



## Repensar Bolivia desde la filosofía de la liberación

### Re-thinking Bolivia from the point of view of the philosophy of liberation

Luciana Andrea Navarro ([lunavarro19@yahoo.com.ar](mailto:lunavarro19@yahoo.com.ar))(1)  
Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Comunicación Social.  
Universidad Nacional de San Luis (Argentina)

#### Summary

Bolivian history, framed by the complexly intertwined Latin American reality, accounts for a process of denial and suppression of the indigenous “other”, which seems paradoxical, since it casts a spotlight on the fact that the majority of the Bolivian population belongs to indigenous groups.

This process of marginalization and exclusion of indigenous peoples by a mestizo-criolla minority has been carried out in the form of a thick colonial structure of different layers and levels whose de-naturalization would require a significant effort.

However, in spite of oppression, through its thwarted revolutions and institutional moments, all the different fights and popular revolts have made a deep impression in Bolivian memory, where ethnicity plays a relevant role.

It is in this sense that the election of Evo Morales as the first president of indigenous origin by the end of 2005 is of significant political and symbolic importance since it sets the ground for a political project of social and cultural de-colonization and intends to re-found State and society within the framework of an inclusive model.

In the present work I attempt to make an approximation to the Bolivian political process, one of the richest in the Latin American scenario, in articulation with the considerations of the philosophy of liberation. In this sense, this process would imply, on the one hand, the affirming of oppression and on the other the setting of a baseline for liberation, thus making the *oppressed* become the historical subjects of their own emancipation.

**Keywords:** Bolivian process – Indigenous Alterity - Philosophy of liberation

#### Resumen:

La historia boliviana, enmarcada en la trama profunda de Latinoamérica, da cuenta de un proceso de negación y opresión del ‘otro’ indígena, hecho que resulta paradójico al poner en evidencia que la población boliviana está constituida mayoritariamente por pueblos y naciones indígenas.

Este proceso de marginación y exclusión de los pueblos originarios por parte de una minoría mestizo-criolla se materializó en una densa estructura colonial con diversas capas y niveles, cuya desnaturalización supone una tarea compleja.

Sin embargo, pese a la opresión, con sus revoluciones trucas y sus momentos instituyentes, las diferentes luchas y rebeliones populares fueron dejando profundas huellas en la memoria histórica boliviana, donde la etnicidad ocupa un lugar relevante.

Es en este sentido, que el triunfo de Evo Morales como el primer presidente indígena a fines de 2005, adquirió una importancia significativa tanto a nivel político como simbólico, al sentar las bases de un proyecto político indígena que avanza sobre el proceso de descolonización social y cultural, y pretende refundar el Estado y la sociedad en el marco de un modelo incluyente.

Es por ello, que en el presente trabajo pretendo realizar una aproximación al proceso político boliviano, uno de los más ricos en el escenario latinoamericano, en articulación y problematización con los planteos de la filosofía de la liberación. En este sentido, este proceso implicaría, por un lado afirmar la opresión, y por el otro proyectar la liberación, constituyéndose así los oprimidos en los sujetos históricos de su propia emancipación.

**Palabras claves:** Proceso boliviano - Alteridad indígena - Filosofía de la liberación

El proceso político boliviano, que se vive actualmente y se ha ido construyendo y dibujando históricamente, es uno de los más ricos en el mapa latinoamericano. El momento histórico que atraviesa hoy Bolivia es, según Silvia Rivera, Raúl Prada y Luis Tapia (en Svampa. 2010), el resultado del cruce y la yuxtaposición entre elementos provenientes de distintas temporalidades que remiten a una memoria larga (la colonización), una memoria intermedia (el Estado nacional popular de los años 50) y una memoria corta (las luchas antineoliberales acontecidas a partir del 2000).

Esta confluencia de temporalidades ha implicado un proceso de recuperación del término 'indio' como elemento cohesionador de una identidad nacional y popular amplia, a la vez que condiciona el presente y junto con él define, en cierta medida, el futuro.

