

# La revolución política en Bolivia. Apuntes para una interpretación crítica

Cecilia Salazar de la Torre\*

*Nos agobia (...) no sólo el desarrollo de la producción  
capitalista, sino también su falta de desarrollo.*

Carlos Marx

## Resumen

La transformación política de Bolivia, después de un proceso largo de luchas contra la exclusión, a partir de diciembre de 2005 con la elección de Evo Morales como presidente, es parte de lo que en este artículo se intenta analizar. El trabajo está dividido en dos partes centrales: en la primera se intenta establecer teóricamente el carácter del Estado en el capitalismo, en tanto condensación de los intereses de clase de la burguesía; en la segunda se hace referencia al proceso político boliviano, en función del Estado como condensación de la lucha de clases, por lo tanto, como un campo en disputa en torno al cual están planteadas las opciones políticas de su devenir histórico.

## Abstract

This article analyzes the political transformation of Bolivia, after a long process of struggle against exclusion. It focuses on the government of Evo Morales, especially when he was elected president in December 2005. This work is divided in two central topics. Using a theoretical analysis, it identifies the character of the current economic system as an entity representing the interests of the capitalist class. It looks into the Bolivian political process as one being dominated by struggle of classes. That is to say that Bolivia is the place in which political alternatives are considered.

## Resumo

A transformação política da Bolívia, depois de um processo de lutar contra a exclusão, a partir de dezembro de 2005, com a eleição de Evo Morales como presidente, é parte do que neste artigo se tenta analisar. O trabalho está dividido em duas partes centrais: na primeira se tenta estabelecer teoricamente o caráter do Estado no capitalismo, como a condensação dos interesses de classe da burguesia; na segunda, faz-se referência ao processo político boliviano, em função do Estado como condensação da luta de classes, portanto, como um campo em disputa em torno ao qual estão propostas as opções políticas de seu devenir histórico.

\* Socióloga. Docente-investigadora del Posgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA), La Paz, Bolivia.

La extraordinaria transformación política que está viviendo Bolivia es corolario de un largo proceso de luchas contra la exclusión que, con los cambios inaugurados en diciembre de 2005, con la elección de Evo Morales como presidente constitucional, tienden a encontrar un camino prometedor señalado por un reencuentro entre el Estado y la sociedad. En ese marco, el problema principal del régimen del Movimiento al Socialismo (MAS) reside en plantearse, en la perspectiva de la emancipación social, las condiciones materiales que le darán influjo y, por ende, el sujeto histórico que encarnará los cambios, más allá de la política simbólica que por ahora lo sostiene.

Pretendo observar este proceso histórico en las disyuntivas en torno a la ciudadanía que les son propias a sociedades que no han alcanzado plenitud política y económica de corte estatal-nacional y moderno, aquellas en las que no ha sido posible que se produzca la unidad social burguesa que absorba las concepciones locales del mundo y de la vida. El contexto actual presenta ese hecho con una mayor complejidad, dada la reorganización del capitalismo mundial, afianzado, entre otros, por los cambios tecnológicos, los nuevos fenómenos comunicacionales, la unificación de los mercados financieros internacionales y nacionales, y las nuevas formas de interacción cultural, social y ecológica a nivel global (Dabat, 1995).

Para ello, recojo la idea de ciudadanía en su dimensión formal y sustantiva. Por una parte, asociada a la idea de la igualdad jurídica, constituida en sentido común, en tanto criterio normativo de integración establecida a nombre del predominio de la razón y de la supresión de las jerarquías estamentales del antiguo régimen. Por otra, asociada a los procesos de monopolización de los recursos de la producción y la reproducción, frutos del orden de clase, donde los productores entran en contacto social al cambiar entre sí los productos de su trabajo (Marx, 1946). Estableciendo una relación entre ambas formas de ciudadanía, eso significa que, siendo desiguales, los sujetos actúan "como si" fuesen iguales (Ciriza, 2001).

A partir de ello, señalo que la relación moderna entre Estado y sociedad supone la existencia tanto de la democracia liberal como del régimen salarial. Los que quedan fuera de esta relación son concebidos como sujetos precontractuales o "ejército industrial de reserva" (Santos de Sousa, 2002). En esa dirección, la relación Estado-sociedad contempla al menos dos dilemas en su proyecto integrador: el que se despliega en torno a la desigualdad social que supone el régimen salarial, y el que se despliega en torno a la exclusión de los que no acceden a este régimen.

En ese marco histórico, sustentó la idea de que la condición de ser de la relación entre Estado y sociedad en el capitalismo son los procesos de extrañamiento que apuntalan la transformación de la sociedad agraria y tradicional en la sociedad industrial y moderna, en su esfera tanto laboral como social, política y cultural. Del mismo modo, como correlato de lo anterior, sustentó que aquella relación está sujeta a los procesos inherentes a la divi-

sión social del trabajo y, en un curso ascendente, a la alienación del trabajo, que resulta en la asimilación del sujeto al carácter fetichista de la mercancía (Marx, 1946; Lukács, 1969). Desde mi punto de vista, la ciudadanía es una condición de pertenencia material y cultural que lleva implícito este conjunto de aspectos, según intentaré mostrar en las siguientes páginas.

Por supuesto que esta caracterización asume sus propias peculiaridades locales, en un contexto que, como el boliviano, ha debido atravesar por un Estado fallido que, sin embargo, se ha dotado de una dimensión jurídica en torno a la nación y a la ciudadanía, sin lograr darle la materialidad que le corresponde a la estructura capitalista, por lo tanto, donde la presencia de sujetos pre-contractuales es determinante en su devenir histórico.

El artículo está dividido en dos partes centrales: en la primera hago un intento por establecer teóricamente el carácter del Estado en el capitalismo, en tanto condensación de los intereses de clase de la burguesía; en la segunda, en cambio, hago referencia al proceso político boliviano, en función del Estado como condensación de la lucha de clases, por lo tanto, como un campo en disputa en torno al cual están planteadas las opciones políticas de su devenir histórico.

### **Capitalismo y ciudadanía abstracta: el Estado como condensación del dominio de clase**

Para comenzar la reflexión traigo a cuenta el curso que ha seguido la construcción de la relación Estado-sociedad a través de la representación construida en torno al ciudadano, en tanto “agente” de la estatalidad y de la economía. Para ello, sitúo la figura jurídica del Estado como el orden que condensa y regula la desigualdad económica y la diversidad cultural, a nombre de la “voluntad general” (Poulantzas, citado por Picó, 1999). Al hacerlo, la “voluntad general” invoca a los sujetos a desprenderse de todo atributo e interés particular que no sean coherentes con ella, en el entendido que ésta representa el pacto de las disposiciones individuales, asociadas racional y voluntariamente para dar certidumbre a las interacciones sociales, políticas, económicas y culturales de los sujetos, hasta entonces sometidos al régimen arbitrario de la sociedad agraria y natural. Es en ese sentido que con el capitalismo y el régimen estatal la totalidad se impone sobre la especificidad,<sup>1</sup> quedando lo que no es coherente con lo universal como “mera fuente de error” (Lukács, 1969).<sup>2</sup>

¿Y qué es ser coherente con lo universal? Del modo como ha quedado acotado históricamente, ser universal es ser coherente al bien común represen-

<sup>1</sup> Debo estas apreciaciones a Luis Tapia. La argumentación que presento a continuación, sin embargo, es de mi responsabilidad.

<sup>2</sup> Lukács hace esta referencia con relación a la descomposición del objeto de la producción.

tado por el Estado. Pero, en un campo de despliegue más amplio, ser coherente con lo universal también es ser coherente con la representación histórica de lo humano (Salazar, 2006). En ese curso, también se produjo un sistema clasificatorio de orden colonial, que retrata las pretensiones civilizadoras de unos respecto a otros, a nombre de las entidades abstractas de la “universalidad”.

En términos económicos, el sistema clasificatorio emergente se sustenta en el ethos capitalista que, en el transcurso de su configuración, va separando aquello que garantiza la acumulación capitalista de aquello que no lo hace. Los mil rostros del capitalismo dan cuenta de ello, en unos casos con el objetivo de saciar las necesidades de los nuevos factores de acumulación, a través de la conquista imperial, el colonialismo y el neo-colonialismo, la esclavitud o el disciplinamiento laboral, y en otros desechando lo prescindible, a medida que van cambiando las condiciones materiales de producción global.<sup>3</sup> Es en esa construcción que, bajo el trazo de la política y la economía, la particularidad pre-estatal no sólo es asociada a lo salvaje, sino también a lo inutilizable. Eso significa que lo marginal no es ajeno al desarrollo del Estado y del capitalismo, sino su resultado, por lo tanto que la diferencia es producto de la desigualdad, y la noción de salvaje, de la civilidad (Bartra, 1992).

