



**E**N LOS CIEN años recientes, en Bolivia se han desarrollado cinco grandes ideologías o “concepciones del mundo” de carácter contestatario y emancipatorio. La primera de estas narrativas de emancipación social fue el anarquismo, que logró articular las experiencias y demandas de sectores laborales urbanos vinculados al trabajo artesanal y obrero en pequeña escala y al comercio. Presente desde fin del siglo XIX en algunos ámbitos laborales urbanos, su influencia más notable se da en los años 30 y 40 del siglo XX (...)

Otra ideología que ancla sus fundamentos en las experiencias de siglos anteriores es la que podríamos llamar indianismo de resistencia, que surgió después de la derrota de la sublevación y del gobierno indígena dirigido por Zárate Willka y Juan Lero, en 1899. Reprimido, el movimiento étnico asumió una actitud de renovación del pacto de subalternidad con el Estado mediante la defensa de las tierras comunitarias y el acceso al sistema educativo. El movimiento indígena, predominantemente aymara, combinará de manera fragmentada la negociación de sus autoridades originarias con la sublevación local, hasta ser sustituido por el nacionalismo revolucionario, a mediados de siglo.

El nacionalismo revolucionario y el marxismo primitivo serán dos narrativas políticas que emergerán simultáneamente con vigor después de la Guerra del Chaco, en sectores relativamente parecidos (clases medias letradas), con propuestas similares (modernización económica y construcción del Estado nacional) y enfrentados a un mismo adversario: el viejo régimen oligárquico y patronal.

A diferencia de este marxismo naciente, para el cual el problema del poder era un tema retórico que buscaba ser resuelto en la fidelidad canónica al texto escrito, el nacionalismo revolucionario, desde su inicio, se perfilará como una ideología portadora de una clara voluntad de poder que debía ser resuelta de manera práctica. No es casual que este pensamiento se acercara a la oficialidad del ejército y que varios de sus promotores, como Paz Estenssoro, participaran en gestiones de los cortos gobiernos progresistas militares que erosionaron la hegemonía política conservadora de la época. Tampoco es casual que, con el tiempo, los nacionalistas revolucionarios combinaran de manera decidida sublevaciones (1949), con golpes de Estado (1952) y participación electoral, como muestra de una clara ambición de poder.

Obtenido el liderazgo de la revolución de 1952 por hechos y propuestas prácticas, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) hará que su proyecto partidario devenga toda una concepción del mundo emitida desde el Estado, dando lugar a una reforma moral e intelectual que creará una hegemonía político-cultural de 35 años de duración en toda la sociedad boliviana, independientemente de que los sucesivos gobiernos sean civiles o militares.

### EL MARXISMO PRIMITIVO

Si bien se puede hablar de una presencia de pensamiento marxista desde los años 20, el marxismo, como cultura política en disputa por la hegemonía ideológica, cobrará fuerza en los años 40, por medio de la actividad del Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR), el Partido Obrero Revolucionario (POR) y la producción intelectual de sus dirigentes (Guillermo Lora, José Aguirre Gainsborg, José Antonio Arce, Arturo Urquidí, etcétera).

El surgimiento del marxismo y su recepción en el ámbito social vendrá marcado por dos procesos constitutivos. El primero radica en una producción ideológica directamente vinculada a la lucha política, lo que conjuró la tentación de un “marxismo de cátedra”. Los principales intelectuales que se adscriben a esa corriente participan del activismo político, ya sea en la lucha parlamentaria o en la organización de las masas, lo que influirá tanto en las limitaciones teóricas de la producción intelectual de la época, como en la constante articulación de sus reflexiones con el acontecer político práctico de la sociedad.

