

J. P. Pérez Sáinz
Peter C. Meir
Sabine Fischer
Alan Middleton
Fabio Villalobos
Oswaldo Albornoz P.
Winston Moore Casanovas
Leopoldo Allub
Marco A. Michel
Erika Silva
Iván Irigoyen Mulen
Alejandro Moreano

Rafael Quintero
Renè Zavaleta
Segundo Moreno
Mishy Lesser
José Bengoa
Roberto Mizrahi
Manuel Agustín Aguirre

**NUMERO
DOBLE**

**REVISTA
CIENCIAS
SOCIALES**

15
16

volumen V-1984

DIRECTOR: Rafael Quintero

CONSEJO EDITORIAL: Gonzalo Abad, Oswaldo Albornoz, Iliana Almeida, Enrique Ayala, Luis Barriga, Amparo Carrión, Adrián Carrasco, Alfredo Castillo, Diego Carrión, Agustín Cueva, Martha de Diago, Esteban del Campo, Manuel Chiriboga, Bolívar Echeverría, Xavier Garaicoa, Daniel Granda, Andrés Guerrero, Nicanor Jácome, Juan Manguashca, Pablo Mariñez, Manuel Medina Castro, Enzo Mella, Manuel Miño, Alejandro Moreano, Segundo Moreno, Ruth Moya, Elías Muñoz, Gonzalo Muñoz, Miguel Murmis, Lautaro Ojeda, Oswaldo Barsky, Simón Pachano, Françoise Perus, Arturo Roig, Napoleón Saltos, Erika Silva, César Verduga.

CORRESPONSALES: Eduardo Archeti (Países Escandinavos), Eduardo Serrano (Cuba), Luis Borchies (Suecia), Fernando Ossandón (Perú), CESEDE (Francia), Raúl Iriarte (Chile), Daniel Camacho (Costa Rica), Mario Posas (Honduras), Percy R. Vega (Guatemala), Raúl Leis (Panamá), Angel Quintero (Puerto Rico), Virgilio Godoy y Reyes (Nicaragua), Jean Casimir (Trinidad—Tobago), Cary Hactor (Canadá), Milagros Naval G. (Madrid), Clóvis Moura (Sao Paulo), Jeannette Kattar (Senegal), M. Cristina Cordero (Australia), Pablo Estrella (Cuenca), Rubén Calderón (Machala), Liiza North (Toronto), Marco Antonio Michel (México, D.F.), Carlos Ojeda Sanmartín (Esmeraldas).

**UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FACULTAD DE JURISPRUDENCIA
ESCUELA DE SOCIOLOGIA**

DECANO DE LA FACULTAD: Dr. César Muñoz Llerena.

**DIRECTOR DE LA ESCUELA DE SOCIOLOGIA:
Dr. Gonzalo Muñoz**

Instituciones Asociadas:

**CEPLAES, CIUDAD, CIESE,
FLACSO**

REVISTA CIENCIAS SOCIALES

Revista Trimestral

**PRECIOS: Ejemplar único 150 sucres
Número doble 200 sucres**

SUSCRIPCION ANUAL (cuatro ejemplares):

Ecuador	500 sucres
Europa, Canada, México y Centroamérica	30 US Dólares **
Sudamérica	25 US Dólares **

**** Correo Aéreo**

**CANJES: Biblioteca de la Escuela de Sociología,
Universidad Central del Ecuador,
Ciudad Universitaria, Quito - Ecuador.**

**SUSCRIPCIONES: Biblioteca de la Escuela de Sociología,
Universidad Central del Ecuador. Teléfono 235430.**

**LEVANTAMIENTO DE TEXTOS: Sra. Clemencia de Ortiz
Francisco de Nates 401 e Hidalgo de Pinto,
Teléfono 450351. Quito - Ecuador.**

**DIAGRAMACION Y ARMADO: CIUDAD, Alejandro
Valdez 409, Teléfono 523647. Quito - Ecuador.**

PORTADA: Marco Vásquez

**COMUNICACIONES al DIRECTOR: Villalengua 1410,
Teléfono 453773. Quito - Ecuador.**

"POLITICA Y VISION EN LOS ANDES BOLIVIANOS"

Dedico este trabajo al "Movimiento Ayllu Originario" de Tapacarí

Winston Moore Casanovas

I. INTRODUCCION

En el presente trabajo haré un análisis de la problemática ideológica en la formación social boliviana, buscando determinar la especificidad de ciertos discursos ideológicos y sus elementos articulatorios.

Daré especial atención a los elementos indianistas, examinando algunos aspectos de la simbología, mitología y ritual quechuas para demostrar cómo pueden constituir un factor importante en la práctica político-ideológica no solamente de los indios sino para todos los bolivianos. Sugiero que este simbolismo se actualiza a través de una serie de prácticas tanto a nivel local como a nivel nacional por medio de relaciones de reciprocidad contenidas en el clientelismo.

Aplicaré aspectos de la problemática ideológica y de la dimensión mitológica para analizar ciertos acontecimientos políticos en Bolivia entre 1930-1946. Esto servirá para demostrar cómo los cambios en la estructura estamental de la sociedad boliviana después de la Guerra del Chaco remediaron una serie de desequilibrios estructurales al punto que el Presidente de la República llegó a representar —a nivel de un discurso ideológico— la figura mitológica del Inca.

II. MODO DE PRODUCCION Y FORMACION SOCIAL: LUCHA DE CLASES Y CLASES EN LUCHA

En la distinción Modo de Producción, Formación Social, seguimos al ideólogo Ernesto Laclau para quien estos niveles se relacionan con los conceptos de Clases y fuerzas sociales. Las Clases se definen como "polos antagónicos de las relaciones de producción", sin tener necesariamente existencia en lo político e ideológico¹. Y si las Clases se constituyen en cuanto a tales a nivel de Modo de Producción (MP) a nivel de Formación Social (FS) donde están presentes las relaciones políticas, jurídicas e ideológicas de dominación, no hablaremos ya de "Clases" sino de fuerzas sociales. Las Clases se establecen por su antagonismo, antagonismo por el cual es posible hablar de "lucha de clases". Laclau distingue entre ésta a nivel de MP y lo que llaman "clases en lucha" a nivel de FS; las fuerzas sociales pueden estar en lucha pero Clases en sí no se constituyen a este nivel. Sin embargo, para evitar ambigüedades prefiero referirme a "fuerzas sociales en lucha" puesto que las clases sólo se constituyen a nivel de Modo de Producción.