Los pueblos indígenas, a pesar de constituir la parte mayoritaria de la población en Bolivia, han sido históricamente marginados y excluidos. Es por ello que el triunfo de Evo Morales como el primer presidente indígena a fines de 2005, adquirió una importancia significativa no sólo políticamente sino también simbólicamente. En este sentido, Álvaro García Linera, el vicepresidente de Bolivia, afirma que "Evo simboliza el quiebre de un imaginario y un horizonte de posibilidades restringido a la subalternidad de los indígenas".

Como plantea Maristella Svampa (2010), la historia boliviana se encuentra marcada por la larga dominación por parte de una minoría mestizo-criolla sobre la mayoría indígena, lo que se materializó en la constitución de una densa estructura colonial con diversas capas y niveles, cuya desnaturalización y desmonte se presenta, en nuestros días, como una tarea de por sí compleja.

En este sentido, es posible plantear que la historia boliviana, enmarcada en la trama profunda y compleja de Latinoamérica, da cuenta de un proceso de negación y opresión del 'otro' indígena. Un breve recorrido por algunos momentos de la memoria histórica puede servirnos para trazar un pequeño esbozo del recorrido boliviano en el correr de los años y comprender poco a poco su historia.

Desde el nacimiento del Estado boliviano, el 6 de agosto de 1825, se produjeron una gran cantidad de debates en relación al espacio ocupado por 'lo indio' en el seno de la nueva República. La ideología liberal predominante impuso un discurso fuertemente teñido de darwinismo social que sirvió para justificar la dominación económica. En base a estas discursividades, las tierras pertenecientes a las comunidades indígenas fueron usurpadas por terratenientes blancomestizos (los hacendados).

A la dominación económica se le sumó la dominación simbólica. La existencia del indígena en la sociedad poscolonial fue nombrada mediante la identidad de 'indio', la que se asimila a un estigma que, por la misma alteridad que supone, permitió justificar la exclusión política del indígena. Incluso, la implicación de las comunidades originarias en una serie de conflictos sociales vinculados al tema agrario, reforzó la imagen del 'indio salvaje', ajena a los ideales de progreso promovidos por la ideología positivista y liberal de la época (Svampa y Stefanoni, 2007). De esta manera, el indígena era excluido tanto del acceso a la tierra como del acceso a la ciudadanía.

Por otro lado, la revolución de abril de 1952 significó el acceso al poder por parte del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), quien contó con el apoyo del campesinado boliviano, al que asociaba a la posibilidad de un proyecto de transformación social mediante la consigna del acceso a la tierra.

Sin embargo, esta revolución no implicó la revalorización del 'indio'. El proyecto político del MNR, al decir de Svampa y Stefanoni (2007), se acercó a una 'alianza entre todas las clases', a la que los indígenas eran invitados a sumarse. De esta manera, el objetivo fue la nunca lograda homogeneización nacional, promovida desde las distintas visiones de nación que predominaron desde la fundación de la república. En este sentido, se puede hablar de un proyecto de reafirmación de la nación mestiza, lo que supone la negación de cualquier alteridad indígena.

Las distintas medidas aplicadas en esta época (como la introducción del sufragio universal; la reforma agraria, que no implicó la reconstitución de propiedades comunitarias, favoreciendo así a los campesinos más ricos; y la reforma educativa, que promovió la escolarización en idioma castellano en el mundo rural) crearon canales de movilidad social ascendiente para el campesinado boliviano, generando,

de esta forma, aspiraciones de mejora de la situación personal tanto económica como social.

En 1985, Víctor Paz Estenssoro liquidó el Estado Nacional Popular que él mismo había contribuido a edificar con la revolución del 52, a la vez que se implementó el modelo político económico neoliberal, en medio de un contexto de fuertes inestabilidades macroeconómicas.