Ahora bien, ¿de dónde viene la construcción de la universalidad? Un primer elemento a acotar tiene que ver con los procesos de extrañamiento o disociación del ser humano del mundo natural, lo que en términos de la economía política ha sido asociado a la separación del trabajo de sus condiciones objetivas de realización, es decir, de la tierra como laboratorio natural, que daba cuenta, a su vez, de la comunidad de presencia y de los vínculos orgánicos que le eran inherentes (Marx, 1999; Lukács, 1969).<sup>4</sup>

Al “extrañarse” de sus condiciones materiales de realización, el sujeto ha debido hacerlo también de las formas subjetivas de interacción social que le son propias a la vida agraria o aldeana. Una de ellas estaba fundada en el

<sup>3</sup> En ese sentido, me parece imprescindible señalar que la mayor falencia en el “modo de recepción” de los conceptos de lo “colonial” y lo “neo-colonial” en América Latina es su abstracción de los supuestos del régimen capitalista. Es sobre ese mismo error que, a mi entender, se ha erigido el concepto de la “descolonización”, tan en boga en Bolivia.

<sup>4</sup> La sociedad agraria, como “estado de naturaleza”, ha sido caracterizada en función de la legitimidad o no del orden estatal moderno y capitalista. En ese sentido, es un recurso metodológico que aún no ha resuelto la tensión entre los hechos y la ideología (Campbell, 2002). Desde el punto de vista del liberalismo, sus connotaciones apuntan a la sociedad salvaje, caótica y sin normas. Con el romanticismo, aquellas privilegian el carácter ideal y armónico de las relaciones de presencia y los vínculos orgánicos de los sujetos con lo natural. Finalmente, desde el marxismo se ha sostenido que estas sociedades tienen el inevitable destino de ser consumidas por la lógica del mercado, aunque al mismo tiempo guarden en su seno posibilidades intrínsecas al socialismo. A mi entender, Mariátegui (1943) es quien mejor comprendió a la sociedad agraria en la región andina al señalar que, instaladas en el seno del capitalismo, las comunidades pre-estatales tienden a convertirse en el nicho del ejército industrial de reserva, degradando sus virtudes originales.

vínculo estrecho de la vida con la tierra, cuyo fruto es una cultura cosmogónica en torno a la cual se erigen formas de conocimiento que tienen como límite la indomabilidad de la naturaleza, por lo tanto su mistificación como orden supra humano del que depende toda forma de existencia. Las formas de conocimiento inherentes a este vínculo, marcado por una particular forma de enajenación mítica, tuvieron que dar pie a un particular "sistema de especialistas" o casta intelectual que desplegaba su dominio como intérprete de los signos naturales que hacían a la relación entre lo terrenal y lo celestial (Gellner, 1989; Anderson, 1991). En relación a su función, aquellos no podían ocupar sino un lugar diferenciado en la estructura social, emblemático por el dominio de los signos, mientras el resto constituía a los "legos" dedicados estrictamente a la producción agrícola y sustentando sus fuentes de interacción en la oralidad. Dado el alcance corto de las relaciones de presencia, básicamente auto-referenciales, no había en su seno pretensiones normativas hacia otros espacios de contextura similar (Gellner, 1989).

La casta culta y especializada se legitimaba a sí misma bajo el supuesto de la jerarquía biológica de los gobernantes. Siendo así, su poder era inapelable, a no ser cuando fuera afectada por causas naturales o por las campañas guerreras de grupos más fuertes y en proceso de expansión; hecho que afectaba sobre todo a las zonas fronterizas mediadas por un incipiente tráfico de mercancías (Lukács, 1969).

El "extrañamiento" se produjo cuando, históricamente, una comunidad local adquirió capacidad para generar códigos normativos generales hacia otras y, de ese modo, elaborar nociones de pertenencia acorde a su propia especificidad y asimilando las que le fueran coherentes. Según Anderson (1991) y Gellner (1989), la extensión y generalización de aquellos códigos sólo fue posible a partir del "capitalismo impreso" y de la generalización del alfabeto escrito que se desarrolló, con preferencia, en las comunidades con mayor capacidad para mercantilizar su producción material y simbólica y, por ende, para generar procesos tecnológicos acordes a la acumulación del capital. Siguiendo a Lukács (1969), este hecho es inherente a la presencia de mercaderes que eliminan el intercambio casual entre las sociedades de presencia y, en vez de ello, "estatuyen la equivalencia" entre valores de uso, dando pie a un principio de homogeneización económica.<sup>5</sup> Ésta, a su vez, se traduce en la "comunidad imaginada", a partir de un marco jurídico político estatal que delimita territorialmente el mercado interno, acorde con la emergencia de la burguesía como clase nacional (Anderson, 1991).

En su fase subjetiva, es así como el capitalismo impuso además la estandarización de los hábitos culturales y del consumo cultural, bajo el alcance

<sup>5</sup> Los mercaderes son el principio de una nueva forma de cohesión, al producir la paridad o "equivalencia" a través de la moneda local, sustento del nuevo Estado-Nación y de los postulados igualitarios de la democracia liberal.

universal de la mercancía. Uno de sus sustentos fue el libro en tanto que, a su vez, requirió de una comunidad de consumidores (lectores) disponible para ello. Este proceso, llamado por Anderson “capitalismo impreso”, sustentó la reorganización de la cultura en función del mercado, bajo los nuevos patrones de dominación. Sin embargo esto sólo fue posible gracias a la inusual extensión del conocimiento hacia las estructuras “legas” de la sociedad, sobre las que se volcó la noción de la igualdad como factor de cohesión, amparada, a su vez, en la igualdad del trabajo humano, también objetivado como mercancía (Lukács, 1969).

La expansión de la cultura, en esos términos, requirió del lenguaje escrito, desplazando a la oralidad. Con ello se produjo la difusión ampliada de los códigos generales y de su permanencia como testimonio documental.

Sobre esa base, fue necesaria una nueva forma de mediación que se sobrepuso a las que habrían tenido vigencia en la sociedad agraria o natural, transfiriéndose el imaginario mítico de lo supra humano hacia el Estado, extensión de las relaciones de parentesco que, a su vez, transfirieron los sistemas de la confiabilidad religiosa hacia el conocimiento científico. Es un proceso que requirió, pues, de nuevos intérpretes, constituidos por la emergente casta culta que construyó una nueva trama de certidumbre, pero esta vez a partir del conocimiento secular y humanista sobre el cual se erigieron “nuevas formas de datar” (Giddens, 1994). Esa fue la razón de ser de la Ilustración y el Renacimiento, y ese fue el fundamento de una nueva relación política y cultural entre el Estado y la sociedad, en el marco de la separación de las esferas política, económica y cultural que supuso, justamente, el “extrañamiento” o el “desanclaje” tiempo-espacio (*Ibid.*).

En ese marco los particularismos, al estar vinculados a factores que no correspondían al armazón general, fueron condenados a la deslegitimación, como ya lo señalé anteriormente, en calidad de “fuentes de error”.

Sin lugar a dudas, en esta configuración hegemónica, la educación jugó un papel fundamental. En efecto, si en la sociedad agraria la educación es un componente más del “discurrir de la existencia” (Gellner, 1989), es decir, está vinculada a la vida y la naturaleza y por eso supone un estrecho lazo intergeneracional que tiene como sentido la transmisión de la costumbre a través de la oralidad, en la sociedad capitalista (o moderna) supone la separación de la producción de sus condiciones materiales de realización, conllevando la ruptura de los lazos intergeneracionales y, además, la crisis de la oralidad como fuente de la memoria. Este proceso está apuntalado por la emergencia del Estado, cuya presencia dota a la sociedad de nuevas formas de pertenencia y certidumbre identitaria a través de la conciencia nacional (Anderson, 1991).

Dicho de otro modo, si en la sociedad agraria la educación estaba volcada hacia la indisolubilidad entre aprendizaje y el discurrir de la existencia, entendida en el marco de la reproducción agraria, en el capitalismo se sustenta por la vigencia de mecanismos que distancian la producción del

consumo. En la primera, la educación será de la vida, en la segunda para la vida, lo que equivale a destacar, en una, las particularidades locales del contexto de presencia y, en la otra, una ubicuidad en una comunidad imaginada que trasciende lo inmediato y lo particular, en aras de lo general. En ese marco es que se configura “el monopolio de la legítima educación”, como método centralizado de disciplinamiento en manos del Estado.

Se podría acotar a ello otro argumento más. Si la sociedad agraria extrae su autoridad del pasado y de la interacción naturalizada con el entorno, es decir, supone vínculos pre establecidos o pre figurativos para someter al niño a pruebas públicas de las que, si sale exitoso, le permiten convertirse en adulto (Mead, 1997), la sociedad capitalista extrae su autoridad de la relación entre pares y contemporáneos, en el marco de la reconfiguración de lo público, instituido como un complejo jurídico racional. Por eso prescinde de las tradiciones y las costumbres, por lo tanto de las relaciones de presencia y del entorno natural.<sup>6</sup> En cambio, se sitúa frente a las expectativas del futuro, a trazarse según los términos de la innovación propios del “crecimiento económico y cognitivo constantes” (Gellner, 1989).

