



# Revista Pelicano

Vol. 4. *Nuevas narraciones*

ISSN 2469-0775

[pelicano.ucc.edu.ar](http://pelicano.ucc.edu.ar)

Agosto 2018 – Córdoba

**Diego Toledo Bugarini**

[toledo\\_bugarini@hotmail.com](mailto:toledo_bugarini@hotmail.com)

Estudiante avanzado de licenciatura en Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Católica de Córdoba.

DOI: 10.22529/p.2018.4.12

**Reseña a *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*, de Silvia Rivera Cusicanqui<sup>1</sup>**

**Review to *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*, of Silvia Rivera Cusicanqui**

El libro que aquí nos reúne, se edita en Bolivia en 2014, a partir de la necesidad de sopesar los claroscuros experimentados por lo que aún hoy constituye el primer gobierno “indígena” de aquel país. Claroscuros que, podemos decir, se insertan en las vías – frecuentemente recorridas por la autora– conducentes a pensar los problemas permanentes del espacio latinoamericano, como el del colonialismo y, más específicamente para el caso que el subtítulo denuncia, la internalización de esas estructuras bajo los traumas y

---

<sup>1</sup> Esta reseña es producto de trabajo en el marco del proyecto de investigación “Pensamiento crítico latinoamericano: subjetivación política en las prácticas y pensamientos indígenas en Argentina y Bolivia (1945-1994)”, dirigido por el Dr. Gustavo Cruz. Proyecto radicado en la Unidad Asociada a CONICET - Área Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Católica de Córdoba.

complejos narcisistas del colonialismo interno.<sup>2</sup>

En esta línea, en un pequeño pie de página que se ofrece en las primeras páginas del libro, se presenta un dato curioso: en el Censo del año 2001, el 62% de la población “boliviana” se autoidentificó con algún pueblo indígena, mientras que en 2012, tras poco más de media década de gobierno “indígena”, esa identificación llegó al 40%. Un breve análisis del dato nos lleva a preguntarnos: ¿Cómo entender estas identificaciones evanescentes? ¿No es, al menos paradójico, que esto suceda en un gobierno que hace suyo el lenguaje de lo plurinacional en sentido étnico? ¿Hay acaso, un proceso subterráneo, que golpea en el corazón mismo del “Proceso de Cambio” boliviano?

Como para no perder una sana costumbre, en *Mito y desarrollo en Bolivia*, Silvia Rivera Cusicanqui responde a esas preguntas sin tapujos ni titubeos, exponiendo abiertamente sus hipótesis: en el Estado plurinacional hay de fondo un proyecto neodesarrollista. Proyecto que, haciendo uso de herramientas etno-políticas (ella le llama “etnicidad estratégica”), despolitiza y vacía de contenido discursos y prácticas de los pueblos indígenas. De este modo, “buen vivir”, “descolonización”, “ancestralidad”, terminan siendo meras palabras encapsuladas bajo la retórica del poder; volviéndose ideas estériles.

Es frente a estas derivaciones gubernamentales, con la mirada bien fija en forjar horizontes propios y creativos, e invocando desde su *chuyma* “la energía descolonizadora del sentir-pensando (*amuyt’aña*) [...] para resistir la maldad del enemigo” (Rivera Cusicanqui, 2014, p.12), que la pensadora dirige sus trazos. El libro, como bien señala su autora, complica diversos textos que cruzan un arco temporal de casi una década (de 2005 a 2014), a primera vista heterogéneos, pero todos *abigarrados* por y en esta misma cuestión nodal.

