

“Indianizar al ‘Q’ara’ ”: una nueva política de conocimiento

JAVIER SANJINÉS*

Al revisar los más recientes conflictos sociales en Bolivia, no deja de alarmar que este país añada a su aparentemente superada trayectoria de inestabilidad política, una gama de nuevos conflictos que, entre abril y septiembre de 2000, requirieron la urgente intervención del Estado. En efecto, la administración actual del general Hugo Bánzer Suárez fue abrumada por demandas sociales venidas de los más diversos sectores sociales. Maestros, cocaleros, campesinos, sindicalistas, miembros de comités cívicos, estudiantes universitarios, colonizadores, médicos, esposas de policías, todos parecían tener razones para exigir la atención de la deficiente gestión gubernamental del general Bánzer.

Nacidos en el seno de la sociedad civil, estos nuevos movimientos sociales no mostraban demandas articuladas. Vacíos de estrategias comunes, los nuevos conflictos eran de naturaleza más bien micro política y rebasaban el control de sus propios organizadores. Surgidos de la desesperación y escenificados por la violencia, estos nuevos conflictos sociales buscaban soluciones inmediatas a una lista de demandas dispersas que el gobierno no podía atender y menos aún satisfacer. Era como si las masas, sordas a la interpelación del Estado, se resistieran a escuchar las explicaciones esperanzadoras que se les daba sobre los beneficios a largo plazo de las políticas neoliberales librecambistas.

* Profesor asistente del Departamento de Lenguas Romances de la Universidad de Michigan en Ann Arbor, profesor visitante de la Universidad de Duke y de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Las rebeliones de abril y septiembre del año pasado estuvieron en el mismo centro de los más recientes conflictos sociales. Si en abril de 2000, el acontecimiento de “la guerra del agua” estuvo centrado en Cochabamba, donde la ciudad fue “tomada” por los sectores populares, no exclusivamente campesinos, en septiembre los campesinos aymara de la altiplanicie andina cercaban los principales centros urbanos, y dejaban la ciudad de La Paz desabastecida e incomunicada. El Estado “q’ara” (criollo-mestizo) había sido nuevamente tomado por sorpresa y mostraba su debilidad y falta de imaginación para resolver el conflicto.

El presente ensayo busca relacionar los acontecimientos sociales aquí descritos con las nuevas políticas de conocimiento puestas en marcha por el katarismo radical, la ideología aymara que se opone a las políticas estatales neoliberales, y con los aspectos “conocidos” del mestizaje, el “melting pot” cultural que el Estado nacionalista continuó promoviendo después de la revolución de 1952. Estoy particularmente motivado por la interrelación que encuentro entre los aspectos conocidos del mestizaje y los nuevos conocimientos aportados por el katarismo al mejor entendimiento de una sociedad multiculturalmente compleja como es la boliviana. En tal sentido, y como lo veremos después, podemos apreciar que el katarismo moderado y el katarismo radical expresan estrategias subalternas diferentes cuando luchan con la visión unitaria criollo-mestiza de la nación-Estado.

¿Debe el katarismo quedar “adentro” o “afuera” del sistema? Discutir la pregunta me llevará –vía la creciente importancia del líder aymara Felipe Quispe, alias “El Mallku”– a la reflexión de las epistemologías contrastantes que el katarismo pone en juego. Los intelectuales alineados con el Estado y con la construcción de una democracia representativa necesitan “encuadrar” al Mallku dentro de una narrativa histórica que sea lógica y racional. Pero el Mallku parece estar alerta y pronto a escapar del “encuadre”, especie de trampa tendida, que ata el conocimiento a las nociones homogenizadoras de “Estado”, “cultura”, “nación”. Por ello, y a fin de superar el marco inclusivo en el que se le quiere encasillar, aquél contraataca con la estrategia subalterna de la ambigüedad y de la radical inestabilidad.

LOS DOS KATARISMOS

Para la mayoría de los bolivianos, la revolución nacional de 1952 aún representa el más importante experimento de construcción del Estado-nación. Pero esta revolución quedó profundamente disminuida doce años más tarde cuando, en 1964, el ominoso “pacto militar campesino” trajo el militarismo y abrió paso a casi dos décadas de dictaduras. Uno de los acontecimientos político-sociales no deseados por estos pactos populistas fue, sin embargo, el surgimiento de movimientos étnicos que a fines de los setenta y durante la década del ochenta apartó progresivamente la conciencia popular del “modelo mestizo hegemónico” (y de sus preceptos económicos liberales).

