

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2021 - 2023

Tesis para obtener el título de Maestría en Sociología

LA PRODUCCIÓN INTELECTUAL DE LOS JÓVENES AYMARAS URBANOS EN LA  
PAZ (ELEMENTOS DE AUTOAFIRMACIÓN IDENTITARIA Y ACTIVISMO  
INTELECTUAL)

Tarqui Cañizaire Eloy

Asesora: Cielo María Cristina Malong

Lectores: Bagua Maji Alfredo, Burman Leif Anders

Quito, enero de 2025

## **Dedicatoria**

Dedico esta tesis con mucho aprecio a mis padres: Faustino Tarqui (t) y Felicidad Cañizaire de Tarqui.

## Índice de contenidos

<b>Resumen</b> .....	7
<b>Agradecimientos</b> .....	8
<b>Introducción</b> .....	9
<b>Capítulo 1. La fuerza de la politización en los jóvenes indígenas: activismo cultural, político e intelectual en el mundo andino de América Latina</b> .....	19
1.1. Sobre el concepto joven: de la subestimación a la trascendencia política.....	20
1.2. La politización de la identidad indígena en América Latina .....	23
1.3. Los jóvenes indígenas en América Latina .....	27
1.4. El concepto intelectual y los intelectuales indígenas.....	30
<b>Capítulo 2. Dinámicas de configuración geográfica y poblacional de los aymaras</b> .....	39
2.1. Configuración geográfica y territorial de La Paz y El Alto.....	41
2.2. Migración con anclaje cultural en jóvenes aymaras .....	45
2.3. Dinámicas de actividades laborales en los aymaras .....	48
2.4. Trayectorias académicas de los aymaras históricamente marginados.....	51
2.5. “Nosotros nacimos bastante politizados”. Experiencias precedentes de politización en los jóvenes aymara.....	56
<b>Capítulo 3. La construcción de microredes de los jóvenes aymaras en las universidades y la conformación de los círculos de reflexiones</b> .....	62
3.1. Las articulaciones desde las experiencias identitarias en jóvenes aymaras.....	63
3.1.1. Experiencias en jóvenes aymaras que se desplazan desde el área rural .....	63
3.1.2. Experiencia de jóvenes aymaras en el contexto urbano.....	67
3.2. La construcción de microredes aymaras en la universidad .....	77
3.3. La conformación de los círculos de reflexiones en los jóvenes aymaras .....	82
<b>Capítulo 4. “Soy joven pensador aymara”: Contribuciones desde el activismo con horizontes de pensamientos políticos al proceso sociopolítico boliviano</b> .....	94
4.1. Hilvanando conceptos políticos desde los debates y reflexiones .....	95
4.2. Producción de materiales y estrategias de vínculos comunicacionales para la difusión del pensamiento aymara .....	105
4.3. De la politización a la producción intelectual con horizonte político .....	116
4.4. Una relación cauta con el Estado: contribuciones al proceso sociopolítico boliviano desde los jóvenes pensadores aymaras .....	128
4.5. Las cadenas nodales de solidaridad de los círculos intelectuales aymaras.....	134

<b>Conclusiones .....</b>	<b>143</b>
<b>Referencias .....</b>	<b>149</b>

## **Lista de ilustraciones**

### **Mapas**

Mapa 2.1. Ubicación espacial de la ciudad de La Paz y El Alto..... 45

### **Fotos**

Foto 4.1. Los principales líderes pensadores aymaras ..... 105

Foto 4.2. Foro debate en honor a la líder aymara Bartolina Sisa ..... 109

Foto 4.3. Periódico Pukara, vocero de las naciones indígenas..... 116

Foto 4.4. Activista aymara portando la bandera wiphala en el conflicto del 2019 ..... 120

Foto 4.5. Revista del Movimiento Indianista Katarista..... 128

Foto 4.6. Memorándum de reconocimiento al activista Pablo Velásquez ..... 131

Foto 4.7. Folleto del programa de maestría en filosofía andina y culturas ..... 132

Foto 4.8. Evento de solidaridad de sorteo de libros en centro cultural sisa katari ..... 136

Foto 4.9. Manifestaciones de jóvenes activistas en puertas del consulado del Perú..... 138

### **Gráficos**

Gráfico 4.1. Cadenas de solidaridad de los círculos de activistas aymaras ..... 140

## **Lista de abreviaturas y siglas**

CEC	Centro de Estudiantes Campesinos
CSUTCB	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
COMIBOL	Corporación Minera de Bolivia
FUL	Federación Universitaria Local
INSTHEA	Instituto Normal Superior Técnico Humanístico El Alto
INE	Instituto Nacional de Estadísticas
MINKA	Movimiento Indianista Katarista
MLIK	Movimiento de Liberación Indianista Katarista
MIP	Movimiento Indígena Pachakuti
MITKA	Movimiento Indianista Tupak Katari
MUJA	Movimiento Universitario Julián Apaza
MRTK	Movimiento Revolucionario Tupak Katari
UMSA	Universidad Mayor de San Andrés
UPEA	Universidad Pública de El Alto
UTA	Universidad del Tawantinsuyo

## **Declaración de cesión de derechos de publicación**

Yo, Eloy Tarqui Cañizaire, autor de la tesis titulada “La producción intelectual de los jóvenes aymaras urbanos de La Paz (elementos de autoafirmación identitaria y activismo intelectual)”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría en Sociología, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, enero de 2025.



---

Firma

Eloy Tarqui Cañizaire

## **Resumen**

En esta tesis se estudia el activismo político intelectual de los jóvenes aymaras en el contexto andino de las ciudades de La Paz y El Alto de Bolivia. En él se demuestra que los ejercicios del activismo político de los jóvenes se despliegan desde las experiencias de politizaciones excluyentes y racistas durante los fenómenos sociopolíticos suscitados en la Bolivia del siglo XXI. Estos sucesos los problematizan en las calles, las plazas, los colegios, las universidades, y que les permiten enlazarse con los antiguos líderes activistas indianistas kataristas aymaras, además de interiorizarse con las producciones de los libros críticos y truchos o piratas. Que les posibilita autoafirmarse y posicionarse políticamente como aymaras, así realizan sus acciones políticas con el activismo.

Estas interiorizaciones del habitus del mapa indianista katarista y nacionalista aymara les permite generar ciertas posiciones o propiedades intelectuales creativas en las producciones materiales políticas, como los homenajes a sus líderes aymaras, actividades de seminarios y coloquios, encuentros o congresos indianistas, y las producciones intelectuales con vocación crítico político. Desde las instituciones estratégicos como la Universidad Mayor de San Andrés, la Universidad Pública de El Alto, la casa de Fausto Reinaga, y el Centro de Estudiantes Campesinos, que les posibilita disputarse en la esfera pública o en el campo intelectual. Con estos trabajos de creatividades minuciosos, absorben al Estado y a las universidades desde el indianismo katarismo, comprometiéndoles con la edición de las obras completas del intelectual indianista Fausto Reinaga y la implementación del posgrado sobre filosofía y cultura aymara. Con ello contribuyen al proceso de la descolonización aymara en Bolivia.

## **Agradecimientos**

Primero agradezco a la prestigiosa institución de la Facultad Latinoamérica de Ciencias Sociales Flacso Ecuador por acogerme al programa de maestría en sociología. Asimismo, agradezco a mi tutora de tesis Cristina Cielo por las buenas orientaciones. A mis lectores Anders Burman y Alfredo Bagua por las excelentes sugerencias. Por último, muy agradecido estoy con los integrantes activistas aymaras de los círculos de reflexiones, que vienen desarrollando la causa de la lucha política indianista katarista para el nacionalismo aymara. Mi gratitud para ellos.

## Introducción

“Bolivia es un laboratorio social”, así aseveraban algunos estudiantes doctorantes del área de ciencias sociales de la UNAM durante los años 2008-2010, cuando realizaban sus investigaciones de trabajos de campo en La Paz y El Alto. Justificaban aquello precisando de que en Bolivia se habían producido cambios trascendentales con la llegada del indígena Evo Morales a la presidencia. Con lo que estaban en lo cierto, ya que en este país el quehacer político se había redireccionado de lo neoliberal hacia la izquierda. Así, los procesos de acciones políticas con ciertas tendencias de derechos estaban a la luz del día en los primeros años de gestión de Evo Morales, más una asamblea constituyente que había consolidado los derechos plurinacionales<sup>1</sup>. Si esto es así, ¿por qué surgen entonces las amonestaciones de interpelación a la gestión de un presidente indígena?

En el transcurso de esos años ya veníamos participando con nuestros compañeros universitarios de ascendencia aymara en las reuniones esporádicas con tendencias académicas y políticas, intentando comprender los procesos sociopolíticos y los conceptos trabajados por ciertos intelectuales críticos. Y en una de esas ocasiones nos invitaron para participar de una reunión de discusiones académicas con aquellos estudiantes del posgrado. Pero al margen de aquello, teníamos que reunirnos con un grupo político de militantes izquierdistas activos de la clase media mestiza, que eran afín al Movimiento Al Socialismo (MAS), y que operaban realizando propagandas políticas.

Fuimos al encuentro de la reunión política programada en la zona residencial de Sopocachi, donde frecuente vivir la clase media mestiza. Pero en aquel lugar, ninguno de los militantes nos consideraban, menos el representante de dicho cuadro político del gobierno de turno<sup>2</sup>.

Esto nos llevó a preguntarnos ¿Por qué un gobierno indígena no considera a los indios aymaras? Esta reflexión nos ira inquietando por el resto de los años hasta plantear como problema de investigación durante el curso de la maestría en la Flacso. En efecto, los conceptos como: raza, clase, etnia desarrollados durante el programa de la maestría, nos ayudaron a precisar con cierta rigurosidad el problema de investigación. Así desde los resortes conceptuales como el intelectual con vocación política se intenta dilucidar y disipar estos

---

<sup>1</sup> En la actual constitución política del Estado boliviano, en su art. 3. Los Aymara, Quechua, Guaraní, entre otras representaciones indígenas, son reconocidos como naciones, pero dentro de la nación abstracta boliviana.

<sup>2</sup> La intención de aquel encuentro político en el año 2008, era generar puente entre el gobierno y el ala indianista aymara.

fenómenos, sorprendentemente, diferenciadores y exclusionistas producidos desde el gobierno plurinacional en el proceso sociopolítico boliviano.

Haciendo una retrospectiva histórica, estas diferenciaciones y exclusiones tiene una antesala, que se originaron con los antiguos líderes aymaras como Tupak Katari y Bartolina Sisa que resistieron a la invasión española durante la colonia y colonización europea en los contextos del mundo andino de *Abya Yala* o América Latina. Así, las luchas anticoloniales de los posteriores líderes aymaras y quechuas, sincronizaron sus demandas en movimientos indios: como los hermanos Katari de Chayanta Potosí en el siglo XVIII, Pablo Zarate Willka (el temible Willka) en el siglo XIX, Santos Marak T'ola, y Genaro Flores en el siglo XX, y Felipe Quispe (el *Mallku*) en el XXI (Choque 2017; Gotkowitz 2011; Thomson 2005), fungieron como antesala catalizadora del poder político del movimiento indio, desembocando en nuevas reconfiguraciones estatales en Bolivia.

La razón histórica más clara de estos fenómenos se expresaría en el proceso revolucionario del 1952. Que desde la perspectiva de Laura Gotkowitz<sup>3</sup>, será considerado como el despliegue del proyecto nacionalista mestizo, y el momento político de la acumulación de fuerzas indígenas a través de las luchas comunales locales de reclamos y devoluciones de sus territorios, pero también de la eliminación de los abusos por parte de los patrones en las haciendas.

Estos intentos de integración y dominio del indio al proyecto político nacionalista mestizo sería quebrado desde las experiencias racistas de los primeros estudiantes aymaras migrantes universitarios. Que, desde los ejercicios del activismo, con sus reflexiones políticas las relacionarían los racismo vividos en la universidad con los procesos excluyentes al movimiento indio como la CSUTCB, en el intento de incorporarse al corporativismo sindical nacional como la Central Obrera Boliviana (COB), la única instancia sindical autorizada hasta entonces.

Estas diferencias fundadas en las exclusiones al indio serán capitalizadas por los primeros jóvenes activistas políticos aymaras con la conformación del movimiento 15 de noviembre y el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) del Centro de Estudiantes Campesinos de la Universidad Mayor de San Andrés. No obstante, sería Fausto Reinaga quien le daría el

---

<sup>3</sup> Laura Gotkowitz enfatiza que antes de la revolución del 1952 ya se habían producido las revoluciones locales comunales desde el área rural, que posibilitó en la revolución del 52.

timón teórico conceptual completo con el problema de las dos Bolivias, a saber, la Bolivia indio excluido y racializado, y la Bolivia blanco mestizo encaramado en el poder político.

