

1

Ciencia Política

Visión del Nuevo Estado en Bolivia

Desafíos de la Asamblea Constituyente

CARRERA DE CIENCIAS POLITICAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

2007

Contenido

Editorial	11
Johnny Villarroel Tordoya Presentación	13
Ramiro Bueno Saavedra Hegemonía política y lucha de Visiones de nación	15
Mario Galindo Soza Las modificaciones del Estado boliviano a la luz de las propuestas autonómicas	29
Fidel C. Criales Ticona El sueño del nuevo Estado en Bolivia	43
Marco Velasco Descentralización y territorio Los planes regionales una alternativa en la nueva planificación territorial	61
Jorge A. Kafka Zúñiga Líneas de ruptura histórica y lucha por el poder en Bolivia	81
Diego Murillo Bernardis ¿Cambiar de Estado o cambiar la forma de gobernar? ¿Qué necesita Bolivia?	101
Blithz Lozada Pereira La visión andina de la política	111
Iván Miranda Balcázar La cuestión de la ciudadanía en el discurso oligárquico	139

LA VISIÓN ANDINA DE LA POLÍTICA¹

Blithz Lozada Pereira²

Hacia 1570 en el Perú, se elaboró un documento en el que se advierte una nítida posición en contra de Bartolomé de las Casas. Dicho texto fue publicado con el título de *El anónimo de Yucay*³. Se trata de un manifiesto político en el que el autor reitera con énfasis que la autoridad de los indios en América era ilegítima, señalando inmediatamente, una larga lista de pecados que los incas cometían no sólo ofendiendo a Dios, sino en contra de la naturaleza humana. Extremando el efecto discursivo del texto el autor hace referencia a la antropofagia, el incesto y los sacrificios humanos practicados por los incas.

De este modo, el tono de los argumentos tempranos del teólogo Ginés de Sepúlveda⁴ referidos a que los indios eran “homúnculos”, carentes de alma y de razón; seres que vivían comiendo, bebiendo y lujurando con una existencia viciosa, bulliciosa, vengativa, idólatra y embustera; se repitió entre los conquistadores del Perú. El español cristiano aparecía como el único ser humano de hogar “limpio y viejo” y de patria “santa y justa”, quien por lo demás, arriesgaba su vida para cumplir la santa misión de la Iglesia y de la Corona. Más aun, en *El anónimo de Yucay*, el autor, seguro partidario de la política del virrey Francisco de Toledo, hizo referencia a que con el descubrimiento de América, los españoles habrían recibido un don de Dios en premio al esfuerzo de siete siglos, tiempo en el que lucharon contra los moros en la península ibérica, defendiendo la fe y consolidando un Estado católico, vigoroso y unitario a fines del siglo XV⁵.

Esta visión dicotómica de la conquista de parte de los españoles, fue, sin embargo, un discurso que varió posteriormente con rapidez, aunque no se borraron las huellas de su impronta ideológica. En efecto, la evangelización se convirtió en la razón principal para justificar no sólo el saqueo, la destrucción cultural y la muerte; sino para dotar de sentido a la historia de América. En el discurso de la evangelización ya no aparece el indio denigrado y estigmatizado hasta la humillación extrema, sino se ha convertido en el destinatario pagano del mensaje de la catequesis: beneficiario de una práctica religiosa que lo convertiría en cristiano y que salvaría su alma, debiendo ofrecer a cambio a sus pastores, no sólo sus riquezas culturales, sino su trabajo y hasta su vida.

¹ En *Revista Ciencia Política* del Instituto de Investigaciones en Ciencia Política. La Paz: Año 1, N° 1, pp.111-38. El presente texto, publicado con autorización del autor, constituye la 12ª parte del libro, *Cosmovisión, historia y política en los Andes* (2ª edición), obra patrocinada por el Colegio de Historiadores de Bolivia. Producciones CIMA, La Paz, 2007.

² El autor es docente titular de la carrera de Ciencias Políticas desde 1993. Ha estudiado Filosofía, Economía y Ciencias Sociales. Tiene Maestría en Ciencia Política y en Gestión de la Investigación Científica y Tecnológica.

³ *El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de las Casas*, edición crítica del parecer de Yucay. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco, 1995.

⁴ Véase de Lewis Hanke *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1949. pp. 312 ss.

⁵ Véase lo siguiente: de Hans-Jürgen Prien *La historia del cristianismo en América Latina*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1985. pp. 53 ss. De Josefina Oliva de Coll *La resistencia indígena ante la conquista*. Editorial Siglo XXI. 6ª ed. México, 1986. pp. 195 ss. De José Carlos Mariátegui *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1979. pp. 110 ss.

Pese a esta variación discursiva que va de la justificación de la conquista a la argumentación del colonialismo, la visión dicotómica pervivió en el imaginario político andino siendo inclusive hoy, una noción profunda y una actitud psicológica que con tozudez opera espasmódicamente como dispositivo de acciones violentas. Habida cuenta de que el otro ha sido estigmatizado como el enemigo, todo lo referido a él se caracteriza como nefasto e indigno, el otro debe ser aplastado, no cabe evidenciar ningún respeto por su autonomía, tampoco existe resquicio para considerarlo diferente en su manera de ser. Se justifica la explotación étnica y el genocidio, el sometimiento y la revancha, la humillación y el resentimiento: se despliega una política que procura aplastar o destruir al otro para controlar su destino y para abusarlo hasta el límite. Naturalmente, en esta conducta política no existe reparo alguno de carácter ético o cultural que tolere o beneficie al otro o que restrinja la acción impositiva del sujeto poderoso.

El mismo momento en que surgió y comenzó a desarrollarse el discurso dicotómico, entre los españoles aparecieron curas que se opusieron a tal estrategia discursiva, dando inicio a una ideología que entendería la colonia como la conciliación de intereses para beneficio colectivo. En efecto, el caso de Fray Antonio de Montesinos en Santo Domingo y de Bartolomé de las Casas son los más notables en la historia de la América temprana⁶. El obispo de Chiapas, por ejemplo, profetizó la ruina de España si los conquistadores continuaban el rumbo que había adoptado la conquista, argumentó teológicamente a favor de los derechos de América y sustentó la idea de que los indios eran seres humanos con razón y alma, habiendo alcanzado libertad y sociabilidad. Así, a lo largo de su vida se esforzó por defender a los indios expresando que se trataba de personas de altas virtudes, en muchos sentidos inclusive superiores a los españoles.