A partir de ello surge la figura de la escuela como entidad ajena a la comunidad y, en ese mismo sentido, la figura del maestro como agente “extra comunitario”, a fin de intermediar en la relación Estado-sociedad, bajo los principios igualitarios de la democracia liberal. Puesto así, el papel del maestro no es otro sino el de transmitir a los niños hábitos estandarizados que tengan como objetivo, justamente, crear la representación de la “voluntad general”, a darse en los formatos curriculares que se aplican por igual a todos los “con-nacionales”.<sup>7</sup> La educación, en ese sentido, lleva incorporada la idea de “completar” al incompleto y dotarlo de racionalidad, extrayéndolo de su especificidad (Santos de Sousa, 2002).<sup>8</sup>

Es en ese marco que deben pensarse los soportes de la ciudadanía, como la identidad del sujeto “coherente” al orden estatal, cuyo atributo primordial es la razón práctica en los términos planteados por O’Donnell:

usa su capacidad cognitiva y motivacional para decidir opciones que son razonables en términos de su situación y sus metas, de las cuales, salvo prueba terminante en contrario, se lo/a considera el/la mejor juez/a. Esta capacidad hace de él/ella un agente moral, en el sentido de que normalmente se sentirá (y será

<sup>6</sup> Y tiene como resultado otra forma de extrañamiento, que en este caso se ubica en una relación social y cultural cada vez más ausente de vínculos intergeneracionales.

<sup>7</sup> En su vertiente más extrema, la educación se convirtió en un argumento para-estatal de corte fascista durante el régimen de Mussolini. Concurrió a ella una forma particular de idealismo hegeliano, según el cual la relación maestro-alumno concretiza la comunión espiritual entre Estado e individuo, siendo el primero la premisa de la libertad del segundo (Betti, 1976).

<sup>8</sup> Sin lugar a dudas, en este modelo disciplinario también está inscrito el uso del tiempo, como creador de valor, a medirse y calcularse en términos de la productividad capitalista (Marx, 1946).

considerado/a por los otros) responsable por sus opciones y por (al menos) las consecuencias que siguen directamente de ellas (2003:59).

Ahora bien, como resultado de este proceso, la "voluntad general" no encarnó sino en una particularidad (Tapia, 2002). Sugiero observar esto asumiendo el hecho de que como producto de la disolución de las relaciones de presencia hubo de emerger una nueva forma de mediación entre gobernantes y gobernados. Eso nos lleva de modo imprescindible a explorar en el sentido que habría adquirido la división social del trabajo en el capitalismo, que resignificó la división entre trabajo manual y trabajo intelectual de la sociedad agraria.

Dicho esto, el trabajo intelectual, por su función, le dio legitimidad ya no a un sistema de castas, sino a un sistema de clases sociales, a través de la cultura como conocimiento secular y, en tanto tal, hizo de la conciencia nacional una argumentación sustentada en la objetividad, para darle nueva certidumbre a la sociedad.<sup>9</sup>

En esa dirección, el trabajo intelectual repuso su alcance en tanto núcleo de la interpretación y la argumentación del nuevo estado de cosas, siendo que éstas estaban insertas ya no en el marco de las relaciones naturalizadas de la sociedad agraria, sino en el marco de la generalización de la mercancía. De ese modo, su tarea fue la de atribuir de sentido y coherencia a la relación Estado-sociedad en su fase capitalista, donde los sujetos concurren en tanto están dotados de los medios de intercambio que le son propios: unos capital, otros trabajo.

Por lo tanto, el extrañamiento que supone el tránsito de la sociedad agraria en sociedad capitalista es inherente a la división del trabajo manual e intelectual, pero bajo la forma de la desigualdad social. Si esto es así, la construcción de la "voluntad general" no puede ser sino clasista y personificar, en su forma estatal, el dominio de la burguesía, a la que se aliena el obrero. Por eso, esta relación se sustenta en el hecho de que al forjarse el vínculo de los sujetos sociales con el Estado como voluntad general se está forjando, al mismo tiempo, una relación de lealtad política hacia las diferentes formas de monopolización que trae consigo el capitalismo y que privilegian el carácter dominante de unos grupos sobre otros (Elias, 1989).

Planteada así, a la ciudadanía le es inherente una contradicción: sustituye formas de adhesión reconocidas como particulares y específicas, para erigir una única forma de adhesión que se asume universal y general. Puesto en ese horizonte, el ciudadano es el sujeto que cumple con las reglas del juego relativas a esa universalidad pero, al mismo tiempo, para ser recono-

<sup>9</sup> Un ejemplo de este proceso lo dio Weber (1991) al recoger las cartas que Benjamin Franklin escribió a su sobrino para caracterizar la base del ethos moderno que, en su versión utilitarista, devino en el sustento moral de la ética protestante como "espíritu del capitalismo".

cido como tal, debe estar atribuido de condiciones culturales, político-jurídicas y sociales que abstraen su especificidad y particularidad. Lo que conduce, en otras palabras, a que los particulares deban universalizarse para que sean asumidos como iguales, siendo que la igualdad para ellos es una condición a alcanzar.<sup>10</sup>

Una referencia central que alude a este proceso, en el plano subjetivo, está asociada al interés que puso el Estado capitalista sobre la población, en aras de la productividad maximizadora. A partir de este concepto los sujetos fueron convertidos en un “recurso” a ser administrado por el aparato estatal, en función de su utilidad política. Los criterios implícitos apuntaron, entre otras cosas, a la categorización de los sujetos según su potencial laboral, valor que dirime y diferencia a los que están dotados de capacidades para el trabajo, bajo el formato de la industrialización y la estatalidad; es decir, a los sujetos con capacidad para amoldarse a los regímenes que se estructuran en torno al desarrollo capitalista y, por ende, con atributos que los convierten en sujetos leales a la normativa y jurídica del Estado nación. Bajo ese criterio, fueron los varones jóvenes los que se constituyeron en el sustento de la productividad capitalista. En su priorización se activaron las variables de la maximización de la producción, a partir de nuevas formas de organización laboral y de gestión administrativa basadas en la eficiencia y en la racionalización que también involucra a la burocracia estatal.

En ese orden, la jerarquización social y cultural en torno al “agente” o ciudadano se fue complejizando por vía de la segmentación laboral, en función de los aspectos que son relativos a la división social del trabajo para, a partir de ella, garantizar la reproducción de la clase, del género y la generación dominantes a través del plusvalor. Esa y no otra es la lógica del capitalismo, y en esa dirección apuntan, por ejemplo, las nociones relativas a la distinción cultural y que tienen sustento en la pedagogía de las clases sociales. Forjada así, la pedagogía clasista creó escuelas para los ricos y escuelas para los pobres, considerando que las elites están predestinadas al cultivo de las ideas y del espíritu, o a la especulación filosófica, y las clases inferiores a las artes menores y/o técnicas y “populares”. Del mismo modo, creó escenarios diferenciados para la educación doméstica de las mujeres, en función de la resignificación de la división sexual del trabajo que, esta vez, cumple el rol de garantizar la reproducción del proletariado en tanto clase “despojada”.

Yendo un poco más lejos es posible argumentar, con ayuda de Marx y luego Lukács, que la alienación que trae consigo esta nueva relación cultural se dio en el marco de una paradoja, pues supone el desgarramiento de las particularidades en función de la universalidad que al mismo tiempo es ina-

<sup>10</sup> Así surge la representación del ciudadano, y es en referencia a ello que se producen los mecanismos de integración, a veces por vía de la movilidad social individual, otras veces por vía de la imposición de las luchas sociales, todas en busca de la igualdad en los derechos.

prehensible por el sujeto que sólo tiene una idea parcial de la misma (Lukács, 1969). Esto lleva consigo los síntomas de un orden social que termina alienando a quienes lo producen, cosificándolos como ciudadanos satisfactoriamente disciplinados.

Ese es el punto al que he querido llegar en este recorrido por el camino del extrañamiento. A partir de ello, cuaja la idea del ciudadano que, en tanto agente estatal, no ha resultado sino en una entidad abstracta o marcada, más bien, por lo que Marx llamaría la "objetividad fantasmal" (*Ibid.*). Sustentada en los mecanismos de la igualdad formal, ésta le da sentido a la intercambiabilidad de los objetos reducidos a la condición de mercancías, abstraídas de su origen y particularidad.

Siguiendo el curso del análisis, está expuesta, pues, la organización estatal-nacional como una trama abstracta, que existe al margen de los sujetos y a cuyo ordenamiento, como "legalidad externa", éstos deben someterse coherentemente (Lukács, citado por Infranca, 2005).

### **El MAS en busca de la ciudadanía concreta: el Estado como condensación del conflicto social**

Un aspecto imprescindible de tratar en este recorrido es el relativo a las nuevas formas de incertidumbre que trae aparejada la relación compleja entre igualdad y desigualdad que se despliega con el capitalismo. Me parece que Elias es certero en ese sentido, al señalar que si bien el Estado trajo consigo relaciones coherentes, señaladas por la transformación del aparato psíquico de los sujetos, en aras de su auto-control, éstas no serían posibles sin la monopolización de la violencia "legítima" que tiene como objetivo resguardar la "voluntad general" y someter a la sociedad a prácticas de vigilancia para el cumplimiento de la ley. Sobre esa base, el Estado se asegura la pacificación de la sociedad, para preservar, a su vez, la monopolización de los recursos materiales en manos de la clase dominante. Sin embargo, no lo hace en el marco de las relaciones privadas donde el despojo material, producido por el monopolio de los recursos materiales de producción, tiende a crear una nueva incertidumbre que es la incertidumbre económica. En ese marco, lo que se tiene es una sociedad pacificada, pero sometida a la presión de reproducirse en los términos del capitalismo, tarea que, si no se la consigue, traslada la incertidumbre hacia la vida privada, donde se ejerce la violencia "ilegítima", generalmente bajo la ley del más fuerte, condenada y al mismo tiempo restituida por el capitalismo (Elias, 1989).