Así surgiría el Indianismo como concepto teórico de los aymaras y las naciones indias para entender su realidad como un problema político, y no como cuestión económica de tierras como afirma Mariátegui<sup>4</sup>.

A pesar de quedar invisibilizados por los gobiernos dictatoriales durante los años 70. Con el advenimiento de las políticas neoliberales del 2006, la sequía, la crisis económica y la implementación de paquetes normativos de mutilamiento de los derechos de los trabajadores, resurgiría el movimiento sindical indigenista a la cabeza del líder aymara Felipe Quispe Huanca en los años 90.

Así llegaría el segundo momento de la lucha anticolonial indianista con la asunción de Felipe Quispe a la dirigencia de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Ala sindical de trascendencia nacional del movimiento indígena en Bolivia.

Este movimiento tomaría un posicionamiento político claro respecto a la deuda social histórica que la revolución del 52 no había resuelto, como el racismo a los indios aymaras, quechuas y otras naciones, la exclusión a los grupos sociales empobrecidos y sin acceso a los servicios básicos en las zonas periféricas de las ciudades de Bolivia, las prácticas de trabajos agrícolas en situaciones precarias, entre otros. A esto se sumarían las privatizaciones de las instituciones públicas a manos de corporaciones extranjeros con el modelo neoliberal de los años 80. Para entender estas diferencias y exclusiones cubierto por el fenómeno sociopolítico emergente, nuestros protagonistas jóvenes aymaras las asociarían con el discurso teórico étnico de Fausto Reinaga y Felipe Quispe<sup>5</sup>.

Efectivamente, el problema de las dos Bolivias aún cobraría vigencia. Encarnados en los sujetos *q'aras* (blancos) que reproducen el colonialismo interno o el neocolonialismo actual (Mamani 2017) desde los procesos coloniales de los siglos pasados. En el que las decisiones sobre el destino de los indios continuarían ejerciéndose con la posesión del poder político.

---

<sup>4</sup> José Carlos Mariátegui al diagnosticar la realidad peruana, precisa de que el problema indio sería problema tierra.

<sup>5</sup> Reinaga es el principal teórico del indianismo y Felipe el líder aymara que aplicó en la práctica el pensamiento de Reinaga en los inicios del siglo XXI.

Esta estrategia de dominio que trasluce control sobre las naciones indias, es la que destacaría como argumento y el despliegue en la politización de los jóvenes aymaras. Así estos fenómenos diferenciadores serían capitalizado por muchos actores, como los obreros, indígenas, pero, sobre todo, por los jóvenes migrantes aymaras en los contextos urbanos de La Paz y El Alto.

Así la emergencia de la subjetividad política de los otros (Samanamud 2007) se asentaría en las nuevas generaciones de jóvenes aymaras. Que producto de los fenómenos de migración a los contextos urbanos, se incorporan en las universidades y los institutos de formación de maestros de enseñanza escolar, para desde estos espacios construir el activismo político.

El efecto del discurso teórico étnico, fundado en un país sumido en la desigualdad pronto repercutiría en los jóvenes activistas aymaras con las demandas de aperturas de nuevas casas de estudio superiores como la Universidad Pública de El Alto (UPEA) y el Instituto de Formación de Maestros de El Alto. Instituciones promovidas desde los propios jóvenes durante los movimientos sociales de los años 2000.

Este escenario de fenómenos sociopolíticos derivaría en aspectos más precisos de la acción política de estos sujetos. Así, la politización se introduciría a espacios y campos abiertos como la “universidad del pueblo” de las calles y las plazas donde se concentran las reuniones para problematizar y discutir preocupaciones del proceso sociopolítico boliviano, y así entender lo que se estaba gestando en la Bolivia del siglo XXI.

Empezaran a configurarse las nuevas formas de politización de ciertos grupos de jóvenes desplegados desde los centros de estudiantes como: el Centro de Estudiantes Campesinos (CEC) de la Universidad mayor de San Andrés (UMSA), las concentraciones con las reuniones en la fundación amawtica fausto Reinaga, el espacio del Hotel Torino, entre otros.

Estos mecanismos de politización que se traducen en la emergencia de la subjetividad política de los jóvenes aymaras serán reforzados por las instituciones de medios de comunicación con ciertas frases particulares pero llamativos, como: “la gente del área rural ya no quiere hablar el castellano”, o en tal “localidad ya no se iza la bandera de Bolivia”.

Estos títulos sugestivos, así como las acciones de politización de los jóvenes en el siglo XXI es que nos lleva a preguntarnos “porqué pasaban las cosas como pasaban”. De ahí es que

engranamos en nuestra pregunta principal ¿Cómo se producen y relacionan las autoafirmaciones y las conformaciones identitarias de los círculos intelectuales de jóvenes aymaras en La Paz y El Alto con los procesos de transformaciones sociales y políticos en Bolivia en los inicios del siglo XXI?

Pensar que los jóvenes son del mañana o del futuro es solo postergar sus auto realizaciones (Vásquez 2014) del ahora. Más aun cuando estos demostraron repercusiones positivas en el contexto latinoamericano, con las elaboraciones de ciertos productos desde sus creatividades y capacidades culturales y políticas (Canclini 2012; Kessler 2006). En el que supieron incorporar los insumos modernos a sus potencialidades, como el de organizarse desde las redes sociales, que deriva cómodamente en las movilizaciones de trascendencia y que, desde ahí, trazan nuevos horizontes de pensamientos políticos.

Estos productos como potencial creativo y político de los jóvenes bien podemos anclarlo desde el concepto del intelectual, pero con vocación científico político (Fraga 2020). En efecto, el intelectual desde la perspectiva de Pierre Bourdieu (2002) se despliega desde el habitus como generador de ciertas disposiciones y capacidades originadas desde el mundo social, o más específicamente desde las estructuras del contexto social en el que se circunscriben los agentes intelectuales, desde donde las interiorizan y producen ciertas propiedades y posiciones con miras a la disputa y generar rupturas del conocimiento de la ortodoxia tradicional conservador (Bourdieu 2017; Bourdieu 2002).

Estos posicionamientos de los agentes fungieron como elementos detonantes en los contextos andinos latinoamericanos, que desembocaron en las reconfiguraciones estatales como el suscitado con Chile gestado por los universitarios, o como en el caso colombiano que derivó en las protestas interpeladoras al tipo de gobierno que venía ejerciendo el poder político. Donde desde sus estructuras de movilización con características de ciertos repertorios de lucha, destruyeron las estatuillas de ciertos personajes colonizadores en el pleno centro metropolitano. La misma experiencia se replica en el Perú con las luchas de los aymaras del sector de la Sierra, cuando comandaron las movilizaciones junto a los sindicatos agrarios rumbo a la capital de Lima, para contrarrestar las arremetidas de represalias del gobierno de Boluarte.

La experiencia boliviana posiblemente sea la más visible con los precedentes luchas anticoloniales de siglos pasados. Así esta tradición de rebeldía (Mosqueira 2020) política

aymara develaría los racismos y exclusiones por parte de un gobierno que supuestamente reivindica a las naciones indígenas, no obstante, las decisiones del entorno palaciego mestizo bordeado al presidente indígena mostraría lo contrario cuando se trata de la posesión del poder político para conservar sus intereses.

De ahí la importancia en entender las politizaciones de los jóvenes aymaras en el siglo XXI. Para escudriñar ciertos elementos o resortes sobre los cuales están asentados los ejercicios del activismo político, desde donde se producen o generan ciertas propiedades y capacidades (Bourdieu 2017) en trazar acciones políticas, orientando y organizando a su grupo social (Gramsci 2021) de pertenencia aymara, con visiones de transformación social.

Para responder a nuestro argumento principal de la investigación, iremos precisando en los elementos operativos de los objetivos, a saber, como objetivo general, es describir y analizar los elementos de autoafirmación y conformación de los círculos de jóvenes intelectuales aymaras y su contribución al proceso sociopolítico boliviano en la ciudad de La Paz y El Alto, en el periodo de 2009 a 2019. Las precisiones específicas son: Identificar los elementos que posibilitaron a la autoafirmación y conformación de los círculos intelectuales de jóvenes aymaras. Describir los mecanismos de politización aymara en La Paz y El Alto de Bolivia. Y analizar el trabajo del activismo político intelectual de los jóvenes aymaras y sus contribuciones al proceso sociopolítico boliviano.

Nuestro estudio está circunscrito a las acciones y significados (Coffey y Atkinson 2003) que producen los círculos de jóvenes intelectuales aymaras a través del activismo político. Que se ubican en el contexto urbano de la ciudad de La Paz y la ciudad de El Alto de Bolivia. La delimitación del periodo de la investigación 2009-2019, estará apoyado por los sucesos producidos como antesala anterior y posterior a ello para una mejor contextualización y comprensión del fenómeno activista juvenil aymara.

Para entender el entramado de las dinámicas de sus acciones sociopolíticas y reflexivas intelectuales se ha visto adecuado aplicar las entrevistas semiestructuradas, la revisión de los documentos producidos por nuestros protagonistas, y sus nexos con los mayores o viejos activistas indianistas.

Los elementos recursivos como los accesos de estos jóvenes a los materiales truchos o libros piratas, a las plazas donde se generan las discusiones e intercambio de ideas, los nexos con los

profesores universitarios de origen aymara, los debates y organizaciones para el activismo en la casa del amauta Fausto Reinaga y el Centro de Estudiantes Campesinos, son una poderosa generación de datos que nos facilitó responder a nuestro argumento central sobre la constitución de los jóvenes intelectuales aymaras en el siglo XXI.

Pero también nos posibilitó, vía la reflexión teórica y analítica, entender la forma en que se constituyen los círculos de los jóvenes intelectuales aymaras, y el modo en que se genera el concepto intelectual de Bourdieu y Gramsci. Así se comprueba dicha teoría (Galindo 2023) desde el contexto de los ejercicios del activismo político de los jóvenes indianistas kataristas y nacionalistas aymaras en el mundo andino de *Abya Yala* o América Latina.

Para entender el proceso del activismo político intelectual de los jóvenes aymaras se parte del hecho sorprendente, como la exclusión y racismo por parte del entorno palaciego mestizo bordeado al presidente indígena como detentores del poder político, develando así el neocolonialismo (Mamani 2017), como el ocurrido el 2009 con un grupo de militantes del gobierno de Movimiento Al Socialismo.

Esto está secundado desde nuestra experiencia con el activismo en el Movimiento Indianista Katarista (MINKA). Este vínculo con nuestros pares aymaras universitarios nos facilitaron comunicarnos para construir una especie de nodo, así desde nuestros protagonistas informantes nos conectamos con los otros círculos de reflexiones que se crearon posteriormente, para establecer las entrevistas vía la interacción cara a cara, y acceder a sus documentos escritos.

Lo sorprendente de este fenómeno social nos llevó a retroalimentar con las reflexiones teóricas en el posgrado de la maestría con ciertos insumos conceptuales. Efectivamente, lo sorprendente de aquel hecho lo vinculamos con la distancia epistemológica del investigador.

Sólo cuando se desconoce como sujeto producto de una cultura particular y no subordina toda su práctica a un cuestionamiento continuo de este arraigo, el sociólogo se vuelve (más que el etnólogo) vulnerable a la ilusión de la evidencia inmediata o a la tentación de universalizar inconscientemente una experiencia singular (Bourdieu 2008, 110).

Este desarraigo nos posibilitó ampliar nuestro horizonte de análisis de las experiencias, los vínculos y los entramados de los trabajos intelectuales y políticos del activismo, y así

responder con cierta rigurosidad a nuestro argumento central sobre la forma en que llegan a constituirse como sujetos intelectuales políticos los jóvenes aymaras en el siglo XXI.

En lo que viene, exponemos la estructura de la tesis de investigación.

En el primer capítulo desarrollamos los diálogos con la literatura pertinente y los anclajes teóricos que nos posibilitaron ubicar el concepto de joven e intelectual desde el despliegue indigenista. Efectivamente, las capacidades creativas culturales, y políticas (Canclini 2012; Urteaga y García 2015; Samanamud 2007), adoptadas, a través de ciertas estrategias, como los insumos modernos de las redes sociales, posibilitaron posicionar al joven indígena como a aquel comprometido con su grupo social de pertenencia, produciendo actividades, desde las esferas urbanas, en defensa de sus identidades.