En el primero de sus textos, *Del MNR a Evo Morales: disyunciones del estado colonial*, la autora plantea el complejo dualista que parece surcar toda operación del estado colonial. Se trata de aquel síndrome de quien siendo colonizado (Morales en tanto indígena, para el caso) aspira, de modo altamente paradójico, a tener y ejercer ese poder autoritario, que es propio del colonizador. Es por esta antigua enfermedad internalizada de la cual no puede

---

<sup>2</sup> En otro de sus textos, la pensadora define al colonialismo interno como el “conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político-estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural” (Rivera Cusicanqui, 2010b, p.37).

desprenderse, que el estado reproduce *disyunciones coloniales*.<sup>3</sup> Como bien se ha dicho, esas divisiones, generadas desde adentro (porque están hecha cuerpo), se observan en diversos tiempos, contextos y campos. En este trabajo puntual, la autora desenvuelve su crítica para detallar las siguientes disyunciones:

- (i) la propuesta neodesarrollista de construir una carretera (aquella del famoso conflicto por el TIPNIS<sup>4</sup>), que renuncia a aspiraciones ciudadanas de soberanía frente a intereses corporativos extranjeros (muchos de ellos brasileros), afectando además los derechos de los pueblos indígenas;
- (ii) la orquestación del instrumento de consulta popular que, en la praxis gubernamental, se ve distorsionado por el autoritarismo y la arbitrariedad que rigen a los modos de selección e interpretación de respuesta de “los consultados”; violando así los fundamentos más básicos de la consulta (el tener una disposición genuina para escuchar a quien(es) se consulta, y tomar esa opinión en cuenta);
- (iii) el de los activistas que, aún si apoyan la lucha indígena, no han llegado a ser interpelados en su vida cotidiana por esta “causa”, ni han dejado de mirar su propio ombligo para dejar de criticarse mutuamente y competir por ver quién obtiene mayor reconocimiento social, “quién es “más radical” o quién se la juega más” (Rivera Cusicanqui, 2014, p.19);
- (iv) el vínculo que liga al estado con diversos agentes del estamento militar. Esta conexión sombría, según detalla la pensadora, penetra el cuerpo social en numerosos puntos y ejemplos a través de lo que se proyecta como una “versión militar” del desarrollo. Esta se observa no solo en los vínculos de negocios legales e ilegales entre agentes del gobierno, policiales y militares (como en los casos de contrabando de pasta base de cocaína, de control y formación de espacios de impunidad en parques nacionales y núcleos del estado, etc.) sino también en planos normativos y simbólicos – como la negativa estatal a desclasificar los documentos militares de las dictaduras

---

<sup>3</sup> El “salto” histórico que parece haber entre el gobierno del MNR (década del ’50) y el de Morales, se salda, a mi juicio, si se adopta y comprende la interpretación en el marco diacrónico y dinámico del colonialismo interno.

<sup>4</sup> Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré.

bolivianas–, alcanzando un límite caricaturesco con la utilización banal de Tupak Katari<sup>5</sup> como figura del Transporte Aéreo Militar (TAM) boliviano.

En suma, el esfuerzo de la autora en este primer texto se concentra en evidenciar, o más bien, “reiterar [ese] nexo perverso entre el gobierno de Evo Morales y el estado colonial del MNR de los años 50” (Rivera Cusicanqui, 2014, p.13; las cursivas son mías), marcado por estrategias estatales neocoloniales.

Este esfuerzo reiterativo de la autora se mantiene en el segundo texto que compone la presente obra: *Indianizar el mestizaje y descolonizar el gobierno*. Y es que hay en la repetición un efecto llamativo. Fue por ese mismo acto de repetición de lo que inicialmente parecían “eventos desafortunados” que la propia autora comenzó a desencantarse del “proceso del cambio” –así lo nombra ella, entre comillas– llevado a cabo por el gobierno del MAS.

En esta línea, quizá por su confesa propensión a las teorías conspirativas, la autora siembra una sospecha y una preocupación. Sospecha de que el “proceso de cambio” conlleve una estrategia más profunda: aquella de las élites mestizas letradas que reeditan sus viejos modos políticos mediante discursos intelectuales falsamente ligados al deseo y proyecto de cambio. Preocupación de que esos discursos –más puntualmente, el de García Linera– “tenga la capacidad de generar perdurables “efectos de alcance estatal” (R. Zavaleta)” (Rivera Cusicanqui, 2014, p.24).