Cuando la violencia privada encuentra un cauce de generalización, es decir, se politiza, se producen eclosiones sociales que mueven el piso de la estructura estatal hasta hacerla estallar. El gobierno del MAS es fruto de ello y, claro, de la ubicuidad histórica del neoliberalismo como contradicción y del

deterioro de las prácticas de oprobio del sistema de partidos políticos que gobernó Bolivia en los últimos 50 años y que puso a prueba los límites del distanciamiento Estado-sociedad.<sup>11</sup>

Dicho esto, antes de continuar con el siguiente punto, vale la pena ubicarnos en un paréntesis. He señalado hasta aquí el carácter de clase del Estado contemporáneo y la llamada “pretensión universalizadora de la burguesía”, según la cual existe correspondencia entre su dominio y la “voluntad general”. Ahora debo relativizar esas afirmaciones, tratando al Estado como una arena amorfa, es decir, como una condensación no sólo de la “voluntad general”, sino también de las luchas que le son inherentes a las desigualdades y a las diferencias que genera el propio capitalismo (Poulantzas, citado por Picó, 1999; Fleury, 1997). En ese marco, lo que hasta aquí apareció como enajenación, desde aquí aparecerá como identidad, lo que lo hizo como homogeneización lo hará como conflicto y lo que se observó en términos de modernización alienante ahora se verá como modernidad auto-reflexiva. Todo ello apuntalando una serie de disyuntivas políticas que rompen con la fría pre-determinación base-superestructura.

De nuevo debo señalar, sin embargo, que así como en las sociedades atrasadas el Estado capitalista es una formación inconclusa, la sociedad lo será en tanto sociedad de clases, quedando en entredicho no sólo el horizonte homogeneizador de la burguesía, como clase que le da sentido a la homogeneidad nacional, sino también el de la clase obrera, en el despliegue de su conciencia política. Para decirlo de otro modo: al no haber fábrica, las clases sociales se atribuyen de ciertas particularidades que arriban a la conciencia de su enajenación.

Habré de anotar, sin embargo, que en la fase actual del capitalismo, al no requerir más del trabajo estable y asalariado para reproducirse, esta característica parece haberse extendido a casi todo el orden universal. Ello apunta a que la relación entre clases dominantes y clases dominadas se desplace, en el caso de estas últimas, ya no a las formas clásicas del intercambio capital/trabajo, sino a su exclusión, quedando en entredicho el lugar social y político de la clase obrera como tal (Dabat, 2005).

En este contexto, la conciencia de clase adquirió ribetes insospechados que pueden ubicarse en el vaciamiento político que deja la desarticulación de la cultura laboral y, por lo tanto, de la cultura nacional, aspecto que también ha sido propicio para una nueva forma de interpretación en torno a la relación Estado-sociedad, mediada, nuevamente, por los argumentos que hizo suyos el “sistema de expertos” y sus “nuevas formas de datar”, después de la caída del socialismo real.

<sup>11</sup> A todo ello se asoció, durante el régimen neoliberal, la transferencia de los recursos naturales al capital externo transnacional pero, al mismo tiempo, la legitimación de la democracia representativa, cuna de la que el propio MAS tributa.

*Por los caminos del indigenismo: la ciudadanía étnico-cultural*

Bajo ese nuevo horizonte, la interpretación en cuestión se asentó en una lectura romántica de la relación entre lo particular y lo general, soslayando el análisis del “modo de producción dominante”. Así, perdió sentido la totalidad y, en su curso, el capitalismo se diluyó como la estructura que condiciona a todas las formas de relacionamiento social, por lo tanto, como la estructura en la que cobra sentido la lucha de clases.

La observación se trasladó hacia los particularismos bajo el supuesto de que los conflictos entre éstos deben explicárselos dentro de cada Estado nación. La mediación argumentativa se ubicó, entonces, “en medio de” las estructuras de integración nacional, en el entendido de que ésta es algo imposible a lograr (Bhabha, 2000). Así, se erigió una nueva “politización”, pero esta vez de la “diferencia”, apuntalada por el concepto de las “identidades étnicas” que, como señala Hobsbawm (2000), aparecen en circunstancias en las que colapsa el mercado de trabajo y se constituyen en la “última garantía” de pertenencia cuando “falla la sociedad”.

Según René Zavaleta, este hecho está asociado al “estado de vacancia ideológica” o de “un vacío en la representación del mundo” que tiene lugar entre quienes, habiendo salido de la sociedad agraria, no logran incorporarse a la fábrica. En ese caso, los imaginarios de mundo de los dominados tienden a concentrarse en referencias raciales/nacionalistas, que los lleva a discutir “como raza lo que en realidad piensan como clase” (1988:25).<sup>12</sup> Siendo esto así, el racismo daría cuenta de una politización a-histórica o, más bien, de una des-politización, limitada por el carácter que adquiere la sociedad agraria en el escenario histórico de la desigualdad social. Eso imposibilita la autodeterminación y la emancipación, porque no alcanza a generalizar el conflicto, dado que es básicamente localista (Zavaleta, 1988).

En Bolivia, el pilar de los argumentos que emulan la diferencia, fuera de las relaciones capitalistas, es la representación de “lo indio” o lo “originario”, como algo incorruptible por el tiempo y, por eso, más profundo y vital que el hecho histórico estatal. Por eso retrotrae la historia al pasado pre-colonial y ajusta sus cuentas con todas las formas “externas” o “foráneas” que hubieran ejercido dominio sobre los indígenas.

Contando con la adhesión del sector indigenista del MAS, esta interpretación contrapuso los vínculos de solidaridad primaria (la comunidad indígena) al Estado. Se recompuso, así, la discursividad en torno a la emancipación del *ayllu* (comunidad agraria), de corte étnico nacionalista, acorde a una nueva relación social, articulada, esta vez, gracias a la camaradería organi-

<sup>12</sup> Para Bolivia, Carlos Medinaceli agregaría: “cuando gobiernan el país lo hacen con mentalidad de *ayllu*” (citado por Baptista Gumucio, 1984).

cista de la “hermandad” y sustentada por los “saberes propios” de orden local, en los cuales se encontraría la alternativa a la dominación.<sup>13</sup>

Implícitamente forma parte de esta argumentación la idea de que el capitalismo está dotado de una honorable capacidad selectiva que tiende a desinteresarse por las sociedades pre-estatales. Dicho así, es una argumentación que no acepta que toda forma de persistencia particular es señal de la dominación en su forma excluyente y que, por lo tanto, no puede ser virtuosa si se da en el contexto de la desigualdad, a no ser, claro, que se la contemple bajo los supuestos de la “resistencia”, como el factor que contrapone el ensimismamiento cultural a la globalización o, en otro caso, que se la observe desde las consignas del “¡socialismo ya!”, aquél que halla sustento en la abolición del trabajo asalariado, pero no por oficio, sino por omisión.<sup>14</sup>

En su argumentación, que disuelve la condición social de los sujetos, no se consideran variables alrededor de la integración indígena al esquema hegemónico que hoy, por ejemplo, en el país tiene una magnífica expresión política y cultural en la llamada “burguesía indígena”, cimiento de la homogeneización económica que, a través de sus comerciantes, toda sociedad busca para constituirse en Estado nación (véase nota 5).<sup>15</sup> De otro lado, tampoco se observa que la gran mayoría indígena arrastra a sujetos des-socializados del marco salarial y sin otro medio de vida que su destreza manual, devaluada por el acaecer tecnológico, y sometida al dominio y a la explotación, entre otros, de la propia burguesía antes referida.<sup>16</sup> Observar esto permitiría dar cuenta de que la sociedad agraria se suma inevitablemente al carácter clasista y desigual del capitalismo, por lo tanto, que la “hermandad” es tan sólo una fachada discursiva que favorece a una nueva identidad abstracta. Dicho eso, es justo destacar la frase que señala: “lo indígena viene a ser (...) un concepto generalizador nacido de la perspectiva dominante” (Lauer, 1982).<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Lo paradójico de este proceso es que se configuró al mismo tiempo que el capitalismo inició su recomposición espacial a nivel global, penetrando en todos los rincones de la vida planetaria gracias a los nuevos recursos de acumulación y transformación tecnológica con los que cuenta y que han puesto a prueba la soberanía estatal, deslegitimándola tanto como lo hace el multiculturalismo “desde abajo” (Dabat, 1995).

<sup>14</sup> Según estas presunciones, la alternativa al capitalismo está en el modo de producción dominado, que bien podría ser emblemático por el arado egipcio.

<sup>15</sup> Esta burguesía, especialmente de origen aymara, ha dado pasos sustanciales en esa dirección al erigirse como la clase comercial por excelencia en el país, ubicada en todo lo largo y ancho del mismo y con prácticas que rememoran los procesos originales de acumulación capitalista occidental.

<sup>16</sup> A esa relación se la puede nombrar como “capitalismo andino”.