Asimismo, el anclaje del concepto intelectual se despliega desde los elementos exclusionistas, racistas (Quijano 2007; Reinaga 2014), y represivas coercitivas por las fuerzas del orden, que derivan, en la politización del joven activista aymara, y en la producción de materiales con vocación científico político (Fraga 2020). Con ello posibilitan en una poderosa generación del habitus, considerado como ciertas disposiciones y capacidades originadas desde el mundo social, o desde las estructuras del contexto social en el que se circunscriben los agentes intelectuales, de donde se producen ciertas propiedades y posiciones para la subversión del conocimiento de la ortodoxia tradicional conservador en el campo intelectual (Bourdieu 2017; Bourdieu 2002).

En el capítulo dos, a través de una recapitulación histórica, repasamos los principales elementos que caracterizaron al joven aymara y a los aymaras en general sobre la constitución de su identidad. Así hacemos el pasaje sobre sus dinámicas laborales, estudios académicos, procesos migratorios, y las configuraciones de los antecedentes políticos. Estas precisiones de contextualización sirven para ubicar el devenir de las acciones de nuestros protagonistas. Así, los componentes conceptuales como la multilocalidad o multiactividad urbano rural, ayudan a precisar mejor sus características y particularidades del ropaje identitario que transporta el fenómeno de los jóvenes intelectuales indígenas a los contextos urbanos. Exponer minuciosamente estos elementos, sirvieron para entender el posicionamiento de los jóvenes aymaras de La Paz y El Alto para el ejercicio del activismo.

El capítulo tres se estructura trazando el marco analítico sobre la forma en que se estructuran los círculos de reflexiones de los jóvenes aymaras. Para ello, se parte de la descripción analítica de los entramados procesos de vida social politizadas de estos protagonistas, sus conexiones en el entorno universitario de tejer las microredes aymaras, las politizaciones desde “la universidad del pueblo”, las plazas, las calles donde se discuten abiertamente los problemas sociales y políticos.

Por otro lado, la participación en los seminarios, el acceso a los materiales de los libros “truchos o piratas”, y la influencia de los maestros o los viejos activistas indianistas kataristas que les posibilitaron en la politización y la conformación de los círculos de jóvenes pensadores aymaras. Justificando así la frase que deviene de ellos: “nosotros nacimos bastante politizados”.

En el capítulo cuatro nos concentramos en el delineamiento del marco analítico sobre la forma en que se despliegan sus disposiciones y capacidades intelectuales, es decir el trabajo intelectual creativo sobre la producción de materiales, para disputar y también contribuir al proceso sociopolítico boliviano.

Demostraremos que el ejercicio del activismo político de los jóvenes aymaras se asientan en ciertos espacios definidos como la casa del intelectual Fausto Reinaga, la Universidad Mayor de San Andrés, la Universidad Pública de El Alto y el Centro de Estudiantes Campesinos. Desde donde se producen el conocimiento con vocación científico político, en el que desarrollan sus actividades de carácter anticolonial y con visiones indianistas, como la organización de los seminarios, la elaboración de los materiales de difusión, las manifestaciones en los espacios abiertos y en los eventos académicos, desde donde se visibilizan y posicionan el pensamiento político indianista aymara.

Asimismo, las capacidades creativas de sus escrituras con vocación política de interpelación al entorno blancoide palaciego que detenta el poder político del presidente indígena, se despliegan desde los medios digitales y escritos, como el periódico indigenista Pukara, y desde sus páginas de redes sociales de los círculos de pensadores de jóvenes aymaras. En el que se visibilizan y socializan sus productos, para disputarse en el campo intelectual.

Sus genialidades políticas de nuestros protagonistas se jugarán al momento de incorporarlo al gobierno en la línea del pensamiento indianista katarista aymara. Así construyen ciertos

puentes comunicacionales con las instituciones públicas como el gobierno para editar las obras completas del máximo exponente del indianismo como es Fausto Reinaga (2014), asimismo, incorporaran en las estructuras curriculares universitarias de pregrado y posgrado componentes de materias indianistas. Así el efecto teórico político indianista contribuiría al proceso de la descolonización del indio en Bolivia.

Los blindajes contra la arremetida racista y excluyente del poder político del mestizaje se refuerzan y contrarrestan con los vínculos de solidaridad entre los diferentes círculos de pensadores aymaras, que se constituyen en las cadenas nodales (Mosqueira 2020) aymaras, desplegados desde las organizaciones de las actividades comunes entre sus pares aymaras.

## **Capítulo 1. La fuerza de la politización en los jóvenes indígenas: activismo cultural, político e intelectual en el mundo andino de América Latina**

En este capítulo se desarrollará los diálogos con la literatura relacionado con nuestro campo de estudio, que facilitará nuestro posicionamiento y la ubicación del tema de investigación. Así, las discusiones sobre la politización indígena, y los jóvenes indígenas en América Latina en general y en el mundo andino en particular las vincularemos con ciertas resignificaciones políticas y culturales que le dan estos jóvenes indígenas en los contextos urbanos a la hora de ejercer el activismo. Para abordar las discusiones con la literatura, antes precisaremos algunos conceptos analíticos como: la concepción respecto del concepto joven, y la perspectiva teórica de lo intelectual, que nos posibilitará engranar con el análisis y las explicaciones tanto con los diálogos de la literatura, como con el activismo político intelectual desde las experiencias de los jóvenes aymaras.

Creemos que la introducción con estos elementos nos posibilita ubicar nuestro tema de investigación y adentrarnos en las complejidades que se entrecruzan para aproximarnos y entender los entramados identitarios culturales juveniles, los procesos de politización construidos por los propios actores a partir de sus experiencias, y lo más relevante, la producción intelectual de sus escritos que está estrechamente vinculado con los procesos de la politización.

Así esto está enmarcado, desde la perspectiva histórica, en los cúmulos de violencias sufridos por este grupo social marginado en las esferas de los espacios de poder de dominio de la clase política dominante de ascendencia criollo mestiza, ejercidas con las violencias físicas, políticas y raciales. De ahí es que surjan las luchas de rebeldías indias como las resistencias anticoloniales (Choque 2017). El cual será resignificado por los sujetos político intelectuales jóvenes desde el contexto actual.

El desplazamiento de los jóvenes desde el área rural a centros urbanos en el contexto latinoamericano en general y del andino en particular, está acompañado de ciertos elementos de arraigo y compromiso con la cultura de sus lugares de origen. Así al entrelazarse con el contexto urbano se vieron obligados a forjar ciertas creatividades culturales de carácter artístico y musical como una forma de reivindicación y resignificación de sus arraigos comunales; como el caso de los vínculos con las plataformas digitales para involucrarse en los espacios laborales y el ejercicio del activismo.

Asimismo, las iniciativas en crear materiales de difusión con sus producciones intelectuales de estos jóvenes indígenas urbanos, como en el caso de los aymaras, implica a considerarse ciertos elementos para su incursión en este campo. En efecto, las experiencias marcadas por los procesos políticos y las vidas académicas posibilitaran a la reflexividad de los jóvenes aymaras intelectuales para disputar y posicionar sus producciones en un campo intelectual desigual minado de la ortodoxia tradicional (Bourdieu 2017), con la vocación de un intelectual crítico político (Fraga 2021), que representa más que a un grupo social (Gramsci 2021), a su nación aymara (Giménez 2011).

Con estos lentes analíticos las vincularemos nuestro argumento principal a las discusiones con la literatura relevante sobre los estudios de los intelectuales indígenas, tanto en el contexto de América Latina como en el mundo andino. Asimismo, será nuestro resorte en el análisis y la interpretación de los insumos o materiales producidos desde nuestros protagonistas, siempre desde la línea de nuestro argumento central. ¿cómo se producen y relacionan las autoafirmaciones y las conformaciones identitarias de círculos intelectuales de jóvenes aymaras en La Paz y El Alto con los procesos de transformaciones sociales y políticos en Bolivia en los inicios del siglo XXI?

### **1.1. Sobre el concepto joven: de la subestimación a la trascendencia política**

Antes de desarrollar las discusiones con la literatura de los estudiosos enmarcados sobre la politización indígena, los abordajes sobre jóvenes en contextos latinoamericanos con particular atención en los contextos andinos, creemos necesario discutir y precisar el concepto joven. En efecto, este elemento resalta en nuestro estudio, dado que concatena con nuestro argumento en cómo se producen y conforman los círculos de reflexiones de jóvenes intelectuales aymaras para ejercer el activismo. Así esto funge como una categoría analítica y que es el resorte en la explicación y la comprensión no solo de las experiencias y los procesos de politización y del activismo, sino también en el abanico de actividades que les permite realizar a estos protagonistas.

El concepto de joven tuvo un recorrido histórico a partir de lo etario paralelamente a la concepción evolutiva. Efectivamente, pareciera ser que las concepciones darwinistas se introdujeron en los procesos dinámicos de desarrollo de los jóvenes a partir del análisis de diferentes etapas de vivencias de sus vidas, pero vistas desde la edad. Así se hacen analogías de la adolescencia con el devenir de las etapas de sus vidas, asimismo, las comparaciones o

disputas respecto de las relaciones con los adultos o viejos, no dejan de ser vistas desde el ángulo del poder, aunque la centralidad de los análisis está ligada con los procesos sociopolíticos y culturales que se produjeron en distintos contextos sociales.

Desde el matiz histórico hay dos elementos que se combinan. Pues las etapas de la juventud particularmente la adolescencia conllevaría cierto análisis vistas biológica y socialmente como inmadurez sexual, falta del poder de decisión y el momento del desarrollo intelectual (Levi y Schmitt 1996). Estos elementos harían que la pertenencia del joven a la categoría juventud sea volátil, un pasaje de atravesamiento “liminal” en su vida.

El poder de decisión en esta etapa de liminalidad será considerado también como el momento de disputa entre los “jóvenes” y los “viejos” en las actividades del mundo social. En efecto, esta confrontación estará centrado en ciertas manipulaciones con imposiciones de decisiones expresadas fundamentalmente desde la adultez, como una forma de controlar las decisiones hacia el otro: el joven. Así “las clasificaciones por edad (pero también por sexo o, por supuesto, por clase...) vienen siempre a ser imposiciones de límites y producciones de un orden al que todos deben atenerse, en el que cada uno ha de mantenerse en su lugar” (Bourdieu 2017, 143). De ahí es que se diga que la división entre la vejez y los jóvenes es cuestión de poder.

Estas dinámicas clasificatorias por edades tienden a llevar a una catalogación a la juventud como la moratoria social, efectivamente, no es solamente la diferencia de edad respecto del viejo y la consecuente disputa que caracterizaría a esta etapa de la juventud, sino también la construcción de un tiempo plus para el disfrute de la vida.

La moratoria social conlleva ciertas implicancias clasificatorias. Pues, si bien es que se considera a este concepto como el tiempo de disfrute y ocio por los jóvenes en su etapa de la juventud, esto inmediatamente es asistida por una cronología de vivencia centralizado en una moratoria vital (Margulis y Urresti 2000). Así lo biológico, el cuerpo, la fuerza física, el disfrute y la liminalidad que caracterizan al joven en esta etapa es modificada y extendida, si no es que cambiada, por una visión culturalista de este proceso. En efecto, la moratoria social y vital posibilitan a una combinatoria entre cuerpo y materia, la fuerza física, y una visión cultural del joven.

El compuesto resultante es el cuerpo del joven (cronología sin cultura es ciega –bruta materialidad, estadística-, cultura sin cronología es vacía, simbolismo autóctono, culturalismo). De esta manera, gracias a este criterio, se puede distinguir- sin confundir- a los jóvenes de los no jóvenes por medio de la moratoria vital, y a los social y culturalmente juveniles de los no juveniles, por medio de la moratoria social (Margulis y Urresti 2000, 22).

Así la cuestión etaria no solamente se la entiende desde la visión evolutiva y cronológica del joven, sino también como ciertas visiones culturales y políticas a partir del género, clase, etnia, edad, y por supuesto la moratoria (Vásquez 2014).

Esta visión del despertar cultural y política del joven se acentúa en la rebeldía contra la envoltura institucional, que, como consecuencia, producen las escapatorias de las escuelas, puesto que estas instituciones organizativas funcionan como elementos de cooptación de sus estrategias culturales creativas y fundamentalmente de las autonomías creativas de la juventud.