Esquemmatizando tenemos:

Nivel	Categoría	Sujetos	Relación
Abstracto en pensamiento	Modo de producción	Clases	Lucha de Clases
Concreto en pensamiento	Formación Social	Fuerzas Sociales ("clases")	"Clases (fuerzas sociales) en lucha.

Como se sugiere en el cuadro anterior, la elaboración teórica que me interesa explicar constituye una transformación de un nivel abstracto universal a otro concreto particular. Cabe señalar, además, que en este paso de un nivel a otro se logra la especificación de la universalidad. En este sentido, si consideramos como lo abstracto universal el Modo de Producción, lucha de clases, al bajar de nivel hacia lo concreto particular hablamos de Formación Social, "clases" (Fuerzas Sociales) en lucha. La especificación de lo universal (la lucha de clases) nos permite encontrar también en el nivel concreto (en pensamiento) la problemática de producción de lucha de clases. En otras palabras, si lo concreto en pensamiento es lo manifiesto, en esta categoría está incluida lo subyacente del nivel abstracto. (Althusser 1979b: 150ss).

La articulación que se da entre estos dos niveles (universal—particular, latente—manifiesto) es precisamente el campo donde se desarrolla la lucha de clases ideológica. Esto quiere decir que las Clases (constituídas a nivel de MP) luchan por articular los diferentes discursos de las fuerzas sociales en lucha (en la Formación Social) a sus respectivos discursos de Clase.

La contradicción a nivel de Modo de Producción se expresa en lo ideológico a través de la interpelación² de los agentes o sujetos sociales como Clase. Por otro lado la oposición a nivel de Formación Social se da por medio de la interpelación de los agentes sociales como pueblo.

Por consiguiente, la primera contradicción pertenece a la esfera de la lucha de clases, mientras que la segunda descansa en la esfera de la lucha popular—democrática. La interpelación popular—democrática no tiene un contenido preciso de clase, sino que es el ámbito de la lucha ideológica de clases. Por este motivo cada Clase lucha simultáneamente al nivel ideológico como Clase y como pueblo. Diciéndolo de otra manera, cada Clase trata de dar coherencia a su discurso ideológico al presentar sus objetivos de clase como la realización de los objetivos populares.

Sin embargo, el proceso de condensación de estas interpelaciones en un sujeto (co-

lectivo) nunca es completo: las clases luchan para integrar las mismas interpelaciones populares a discursos antagónicos. De esta manera existen varios intentos de fusión o condensación.

Las ideologías se transforman mediante la lucha de clases, la creación de sujetos tanto individuales como colectivos, y la articulación—desarticulación de discursos. En este contexto se comprende el hecho de que la ideología es simplemente el principio articulador de aquellas interpelaciones que la componen, y es este principio el que demuestra el carácter de clase de un discurso ideológico. Los discursos políticos de varias clases representan intentos de articulación en lo que, por ejemplo, cada uno trata de presentarse como el auténtico representante del "pueblo" o del "interés nacional".

Citando a Laclau:

"Esta articulación requiere la presencia de contenidos no—clasistas, o sea interpelaciones y contradicciones que constituyen la materia prima sobre la cual opera la práctica ideológica de clase".

(Laclau, 1977).

Podemos decir que la ideología de la clase dominante no es sólo una visión del mundo que expresa su esencia (de Clase). Es también dominante porque interpela no exclusivamente a los miembros de esa Clase, sino además a los miembros de las clases dominadas. Esto se logra a través de la absorción parcial y la neutralización de aquellos contenidos que expresan la resistencia a la dominación. El propósito de la ideología dominante es el de eliminar todo antagonismo y transformarlo en simple diferencia.

De esta manera, la clase dominante puede asegurar su hegemonía en la medida en que pueda articular diferentes visiones del mundo (entre estas la del estamento indio) y neutralizar el antagonismo potencial de estas visiones. Veamos cómo:

- a) articulando contradicciones e interpelaciones no—clasistas al discurso de Clase;
- b) absorbiendo los contenidos del discurso político e ideológico de las clases dominadas.

Por otro lado, las ideologías de las clases dominadas se constituirían en proyectos que traten de desarrollar los antagonismos posibles en una Formación Social. En este sentido, la lucha de clases puede determinar cambios en la capacidad ideológico-articulatoria de las clases.

Por ejemplo, la clase obrera como la vanguardia de las clases dominadas en una Formación Social Capitalista sólo puede presentarse al nivel ideológico formulando una "práctica no-habitual" y luchando por su hegemonía. Entendemos aquí por "práctica no-habitual" la generación de nuevas experiencias o apariencias que no tienen nada que ver con las "experiencias" y "apariencias" generadas por las "prácticas habituales" de la producción capitalista. Una vez que la clase obrera haya desarrollado estas nuevas prácticas para reproducirlas extensivamente³, estará en mayores posibilidades de llevar a cabo su proyecto político.

Esto significa que existen ideologías que expresan tanto el interés de las clases dominadas como las posiciones de Clase que son antagónicas a las de la clase dominante.

En esta articulación de varios tipos de contradicciones y oposiciones, son las de Clase las que tienen primacía. Las otras contradicciones están articuladas a discursos de Clase. Los sectores que no participan en las relaciones de producción fundamentales de la sociedad carecen de su propio principio de articulación, y la unificación de su ideología dependerá de otras Clases.

En este sentido, tanto los sectores medios como los pequeños productores campesinos no pueden constituirse en clases hegemónicas pues no tienen la posibilidad de desarrollar un discurso de Clase, como lo tiene por ejemplo la burguesía y el proletariado.

Por esto, la hegemonía de una Clase representa la articulación de interpelaciones externas a ella al interior de su discurso. Las clases se presentan a los niveles político e ideológico como principios articulatorios. Lo que quiere decir que una Clase sólo existe en sí a esos niveles, y en la medida en que lucha por su hegemonía. Refiriéndonos nueva-

mente a Laclau, encontramos la siguiente propuesta de gran interés:

En la perspectiva que sugerimos, por el contrario, si bien se reduce el campo de la determinación de clase, se amplía inmensamente el campo de la lucha de clases, ya que se abre la posibilidad de integrar en su discurso ideológico revolucionario y socialista multitud de elementos e interpelaciones que hasta ahora habían parecido constitutivos del discurso ideológico burgués. (Laclau: 125).