Katarismo es el proyecto ideológico promovido por pensadores aymara con entrenamiento universitario. En el corazón de esta ideología está la posibilidad de recuperar una tradición contrahegemónica poderosa, opuesta tanto al proyecto liberal de construcción nacional, como a los ideales occidentales de homogenización cultural y de construcción ciudadana bajo la forma reificadora del mestizaje cultural. Los intelectuales aymara reconstruyen el accidentado pasado sin recurrir a las consabidas explicaciones de la historia caudillesca del siglo XIX, y en contra de la percepción épica de izquierda que ubica la redención social en el heroico proletariado minero. Como contraoferta explicativa, la intelectualidad aymara piensa Bolivia como una secuencia de violentas luchas políticas y culturales conducidas por caciques indígenas desde 1780, cuando Tupac Katari, el líder de las rebeliones, fue derrotado por los españoles y sentenciado a muerte. Katari, de quien la ideología recoge el nombre, fue desmembrado y su cuerpo fragmentado quedó en la memoria histórica indígena como símbolo de rebelión. Para el katarismo, doctrina que lucha contra la visión del cuerpo unificado bajo la hegemonía mestiza, el cuerpo de Katari debe mantenerse desmembrado hasta que llegue el día de la catástrofe liberadora.

El katarismo moderado y el katarismo radical expresan estrategias subalternas diferentes cuando luchan con la visión unitaria criollo-mestiza de la nación-Estado.

Desarrollado a finales de la década del sesenta, cuando el sector agrícola tradicional se mantenía aún colonizado por el “nacionalismo revolucionario” –ideología que viene desde la revolución de 1952 y que fue cooptada por los gobiernos militares– el katarismo logró distanciarse de la confederación campesina oficialista y rechazó el poco edificante pacto militar-campesino. Así, el Movimiento Revolucionario Tupac Katari (MRTK) inició su gradual apartamiento de las confederaciones campesinas orquestadas y controladas por los militares, y se transformó en un movimiento indígena de estrechos lazos con la Central Obrera Boliviana (COB). Pero mientras el MRTK fue valioso instrumento concientizador a principio y a mediados de los años setenta, terminó la década ligado a la Unidad Democrática y Popular (UDP), coalición de grupos de izquierda, marxistas y no marxistas, incluida el ala izquierda del MNR, el MNRI, y el Partido Comunista Boliviano. Bajo esta coalición, el MRTK estableció su estrategia política del “adentro y en contra” que difiere de la postura ideológica adoptada por el otro y más radical katarismo aparecido en esos años tan llenos de zozobra: el Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA). Dirigido por Luciano Tapia y por Constantino Lima, los predecesores de Felipe Quispe, “el Mallku”, a quien presentaré luego, el Movimiento Indio Tupac Katari, fundado en 1975, también combina su ideología indígena con la memoria histórica de Tupac Katari. Escéptico de cualquier alianza con partidos políticos criollo-mestizos, su radicalismo expresa un “afuera y en contra” del sistema político vigente.

El katarismo aspira a trascender el marco que el nacionalismo impone a la realidad con su visión hegemónica de Bolivia como “nación única”. El katarismo nos aclara por vez primera que Bolivia es un mosaico de culturas y de identidades. De este modo, se opone vehementemente a la asimilación cultural de la población indígena en torno a la nación boliviana bajo la hegemonía criollo-mestiza. Aunque su discurso es simplista, el poder del katarismo reside en la presencia simbólica de Tupac Katari. Esta metáfora simple del cuerpo fragmentado parece ser más eficiente que libros enteros escritos sobre la construcción del Estado. El katarismo, por tanto, no pertenece a una cultura letrada, a pesar de la presencia de intelectuales aymara en su configuración. Su capacidad persuasiva está en el uso político de Tupac Katari como metáfora visual de la liberación. De este modo, podemos afirmar que el katarismo cuestiona la lectura deficiente e

incompleta de Bolivia como realidad homogénea y unidimensional.