La cultura juvenil densa, diversa y compleja irrumpió en occidente: múltiples cuerpos juveniles comenzaron a visibilizarse en la arena pública (junto con otros colectivos sociales) desde la radicalización política a la contra cultura: guerrilleros, militares, estudiantes, nuevaoleros, hippies, rockeros (Mosqueira 2022, 43).

Estas rupturas desde la radicalización política de los jóvenes y con atisbos anti-institucionales o contra las instituciones, que solían ser apabullados con elementos envolventes y que funcionaban como maniqueas encapsuladoras del potencial creativo de estos jóvenes, muy bien engranan con el activismo político de los jóvenes aymaras en el contexto andino. Efectivamente, el distanciamiento de las intenciones envolventes de las instituciones formales como los gobiernos con elementos de dominio, además de la subestimación y abuso de sus identidades culturales por parte del mestizaje blancoide, como también las exclusiones en los espacios universitarios e instituciones públicas con elementos racistas a los jóvenes indígenas aymaras, provocará la explosión de los intelectuales aymaras con cierta rigurosidad de relecturas del pasado colonial, fundadas en la imaginación histórica política (Thomson 2005) de la lucha aymara.

Si bien los jóvenes aymaras están atravesados por ciertos elementos etarios como: salud, edad, sexo, y las particularidades de diferencias respecto de los viejos como subrayamos anteriormente, creemos oportuno acuñar el elemento político para una precisión del joven

aymara. En efecto, los jóvenes del contexto indígena andino, en particular los aymaras, están atravesados por elementos laborales, políticas, desplazamientos locales y regionales, la convivencia en comunidad, el compromiso y responsabilidad con su institución local comunal, pero sobre todo con las tareas de politización y activismo desde la pertenencia a su pueblo nación (Giménez 2006), como el caso de los aymaras.

En esa línea “los jóvenes de origen étnico indígena aymara se inscriben en función de sus experiencias y códigos comunes, intereses compartidos en determinado momento y que les ayudan en la construcción de la identidad cultural” (Yapu 2008). Siguiendo a nuestro autor, sus dinámicas en el mundo social urbano, están caracterizados por ciertos elementos somáticos, la hexis corporal y lugar de residencia como factores singulares en el joven aymara actual. Pero además realizan estudios académicos y el activismo político como forma de producir el conocimiento con vocación política.

Esta compartimentación de actividades singulares que no dejan de ser significativos en contextos urbanos está vinculado al concepto nativo de *wayna jaqi* (persona joven que conserva la fuerza física y que es dinámico con las tareas). Por lo que el joven no solamente se ancla en los procesos cronológicos etarios que caracteriza en su etapa juvenil, ni en los procesos moratorios. Contrariamente en contextos locales andinos conllevan múltiples actividades como las de rebeldías culturales, el activismo político, la formación académica, los trabajos precarios, entre otros que el ser *wayna jaqi* le posibilita forjarlo.

## **1.2. La politización de la identidad indígena en América Latina**

Las luchas indígenas precedentes en el contexto regional andino en general y en Bolivia en particular ocupan cierta atención de los estudiosos en este campo porque persiguen un cúmulo de sublevaciones históricas desde las luchas anticoloniales que hicieron frente a los españoles, así como en las tomas de territorios por parte de éstos. Lo que significa que desde nuestra óptica la única vía en darle resignificación a estas luchas por los jóvenes indígenas actuales, es escarbando estos antecedentes de acontecimientos de rebeldía indio, como el caso de los aymaras, con lecturas críticas y con vocación de activismo político. Selecto mecanismo de politización actual para el ejercicio del activismo.

El elemento de lucha anticolonial generará la connotación de la politización india.

Desplegadas desde la organización colectiva comunal que prevalecía anterior al sindicalismo

como forma de lucha a la ofensiva del arrebato territorial. Estos procesos desde sus inicios de la colonización europea española serán marcados por fuertes experiencias fundadas en el despojo y el trabajo forzoso del indio, pero también en otros casos con las imposiciones de la “cultura de la muerte” y la “cultura del terror y miedo” como bien enfatiza nuestro autor en la selva peruana del río Putumayo (Taussig 1987).

Así estos universos como práctica de violencia arrastrarían hasta el proceso del hacendado del siglo XX (Choque, 2017), como los tributos forzados y los abusos por parte de la casta blancoide mestizo encarnado en el poder político. Pero, recurriendo a la imaginación histórica política de precedentes luchas de sus líderes indios se opta a la organización colectiva para sublevarse frente al colonizador. De ahí es que vengan las demandas de restitución o devolución de tierras al indio, denuncias de abusos por parte de los patrones, y en última instancia los cercos a las ciudades mestizas que confluyen en la frase “cuando reinasen los indios” (Thompson 2005; Gotkowitz 2011)

La violencia a los pueblos indígenas fue tan visible que mostraron diferentes caras en la práctica en el proceso de los últimos años del siglo XX. En efecto, pues si bien antes la característica fue el despojo territorial y los abusos de los patrones en las haciendas hacia el indio. Ahora las nuevas formas de violencia tomaron cuerpo en este contexto histórico, con las exclusiones racistas, cohibiciones del acceso a los servicios básicos, la pobreza, la explotación laboral, el subdesarrollo, las violencias físicas, simbólica y cultural (Gutiérrez 2013), más el derecho al hábitat. Así, confluirá en una clasificación social de ciudadanía de primera y segunda en la dinámica de la vida cotidiana.

De las movilizaciones indígenas por defender las explotaciones de sus recursos naturales y la explotación laboral o los abusos, se originarán las conformaciones de ciertos grupos de insurgencia armada con entrenamientos políticos militares. Así, muchos de los indígenas al verse vapuleado con políticas extractivistas, excluyentes y de violencias físicas, optaron por la vía de la insurgencia como el caso del E.G.T.K. (Ejército Guerrillero Tupak Katari) en Bolivia, el Sendero Luminoso en el Perú y los zapatistas en México (Escárzaga 2017).

Estos precedentes sucesos posibilitarían un giro en sus acciones en estos sujetos indígenas. En efecto, con las politizaciones se desplazarían hacia las reflexiones como una forma de interpretación de sus realidades y a partir de ello se ajustarían sus luchas con vistas a la producción del conocimiento político para disputarse en el campo intelectual. Así las

formaciones básicas en el colegio y en las universidades les secundaria en enmarcarse en la producción de sus materiales políticos. como el caso de Fausto Reinaga, Esteban Ticona, entre otros.

En el caso boliviano este devenir estará marcado desde mediados del siglo XX. Teorizaran las movilizaciones precedentes indígenas, y con una lectura profunda se pondrá en marcha el indianismo y el katarismo como conceptos teóricos operativos de interpretación. Así, las experiencias precedentes de luchas indígenas servirían como insumos reflexivos para estos intelectuales. De ahí es que se debe el concepto de las dos Bolivias: la Bolivia india y la Bolivia criollo mestiza (Reinaga 2014).

Los factores del neoliberalismo implementadas por los gobiernos en los años 90, asimismo las fuertes sequías que azotaban a los indígenas del área rural, provocaría no solamente el desplazamiento de estos sujetos a los centros urbanos, sino también empezaría a tomar cuerpo con las movilizaciones con ciertos repertorios de lucha de carácter “multiorganizacional”, es decir, sus articulaciones organizativas comunitarias gestadas desde los microespacios locales de sindicatos agrarios, provinciales, hasta la confederación nacional indígena campesina (García 2019). Esta experiencia trascenderá, a la vez, en ciertas formas de luchas como los “microgobiernos barriales” (Mamani 2005), como forma de territorialización de sus espacios frente a las fuerzas coercitivas del orden, así como en la organización urbana para proteger los recursos naturales gasíferos y la nacionalización de las mismas en el 2003.

Autores como Sian Lazar enfatizan en ciertas características organizativas en la ciudad de El Alto, pero desde la perspectiva de la ciudadanía. En efecto, las luchas y las organicidades tanto de los comerciantes, juntas vecinales, y otras organizaciones civiles obedecerían a su propia forma de organicidad. Así el ejercicio de la ciudadanía no estaría centrado en las formas legales de representar como reza las normas institucionales legales, al contrario, estas se practicarían en el entendido de cómo se ven ellos mismos ejerciendo ciertos derechos locales a través de sus sindicatos en la ciudad de El Alto. De ahí que su lucha este también enmarcado en función a estas lógicas particulares (Lazar 2013).

Los enfoques de estudios sobre la cuestión étnica para Alvizuri (2009) y Franco (2020) se delinean en el sentido de que la construcción de la bandera *Wiphala* como elemento de representación indígena (bandera multicolor que identifica a los indígenas), y obra del intelectual aymara German Choquehuanca, asimismo, el honor a Tupak Katari y al templo del

Tihuanacu, cumplirían un rol importante en los procesos de identificaciones políticas indígenas. Así prevalecerían el discurso indianista katarista como motor de estos procesos de luchas para reivindicar lo aymara, y que cuajarían en la politización.

Los estudios sobre el nacionalismo étnico en los Andes aseveran que los discursos contruidos y reconstruidos por los propios sujetos “indios” en el siglo XXI, como el caso de los jóvenes. Desde el saber académico construirían discursos de indios subalternizados o subestimados, que se traduciría en un discurso catalizador (Makaran, 2009) que movería al conjunto de los aymaras urbanos y rurales desde el Katarismo.

No obstante, también se enfatiza que, en tiempos del nacionalismo de Evo Morales, desde la perspectiva de nuestra autora, quedarían siendo cooptados, y seguir luchando, pero ya no desde afuera, sino desde el interior de las instituciones. Aunque, el componente de los discursos de descolonización desde la perspectiva del alma y cuerpo en el Estado Plurinacional, jugarían su rol protagónico en los movimientos y activistas aymaras de los maestros y los soldados (Burman 2011), extirpando a través de las mesas rituales al otro como ajeno o extraño que son las instituciones gubernamentales de la modernidad, o en su defecto incorporándolo e indianizándolos bajo el control aymara.

Este repaso sobre los precedentes luchas de resistencia indio aymara, lo sintetizamos subrayando de que se produjeron desde lo orgánico comunal rural que antecede a la forma sindical de lucha, y que se enmarcaba en las reversiones de sus territorios encarnado en la figura de Tupaj Katari y en los sucesivos líderes posteriores, resaltando las organicidades durante las sublevaciones armadas en el pleno auge neoliberal. Posteriormente, ya en el siglo XXI derivaría en la organización de microgobiernos barriales para el proteccionismo de los recursos naturales bolivianos, pero, además, el posicionamiento del problema étnico racial y el simbolismo objetivado o la interiorización de la bandera wiphala se originaría con la praxis política desde sus líderes como el Felipe Quispe el “Mallku”.

A esto acuñamos otro elemento como forma de politización actual desde el siglo XXI, y es que los activismos intelectuales políticos no solamente se producen desde el sindicato y los barrios, sino también desde la calle, los espacios universitarios, y las plataformas digitales.

Con estos elementos de politización que se deriva de los posicionamientos conceptuales étnicos y políticos, se abre las aristas de investigaciones en torno a la emergencia de los

jóvenes en América Latina en general y en el mundo andino en particular desde la perspectiva cultural y política, en el que producen formas de irrupción de estos sujetos indígenas en el siglo XXI.

### **1.3. Los jóvenes indígenas en América Latina**

La acción política indígena de interpelación hacia el Estado con repertorios de luchas, también se expresa en los ámbitos del escenario cultural juvenil indígena urbano, que migró a los espacios metropolitanos.

Así la discusión sobre los jóvenes desde los inicios del siglo XXI se vio envuelto en un cúmulo de resignificaciones respecto a su acción en un mundo complejo metropolitano, pero a la vez de oportunidades también. En efecto, los procesos migratorios de la población rural hacia los centros metropolitanos en América Latina a partir de mediados del siglo XX, por efectos de procesos de transformaciones estatales, los escasos territorios para la producción en el área rural, la falta de oportunidades educativas, entre otros factores, hicieron de los jóvenes un giro en su dinámica social al incorporarse al conglomerado urbano.

El paso a las ciudades como cambio de contexto, más allá de producir limitaciones en estos protagonistas, los obligó a ser creativos y constructores de sus oportunidades diversificadas en el plano educativo formativo, artístico musical, entre otras (Urteaga y García 2015).