III. BLOQUE DE DOMINACION Y SECTOR DOMINADO: LA DIVISION "ESTAMENTAL" DE LA SOCIEDAD

Aplicando esta problemática al caso de Bolivia, encontramos que la ideología de la clase que es hegemónica dentro del **Bloque de Dominación** requería imponer su "concepción de mundo" o VISION no sólo sobre las otras clases en este bloque, sino también sobre aquellas clases y sectores que componen el **Sector Dominado**.

Este conflicto entre el **Sector Dominado** y el **Bloque de Dominación** puede también ser analizado en términos de una división de la sociedad boliviana en dos "estamentos": el criollo y el indio. Cada uno de estos tenía diferentes funciones económicas, roles en la producción de la riqueza, funciones en el pago de tributos o impuestos y, por último, diferentes derechos en el consumo del producto social. En realidad, esta división "estamental" era un principio para definir el comportamiento entre grupos e individuos, y requería que se mantuvieran diferencias culturales visibles (como la vestimenta) que inevitablemente implican la segregación.

Como Pearse (1973) indica, esta política de segregación entre dos "repúblicas" teóricas, la de los criollos y la de los indios, fue adoptada desde la conquista y tomó la forma de núcleos de población separados. Pero, durante la República cambió ya que estos estamentos se dividieron en indios y ciudadanos. A través de un proceso de socialización, el

indio era instruido desde joven acerca de cuáles roles se le permitirían y si, a pesar de esto, aspiraba a los roles de ciudadano, no encontraba medios para alcanzarlos.

Es importante notar que esta división "estamental" fue mantenida al prohibirse las relaciones de reciprocidad, las cuales hubieran podido fomentar relaciones de confianza entre los sujetos de los diferentes "estamentos". El sujeto se veía presionado, incluso dentro de su grupo, para que no estableciera relaciones con los del otro lado, ya que esto era una amenaza a la solidaridad interna de los estamentos.

Es así cómo los elementos de "raza" y "ropaje cultural" fueron claves para determinar las diferentes interpelaciones que el **Bloque de Dominación** trató de articular en su discurso ideológico en contra del **Sector Dominado**.

Veamos cómo operaba esto:

Primeramente, la división social de la sociedad excluía al "indio" de cualquier influencia directa en la estructura de poder, tanto en los roles políticos como en los administrativos. Las "instituciones" del "estamento" Dominado eran unidades de segunda categoría que no se conectaban con los centros de decisión; sólo tenían referencias hacia adentro, hacia relaciones del mismo grupo.

Por esto el indio tenía que acercarse a un ciudadano, intermediario (compadre—patrón) dentro de un sistema prescrito de dominación y subordinación. Este hecho suponía una dependencia que implicaba que los "indios" estuvieran determinados por las "prácticas habituales" de las clases dominantes, a cuyo discurso ideológico fueron articulados los símbolos popular—indianistas. Volveremos sobre este punto cuando examinemos cómo ciertas representaciones contemporáneas de la mitología quechua pudieron ser articuladas como "prácticas habituales".

El "estamento" indio era endocéntrico ya que estaba atado al aparato clientelístico administrado por medio del patrón y/o los terratenientes, quienes controlaban el nexo del "estamento indio" con la sociedad. Por este mecanismo, los indios estaban sometidos a estos agentes sociales y su dependencia era

producto de su confinamiento dentro de las "prácticas habituales" del **Bloque de Dominación**.

Pero, para plantear una alternativa a esta situación aparentemente sin salida, debemos examinar la VISION del mundo indio basada en mitos y rituales. Tenemos que determinar cómo, en base a éstos, es posible desarrollar prácticas que sean diferentes a las impuestas por el **Bloque de Dominación**. Es decir, cómo se puede configurar una "práctica no—habitual", articulada en base a la visión India, para plantear la lucha en contra del **Bloque de Dominación**.

A. Los awkis y la formulación de prácticas no—habituales

En el período anterior a la Revolución de 1952, la vida de los indios se ubicaba en torno a las tierras comunitarias o de hacienda; esto los hacía independientes de una articulación compleja basada en el conocimiento obtenido a través de la experiencia práctica en esa localidad, cerro o micro—clima.

En base a esto ellos podían mantener su lucha cotidiana para subsistir, procrear y mantener su salud; procuraban mantenerse en favor de los espíritus del lugar y evitar el mal que estaba siempre presente.

Todas estas múltiples conexiones contienen determinadas prácticas y relaciones sociales, que producen un compromiso múltiple basado en el parentesco, obligaciones rituales y relaciones de producción, las cuales contienen peticiones sobre el futuro, deudas y esperanzas. Diríamos una práctica definida y complejamente enraizada en su propia visión del mundo.

Sin embargo, el **Bloque de Dominación**, a través de sus mecanismos clientelísticos locales, impedía que los indios se organizaran como una fuerza social que pudiera aplicar su propia VISION a prácticas que representarían objetivos, símbolos y rituales indianistas comunes.

Aquí examinaremos cómo estas articulaciones se establecieron, y cuáles fueron las condiciones estructurales que permitieron a las masas indias rechazar las "prácticas habi-

tuales" del Bloque de Dominación y llegar a adoptar prácticas sociales que los unieran como una fuerza social efectiva o, en sus palabras, "como un solo hombre". Para entender esto y la Visión india debemos examinar algunos aspectos de la mitología quechua.

Los estudios antropológicos en el área Andina han demostrado que existe un AWKI o dios protector relacionado con cada zona de tierra. Este es un espíritu o deidad que "vive" en un cerro o loma cercana y representa un ancestro (ligado por linaje) de la familia o comunidad que está en el lugar.

En la vida cotidiana, el AWKI es considerado como una de las más importantes deidades. Tiene poder sobre la vida y la muerte del hombre, y se lo considera como el dueño absoluto de la hacienda, estancia o comunidad. De acuerdo a Earls (Ossio 1973) las representaciones rurales del AWKI solían recaer en las figuras de los abogados, curas, policías y soldados; y de acuerdo a Nash (1972) en algunos campamentos mineros se lo describe como un gringo vistiendo botas y sombrero de cowboy. En los centros mineros bolivianos, se lo llama TIO, el cual es dueño de toda la riqueza de las minas, controla las mejores vetas de mineral, mostrándolas solo a quienes le hacen ofrendas y cuando se ofende por algo que los mineros han hecho, puede causar un accidente.