<sup>17</sup> De modo más general, me atrevería incluso a señalar que esta argumentación en torno a la sociedad natural y/o agraria fue objeto de una instrumentalización ideológica que le dio sentido y legitimidad al orden social. Por eso, si en el liberalismo clásico aquella fue interpretada en alusión a lo bárbaro e inextricable, para dar sentido al disciplinamiento fabril, en el neoliberalismo fue emulada a nombre de la diversidad y el multiculturalismo, a mi entender, dando coherencia a la propia

Por eso mismo, los argumentos en torno a la particularidad dieron cuenta de un engañoso nivel de lo concreto. Eso ha llevado, a mi entender, a una apreciación errática acerca del actor histórico al que está apelando el MAS y, por eso, de la emancipación que busca promover, en base al “reconocimiento” de la “diversidad”, o la “justicia cultural” y, por si fuera poco, con un énfasis puesto en los arreglos jurídicos de la superestructura, abstracción de por medio, que trata a todos “como si” fuésemos iguales (Ciriza, 2001).<sup>18</sup>

Siguiendo ese curso analítico, al no observar la totalidad, el indigenismo tampoco se enfrenta con el hecho de que en la interacción entre sociedad agraria y sociedad capitalista lo que se tiene no es un paralelismo o una estructura en forma de “pisos civilizatorios” en convivencia, sino varios cuerpos menores, predominantemente agrarios que quedan “instalados” en un cuerpo mayor, predominantemente capitalista, por lo tanto extraño a su naturaleza primigenia.

Habré de agregar a ello, apelando a Mariátegui (1943), que el “enfeudamiento” de los oprimidos en la lucha racial envilece el carácter original de la sociedad agraria porque, además, la convierte en un nicho en el que el ejército industrial de reserva protagoniza un tenaz encono, apelando a cualquier medio para incorporarse a un mercado de trabajo cada vez más acotado y pervertido. Eso significa que la sociedad agraria nunca será la misma en el seno de la sociedad capitalista: se habrá envilecido tanto como ésta. Hobsbawm (2000) alude este hecho a los últimos conflictos étnicos en Europa y a su relación con los inmigrantes como “enemigos”. Yo lo hago aludiendo, primero, a los tortuosos senderos seguidos por los movimientos indígenas y, en el punto referido a la ciudadanía política, a las implicancias que esta desvirtuación trae consigo en el ejercicio del poder, cuando éste se expresa en términos populistas.

En esa dirección, obsérvese el camino que siguió el movimiento de campesinos que cultivan coca en Bolivia, síntesis de las contradicciones a las que nos condujo tanto la crisis de la Reforma Agraria de 1953, como de las políticas de des-socialización neoliberal. Parangonando a Hobsbawm, un primer elemento a mencionar debe destacar que el cultivo de la coca fue el último refugio de la clase oprimida pre y post-contractual y, en ese marco, el escenario ideal para reavivar la relación hombre-tierra, después de que se produjera la crisis de la economía minera y se expulsaran de sus fuentes de trabajo a más de 30 mil trabajadores, a fines de los años ochenta, y que en gran parte se volcaron hacia el Chapare, el centro de cultivo cocalero más

---

fragmentación productiva del capitalismo contemporáneo y a la flexibilización del trabajo, sometido estrictamente a los vaivenes de la demanda que, a su vez, es cada vez más diferenciada y corresponde, por ello, a un nuevo ciclo de fetichización de la mercancía.

<sup>18</sup> Aunque debo reconocer que tratarnos “como si” fuésemos iguales es un avance histórico para una sociedad marcada aún por rasgos estamentales como la boliviana.

importante del país ubicado en el departamento de Cochabamba. Pero, un segundo elemento nos conduce, inevitablemente, al contexto donde la coca es demandada por un mercado que refleja a su vez la decadencia cultural y moral del capitalismo, desplegándose un circuito de enorme ambigüedad: por un lado, con la coca reclamada por el indigenismo como símbolo ancestral y milenario; por otro, perseguida como materia prima del narcotráfico, contradicción que termina argumentando de un modo perverso la lucha de los movimientos indígenas contra el imperialismo estadounidense.

Y, sin embargo, a nombre de una moral abstracta, ¿quién podría pedir a los campesinos y a los ex trabajadores asalariados otra opción sino la de cultivar coca? Pero, al mismo tiempo, ¿no sería mejor ubicar la contradicción de la que son protagonistas en la esfera de la desigualdad y de la exclusión capitalista, en vez de apelar a consideraciones míticas? Tan importante es esto como estar concientes de que fue entre los campesinos cocaleiros donde cuajó la contradicción neoliberal en Bolivia, es decir, que fue en esos sujetos en quienes se sintió el despojo más despiadado que sintió la clase obrera, pero al mismo tiempo donde se plantearon las posibilidades de la politización antiimperialista, justamente por la acción estatal que se ejerció sobre éstos, ante la presión de acuerdos bilaterales condicionados desde el centro del capitalismo para erradicar la coca.

Otro de los recursos argumentativos utilizados por el indigenismo es la educación intercultural y bilingüe, desde mi punto de vista afín ya no a la división social del trabajo a escala estatal-nacional, sino a su refuncionalización a escala mundial, en tiempos de globalización. Llama la atención, en ese sentido, que si en los países capitalistas aquella aparece siendo el principal insumo para alimentar la producción económica a escala internacional, a través de *stocks* de información y conocimiento (Dabat, 2005), en los países periféricos se vuelque hacia el reforzamiento de los vínculos orgánicos como la lengua y la raza, en su dimensión micro territorial.<sup>19</sup>

En ese orden, considero que los proyectos educativos que llevan la marca de la “heterogeneidad” nunca consideraron la posibilidad de que un miembro de la clase obrera o de la sociedad agraria sea gobernante, lo que finalmente la hace funcional a la desigualdad social, cuya traducción en este campo es la escuela clasista. Ésta, como la que se sustenta en la “justicia cultural”, predestina al sujeto indígena u obrero al trabajo manual, recluyéndolo por tiempo indefinido a la fábrica y/o a la comunidad. En cada una está presente, pues, la idea de la cosificación, naturalizando a unos y otros en

<sup>19</sup> En los países andinos eso condujo a reformas educativas que, si bien no pueden reducirse a esta polémica, tuvieron como eje central la recuperación de las lenguas orales para dotarlas de escritura. En cambio, no se hizo nada para recuperarlas justamente en su oralidad, habiendo tantos recursos tecnológicos disponibles para ello. Para el caso, subrayo la palabra “espontáneamente”, porque la oralidad correspondía a un contexto particular al que le era funcional y que se ha transformado radicalmente (Salazar M., 1995).

espacios que le serían originales, es decir, aislándolos en el *ghetto* como lugar de la costumbre y de la enajenación. Una y otra, por último, inhabilitan a la clase oprimida para desenvolverse en un mundo en transformación, por eso, ninguna de ellas ha roto con su carácter a-histórico o, por lo menos, no de un modo riguroso que permita despojar las dudas sobre su funcionalidad en el marco de la exclusión y la desigualdad.

Una referencia profundamente elocuente de este hecho también está asociada a la figura del presidente Evo Morales que, como ninguno, puede presumir de la inusual identificación entre Estado y sociedad, la más vital que ha producido la historia nacional. Sobre esa base, trae a cuenta imágenes que consternan, desde aquellas que, como a cientos de indígenas, lo retratan como a un niño que aspiraba ser periodista y terminó siendo jornalero, trompetista y cocallero; o las que manifestó en una de sus primeras apariciones públicas como presidente cuando, incómodo con su investidura, llegó a decir: “disculpen, sé que estamos cometiendo algunos errores, ya iremos mejorando”. No tengo duda en señalar que el significado de su propia historia debe buscárselo en las estructuras del orden societal boliviano que nunca concibieron la idea de un hombre como él presidiendo el país y que, en función a ello, no sólo lo imaginaron enclavado en la comunidad, sino que lo predestinaron a ella en nombre de la “cultura”. Por eso, si el presidente Morales no logra despojarse de sus hábitos sindicales y localistas, o de su “mentalidad de *ayllu*”, es porque así lo quiso la dominación de clase. Pero, del mismo modo, no tengo duda en señalar que esto tampoco puede ser reivindicado como un rasgo “anti-estatalista”, que sería como decir que el mayor enemigo del presidente Evo Morales es él mismo y felicitarlo por ello.<sup>20</sup>

### *Por los caminos del populismo: la ciudadanía política*

Ahora bien, el conjunto de factores históricos antes señalados se traduce, además, en la “coexistencia” de la “legitimación trascendente” con la “legitimación democrática-igualitaria” (Lechner, citado por Fleury, 1997), propia de sociedades que no alcanzan a plenitud su estatalidad. Este aspecto conduce al desplazamiento del lenguaje sagrado, propio de la sociedad agraria, hacia la sociedad secular, ocupando la “vacancia ideológica” y desplazando la conciencia de clase hacia la conciencia primordial sustentada en el mito, bajo aquellos recursos simbólicos que “usan un lenguaje nuevo, con la sintaxis del viejo” (Mead, 1997).