A esto se suman las concepciones bastante amplia y moderna en estos sujetos indígenas, a saber, estarían entrando en una fase que se conoce como *trendsetters*, es decir la franja más alta de nivel educativo y tecnológico. Los conocimientos de ciertas bases de elementos digitales, y un curso básico de formación escolar y académica del idioma inglés les sería suficiente como para desempeñarse en el mundo de las plataformas digitales. Así, estas asimilaciones formarían parte como una especie de capitales además de insumos, que les posibilitarían conectarse con el mundo, y que les daría facilidad en incursionar en el ámbito musical, como las destrezas para editar algún tipo de documento digital, como: los libros, entre otros. A la vez estos insumos coadyuvarían bastante en conseguir fuentes laborales así sean coyunturales y con ciertas cargas de precarización. Lo que queda ciertos es que el dominio y las destrezas del manejo de los elementos digitales serían un capital determinante en la apertura de muchas oportunidades para estos jóvenes, como el de las creaciones culturales y la incursión en el mundo laboral (Canclini 2012).

Por otro lado, el proceso migratorio hace que también se sobreponga algún arraigo con su lugar de origen. Efectivamente, la literatura sobre esta temática afirma que el hecho de ingresar al mundo metropolitano más allá de las actividades en el que encaminan éstos, suelen encontrar algún dispositivo que les sirva como puente para expresar su identidad y sentimiento de pertenencia al grupo étnico (Giménez 2005). Esto se la realizaría muchas veces a través de la música, sea como protesta o como reivindicación de sus territorios de donde vienen, como una forma de reclamo y de respeto por los procesos extractivos y de avasallamiento que se generan desde lo estatal y los privados. Con contenidos de queja y denuncia de exclusión y racismo (de la Cruz y Bermúdez 2022), a falta de oportunidades y tropiezos constantes. Así esta dinámica de cuestionamiento se la realizaría a través de la música del género hip hop y rap (Samanamud 2007), como una forma de visibilización de problematización juvenil en el contexto andino de América Latina.

Hubo un tiempo en el que este grupo social guardaba el denominativo de “masa joven”, o “masa indígena”, como forma de clasificación social de meros consumidores culturales, contrariamente a ser considerados como aquellos que construyen sus espacios acompañado de sus identidades culturales. No obstante, al encontrarse en otros espacios territoriales como las ciudades, encuentran la posibilidad de identificarse como originario de un país, pero también con la etnia al que pertenecen (Giménez 2005).

El joven indígena del siglo XXI se caracteriza, además, por visibilizar ciertos entrelazamientos de los elementos modernos en sus desplazamientos por las ciudades, en el que muestra un abanico de potencialidades, como las asimilaciones en el conglomerado mundo colonial citadino de modas, gustos, lujos, hasta formas de vidas cómodas. Con esto el joven indígena del siglo XXI también apostaría por proyectos democratizadores o eso que denominan los politólogos como democratizaciones políticas, respecto de su participación activa en espacios decisorios, a pesar de las barreras de exclusiones y racistas (Kessler 2006; Mendoza, Alvarado y Arroyo 2020).

Desde las lecturas de nuestros autores se ve que el “joven rural” actual ya no está inmerso en el mundo urbano en su condición estática, al contrario, desde los inicios del siglo XXI toma cuerpo en generar y producir culturas productivas, pero a la vez de identificación con sus arraigos locales.

Sus creatividades culturales también se concentran en el factor de la estética que toma cuerpo en los jóvenes indígenas en el contexto Latinoamericano. Así sus producciones pueden enfocarse en las imaginaciones culturales para las construcciones de las casas modernas, como los *cholets* andinos en Bolivia. En el que se caracterizan con la implementación de mixtura de colores para la imagen externa de estas viviendas.

El estudioso de estas dinámicas arquitectónicas con matiz cultural Guido Alejo, muestra las expresiones creativas en los diseños de estas casas. Así, las ideas en los modelos de las construcciones serían producto de procesos automodernizaciones a partir del imaginario de los propios aymaras *qamiris*<sup>6</sup>. Que se originarían desde los imaginarios de ciertos variantes: entre las principales están la variante andina, variante minimalismo policromo, y la futurista Transformers, es decir las construcciones de las casas tendrían estas configuraciones. En el caso del primero que es la variante andina conllevaría características de figuras Tiahuanacotas y de los aguayos, en el caso del segundo guardaría características comunes de cualquier edificio, y en el caso del Transformers resaltaría las figuras de la película Transformers. No obstante, la variante andina por sus llamativos colores ancestrales tomaría predominancia en las primeras décadas del siglo XX (Alejo 2021).

Estos elementos culturales creativos como producto de los jóvenes en los distintos contextos Andinos de América Latina, engrana muy bien con los procesos de politización indígena. Pues la creatividad cultural con significancia en tanto esté enmarcada en el arraigo connota ya cierta politización.

No obstante, queda por escudriñar el uso de estas capacidades creativas en un campo de arraigo indígena más operativo y práctico como es el activismo político.

Las producciones de sus materiales de visibilizaciones y de difusiones son los que prevalecen en el momento de rebeldías y de resistencias para contrarrestar las prácticas de amedrentamiento, exclusión, abuso y de racismo a sus elementos culturales locales comunales. Con lo que las lecturas de resignificación del pasado colonial retroalimentan con mayor argumento en sus politizaciones de sus identidades culturales. Para de ahí enmarcarse

---

<sup>6</sup> Parafraseando a Llanque (2011). El aymara rico o qamiri no sería lo mismo que burguesía aymara, ya que qamiri partiría de la lógica de generación del capital económico para compartir y distribuir, y con el objetivo de acceder a capitales sociales y simbólicos.

en el activismo político desde sus reflexiones intelectuales, como bien lo desglosamos en el siguiente apartado.

#### **1.4. El concepto intelectual y los intelectuales indígenas**

En este acápite creemos necesario precisar el concepto intelectual. Elemento que sirva como un anclaje teórico conceptual para engranar con las investigaciones sobre los abordajes intelectuales en el contexto boliviano. Pero lo fundamental es que sea de sustento y de utilidad operativa para su explicación sobre los procesos de gestación de los jóvenes intelectuales aymaras desde sus experiencias vividas. En esa línea, nos permitirá discernir y entender la constitución y el ejercicio del activismo intelectual aymara como categoría analítica.

Subrayamos que esto está atravesado por elementos conceptuales de raza, la formación académica, la diferencia identitaria, y el ser joven indígena, que nos posibilita aproximarnos a la pregunta de investigación formulada sobre la emergencia de jóvenes activistas intelectuales en los procesos políticos. Así, estos resortes conceptuales revelan su significancia para entender el surgimiento de los jóvenes intelectuales aymaras.

En esa línea, aquello nos exige desentrañar el desarrollo del concepto de lo intelectual que, como bien se sabe, connota diferentes enfoques. Son construcciones teóricas en los que nos sustentamos: desde el matiz historicista de grupos sociales con el que aborda Karl Manheim, la contribución con lo popular desde la tendencia marxista al aseverar de que todo grupo social tiene intelectual con el planteamiento de Gramsci, asimismo, nos apoyamos en los conceptos teóricos de Pierre Bourdieu, particularmente en el campo intelectual, para entender las posiciones de los agentes que juegan en el campo intelectual. Por último consideramos fundamental las contribuciones de Eugenia Fraga sobre el carácter del intelectual crítico político, que va más allá de un mero posicionamiento científico.

Karl Manheim (2019) le pone el toque histórico al enfatizar que el mundo social está caracterizado por grupos sociales que no necesariamente parten de la cuestión clase, sino que estos están dispersos en las capas sociales, es decir, contextos, por lo que a partir de este espacio se gestan ciertos grupos para forjar el conocimiento sociológico, es decir intelectuales que generan cierto discurso. Ahora bien, esto puede darse de dos maneras; lo uno es que el interés del grupo, que generalmente se producen desde la estabilidad, es cuando la conservación social de los grupos de dominio entra en crisis en el momento en que se agota

los argumentos, así surge el otro y se imponen los discursos o los conocimientos emergidos de estos otros grupos, que pueden ser los dominados.

La sociología del conocimiento se esfuerza más bien en captar el pensamiento dentro del marco de una situación histórico-social de la cual emerge poco a poco individualmente diferenciado. Así, pues, no son los hombres en general los que piensan, ni siquiera los individuos aislados, sino hombres que pertenecen a ciertos grupos y que han desarrollado un estilo particular de pensamiento en una interminable serie de respuestas a ciertas situaciones típicas que caracterizan su situación común (Manheim 2019, 35).

El surgimiento de dichos pensamientos o en términos de Manheim la emergencia del pensamiento sociológico inscrita en los intelectuales de los grupos tiene un matiz el cual es la posesión del conocimiento en muchos grupos, es decir el pensamiento sociológico está disperso en los grupos. Pero la posesión del pensamiento en los grupos dominantes, que funcionan como distribuidores y controladores del monopolio del conocimiento (Vera 2016) se pueden desactivar en momentos, ya que como dice Manheim, dichos grupos sociales toman ciertas acciones políticas al confrontarse entre grupos de intelectuales “proactivos” con los “reactivos”, estos últimos con matiz de crítica<sup>7</sup> (D’Souza 2014). Así como se activan en el entramado mundo de los círculos de pensadores aymaras ciertas líneas de pensamiento con orientaciones políticas.

Esta perspectiva de lo intelectual si bien no encaja en sentido pleno en el estudio de los intelectuales indígenas aymaras, sí puede sortearse en la lectura de la emergencia del pensamiento de los intelectuales indígenas en sus realizaciones de evaluaciones de la totalidad de los procesos sociopolíticos o el análisis reflexivo de la realidad sociopolítica por estos protagonistas, pero surgido dentro de una situación histórico social como la del siglo XXI.

Estas realidades sociopolíticas poseen ciertas particularidades propias para ser evaluadas. En efecto, desde la perspectiva de Bourdieu es en los hábitos en el que anidan ciertas disposiciones estructuradas y estructurantes en la realidad social o en una configuración social específica, socializado y estampado bajo esquemas y percepciones mentales de los agentes o de los individuos intelectuales posicionados en el campo intelectual (Bourdieu 2019). Así, el

---

<sup>7</sup> Radha D’Souza diferencia entre el activista intelectual proactivo que mira desde afuera lo social y vela el orden social determinado, en cambio el activista intelectual reactivo surge desde abajo y cuestiona dicho orden en el afán de buscar la justicia social.

hábitus sería el generador de los posicionamientos de los agentes en el campo intelectual para disputar y visibilizar su legitimidad.

En efecto, la estructura dinámica del campo intelectual no es más que el sistema de interacciones entre una pluralidad de instancias, agentes aislados, como el creador intelectual, o sistemas de agentes, como el sistema de enseñanza, las academias o los cenáculos, que se definen, por lo menos en lo esencial, en su ser y en su función, por su posición en esta estructura y por la autoridad, más o menos reconocida, es decir, más o menos intensa y más o menos extendida, y siempre mediatizada por su interacción, que ejercen o pretender ejercer sobre el público, apuesta, y en cierta medida árbitro, de la competencia por la consagración y la legitimidad intelectuales (Bourdieu 2002, 31).

Este sistema de relaciones entre los agentes intelectuales en el campo intelectual persigue ciertas disputas o connotan ciertas fuerzas hacia la legitimidad o la imposición de sus conocimientos o bienes culturales producidos. Que promueven entre los intelectuales de los grupos sociales dominados y dominantes, es decir, entre aquellos que están en la línea de la conservación de la ortodoxia del conocimiento intelectual tradicional, contra aquellos que persiguen la línea de la heterodoxia de la subversión y ruptura para imponer otros conocimientos, que son los grupos sociales dominados.

Los que, en un estado determinado de relaciones de fuerza, monopolizan (más o menos completamente) el capital específico, fundamento del poder o de la autoridad específica característica de un campo, se inclinan por la estrategia de conservación –las que, en los campos de producción de bienes culturales, tienden a la defensa de la ortodoxia-, mientras que los menos provistos del capital (que son también frecuentemente los recién llegados y, por tanto, generalmente, los más jóvenes) se inclinan por las estrategias de subversión –las de la herejía-. En la herejía, la heterodoxia, como ruptura crítica –que frecuentemente va unida a la crisis- con la doxa la que saca a los dominantes de su silencio y les impone producir el discurso defensivo de la ortodoxia, pensamiento derecho y de derechas cuyo objetivo es restaurar el equivalente a la adhesión silenciosa de la doxa (Bourdieu 2017, 114).

Este anclaje en la disputa por la legitimidad de los productos culturales y políticos producidos desde sus posiciones por los jóvenes intelectuales aymaras son los que se muestran, aunque con cierta desventaja de propiedades simbólicas, en los coloquios, seminarios, presentaciones de libros y otros eventos político intelectuales. Lo que conecta con la gestación de los intelectuales desde las esferas de los excluidos, dominados y populares.