Sin embargo, si miramos con mayor detenimiento el katarismo como doctrina contestataria, éste parece operar tanto dentro como fuera del sistema político hoy día imperante. En efecto, el Decreto 21060, promulgado en 1985, al principio del último período del Gobierno ilustrado de Víctor Paz Estenssoro (1985-1989), el MNR se transformó en una fuerza neoliberal conservadora a la que el katarismo acompañó “desde adentro”. Bajo el liderazgo del intelectual aymara Víctor Hugo Cárdenas, la corriente moderada del katarismo (MRTKL) fue invitada a participar en una alianza política insospechada con el MNR neoliberal. En 1993, cuando Gonzalo Sánchez de Lozada, el actual jefe en ejercicio del MNR, ganó las elecciones e inauguró sus reformas sociales y económicas, Víctor Hugo Cárdenas se convirtió en el primer vice-presidente indígena de la historia de Bolivia, y en una pieza fundamental en la construcción y promulgación de la Ley de Participación Popular. Esta sorprendente alianza confirma el “adentro” del katarismo moderado bajo Víctor Hugo Cárdenas.

Uno de los aspectos fundamentales del katarismo es su “teoría de los dos ojos” (Albó, 1987: 402). Con esta teoría, el katarismo de Cárdenas ubica el análisis de la sociedad en dos ejes visuales: un ojo ve Bolivia como el problema irresuelto de las clases explotadas; el otro ojo ve el país como el problema de las naciones oprimidas (pueblos y grupos étnicos) y no representadas por el Estado. De acuerdo con esta visualización social, es absolutamente insuficiente la percepción de Bolivia a través de una visión exclusivamente occidental, sistémica, que solo observa con el “ojo mental”. Puesto que la propia óptica marxista solo ve Bolivia con el ojo de la explotación de clases, el katarismo propone verla también con el ojo de las etnicidades. De este modo, la explotación económica no puede quedar apartada de los temas que conciernen a la dominación racial y étnica. En efecto, la naturaleza étnica y de clase social de la “teoría de los dos ojos” es en parte una reacción en contra de los puntos de vista racionales que copian modelos de la modernidad, sean capitalistas o socialistas, para comprender la realidad. El katarismo propone, en cambio, un movimiento que va en la dirección opuesta: proveer un conocimiento social del colonialismo interno desde la experiencia vivida, sin marcos teóricos prestados que

debamos previamente satisfacer. El katarismo de Cárdenas ubica su política de conocimiento en la propia realidad, en el mundo de la experiencia vivida. Al complementar la teoría con la praxis local, Cárdenas

Katarismo es el proyecto ideológico promovido por pensadores aymara con entrenamiento universitario.

da primacía a la percepción real de las cosas. Si la ingeniería institucional entiende las sociedades desde modelos abstractos de gobernabilidad, el katarismo moderado combina esos modelos abstractos de racionalización occidental con la lectura cultural de la reali-

dad concreta. En este proceso, la “teoría de los dos ojos” modifica el cartesianismo racionalista del “ojo mental”.

Quedan, sin embargo, algunas insuficiencias en esta “teoría de los dos ojos”. Aunque está significativamente modificado, el proceso geopolítico de conocimiento todavía va de “afuera” a “adentro”. Moderada por el conocimiento racionalizador occidental, la lucha contra la opresión queda disminuida. Parecería que Cárdenas, quien practica la moderación, no falla en la identificación de los síntomas, pero que se queda corto en encontrar los medios para erradicar el mal. Parecería también que al formar parte del gobierno, el katarismo de Cárdenas hubiese cerrado uno de los ojos y que estuviese observando la realidad desde el centrismo monocular del Estado neoliberal. En los hechos, y con su paso por el poder como aliado del neoliberalismo, Cárdenas aceptó la construcción del Estado moderno como única opción válida para la Bolivia contemporánea. Es éste el centro de la discordia entre la visión moderada de Cárdenas y la respuesta violenta del katarismo radical.

INGRESO DEL MALLKU

Conocido como uno de los líderes más interesantes del movimiento indígena, Felipe Quispe Huanca, alias “el Mallku”, es una figura importante de la política actual. Aunque a los katarismos no les haya ido bien en las elecciones presidenciales, las figuras de Víctor Hugo Cárdenas y de Felipe Quispe han crecido en la última década, sin importar las posiciones encontradas que ellos representan. El Mallku, quien fue uno de los más activos miembros del MITKA, y quien lideró

hasta las más recientes elecciones la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), adopta una posición radical y políticamente marginal que afecta no solamente las posibilidades moderadas del katarismo de Cárdenas, sino todo el espectro político de la sociedad boliviana.