En su artículo, Earls desarrolla un aspecto interesante como es el de la caracterización de los AWKIS como mestizos. Interesante porque son precisamente los mestizos los que actúan como los agentes intermediarios—patrones entre el "estamento" indio y el "estamento" de ciudadanos. Aquí se explica su representación en los curas, mercaderes, usureros, tinterillos y policías, que son justamente los intermediarios en sus respectivas áreas.

En este sentido el poder de los AWKIS se ve en términos de los poderes "especiales" atribuidos a los mestizos en su rol intermediario, ya que ellos controlan el nexo entre los dos "estamentos" de la sociedad. También ven y conocen aspectos de la totalidad de la sociedad que el indio ignora. Es por esto que tanto los mestizos como los AWKIS son consi-

derados poderosos, porque ambos tienen poder sobre la vida y la muerte de la gente común.

Ahora bien, si trasponemos estas categorías de AWKI—mestizos—indios, para examinar cómo se ubican en un sistema de rangos formulados por los quechuas y cómo están relacionados con el sistema político; encontramos de acuerdo a Earls que los AWKIS (Earls se refiere a WAMANIS) son vistos como si estuvieran al servicio del gobierno. Están nominalmente subordinados como una categoría debajo del Presidente, ya que por otro lado también ejercen tareas autónomas.

Es precisamente para no permitir la articulación y formulación de estos elementos en las "prácticas no—habituales" del Sector Dominado, que los terratenientes, barones del estaño y patrones, mantuvieron una serie de intercambios y obligaciones con los indios, tales como los deberes rituales en la capilla, sus actividades como pasantes y convirtiéndose en "compadres" de sus colonos. En las mimas, por ejemplo, la ceremonia de la Tinka, cuando los "barones del estaño" hacían obsequios de ropa, cigarros y coca, cumplía una función parecida⁴.

Estos rituales sirvieron precisamente para mantener las diferencias de status "estamental" al nivel local.

Así estas prácticas representan una ocasión en que las interpelaciones popular—democráticas llegan a estar articuladas dentro del discurso ideológico del "estamento" criollo dominante. Esto se logra al absorber todo lo que expresaba una diferenciación particular simple, y reprimiendo aquellos elementos que tendían a transformar esta particularidad en un símbolo de antagonismo. Así, el clientelismo y el paternalismo, siendo articulados en relaciones de reciprocidad, efectivamente exaltaron todo lo que era folklore en la ideología de masa, siendo reprimidos los elementos antagónicos del discurso popular.

Esto llevó a que las tradiciones populares indias fueran articuladas al discurso ideológico de la "oligarquía minero—feudal", también llamada Rosca.

B. El mito de Inkarrí y la figura del Presidente

Si examinamos otros aspectos de la mitología quechua encontramos —como indica Earls— que por encima de la categoría de los AWKIS y su representación en los mestizos, existe un nivel de poder político y religioso que representa el Presidente de la República y su gobierno, los cuales tienden a estar conceptualmente ligados a la figura del INCA. Y este aspecto, que nos parece de suma importancia, también lo hemos comprobado en el relato de un informante en la Provincia Tapacarí, Departamento de Cochabamba, quien dice:

“Los Ayllus caminaban casa por casa visitando a las personas. Ayllus, los originarios visitaban. Esto se llamaba ayllu visita. Eran atendidos con comida y casa por la posta, postillón. A pututu se llamaba a la masa para dar esta atención. Todos de Bolivia son como los Ayllus éstos, todos los achachis abuelos eran como así. Cómo será, produce chacra o no, decide esta gente, los ayllu visitantes. Deciden cómo se produce. Como nosotros eran. El Presidente los mandó para que revisen cómo vivíamos y cómo trabajábamos nosotros. Presidente, había desde el tiempo y antes los mandó el Inca.

Inca abuelo e inca Presidente son iguales; un trabajo igual llevaban. Todavía hay Ayllus que visitan. Igual ley Inca hay con el Presidente, igual han llevado la ley”.

Finalmente nos referimos al mito de Inkarrí (o Rey Inca) que tiene un poderoso contenido mesiánico. Inkarrí está relacionado con Atahuallpa y su muerte; su cabeza está en el Palacio del Presidente, en el del Rey de España, o está bajo la tierra creciendo raíces que progresivamente se extienden por todo el país. Se dice que cuando la cabeza se junte nuevamente con el cuerpo, los indios serán ricos y los mestizos “comerán excremento”.

El regreso de Inkarrí está asociado con el Orden, ya que el mundo actual que existe desde la Conquista es un mundo al revés, un

mundo de desorden, caos y oscuridad. Este mundo al revés sólo puede ser cambiado con el regreso de Inkarrí, con la reunificación de la cabeza con el cuerpo, con el retorno al orden y la luz. Es por esto que el Inca es aún un poder viviente e importante.

Es preciso relieves este mito, dentro de la Visión Andina, porque contiene una práctica social que llevará a que los indios superen su condición de “estamento” oprimido y dominado en la sociedad pre-revolucionaria.

C. Reciprocidad simétrica y asimétrica: lo simbólico en el desequilibrio estructural

Nos parece que la reciprocidad tanto simétrica como asimétrica juega un rol muy importante en las relaciones entre:

1) el “estamento indio” y el “estamento ciudadano”, o criollo cuyo nexo está mediado por clientelas administradas por mestizos utilizando ambas relaciones de reciprocidad.

2) Y entre los indios y el gobierno (como solía existir en la relación que el Inca establecía con los Ayllus). Nos parece que esta relación que es asimétrica o mejor dicho la virtual ausencia de ésta, representa una importante fantasía social para los indios, quienes buscan recuperar este tipo de relación con el Presidente—gobiernos actuales, que aún ocupan la posición social y religiosa del Inca. Al no existir estas relaciones de reciprocidad asimétrica a nivel nacional, los indios contemporáneos también han perdido el antiguo recurso de apelación que tenían al Inca.

Como Machtel (1973) demuestra, la ausencia de esta reciprocidad asimétrica a nivel nacional, expresa una verdadera inestabilidad en la estructura política y social de las repúblicas andinas.

