

## La marcha social y la irrupción del cuerpo indígena en el imaginario social en Bolivia en la era neoliberal

*The social march and the irruption of the indigenous body in Bolivia during the neoliberal era*

**Diego Mattos Vazualdo\***

Saint Michael's College, Estados Unidos.

[dmattosvazua@smcvt.edu](mailto:dmattosvazua@smcvt.edu)

### Resumen

El presente artículo reflexiona sobre la importancia de la irrupción del cuerpo indígena en el imaginario nacional boliviano en la era neoliberal. Es una irrupción que rompe con la manera rígida de concebir la nación de la Revolución Nacional de 1952, y que abre posibilidades reales de inclusión social a sujetos hasta hace poco no tomados en cuenta en la configuración de lo nacional como agentes políticos válidos. Una de las maneras más efectivas de irrupción es la marcha social como práctica de resistencia. El presente artículo busca justamente reflexionar sobre dicha práctica y la importancia del cuerpo indígena en la misma. Se arguye que la marcha social es fundamental para la constitución de sujetos en los últimos veinticinco años en Bolivia, para plantear su reformulación y su consecuente descolonización. Es una forma de buscar validación social a través de una manera intensa de usar el cuerpo.

**Palabras clave:** Indígena, cuerpo, nación, imaginario, marcha social

### Abstract

This article reflects upon the importance of the irruption of the indigenous body into the Bolivian national imaginary in the neoliberal era. It is an irruption that breaks the rigid way in which the nation had been conceived since the National Revolution in 1952, and that opens up real possibilities of social inclusion to subjects not taken into account in the national configuration as valid political agents. One of the most effective practices of resistance and consequently social irruption is the social march. The current article reflects upon such practice and the importance of the indigenous body for its success. I argue that the social march is fundamental for the constitution and reformulation of subjects in the last twenty five years in Bolivia, and consequently their decolonization. It is a way to seek social validation through an intense use of the body.

**Keywords:** Indigenous, Body, Nation, Imaginary, Social March

---

\* Docente de lengua, literatura y cultura latinoamericanas. Saint Michael's College, Vermont, Estados Unidos. Estudios de doctorado en The Ohio State University. Estudios de licenciatura en Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.

## La marcha social y la irrupción del cuerpo indígena en el imaginario social en Bolivia en la era neoliberal

Pierre Bourdieu afirma que la socialización diferenciada según sexo/género se inscribe en los cuerpos, moldeándolos de forma particular, marcándoles límites y posibilidades. Que el disciplinamiento de los cuerpos produce hábitos diferenciados y diferenciadores que determinan una somatización de las relaciones de dominación. Que en el cuerpo se hacen carne las relaciones sociales de poder, que él las contiene, las expresa, las somatiza.

La novedad del proceso boliviano del último tiempo es sin duda la irrupción del cuerpo indígena en el espacio de discusión de lo político, en el imaginario mestizo de nación arrastrado desde la Revolución Nacional de 1952<sup>1</sup>. Es una irrupción que rompe con una manera rígida de concebir la nación, y que abre posibilidades de inclusión a distintos sujetos hasta hace poco no tomados en cuenta en la configuración de lo nacional como agentes políticos válidos. Es una irrupción, además, no fruto de un momento, sino el producto de largos años de empuje contra el muro de un cierto tipo de concepción social excluyente. Esta irrupción se produce a través de distintos medios. Uno de los más importantes y efectivos es la marcha social como práctica de resistencia. El presente trabajo busca justamente reflexionar sobre dicha práctica, medio a través del

cual el cuerpo indígena irrumpe en el imaginario social y político en la era neoliberal, 1985 adelante, año en que se cambia el modelo económico a través de reformas neoliberales posteriormente denominadas como Consenso de Washington. El trabajo arguye que la marcha social es fundamental para la constitución de sujetos en los últimos veinticinco años, para plantear su reformulación y su consecuente descolonización: obliga a la comunidad nacional a repensar sus definiciones y concepciones de lo que se entiende por sujeto boliviano. Es una forma de buscar reconocimiento, una forma de validación social que se logra a través de una manera determinada de usar el cuerpo. De esta manera, ocupar el espacio público, ya sea calle, plaza o carretera, deviene elemental para la definición de nación en la presente era.

Así, podemos decir que el concepto de nación en Bolivia en este último tiempo ha estado ligado indisolublemente a la carretera, a la calle, a la vía pública como espacio. Es ahí donde se negocian los distintos puntos de vista respecto al proyecto nacional. Quienes lo han recorrido han sido sobre todo cuerpos indígenas buscando un cambio en sus condiciones de existencia. Y con su acción y presencia han cuestionado concepciones rígidas y vigentes por muchas décadas. La nación se construye a través de la acción de cuerpos portadores de memoria que al recorrer su espacio no sólo reclaman y exigen, sino desean, construyen e inventan.

Para desglosar y profundizar este tema, vamos a revisar las tres marchas sociales más importantes llevadas a cabo en la era neoliberal en Bolivia. La primera, llevada a cabo en 1985 por el sindicato de trabajadores mineros; la segunda, en 1990 por los pueblos indígenas amazónicos; y la tercera, por los productores de coca del Chapare en 1998. Realizaremos dicho recorrido guiados en todo momento por la siguiente interrogante: ¿cuál es la relación entre el cuerpo indígena y la concepción de la nación en el imaginario social en la era neoliberal?