Con relación a ello, varios autores tuvieron el acierto de señalar que en

<sup>20</sup> Considerando, por cierto, que el Estado no es monolítico o inherente a una clase: es un campo de lucha, donde se dirimen las contradicciones sociales. Por eso el Estado es una necesidad histórica, a transformarse cuando se transforma su contenido. Pero cuando hablamos de Estado también estamos hablando de sociedad.

contextos como el nuestro la formación de las clases sociales también está en entredicho y, por eso, hay una recurrente invocación a la idea del “pueblo”, cuya forma de lucha, al no poder encarnarse en antagonismo clasista, se encarna en el movimientismo (Fleury, 1997). Habré de agregar a este argumento el que ya establecí en anteriores párrafos: por su carácter pre-político, el movimientismo no puede sino devenir el mito sobre el cual se reconfigura el liderazgo y, desde ahí, la pertenencia y la identidad de la colectividad. Es decir, la imagen sobre la que ésta erige su representación y, por lo tanto, su enajenación. Por ello, si bien el mito puede adquirir un potencial virtuoso y de alta combatividad en la contestación al poder, puede en cambio desfigurarse en el ejercicio de éste, creando lealtades vergonzantes y autoritarias, en especial cuando desplaza la abstracta “voluntad general” hacia la también abstracta “voluntad popular” encarnada en el caudillo (Lechner, citado por Fleury, 1997).

Asumo que lo que se encuentra en este proceso es la continuidad entre el indigenismo y el populismo, ambos abstraídos de las condiciones materiales de la desigualdad. Ubico esta continuidad en las distorsiones que adquiere la sociedad agraria cuando queda incorporada en la sociedad capitalista, esta vez bajo el espectro de la “alianza de clases”.

Con las diferencias del caso, señalo este tema atendiendo el curso histórico de los movimientos sociales en tiempos del Estado de Bienestar en Bolivia (1952-1985). Para eso, permítaseme el siguiente rodeo que, por otra parte, nos conducirá a las nociones de la “ciudadanía política”, sobre la cual manifiesta su entusiasmo el sector de la “izquierda nacional” del MAS.

Como se sabe, el Estado de Bienestar, durante y después de la Segunda Guerra Mundial, fue resultado de una prolongada paralización de la economía capitalista, por lo tanto de las relaciones basadas en el salario, aspectos que indujeron a un cúmulo de luchas sociales por la integración y la igualdad que, en su forma básica, tienen sustento en el acceso al empleo. La crisis del capitalismo, es decir, la crisis del trabajo asalariado, implicó que se hubieran restado los grados mínimos de homogeneidad económica que requiere la sociedad para la cohesión de su forma estatal. Puesta en esa disyuntiva, la única salida posible tuvo que ser política. Fue desde ahí que se regeneró el trabajo asalariado, pero esta vez a través de la mediación de la economía estatal que, por la presión de las luchas sociales, hubo de asumir las políticas de redistribución y, por ende, derivar en una mayor igualdad, cosa que en América Latina la incipiente burguesía no lograba hacer por su cuenta (Picó, 1999).

Sin embargo, si la intervención de la política en la economía trajo en algunos casos resultados exitosos, es decir, restauró la relación capital/trabajo y, de un modo general, le devolvió cohesión al Estado, en otros, como el boliviano, lo hizo de un modo restringido, porque se limitó a la explotación de los recursos naturales dando pie a una economía soberana, pero estricta-

tamente volcada hacia fuentes de riqueza primaria. Por eso, si en los primeros casos la política se activó circunstancialmente y luego la economía hizo lo suyo, en los segundos aquella fue permanente y ésta afloró con timidez, dando pie a que la base material de la igualdad como factor de cohesión y ciudadanía alcanzara sólo a unos cuantos y, lo peor, en gran parte de los casos por vía de la prebenda y la corrupción como práctica de ascenso o integración social (Fleury, 1997).

En unos casos, el corolario fue pues la ampliación del aparato productivo, mientras que en otros lo fue del aparato público. Sólo así se entiende que en la fase del Estado de Bienestar se haya dado una lucha tenaz por el empleo estatal, en especial disputado por clases medias ascendentes que, en el fondo, no luchan sino por garantizarse el único medio para el que han sido “preparadas” por el Estado: la empleomanía, aquella que tiene sentido en los ambientes de “laxitud” y “flaqueza” que le son propias a las sociedades estancadas, improductivas e incapaces de generar fuentes de riqueza real o de una cultura progresista alrededor de la ética del trabajo (Mariátegui, 1943:78-79).

Una consecuencia de este hecho es que, al final, los mayores defensores de la estatalidad vienen a ser sectores no productivos que defienden su ubicuidad laboral a toda costa, incluso, dado el contexto de interacción pre-político, prevaleciendo entre ellos una discusión racista respecto a la mano de obra como “nacional” o “foránea”.<sup>21</sup> A partir de ello, asumen el derecho de definir quién forma parte de los sistemas de mediación y quién no, sin grandes intenciones de promover las condiciones para el relanzamiento de las fuerzas productivas locales que permitan, justamente, la concreción de los factores de clase. Si lo hicieran, establecerían un marco referencial respecto a lo productivo y lo no productivo y, claro, se afectarían a sí mismas de modo inevitable.

Fleury ha sido contundente al señalar estos aspectos, manifestando que en el Estado de Bienestar la autoidentificación política sobredetermina la social, cuando “los actores sociales se tornan relevantes más por su papel político que por su posición en cuanto clase” (1997:180). Al mismo tiempo ella apunta que, en este escenario, “las fuerzas sociales no preexisten al Estado pero sí son conformadas a partir de su intervención, lo que lleva a la paradoja de que todo pasa por lo político, pero que, al mismo tiempo, lo político está vacío de su función de representación de intereses, ya que los intereses no se conforman sino en el propio Estado” (*Ibid.*). Finalmente, Fleury señala que

en estos casos, más que un derecho inherente de la ciudadanía, la protección social

<sup>21</sup> Atadas a controversias raciales, gran parte de las argumentaciones nacionalistas de la Revolución de 1952 pasó por ese filtro interpretativo, apelando a negar la mano de obra extranjera y/o “colonialista” (Malloy, 1989).

se vuelve un privilegio para un estrato particular definido por el Estado. Esta incorporación alienada impide la formación de una clase trabajadora autónoma y poseedora de una identidad colectiva, en la medida en que refuerza su fragmentación a través de la distribución diferencial de los privilegios por medio de una red de cambios de favores clientelista (*Ibid.*:198).

En ese sentido, siendo legítimas las aspiraciones por el control soberano de los recursos naturales, el nacionalismo se ubica frente al dilema de desarrollar, en torno a ellos, capacidades también autónomas para industrializarlos, cosa que se hace muy difícil por las consignas que él mismo despliega, en tanto involucrarían necesariamente a capitales externos como a mano de obra foránea, ambos con más capacidad que la local para dar el salto de la economía primaria a una economía transformadora. Puesto en esta disyuntiva, el nacionalismo comienza con un gran espectáculo argumentativo a favor de la auto-determinación, pero en su camino capitula en ello, cediendo paso, nuevamente, a las condiciones que le imponen los capitales transnacionales y la política imperialista, como ocurrió en Bolivia con el Estado del 52, cuando el país se vio obligado a transar costosas indemnizaciones a los antiguos dueños de las minas para restituir la “ayuda” estadounidense. Como se sabe, en el transcurso de este cambio, se postularon dos versiones del nacionalismo que, además de todo, es una ideología permeable a la manipulación: la primera, con referentes anti-imperialistas, cuando la revolución estaba en su despliegue; la segunda con referentes anti-comunistas, cuando el ejército tomó el papel del partido político (Antezana, 1983; Zavaleta, 1995). Como veremos, ambos, a nombre de la nación, buscaron su fuente de legitimación en el movimiento campesino indígena como “espíritu del pueblo”, por lo tanto como *locus* de la lucha contra lo “foráneo”.

En efecto, durante el Estado de Bienestar en Bolivia la práctica clientelista adquirió una extraordinaria vigencia entre los sujetos del movimiento campesino. Por su carácter pre-estatal esa era la masa disponible a prácticas de integración, cualquiera fuera el medio utilizado para ello. Por supuesto, esto implicaba, a cambio, la aplicación de una serie de dispositivos prebendales generados en el propio Estado, desde donde la relación con estos sectores adquiriría fines estrictamente políticos, para darle legitimidad al régimen a través de la presencia de la masa. Ese hecho supuso la instrumentalización de estas mayorías por parte del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), en especial desde que se produjera la Reforma Agraria de 1953 y se redistribuyera la tierra. En razón de ello, el campesinado indígena fue la fuente de legitimación de este partido, pero luego lo fue del autoritarismo al calor del llamado Pacto Militar-Campesino con el que se dio inicio a la fase autoritaria del programa estatal-nacionalista, cuando el ejército, reanimado por el propio MNR, tomó el poder en 1964 para “asegurar” la revolución (Rivera, 1984 y 2005; Dunkerley, 1987; Zavaleta, 1995).

Eso me conduce a redondear el argumento inicial: en su búsqueda de legi-

timidad, el populismo instrumentaliza al indigenismo, y entre ambos, a nombre de la nación, estatal y/o étnica, abstraen al sujeto histórico de sus condiciones de clase. Lo que quiere decir que las dos terminan siendo, a su modo, opresoras, condición de la que difícilmente se despojan porque su razón de ser, en la que encuentran su comunión, son, justamente, los intereses de una clase media ascendente, fundada o bien en la alianza de clases, o bien en la de la hermandad organicista. Así, la funcionalidad indigenismo-populismo no está lejos de la funcionalidad indigenismo-neoliberalismo: ambas derivan en la degradación, el sufrimiento y la postergación de la sociedad agraria.