Hoy no existen (salvo coyunturas excepcionales) las relaciones de reciprocidad entre el Presidente y el Pueblo a nivel nacional. Y esto produce un desequilibrio estructural que constituye la base conceptual para el mito mesiánico del retorno del Inca. Sin embargo, todavía se mantienen las relaciones de recipro-

cidad simétrica y asimétrica entre indios y mestizos a nivel local, las cuales están mediadas por los aparatos clientelísticos controlados por el Bloque de Dominación.

Volviendo al tema de la reciprocidad local, si ésta empieza a desintegrarse, al producirse por ejemplo una transformación de la reciprocidad simétrica (intercambio igual) hacia la reciprocidad asimétrica (intercambio desigual) sin que se refuercen los elementos simbólicos tan importantes para ésta; o si los elementos simbólicos tan necesarios para la reciprocidad asimétrica pierden su significación "habitual" siendo desarticulados por un nuevo simbolismo "no-Habitual", entonces los aparatos clientelísticos controlados por el hacendado-patrón perderán toda su significación simbólica "habitual" y serán vistos como instrumentos agresivos de explotación y opresión. Diríamos que en este momento entra en crisis el simbolismo de reciprocidad "Habitual" del Bloque de Dominación. Por otro lado, si las masas indígenas tratan de apelar en esta situación al Presidente, y si este recurso también falta, entonces tenemos una ruptura absoluta en todas las relaciones de reciprocidad y especialmente en el importante aspecto simbólico de la reciprocidad asimétrica.

Si esto ocurre, el "estamento indio" estará más susceptible para entrar en nuevas relaciones de reciprocidad basadas en un nuevo clientelismo "no habitual", pero con terceras personas que estén mejor dispuestas a representar sus intereses.

Esta coyuntura se puede entender en términos de un colapso de transformismo. Esto quiere decir que el Bloque de Dominación ya no puede articular dentro de su discurso ideológico los elementos ideológicos y simbólicos indianistas.

Ahora si el Sector Dominado, incluyendo a la clase obrera y la pequeña burguesía, puede articular estos elementos indianistas en un discurso que se opone al Bloque de Dominación; entonces se puede establecer una estructura de reciprocidad que sería contraria a la que estaba controlada por los agentes y el sistema clientelístico del Bloque de Dominación.

Es así que el indio puede empezar a moverse dentro de una nueva estructura, articulada por el Sector Dominado, formulando prácticas "no-habituales" las cuales se oponen al Bloque de Dominación; y éstas no sólo podrían minar el sistema social existente, sino efectivamente transformarlo.

Ahora examinaremos cómo estas nuevas relaciones de clientelismo y prácticas no-habituales pueden establecerse a nivel nacional cuando el principio de equilibrio estructural es restaurado contemporáneamente entre el Presidente y el Pueblo. Nos referiremos a cómo un Presidente trató de articular elementos indianistas y de reciprocidad en una estrategia para el desarrollo económico de Bolivia y sirviendo los intereses del Sector Dominado.

IV. ELEMENTOS DE LA FORMACION SOCIAL BOLIVIANA

Analizando la Formación Social Boliviana al momento de la crisis internacional de 1930, observamos que la caída del precio del estaño en el mercado internacional afectó la política redistributiva de la Burguesía minera hacia el proletariado y especialmente las clases medias, que le servía para conciliar los antagonismos de estas clases con respecto al Bloque de Dominación. La imposibilidad de seguir con esta política, produjo un colapso del Transformismo, y el Bloque de Dominación buscó recurrir a una movilización de masas para poder resolver esta crisis. El tema central de la movilización fue la guerra, y la defensa del territorio nacional en contra de los paraguayos.

De esta manera, los antagonismos existentes en las interpelaciones populares contra el Bloque de Dominación pudieron ser desviados hacia el enemigo común simbolizado en los paraguayos. Sólo así se pudo evitar que el potencial revolucionario de las interpelaciones populares fuese orientado a sus verdaderos objetivos.

Pero, paradójicamente, en este proceso de movilización para la guerra, el carácter local y "estamental" de las áreas rurales empezó

a desintegrarse gradualmente, en la medida que el campesinado luchó en las trincheras junto a la clase obrera y a varios sectores de la pequeña burguesía.

Fue precisamente ahí que estas clases dominadas tomaron conciencia de su situación común y empezaron a articular sus motivos comunes en contra de la oligarquía y el estamento dominante que ésta representaba.

En las trincheras, en las comunidades de exilados y desertores al exterior, tanto como en los campos de prisiones; logias militares secretas y organizaciones como el grupo Tupac Amaru, fueron claves para fomentar la oposición a la guerra, y en articular las quejas de los soldados dentro de una perspectiva socialista.

Con la desmovilización de las tropas, surgió nuevamente el **colapso del transformismo**, tanto aplazado como acentuado por la Guerra del Chaco, pero que esta vez se manifestaría en toda la contextura de la formación social boliviana.

Ya no era posible volver al "statu quo" de una sociedad anterior a la Guerra del Chaco, habían sido minadas las divisiones "estamentales" que mantenían y reproducían la estructura de dominación liberal oligárquica. Igualmente, las interpelaciones popular-democráticas que fueron acentuadas con la guerra, y que habían adquirido fuertes connotaciones antioligárquicas, ya no podían estar articuladas dentro del discurso ideológico de las clases dominantes.

Esto produjo una crisis ideológica general en la formación social. Había desaparecido la confianza en la reproducción "natural" del sistema, y la misma división "estamental" de la sociedad entre indios y ciudadanos había empezado a desintegrarse.

Las demandas comunes que expresaba el sector dominado en contra del bloque de dominación, implicó que los símbolos indianistas que surgieron entonces fueran los únicos efectivos para oponerse al bloque de Dominación. Esto ocurría, precisamente, porque tales símbolos cuestionaban la división "estamental" de la sociedad, que era la médula del poder oligárquico. Por esto, esos símbolos fue-

ron también absorbidos al discurso del proletariado y las demás fuerzas en el sector dominado. Esta absorción fue necesaria para que la oposición al Bloque de Dominación fuera consistente y sistemática ya que estos símbolos constituían la única materia prima ideológica que expresaba una confrontación radical con este Bloque.