<sup>1</sup> La Revolución boliviana de 1952 fue la culminación del proceso de frustración y descontento social profundo de la población boliviana con sus gobernantes, la cual se genera a partir de la derrota sufrida en la Guerra del Chaco con el Paraguay en 1935. Es un proceso que concluye con la toma del poder por parte de una conjunción de fuerzas sociales de diversa índole (trabajadores fabriles, policías, campesinos), y liderada por el entonces joven partido opositor, el Movimiento Nacionalista Revolucionario, y los sindicatos de trabajadores mineros. Es muy significativa porque, en primer lugar, logra romper el control total del estado que hasta entonces tenían los magnates dueños de las minas de estaño. En segundo lugar, porque sienta las bases sobre las cuales se va a levantar el nuevo Estado boliviano, el cual como modelo va a durar los siguientes treinta años. Las reformas más importantes que se lleva a cabo son la nacionalización de las minas, el voto universal (incluyendo a mujeres e indígenas) y la reforma agraria. Estas dos últimas medidas son fundamentales para intentar la resolución del marginamiento profundo que la población indígena ha sufrido históricamente.

## La marcha por la vida

Las reformas económicas neoliberales en Bolivia se las implementa a través del Decreto Supremo 21060 (agosto de 1985). Una vez hecha efectiva dicha reforma estructural, se da inicio una ola de protestas sociales que se oponen al proceso anunciado por el gobierno de entonces a la cabeza de Víctor Paz Estenssoro. Con el fin de llevar adelante la medida, el gobierno acude a todos los medios a su disposición para frenar el descontento social, en especial del sector minero, a quienes se le anuncia el cierre de varios centros mineros y por consecuencia el desempleo a más de veinte mil trabajadores. El gobierno llega incluso a mandar al ejército a despejar los distintos puntos de conflicto. Al final, luego de tensas jornadas de negociación, la administración logra su objetivo y las reformas toman curso.

Sin embargo, antes de aceptar su “derrota”, si puede denominarse así, los mineros realizan una última acción, en muchos sentidos, ritual y simbólica. En agosto de 1986 el sindicato de trabajadores mineros, el más fuerte y organizado del Siglo XX en el país, organiza una marcha de todos los trabajadores rumbo a la ciudad de La Paz. El objetivo es interpelar al gobierno directamente, recordarle su compromiso con el sector que hizo posible con su lucha y tenacidad la Revolución Boliviana en 1952. Es la medida extrema que encuentran para legitimar sus demandas frente a la sociedad. Se interpela al estado, porque para los mineros, es en el estado donde ellos se reconocen como obreros. Le quieren hablar a ese estado que ellos han ayudado a levantar; por coincidencia del destino le quieren hablar a la misma persona, al mismo presidente Víctor Paz Estenssoro que habían levantado en hombros llevándolo a la silla presidencial cuarenta y cuatro años antes coronando así la victoria revolucionaria: “A nadie se le ha ocurrido marchar para desconocer a V. Paz que incluso había ganado en varios de los distritos mineros en las recientes elecciones de 1985; se marcha pues como gesto ritual y recordatorio de los compromisos históricos hacia quien precisamente emblematiza la impronta obrera en la nación: V. Paz” (García Linera, 2000: 41).

Este acto va a ser denominado “Marcha por la vida”, porque en cierto sentido se marcha justamente para no morir como organización, para que la clase trabajadora minera no se extinga. Lo que está por acabarse es la clase, el grupo social que había construido y encarnado la utopía revolucionaria por más de medio siglo: “se derrumbaba la fuente de una certeza colectiva que alimenta-

ba una confianza en el porvenir y una audacia colectiva memorable, en torno a la cual se había constituido mitos sociales alrededor del comportamiento revolucionario de los mineros” (García Linera, 2000: 28).

A pesar de la euforia y el esfuerzo, la marcha en definitiva es frenada por el gobierno, nunca llega a su objetivo: el palacio de gobierno en la ciudad de La Paz. Las autoridades gubernamentales, una vez seguras de que los mineros no llevan armamento, dictan estado de sitio en todo el país, lo que les permite sacar al ejército. Y es de esa manera que la marcha se frena. En la población altiplánica de Calamarca los mineros se chocan contra un muro de soldados fuertemente armados con munición bélica, tanques e incluso aviones de guerra. Los dirigentes convocan a una asamblea de emergencia en pleno camino. Hay sectores que están a favor del enfrentamiento, otros que optan por el retiro para retornar luego armados. Al final es la segunda opción la que prevalece. Los mineros son subidos en buses y transportados a sus campamentos. Sin embargo ya no habrá retorno. Los mineros negociarán el retiro. En sí, será el fin de una época. Y la pregunta que surge es qué queda, ¿qué queda de toda la gloria de la organización sindical minera?