Entre las acciones políticas de las Casas se cuentan la denuncia que hizo de la guerra de conquista, tipificándola de “injusta”. También llevó labradores españoles al Nuevo Mundo para que “enseñaran” a los indios a cultivar la tierra y vivir “en policía”, trató de suprimir la encomienda, intentó una evangelización pacífica inspirándose en la Utopía de Tomás Moro y logró leyes que limitaron el abuso de los españoles. Su preocupación principal fue contribuir para que el proceso de evangelización sea justo, lo que le llevó inclusive a cuestionar la Bula papal de 1493 argumentando que se refería a cuestiones terrenales y no espirituales⁷. Esta línea de pensamiento teológico e ideológico, este estilo de acción política sería, desde la conquista temprana, pautas de influencia de la Iglesia en la historia de América; pautas que a lo largo del colonialismo español impulsarían acciones tan importantes como las misiones jesuíticas y el fomento de una educación universitaria liberadora procurando la independencia americana.

Bartolomé de las Casas⁸ trató de persuadir a los indios de esconder sus riquezas para evitar el saqueo y la destrucción de sus culturas. De manera enérgica denunció el

⁶ Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Op. Cit. pp. 27 ss. Acerca de las opiniones políticas de las Casas véanse las pp. 383 ss.

⁷ El papa Alejandro VI otorgó a los reyes católicos la autorización de que conquistaran nuevas tierras con el propósito de atraer a las gentes que allí vivieran a la “santa fe de Cristo, el Salvador y Nuestro Redentor”. Ídem. pp. 38 ss.

⁸ Véase la selección de sus textos en el libro *Obra indigenista*. Edición de José Alcina Franch. Alianza Editorial. Madrid, 1985.

quebrantamiento de los valores humanos por parte de los españoles y profetizó que las ansias de riqueza desnaturalizaban el sentido eclesiástico e histórico que se abrió para América en el siglo XV. El debate teológico que encabezó las Casas oponiéndose entre otros, a Ginés de Sepúlveda, representa una crítica ética al carácter que la conquista asumía y la denuncia política del rumbo que el colonialismo comenzaba a seguir. Así, se precipitaron conflictos entre las órdenes religiosas y entre los clérigos, quienes fueron los abanderados de posiciones teológicas fuertemente encontradas: los enfrentamientos discutían sobre las particularidades de la conquista, los gestos de los españoles y las consecuencias sociales y culturales sobre los indígenas y mestizos⁹.

Queda claro que la Iglesia católica puso en evidencia en América, desde la conquista y durante el proceso del colonialismo español que duró tres siglos, tanto en la discusión teológica como en la acción política de sus representantes, tendencias diferentes, posiciones ideológicas contrarias, disputas económicas inconciliables y expresiones fuertes de poder que evidenciaron alineamientos políticos distintos, profundos intereses contrapuestos e iniciativas divergentes por iniciar, precautelar o extender determinadas maneras de ver y justificar el choque entre los dos mundos.

Por una parte, la Iglesia durante la colonia jugó un rol político central para la justificación discursiva acerca del deber de evangelizar de los españoles y sobre su derecho de obtener a cambio riqueza y trabajo. Pero también, por otra parte, clérigos como Montesinos y las Casas en actitudes proféticas, denunciaron teológica y políticamente el carácter ambicioso y criminal que mostraban los españoles. Si expresiones ideológicas de la colonia justificaban los excesos de crueldad y el abuso genocida, también hubo en la historia de América, discursos teológicos contestatarios a tales acciones, dándose inclusive, intentos eclesiásticos de desarrollar la evangelización de un modo pacífico. Si el discurso colonizador hacía parecer a los indios como beneficiarios de la encomienda, también es necesario destacar, por ejemplo, el sentido que tuvieron las misiones jesuíticas que realizaron plenamente en tierras concedidas a Portugal, una utopía anticolonial¹⁰.

Si, por una parte, los clérigos como cronistas argumentaron que las tradiciones religiosas nativas debían ser erradicadas y los ídolos andinos extirpados, cabe también apreciar que gracias a las fuentes escritas que dejaron a la posteridad, fue posible no sólo conocer la historia prehispánica, sino interpretar las expresiones culturales y religiosas nativas incluyendo la mitología andina. Si, por una parte, hubo extensas justificaciones a favor de la extirpación de idolatrías, hubo también argumentos teológicos que discrepaban en temas religiosos sensibles, por ejemplo, sobre la Virgen María y las herejías del mal¹¹.

⁹ Véase el texto que María Emma Ivanovic y yo escribimos titulado "La irrupción de la conquista española sobre el ser del hombre andino". *Memorias del I Encuentro Boliviano de Filosofía*. UMSA, La Paz, 1988, pp. 175 ss.

¹⁰ Cfr. el texto de Hans-Jürgen Prién *La historia del cristianismo en América Latina*. Op. Cit. pp. 75 ss.

¹¹ Al respecto, véanse, por ejemplo, los textos de Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Editorial Gisbert S.A. La Paz, 1980. p. 15; y "El ídolo de Copacabana, la virgen María y el mundo mítico de los aymaras". En *Revista Yachay*. Cochabamba, 1984. pp. 98 ss.

Finalmente, entre el discurso político de carácter dicotómico –propio de la conquista-, y el discurso de carácter evangelizador que apelaba a la conciliación de intereses –propio de la colonia-, surgió el intento ideológico de mostrar con extremado romanticismo, que los indios habían construido imágenes culturales coincidentes con los contenidos del cristianismo. Así, los mitos andinos, las categorías de la cosmovisión prehispánica y el conjunto de prácticas religiosas pondrían en evidencia la natural aproximación de los indios a Dios, quienes habrían llegado intuitivamente inclusive a formular contenidos esenciales como la “creación”, la “redención”, el “premio” y el “castigo”¹².

Según el desconocido autor de *El anónimo de Yucay*, Dios dispuso que los españoles llegaran a las Indias el momento preciso en el que un grupo de “tiranos incas” sometían a diversas agrupaciones étnicas y políticas enfrentadas entre sí. El plan de Dios en América, por lo tanto, según la justificación teológica del colonialismo que se imponía, refirió la primacía de lo espiritual sobre lo temporal, mostrando a la evangelización como la pieza clave de un discurso que progresivamente abandonaría el tono de injurias y humillaciones al estilo de Ginés de Sepúlveda, afirmando una idílica conciliación de intereses históricos.