Al venir de un pasado violento que incluye la fundación de los “Ayllus Rojos” y la creación del Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK) al final de la década del ochenta, la ideología del katarismo radical justifica la promoción de un “Estado de los trabajadores y la unión socialista de las naciones oprimidas”. El Mallku señala que “Tupac Katari vuelve en todos y cada uno de los comunarios armados” (Archondo, 2000: 126) y asegura el cambio radical y violento de la sociedad. Con la mezcla del extremismo indígena y de la lucha de clases, el katarismo de Felipe Quispe apela a aymaras, a quechuas, y a otras naciones indígenas para la creación de una nueva madre patria, la “Unión de las Naciones Socialistas del Qullasuyu”, bajo la égida del colectivismo y del comunitarismo.

No nos equivoquemos, sin embargo, en pensar que no hay coincidencias entre los dos katarismos. Moderado o radical, ambos convergen en su rechazo de la construcción mestizo-criolla del Estado nacional. El katarismo de Cárdenas combate dicha construcción desde “adentro”, y sigue las reglas de juego del sistema político establecido. El Mallku combate desde “afuera”, desde su activismo radical que, por ahora, parece tener éxito en la obtención de resultados insospechados para la vía pacífica del sindicalismo. Como podemos ver, la convergencia inicial pronto se convierte en antagonismo irreconciliable. Dentro del sistema, Cárdenas termina promocionando un multiculturalismo muy a tono con las políticas neoliberales que subvierten su propia “teoría de los dos ojos”. El Mallku, por otra parte, quien ha modificado el indigenismo del MITKA, con el discurso izquierdista de la lucha de clases, radicaliza el discurso katarista, apartándolo del sistema establecido de representación política. Esto quiere decir que la fuerza del katarismo radical proviene de la subversión del “status quo” y de su capacidad rearticulatoria como movimiento autónomo en los márgenes del sistema político. Este posicionamiento le permite al katarismo superar la mera formalidad multicultural e incidir, positiva o negativa-

mente, según quien sea el que juzga, en la práctica política cotidiana.

Lo que aquí explico puede ser ejemplificado con las afirmaciones bastante recientes de periodistas y de comunicadores. Me permito presentar dos aspectos que el periodismo encuentra particularmente molesto en el discurso del Mallku: uno tiene que ver con su radical ambigüedad; el otro, con su “pedagogía al revés”, particularmente en su afirmación de que hay que “indianizar al ‘q’ara’”, y poner de cabeza la construcción criollo-mestiza de la nación. Mi fuente de observación es el semanario *Pulso* (octubre 13-19, 2000), tanto en su editorial (2000: 7), como en la entrevista que el Mallku ofrece a este periódico, bajo el título “Hay que indianizar a los q’aras” (2000: 9-11).

Pulso cuestiona el extremismo del Mallku. ¿Por qué, se pregunta el editorial, este líder aymara tendría que apartarse del sendero y negar la construcción del Estado moderno? Un Estado, de acuerdo con el editorial, que necesita “inscribirse dentro de las formas occidentales de la democracia liberal y de la promoción de las virtudes unificadoras del mestizaje”. El editorial también encuentra confusas las respuestas de Felipe Quispe. Si en abril, el líder aymara había afirmado que “el mestizaje me da asco”, ahora afirmaba, de manera más cautelosa, que no era racista, que se apartaba del racismo occidental, fundamentalmente del nazismo, y que tampoco estaba en contra de los mestizo-criollos. Aunque el editorial acepta el reciente apelativo dado a la sociedad boliviana como constitutiva de “dos Bolivias”, “una dando la espalda a la otra. Una, dominante, exclusiva, próspera, y racista; la otra, explotada, empobrecida, atrasada”, el periodismo de *Pulso* continúa promoviendo un “pluralismo sin exclusiones, diverso, contrario al racismo. El mestizaje es naturalmente bueno y debe ser facilitado y promovido”.

Como yo lo veo, las propuestas criollo-mestizas de construcción de la modernidad y las afirmaciones, por cierto debatibles, del Mallku, ajenas a la ingeniería social y a la búsqueda de la gobernabilidad, están incomunicadas. Mientras el editorial de *Pulso* se muestra juicioso en postular el pluralismo y la solución histórica del mestizaje, el Mallku ve las cosas desde un prisma diferente, desde una posicionalidad que se resiste a enmarcar a los aymara y a otras nacionalidades dentro de la narrativa histórica occidentalizada. Una narrativa, debo añadir, que reifica lo indio bajo la tutela de lo mestizo. De este modo, el editorial

–lo mismo puede decirse de la entrevista– retiene la urgente necesidad de enmarcar al Mallku, de traducirlo para la comprensión racional de su público lector occidentalizado. El Mallku, por su parte, escapa con estudiada ambigüedad de la trampa discursiva que se le tiende.