La gran Marcha por la Vida concluyó en una tragedia: el retiro colectivo, a cambio de una liquidación de tres por uno. ¿Qué se heredó de los trabajadores mineros para las futuras luchas? Yo creo que sólo la Gran Marcha. Estas marchas, durante el reinado de los neoliberales, se extendió a casi todos los sectores, para complementarla con los Bloqueos de caminos. Esa Marcha fue muy bien asimilada por los pueblos originarios del Oriente boliviano y, por supuesto, por los combatientes en defensa de la hoja de coca, la misma se extendió a los originarios de la civilización andina de aimaras y quechuas. Las marchas y los bloqueos, propia de los trabajadores mineros, forjó nuevos liderazgos en los pueblos originarios de Bolivia. (Escóbar, 2008: 138)

Es decir, lo que queda es la marcha misma, como práctica de resistencia, como memoria, y quedan sobre todo los cuerpos indígenas que la portan. Es a través de la acción de marchar que los mineros forman a las nuevas organizaciones futuras. Marchar implica dos cosas al mismo tiempo: desaparecer como movimiento, al menos con la fuerza que tenía, y también el paso de la memoria a otros cuerpos en formación: los mineros pasan su sabiduría de resistencia caminando. Desde entonces, “marchar” va a hacer una de las prácticas de lucha más efectivas de los movimientos sociales, es en sí uno de los legados más preciados de la “gloriosa” organización sindical minera a los movimientos so-

ciales posteriores; éstos lo heredan, lo incorporan, lo mejoran y lo utilizan.

Esta marcha es histórica, y en cierto sentido mítica porque es una especie de clamor, clamor de un cuerpo social, de aquel cuerpo, quien sabe el único, que había realmente creído en la posibilidad de la nación, y cuya creencia le había hecho atravesar los momentos más oscuros, las represiones más dolorosas, pagando siempre con el cuerpo. El clamor de un cuerpo que no quiere que lo que ha construido a través de los años se vaya, que no está dispuesto a que la memoria que ha formado sea lavada por el caudal neoliberal. Es que la nueva política económica, como todo cambio político profundo, impone necesariamente reorganizar el pasado, hay que volver a construirlo desde un nuevo orden, para así tener una versión nueva que predomine sobre las demás (Tapia, 2000: 65).

La marcha es una respuesta desesperada al proyecto de desmontar estructuras mentales, el anhelo de nación desde el sindicato, y las estructuras materiales, la organización y cohesión sindical, que se había producido/inventado en el pasado. Lo que no se espera es que esta medida, acción y práctica, la marcha, en vez de ser una medida inútil que cede al poder del olvido, se convierta en un medio poderosísimo de hacer memoria, de transmitirla. Es el cuerpo viejo en movimiento en cuya última acción enseña a sus sucesores el camino; cuerpo que sabe que está desapareciendo irremediablemente, que sabe que tiene usar el cuerpo material una vez más para continuar como práctica en un otro lugar.

### **La marcha por el territorio y la dignidad**

La marcha de los mineros como instrumento de lucha va a ser reproducida en otras oportunidades a lo largo de la era neoliberal. La Marcha por el Territorio y la Dignidad es llevada adelante por la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB), compuesta por los muy diversos grupos indígenas habitantes del norte amazónico, entre ellos mojeños, chimanes, yuracarés, movimas, sirionós, baures, chácobos, esse ejjas, itonamas y tacanas. Inicia su recorrido rumbo a la ciudad de La Paz el 16 de agosto de 1990. Las demandas al gobierno se resumen en cuatro puntos: “el reconocimiento legal de los Territorios Indígenas; el reconocimiento legal de las organizaciones indígenas y autoridades tradicionales; el mejoramiento de las condiciones económicas, salud y educación de las poblaciones indígenas; el

respeto a, y recuperación de las culturas indígenas” (Lehm, 1999: 102).

La lucha de los pueblos indígenas del norte amazónico en defensa de su territorio se remonta, como muchos otros, a la colonia. Sin embargo, ya dentro de la época republicana son tres las amenazas mayores que estos grupos deben enfrentar con el objetivo de lograr la continuidad de sus sociedades. En primer lugar, la gran explotación de caucho a finales del siglo diecinueve, producción que no sólo amenaza a la propiedad de sus territorios sino que requiere el reclutamiento de grandes cantidades de gente indígena, produciendo de esta manera un gran impacto en las comunidades. En segundo lugar, a mediados del siglo veinte se intensifica la cría de ganado en tierras del Beni, transformando de pronto amplios territorios indígenas en pastizales. Y en tercer lugar, el cual es un tema que llega hasta el día de hoy, es la explotación maderera de manera intensiva.

Todos estos emprendimientos, en especial el tema del ganado y lo maderero, tienen de cierta manera un punto de apoyo importante en la concepción sobre la región amazónica que se forma en la Revolución Boliviana de 1952. No sólo se deja de concebir al indígena como indígena para pasar a ser campesino, sino que se concibe el oriente como un gran espacio poco habitado, y con gran potencial de explotación. Es necesario mencionar que esta concepción sigue vigente hasta el día de hoy. Por esta razón, este pensamiento produce las políticas estatales de incentivo constante de colonización de territorio en el Oriente por pobladores andinos. De acuerdo a Zulema Lehm, se trata de una concepción que concibe el territorio amazónico como “vacío” y la gente que habita ahí como “invisible” (1999: 72).