La inquietud, y el inexorable vínculo con el primer texto del libro, radican en que este discurso –distribuido estatalmente por la institución que el propio García Linera tiene a su cargo (la Vicepresidencia de Bolivia)– significa, desde la perspectiva de Rivera Cusicanqui, un intento por justificar la necesidad de retroceder a ese horizonte desarrollista que caracterizó al MNR en los ‘50. Justificación que, según afirma la pensadora, alcanza una implacable fuerza al nivel de lo narrativo pero que, se muestra pobre a nivel de los razonamientos.

---

<sup>5</sup> La principal batalla liderada por Tupak Katari y Bartolina Sisa (su esposa), fue el cerco sobre la ciudad de La Paz en 1781. En otra de sus obras, la autora señala: “la rebelión de Tupak Katari en 1781 es parte de un ciclo de movilizaciones pan-andinas que sacude toda la región en respuesta a las políticas borbónicas [...] en 1781, la derrota de los indios construyó símbolos de dominación duraderos, a través de la pintura, el teatro y la tradición oral. En 2003-2005 esa derrota revierte en una victoria de los sublevados” (Rivera Cusicanqui, 2010a, pp.9-10).

De este modo, se critica la concepción de Nación presente en el discurso de García Linera, cuyas mayúsculas se fundamentan al señalar que el vicepresidente la concibe *como una premisa de ser* del estado boliviano; es decir, se propaga la idea de una Nación Boliviana que uniría a todos, corriendo el eje de las identidades colectivas (“las naciones”, con su enclave ancestral y cultural del territorio) hacia el horizonte del compuesto aglutinador de la entidad estatal, que impone sus propias “territorializaciones”. La autora nombra a este ejercicio vicepresidencial como propio de una “falacia territorial”; y argumenta el simplismo de los razonamientos al indicar que Linera, pese a reconocer esa bolivianidad como construida (aunque siempre preexistente), tampoco se adentra en los cómo ni porqués de esa construcción, ni en los intereses que acompañan esas identificaciones; siendo este un campo ampliamente trabajado, por ejemplo, en la tradición del pensamiento latinoamericano.

En esta misma línea, Rivera Cusicanqui señala que el punto nodal de sus cuestionamientos hacia el vicepresidente no reside principalmente en la incapacidad de dar respuesta a esos interrogantes, sino en la ausencia de las preguntas mismas, en el barrimiento (¿no?) intencional que se realiza sobre esas preguntas, con la aparente ignorancia de todo lo que ello implica (subordinar las “naciones” indígenas a la Nación boliviana, consolidando así la constelación de poder estatal; desechar e ignorar la historia de un pensamiento social y emancipatorio anclado en modos heterogéneos de apropiación del paisaje; y anular los esfuerzos de aquellos abocados a crear un espacio *taypi*, de diálogo, de interculturalidad postnacionalista o de “ecología de saberes”, al decir de Boaventura de Sousa Santos).

Una indagación más exhaustiva sobre la estructuración y readaptación de estrategias de los “mestizos acomplejados que rodean al presidente” (Rivera Cusicanqui, 2014, p,15) así como de las incongruencias del “proceso de cambio” llevado adelante por el MAS, se desarrolla en el tercer texto del libro, titulado *Etnicidad estratégica, nación y (neo) colonialismo en América Latina*.

Retomando aquí el caso del movimiento *siringueiro* en Brasil y el de las Asambleas ciudadanas autoconvocadas en Argentina, Rivera Cusicanqui analiza las movilizaciones indígenas contemporáneas de Bolivia en el marco del llamado “giro eco-territorial” – retomando a Svampa– de las luchas sociales. En este sentido, a la concepción del territorio

“originario”, basado en una episteme diferente -de organización del trabajo para la vida, de ejercicio del autogobierno, de conciliación no antropocéntrica con la naturaleza- se opone la interpretación economicista del territorio que, según la autora, lleva adelante el gobierno del MAS a través de sus proyectos neodesarrollistas y extractivistas. Estos, cabe agregar, se encuadran en lo que Harvey –retomado por Rivera Cusicanqui– llama la nueva lógica del capitalismo: una lógica de “acumulación por desposesión”.