En los años 90, estas políticas fundadas en un modelo de acumulación de capital tuvieron su apogeo en Bolivia con el primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, a la vez que el estado neoliberal se consolidó en toda América Latina, beneficiando así a los dueños de la riqueza y el poder. De esta manera, Bolivia junto con Chile fueron las pioneras en este giro hacia el achicamiento del Estado y las reformas estructurales.

En este marco, la clase política que estaba en el poder fue acusada por su adhesión a este modelo y a la implementación de políticas promovidas por los Estados Unidos, como por ejemplo, aquellas referidas a la erradicación de la hoja de coca.

Estas experiencias que se han suscitado a lo largo de la historia boliviana ponen de manifiesto no sólo la negación sino también la opresión de los pueblos originarios al interior de Bolivia, hecho que resulta paradójico al poner en evidencia que la población boliviana está constituida mayoritariamente por pueblos y naciones indígenas.

Desde la fundación del Estado boliviano, la negación del indígena estaba sustentada, por la minoría mestizo-criolla, en una construcción discursiva que caracterizaba a 'lo indio', a lo autóctono, como un mal que impedía el avance hacia el progreso en el país.

Este desconocimiento de los pueblos originarios implicó su exclusión del derecho a la ciudadanía como del acceso a la tierra, como así también su humillación y discriminación. Exclusión y desconocimiento que caracterizó a Latinoamérica desde 1492 con la llegada de los conquistadores, y continuó en los años que lo siguieron.

Para Dussel (1994), 1492 es la fecha del nacimiento de la Modernidad, la cual nació cuando Europa pudo confrontarse con el 'otro', controlarlo, vencerlo y violentarlo; cuando pudo definirse como un 'ego' descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma modernidad.

Sin embargo, ese otro no fue 'des-cubierto' como otro, sino que fue 'en-cubierto' como lo mismo que Europa ya era desde siempre. Es decir, América no es descubierta como algo que resiste distinta, como el otro, sino como la materia sobre la cual se le proyecta lo mismo. En este sentido, el ego moderno apareció en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas aparecen no como otros, sino como lo mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado.

En la distinción del otro (el indio), éste es negado como otro, su dignidad es negada y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la totalidad dominadora

como cosa, como instrumento, como oprimido, al entenderlo en tanto objeto (es decir, como 'lo arrojado ante los ojos'). La conquista es, por lo tanto, afirmación práctica del 'yo conquisto' y 'negación del otro' en tanto otro.

Los indios ven cercenados así sus derechos, su propia civilización, su cultura, su mundo, sus dioses en nombre de un dios extranjero y de una razón moderna que otorga a los conquistadores la legitimidad para conquistar. El mundo del indígena era interpretado como lo negativo, lo pagano que debía ser destruido. Esta violencia es justificada por medio del mito civilizador, del mito de su bondad que elabora la razón moderna y a partir del cual se declara inocente del asesinato del otro.

En este sentido, Dussel plantea que 1492 es el momento del nacimiento de la Modernidad como concepto, del origen de un mito de violencia sacrificial muy particular y de un proceso de 'encubrimiento' de lo no-europeo.

En este sentido, hablar de 'encuentro de dos culturas' es, para Dussel, un eufemismo porque oculta la violencia y la destrucción del mundo indígena, la dominación del 'yo' europeo sobre el mundo del 'otro'. No hubo encuentro ya que hubo un total desprecio por los ritos, los dioses, los mitos, las creencias indígenas; no hubo respeto por los otros en tanto iguales, sino que se entabló una relación asimétrica, donde el mundo indígena era excluido de toda racionalidad y validez posible.

La experiencia del descubrimiento y la conquista fue primordial en la constitución del 'ego' moderno, pero no sólo como subjetividad, sino fundamentalmente como subjetividad centro y fin de la historia.

Incluso, como consecuencia de la colonización se construirá la América Latina posterior caracterizada por una raza mestiza, una cultura sincrética e híbrida, un Estado colonial y una economía capitalista dependiente y periférica.