En este sentido, de todas las marchas en la era neoliberal, la de los indígenas del oriente es la que expresa con más fuerza la evidencia del espacio nacional como un espacio en situación colonial, un espacio dividido en dos; lo que intenta mostrar a la comunidad nacional, de cierta manera, es la nación profunda oriental que hasta ese momento no se veía. La marcha con su acción expresa también la necesidad y urgencia de resolver el problema de colonialismo interno en el que viven dichos pueblos. Y de acuerdo a la perspectiva indígena oriental en este caso, aunque también es el caso de la problemática indígena en general, la situación colonial va íntimamente asociada al derecho

sobre la tierra, derecho que se exige desde tiempos coloniales.

Tomemos por ejemplo la reciente marcha de indígenas moxeños, sirionós, yuracarés, chimanes, etc., que arribó a la ciudad capital en septiembre de 1990, planteando dos simples consignas: Territorio y Dignidad, que por sí solas expresan una compleja articulación de horizontes y temáticas referidas, por un lado, al derecho a la autonomía y el autogobierno, y por otro, a la demanda de un trato acorde con la condición humana-y-ciudadana a los pobladores nativos del oriente. (Rivera, 1993: 27)

Esta marcha es fundamental porque a través de ella los pueblos indígenas del oriente exigen a la sociedad boliviana su incorporación en el imaginario nacional, a través de ella se muestran como parte de Bolivia; es decir, sirve como mecanismo a través del cual la nación oculta y clandestina, se muestra a la luz, se pone frente a frente con la nación "oficial". Por otro lado, es la primera manifestación en la era neoliberal a través de la cual los grupos indígenas exigen una "descolonización" urgente, entendida como una redistribución de tierras inmediata. Este movimiento propone a la sociedad boliviana la posibilidad de la construcción de la nación necesaria fundada en la resolución de la situación colonial.

Realmente estamos construyendo... esa Bolivia que muchas veces ha sido proclamada en muchos discursos de doctores, intelectuales, que hasta ahora no se la ha visto, pero que pensamos nosotros construir... con todos los originarios de Bolivia en una forma conjunta y levantar ese espíritu de libertad, de independencia... para nosotros ésta es la historia boliviana, se escribe nuevamente una historia que seguirá para nuestros hijos quienes tendrán que conocer cómo han caminado sus padres y sus abuelos. (Marcial Fabricano en Lehm, 1999: 125)

La marcha recorre casi 500 km. uniendo el Amazonas con la cordillera que rodea a la ciudad de La Paz. Genera inmediatamente un fuerte impacto mediático. La televisión nacional e internacional muestra continuamente el recorrido de la marcha, que incluye a mujeres y niños: una columna interminable de gente, cargando ollas, atados e hijos. La ciudad de La Paz los recibe con aplausos y ayuda y entiende el mensaje que la marcha intenta transmitir: "El gobierno tiene que hacer notar en el pueblo boliviano que nosotros existimos, que somos humanos y que debemos compartir la igualdad" (Rubén Yuco en Lehm, 1999: 127). Y lo que la marcha logra sobre todo, y tal vez sea su mayor resultado es la incorporación de los pueblos indígenas amazónicos dentro del proyecto político de constitución de la nación. El hecho inicia un proceso de fortalecimiento

profundo de las organizaciones de indígenas de tierras bajas. En realidad son el sector en el que de cierta manera nace la propuesta de una Asamblea Constituyente futura, pensada como un espacio a través del cual se resuelva, desde lo legal, la situación colonial del país.

Esta marcha es la primera que realizan los pueblos originarios de la Amazonía y el Chaco; esto significa que con el recorrido que realizan desde tierras bajas a las tierras altas, en dirección de la ciudad de La Paz, sede de gobierno, se incorporan a la vida política y a la lucha por las reivindicaciones sociales en el contexto nacional. Desde la perspectiva de los pueblos originarios del oriente este paso es trascendente, pues no sólo fortalecen sus organizaciones sino que éstas adquieren un consenso y una legitimidad social mayor, además de convertirse en las representaciones reconocidas de los pueblos originarios del oriente ante el Estado y la sociedad civil. (Prada, 2000: 136)

El gobierno de entonces, bajo la presidencia de Jaime Paz Zamora, presionado por la gran simpatía y aprobación popular que genera la marcha, promulga tres decretos supremos cediendo territorios a varios grupos indígenas: "El resultado inmediato de la Marcha fue la emisión de tres Decretos Supremos mediante los cuales se reconocían cuatro territorios indígenas: dos en el Bosque de los Chimanes, uno en el Isiboro-Sécure y uno en el Ibiato (D.S. 22609; 22610; 22611)" (Lehm, 1999: 125). Por supuesto esto genera malestar en los empresarios del lugar que consideran la acción un peligro a la reproducción de capital y al acceso de recursos naturales. Desde esta perspectiva, la marcha, la acción es una gran victoria, no solamente porque es la primera vez que a los indígenas de tierras bajas se les otorga un derecho territorial, sino porque muestran al resto de la población su existencia, su cuerpo, su lucha.

### La marcha de los productores de coca

En agosto de 1998, los productores de coca del Chapare, a través de la Federación Sindical de Productores de Coca, deciden organizar una marcha desde el trópico de Cochabamba hasta la ciudad de La Paz, en reclamo a la constante y excesiva violencia ejercida por el gobierno en su programa de erradicación de cocales en el trópico cochabambino. No marchan todos los productores, sino sobre todo dirigentes sindicales, hombres y mujeres. Lo interesante es que a medida que avanza la marcha, se va acoplando gente de otros sectores, mayormente campesinos indígenas, en apoyo a la demanda cocalera. Esto a pesar de la fuerte propaganda gubernamental.

mental que hace todos los esfuerzos para ligar a los productores de coca con el narcotráfico, e intentar así deslegitimarlos. Silvia Rivera Cusicanqui, participante de dicha experiencia en su último tramo, nos relata esta acción.