Efectivamente, Pierre Bourdieu considera con cierto privilegio a los intelectuales con atisbos de autonomía en el campo intelectual, aunque esto no deja de desembocar en disputas y la subversión por la legitimidad del conocimiento heterodoxo o como él dice la lucha por la herejía de imponer esos productos.

En Antonio Gramsci (2021) esta lucha de los dominados se origina a partir de la introducción del artista o el filósofo con lo técnico, de ahí el intelectual técnico científico organizador y orientador.

Así, el representante más notable del análisis de la cultura popular de los dominados subraya que el intelectual tiene connotaciones orgánicas y que todo grupo social tiene su intelectual orgánico: como el empresario de la elite que cumple la función de organizador relacionándose con sus trabajadores y orientador de la empresa a la vez, no obstante, en las particularidades de los grupos sociales excluidos también se producen cierta capacidad de dirigir y orientar, pero con vistas hacia nuevas concepciones del mundo.

Todo grupo social, como nace en el terreno orgánico de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea al mismo tiempo y orgánicamente una o más capas intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función, no solo en el campo económico, sino también en el social y político (Gramsci 2021, 388)

Estos intelectuales constructores, organizadores y dirigentes de su grupo social, en el caso de los dominados, no se encuentran fuera de sus actividades del trabajo físico, o no ejercen dicha labor autónomamente como por el que apuesta Bourdieu, al contrario están inmersos en sus actividades del trabajo físico de labores en distintos gremios, de ahí es que cumplen la función de técnico científico, organizador y persuasor político con fines de liberación o transformación de la realidad social, dirigiendo hacia nuevas concepciones del mundo. De ahí también la aseveración que: “todos los hombres son intelectuales, pero no todos los hombres en la sociedad tienen la función de intelectuales” (Gramsci 2019, 391).

Pues el obrero o propietario, por ejemplo, no se caracteriza por el trabajo manual o instrumental, sino por ese trabajo en determinadas condiciones y en determinadas relaciones sociales (aparte del hecho de que no existe ningún trabajo puramente físico, y que la misma expresión de Taylor, “gorila amaestrado”, es una metáfora para indicar un límite en cierta dirección: en cualquier trabajo físico, incluso en el más mecánico y degradado, hay un mínimo

de calificación técnica, o sea, un mínimo de actividad intelectual creadora) (Gramsci 2021, 391)

Así, al anclar esta doble funcionalidad en la labor del intelectual en los jóvenes aymaras, engrana perfectamente al advertir sus múltiples desplazamientos en los trabajos como generadores de sus ingresos económicos y constructores y socializadores del conocimiento del pensamiento político aymara indianista katarista con vistas a transformar la realidad social de exclusión y dominación.

Estos elementos conceptuales caracterizados desde los grupos sociales para el surgimiento del intelectual, que se despliegan en el campo intelectual intentando legitimar sus productos hacia la subversión y la ruptura del dominio, o como organizador, orientador y director del grupo social con miras a la transformación social, requieren ser asistidas por otros elementos conceptuales como: raza (Gómez 2014), la vocación crítica con relevancia política (Fraga 2021), y la pertenencia a un grupo social o nación como la aymara (Giménez 2011).

Efectivamente, estos conceptos son los que le dan mayor cuerpo a la emergencia de los intelectuales aymaras en un contexto donde el dominio y la exclusión no solamente se visibiliza en los pueblos indios sino también desde los activistas de color: como los negros.

Las estructuraciones de los estados como los casos latinoamericanos del mundo andino se caracterizan por las formaciones desiguales o por formaciones de la alteridad (Segato 2007) y asentadas en el patrón conceptual de la raza y el poder como forma de clasificación social jerarquizada (Quijano 2007) entre indios y negros, por un lado, y blanco criollo mestizos por el otro, que constituyeron dominios en distintas esferas del trabajo, y formas de relaciones sociales específicas. Así en el caso boliviano la intelligentsia del cholaje blanco, es decir los imagineros (Muratorio 1999), establecieron un Estado racista y excluyente asentados en las producciones literarias folclóricas sobre el indio y con características culturales, y no políticos que es el espíritu del pensamiento de un pueblo para su liberación (Reinaga 2014). De ahí el carácter orgánico de los intelectuales indios aymaras y de los negros, que se juegan entre la militancia política y la producción del conocimiento desde sus vivencias de exclusión (Gómez 2014).

Estas reflexiones desde sus experiencias racistas y excluyentes de los pensadores aymaras, es coadyuvado por sus producciones con vocación política y crítica que se asienta a una ruptura de la vieja y clásica aseveración intelectual de Weber de la diferencia entre la ciencia como

vocación y la política como vocación. Ya que cuando el compromiso y la vocación están por encima del simple ejercicio de la profesión es cuando surgen cosmovisiones teóricas políticas.

Así, “¿si la vocación de uno es la política, acaso esa búsqueda por transformar el estado de cosas no se hace siempre en función de una postura teórica, de una cosmovisión distintiva, y no se utilizan para ello ciertos conocimientos y saberes?” (Fraga 2021, 21). Efectivamente, intervienen además un abanico de elementos desde el posicionamiento político de los círculos de reflexiones de los jóvenes aymaras, como el reproducir las luchas anticoloniales de los líderes de antaño, y las transmisiones de ciertos saberes y conocimientos por parte de los viejos intelectuales indianistas kataristas, y las experiencias de politización de los jóvenes aymaras estampado en la producción del conocimiento con matiz político. Así “quien tiene como vocación la ciencia con relevancia política, o la política informada científicamente, ejerce un papel singular en la sociedad. A esa vocación suele dársele el nombre de intelectual” (Fraga 2021, 21).

Esta combinatoria entre el producir conocimiento, pero con vocación crítica política en el “pensador aymara”, será precisado desde su experiencia por el líder aymara Felipe Quispe el Mallku, como: aquel político que debe ser “filósofo y pensador a la vez”, dándole así un sostén teórico elegante en los jóvenes pensadores aymaras contemporáneos. Con lo que la organización, dirección y producción sobre el grupo social de pertenencia con miras a disputarse en el campo intelectual, esta sostenida por la vocación científica con relevancia política gestada desde los espacios de las plazas, las calles y las academias con vistas a la transformación de la realidad social. Así, se visibiliza cierta diferencia del intelectual de escritorio que acostumbra reflexionar desde las esferas del gabinete, respecto del intelectual organizador y pensador de la calle, el barrio, las plazas, que, cuando estas reflexiones y creencias desde su nación “pueden mover montañas e incidir con tremenda fuerza sobre la realidad social” (Giménez 2006, 141).

Con estos elementos y precisiones teóricos conceptuales, estamos en condiciones de repasar las principales literaturas que visibilizan las formas de surgimiento del intelectual indígena desde las investigaciones.

En efecto, la emergencia de estos sujetos sería producto del encuentro con la sociedad moderna. La connotación visible de la emergencia de la intelectualidad indígena en las esferas urbanas de América Latina parte del encuentro de dos polos en el mundo social.

Efectivamente, en un estudio sobre la característica del intelectual indígena (Díaz 2019) se precisa que la emergencia de estos sujetos sería producto de la confrontación a los intelectuales tradicionales conocidos como del círculo de París, a los cuales crearía el Estado moderno boliviano y que encarnaría el mestizaje del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX. No obstante, la emergencia de los intelectuales indígenas se produciría en el trabajo de rastrear las historias no oficiales e invisibilizadas por la supuesta pulcritud del discurso oficial del círculo de París: desde el racismo, hasta el poder de esta élite. De ahí es que se hable “de los intelectuales del círculo de París a los intelectuales indígenas” en Bolivia.

Este argumento no dista a lo señalado por Natividad Gutiérrez, efectivamente, los intelectuales indígenas formados en las esferas académicas occidentales darían lugar a la confrontación con el mundo moderno y su equipaje cultural, lo que posibilitaría construir sus discursos enunciativos bajo estos intelectuales indígenas (Gutiérrez 2012). Con lo que la producción intelectual indígena se justificaría con escribir desde sus posicionamientos étnicos para su población o grupo social.

La visibilización de los intelectuales indígenas con el proceso modernizante, la formación escolar, y la incorporación a los procesos nacionalistas contribuyen a la emergencia de éstos sujetos. Así, Claudia Zapata (2007) asegura que el “dirigente intelectual” sindical como conductor de una “organización social”, el “intelectual profesional técnico” como orientador de los indígenas, acompañado con el “intelectual crítico” con habilidades de producir conocimiento a través de la escritura, generarían visiones de mundo, además de mostrarse en la palestra pública autónomamente (Zapata 2007).

Pero el surgimiento de los intelectuales indígenas, además de la formación académica, obedecería a un proceso de desajuste estructural o institucional que se originaría al interior de la estructura, como cuando estos protagonistas intelectuales orgánicos indígenas no encuentren oportunidades y respuesta en el mercado laboral por los esfuerzos y sacrificios invertidos en la formación de la educación superior. Herramienta que les serviría para interpelar al Estado, y a sus formas de dominio por el orden jerárquicamente establecido, conocido desde nuestra autora como el “desfase estructural” (Rea 2016).

Por otro lado, si bien es que existen ciertos acuerdos en concebir a la emergencia de estos intelectuales indígenas como producto de la vida académica, se complementa este elemento con otro factor, que es la diferencia. En efecto, Joanne Rappaport (2007) lo circunscribe a la esfera del otro como factor de la emergencia de los intelectuales indígenas, y no sería tanto en el sentido de una forma de gestación de este grupo desde la subalternidad o la colonialidad, al contrario, sería más bien producto de las diferencias de derechos de un grupo social indígena frente a otro que es la clase dominante en el poder. Este argumento les generaría responder con los discursos de resistencia. Así, estas enunciaciones no necesariamente serían dirigidos al público en general, sino al grupo social específico al cual pertenecen, por lo que daría lugar a que estos sean catalogados como activistas, ya que todos los discursos surgirían desde su pertenencia étnica (Rappaport 2007).

Estudios como el de Santana (2018) enfatizan sobre el surgimiento de la intelectualidad indígena desde un matiz de combinatoria entre la vida comunitaria y el ejercicio intelectual. En efecto, la adquisición del conocimiento en las esferas de la academia occidental formal no se considera como un elemento solo de desempeño en espacios de conversaciones entre académicos, sino este debe ser compartido con la población de origen del intelectual indígena. Esto daría condiciones para el siguiente paso que es la construcción de grandes líderes políticos que confrontan con el Estado y que defienden a través de sus distintas formas de lucha y resistencias, sus territorios comunales y sus derechos. De similar manera se lo ve al intelectual no como un aliado del Estado, sino con su comunidad y el pueblo de origen, lo que hace un intelectual comprometido con la comunidad desde sus esferas circulares por la academia en el contexto urbano.

Si bien estas exploraciones acentúan en el surgimiento del intelectual indígena producto de las fallas institucionales, es decir de las estructuras, por las relaciones desiguales en el mundo social, pero también por los vínculos con su origen identitario como orientadores en los liderazgos locales. No se precisa los mecanismos de lazos y vínculos políticos que persiguen estos intelectuales indígenas, con lo que se descuida las experiencias de politizaciones indígenas de donde emergen los activismos político intelectuales, con las producciones de materiales políticos con ciertas capacidades creativas para su grupo social de pertenencia.

Asimismo, el intelectual indígena se caracteriza más por la vocación científica con relevancia política (Fraga 2021), que un activista proactivo y obediente al sistema de la estructura social, es decir, la politización de sus actividades, conocimientos y reflexiones que las realizan desde la praxis política de las calles, plazas y universidades para estamparlo en sus escrituras y así socializarlos a su grupo social de pertenencia, es determinante para construir otra visión de mundo. De ahí la constitución del intelectual o joven pensador social aymara este estrechamente asociado con los procesos históricos políticos coloniales racistas y de dominio.

## **Capítulo 2. Dinámicas de configuración geográfica y poblacional de los aymaras**

En el anterior capítulo, habíamos desarrollado las precisiones de los conceptos teóricos: joven e intelectual, a través de los diálogos con la literatura pertinente y sus anclajes, que nos posibilitaron ubicar desde el despliegue indigenista, como aquellas capacidades de creatividades culturales, y políticos producidos desde la visión de su grupo social de pertenencia. Adoptando ciertos insumos modernos como las redes sociales, posibilitaron posicionar al joven indígena como a aquel sujeto comprometido con su grupo social de pertenencia que realiza actividades, y organiza y dirige (Gramsci 2021) desde las esferas urbanas, en defensa de la misma.