Sin embargo, Gustavo Gutiérrez¹³ piensa que el documento refiere un propósito interesado de soldados, aventureros y supuestos hidalgos españoles a quienes los evangelizadores prestaron un valioso servicio ideológico. Afirma que, para los curas de la época, la evangelización en las Indias se justificaba por la cantidad de almas de paganos a las que se podría salvar; para lo cual los curas defendían la idea de que Dios había permitido que tales “infieles” poseyeran tal cantidad y peculiaridad de riqueza, precisamente para atraer a quienes les mostrarían la palabra de Dios, por lo que, el colonialismo y la expoliación aparecían como una retribución inevitable.

En la cultura andina y como reacción de los incas ante la conquista, se dibujaron específicos rasgos de la visión política del mundo. Así, se constituyó, después de las derrotas militares, las traiciones y el genocidio producido también por el contagio de las enfermedades europeas, un conjunto de estrategias de resistencia que permitirían preservar las categorías prehispánicas, activas, aunque ocultas, en el nuevo escenario de la colonia: la cosmovisión se preservó aunque se rehízo evidenciándose en un cúmulo de indicadores que mostrarían identidades híbridas en procesos de cambio.

El mestizaje que se produjo entre España y América, manteniendo las prerrogativas y los excesos de abuso de los indios a favor de los peninsulares, marcó una nueva cultura política en los Andes. A diferencia del exterminio étnico que aconteció en Norteamérica, en la región andina, pese a que los discursos y prácticas dicotómicas no se extinguieron del todo, terminó prevaleciendo la teología de conciliación de intereses. Esta última, proclive a aceptar la mezcla de las razas nativas con las peninsulares, estuvo más alineada con la acción represiva y explotadora de los poderosos, aunque precauteló que se mantuvieran las formalidades de la evangelización y se justificara el robo y la expoliación secular gracias a

¹² Cfr. de Enrique Urbano “Representación colectiva y arqueología mental en los Andes”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982. p. 40.

¹³ “Una tendencia política en el Perú del siglo XVI”. *Allpanchis Phuturinga* N° 9. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982, pp. 18 ss.

la forma ideal de la encomienda. Así, bajo la dominante ideología de un discurso de conciliación para beneficio común, en un contexto en el que el mestizaje fue otra expresión de la ambición ibérica por obtener el máximo de riqueza, sometimiento, poder y placer, persistió como parte de un imaginario post-colonial, el críptico esquema de la guerra de las razas¹⁴. Dicho diagrama se expresaría en actitudes sumisas de resistencia cultural, pero también en manifestaciones eruptivas de violencia extrema, por ejemplo, en las revueltas indígenas de 1781 o en la revolución federal de fines del siglo XIX.

Existen concepciones ilustradas que con un fuerte tono racionalista pretenden fijar las condiciones de construcción de las identidades culturales y étnicas. Por ejemplo, Nora Rabotnikof¹⁵, piensa que en tal construcción interviene un uso saludable, terapéutico y pedagógico de la memoria. Según ella, no es conveniente ni racional incluir en esta construcción, contenidos mesiánicos que asignan roles trascendentales a determinados sujetos históricos, tal y como se repite, en opinión de la autora, en el imaginario político tradicional de los pueblos andinos oprimidos y vencidos. Asumiendo algunas ideas de Theodor Adorno, Rabotnikof piensa que la función terapéutica de la memoria precautela el significado de las acciones individuales y colectivas del pasado permitiendo la construcción de una identidad con conciencia reflexiva, ilustrada y eficiente para “recuperar” la historia y para dirigir el cambio en el presente.

La historia de cinco siglos de sometimiento en los Andes, hace dudar con absoluta legitimidad, de la conveniencia de nuevos proyectos ilustrados con más o menos contenido marxista. Hasta aquí se ha visto la persistencia de una cosmovisión que aunque oprimida, no fue erradicada, que aunque híbrida mantuvo crípticas sus categorías, que pese a los intentos de ser extirpada, opera en los momentos del pachacuti mostrando su fuerza; tal cosmovisión incluye, como también se ha visto, un imaginario político oscilante entre la acción dicotómica en procesos ascendentes y la sumisión por condescendencia en procesos descendentes. Ahora bien, resulta un despropósito político y teórico pretender restringir las identidades andinas vinculadas a los indios, a un proyecto ilustrado.

El paternalismo evidente en utilizar la memoria de modo pedagógico, aparte de mantener la hegemonía ideológica de los grupos elitistas de Occidente sobre la capacidad de discernimiento y acción política de los indios, ignora los aspectos que tan insistentemente se han referido en este texto: la visión del *pachacuti*, la concepción andina de la política, las categorías de la cosmovisión, el imaginario religioso, la creencia en un tiempo que regresa, la representación del otro y el sentido del ejercicio de poder.

Siguiendo el supuesto tribunal de la razón moderna que Jürgen Habermas da por sentado, Rabotnikof insiste en que la apropiación reflexiva de la memoria excluye toda forma de mesianismo y cualquier contenido tradicional persistente en ciertas visiones compartidas. Así, la construcción de voluntades colectivas en los Andes tendría que forjarse

¹⁴ He tratado con detalle el tema de la “guerra de las razas” en mi libro *Foucault, feminismo, filosofía...* Instituto de Estudios Bolivianos. UMSA. La Paz, 2000. pp. 131 ss. El desarrollo del concepto corresponde a Michel Foucault, véase al respecto, el libro *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica. 2ª reimpresión. Buenos Aires, 2001. pp. 49 ss.

¹⁵ “Memoria e identidad colectiva”. En *La nariz del diablo*. Quito, 1990. pp. 95-6, 98 ss.

gracias a una identidad moderna que permita que los sujetos vivan de acuerdo a las normas racionales de la vida pública. Como corolario de tan impecable razonamiento, resulta que la educación debería formar las pautas fundamentales para que los individuos construyan y valoren sus identidades siendo actores políticos de nuevas clases asumiendo los imperativos del Estado moderno: ilustración, seguridad y certidumbre.

Sin embargo, la construcción de voluntades colectivas basadas en identidades reflexivas, ilustradas y eficientes respecto de un proyecto histórico universal, queda bastante reñida con el imaginario andino. Ejemplos de tal imposibilidad racional son los siguientes: la elasticidad para asumir aparentemente cualquier contenido religioso, la sumisión indígena frente a los peninsulares, la visualización del otro criollo, de la oligarquía republicana y del amo en la hacienda, la espera por el momento para agitarse y explotar, el travestismo político, el pragmatismo frente a las ONG, la venalidad, la traición, la obsecuencia, el tráfico de intereses e influencias, las alianzas y acuerdos transitorios, el abandono de lealtades, las actitudes de clientes oportunistas que buscan prebendas, la lógica de reciprocidad política con alineamientos simbólicos, la burla a la institucionalidad y a los órdenes racionales, además del faccionalismo espasmódico.