La marcha de las 6 Federaciones del Trópico de Cochabamba (agosto-septiembre de 1998) fue quizás el más coherente intento de respuesta cocalera a esta nueva y agresiva política gubernamental. Iniciada en Villa Tunari el 10 de agosto, la marcha partió con sólo 200 caminantes, que avanzaron solitarios y hostilizados por más de 300 kms. A lo largo de toda la ruta, letreros amenazantes estigmatizaban a los marchistas y a sus dirigentes como “narcotraficantes”, “pichicateros” y la caminata fue calificada como una “narcomarcha”, incluso por la embajadora de los Estados Unidos, Dona Hrinak. Esta campaña infame fue revertida de un modo contundente al pasar Calamarca, donde la marcha se había reforzado con nuevos contingentes, logrando transformar la indiferencia y hasta hostilidad de la población en una actitud de decidido apoyo y aclamación. De este modo, la marcha pudo, en sus 23 días de recorrido, sumar fuerzas hasta llegar a La Paz el 3 de septiembre con una columna de más de 1200 personas. (2003: 37)

La marcha logra un preacuerdo con el gobierno no logra resolver políticamente el tema de la erradicación y violencia, las cuales van a continuar en años siguientes. Lo que los cocaleros logran con la marcha, sin embargo, es legitimar su lucha frente a la sociedad que los ve marchar.

En la marcha se entrega el cuerpo tal como es, absolutamente vulnerable. Y la gente que ve la marcha ve eso sobre todo, gente indígena, o mestiza-indígena de bajos recursos que no tienen más remedio que recurrir a lo último que les queda, el cuerpo. Es por eso que la marcha de los mineros, como acción y práctica de resistencia es tan importante. Porque hasta esa marcha el método favorito de lucha había sido el bloqueo de caminos y la huelga de hambre. La marcha abre otro camino, otra manera de usar el cuerpo. Y al usar el cuerpo se activa la memoria que éste porta, las acciones que se han aprendido, que se han visto a otros hacer. El cuerpo viene a ser siempre el último recurso, lo único que queda, lo único de cierto y real en un momento de impotencia absoluta, utilizar el cuerpo como lugar de exhibición pública de dolor: “es el último peldaño del ser dominado que está a la defensiva, que ya nada puede hacer para revertir su situación subalterna y que se refugia en el drama del cuerpo para lograr reconocimiento, mediante la conminatoria extrema del autosuplicio o la búsqueda de la muerte” (García Linera, 2000: 42).

## La marcha y la exigencia del encuentro

La característica de estas marchas que van a pasar como memoria de resistencia es que en ningún momento buscan la confrontación violenta, la marcha es siempre pensada como una acción pacífica. Por ejemplo, este es el caso de la marcha de los mineros: “[los militares] no encontraron ningún cartucho de dinamita, menos fulminantes o guías; no encontraron un solo fusil mauzer ni una pistola. La Marcha fue organizada como una marcha pacífica” (Escóbar, 2008: 105); como también es el caso en la marcha indígena por el territorio: “El carácter pacífico de la Marcha fue pregonado por los dirigentes indígenas en todo momento, incluso [los dirigentes] escribieron una carta al Ministro del Interior remarcando este carácter y garantías antes de la salida de la marcha” (Lehm, 1999: 118).

El objetivo no es pues el enfrentamiento, sino hacerse ver y dejarse sentir, es decir, la interpección a la sociedad dominante, la búsqueda de su rostro, la experiencia de la alteridad a través del encuentro cara a cara en términos de Dussel<sup>2</sup>. Es el ejercicio de salir hacia al territorio, caminar el país otra vez y buscar el encuentro de unos con otros, buscar el rostro del otro para reconocerlo como distinto, sin embargo constitutivo y necesario del mismo proyecto nacional. Ver la presencia de ese otro sobre las carreteras, ese otro que pocas veces se ve, especialmente en el caso de las urbes, produce conmoción al que observa el enorme cuerpo social desplazándose por el espacio. Ver una marcha de este tipo es una experiencia impresionante, ya que no solamente marchan mineros, o trabajadores, sino amas de casa y niños, y además porque se ve al cuerpo sufrir, doler, sangrar, y de esa manera construyendo y pasando conocimiento: “la marcha, los pies sangrantes, la comida improvisada, la lejanía de los seres queridos, son los gestos mediante los cuales reconstruyen su memoria para interpelar al estado” (García Linera, 2000: 41).