Pero las clases o fuerzas sociales que tomaban estos símbolos no lo hacían mecánicamente, sino que eran transformados de acuerdo a su discurso de clases y su práctica como fuerza social, y es así que los símbolos perdían toda referencia "pura" a su base concreta social. Esto era importante, porque implicaba que estos símbolos y valores habían perdido toda referencia particular de clase y podían de esta manera ser articulados en los discursos ideológicos de una variedad de clases.

A. La doctrina del socialismo militar

1. El autoritarismo democrático y las limitaciones del corporativismo

En los primeros años después de la guerra, el gobierno militar del coronel Toro desarrolla un proyecto corporativista fundado en la doctrina del socialismo militar. Era un intento de dar una nueva póliza de vida a la moribunda ideología liberal del Bloque de Dominación, para así poder resolver el **colapso del transformismo** a que hicimos referencia.

Esta doctrina representaba la articulación de elementos socialistas con el militarismo y el liberalismo de izquierda para presentar una superficial ideología anti statu quo. Esta etapa del socialismo militar representaba un nacionalismo autoritario que permitió al Bloque de Dominación llevar a cabo una reorganización limitada del Estado y neutralizar las tendencias anticapitalistas. Al adoptar una política corporativista, el Bloque de Dominación pudo en cierta medida resolver el problema del transformismo que se le planteó ya que aunque se mantenían las interpelaciones de clase, su significación a nivel político fue negada.

Sin embargo, en este discurso las tendencias anticapitalistas se fueron agudizando en la medida que los aspectos socialistas entraron en contradicción con el ámbito connotativo del liberalismo tradicional, hasta llegar a radicalizarse y conformar una ideología antitradicional que representaba la lucha del sector dominado en contra del Bloque de Dominación.

Esta transformación hacia un **autoritarismo democrático** (representado en la segunda mitad de la presidencia del coronel Busch) implicó que se eliminaran los aspectos más reaccionarios del proyecto corporativista.

El resultado fue que los aparatos clientelísticos locales, controlados por la oligarquía, entraron en crisis en la medida en que el campesinado logró establecer sistemas paralelos de mediación sociopolítica que se basaban en la reciprocidad. Esto se logró a través de las **escuelas y sindicatos rurales** (establecidos durante el gobierno de Busch), los cuales permitieron al estamento indio establecer un contacto directo con el mismo presidente y su gobierno.

Para entonces la crisis de transformismo se había generalizado, porque el Bloque de Dominación ya no era capaz de articular y controlar al estamento indio por medio de sus aparatos clientelísticos.

Los nuevos canales de mediación que ligaban al gobierno—presidencia directamente con el pueblo, evadían la estructura de mediación del Bloque de Dominación que ejercía su control a través de autoridades locales, subprefecturas, municipalidades y corregidores. La mediación en esta nueva estructura **paternalista—burocrática** fue ejercida principalmente por las asociaciones de excombatientes y es así que el sector dominado empezó a formular su práctica "no habitual". Estos canales sirvieron para remediar el principio de desequilibrio estructural que existía entre la figura simbólica incaica del puesto presidencial y su pueblo. Así se restablecieron las relaciones de reciprocidad asimétrica a nivel nacional, basadas en este nuevo tipo de relaciones clientelísticas.

En este sentido; la política de Busch fue una política simbólica para el sector domi-

nado, o sea, empezaba a corresponder a su concepción (visión) de la reciprocidad y ésta se tornó aún más simbólica cuando el mismo presidente se hizo asequible a su pueblo.

Pensamos, por esto, que la única manera en que Busch pudiera alcanzar su objetivo era llegar a representar una especie de AWKI de dimensión nacional, o sea, que lograra ligarse simbólicamente con la posición del Inca. Pero, aunque Busch recurrió al personalismo—burocrático, centrado en este nuevo clientelismo y haciendo uso del simbolismo de la reciprocidad que le dio bastante apoyo popular; nos parece que, a pesar de esto, su discurso aún se concentraba más en los aspectos económicos—corporativos, que en los imaginarios o simbólicos de su posición como presidente. Esto, en cierta medida, puede explicar el fracaso de su proyecto patriótico y explicar en alguna medida su suicidio en 1939.

2. Lo imaginario en el discurso popular—democrático: Villarroel

Cabe esperar la llegada al poder del coronel Villarroel (el 20 de diciembre de 1943) para recuperar este proyecto.

Ya para entonces la situación política en el agro se había "deteriorado" considerablemente, produciéndose formas de resistencia pasiva y huelgas de brazos caídos, fomentadas ahora no solamente por maestros y dirigentes sindicales rurales, sino también por mineros, siendo la mayoría de éstos ex—combatientes.

Villarroel consolidó y fomentó el desarrollo del autoritarismo democrático establecido por Busch. Dio lugar al contacto directo entre el gobierno—presidencia, a nivel nacional, con el pueblo a través de estos nuevos canales clientelísticos que servían para constituir a la masa india como una fuerza social efectiva; estimulando también la visión india a través de prácticas que contenían objetivos, símbolos y rituales comunes. Esto se ve claramente en el discurso de Villarroel y de los representantes ante el primer Congreso Indio en mayo de 1945. Este fue organizado por ex—combatientes con la ayuda del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR)

que formaba parte del gobierno junto con la Logia Militar Radepa. A través de este congreso se buscaba incorporar a los indios quechuas, aymaras y otras tribus orientales dentro de una alianza con la clase obrera y los sectores medios.

Nos parece que el discurso de Villarroel ante el Congreso Indígena demuestra una verdadera articulación de elementos popular—democráticos que enfatizan el conflicto entre el pueblo y el Bloque de Dominación.

‘Trabajadores Campesinos,

En tiempos antiguos nuestro pueblo hizo cosas maravillosas, y la organización del trabajo fue magnífica y beneficiosa...

El gobierno quiere utilizar los conocimientos sabios de esos tiempos... de los Incas y de los Amautas... ya que esa tradición es la que constituye el espíritu de nuestro pueblo.

El gobierno quiere ayudarles a que vivan mejor, tengan buena casa, ropa limpia, comida nutritiva y cuidado para los enfermos, usando nuevas técnicas yo también les ayudaré a que su trabajo sea más productivo.

Nadie puede pedir un servicio sin hacer un servicio semejante.