El otro hecho notable de este nacimiento lo representa la recepción del marxismo y del propio nacionalismo revolucionario en el mundo laboral, que viene precedida de una modificación de la composición de

*A la página 2* ↗



NÚMERO 3 • 20 de diciembre de 2007

## EL DESENCUENTRO DE DOS RAZONES REVOLUCIONARIAS

# INDIANISMO Y MARXISMO\*

ÁLVARO GARCÍA LINERA\*\*

Los **Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano** constituyen una iniciativa del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) destinados a la divulgación de algunos de los principales autores del pensamiento social crítico de América Latina y el Caribe. Los primeros números incluirán textos de Rui Mauro Marini (Brasil), Agustín Cueva (Perú), Álvaro García Linera (Bolivia), Pablo González Casanova (México), José Carlos Mariátegui (Perú), Florestan Fernandes (Brasil), René Zavaleta Mercado (Bolivia), Rodolfo Stavenhagen (México), Milton Santos (Brasil), Silvio Frondizi (Argentina), Gerard Pierre-Charles (Haití), Aníbal Quijano (Perú), Juan Carlos Portantiero (Argentina) y Edelberto Torres Rivas (Guatemala), entre otros. Los **Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano** se publican en el periódico *La Jornada* de México y en las ediciones nacionales de *Le Monde Diplomatique* en Argentina, Chile y Brasil.

CLACSO es una red de más de 210 instituciones que realizan actividades de investigación, docencia y formación en el campo de las ciencias sociales en 23 países: [www.clacso.org](http://www.clacso.org)

COORDINACIÓN EDITORIAL: EMIR SADER





clase de los núcleos económicamente más importantes del proletariado minero y fabril boliviano, que se hallan en pleno tránsito del “obrero artesanal de empresa” al “obrero de oficio de gran empresa”.

Se trata, por tanto, de un proletariado que interioriza la racionalidad técnica de la modernización capitalista de gran empresa, y que está subjetivamente dispuesto a una razón del mundo guiada por la fe en la técnica como principal fuerza productiva, en la homogeneización laboral y la modernización industrial del país (...) y será sobre esta nueva subjetividad proletaria que ocupará el centro de las actividades económicas fundamentales del país, que el marxismo, con un discurso de racionalización modernizante de la sociedad, logrará enraizarse durante décadas.

El marxismo de esta primera época es, sin lugar a dudas, una ideología de modernización industrial del país en lo económico, y de consolidación del Estado nacional en lo político. En el fondo, todo el programa revolucionario de los distintos marxismos de esta etapa, hasta los años 80, tendrá objetivos similares.

El marxismo llegó a formar una cultura política extendida en sectores obreros, asalariados y estudiantiles basada en la primacía de la identidad obrera por encima de otras identidades, en la convicción acerca del papel progresista de la tecnología industrial en la estructuración de la economía, del papel central del Estado en la propiedad y distribución de la riqueza, de la nacionalización cultural de la sociedad en torno a estos moldes y de la “inferioridad” histórica y clasista de las sociedades campesinas mayoritarias en el país.

Esta narrativa modernista y teleológica de la historia, por lo general adaptada de los manuales de economía y filosofía, creará un bloqueo cognitivo y una imposibilidad epistemológica sobre dos realidades que serán el punto de partida de otro proyecto de emancipación que con el tiempo se sobrepondrá a la propia ideología marxista: la temática campesina y étnica del país.

La lectura clasista de la realidad agraria que hará el marxismo no vendrá por el lado de la subsunción formal y real, que hubiera permitido develar las condiciones de explotación de este sector productivo; se lo hará desde el esquema –prejuicio– del enclavamiento a partir de la propiedad, con lo que trabajadores directos quedarán en el saquillo de “pequeños burgueses” de dudosa fidelidad revolucionaria por su apego a la propiedad.

Para este marxismo no había ni indios ni comunidad, con lo que una de las más ricas vetas del pensamiento marxista clásico queda bloqueada y rechazada como herramienta interpretativa de la realidad boliviana; además, esta posición obligará al emergente indianismo político a afirmarse precisamente en el combate ideológico, tanto contra las corrientes nacionalistas como contra las marxistas, que rechazaban y negaban la temática comunitaria agraria y étnico nacional como fuerzas productivas políticas capaces de servir de poderes regenerativos de la estructura social, tal como precisamente lo hará el indianismo.

Al final, una lectura mucho más exhaustiva de la temática indígena y comunitaria vendrá de la mano de un nuevo marxismo crítico y carente de auspicio estatal que, desde finales del siglo XX y a principios del XXI, apoyándose en las reflexiones avanzadas por René Zavaleta, buscará una reconciliación de indianismo y marxismo, capaz de articular los procesos de producción de conocimiento local con los universales.