En la sociedad poscolonial boliviana, la minoría blanco-mestiza que estaba en el poder continuó con esta lógica de opresión del indígena. En este sentido, se puede decir que se produjo en Bolivia la replicación del modelo del centro en la periferia: la minoría en el poder se definió a partir del lugar del 'ser' (del sistema vigente), a la vez que pretendió imponer en la sociedad la 'ontología del centro' como modo de entender Bolivia, lo que implicaba un modo de pensar a la humanidad definiéndola, justamente, a partir de un centro y asumir así una forma de reconocerse y verse a sí mismo.

De esta manera, la minoría mestizo-criolla buscaba obtener legitimidad para ejercer la opresión sobre los pueblos originarios, como así también, para imponer y sostener un modelo capitalista dependiente.

Este sistema capitalista se consolidó en América Latina desde mediados de la década de 1980 y se fortaleció en los 90: en estos años los países de la región implementaron un modelo de Estado neoliberal dogmático acorde con la hegemonía mundial del Consenso de Washington, la crisis del socialismo real y el triunfo ideológico del liberalismo económico, fortaleciéndose así la ontología del centro.

En la consolidación del neoliberalismo y de la ontología del centro jugaron un papel central las discursividades puestas en circulación. Construcciones discursivas que funcionan y funcionaron como una estrategia para lograr el establecimiento y la mantención del status quo y contribuyeron a la naturalización de la realidad sociopolítica, negando así la distinción entre los mundos humanos y la naturaleza.

En los años 90, predominaron los discursos de la postmodernidad que afirmaban el fin de la historia, de los grandes relatos y de las ideologías. Estos discursos pretendieron imponerse como discursividades constatativas, que se caracterizaban por realizar una mera descripción y dar cuenta del estado de situación de la realidad sociopolítica.

Sin embargo, los discursos postmodernos constituyeron la cara filosófica del neoliberalismo, y una de las estrategias a partir de las cuales la ontología del centro pretendía hegemonizar en la periferia. El discurso del fin de la historia anunciaba la victoria de un mundo capitalista, que tendía a su homogeneización, y en este sentido, el fin de la historia, como consecuencia de la anulación de cualquier posibilidad de transformación del mundo.

Si bien, estos discursos se presentaban como constatativos, en realidad sus argumentos eran prescriptivos, su estrategia de dominación consistió en ocultar que el mundo está prescripto por alguien, a la vez que, apuntaban a la consolidación del modelo capitalista.

En este sentido, desde la filosofía de la liberación se plantea la necesidad de afirmar el vínculo entre la discursividad y la realidad, rescatando los discursos que la hacen posible, ya que el conocer su dimensión performativa es posible su transvaloración para así poner en práctica una praxis política transformadora.

En este panorama, en el escenario boliviano, cobra relevancia la intensa reconfiguración del movimiento popular que se produce desde fines de los 90 y sobre todo a partir del 2000. En este contexto se desarrolla el movimiento cocalero con Evo Morales como uno de sus máximos dirigentes; a la vez que, el MAS (Movimiento al Socialismo), fuerza política de izquierda, indianista y nacionalista surgida de las organizaciones sindicales del mundo rural y liderada por Morales, "se impuso como el principal referente de la Bolivia popular en el seno de un campo político acostumbrado hasta entonces al rutinario consenso de una 'democracia pactada' funcional al modelo económico neoliberal que se implementó en el país desde 1985" (Svampa y Stefanoni. 2007: 22).

Las movilizaciones sociales, que se desarrollaron con fuerza en la segunda mitad del siglo XX, posibilitaron el resquebrajamiento definitivo de la hegemonía neoliberal vigente, trazada sobre un horizonte liberal de comprensión y ordenamiento del mundo social. En estos años, el movimiento campesino-indígena, con su discurso de matriz nacionalista e indianista caracterizado por la oposición al neoliberalismo en defensa de la recuperación de los recursos naturales, emerge como un actor social y político importante. Este movimiento social cuestionó profundamente la lógica liberal capitalista e introdujo en el debate la perspectiva indígena.