Por otro lado, el anclaje del concepto intelectual a nuestra investigación se despliega desde los elementos exclusionistas y racistas (Quijano 2007; Reinaga 2014), y represivas coercitivas por las fuerzas del orden, que derivan, en la politización del joven activista aymara, y en la producción de materiales con vocación científico político (Fraga 2020). Dando cuenta en una poderosa generación de disposiciones y capacidades gestadas desde el mundo social, o desde las estructuras del contexto social en el que se circunscriben los agentes intelectuales, característica del habitus. De donde se producen ciertas propiedades y posiciones para la subversión del conocimiento de la ortodoxia tradicional conservador en el campo intelectual (Bourdieu 2017; Bourdieu 2002).

En este capítulo desarrollaremos los principales elementos que caracterizan al joven aymara y a los aymaras en general sobre la constitución de su identidad política. Así hacemos el pasaje sobre sus dinámicas laborales, estudios académicos, procesos migratorios, y las configuraciones de los antecedentes políticos. Estas precisiones de contextualización sirven para ubicar el devenir de las acciones de nuestros protagonistas. Los componentes como la multilocalidad o multiactividad urbano rural, ayudan a precisar mejor sus características y particularidades sobre el ropaje identitario que conlleva el fenómeno de los jóvenes intelectuales indígenas en los contextos urbanos. No hacemos un estudio riguroso de aquellos elementos mencionados, pero sí enfatizamos en la exposición de los insumos que sirven para entender el posicionamiento político de los jóvenes aymaras de La Paz y El Alto para el ejercicio del activismo.

Estos elementos político culturales, educativos, y económicos que atraviesan las dinámicas de actividades de los jóvenes aymaras, nos permite entender, persiguiendo nuestro objetivo de

investigación, sobre la forma en que éstos protagonistas se autoafirman o se politizan al ritmo de los fenómenos sociopolíticos en el siglo XXI.

Los insumos como las dinámicas laborales, estudios académicos, procesos migratorios, y las configuraciones de los antecedentes políticos vale como contextualización para entender las acciones de nuestros protagonistas en tanto se circunscribe con los procesos de experiencias políticas e identitarias y su consiguiente conformación de los círculos de reflexiones para ejercer el activismo.

Así por ejemplo en el caso de la doble residencia o la multilocalidad urbano rural posibilita desplegar nuestro análisis develando sus características y particularidades de los movimientos y desplazamientos en función de las dinámicas de sus actividades entre la ciudad y el campo, y así entender el ropaje cultural que conlleva el fenómeno de los jóvenes intelectuales indígenas a los contextos urbanos aymaras de La Paz y El Alto.

Así introducimos los principales componentes del presente capítulo.

El desplazamiento de los aymaras entre el campo y la ciudad definido como multilocalidad, se ha venido produciendo desde mediados del siglo XX y tuvo su mayor impacto en los años 70 y 80. La ausencia de las tierras y la búsqueda de oportunidades de trabajo y estudio, como bien se muestran también en el estado de arte en el acápite de los jóvenes en América Latina, concuasa con los tempranos asentamientos en los espacios territoriales de El Alto y La Paz en Bolivia.

Escudriñamos la génesis de los desplazamientos del campo a la ciudad en ciertos hitos históricos sociopolíticos y las formas de urbanización y el crecimiento poblacional en ambas ciudades. Vemos también la estrecha relación entre El Alto y La Paz como se muestra en la imagen de la figura. Asimismo, la cuestión del proceso de migración está vinculado con la cuestión geográfico cultural, sustentados en los datos del Instituto Nacional de Estadísticas (INE), en el que se muestran las migraciones internas de los jóvenes al interior del departamento de La Paz, fundamentalmente desde aquellos espacios catalogados aymaras.

Con el paso a la ciudad se visibilizan las actividades de trabajos informales y precarios de los jóvenes, incursionando en el comercio, o en alguna albañilería que visibilizan ciertos trastrocamientos en sus experiencias, que más allá de ciertos pasajes liminales en sus vidas,

marcan trascendencias en el wayna jaqi (gente joven), desde el cumulo de sus actividades para posteriormente constituirse en el militante aymara.

El “nosotros nacimos bastante politizados” muestra la razón histórica de lucha aymara para los jóvenes. Este desarrollo del ejercicio del activismo político no solamente estará circunscrito hacia el poder político, sino también por un mejor acceso a la educación, y en momentos delinearán sus propios contenidos curriculares. Así sus trayectorias de lucha contestaría, nos coadyuvan en precisar las experiencias precedentes en el pensamiento indianista, katarista e indigenista, y las afirmaciones que estos jóvenes persiguen y aprestan por nuevas formas de pensar desde lo aymara.

## **2.1. Configuración geográfica y territorial de La Paz y El Alto**

La ciudad de La Paz está ubicada en el sector altiplánico de Bolivia, en un contexto geográfico que bordea los 4000 m.s.n.m (metros sobre el nivel del mar), por lo que el ambiente climatológico es frígido, especialmente en temporadas invernales de mayo-agosto. Su ubicación estratégica en las altas esferas montañosas de la cordillera altiplánica que es bordeado con el manto del Illimani (glaciar montañosa que provee agua a la población paceña), hace que sus habitantes convivan a ese ritmo.

La ciudad de La Paz es también conocido como *Chuqiyawu Marka* (pueblo de La Paz en el idioma nativo del aymara) y se funda el 20 de octubre de 1548. Inicialmente estuvo circunscrito a la localidad rural de Palca, que actualmente está consolidado como municipio. Inicialmente la cantidad de sus habitantes bordeaba las 1.200 personas. (Conde 2017). No obstante, actualmente sobrepasa los 3 millones de habitantes como departamento.

El 20 de octubre devela el resabio colonial del español Alonso de Mendoza que, como bien se sabe, producto de la colonización el criollo-mestizo, estampó su nombre en la plaza que lleva su nombre, y que está ubicado en pleno centro paceño.

Al margen del refugio, de la ciudad de La Paz, en las colosales montañas del Illimani, guarda jurisdicciones de límites con otros municipios como: Achocalla y El Alto. Con este último tienen vínculos cercanos, y que conviven juntos a la vez, por los lazos comunicacionales del trabajo y otras actividades de nuestros protagonistas aymaras, como bien iremos precisando más adelante. Sin embargo, las dinámicas de relacionamientos con los municipios de

Achocalla y Palca, además de lo institucional, su vínculo está fijado por una distancia de viaje de aproximadamente una hora. Este acercamiento hace que los comunarios de ambos municipios rurales se desplacen con cierta facilidad, sea comerciando sus productos o por cuestiones de trabajo, al contexto urbano de La Paz y El Alto.

La característica de La Paz es que es el receptor de muchos comerciantes desde décadas atrás. Al ser así, concentra, fundamentalmente, a los aymaras que transportan sus productos desde el área rural. Así, por ejemplo, posterior a la revolución nacional del 1952 hubo fuertes desplazamientos de comunarios locales de diferentes contextos del área rural a este espacio urbano. Esto está acompañado de la crisis económica de los años 70 y 80 del siglo XX que será determinante para generar aquel desplazamiento de migración del sujeto aymara, en el que se traducirá en un transeúnte entre dos mundos (Albó 1982) la ciudad y el área rural.

Este circular aymara por los centros urbanos metropolitanos de La Paz y por otras ciudades, producidos desde la segunda mitad del siglo XX, promovió su incorporación a ciertas empresas nacionales que aun contaba el Estado boliviano: como la fábrica de tejidos Forno, entre otros, en el área urbano de La Paz, dinamizando así la fuerza de trabajo aymara.

Pero los efectos políticos contrarios a este momento del Estado intervencionista que cubrían con los ingresos salariales la vida social de los migrantes aymaras, serían apabullados con las privatizaciones y el aniquilamiento de las empresas públicas con el modelo económico neoliberal D.S 21060 en el año 1985. Que afectarían en gran manera a estos migrantes trabajadores, mucho más con la crisis económica de los años 70 y 80.

Esta configuración del contexto político es la que se conoce como el fenómeno económico del ajuste estructural como política del neoliberalismo, donde se cierran las empresas públicas, pero también muchos de ellos se privatizan a manos de grandes corporaciones extranjeras. Con esto la masificación del trabajo en las fábricas de los migrantes del área rural, sufre una abrupta ruptura, ya que muchos de ellos serían retirados y su efecto desembocará en las economías informales y populares.

La ciudad de El Alto también fue receptora de migrantes, y a decir verdad fue poblado inicialmente por estos migrantes aymaras, por lo que la emergencia de esta ciudad se debe a los comunarios migrantes de las áreas rurales. Pero antes de entrar a desglosar aquello, vayamos a precisar la configuración territorial de esta ciudad.

Si bien la configuración territorial de La Paz y El Alto guardan cierta diferencia, esto se debe a que La Paz conocido como la hoyada, concentra cierta característica espacial de “valle cerrado y accidentado” que lo imposibilita su expansión a través de nuevas construcciones (Díaz 2015), consiguientemente, obstaculiza su crecimiento poblacional en este contexto anclado. Lo que no sucede con el caso de la ciudad de El Alto, ya que este espacio territorial muestra su relieve plano sin accidentes geográficos y que solamente consta de dos elementos restrictivos: la cordillera y lo político administrativo, es decir, los municipios vecinos (Díaz 2015).

Esta configuración territorial de La Paz con ciertos anclajes accidentados, no es excusa para capitalizar el movimiento económico de mayor concentración en el comercio. Actualmente esta ciudad cuenta con fuerte dinámica económica enmarcada en economías populares y en cierta medida también la producción industrial. La zona comercial de la Eloy Salmon, el mercado Huyustus, la Tumusla. El mercado Belén Rodríguez, incluso parte de la famosa feria 16 de julio de la ciudad de El Alto que ha sido objeto de muchos estudios, se circunscriben en un espacio estratégico de las zonas periféricas de La Paz. Esta ciudad no está exenta de convivir con algunas de las empresas productoras que están ubicadas en la zona norte de Achacachicala, aunque, las concentraciones de estas fábricas en el caso de la ciudad de El Alto, por su amplio territorio llano, están ubicadas en los espacios periféricos de la zona Senkata y Ventilla.

La ciudad de El Alto conocido como ciudad manufacturera o de mercado, también la ciudad del taller (Díaz 2015; Guaygua 2011) tiene una ubicación estratégica desde la perspectiva política. Efectivamente, esta ciudad que sobrepasa el 1 millón de habitantes según el último censo de población y vivienda, esta aventajada por el fácil desplazamiento de sus habitantes en momentos de movilización e interpelación al Estado. Ya que es un espacio territorial desde donde se despliegan grandes mercaderías de comercios de importación y de exportación de productos, y que las empresas utilizan como vías de circulación interdepartamental, nacional e internacional. Y son estas vías de circulación las que son asediados con ciertos repertorios de lucha como los bloqueos a la libre circulación de las movilidades que transportan mercaderías.

Geográficamente, también, El Alto se encuentra entre La Paz y el resto del país, en tanto que tres de los cuatro caminos que tienen un nivel de tránsito razonable y que salen de la ciudad capital atraviesan El Alto, y los caminos principales convergen en la Ceja. En este sentido, si los alteños

deciden bloquear algunos de los caminos que conducen a La Paz, tal como lo hicieron en septiembre-octubre de 2003, esto les da un poder político significativo. (Lazar 2008, 64-65).

El Alto connota también una identidad cultural producto del vínculo cercano con sus pares familiares de las áreas rurales. Ya que: “El Alto está ‘en el medio’, entre las provincias rurales y la ciudad, y esta locación estratégica, tanto en el sentido geográfico como en el etnocultural, constituye a la ciudad en una fuerza imposible de ser soslayada cuando irrumpe en la vida política nacional” (Lazar 2008, 87).