## EL INDIANISMO

El voto universal, la reforma agraria, que acabó con el latifundio en el altiplano y los valles, y la educación gratuita y universal, hicieron del ideario del nacionalismo revolucionario un horizonte de época que envolvió buena parte del imaginario de las comunidades campesinas que hallaron en este modo de ciudadanía, de reconocimiento y movilidad social, una convocatoria nacionalizadora y culturalmente homogeneizante, capaz de desplegar y diluir el programa nacional étnico de resistencia gestado décadas atrás. Fueron momentos de una creciente desentización del discurso e ideario campesinos, una apuesta a la inclusión imaginada en el proyecto de cohesión cultural mestiza irradiada desde el Estado y de la conversión de los nacientes sindicatos campesinos en la base de apoyo del Estado nacionalista, tanto en su fase democrática de masas (1952-1964), como en la primera etapa de la fase dictatorial (1964-1974).

El sustento material de este periodo de hegemonía nacional estatal será la creciente diferenciación social en el campo, la acelerada descampesinización que llevará a un rápido crecimiento de las ciudades grandes e intermedias y a la flexibilidad del mercado de

trabajo urbano que habilitará la creencia de una movilidad campocidad exitosa mediante el acceso al trabajo asalariado estable y el ingreso a la educación superior como modos de ascenso social.

Los primeros fracasos de este proyecto de modernización económica y de nacionalización de la sociedad se comenzarán a manifestar en los años 70, cuando la etnicidad, bajo la forma del apellido, el idioma y el color de piel, será reactualizada por las élites dominantes como uno más de los mecanismos de selección para la movilidad social, renovando la vieja lógica colonial de enclavamiento y desclasamiento social que se tenía, junto a las redes sociales y a la capacidad económica, como los principales medios de ascenso y descenso social.

Ello, sumado a la estrechez del mercado laboral moderno, incapaz de acoger a la creciente migración, habilitará un espacio de naciente disponibilidad para el resurgimiento de la nueva visión del mundo indianista que, en estos pasados 34 años, ha transitado varios periodos: el formativo, el de la cooptación estatal y el de su conversión en estrategia de poder.

## GESTACIÓN DEL INDIANISMO KATARISTA

*El primer periodo* es el de la gestación del indianismo katarista. Nace como discurso político que comienza a resignificar de manera sistemática la historia, la lengua y la cultura. Se trata de un discurso denunciativo e interpelatorio que, asentado en la revisión de la historia, echa en cara la imposibilidad de cumplir los compromisos de ciudadanía, de mestizaje, de igualdad política y cultural, con la cual el nacionalismo se acercó al mundo indígena campesino después de 1952.

El aporte fundamental de este periodo es la reinención de la indianidad, pero ya no como estigma, sino como sujeto de emancipación, como designio histórico, como proyecto político. Se trata de un auténtico renacimiento discursivo del indio mediante la reivindicación y reinención de su historia, de su pasado, de sus prácticas culturales, de sus penurias, de sus virtudes, que ha de tener un efecto práctico en la formación de autoidentificaciones y formas organizativas.

De entrada, el indianismo rompe lanzas frente al marxismo y se le enfrenta con la misma vehemencia con la que critica a otra ideología fuerte de la época, el cristianismo, considerados ambos como los principales componentes ideológicos de la dominación colonial contemporánea.

A partir de este fortalecimiento, en oposición, el discurso katarista indianista, a finales de los años 70, se va a dividir en grandes vertientes. La primera, la sindical, que va a dar lugar a la formación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), hecho que sella simbólicamente la ruptura del movimiento de los sindicatos campesinos con el Estado nacionalista en general y, en particular, con el pacto militar campesino que había inaugurado una tutela militar sobre la organización campesina. La otra vertiente es la política partidaria, no solamente con la formación del Partido Indio, a finales de los años 60, sino del Movimiento Indio Túpak Katari (Mitka) y el Movimiento Revolucionario Túpak Katari (MRTK), que van a incorporarse, de manera frustrada, en varias competencias electorales hasta finales de los años 80. La tercera vertiente, al lado de la política y la sindical, va a ser la corriente académica, historiográfica y de investigación sociológica que se dedica a llevar adelante, de manera rigurosa, este revisionismo histórico mediante el estudio de casos de levantamientos, de caudillos, de reivindicaciones indígenas desde la Colonia hasta nuestros días.