Este conjunto que constituye la cultura política andina forma no voluntades colectivas ilustradas, sino coincidencias instantáneas con lazos de contenido simbólico marcadas por intereses prosaicos en un contexto en el que la extrema pobreza y la ignorancia prevalecen entre los indios, agitándose la búsqueda inusitada de cualquier resquicio de oportunidad para encontrar satisfacer pigricias de expectativas agotadas en las metas inmediatas: tal, la racionalidad híbrida de la cultura política prevaleciente en los Andes.

Hoy día, todavía operan en la cosmovisión andina híbrida y en la cultura política contraria al proyecto ilustrado, en ambigua interacción, por una parte, las categorías del discurso y la acción dicotómica, y, por otra, las categorías de la conciliación pragmática dado un diagrama de poder determinado. Así, la democracia en Bolivia encuentra en dicha cultura, insondables abismos para su realización programática y teórica. Asociada con el Estado liberal y capitalista predominante en el mundo de hoy, la democracia pretende universalidad racional y una inacabable vigencia, habida cuenta de su supuesto valor incuestionable. Pero, en la práctica política boliviana resuena la irracionalidad étnica y cultural, precipitando tendencias que comenzaron a oscilar entre el padecimiento secular de los indios y el inusitado ejercicio de poder según la lógica de la inversión vertical.

Si los bolivianos que votaron en las últimas elecciones por el actual Presidente de la República lo hicieron convencidos de que “llegó la hora de los indios”, si lo hicieron porque se persuadieron de que después de veinte años de neoliberalismo, corrupción y democracia pactada, era imperativo un cambio; si finalmente, quisieron votar por alguien que exprese a las mayorías indígenas del país, siendo una alternativa frente a los partidos encubierta o declaradamente “de derecha”, si el indio obtuvo un apoyo masivo, dispone de una amplia gobernabilidad y se ha abierto un escenario internacional favorable, si estas razones y otras influyeron para que alrededor del 54% de los electores apoyara a Evo Morales en diciembre del año 2005, entonces es posible afirmar que en quienes acudieron a las urnas se activó la cultura política con las categorías del imaginario andino. Así, el más o

menos indio que somos los bolivianos nos motivó a que creamos que la política es un tema de oportunidad y turno para “empoderar” a otros grupos antes postergados.

Pero, parecieran inevitables las paradojas ideológicas y de la historia. Más acá de la interpretación liberal del capitalismo, sin considerar las elucubraciones teóricas y los experimentos políticos según un incomprensido estilo marxista, sin tomar en cuenta el fuerte contenido irracionalista y voluntarista de algunas perspectivas políticas que reivindican la presencia de los indios en el gobierno, cabe preguntarse si actualmente se ha realizado un *pachacuti* primordial que implique una variación sustantiva del viejo orden o si simplemente se ha dado inicio a una inversión de relaciones y funciones de los actores.

Para la cosmovisión andina las relaciones políticas son siempre disimétricas, y que el indio asume un orden de alternancia marcado por la inversión. Es decir, en el ejercicio del poder es inevitable establecer relaciones verticales. Pero, existe la creencia de que, indefectiblemente llegará también el momento en el que los grupos sometidos, los sujetos subalternos, las clases empobrecidas, los intelectuales marginales, los políticos de bajo perfil y otros actores colectivos similares pueden capitalizar el descontento generalizado y presentarse como la expresión de una inversión: se ha consumado el *pachacuti* marcando el inicio de una nueva era. Naturalmente, es imposible que el conjunto de la población antes gobernada, gracias al *pachacuti* llegue al gobierno y ejerza poder sobre las elites de antaño. Más acá de los discursos demagógicos al respecto, por mucha redistribución de la riqueza que exista a costa de los recursos del Estado, un nuevo grupo privilegiado, con todas las inconsistencias variopintas y las curiosidades que le caractericen, emergió de abajo para gobernar como elite desde arriba.

Debido a que para asumir el gobierno, el Movimiento Al Socialismo no contaba con un programa estratégico ni con una visión de futuro deseable y posible; puesto que tal partido carece aún hoy de los instrumentos normativos que la historia y la teoría de Occidente han establecido para que cualquier entidad político partidaria sistémica cumpla las funciones que le corresponden en el régimen democrático hoy extendido en la mayoría de los países del mundo, es comprensible que ante tales carencias, la lógica andina haya obrado y todavía lo haga por la necesidad de los nuevos actores políticos de decir y hacer algo, dadas las demandas de los espacios de poder que ahora ocupan.

La cultura política andina activa categorías con variedad de oportunidades. En primer lugar, la lógica de oposición dicotómica se expresa focalizando distintos enemigos con gestos maniqueos. Se tiende a aplastar al enemigo sin reconocer ningún matiz, ni valor en el adversario, la guerra ideológica incluye un simplismo alarmante: no sólo el enemigo es lo peor en todo, sino que los indios son lo mejor en todo. El coro que hace que dicho simplismo resuene, aparte de no reconocer el derecho de las minorías a disentir, se cobija en la idea de que el nuevo discurso es infalible dada la legitimidad que otorga a los indios el hecho de que hubo una inocultable opresión y explotación secular de la que fueron víctimas. La oposición dicotómica se ha advertido, por ejemplo, en las actitudes hacia la Reforma Educativa y en el ataque indio a las prerrogativas que el Estado boliviano ha otorgado históricamente a la Iglesia católica.

Para los indios que gobiernan no tiene importancia alguna el enfoque de educación intercultural bilingüe promovido por la Reforma Educativa, no interesa la participación orgánica de miles de actores populares quienes expresaron en múltiples ocasiones directrices fundamentales para mejorar la educación en Bolivia. Pero el discurso dicotómico que enarbolan tampoco es eficiente, se agota en símbolos vacíos y es incapaz, por ejemplo, de aplicar sanciones iniciando un verdadero proceso legal que castigue a quienes son responsables de la corrupción denunciada en torno a la Reforma Educativa y que involucra a seis gobiernos. No, esta lógica dicotómica sólo atina a descalificar todo lo que esté asociado con los gobiernos anteriores y especialmente con el de Gonzalo Sánchez de Lozada, no importa si en doce años y medio hubo experiencias institucionales importantes, trabajo profesional destacado o logros históricos que pudiendo ser reencauzados, constituyen sin duda importantes avances y valores de la memoria colectiva. Nada de esto importa en verdad, menos aún carece de relevancia que los nuevos funcionarios muestren una carencia alarmante de responsabilidad institucional, inteligencia para el liderazgo y una visión inclusiva del futuro.