En la historia del populismo en Bolivia esto fue posible, además, porque, a mi entender, los movimientos campesino-indígenas no alcanzaron el rango político que estuvieron a punto de constituir antes de la Revolución de 1952. Hasta entonces, el movimiento campesino había sido autónomo, aunque ciertamente limitado a la práctica de la rebelión. A partir de 1952 pasó a depender de los caudillos nacionalistas, cuyo medio de coacción ideológica fue la distribución de la tierra vía Reforma Agraria (1953). Con ello quiero señalar tres cosas: primero, que el movimiento campesino, al dotársele de tierra, logró un mínimo de certidumbre, pues se hizo propietario de su medio de producción; segundo, justamente por ello perdió su sentido unificador como clase social, por lo tanto su especificidad histórica, y tercero, su carácter como población mayoritaria la atribuyó de una gran capacidad de movilización, pero en aras de la pre-política (o de la des-politización), llegando a convertirse, en algún momento, en el instrumento que el Estado utilizó para aniquilar a la clase obrera, en especial a aquella que, desde los centros mineros de las regiones de Catavi y Siglo XX (en el departamento de Potosí), estaba planteando su especificidad o independencia política respecto al régimen del MNR. Éste estaba hegemonizado, a su vez, por los intereses burocráticos de la clase media ascendente, incluidos sectores militares, que luego daría consistencia “carnal” a la nueva oligarquía neoliberal, aquella que ocupó la “vacancia ideológica” que produjo, primero, la persecución del movimiento obrero durante las dictaduras militares y, luego, su aniquilación a fines de la década de los ochenta, cuando se cerraron los centros mineros estatales.<sup>22</sup>

Pensando en ello, uno no puede dejar de imaginar qué otro hubiera sido el destino de la revolución si el movimiento indígena hubiera estado preparado para asumir su heterogeneidad de clase y, a partir de eso, dotarse de un programa revolucionario. Dicho esto, otro hubiera sido, quizás, el destino de la propia Reforma Agraria y no el que hoy se presenta como el más ro-

<sup>22</sup> La clase media, abanderada de la “revolución nacional”, cumplió con su aspiración: sustituir a la oligarquía convirtiéndose a su vez en la nueva clase oligárquica. Se trata, pues, de una clase sostenida no por factores económicos sino políticos y, ocasionalmente, también por un aparato de represión (Salazar M., 1963). En ese marco, los nacionalistas tampoco reconocen que la nacionalización de la Gulf Oil en 1969 sirvió, a la larga, para sostener gran parte del auge del régimen dictatorial de Hugo Bánzer Suárez que se prolongó por siete años.

tundo fracaso del modelo de 1952. En su caso, los indígenas fueron ilusionados con políticas redistributivas de la tierra, que hicieron caso omiso de su productividad y, por lo tanto, de su relación con el trabajo, cada vez más acotado al minifundio desgastado, empobrecido y devaluado, sostén de la migración campesino-indígena hacia la urbe, sin que en esto se dieran las condiciones de recepción de la mano de obra "liberada".

Por eso, de ahí surgió un movimiento social tan desgarrado como el movimiento cocalero de hoy y que, con los años, iría a pronunciarse racialmente y bajo imaginarios milenaristas evidenciados en el Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK).<sup>23</sup> Su lectura tradujo, pues, la ira de una sociedad a la que la modernidad le ha despojado de sus vínculos primarios, sin dotarla de vínculos estatales, pero, además, a la que sobre este despojo se le sumó la explotación económica por vía del intercambio desigual entre campo y ciudad, y la explotación política, por vía del nuevo gamonalismo que se erigió con el MNR y el ejército, y cuya versión subalterna se filtró en el caciquismo sindical (Rivera, 1984). En ese escenario, la mayor infamia ha sido la sistemática manipulación del voto campesino, instrumentalización agravada por la reiterada intención de retraer al indígena al séquito de sus creencias y costumbres, y no a una práctica igualitaria y liberadora que ponga en cuestión al poder, pero no por vía de aventuras racistas, sino por vía del convenimiento secular y, en ese sentido, progresista.

Sobre ello, también resulta útil detenerse en la educación que, durante el Estado de 1952, prescindió de las particularidades de clase, esta vez a nombre de lo "boliviano", abstracción que para entonces llevaba un registro en torno a la nación contra la anti-nación. Con ese argumento, la "escuela única" se convirtió en una entidad amorfa que hizo de la sociedad urbana el horizonte de la sociedad agraria, pero sin que de por medio se materializara un escenario propicio para ello, para alimentar, justamente, su condición de clase. Ese proceso no pudo resultar sino en el desarraigo campesino que, en busca de "lo boliviano", tendió a migrar hacia las ciudades, sin encontrar en éstas referencia alguna para insertarse como ciudadano. La escuela nacionalista, en ese sentido, contribuyó a la enajenación del indio, deslumbrado por las falsas luces de la modernidad a la que, finalmente, encalló a medias, a no ser, otra vez, para re-elaborar el milenarismo como fuente de referencia, motorizado por intelectuales indígenas urbanos que en sí mismos expresan la disociación manual-intelectual como hecho histórico que tiene presencia, esta vez, en una clase media "indígena".

Por eso mismo, otro hubiera sido el destino de la revolución si no se le hubiera recortado a la clase obrera su independencia, pero, además, si no se hubiera erigido sobre ella un programa inmedatista, como lo hizo el radica-

<sup>23</sup> Tupak Katari fue el indígena que lideró los más importantes movimientos anti-coloniales en el altiplano andino en el siglo XVIII. Su figura, con variantes, es paralela a la de Tupac Amaru en el Perú.

lismo de izquierda. De un lado, la promesa nacionalista también encandiló al movimiento social, aquella vez vanguardizado por el proletariado minero, al que se erigió discursivamente como la “clase más nacional” del régimen (Zavaleta, 1990a), pero estancándola productivamente, por lo tanto, recortando su posibilidad de ser, en efecto, la clase dirigente de la transformación.<sup>24</sup> De otro lado, la promesa anti-capitalista hizo suya la idea de que para conseguirla bastaba la auto-suficiencia del voluntarismo pequeño burgués, sin consideración alguna de que sin desarrollo de las fuerzas productivas no hay socialismo que valga.

En el marco de esos señalamientos es preciso recordar los avatares de la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL) que tuvo a su cargo la administración de los centros mineros nacionalizados en 1952. Ahí fue que encontró cobijo la cada vez más extendida burocracia del partido gobernante (MNR) y se convirtió en una de las entidades más anti-obreras del mismo, al aplicar políticas de recorte no sólo salarial sino productivo que, finalmente, terminaron por descapitalizar a los centros mineros. Como fruto de ello, en 1985 se produjo el colapso de la minería boliviana y, con ella, de la economía nacional que, a pesar de las promesas desarrollistas de 1952, terminó siendo una economía de exportación primaria, estancada, sin un horizonte político y transformador a largo plazo, fácil presa, luego, de los argumentos privatizadores y modernizadores del neoliberalismo. Lo peor de ello es que su estrepitosa caída, en los años ochenta, también fue la del proletariado minero y de las aspiraciones autónomas que éste llevaba en su seno, a pesar de la burocracia política y sindical, ambas provenientes de la misma matriz nacionalista que se erigió con la hegemonía del MNR.

Bajo el auspicio del Estado de Bienestar, entonces, se edificó una relación plagada de frustraciones que terminaron por erigir a una nueva clase dominante a la que, a nombre de la nación y del nacionalismo, las clases desposeídas debían rendirle lealtad, una lealtad engeguécida, además, por los factores míticos a los que hice referencia anteriormente y que terminaron por personificarse en una relación de humillante subordinación del indígena al caudillo militar.

Años más tarde, la clase dominante supo desplazar sus mecanismos de acumulación a partir del modelo privatizador del neoliberalismo, dándose un respiro de casi dos décadas. La clase dominada, en cambio, sucumbió entre medio y, en su calidad post-contractual, se aferró a sus vínculos primarios y orgánico-naturales, sumándose a quienes nunca llegaron a participar con autonomía del pacto de 1952. Ese fue el núcleo de la contradicción que, después de prolongadas y dramáticas luchas sociales, terminó de desgajarse en octubre del año 2003, cuando cayó el sistema político neoliberal.

<sup>24</sup> El proletariado minero, una forma particular de la clase obrera debido a su raigambre campesina, también llevaba factores míticos en su politización. De ahí, quizá, su legendaria combatividad, pero también su limitación nacionalista.

Las lecciones que se desprenden de este hecho son profundamente actuales. Dejan establecidos los riesgos que trae consigo un movimiento social poderoso que, sin embargo, no tiene clara su especificidad histórica. Dan cuenta, por tanto, de un proceso de transformación que, siendo llevado a efecto por la clase oprimida, puede terminar siendo anti clase oprimida por su apelación a pertenencias abstractas. Y, lo peor, son la traducción fiel de la forma como se desvirtúa la política cuando no tiene un objetivo clasista o cuando subordina el interés de clase al interés de la burocracia, siendo que ésta, a la larga, se convierte en la mayor enemiga de la transformación social, con una extraordinaria capacidad para construir representaciones “generales” que en el fondo se convierten en fuentes de poder ilegítimo y conservador.