A partir de esta relación dialéctica y antagónica entre los tejidos del poder oficial y las formas de organización y lucha social (indígena-*ch'ixi*, para el caso), Rivera Cusicanqui teje el cuerpo de su exposición. Es al recuperar las trayectorias de esta conflictiva relación que la autora analiza más específicamente el conflicto del TIPNIS, con la intención de “comprender la dinámica política de la etnicidad como proyecto estratégico [...] y como campo de lucha entre el estado y los pueblos indígenas” (Rivera Cusicanqui, 2014. p.32).

Retomaremos aquí brevemente la descripción brindada por la autora de este proceso conflictivo. El primer tramo de la indagación remite a la década del '90, momento en que las reformas multiculturalistas y la “pax neoliberal” –como ella la llama– fueron resquebrajadas por la primera Marcha por el Territorio y la Dignidad, que no solo unió a las poblaciones del altiplano, las yungas, las llanuras amazónicas y los valles, sino que además visibilizó –a través de sus 600 km recorridos hasta la sede del gobierno– el tema del medio ambiente y la noción de territorio como elemento clave para la articulación política de las demandas indígenas.

Acompañado por esta oleada de movilizaciones sociales (hubo una II, III y IV Marcha entre los años 1996 y 2002), que cristalizaban el agotamiento del modelo neoliberal-multiculturalista, se produjo el ascenso de Evo Morales como presidente. En particular, la socióloga resalta que su promoción hacia la presidencia fue posible gracias a un contexto social en que las subjetividades políticas se vieron interpeladas por la noción de “lo indígena”, que articulaba con fuerza las potentes ideas de Soberanía (popular/nacional) y Dignidad, canalizadas políticamente en entre los años 2002-2005 a través del proyecto-demanda de una Asamblea Constituyente, para la cual Morales sumó (de forma parcial y recortada) a algunos dirigentes de estas Marchas.

Ya en el marco de su gobierno, la V y VI Marchas recordaron la necesidad de reformas estatales en materias específicas como la recuperación de territorios indígenas y la

reconducción comunitaria de la reforma agraria. No obstante, estas pequeñas fisuras del naciente gobierno se vieron eclipsadas por un conflicto mayor –con la oligarquía de la “media luna”–<sup>6</sup> al que los diversos grupos indígenas y campesinos, de oriente y occidente, respondieron brindando su apoyo en pos de afianzar las acciones y la reelección gubernamentales.

Sin embargo, para el 2010 –una vez resuelto el conflicto y re-electo el gobierno del MAS– la alianza de los grupos indígenas y campesinos con el gobierno se terminó de resquebrajar.<sup>7</sup> La VII Marcha fue expresión de ese quiebre, que implicó también la ruptura del “Pacto de Unidad” –que cimentó la Asamblea Constituyente– entre las organizaciones campesinas (CSUTCB, “Bartolinas” e “Interculturales”) e indígenas (CIDOB y CONAMAQ) (Rivera Cusicanqui, 2014, p.44).

En este mismo sentido, la VIII Marcha no solo concretó esa doble escisión (entre organizaciones indígenas y campesinas, y entre organizaciones indígenas y gobierno), sino que además –de las falsas retóricas pro-indígena y ecologista del gobierno– mostró el abierto rechazo estatal hacia la movilización indígena, que no pudo ocultarse más después de los actos de represión, secuestro y bloqueo de los marchistas organizados por el propio gobierno en su alianza con el estamento militar.

Frente a la masiva interpelación que estas marchas indígenas lograron -recibiendo numerosos apoyos de poblaciones locales, vigiliadas urbanas, visibilización mediática, etc.- los grupos cocaleros, interesados en proteger y proyectar sus intereses parcelarios y mercantiles (legales e ilegales), orquestaron una “contra marcha” a través del CONISUR (Consejo Indígena del Sur) con el objetivo de utilizar la “id-entidad indígena” para que se los considerara parte del TIPNIS, e influir así en la futura consulta sobre el porvenir del territorio.