En otra parte he mostrado¹⁶ que la obligación reconocida por el Estado, de solventar con recursos públicos la formación de catequesis católica, es inconveniente en muchos sentidos. Sería más apropiado para todos, inclusive para la Iglesia, que la formación catequética no dependa de asignaturas que se evalúan pagándose los salarios de los profesores en las escuelas y colegios fiscales con recursos públicos. Es sin duda necesario, replantear la información religiosa desvinculándola de la formación moral y de la vivencia espiritual. Pero de ahí, que algunos indios en el gobierno inicien un ataque absurdo a la Iglesia sin conocimiento y menos reconocimiento, es inaceptable. No se puede desconocer que la Iglesia católica en cinco siglos también ha mostrado obras tan relevantes como las misiones jesuíticas o la lucha irrenunciable contra las dictaduras militares, lucha que ha costado inclusive la vida de laicos y religiosos entregados a sus ideales de justicia¹⁷. El discurso agresivo en contra de la Iglesia no sólo muestra gestos unilaterales con un fuerte contenido de resentimiento y desagrado, pone también al descubierto el simplismo de una lógica andina en el gobierno, que a falta de algo importante que pensar, decir y hacer, se regocija en la supuesta realización de un proyecto inexistente según la táctica de encubrir la ignorancia con el atrevimiento.

En segundo lugar, la cultura política andina permite también activar una lógica de entronque estatal, pero no con la incipiente “razón de Estado” en Bolivia, tampoco con el marxismo hoy agonizante inclusive en los últimos reductos insulares del globo, sino con la peor tradición, la más deleznable y venal del Estado benefactor construido por el movimientismo desde mediados del siglo XX. Los nuevos funcionarios del Estado boliviano, los indios en el gobierno y los adláteres de los entornos ululantes, pese a los temores que les rondan respecto de las responsabilidades administrativas y penales que se ciernen sobre ellos como funcionarios públicos, hacen un empleo discrecional de los

¹⁶ Véase mi libro *La formación docente en Bolivia*. UNESCO y Ministerio de Educación de Bolivia. Imprenta Multímac. La Paz, 2005. pp. 92 ss.

¹⁷ Al respecto, véanse las siguientes obras: De Enrique Dussel *Historia de la Iglesia en América Latina: Coloniaje y liberación* (1492-1983). Editorial Mundo Negro. Madrid, 1983. De Jeffrey Klaiber *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1997.

recursos públicos siguiendo la vieja cultura política. He aquí el *pachacuti* en su prístina naturaleza: el cambio sólo implica quiénes gobiernan ahora, no implica sentar las bases de una nueva manera de ser de gobernantes y gobernados, las viejas prácticas han revivido de sus cenizas y en su mejor optimismo, estos actores creen que han llegado para quedarse.

Por ejemplo, acceder a un cargo público requiere militar en el partido hegemónico con las obligaciones que esto implica, a lo que se suma la condición de mostrar ciertos rasgos de identidad étnica como determinados olores y colores. Para ser candidato en cualquier proceso electoral, candidato que obtenga el apoyo de la multitud con la garantía adicional de obtener un triunfo seguro gracias a la magia de la sigla, hay que mostrar sectarismo, agresividad, venalidad, una demagogia paupérrima, estilos de conducta marcados por la prebenda, compromisos para el tráfico de influencias, vulgaridad, ignorancia y el absoluto rechazo de principio, a todo lo que se asocia con la razón del Estado.

Éste es un entorno de oportunismo donde segmentos sociales de clase media vinculados o no con el proceso inmediatamente anterior al neoliberalismo, segmentos demagógicos responsables de la debacle de la Unidad Democrática Popular, se multiplican. Es un entorno donde otras expresiones ideológicas otrora anarquistas y sediciosas han influido en expandir una conveniente cultura política. Hoy día es un lugar común tipificar al enemigo como “la derecha”, asumiendo que esta descalificación dicotómica no sólo da una ventaja inicial en un probable enfrentamiento de competencias, sino que descalifica permanentemente al adversario. Los demagogos emergentes que se asumen como “la izquierda”, como representantes “auténticos” del movimiento hacia el socialismo, reproducen los estilos del movimientismo apadrinando y traficando, descalificando con ruindad y promoviendo desde pigricias económicas y políticas hasta proyectos de mayor envergadura, conscientes de que Bolivia seguirá siendo el paraíso de la impunidad y del tráfico de influencias, donde sobre nadie que haya vulnerado los intereses públicos ha recaído, en la historia reciente, la sanción que correspondía.

Son también requisitos básicos de la ideología y la práctica dicotómica, pensar que el mundo se divide entre los que están con el gobierno y los que están en contra. Naturalmente, esto crea compromisos de prebenda, franquicias, ventajas y fomento a determinados grupos sociales y de interés distinguidos por sus características étnicas o por sus siglas “de apoyo”, dando lugar a que las actitudes políticas se reduzcan a un mercado de contrabandistas: todos con espíritu laboral emprendedor y con el principio de minimizar las pérdidas y los gastos en un contexto de generalizada evasión de responsabilidades frente al Estado, en primer lugar, evadiendo los deberes impositivos.

En oposición a lo que podría haber constituido la revaloración de la razón en el Estado, en oposición a veinte años de neoliberalismo con la carga de corrupción, informalidad, privatización y saqueo de los recursos naturales y de las arcas del Estado, especialmente de parte del MNR, sus clientes y sus adláteres; el nuevo gobierno indio, en lugar de perfilar una ética política distinta, de procurar los medios para sancionar y castigar a los más importantes representantes de una oligarquía criolla cebada a costa de los favores del Estado, asaltó el poder como un botín, reproduciendo las mismas actitudes de siempre con la anodina diferencia de que los nuevos clientes y adláteres, además de subordinarse en el

uso de símbolos sin fondo y la repetición de consignas vacías deben ostentar los colores de la tierra identificándose con las recuas de los Andes.

Éste, por lo demás, resultó ser el mejor caldo de cultivo para el surgimiento del peor confucionismo teórico, el que se regocija en la ignorancia de la audiencia y el que sólo busca impactar con una jerga incomprensible repetida con la logomanía comparable sólo con la egolatría de algunos emisores pigmeos.

En los Andes persiste la creencia de que el tiempo gira en bucles creando ciclos de eterno retorno, dando lugar a que el futuro se encuentre detrás y el pasado al frente. Entre los intelectuales que han tratado de elaborar tal representación, se ha desarrollado el concepto de “utopía andina” pensada, en algunos casos, como el proyecto de unidad inter-étnica en la diversidad. Así, la utopía consistiría, por ejemplo, en el “proyecto” de unidad andina global, el “retorno” a una idílica y romántica era –inexistente por conocimiento histórico básico-, en la que los incas gobernaron con sabiduría y equidad a los grupos étnicos que incorporaron -sin privación de violencia-, a su imperio.