Es la presencia del Otro subalterno marchando lo que provoca la necesidad de un replanteamiento de la construcción de cualquier iden-

<sup>2</sup> El Otro es el rostro de alguien que yo “experimento” como otro; y cuando lo experimento como otro ya no es cosa, no es momento de mi mundo, sino que mi mundo se evapora y me quedo sin mundo ante el rostro del Otro. [...] Esto, que es lo más cotidiano de lo cotidiano, el estar frente a un libre cara-a-cara, nos introduce de lleno en el horizonte de la alteridad, es decir, en el reconocimiento del Otro como otro. (Dussel, 1983: 87)

tividad nacional. Ya que, especialmente en el caso de la marcha indígena de oriente, se tiene a un Otro nunca experimentado por la sociedad boliviana antes. El tema es reconocer al Otro como posibilidad constitutiva de lo nacional, lo que se ha hecho en Bolivia a partir de 1825 es concebirlo como silencio. La marcha exige el reconocimiento del Otro como presencia, como algo que va a ayudar a una constitución mutua. Es sólo a través de la relación disturbadora con este Otro, con lo que se creía que no es, o no estaba, que la identidad común puede constituirse.<sup>3</sup>

La búsqueda del rostro del otro también puede entenderse como un deseo de encuentro entre dos diferencias, especialmente teniendo presente la sombra del espacio en situación colonial, un espacio dividido en dos; en este sentido se trata de un encuentro entendido como un complemento entre dos partes, entre dos “naciones”. En la cosmovisión andina existe un término muy preciso que refiere a un encuentro de este tipo, especialmente cuando se tienen dos partes antagónicas, dos partes diferentes. Es a través de la acción de juntarlas, o de encontrarse que el equilibrio entre las diferencias es posible, y de esta manera una posibilidad de resolución de la situación colonial. El término es *tinku*, que en español se traduce justamente como “encuentro”. En las comunidades andinas por siglos ha funcionado también como un ritual que sirve para que los opuestos se encuentren, se midan, se igualen y así “resuelvan” sus desacuerdos:

**Tinku** es el nombre de las peleas rituales en las que se encuentran dos bandos opuestos, frecuentemente llamados **alasaya** (el lado de arriba) y **mäsaya** (el lado de abajo). Parece un combate guerrero, pero en realidad se trata de un rito; por eso une. El tinku es la “zona de encuentro” donde se juntan dos elementos que proceden de dos direcciones diferentes: **tincuthap-tatha**, encontrarse los que van y vienen en el camino. (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987: 30)

El tinku está razonado como una manera de buscar la equidad entre las partes desiguales, equilibrio entre los ayllus. Busca, en primer lugar, el reconocimiento del otro frente a uno, el verse cara a cara, con el objetivo de consolidar, a través del rito, un pacto de reciprocidad, de complementariedad.

<sup>3</sup> “Identity is always, in that sense, a structured representation which only achieves its positive through the narrow eye of the negative. It has to go through the eye of the needle of the other before it can construct itself” (Hall, 1991: 21).

Las marchas sociales, de cierta manera, al buscar la interpelación del otro, ya sea el estado o la sociedad boliviana en general, buscan este tipo de encuentro que resulte en una resolución. Y con esto poder constituir este espacio nacional en el que es posible la complementariedad de diferencias y no la exclusión. En cierto sentido, este espacio, fruto del encuentro, es la nación necesaria, como posibilidad. Las marchas sociales, en muchos sentidos, son una voluntad profunda de la generación por parte de los movimientos sociales de un proyecto nacional fundado en la resolución de la situación colonial a través del encuentro.

La marcha es la búsqueda de un encuentro con la diferencia; es un ir hacia el otro para que me vea. Es una forma de buscar una forma de validación social, validación que se logra a través de una manera determinada de usar el cuerpo. Este último es una materialidad que porta significado y se comunica, sale a la luz, a través de su acción, a través de su uso. El cuerpo es siempre algo que abarca, encarna múltiples posibilidades condicionadas y circunscritas por una convención histórica. El cuerpo es una situación histórica, y a través de su acción, en este caso a través de la marcha, la reproduce (Butler, 2004: 156). O como dice Tapia, “Lo importante es que la historia esté en los cuerpos de la gente y no en los archivos viejos y nuevos” (Tapia, 2000: 83).

### La irrupción del Otro como cuerpo indígena

El resurgimiento del Otro subalterno en el imaginario nacional a través de prácticas de resistencia —que implican siempre el uso intensivo del cuerpo— es el resurgimiento de un cuerpo históricamente sometido y marginado de cualquier proyecto nacional. Ése es el cuerpo que marcha, se mueve, reclama, inscribe, que busca su descolonización.

De cierta manera, la presencia del cuerpo indígena en el espacio, como carácter de agente social en lo político, responde cabalmente a la exhortación de Fernández Retamar de cambiar nuestra posición de visión de lo latinoamericano pasando de Ariel a Calibán, es decir, pararnos sobre la herida colonial que representa la presencia del cuerpo definido históricamente por el poder colonizador como amorfo, barbárico y servil. La irrupción del cuerpo indígena como Otro en el espacio nacional boliviano es el resurgimiento de Calibán como figura clave de exhortación a la concepción de lo nacional, es el cuerpo indígena como presencia quien clama, quien

hace necesario repensar la historia desde el *otro* lado, desde el *otro* protagonista (Fernández Retamar, 1973: 57).

Es necesario recalcar que no es el discurso intelectual indígena quien mueve al cambio de posicionamiento —algo muy importante en los años sesenta y setenta con el pensamiento katarista— sino sobre todo la presencia de su cuerpo y acción en él. Esto es muy claro en la marcha de los pueblos originarios del sector amazónico, más allá de sus demandas, es su presencia la que irrumpe en el espectro “mestizo” del imaginario nacional, y sobre todo la entrega del cuerpo, en la acción de marchar, de marcar el espacio.