Un segundo momento de este periodo de formación discursiva y de élite de la identidad aymara se va a producir cuando, desde los primeros años de la década de los 80, se produce una lenta pero creciente descentralización de este discurso; los ideólogos y activistas del indianismo katarista se fragmentan dando lugar a tres grandes corrientes. La culturalista, que se refugia en el ámbito de la música, la religiosidad y que hoy en día es denominada como la de los “pachamámicos”. Una segunda vertiente, menos urbana que la anterior, se ha denominado la de los discursos políticos “integracionistas”, en la medida en que enarbola una reivindicación del ser indígena como fuerza de presión para obtener ciertos reconocimientos en el orden estatal vigente. Se trata de una formación discursiva de lo indígena en tanto sujeto querellante, demandante de reconocimiento por parte del Estado, para incorporarse a la estatalidad y ciudadanía vigentes, pero sin perder por ello sus particularidades culturales. El ala katarista del movimiento de reivindicación de la indianidad es la que dará cuerpo a esta posición. Aquí el

indígena es la ausencia de igualdad ante el Estado por una pertenencia cultural (aymara y quechua) que deviene así en signo identificador de una carencia de derechos (la igualdad), de un porvenir (la ciudadanía plena) y de una distinción identitaria (la multiculturalidad).

La distancia con el discurso modernizador del nacionalismo revolucionario no radica en este destino fatal de lo que ha de entenderse por ciudadanía y marco institucional para ejercerla, sino en el reconocimiento de la pluralidad cultural para poder acceder a ella, que será precisamente el aporte del modesto discurso liberal frente a la problemática de los “pueblos” y “etnias”.

Una tercera variante discursiva de este movimiento indianista katarista va a ser ya estrictamente nacional indígena. Se trata de un discurso que no le pide al Estado el derecho a la ciudadanía, sino que pone de manifiesto que deben ser los mismos indígenas quienes deben, porque quieren, ser los gobernantes del Estado. Un Estado que, precisamente por esta presencia india, tendrá que constituirse en otro Estado y en otra república, en la medida en que el Estado Republicano contemporáneo ha sido una estructura de poder levantada sobre la exclusión y exterminio del indígena.

Con esta mirada el indígena aparece entonces no sólo como un sujeto político, sino también como un sujeto de poder, de mando, de soberanía. En su etapa inicial, este discurso toma la forma de un panindigenismo, en la medida en que se refiere a una misma identidad india que se extiende a lo largo de todo el continente, con pequeñas variantes regionales. Esta mirada transnacional de la estructura civilizatoria indígena puede considerarse imaginariamente expansiva, en la medida en que supera el localismo clásico de la demanda indígena; pero, al mismo tiempo, presenta una debilidad, en la medida en que minimiza las propias diferencias intraindígenas y las diferentes estrategias de integración, disolución o resistencia por las que cada nacionalidad indígena optó dentro los múltiples regímenes republicanos instaurados desde el siglo pasado.

De ahí que una segunda etapa, una corriente en el interior de esta vertiente indianista encabezada por Felipe Quispe y la organización Ayllus Rojos, realiza dos nuevos aportes. Por una parte, el reconocimiento de una identidad popular boliviana resultante de los siglos de mutilados mestizajes culturales y laborales en diferentes zonas urbanas y rurales. Con esta nueva mirada, en cambio, las formas de identidad popular bolivianas, como la obrera, hasta cierto punto la campesina en determinadas regiones, aparecen como sujetos colectivos con los cuales hay que trazar políticas de alianza, acuerdos de mutuo reconocimiento, etcétera Este será el significado político de la llamada teoría de las “dos Bolivias”.

El segundo aporte de este discurso es el de la especificidad de la identidad indígena aymara. El indio aymara aparece de manera nítida como identidad colectiva y como sujeto político encaminado a un destino de autogobierno, de autodeterminación. Su importancia radica en que permite centrar el discurso en ámbitos territoriales específicos, en masas poblacionales verificables y en sistemas institucionales de poder y movilización más compactos y efectivos que los de la *panindianidad*. De ahí que se puede afirmar que a partir de esta formación discursiva, el indio y el indianismo devienen un discurso estrictamente nacional; el de la nación indígena aymara.