Al respecto cabe referir, en primer lugar, que tal “proyecto” sigue la representación occidental del tiempo como sucesión lineal de instantes en los que es posible desplegar intenciones colectivas conscientes que dependen de la voluntad humana. Es decir, tal proyecto, pese al contenido que expresa, no considera la lógica andina ni la representación de un tiempo que se muerde la cola en la disposición múltiple de mundos paralelos marcados por los *pachacutis* que los han instituido.

En segundo lugar, este discurso romántico no tiene en cuenta los patrones de organización social, económica y política de la lógica andina según el imperativo de constante fragmentación para redefinir lugares de jerarquía. Si los grupos étnicos de hoy apoyan a cualquier líder plebiscitario porque representa un pachacuti primordial frente a cinco siglos de opresión, es necesario saber que lo hacen también temporalmente. Su imaginario faccionalista les sugiere que su turno llegará pronto, de que el apoyo circunstancial de hoy los convertirá probablemente en el futuro próximo, de clientes en administradores del Estado, abriéndoseles las posibilidades para utilizar el poder según sus expectativas más sectarias. Así, las lealtades políticas y las alineaciones ideológicas de hoy son contingencias que mañana se convertirán en prerrogativas para que todo siga igual con otros sujetos en el gobierno, sin importar que el resultado sea un conjunto complejo y peligroso de desarticulaciones políticas, divisiones sociales, conflictos regionales, desafilaciones étnicas y diversos enfrentamientos culturales.

José Sánchez-Parga¹⁸ enfatiza el faccionalismo como parte de la lógica andina. Ante procesos históricos de tensión y destrucción; el hombre andino ha sido capaz de mantener unidades sociales mínimas con carácter autónomo, insertas en dinámicas con relativa autarquía: tales fueron algunas estrategias económicas y políticas nativas. Sánchez-Parga sostiene que un modelo de “multiplicidad de centralidades étnicas” sería viable en los

¹⁸ “Motrices de la utopía andina: Acuerdos y disensiones”. En *Ecuador Debate* Nº 15. Centro Andino de Acción Popular. Quito, 1988. pp. 147 ss.

Andes para dar fluidez a los procesos de articulación y faccionalismo preservando los referentes étnicos de las identidades en la recreación cultural.

La propuesta es comunitaria, en la que centros de múltiples identidades étnicas, al tiempo que se diferencian y particularizan, pueden fragmentarse. Las unidades de oposición complementaria y de jerarquía tendrían una dialéctica activa entre el “faccionalismo” y “comunitarismo” dando lugar a la afirmación de las identidades en la diferencia.

Pero, tal “proyecto” de la unidad en la diversidad, al reivindicar las identidades étnicas sin referir los cambios ni los procesos de permanente dinámica intercultural y política, no repara en que el imaginario político andino presupone que siempre existirán relaciones disimétricas en conflicto con la preeminencia de algún grupo sobre los demás, habida cuenta de que se establecieron temporales relaciones de jerarquía. Una idílica equidad como proyecto teleológico termina oscureciendo la posibilidad de crítica a la suposición de que sea imprescindible en Bolivia, la existencia de tal diagrama post-colonial de poder.

La defensa de una utopía romántica e ideal, fortalecida por la motivación de 500 años de opresión es apenas la proyección onírica de visiones teóricas de intelectuales que piensan sobre los Andes. El argumento que valida tales “proyecciones” radicando su fuerza en la denuncia de los excesos, la violencia y la explotación carece de verosimilitud. Tal defensa, si no reconoce que los indios también ejercen poder y pueden hacerlo de modo tan insidioso y perverso como el poder que se ensañó contra ellos, termina en un discurso idílico que tampoco entiende ni descubre la lógica andina del imaginario post-colonial.

El estudio de los pueblos llamados “primitivos” y de las sociedades denominadas “arcaicas” ha mostrado que es frecuente la “nostalgia del tiempo mítico”. Se trata de la anulación de la historia como el devenir con sentido progresivo y lineal, y la regeneración ritual de un tiempo que retorna. Mircea Eliade, por ejemplo, piensa que la negación de la visión occidental implica el rechazo a suponer que los acontecimientos son irreversibles y que ejercen una acción corrosiva sobre la conciencia¹⁹. Por el contrario, tales pueblos y sociedades en sus ritos, vuelven a actualizar un instante intemporal en el que se identifica el principio mítico de las identidades y de la creación del mundo con el inicio de periodos que retornan. Así, se reactiva el comienzo del cosmos auspiciándose un tiempo en el que se espera ahuyentar los males promoviendo bienestar en el ciclo que renace.

Según Eliade, los ritos tienen eficacia en la medida en que repiten un modelo mítico. Los ritos no sólo recuerdan sino reproducen la acción originaria de los dioses, los héroes o los antepasados en el comienzo de los tiempos, de manera que así se da lugar, otra vez, a la “creación cósmica” representada, por ejemplo, mediante la unión del cielo y la tierra. Se trata de la hierogamia que recuerda los vínculos del mundo sagrado con el profano reactivando con la misma acción, el momento en que el caos salvaje se convirtió en un orden real que otorgó formas determinadas al mundo. Así, los ritos y el retorno al tiempo mítico tienen eficacia para las sociedades arcaicas, en la medida en que las acciones originarias se recrean apropiadamente, influyendo sobre el ciclo. Especialmente, sobre lo

¹⁹ *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*. Trad. Ricardo Anaya. Alianza Emecé. Madrid, 1980. pp. 28 ss., 72 ss.

referido a la agricultura y la fecundidad, pero también propiciando y avalando situaciones concernientes a las curaciones, el matrimonio, los nacimientos y las licencias sexuales.

Desde el punto de vista filosófico, el eterno retorno ha sido referido por Friedrich Nietzsche²⁰ como la revelación de Zaratustra. El profeta que anuncia la muerte de Dios y proclama la verdad del superhombre, el espíritu creador que apetece cosas grandes, es también quien revela el secreto del eterno retorno como el destino ineluctable de todas las cosas: restauración que hace que todo vuelva a ser lo mismo. Se trata del secreto sobre el tiempo, la anulación de la diferencia entre el pasado y el presente, el secreto revelado como la suprema y más honda verdad. Siendo el tiempo infinito, pensar la finitud según un esquema que implique un principio y un final para todos, además de ser restrictivo y una paupérrima combinación de posibilidades, es un engaño. La infinitud implica la repetición no una, sino múltiples e incluso una infinita cantidad de veces, de lo mismo, puesto que “toda verdad es curva y el tiempo mismo es un círculo”.