La Marcha por la Vida de 1986 es llevada adelante casi exclusivamente por trabajadores mineros, esto es cierto. Sin embargo, la mayoría de los mismos provienen del ámbito rural, de comunidades indígenas, ya sean quechuas o aymaras. Es decir, de cierta manera, se trata de los mismos cuerpos, con posicionamientos diferentes en épocas diferentes. La marcha de los mineros trata de defender los intereses de la clase trabajadora, no de un cierto grupo étnico.<sup>4</sup> La diferencia con las marchas recientes de reivindicación indígena en la era neoliberal es justamente ésta, es decir, el posicionamiento y la referencia de identificación que toman los mismos cuerpos; las marchas y acciones de resistencia ya no sólo se mueven bajo una lucha de una cierta clase, sino ésta se mezcla con una lucha en defensa también de lo étnico. Esto es muy claro en el caso de los cocaleros, por ejemplo. Las movilizaciones que salen desde el ámbito cocalero no sólo defienden las demandas del grupo sindical, sino también se cruzan con reivindicaciones indígenas. Los mismos cuerpos en posicionamientos diferentes, con dobles o múltiples posicionamientos de sujeto.

<sup>4</sup> Dentro de la representación, esto es muy claro en el filme testimonial *El coraje del pueblo* de Jorge Sanjinés. En las primeras escenas se muestra la movilización de mineros en las pampas de María Barzola durante la masacre de Catavi en 1942. La manifestación es llevada adelante por trabajadores y trabajadoras, con niños incluidos, mineros de rasgos evidentemente indígenas, sin embargo se mueven en reclamo de mejores condiciones de trabajo y aumento de sueldos, en ningún momento se trata de una reivindicación indígena o étnica. Se muestra al frente la bandera boliviana, rojo amarillo y verde, y ninguna otra. En las marchas en el era neoliberal, a la bandera boliviana la acompaña siempre otro emblema propiamente indígena, como la Whipala andina y otros motivos indígenas. La presencia de lo indígena en el movimiento social se ha vuelto permanente, como una autoidentificación fortalecida por el proceso de resurgimiento del Otro en el imaginario nacional.

En la era neoliberal, la irrupción del cuerpo indígena empieza a darse también en espacios simbólicos de poder político, como resultado de una continua acción de búsqueda de caminos para lograr una posible descolonización. Javier Sanjinés en la parte inicial de su libro *El espejismo del mestizaje* marca este hecho al hacer referencia a la composición del parlamento nacional luego de las elecciones del año 2002:

Durante la transmisión del mando presidencial que tuvo lugar el 6 de agosto de 2002, ocasión en la que Gonzalo Sánchez de Lozada fue investido Presidente de la República por segunda vez, el hemicycleo congresal nos mostró a los bolivianos una imagen del país a la que no estábamos acostumbrados... este Congreso Nacional no tenía ya el componente étnico homogéneo de mestizo-criollos que constituía tradicionalmente la legislatura, y representaba la unidad nacional. Ahora, las imágenes que el Congreso emitía eran ilustrativas de que un cambio profundo había tenido lugar en Bolivia. En un lado del hemicycleo, congresales de ambos sexos, vestidos de corbata y traje sastre, apoyaban fervientemente el discurso presidencial de Gonzalo Sánchez de Lozada... En el otro lado del hemicycleo, el sector igualmente importante de congresales vestidos de chamarras, ponchos y sombreros, escuchaba en silencio y con gesto risueño que denotaba incredulidad, el discurso de unidad nacional que proponía el flamante presidente, y que sonaba algo artificioso porque respondía a los intereses de una parte del país: la Bolivia moderna, ajena a las demandas indígenas y campesinas. (2005: 1)

De cierta manera, esta imagen rescatada del Congreso Nacional por Javier Sanjinés resume la irrupción del cuerpo indígena en el espacio político, en el imaginario nacional en esta era neoliberal. Lo que es nuevo no es el discurso en defensa de lo subalterno, o discurso enfocado hacia nuevas políticas que busquen mayor igualdad, lo nuevo es la presencia de cuerpos indígenas en el espacio más alto de decisión política dentro del estado. Se trata de un espacio que hasta no hace mucho hacía imposible cualquier presencia indígena.<sup>5</sup> La presencia indígena en cuerpos de decenas de diputados, por el contrario, demuestra un giro profundo no sólo simbólico sino real en el imaginario de nación a construir a partir de ese momento. El contraste de vestimenta tradicional por parte de muchos representantes es particularmente importante, porque hasta ese momento, era un tipo de vestimenta im-

<sup>5</sup> Se puede mencionar la presencia del aymara Víctor Hugo Cárdenas como vicepresidente de Sánchez de Lozada en su primera gestión entre 1993 y 1997, sin embargo, esa presencia era sobre todo simbólica y sin ningún peso de decisión en materia de políticas.



pensado a ser usado en semejante espacio. Asimismo la elección de la lengua indígena para dirigirse al congreso es también nueva. Muchos representantes vierten sus palabras en quechua, aymara o guaraní, cuestionando de esa manera el castellano oficial que representa el proyecto nacional que ha marginado históricamente a lo indígena. La sola presencia de diputados de origen indígena entre los legisladores, muestra un proceso claro de descolonización en el que el cuerpo juega fundamental importancia.