Las principales reivindicaciones de los movimientos sociales se centraron en torno a tres ejes fundamentales: la revalorización de la identidad indígena, la recuperación del ejercicio de la soberanía estatal sobre los recursos naturales del país y la defensa de la cultura de la hoja de coca.

Estas movilizaciones apuntaron a la superación de una razón totalizadora, ontológica, desde la exterioridad de las víctimas. En este sentido, desde la filosofía de la liberación se plantea que “las víctimas no constituyen sujetos metafísicos, sino movimientos sociales que aparecen en las coyunturas históricas” (Dussel. 1996: 2). Es por ello, que desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, parte su pensar.

Asimismo, implicaron la posibilidad de emergencia del otro, de la alteridad por fuera de la totalidad dominadora. Para la filosofía de la liberación, que parte de lo concreto-histórico, de la alteridad, del oprimido, del ‘otro’ (entendido como pobre, como el miserable que sufre traumáticamente en su corporalidad la opresión y la exclusión de los ‘beneficios’ de la Totalidad): “se trata de mostrar esas condiciones de posibilidad del dialogar, desde la afirmación de la Alteridad, y, al mismo tiempo, desde la negatividad, desde su imposibilidad empírica concreta, al menos como punto de partida, de que ‘el Otro-excluido’ y ‘dominado’ pueda efectivamente intervenir” (Dussel. 1994: 3).

Pese a la opresión y la marginación de los pueblos originarios, como plantea Maristella Svampa (2010), con sus revoluciones trucas y sus momentos instituyentes, las diferentes luchas y rebeliones populares fueron dejando profundas huellas en la memoria histórica de Bolivia, donde la etnicidad ocupa un lugar importante.

En este sentido, el proceso político iniciado con la llegada al gobierno de Evo Morales, el primer presidente campesino e indígena de la historia boliviana, dio lugar a importantes rupturas con la historia de opresión y exclusión de los pueblos indígenas, y al retorno de la etnicidad al primer plano.

Esta revalorización de lo indio sentó las bases de un proyecto político indígena que apunta a la transformación de las condiciones materiales y avanza sobre el proceso de descolonización social y cultural, proyecto que pretende terminar con las estructuras neocoloniales y refundar el Estado y la sociedad en el marco de un modelo incluyente.

En el marco de este proyecto campesino-indígena, distintas organizaciones sociales, de carácter indígena y rural, elaboraron en el 2006 el Pacto de Unidad planteando distintos objetivos inscriptos en la apuesta refundacional. Uno de estos puntos planteaba el reconocimiento de las diferentes naciones indígenas y el reordenamiento de la estructura territorial a través de la creación de un Estado plurinacional.

Con la modificación de la constitución, en 2008, se planteó la refundación de Bolivia como un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional, reconociéndose, de esta manera, las distintas naciones y pueblos indígenas.

Es así que, en su artículo 30 inciso I, establece que: “Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española”. Al mismo tiempo, el Estado atribuye distintos derechos a las naciones y pueblos indígenas originarios y se compromete a garantizarlos, respetarlos y protegerlos.

Algunos de los derechos que se reconocen a los pueblos indígenas son: el derecho a existir libremente; a su identidad cultural, creencia religiosa, espiritualidades, prácticas y costumbres, y a su propia cosmovisión; a la libre determinación y territorialidad; a la protección de sus lugares sagrados; a que sus saberes y conocimientos tradicionales, su medicina tradicional, sus idiomas, sus rituales y sus símbolos y vestimentas sean valorados, respetados y promocionados; a una educación intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo; a un sistema de salud universal y gratuito que respete su cosmovisión y prácticas tradicionales; entre otros tantos.

Pese a esto, hoy en día, “la blanquitud de la piel, la vestimenta, las prácticas económicas y culturales, y el origen de los apellidos...siguen constituyendo fronteras efectivas en la construcción de los imaginarios sociales y de los mecanismos de dominación, hoy erosionados pero no eliminados por la irrupción política indígena y la llegada al poder del MAS de Evo Morales” (Svampa y Stefanoni. 2007: 82).