Todo lo que acontece en el tiempo, ha tenido que ocurrir antes y volverá a ocurrir de nuevo. En el tiempo total, el presente se funde con el pasado como una serpiente que se muerde la cola, pero no se devora hasta aniquilarse, sino que reaparece en la trama de otros anillos. Detrás y delante del ahora yace una eternidad en la que nada es nuevo del todo; en verdad, lo que sucede ya pasó antes y volverá a acontecer de nuevo, y no sólo como un hecho aislado, sino como una cadena de acontecimientos históricos que según el anillo que forma, muestran que antes esa misma cadena sucedió retornándose a lo mismo²¹.

Al interpretar a Nietzsche, Pierre Klossowski²² dice que el recuerdo reproduce la indefinida presencia del retorno. El flujo de las cosas es también un reflujo por el que todo se convierte en una deificación de sí mismo, un *circulos vitiosus deus*: “lo que puede ocurrir jamás”. Esta es la expresión verbal que conjuga la posibilidad y su negación, la afirmación y su imposibilidad, la conciencia de que algo retorna hacia el pasado identificado con el futuro y la certidumbre de que el presente no tiene nada nuevo.

La llamada utopía andina como modelo social que reconstruiría una realidad histórica romántica e ideal, implicaría, según la visión intelectual de algunos teóricos, trascender los límites de lo étnico y ampliar el significado de lo andino, de manera que incluya la multiplicidad de identidades actuales, desde las más claramente originarias e indígenas hasta las más extremas del otro como q'ara. Pese a lo atractivo de la propuesta, no considera la visión andina del mundo que al constituirse como post-colonial, no puede excluirse de ver al poder como el mecanismo que hace que las cosas ocupen sus nuevos lugares de oposición y jerarquía. Esta propuesta romántica no considera la cultura política

²⁰ Véase *Así hablaba Zaratustra*. Editorial Porrúa. México, 1983. “De la visión y del enigma”. También, *El anticristo*. Siglo XX. Buenos Aires, 1986. Frag. 54.

²¹ Véase mi artículo “Retorno y modernidad: La crítica nietzscheana de nuestro tiempo”. En *Estudios Bolivianos* N° 1. La Paz, 1995.

²² “Olvido y anámnese de la experiencia vivida del eterno retorno”. En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-115. Bogotá, 1969. pp. 620 ss., 627. Klossowski escribe: “con el signo del círculo vicioso en cuanto definición del eterno retorno de lo mismo, surge en el pensamiento de Nietzsche un signo que aparece como un acontecimiento válido para todo lo que pueda ocurrir jamás, para todo lo que jamás ocurrió, para todo lo que podría ocurrirle jamás al mundo o al pensamiento en sí mismo”. p. 633.

de la inversión como designio cósmico ni al fortalecimiento circunstancial de la anomia social combinada con el cambio eruptivo. No tiene en cuenta que el hombre andino es tanto conformista como explosivo, receptivo sin recuerdo y rebelde por principio, pragmático por conveniencia y sometido a sus propias creencias dentro de las que todo resulta inevitable y necesario: enfáticamente afirma el retorno y el tiempo cíclico.

La lógica en los Andes, pese a ser ambigua y polivalente, se activa a veces siguiendo un orden bivalente de formación discursiva, una validación sectaria y un procesamiento excluyente de la verdad. En estos casos, se advierte su concreción como lógica dicotómica con inciertos resultados políticos. Tal lógica de enfrentamiento no es “original”. Desde Ginés de Sepúlveda y *El anónimo de Yucay* existe en los Andes una actitud que busca aplastar al enemigo en una lógica de guerra de las razas. Pero resulta que esto también es occidental: es la lógica que dio origen a la democracia moderna, son los gestos dominantes en la acción política marxista en sentido ortodoxo, y también resulta ser la expresión de regímenes totalitarios al estilo del nacionalsocialismo²³. Cabe preguntarse si ese camino es el que con o sin justificación de *pachacuti* alguno, seguirá la próxima historia de la Bolivia actual: ¿de un liderazgo plebiscitario indio en el régimen democrático, a un perfil marxista de elites iluminadas, hasta alcanzar nuevas formas de totalitarismo indígena con todas las consecuencias y peligros que esto implica?

Pero, la lógica andina, siendo flexible respecto de las rearticulaciones y las adaptaciones, es también el sustrato esencial de una mentalidad post-colonial. Instituye una cultura política de articulaciones disimétricas y de mediciones que operan en estructuras con estratos y modalidades con diferencias estamentales. En la organización social frente a la agresión del Estado y en la agregación étnica según estrategias de auto-subsistencia aparecen la complementariedad, la reciprocidad y la autarquía como expresiones fuertes que, sin embargo, se resignan a aceptar un orden de cosas vertical y jerárquico.

La lógica andina incluye categorías que ordenan de determinada forma la visión del mundo; además, se ha visto que las implicaciones políticas de dicha cosmovisión, mueven a los grupos a actuar en gran medida según la creencia en un orden cósmico marcado por el *pachacuti* correspondiente. Aparte de que haya interesantes inferencias que se puede puntualizar a partir de tales exploraciones teóricas, lo más importante radica en que la filosofía política andina permite pensar y criticar la racionalidad occidental buscando concordancias y oposiciones, lagunas e inconsistencias para que tengan lugar nuevas y complejas prácticas de carácter intercultural.

En lo estratégico e inmediato, la política indígena boliviana hoy, tendría que definir proyectos sociales que incorporen a los otros a un nosotros inclusivo, añadiendo a quienes son diferentes a los aymaras y quechuas, a quienes no viven ni se identifican con los Andes bolivianos, a quienes se sienten opuestos regional, cultural, social y étnicamente a lo que representa un indio en la Presidencia de la República. La pregunta crítica es si el actual gobierno podrá hacerlo, si la lógica del tercero incluido, la ambigüedad, obsecuencia y la contradicción permitirán una elasticidad tal que la categoría política de visualizar y actuar

²³ Véase de Michel Foucault, *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France* (1975-1976). Op. Cit. pp. 67 ss., 111 ss.

contra el enemigo, se desactive o al menos se subordine o concilie con su opuesto en una visión y práctica de conjunto que acepte y valore la diferencia.