### LA COOPTACIÓN ESTATAL

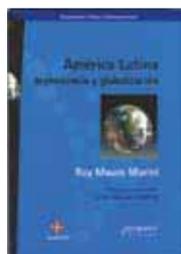
*El segundo periodo* de la construcción del discurso nacional indígena es el de la cooptación estatal. Éste se inicia a finales de los años 80, en momentos en que se atraviesa por una fuerte frustración política de intelectuales y activistas del movimiento indígena, en la medida en que sus intentos de convertir la fuerza de la masa indígena sindicalizada en votación electoral no dan los resultados esperados.

(...) Al tiempo que la sociedad y los partidos de izquierda marxista asisten al brutal desmoronamiento de la identidad y fuerza de masa obrera sindicalmente organizada, la adopción y relaboración de un discurso etnicista se les presenta como una opción de recambio en los sujetos susceptibles de ser convocados. De esta manera, la estructura conceptual con la que esta izquierda en decadencia se acerca a la construcción discursiva indígena no recupera el conjunto de la estructura lógica de esa propuesta, lo que hubiera requerido un desmontaje del armazón colonial y vanguardista que caracterizaba al izquierdismo de la época.

(...) El MNR es el partido político que con mayor claridad detecta el significado de la formación discursiva de un nacionalismo indígena, visto como un peligro, así como también las debilidades que atravesaba el movimiento indígena. Por medio de la alianza con Víctor Hugo Cárdenas y una serie de intelectuales y de activistas del movimiento indígena, el MNR convierte en política de Estado el reconocimiento retórico de la multiculturalidad del país, mientras que la Ley de Participación Popular habilita meca-

A la página 4

## NOVEDADES EDITORIALES DE CLACSO



**América Latina  
dependencia y  
globalización**  
Ruy Mauro Marini

Destacada referencia de la teoría de la dependencia –paradigma dominante de las ciencias sociales latinoamericanas en las décadas de 1960 y 1970–, el pensamiento del economista brasileño Ruy Mauro Marini (1932-1997) influyó en una amplia gama de autores contemporáneos, como Theotônio dos Santos, Vânia Bambirra, André Gunder Frank, Otto Kreye, Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi, Ronald Chilcote, Samir Amin, Pierre Salama y Vladimir Dadydov.



**Entre la ira y  
la esperanza**  
y otros ensayos de  
crítica latinoamericana  
Agustín Cueva

*Entre la ira y la esperanza*, del sociólogo ecuatoriano Agustín Cueva (1937-1992), se ha convertido ya en uno de nuestros clásicos del pensamiento social latinoamericano. Si bien se estructura sobre la forma analítico-expositiva del discurso sociológico –cuyo fundamento es la objetividad del análisis de los procesos sociales–, el texto es una apasionada crítica de las formas culturales de la dominación, tanto colonial como interna; una poderosa requisitoria sobre el vacío cultural del poder y de las clases dominantes.



**OSAL Nº 22  
[REVISTA SEMESTRAL]**

Debates  
¿Refundar el Estado en  
América Latina?  
Análisis de casos  
El proceso de la Asamblea  
Constituyente en Bolivia  
Incluye DVD

Aportes del pensamiento crítico latinoamericano  
*Debates sobre el Estado en el Chile de la  
Unidad Popular*  
Experiencias de los movimientos sociales  
*La Escuela Nacional Florestan Fernandes del  
Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra  
(MST) Brasil*  
Criminalización y derechos humanos  
*La criminalización del movimiento mapuche en  
Chile y Argentina*



**Cultura y  
neoliberalismo**  
Alejandro Grimson  
[compilador]

Neoliberalismo es, generalmente, sinónimo de un tipo de política o modelo económico. En este libro, neoliberalismo se refiere también a la configuración sociocultural que hace posible –y que resulta de esa forma de la economía y la política. La pregunta que recorre estos textos alude a las condiciones históricas de la imaginación social que tornaron posibles y emergieron como consecuencia de las políticas neoliberales.



nismos de ascenso social local capaces de succionar el discurso y la acción de una buena parte de la intelectualidad indígena crecientemente descontenta.