Sin embargo, este proceso histórico de reconocimiento del otro, de los pueblos originarios, más allá de las tensiones que suscitó y que aún hoy genera en el seno de Bolivia, implicó la posibilidad de que el ‘otro’ excluido (en este caso, las distintas naciones originarias) pudiera configurarse como un otro distinto de la totalidad y por fuera de ella. De esta manera, a la razón totalizadora se le antepuso un ‘otro’ diferente.

Como plantea Dussel (1993), la crítica de la Totalidad no debe partir del momento dominador de la razón opresora, ya que cuando parte desde la exterioridad del pobre explotado y excluido (es decir, desde la ‘positividad’ de la realidad del otro que para el sistema es el ‘no-ser’, el que se niega), dicha crítica, y la praxis que la antecede y consecuentemente sigue, no es sólo negación de la negación (dialéctica negativa), sino que es la afirmación de la exterioridad del otro. Desde la ‘positividad’ de dicha afirmación es que se puede ‘negar la negación’. La filosofía de la liberación, en este sentido, es una filosofía positiva. Este movimiento es denominado el ‘momento analéctico’ del movimiento dialéctico, movimiento esencial y propio de la liberación como afirmación de un ‘nuevo’ orden, y no meramente como negación del ‘antiguo’.

En este sentido, es posible problematizarnos en torno a los procesos de liberación creciente que se están desarrollando en los últimos tiempos en Latinoamérica. Procesos que implican, por un lado, afirmar la opresión, y por otro, proyectar la liberación, y en los que los oprimidos (el pueblo, la mujer, etc.) son los sujetos históricos de su propia liberación.

Por último, se puede decir que, la situación de Bolivia en el plano latinoamericano es excepcional, convirtiéndose al decir de Svampa (2010) en un 'laboratorio' de políticas que despiertan expectativas emancipatorias atravesadas por asechanzas y peligros que plantean dilemas e interrogantes. Por ejemplo, cuestionamientos en torno al modelo neodesarrollista con base extractiva que se está aplicando en el país, y que además de descuidar las consecuencias socioambientales, confronta con el concepto del 'buen vivir', asociado a la cosmovisión de los pueblos andinos y opuesto a la idea occidental del 'vivir mejor' (basada en la depredación y el monoculturalismo). Interrogante que confronta con la propuesta de incorporar una visión multidimensional del desarrollo que atienda la temática de los recursos naturales, la biodiversidad y el medio ambiente, y se articule con la defensa de la tierra y el reconocimiento de los derechos culturales y territoriales de las poblaciones indígenas; generando así múltiples debates con respecto a los estilos de desarrollo adoptados.

#### Notas

1.- Alumna de la Licenciatura en Comunicación Social. Becaria Iniciación a la Docencia. FCH-UNSL.

#### Bibliografía

- Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la liberación*.
- Dussel, Enrique (1993). Capítulo 1: Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos. En: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Universidad de Guadalajara. México.
- Dussel, Enrique (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Plural editores. La Paz.
- Fukuyama, Francis (1988). *¿El fin de la historia?*
- Nueva Constitución Política del Estado de Bolivia. Octubre de 2008.
- Roig, Arturo. (1993). Capítulo 6: ¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuesta a los post-modernos. En: *Rostro y filosofía de América Latina*. EDIUNC. Mendoza.
- Svampa, Maristella y Stefanoni, Pablo. (Comp.) (2007). *Bolivia. Memoria, Insurgencia y Movimientos Sociales*. Clacso-Usal. Editorial El Colectivo. Buenos Aires.
- Svampa, Maristella; Stefanoni, Pablo y Fornillo, Bruno. (2010). *Debatir Bolivia. Perspectivas de un proyecto de descolonización*. Ed. Taurus. Buenos Aires.