La vida política en el mundo andino se ha configurado en la larga duración como el hibridismo de la cosmovisión tradicional prehispánica y la ideología colonial. Por una parte, el imaginario prehispánico, sin negar la violencia, el dominio y el poder, valoró la interacción comunitaria en niveles de organización social microscópica con referentes generales de identidad cultural. Por otra parte, la ideología colonial siguió un proceso de transformación de enunciar un discurso dicotómico excluyente y genocida, a afirmar la conciliación de intereses en un diagrama vertical que justificaba cualquier exceso y la opresión secular.

De la herencia prehispánica, son expresiones contemporáneas, la vida social comunitaria todavía existente en los Andes, sea en los enclaves rurales o en las áreas urbanas empobrecidas. Esta vida comunitaria se desenvuelve en dinámicas de cooperación y conflicto, por ejemplo, entre los *jaqis* quienes construyen sus identidades en la oposición y la competencia con sus pares, por una parte, y, por otra, en la realización de la solidaridad y la ayuda. Pero, el imaginario andino es también post-colonial; es decir la relativa unidad de los *jaqis* se devela más apremiante en cuanto es necesario resistir colectivamente el embate cultural y la explotación económica de los *q'aras*. Se trata de la visión del otro que reafirma el componente interno en la dinámica inter-étnica, sin que excluya la posibilidad de que individualmente se asuman posiciones intermedias con roles multivalentes dando surgimiento, por ejemplo, a la identidad del *q'ara-cholo* y, en general, del mestizo.

La persistencia de un diagrama de fuerzas post-colonial de jerarquía y poder ha identificado el rol expoliador y opresor del *q'ara* asociándolo con el *kharisiri*. Apoderarse de la grasa de uno, sin embargo, no es algo privativo de quienes han desarrollado los instrumentos para hacerlo. Simbólicamente existe una continuidad de sentido, desde los objetos rudimentarios del siglo XVI que usaban los monjes bethlemitas hasta las modernas formas de explotación a fines del siglo XX, incluyendo al Estado: todo es para explotar y ejercer poder.

Pero el poder también lo ejercen los indios. Eso es lo que representa el *pachacuti* de inversión. Después de 500 años de haber sido coaccionados a jugar roles subalternos, ahora algunos indios, fortalecidos por el imaginario colectivo que les avala y ensoberbecidos por una cultura política que los legitima, comienzan a ejercer poder como siempre lo padecieron. Ahora ya no sólo, por ejemplo, de los aymaras sobre los chuquillas y los urus, sino como el auca sobre el conjunto de los bolivianos: jerarquía necesariamente disimétrica que pone arriba a algunos que siempre estuvieron abajo.

BIBLIOGRAFÍA

ANÓNIMO.

El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de las Casas, edición crítica del Parecer de Yucay [1571]. Edición de I. Pérez. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco, 1995.

- CASAS, Bartolomé de las.
Obra indigenista. Edición de José Alcina Franch. Alianza Editorial. Madrid, 1985.
- DUSSEL, Enrique.
Historia de la Iglesia en América Latina: Coloniaje y liberación (1492-1983). Mundo Negro. Madrid, 1983.
- ELIADE, Mircea.
El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición. Trad. Ricardo Anaya. Alianza Emecé. Madrid, 1980.
- FOUCAULT, Michel.
La vida de los hombres infames. Trad. Julia Varela-Fernando Álvarez. Caronte ensayos. La Plata, 1996.
Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976). Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica. Edición de François Ewald y Alessandro Fontana. 2ª reimpresión. Buenos Aires, 2001.
- GISBERT, Teresa.
Iconografía y mitos indígenas en el arte. Editorial Gisbert S.A. La Paz, 1980.
 “El ídolo de Copacabana, la virgen María y el mundo mítico de los aymaras”. Yachay. Cbba. 1984.
- GUTIÉRREZ, Gustavo.
 “Una teología política en el Perú del siglo XVI”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 9, Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.
- HABERMAS, Jürgen
Teoría y praxis: Estudios de filosofía social. Tecnos Madrid. 1987.
El discurso filosófico de la modernidad. Taurus, Madrid, 1988.
- HANKE, Lewis.
La lucha por la justicia en la conquista de América. Trad. R. Iglesia. Sudamericana. Buenos Aires, 1949.
- KLAIBER, Jeffrey.
Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. Lima, 1997.
- KLOSSOWSKI, Pierre.
 “Olvido y anámnesis de la experiencia vivida del eterno retorno”. En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-115. Bogotá, 1969.
- LOZADA, Blithz.
Cosmovisión, historia y política en los Andes. Colegio de Historiadores de Bolivia y Maestría en Historias Andinas y Amazónicas. Producciones CIMA. La Paz, 2007.

- La formación docente en Bolivia. UNESCO – Ministerio de Educación. Editorial Multimac. La Paz, 2005.
- Foucault, feminismo, filosofía...* Instituto de Estudios Bolivianos. Humanidades. UMSA, 2000.
- “Retorno y modernidad: La crítica nietzscheana de nuestro tiempo”. En *Estudios Bolivianos* N° 1. Revista del IEB. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, 1995.
- LOZADA, Blithz & IVANOVIĆ, María Emma.
 “La irrupción de la conquista española sobre el ser del hombre andino”. En *Memoria del I Encuentro Boliviano de Filosofía*. UMSA. La Paz, 1988.
- MARIÁTEGUI, José Carlos.
Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Prólogo de Aníbal Quijano. Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1979.
- MORO, Tomás.
Utopía. Ediciones Peisa. Lima, 1969.
- NIETZSCHE, Friedrich.
El anticristo: Ensayo de una crítica al cristianismo. Trad. Federico Milán. Siglo XX. Buenos Aires, 1986.
Así hablaba Zaratustra: Un libro para todos y para nadie. Editorial Porrúa. Colección Sepan Cuantos. México, 1983.
- OLIVA DE COLL, Josefina.
La resistencia indígena ante la conquista. Siglo XXI. 6ª ed. México, 1986.
- PRIEN, Hans-Jürgen.
La historia del cristianismo en América Latina. Trad. Joseph Barnadas. Ed. Sígueme, Salamanca, 1985.
- RABOTNIKOF, Nora.
 “Memoria e identidad colectiva”. En *La nariz del diablo* N° 16. Quito, 1990.
- SÁNCHEZ-PARGA, José.
 “Motrices de la utopía andina: Acuerdos y disensiones”. En *Ecuador Debate* N° 15. Centro Andino de Acción Popular. Quito, 1988.
- URBANO, Henrique.
 “Representación colectiva y arqueología mental en los Andes”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.