Cuando afirma que “hay que indianizar a los ‘q’aras’ ” a fin de corregir las injusticias cometidas en contra de las nacionalidades indígenas, el Mallku está poniendo “patas arriba” toda la construcción metafórica de lo nacional. En efecto, el Mallku está leyendo negativamente la construcción del mestizaje, una de las narrativas dominantes de la historia boliviana. Para el Mallku, es de vital importancia que los indios “piensen con sus propias cabezas” (2000: 7) y no con ideas prestadas que vienen del pensamiento criollo-mestizo y de su fracasada construcción del Estado-nación. A mi manera de ver, el Mallku ubica estratégicamente la construcción visual de la Bolivia moderna bajo un cuerpo mestizo idealizado, y, luego, procede con la reubicación de la metáfora (ahora cabeza abajo) a fin de dar la percepción subalterna de la sociedad. Veamos este aspecto importante de su entrevista concedida al periodista que, aparentemente, no se da cuenta de esta posicionalidad subalterna.

Uno de los aspectos que más llama la atención en la entrevista es la definición que el Mallku da de los aymara. “Porque somos ‘janiwa’” (“no” en aymara), dice él, “sabemos movernos estratégicamente, sabemos organizarnos y sabemos retener nuestra autonomía moral” (2000: 10). Preguntado sobre si la indianización de los “q’aras” implica repensar el Estado-nación y la revolución de 1952, el Mallku da una nueva visualización del problema cuando señala que la reificación cultural de las identidades indígenas no pertenece exclusivamente ni a la revolución de 1952 ni a la construcción del “nacionalismo revolucionario”. Para el líder katarista, el mestizaje se retrotrae a los intentos pedagógicos de construcción nacional que inicia Franz Tamayo durante las primeras décadas del siglo XX.

Tamayo identifica la moral boliviana y la energía vital de su pueblo en la fuerza corporal de la población indígena. Es la musculatura del indio que retiene “noventa por ciento de la energía nacional” (Tamayo [1910], 1975: 72). “Constructor de su propia casa, cultivador de su propia tierra, tejedor de su propia ropa, hacedor de sus propias herramien-

tas... el indio es el verdadero depositario de la energía nacional” (p. 71). Para Tamayo, “Ruskin, Schopenhauer y Poincaré deberían haber celebrado esta superioridad moral aymara...” porque “los fundamentos de la superioridad moral residen en la superioridad física de la raza indígena” (p. 143). Pero a pesar de las “magníficas condiciones morales que siempre han caracterizado a los indios aymara”, su gran “voluntad” no puede compararse a su “pensamiento” (p. 153). Por cierto, “la separación entre cabeza y pensamiento no ha tenido lugar en el cráneo de los aymara. Los indios permanecen sin usar la cabeza” (p. 114). En consecuencia, y al construir su metáfora, Tamayo da a la inteligencia mestiza (en realidad, su propia inteligencia) un rol preeminente en la representación corporal de la realidad. “La inteligencia”, escribe Tamayo, “es lo que los mestizos heredaron de sus antecesores blancos” (p. 113). Luego indica que “antes de que entraran en contacto con el pensamiento occidental, los mestizos tenían ya una inteligencia innata” (p. 113). Para Tamayo, “el pensamiento mestizo, que es el único que existe seriamente en América, es totalmente europeo. Puede ser infantil y desorganizado, pero existe. Y decimos que es el único, porque los indios, debido a razones sociales, económicas y educativas, no piensan” (p. 114).

Sin embargo, la inteligencia mestiza está desprovista de voluntad. Es por eso que, falta de carácter, la cabeza mestiza tiene gran necesidad de la musculatura indígena. Solo esta fortaleza puede infundir en la inteligencia mestiza la necesaria pasión y determinación. Aún más, solo la musculatura indígena y su energía vital pueden controlar el tejido mestizo y evitar que degeneren en los excesos grasos de la fisiología chola. Con esta metáfora corporal, el mestizaje termina siendo una irracional y poco maleable “ley étnica” (p. 109).