Desde el estado, luego de la VIII Marcha (octubre de 2011), se aprobó la ley 180 de Protección del TIPNIS, al que se declara “intangible”, renunciando a la construcción *del tramo* de la carretera que afecta al TIPNIS (pero no del proyecto en su totalidad). No obstante, esta misma medida fue subordinada por la promulgación de la Ley 222 (febrero

---

<sup>6</sup> El conflicto remite a una aguda pugna regional entre los departamentos de la “media luna” (Tarija, Chuquisaca, Santa Cruz, Beni y Panto) y el gobierno de Morales, que contó con el apoyo de la hoy desplazada UNASUR, terminó

<sup>7</sup> La autora menciona, a modo de detalle, que ya en el 2008, en el marco del conflicto con la oligarquía de la medialuna, el gobierno había aprobado la construcción de una carretera por el corazón del TIPNIS.

de 2012), efectuada tras la contra-marcha cocalera (que, según señala la autora, y en contraste con la VIII Marcha, no tuvo apoyo de la población ni repercusión mediática). De este modo, lo que se hizo fue sujetar la Ley 180 (de intangibilidad del territorio) a los resultados de esta esta nueva ley, “de Consulta Previa e Informada a los Pueblos Indígenas del TIPNIS”.

El concepto de intangibilidad, afirma Cusicanqui, forma parte también de los artilugios neocoloniales del gobierno, ya que mediante la introducción de esta cuña se podría asfixiar cualquier tipo de actividad productiva en el Parque, incluida la de los indígenas. La intangibilidad definió entonces los términos de la discusión: la consulta se desplazó del eje “carretera sí”/“carretera no” a la disyuntiva: “intangibilidad” o “desarrollo”; lo que llevó a que “se aceptara” en 2013 (de manera previamente condicionada) la construcción de la carretera. Pero, según señala Rivera Cusicanqui, el resultado de la consulta se debió no solo al condicionante neocolonial de la intangibilidad, sino también a la concesión de prebendas gubernamentales, el filtrado de las poblaciones a ser consultadas y otros mecanismos que dividían a las comunidades por dentro y entre ellas.

No obstante, subraya la autora, la organización de los marchistas permanece en pie. A la cooptación estatal del discurso de la indianidad (un estado que se nombra plurinacional), y a la utilización estratégica del “ser indígena” de parte de elites gubernamentales y cocaleros, los pueblos indígenas oponen una lógica de “*etnicidad táctica*”, que con sus prácticas cotidianas amenazan, como una brasa incandescente, la expansión de los procesos de acumulación de capital. Esta etnicidad táctica, se trama con la codificación de una memoria colectiva que, mediante la reproducción cotidiana de mitos o relatos orales, contribuye a la densidad de una *cultura de la resistencia*.

En *Mito, olvido y trauma colonial. Formas elementales de la resistencia cultural en la región andina de Bolivia*, cuarto y último texto de esta compilación, la autora indaga sobre la conexión de diversos “momentos épicos” (como las Marchas por el TIPNIS) con la *memoria larga* y colectiva de un pueblo colonizado y sus deseos (a veces victoriosos, otras veces fallidos) de descolonización final. La yuxtaposición y reversión dialéctica entre periodos de trauma colectivo y de insurrección étnica se incrustan en una codificación densa del simbolismo andino y recursos míticos que alimentan los distintos modos de resistencia ritual (como la movilización mítica del *Takij Unquy*, las danzas procesionales urbanas o la apropiación



iconográfica visible en el Señor del Gran Poder). Sublevación abierta y lucha cultural son modos y repliegues continuos de esa “*conciencia anticipatoria*” –como denomina la autora–, que “revierte ese *mundo al revés*<sup>8</sup> inaugurado por el colonizador y transforma las posibilidades de la historia” (Rivera Cusicanqui, 2014, p.62).