El campesino es hijo de la tierra, y él será tratado como un hijo por el gobierno, estará protegido, tendrá escuela y garantías. Pero él también está obligado a trabajar... es importante que cumpla con las leyes de nuestros antepasados que decían: Ama sua, ama lulla, ama kella.

Campesinos, he hablado a ustedes con todo mi corazón y ustedes tienen que responder con un corazón claro y buenos actos”.

Respondió Francisco Chipana Ramos, Presidente y Organizador principal del Congreso Indígena. El también fue ex—combatiente y ayudante personal del coronel Busch durante la campaña del Chaco:

“Camaradas:

Nos estamos reuniendo aquí, gracias al deseo del Presidente de nuestro país. Nuestra raza ha estado esperando mucho tiempo para un presidente como el coronel Villarroel. El gobierno ha confiado en nosotros y ahora no-

sotros debemos confiar en el gobierno. Nuestro país necesita paz y trabajo, ideas para mejorar nuestra condición deben surgir de esta reunión.

Hay toda razón para creer que la hora de nuestra redención ha llegado, debemos instruirnos y trabajar. Nuestros esfuerzos no serán en vano. Pronto seguiremos como cóndores tal como nuestros hermanos Illimani, y nuestro país será uno de los más felices del mundo, y nuestra bandera flameará en los picos más altos.

Somos capaces y sólo por medio de nuestros esfuerzos seremos superiores a los extranjeros cuyos logros tanto admiramos”.

En el discurso de Villarroel encontramos elementos de reciprocidad, conceptos “imaginarios” relacionados con las tradiciones, mitos y religión indias y también encontramos elementos “actuales” que plantean la necesidad de participar en el desarrollo nacional tanto como una intención paternalista burocrática. Villarroel articula estos elementos en su discurso, considerando tanto las necesidades espirituales como materiales de los indios y del país.

Aquí ha asociado afectivamente las nociones de riqueza y prosperidad con elementos que son simbólicos de su posición como presidente y también con el regreso del Inca.

El presidente Villarroel, tanto como Inkarrí, ha sido esperado por mucho tiempo; comparándolo con Busch él se ha convertido ya en una especie de AWKI a nivel nacional.

3. Efectos concretos de la política de Villarroel

Como dijimos, Villarroel retomó las tareas incompletas de Busch, y su discurso político logró representar las prácticas “no habituales” que formulaba el Sector Dominado. Estas nuevas prácticas fueron mediadas por ex—combatientes, a través de una estructura clientelística consolidada a nivel nacional.

Esto también condujo a que representaciones locales y nacionales del AWKI, llegaran a estar connotativamente asociadas con los ex—combatientes. El impacto de esta

connotación fue tan generalizado que poco antes del linchamiento de Villarroel por una turba "antifascista" el 21 de julio de 1946, surgieron muchos caudillos indígenas en el valle de Cochabamba que se llamaron Presidentes, Reyes e Incas Segundos.

Por el momento sólo hemos obtenido datos parciales sobre estos caudillos en las provincias cochabambinas. Pero son suficientes para demostrar la dimensión y recursos popular—democráticos de la organización india; por ejemplo los títulos y la ubicación de algunos de estos caudillos eran:

Hilarión Grágeda "El Presidente"

Prov. Ayopaya.

Ildefonso Apaza "Inca Segundo"

Prov. Tapacarí.

Manuel Andia "Inca"

Prov. Aiquile y Mizque.

Octavio Ferrufino "Inca Segundo"

Prov. Aiquile.

Manuel Tuco Zabaleta "El Presidente"

Mariano Vera "Presidente"

Prov. Ayopaya.

Parece que la mayoría de ellos eran miembros del Partido Agrario Nacional, liderizado por el diputado movimientista Fausto Reinaga.

"En las provincias de Mizque y Aiquile, agitadores profesionales debidamente preparados por el Partido Agrario Nacional, realizan una prolija labor de agitación a la indiada, incitándola a rebelarse contra los patrones y restituir el Imperio Incaico".

(Los Tiempos, 9 de abril de 1946).

Fausto Reinaga participó en la organización del primer Congreso Indio de 1945 y estableció un Estado Mayor de indios en la ciudad de La Paz, al cual acudían representantes indios de todo el país para recibir instrucciones y entregar las "ramas" ⁵ recolectadas.

"La empresa de agitación tiene su centro de operaciones en La Paz adonde se dirigen enviados de todas las comarcas indígenas llevando acuotaciones en numerario que, según informes de personas conocidas, alcanzan a sumas cuantiosas. Este tesoro revolucionario se destina a sostener una planta burocrática y un Estado Mayor que parecen estar al servicio de los indios...

De La Paz regresan los portadores de "ramas" trayendo mensajes y consignas de los indios".

(Los tiempos, 23 de mayo de 1946).

Una editorial de Los Tiempos relata lo siguiente sobre los movimientos indígenas en Ayopaya:

"... los siguientes hechos aparecen en claro:

1. Piden el reparto de tierras y se alzan de seguir cumpliendo sus obligaciones.
2. Quieren ser no solamente propietarios, sino libres.
3. Están alentados en tales aspiraciones por una organización que funciona en La Paz, de la cual dependen todas las provincias y a la cual se dirigen en demanda de instrucciones mientras suministran recursos, cuya cuantía se estima considerable.
4. La nueva República que los dirigentes de La Paz les anuncian se llamará "Bolingia".
5. Como agentes visibles de esta organización secreta han sido señalados varios políticos y diputados.
6. Los indios declaran estar respaldados por el gobierno central de La Paz.
7. Dentro del movimiento han surgido caudillos regionales que ejercen autoridad suprema en determinadas comarcas, haciéndose llamar Incas, Reyes o Presidentes".

(Los Tiempos, 25 de mayo de 1946).

V. CONCLUSIONES

Podemos decir, tomando lo anterior en cuenta, que el presidente Villarroel había logrado articular las prácticas y visión del Sector Dominado en un discurso político colectivo que representaba la agudización de la contradicción entre el pueblo y el Bloque de Dominación. Es precisamente porque Villarroel en buena medida contribuyó a esta articulación del sector Dominado, que él constituyó un peligro para la oligarquía y su sistema estatal de dominación. Por esta razón fue derrocado.