Sin embargo, más allá de la vestimenta indígena como representación de la irrupción en el espacio político de lo subalterno –dentro de esto también podría servir de ilustración la vestimenta atípica en términos occidentales del Presidente Evo Morales– creo que lo trascendental es la elección del Otro de utilizar el cuerpo en las acciones de resistencia y reivindicación. Ya se trate en casos de interpelación al estado en reclamo por el cumplimiento de ciertas demandas, muchas veces recibiendo como respuesta fuerte violencia, como también en ocasiones menos violentas con el objetivo de presionar a la opinión pública.

Un claro ejemplo de esto es la marcha multitudinaria de octubre de 2008 que realizan hacia la ciudad de La Paz miles de representantes de comunidades indígenas de tierras altas y bajas, campesinos y mineros con el objetivo de presionar al Congreso para que apruebe la vigencia de la Nueva Constitución Política del Estado redactada por la Asamblea Constituyente a través del llamado a un referéndum de consulta popular (La Razón, 21 octubre 2008). En dicha ocasión, la marcha llega a la Plaza Murillo, liderada simbólicamente por el Presidente Morales en los últimos 35 kilómetros, casi de manera festiva con música y bailes, y rodea el parlamento nacional para presionar a los congresales. Es una marcha en donde el motivo indígena se convierte en el más importante, hecho evidente a través de banderas y vestimentas, pero sobre todo cuerpos en movimiento.

Al final, luego de una tensa espera, la marcha logra su objetivo, con muchas irregularidades políticas dentro del Congreso sí. Sin embargo, lo importante está en la elección del uso del cuerpo como instrumento de interpelación: cuerpo subalterno que irrumpe en el espacio social y político boliviano, reclamando un lugar, y sobre todo un cambio en el imaginario de nación en proceso.

Concluimos diciendo que en la era neoliberal es lo que ha marcado el cuerpo, la masa social, lo que entra a formar parte de lo que va a ser la nación. Y se recorre haciendo memoria, y transmitiéndola al mismo tiempo: al marcar el espacio se está recordando e inventando simultáneamente. Lo que se inventa es el nuevo espacio, la idea de nación que se quiere tener. A través de la marcha, el Otro marginado, encarnado en movimientos sociales, se incorpora a la discusión de lo nacional, ése es su gran valor. Es el recorrido del cuerpo social, en el que resalta el cuerpo indígena como tal, quien hace este espacio, quien hace de una llanura, de una planicie, de unas montañas, la nación.

De esta manera, ocupar el espacio público, ya sea calle, plaza o carretera, deviene elemental para la definición de nuevas posibilidades de existencia. Se ocupa un espacio, físico y tangible. No sólo se lo transita, sino se lo posee, se lo atrapa. Ocupar el espacio a través de marchas es una manera poderosa de inclusión de la existencia de uno en el imaginario social. Marchar es una manera poderosa exigir una descolonización entendida como reapropiación de la tierra por parte del cuerpo indígena, de volver a pisarla, de hacerla suya, o al menos de irrumpir en la visión histórica que ha tratado de borrar el sector criollo-mestizo hegemónico. Y en este accionar es la acción del cuerpo más que el discurso verbal quien juega un rol determinante, quien hace posible el cuestionamiento de la nación y quien abre sus posibilidades futuras.

## . Bibliografía

- BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse, y HARRIS, Olivia (1987) "Pacha: en torno al pensamiento aymara." *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol, 11-59.
- BUTLER, Judith (2004) "Performative Acts and Gender Constitution." *The Performance Studies Reader*. London: Routledge, 154-166.
- DUSSEL, Enrique (1983) *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- ESCÓBAR, Filemón (2008) *De la Revolución al Pachakuti*. La Paz: Garza Azul.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto (1973) *Calibán*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade.
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2000) "La muerte de la condición obrera del Siglo XX. La marcha minera por la vida." *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Muela del diablo editores, 23-59.
- HALL, Stuart (1991) "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity." *Culture, Globalization and the World-Systems. Contemporary Conditions for the Representations of Identity*. Ed. Anthony King. Binghamton: Department of Art and Art History State University of New York, 19-39.
- LEHM ARDAYA, Zulema (1999) *La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha por el Territorio y la Dignidad*. Santa Cruz de la Sierra: Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni y Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano.
- PRADA ALCOREZA, Raúl (2000) "La hermenéutica de la violencia." *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Muela del diablo editores, 91-141.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (1993) "La raíz: colonizadores y colonizados." *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA-ARUWIYIRI, 25-139.
- \_\_\_\_\_ (2003) *Las fronteras de la coca*. La Paz: IDIS-UMSA y Aruwiyiri.
- SANJINÉS, Javier (2005) *El espejismo del mestizaje*. La Paz: PIEB.
- TAPIA, Luís (2000) "La densidad de la síntesis." *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Muela del diablo editores, 61-90.

### Citado.

MATTOS VAZUALDO, Diego (2011) "La marcha social y la irrupción del cuerpo indígena en el imaginario social en Bolivia en la era neoliberal" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº7. Año 3. Diciembre 2011-marzo 2012. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 65-74. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/141/106>

### Plazos.

Recibido: 14/09/2011. Aceptado: 30/11/2010.