La autora agudiza esta visión al retomar en sus líneas diversas interpretaciones del mito de Chuqil Qamir Wirnita (Bernita), registrada en el THOA<sup>9</sup> (Taller de Historia Oral Andina) que habilita diversos registros de lo que podemos llamar acumulación mítica. De esta forma, la recuperación y persistencia del mito en la memoria colectiva se vuelve en contra de la sociedad opresora marcando su subjetividad, como en el caso de las “los erradicadores de la coca [que] no se han atrevido a entrar en los Yungas [hasta 2001]” (Rivera Cusicanqui, 2014, p.74) o bien creando la expectativa de un tiempo encantado por venir (como subversión del mundo al revés colonial), en el que pasado y presente (antepasados y “vivos”) se unen en la rebelión, como sucede con la reavivación táctica del “cerco aymara” de 1781 o en episodios como el bloqueo de caminos de 1979.

Por su parte, la autora también recupera brevemente versiones del mito<sup>10</sup> que, en otra línea interpretativa, representan apropiaciones coloniales que canalizan, muy posiblemente, el miedo de los *q'ara*<sup>11</sup> hacia el autonomía indígena.

En síntesis, lo que destaca y vuelve recomendable no solo este libro, sino también la lectura de las restantes obras de la autora, es su incansable espíritu por andar senderos alternativos y por hacer colectivos las voces de victoria, de denuncia o decepción de aquellxs que luchan por una vida digna y libre frente a las obturaciones del poder oficial y la apropiación, desvirtuada, de sus discursos y prácticas descolonizadoras.

Por ello, en tiempos en los que el “giro a la derecha” latinoamericano se presenta como un decreto politológico, el sugerente subtítulo de la obra escrita por Silvia Rivera nos recuerda un sustrato presente, cada tanto olvidado, de las estatalidades latinoamericanas: aquel del colonialismo en sus múltiples caras, recovecos y plexos.

---

<sup>8</sup> La autora refiere a la obra de Waman Puma (Guamán Poma de Ayala), *El primer nueva coronica y buen gobierno*, fechada en 1613.

<sup>9</sup> El Taller fue fundado junto con otros intelectuales de la región a comienzos de la década de los '80.

<sup>10</sup> La autora menciona como un ejemplo la novela *El festejo del deseo*, de Juan Claudio Lechín, donde la mujer indígena se vuelve objeto sexual para consumo del macho dominador.

<sup>11</sup> “Q'ara (u otras variantes dialectales) es el nombre peyorativo con que los quechuas y aymaras se refieren a los blancos y mestizos. [...] lingüísticamente vinculado con ‘pelado’ y ‘desnudo’, tiene que ver con la falta de cultura andina de estos blancos y también con su falta de ética, que le lleva a robar y explotar [cualquiera se puede volver q'ara si imita esta conducta]” (Albó, 2002, p.80).

Por último, aunque podamos acordar que en varios sentidos los avances progresistas de los últimos años permitieron empoderar a las comunidades y pueblos indígenas (así como otros grupos sociales) o sirvieron para abrir “nuevos caminos” en las trayectorias estatales latinoamericanas, los pensamientos de Silvia Rivera Cusicanqui nos ayudan a no dejarnos llevar por un optimismo ingenuo, manteniendo cerca las preguntas cruciales para aquellxs deseosxs de forjar caminos alternativos, a pesar de –o felizmente, por– sentirnos “oprimidos, pero no vencidos”.<sup>12</sup>

### **Referencias bibliográficas**

ALBÓ, X. (2002), *Pueblos indios en la política*. La Paz, CIPCA-Plural.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2010a). *Ch'ixinakax utxima. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón-Retazos.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2010b). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje-Piedra Rota.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2014). *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Piedra Rota y Plural.

---

<sup>12</sup> Refiero al título de otra obra de Silvia Rivera Cusicanqui.