Con su propuesta de indianizar a los “q’aras”, el Mallku se ubica en esa línea revisionista de la historia que lee en los intersticios de las prestigiosas interpretaciones de conocidos historiadores. En efecto, la posicionalidad del Mallku no considera la revolución de 1952 particularmente ilustrativa en lo que al mestizaje se refiere. Por el contrario, va hasta la *Creación de la pedagogía nacional* para ubicar la metáfora visual con que los sectores dominantes reformistas de principios de siglo atribuyen a los dominados su fraguada identidad. “Mira”, dice el Mallku, “la incorporación de los indios al sistema no comienza el 52”. Y añade, “De-

bes leer a Franz Tamayo porque ahí está la fuente del mestizaje. Tamayo nos quita nuestra ropa y nos viste como mestizos. Hemos estado viviendo con ropa prestada desde entonces. Pero no podemos seguir viviendo burlados para siempre. Sabemos que esa ropa no nos pertenece, aunque mucho insistan algunos en seguir usando corbatas y pareciéndose a los chanchos gordos. Debajo son indios y seguirán siéndolo” (2000: 10). Estas afirmaciones no pueden ser más visuales, y entrañan una percepción conflictiva de la modernización, cuestionando abiertamente la construcción histórica del mestizaje.

Esta metáfora simple del cuerpo fragmentado parece ser más eficiente que libros enteros escritos sobre la construcción del Estado.

Por último, ¿qué implica la propuesta de “indianizar al ‘q’ara’ ”? Modo de descentrar el mestizaje y su tiempo histórico; la propuesta vuelca la metáfora tamayana y exige del subalterno una pedagogía radical, una “pedagogía al revés” que empuja al indio a “despensar” la sociedad, a rechazar la inteligencia mestiza y a “usar la cabeza propia” (entrevista al Mallku en *Pulso*, 2000: 9).

Es interesante notar que el editorial de *Pulso* ubica el mestizaje dentro del tiempo histórico. Al afirmar que el mestizaje es un “proceso natural provechoso, en Bolivia como en todo el mundo, y hay que dejarlo transcurrir, facilitándolo” (2000: 7), el editorial hace del tiempo una necesidad, e implica que las demandas del Mallku debèn ser temperadas por la razón histórica. Mi argumento es que la línea historicista del pensamiento, que va de Tamayo a las más recientes discusiones en torno al mestizaje, se mantiene en un enclaustramiento conceptual que reifica el mestizaje como ‘forma’ céntrica.

Encuentro, sin embargo, que la percepción criollo-mestiza no puede enmarcar al Mallku y esencializarlo dentro de un discurso reconocible. Ni socialista, ni katarista tradicional, el Mallku es alguien que habla desde afuera de la conciencia mestiza y de su tiempo histórico. Pero el Mallku también ve la necesidad de combatir el sistema político desde adentro. Al admitir que debe formar un partido político (lo hizo con la reciente fundación del MIP [Movimiento Indio Pachakuti]) el Mallku adopta una posición visceral (el katarismo radical) que reta y neutraliza el campo de la conciencia criollo-mestiza. El

Mallku se mueve estratégicamente en el campo de la radical no permanencia, recordándole constantemente a la gente que sus ideas cambian dependiendo de quien es el interlocutor del momento. Aunque el Mallku no quiere que se diga: “Está loco este cojudo”, es absolutamente claro en su negarse a aceptar el yo centrado del mestizaje y su disfraz como forma perdurable. De este modo, la respuesta subalterna de “indianizar al q’ara” enfatiza el hecho de que la sociedad dominante está llamada a reconocer que aymaras, quechuas y otras identidades tienen también sus posicionalidades y sus modos de manifestar que sí son ciudadanos por derecho propio, y que lo son “ahora”, no mañana sino hoy día. Puesto que los aymara son “janiwa”, saben en su proverbial testarudez que las cosas existen bajo el modo constitutivo de la negatividad. Con el solo despertar a la conciencia de que el mensaje subalterno tiene también su posicionalidad y su lógica, los sectores dominantes criollo-mestizos habrán comprendido uno de los argumentos fundamentales de estas recientes insurrecciones indígenas.

REFERENCIAS

- ALBÓ, Xavier,
1987 “From MNRistas to Kataristas to Katari”, en *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*, editado por Steve, J. Stern, Madison; The University of Wisconsin Press.
- ARCHONDO, Rafael,
2000 “Comunidad y divergencia de miradas en el katarismo”, *Umbrales*, No. 7, pp. 120-132.
- TAMAYO, Franz,
1975 [1910], *Creación de la pedagogía nacional*, 3a. ed., La Paz, Biblioteca del Sesquicentenario de la República.