En resumen, podemos sugerir, que Busch y Villarroel prepararon el camino para la formulación de las prácticas "no habitua-

les" del Sector Dominado, las cuales fueron retomadas por el MNR durante el sexenio anterior a la Revolución de 1952.

NOTAS

"Política y Visión en los Andes Bolivianos" es un texto preparado originalmente para su presentación en el IV Congreso Peruano del "Hombre y la Cultura Andina", evento que se realizó en el Cuzco a principios de junio de 1979.

El trabajo contiene algunos elementos que forman parte de una investigación financiada por el "Social Science Research Council" de Gran Bretaña, y fue presentado en el PHD Colloquia para el Departamento de Gobierno de la Universidad de Essex (Inglaterra, noviembre 1977).

Se ha publicado con el mismo título con los auspicios del Instituto de Estudios Sociales y Económicos de la Universidad de San Simón (Cochabamba, marzo 1979). Posteriormente se lo expuso en el "Primer Simposio sobre Investigación Agraria del Sur del Perú" (Puno, septiembre 1979).

El trabajo que se presenta en esta oportunidad constituye una versión corregida de los anteriores.

- 1 En cuanto al aspecto económico, de acuerdo a Laclau, hay en Marx una doble acepción de "lo económico". 1.- Equivalente a producción, "pertenece a la teoría más general del materialismo histórico, en tanto define una de las condiciones de toda sociedad posible". 2.- Referida sólo a las sociedades productoras de mercancías.

El autor enfatiza que entre estas dos acepciones no solamente existe una diferencia en términos de mayor o menor abstracción sino que no se da una relación directa entre las dos. (Por ejemplo lo segundo no se deriva de lo primero). Sugiere, además dejar de utilizar la misma expresión para designar ambas concepciones. Por esto recomienda usar "lo económico" para el segundo significado dejando el término de "producción" para el primero. Esto significa, que lo económico no establece su primacía en modos de producción no-capitalistas puesto que la "coacción extra económica" (aquella, diferente de la económica) no constituye la base de la producción).

Laclau lo dice claramente:

"... lo que ocurre es que la separación entre lo económico y lo político no se ha verificado en modos de producción anteriores al capitalismo y que en consecuencia, la discriminación entre factores económicos y no económicos es una operación artificial que proyecta sobre los pre-

vios modos de producción el tipo de racionalidad social existente". (E. Laclau).

- 2 Este es un concepto psicoanalítico utilizado por Althusser en su teoría de la formación de sujetos en la estructura de reconocimiento de lo imaginario. (Ver Althusser: 1979a). En términos althusserianos, pues, la "interpelación" sería el mecanismo por el cual se constituye a los individuos en sujetos. Como indica Laclau (1977): "En algunos casos la interpelación de 'sujetos' será la forma oculta de asegurar el sometimiento; en otros casos como en el Manifiesto comunista, tomará la forma de un slogan político ('trabajadores del mundo uníos') que pide la creación de las condiciones para la emancipación de los explotados". En realidad pueden existir varios tipos de interpelaciones (políticas, religiosas, familiares, artísticas, culturales, etc.) que coexisten mientras están articuladas a un discurso ideológico en una unidad relativa. Esta unidad no necesariamente implica una consistencia lógica sino más bien la capacidad de cada elemento interpelativo de cumplir su rol de condensación con respecto a los demás.
- 3 Consideramos que a medida que la clase obrera desarrolle prácticas no-habituales (lo que significa eludir la dominación ideológica que "habitualmente" pesa sobre ella) estará en mayores posibilidades de percibir los aspectos fundamentales de su situación, y no los meramente formales. Por ejemplo, podrá dejar de "ver" el salario como una retribución del valor de su fuerza de trabajo, para "descubrir" en él a uno de los principales mecanismos que permiten la explotación capitalista.
- 4 La tinka forma parte del K'araku, que es un instrumento de ejercicio clientelar en el que los patronos invitan comida, chicha, coca, etc., buscando de esa manera la adhesión "política" de los mineros, campesinos. Desde nuestro punto de vista, es un mecanismo por el cual el sector dominado es integrado a las prácticas habituales del bloque de dominación.
- 5 Las "ramas" parecen ser tributos locales ofrecidos a estos caudillos indios.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, L. "Ideología y los aparatos
1979a del Estado" en la Filosofía como arma de la revolución. Cuadernos Pasado y presente. México.
- 1979b "Sobre la dialéctica materialista", en la revolución teórica de Marx.
- ALBERTI, G. y MEYER, E.: Reciprocidad e
1974 intercambio en los Andes peruanos. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- ALMARAZ PAZ, Sergio: El poder y la caída.
1969 Ed. Los Amigos del Libro, La Paz.
- ARGUEDAS, J. María: Señores e indios.
- CESPEDES, Augusto: El Dictador Suicida.
1970a Ed. La Juventud. La Paz.
- 1970b El Presidente colgado. Ed. La Juventud. La Paz.
- CORNEJO S.A.: Programas políticos de Bolivia.
1949 Cochabamba.
- DANDLER, Jorge: El sindicalismo campesino en Bolivia.
- EARLS, Jorge: La organización del poder en
1973 la mitología quechua, en Ossio 1973.
- IPOLA, E.: Crítica a la teoría de Althusser sobre la ideología, en Uno en Dos. Medellín, Colombia.
- LACLAU, Ernesto: Política e ideología en la
1978 teoría Marxista. Ed. Siglo XXI. México.
- LORA, Guillermo: Historia del Movimiento
1969 Obrero en Bolivia (3 tomos). Ed. Los Amigos del Libro, Cochabamba.
- MONTENEGRO, Carlos: Nacionalismo y Coloniaje. Ed. Los Amigos del Libro. Cochabamba (5ta. edición).
- MURRA, John: Formación económica y política del Mundo Andino. IEP - Lima.
- NASH, J.: The Devil in Bolivia's Nationalised
1972 Tin Mines, en Science and Society XXXVI.
- OSSIO, J.: Ideología mesiánica del mundo
1973 andino. Lima.
- PAREDES, Rigoberto: Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia, La Paz.
- PEARSE, A.: Peasants and Revolution; the case of Bolivia, en Economy and Society. Vol. I.
- SANDOVAL RODRIGUEZ, I.: Nacionalismo
1970 en Bolivia, La Paz.
- NACHTTEL, Nathan: Sociedad e ideología. Ed. 1973 IEP. Lima.