### **Corolario**

Quizás el mayor dilema político del MAS hacia el futuro esté situado en su imposibilidad de generalizar su proyecto político, en aras de la construcción de una nueva hegemonía en Bolivia. Se debatirá, pues, en la disyuntiva de absorber en un solo proyecto los intereses específicos que traen consigo los llamados “movimientos sociales”, o sostenerlos en tanto tales, a riesgo de deslegitimarse a sí mismo. Ese hecho está asociado a las dificultades que le son propias a los proyectos indigenistas con relación al tránsito entre lo particular y lo general que exige la ocupación política del Estado, peor aún, cuando a nombre de la democracia directa también privilegian proyectos ausentes de mediaciones, aquellas sobre las que se erige la síntesis teórica que le da dirección al proceso en curso.

Podría argüirse que el MAS sostiene, además, un discurso nacionalista en razón del cual la politización estará zanjada y de donde, sostienen algunos intelectuales, los indígenas vienen a ser la “clase más nacional” del país. Sin embargo, podría también observarse que si bien el nacionalismo invoca pertenencias generales, no lo hace con relación a los entretejidos materiales que requiere una nación para cohesionarse. En otras palabras, que una cosa es el discurso y su limitada perdurabilidad en el tiempo, otra su objetivación en el quehacer cotidiano de la gente.

Por eso, el desafío para el MAS está situado en el entretejido laboral que conlleve este proceso y que, al mismo tiempo, suponga el re-equilibrio entre capital y trabajo, hoy uno en manos del Estado, el otro como la demanda principal de los pobres en el país. Para enfrentar ese objetivo se requiere un horizonte estratégico del que suelen estar ausentes tanto nacionalistas como indigenistas, ambos atemperados por el inmediatez que, en el caso boliviano, suele terminar generando demandas rentistas en la sociedad y adscripciones políticas y envilecedoras en torno a la ciudadanía. Lo peor de ello

son los síntomas de un recurrente fraccionalismo que están comenzando a manifestarse en varias regiones del país en torno a la propiedad de los recursos naturales, vinculados a la tierra, la minería y el gas.

En esa ruta, el destino del MAS está situado en su capacidad para entretener una lectura más compleja de la realidad boliviana que hoy tiene en su haber, de parte del Estado, recursos materiales que provienen de la riqueza gasífera nacional y, de parte de la sociedad, una población despojada de las posibilidades de reproducirse salarialmente, por ende, volcada hacia los vínculos primordiales y de presencia que emulan la raza por encima de otro lazo social. La identificación Estado-sociedad de la que es posible presumir hoy está retratada en el marco de la simbología indígena, pero tiende a petrificarse en ello, en tanto el MAS no procure la construcción de nuevos argumentos que vivifiquen permanentemente tal relación.

Eso, sin duda, requiere de la caracterización de las relaciones laborales locales en el marco del modo de producción dominante, lo que quiere decir, ubicar la desigualdad y la exclusión en la totalidad, con la histórica ventaja de que esta tensión está situada en una enorme disponibilidad de capital nacional.

En esa dirección, es necesario tener presente que el mayor recurso cultural que legaran los indígenas de los Andes se encuentra, justamente, en su relación con un entorno natural, arisco, poco pródigo, al que tuvieron que volcarse colectivamente para dominarlo, pero también que sólo pudieron hacerlo desplegando una enorme tenacidad laboral. Esas condiciones dieron como fruto una monumental producción simbólica y, significativamente, estructuras de colaboración mutua y una moral particular basada en la ley del esfuerzo, transmitida de generación en generación “en el transcurrir de la existencia”. Siendo esto así, la cultura aparece como un bien que, activado desde el Estado, se constituye en una gran promesa para la reorganización de la sociedad a partir del trabajo, pensando, sin embargo, que no es posible una sociedad igualitaria sin riqueza y, hoy, sin tecnología ni conocimiento.

## Bibliografía

- ANDERSON, Benedict (1991), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ANTEZANA, Luis H. (1983), “Sistemas y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)”, en René ZAVALA (compilador), *Bolivia hoy*, México, Siglo XXI.
- BHABHA, Homi (2000), “Narrando la nación”, en Álvaro FERNÁNDEZ BRAVO, *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires, Manantial.

- BAPTISTA GUMUCIO, Mariano (1984), *Atrevámonos a ser bolivianos. Vida y epistolario de Carlos Medinaceli*, La Paz, Los Amigos del Libro.
- BARTRA, Roger (1992), *El salvaje en el espejo*, México, Coordinación de Difusión Cultural, Universidad Nacional Autónoma de México/Era.
- BETTI, G. (1976), *Escuela, educación y pedagogía en Gramsci*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, segunda parte.
- CAMPBELL, Tom (2002), *La Justicia. Los principales debates contemporáneos*, Barcelona, Gedisa.
- CIRIZA, Alejandra (2001), "Democracia y ciudadanía de mujeres: encrucijadas teóricas y políticas", en Atilio BORÓN (compilador), *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, Buenos Aires, CLACSO.
- DABAT, Alejandro (1995), *El mundo y las naciones*, Morelos, México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.
- DABAT, Alejandro (2005), "Globalización, neoliberalismo y hegemonía. La primera crisis de la globalización y sus perspectivas", en Ana María ARAGONÉS, Aída VILLALOBOS y María Teresa CORREA (coordinadoras), *Análisis y perspectivas de la globalización. Un debate teórico*, México, FES Acatlán, UNAM/Plaza y Valdés, vol. I.
- DUNKERLEY, James (1987), *Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia, 1952-1982*, La Paz, Quipos.
- ELIAS, Norbert (1989), *El proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica.
- FLEURY, Sonia (1997), *Estado sin ciudadanos. Seguridad social en América Latina*, Buenos Aires.
- GELLNER, Ernest (1989), *Naciones y nacionalismo*, México, Alianza/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GIDDENS, Anthony (1994), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Universidad.
- HOBBSBAWM, Eric (2000), "Etnicidad y nacionalismo en Europa Hoy", en Álvaro FERNÁNDEZ BRAVO (compilador), *La invención de la Nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires, Manantial.
- INF FRANCA, Antonio (2005), *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács*, Buenos Aires, Herramienta.
- LAUER, Mirko (1982), "Crítica de la ideología populista del indigenismo", en *Crítica de la Artesanía. Plástica y sociedad en los Andes peruanos*, Lima, DESCO.
- LUKÁCS, Georg (1969), *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo.
- LUKÁCS, Georg (2004), *Ontología del ser social. El trabajo*, Buenos Aires, Herramienta.
- MALLOY, James (1989), *La revolución inconclusa*, La Paz, Bolivia, CERES.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1943), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta.
- MARX, Carlos (1946), *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MARX, Carlos (1999), *Formaciones económicas pre-capitalistas*, México, Siglo XXI.

- MEAD, Margaret (1997), *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Barcelona, Gedisa.
- O'DONNELL, Guillermo (2003), "Democracia, desarrollo humano y derechos humanos", en G. O'DONNELL, LAZZETTA y VARGAS CULLELL (compiladores), *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía*, Santa Fe, Argentina, Homo Sapiens/PNUD.
- PICÓ, Joseph (1999), *Teorías sobre el Estado del Bienestar*, Madrid, Siglo XXI.
- RIVERA, Silvia (1984), *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*, La Paz, HISBOL/CSUTCB.
- RIVERA, Silvia (2005), "El mito de la pertenencia de Bolivia al 'mundo occidental'. Requiem para un nacionalismo", en *Temas Sociales. Revista de Sociología*, La Paz, Colegio de Sociólogos de Bolivia/Instituto de Investigaciones Sociológicas "Mauricio Lefebvre", núm. 24.
- SALAZAR M., Carlos (1963), *Caducidad de una estrategia. Interpretación de la Revolución del 9 de abril*, La Paz, Liga Socialista Revolucionaria (LSR), libro mimeografiado.
- SALAZAR M., Carlos (1995), *3 Ensayos disidentes: el fin de "lo indio". El tab de la alfabetización bilingüe. Crítica a la Ley de Reforma Educativa*, La Paz, Empresa Editora Urquizo.
- SALAZAR, Cecilia (2006), "Pueblo de humanos: metáforas corporales y diferenciación social indígena en Bolivia", en *Anthropológica*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SANTOS DE SOUSA, Boaventura (2002), *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia (UNAL)/Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA).
- SANTOS DE SOUSA, Boaventura (2003), *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá, ILSA/ Universidad Nacional de Colombia.
- TAPIA, Luis (2002), *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, La Paz, CIDES/Muela del Diablo.
- WEBER, Max (1991), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premia, La Red de Jonás.
- ZAVALETA, René (1977), "Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia", en Pablo GONZÁLEZ CASANOVA (coordinador), *América Latina: historia de medio siglo*, México, Siglo XXI.
- ZAVALETA, René (1988), *Clases sociales y conocimiento*, La Paz, Los Amigos del Libro.
- ZAVALETA, René (1990), "Cuatro conceptos de la democracia", en René ZAVALETA, *El Estado en América Latina*, La Paz, Los Amigos del Libro.
- ZAVALETA, René (1990a), *La creación de la conciencia nacional*, La Paz, Los Amigos del Libro.
- ZAVALETA, René (1995), *La caída del MNR y la conjura de noviembre*, La Paz, Los Amigos del Libro.