La aplicación de la Ley de Participación Popular, si bien ha contribuido en algunos casos a un notable fortalecimiento de las organizaciones sindicales locales que han logrado proyectarse electoralmente en el ámbito nacional, también puede ser vista como un mecanismo bastante sofisticado de cooptación de líderes y de activistas locales, que comienzan a girar y propugnar sus luchas y sus formas organizativas alrededor de los municipios y las instancias indigenistas expresamente creadas por el Estado. De esta manera, a la identidad indígena autónoma y asentada en la estructura organizativa de los “sindicatos”, formada desde los años 70, se va a contraponer una caleidoscópica fragmentación de identidades de ayllus, de municipios y de “etnias”.

(...) Con excepción de la gran marcha de 1996 en contra de la ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria, el protagonismo social de las luchas sociales habrá de desplazarse del altiplano aymara a las zonas cocaleras del Chapare, donde predominará un discurso de tipo campesino complementado con algunos componentes culturales indígenas.

### EL INDIANISMO DE LOS AÑOS 90

El tercer periodo de este nuevo ciclo indianista puede ser calificado como estrategia de poder y se da a finales de los años 90 y principios del siglo XXI. Es el momento en que el indianismo deja de ser una ideología que resiste en los resquicios de la dominación y se expande como una concepción del mundo protohegemónica intentando disputar la capacidad de dirección cultural y política de la sociedad a la ideología neoliberal que había prevalecido durante dieciocho años anteriores. De hecho, hoy se puede decir que la concepción del mundo de corte emancipativo más importante e influyente en la actual vida política del país es el indianismo, y es el núcleo discursivo y organizativo de lo que hoy podemos denominar la “nueva izquierda”.

La base material de esta colocación histórica del indianismo es la capacidad de sublevación comunitaria con la que las comunidades indígenas responden a un creciente proceso de deterioro y decadencia de las estructuras comunitarias campesinas y de los mecanismos de movilidad social ciudad-campo. Manifiesta ya desde los años 70, las reformas neoliberales de la economía incidirán de manera dramática en el sistema de precios del intercambio económico urbano-rural. Al estancamiento de la productividad agraria tradicional y la apertura de la libre importación de productos, los términos del intercambio regularmente desfavorables para la economía campesina, se intensificarán drásticamente comprimiendo la capacidad de compra, de ahorro y de consumo de las familias campesinas. A ello, se sumará un mayor estrechamiento del mercado de trabajo urbano y un descenso en el nivel de ingreso de las escasas actividades laborales urbanas con las que periódicamente complementan sus ingresos las familias campesinas. Esto restringe la complementariedad laboral urbano-rural con la que las familias campesinas diseñan sus estrategias de reproducción colectiva.

Bloqueados los mecanismos de movilidad social internos y externos a las comunidades, con una migración acelerada a las ciudades en los años recientes, pero con una ampliación de la migración de doble residencia de aquellas poblaciones pertenecientes a zonas rurales con condiciones de relativa sostenibilidad productiva (que a la larga serán las zonas de mayor movilización indígena campesina), el punto de inicio de las sublevaciones y de expansión de la ideología indianista se da en el momento en el que las reformas de liberalización de la economía afectan las condiciones básicas de reproducción de las estructuras comunitarias agrarias y semiurbanas (agua y tierra). El deterioro creciente de la estructura económica tradicional de la sociedad rural y urbana ha dado lugar a un fortalecimiento de los lazos comunitarios como mecanismos de seguridad primaria y reproducción colectiva. La politización que hará el indianismo de la cultura, del idioma, de la historia y la piel, elementos precisamente utilizados por la “modernidad” urbana para bloquear y legitimar la contracción de los mecanismos de inclusión y movilidad social, serán los componentes palpables de una ideología comunitarista de emancipación que rápidamente erosionará la ideología neoliberal. Este indianismo cohesionará una fuerza de masa movilizable, insurreccional y electoral, logrando politizar el campo político discursivo y consolidándose como una ideología con proyección estatal.

Este indianismo, como estrategia de poder, presenta en la actualidad dos vertientes: una de corte moderada (Movimiento al

Socialismo, MAS-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos, IPSP) y otra radical (Movimiento Indígena Pachakuti, MIP-CSUTCB). La vertiente moderada es la articulada en torno a los sindicatos campesinos del Chapare enfrentados a las políticas de erradicación de cocaleros. Sobre un discurso campesinista que ha ido adquiriendo connotaciones más étnicas recién en los años recientes, los sindicatos cocaleros han logrado establecer un abanico de alianzas flexibles y plurales. Reivindicando un proyecto de inclusión de los pueblos indígenas en las estructuras de poder y poniendo mayor énfasis en una postura antimperialista, esta vertiente puede ser definida como indianista de izquierda por su capacidad de recoger la memoria nacional-popular, marxista y de izquierda formada en las décadas anteriores, lo que le ha permitido una mayor recepción urbana, multisectorial y plurirregional a su convocatoria, haciendo de ella la principal fuerza político parlamentaria de la izquierda y la principal fuerza electoral municipal del país.

Por su parte, la corriente indianista radical tiene más bien un proyecto de indianización total de las estructuras de poder político. Si bien la temática campesina siempre está en el repertorio discursivo de este indianismo, todos los elementos reivindicativos están ordenados y direccionados por la identidad étnica (“naciones originarias aymaras y quechuas”). Por ello, esta corriente se ha consolidado sólo en el mundo estrictamente aymara, urbano-rural, por lo que puede ser considerada como un tipo de indianismo nacional aymara.

Pese a sus notables diferencias y enfrentamientos, ambas corrientes comparten trayectorias políticas similares:

a) Tienen como base social organizativa los sindicatos y comunidades agrarias indígenas.

b) Los “partidos” o “instrumentos políticos” parlamentarios resultan de coaliciones negociadas de sindicatos campesinos y, en el caso del MAS, urbano populares, que se unen para acceder a representaciones parlamentarias, con lo que la triada “sindicato-masa-partido”, tan propia de la antigua izquierda, es dejada de lado por una lectura del “partido” como prolongación parlamentaria del sindicato.

c) Su liderazgo y gran parte de su intelectualidad y plana mayor (en mayor medida en el MIP), son indígenas aymaras o quechuas y productores directos, con lo que la incursión en la política toma la forma de una autorrepresentación de clase y étnica, simultáneamente.

d) La identidad étnica, integracionista en unos casos o autodeterminativa en otros, es la base discursiva del proyecto político con el que se enfrentan al Estado e interpelan al resto de la sociedad, incluido el mundo obrero asalariado.

e) Si bien la democracia es un escenario de despliegue de sus reivindicaciones, hay una propuesta de ampliación y complejización de la democracia a partir del ejercicio de lógicas organizativas no liberales, y la postulación de un proyecto de poder en torno a un tipo de gobierno de naciones y pueblos.

\* Este artículo fue publicado en la revista *Barataria* N° 2, marzo-abril 2005, El Juguete Rabioso (Edición Malatesta: La Paz).

\*\* Álvaro García Linera nació el 19 de octubre de 1962 Cochabamba, Bolivia. Realizó sus estudios básicos en su país natal, luego viajó a México donde cursó la Carrera de matemáticas en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En 1985 regresó a Bolivia donde se relacionó con grupos de trabajadores mineros e indígenas y se embarcó en el proyecto político de un gobierno indígena de liberación de los pueblos. En 1992 fue detenido y encarcelado durante cinco años por su participación en la estructura de mando del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK). Desde 1997 en adelante, se dedicó a la docencia y a la investigación social, dictó cátedra en varias universidades de su país y es invitado como profesor visitante a dar conferencias en varias universidades de Francia, España, México y Argentina. En 2004 recibió el premio en Ciencias Sociales “Agustín Cueva” de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Central del Ecuador. Ha publicado en varios idiomas decenas de ensayos, artículos académicos, investigaciones y libros. Entre sus obras más recientes destacan: “**Lucha por el poder en Bolivia**”, en *Horizontes y límites del Estado y el poder* (Muela del Diablo Editores: La Paz, 2005); *Estado multinacional* (Editorial Malatesta: La Paz, 2005); *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia* (Diakonia/Oxfam G.B., Plural: La Paz, 2004), y “**Los impactos de la capitalización: Evaluación a medio término**”, en: *Diez años de la capitalización, Luces y Sombras* (Delegación presidencial para la revisión y mejora de la capitalización. La Paz, 2004). Participó en la contienda electoral de 2005 compartiendo fórmula con Evo Morales. El 21 de enero de 2006 asumió la vicepresidencia de Bolivia.

<http://www.vicepresidencia.gob.bo/Vicepresidente>