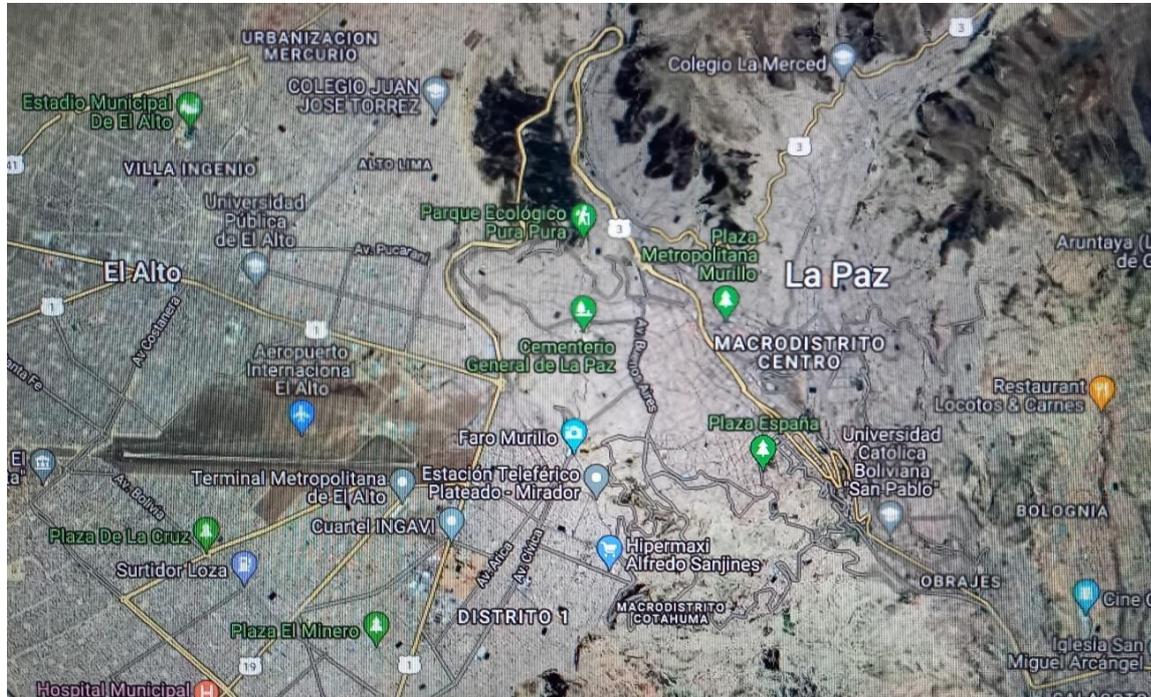
El rápido crecimiento de la ciudad de El Alto fue producto de los asentamientos de los migrantes aymaras fundamentalmente, y de algunos trabajadores de los centros mineros. Aunque en un principio fueron los patrones que concentraron dicho territorio en calidad de hacienda, y posteriormente con la política neoliberal de despidos masivos, como el cierre de la empresa estatal COMIBOL (Corporación Minera de Bolivia), estos trabajadores indígenas despididos, más con los nuevos migrantes aymaras en los años posteriores, vinieron adquiriendo tierras, producto de los sucesivos retiros mencionados.

La fuerte sequía que azotaba al área rural en los años 80, hizo que esta población se concentrara en la ciudad de El Alto, adquiriendo ciertas parcelas de tierras de los patrones, pero también de los primeros loteadores urbanos (revendedores de tierras) para las construcciones de las primeras viviendas (Diaz 2015). Con lo que su crecimiento poblacional fue de a poco generando ciertos espacios de comercio a la par de construcciones de las viviendas. Los efectos de estos fenómenos se pueden ver en los constantes asentamientos comerciales como el caso de la feria 16 de julio en la década de los 90, considerado uno de los primeros centros de economías indígenas aymaras en impulsar estos flujos comerciales y pionero, a la vez, en la captación de la masa poblacional de compradores de otras regiones, para adquirir desde los pequeños utensilios hasta movilidades. Posteriormente, ya con el ingreso al siglo XXI fue toda una característica la apertura y multiplicación de los comercios de venta de productos de toda índole en las ferias y mercados zonales, asimismo el crecimiento de los nuevos barrios.

Este ensanchamiento de la ciudad, aventajado de su esfera territorial llano le facilitarían contar incluso con el aeropuerto internacional que lleva el mismo nombre: Aeropuerto internacional de El Alto. Que acompaña con el nacimiento y emergencia de esta ciudad en los años 70 del

siglo XX. Estas facilidades de extensión por sus territorios llanos repercuten en una consecuente ampliación y el crecimiento de la ciudad de El Alto, como se muestra en el mapa.

### Mapa 2.1. Ubicación espacial de la ciudad de La Paz y El Alto



Fuente: Google mapas (2023).

### 2.2. Migración con anclaje cultural en jóvenes aymaras

La migración no se entenderá en este apartado como un desplazamiento unilineal y estático de un lugar a otro. Al contrario, la lógica aymara ha demostrado a través de la doble residencia, la multilocalidad, y las conexiones entre lo rural y urbano o viceversa (Cielo y Antequera 2012; Hinojosa 2019), que el ejercicio de sus actividades no está circunscrito en ciertos puntos territoriales determinados, sino que aquello funciona de manera circular, puesto que su dinámica de movimientos es a nivel de multiescala (Tassi 2012).

Estos movimientos determinados por distintos tipos de actividades están atravesados también por las posesiones de las propiedades territoriales para producir y comerciar en el área rural, las lógicas políticas de cargos comunales, y la dinámica económica comercial en contextos urbanos, que configuran al aymara del siglo XXI, y posibilitan su circulación entre esos dos mundos (Albó 1982).

Según los datos del último estudio sobre la migración interna del Instituto Nacional de Estadísticas INE del 2018, se resalta el desplazamiento de la población a nivel intermunicipal. En efecto, la ciudad de La Paz capitaliza 13. 523 migrantes que abarca el 41,7 por ciento de población, en tanto que El Alto esta con 29.578, que se expresa en 75,1 por ciento de población migrante. Buena parte de estos habitantes se originan de los municipios rurales aymaras como Achacachi con 1.172, Caranavi con 1.182 (INE 2018), que sucesivamente va abarcando otros municipios rurales altiplánicos y de valles interandinos. Lo que asumimos como una concentración poblacional mayoritariamente aymara en los centros metropolitanos de La Paz y El Alto.

El desplazamiento intermunicipal también revela la captación de 38,4 por ciento de jóvenes migrantes entre 19 a 29 años en La Paz y, el 39,4 por ciento de este grupo juvenil llega a concentrar la ciudad de El Alto (INE 2018). Esta dinámica ratifica la gestación y desplazamiento de las experiencias de vidas políticas de nuestros protagonistas, que desarrollamos en el siguiente capítulo.

Estos movimientos de procesos dinámicos a contextos urbanos, son atravesados por un abanico de factores en el que intervienen los niveles académicos, comerciales y otros. Así, en el caso de los jóvenes estos elementos están concentrados en los componentes educativos de superación en cuanto a la formación académica, la búsqueda de oportunidades laborales, y la incursión en la actividad del comercio como iniciativa de emprendimiento, entre otros.

La característica de multiescala de las actividades aymaras se despliegan desde los abanicos de rubros en el que están circunscritos. Así, por ejemplo, para sus superaciones en la formación académicas y así sostener sus estudios desde el emprendimiento en las economías comerciales pueden cambiar de un rubro a otro, con lo que su dependencia en el ámbito del trabajo no es atribuida a una sola actividad.

Esto se expresa por ejemplo en las prácticas de comercialización de los productos de consumo humano entre el área rural y urbano. Pero también son amplificados estas prácticas en esferas mucho más amplios como en las importaciones de ciertos mercaderes de otras regiones del contexto Latinoamericano como son las fronteras con el Perú y Chile (Hinojosa 2019), generando conexiones de relaciones con sus pares aymaras como en el espacio territorial binacional Bolivia- Perú de Desaguadero, o en el Iquique de Bolivia Chile, que además de ser límite entre estos Países, son lugares de fuerte intercambio comercial.

El ejercicio de las actividades de multiescala también les permite tejer ciertos capitales sociales, y, a la vez, generar cierto arraigo con sus lugares de origen. Así el comunario migrante puede acceder a cargos públicos como funcionario estatal, pero también desempeñarse como transportistas al mismo tiempo (Tassi 2019), viajando a su lugar de origen. Lo que le permite mantener ciertos nexos y vínculos desde el ejercicio de estos campos de actividades laborales.

Así, la expansión de los migrantes aymaras no solo está reducida en la señora que pide limosna y el cargador de bolsas en el contexto urbano (Cielo y Antequera 2012). Al contrario, a través de estas ocupaciones laborales ramificadas en distintos gremios, capitaliza ciertas redes de amistades, pero a la vez, “la participación de los residentes en las instancias organizativas comunales le permite no solo el acceso a la tierra, sino también la participación en los sindicatos de transporte rural, definidos a nivel de comunidad y que están en pleno proceso de expansión” (Tassi 2019, 22).

El desplazamiento aymara también crea cierta comunalidad a través de mecanismos organizativos en el mundo urbano. En efecto, el paso al contexto metropolitano contrajo ciertas prácticas identitarias como las fiestas patronales, centros de reuniones o encuentros de los residentes, donde se generan vínculos cercanos con sus semejantes aymaras, los ritos tradicionales que se realizan en el área urbano, la práctica de la medicina tradicional, y que, además, en el ámbito económico realizan las actividades de ferias y mercados (Barragan 2011; Albó 1982). Así las sociabilidades se expanden al ritmo de sus actividades laborales en el mundo urbano.

Estas formas de sociabilidades desde la perspectiva de la experiencia de los jóvenes están vinculadas a sus estudios superiores. Ya que como habíamos indicado al inicio de este apartado, experimentan sus vidas atravesados por la lengua, expectativas de formación y capacitación, prácticas rituales, y formación académica superior (Yapu 2008).

La formación académica en los protagonistas aymaras, funge como un dispositivo determinante cuando se desplazan desde lo rural al contexto urbano para sus superaciones académicas. Así construyen los nexos urbano rural y rural urbano, ratificando con ello el concepto de multilocalidad y el de doble residencia.

Los desplazamientos desde los municipios rurales circundantes a las ciudades de La Paz y El Alto como son Viacha, Achacachi, Mallasa y Achocalla para acceder a los estudios universitarios en la Universidad Pública de El Alto, la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz, las realizan como rutina durante el día, y por la noche retornan a su lugar de origen. Los vínculos estrechos de territorios y los desplazamientos de flujos poblacionales por la distancia relativamente corta posibilitan esta dinámica de circulación.

Por otro lado, estos entrelazamientos no dejan de generar la persistencia de los elementos identitarios aymaras en los jóvenes, se despliegan desde las prácticas de solidaridades con las actividades de las ayudas en los trabajos locales comunales de cosechas de los productos, auxiliando así a sus padres, tíos, abuelos y otros familiares. Pero también los viajes frecuentes en épocas festivas a su lugar de origen refuerzan aquellos vínculos.

Estos nexos de arraigo se ratifican también cuando los padres de los jóvenes los inculcan y socializan desde el contexto urbano sobre los elementos culturales aymaras, como la lengua y otros saberes de características rituales religiosos. Esto es reforzado con las politizaciones de acceso a las plazas de discusiones y debates, y con las lecturas críticas de algún documento que posibilitan afirmarse como el “joven rural” aymara (Iño 2020) o joven aymara urbano.

### **2.3. Dinámicas de actividades laborales en los aymaras**

La precarización laboral, la economía popular y la informalidad es la que caracteriza al mundo aymara en los contextos urbanos. Estos elementos también se transmutan en los jóvenes aymaras a la hora de encaminar en alguna actividad laboral así sea precario y sin condiciones sociales de beneficios que caracterizan a un trabajador.

Haciendo un esbozo de recapitulación histórica es que las lógicas económicas aymaras están ligados en gran manera con los procesos sociopolíticos y de migraciones desde los finales del siglo XX hasta la actualidad, como bien subrayamos en el anterior acápite. Sin embargo, esto requiere su explicación por la forma en que se fue constituyendo en los espacios territoriales urbanos. Efectivamente, los elementos como las ferias o *qhatus* urbanos (LLanque 2011) que se circunscriben en lugares estratégicos de La Paz y El Alto, serán determinantes por sus territorializaciones de estos espacios con los asentamientos urbanos que provocaron estos migrantes desde décadas atrás.

El crecimiento de la población urbana con las migraciones desde las esferas rurales al contexto metropolitano de La Paz y El Alto, como bien subrayamos en el anterior acápite, provocó la expansión aymara vía nuevos espacios de asentamientos de ventas de productos en las ferias de mercados, como la frecuente proliferación de las ferias zonales, o el caso más visible de la feria 16 de julio que concentra a una gran masa poblacional tanto de La Paz y El Alto.

Estos asentamientos territoriales (Díaz 2017), están acompañados por las apropiaciones de ciertos espacios de nuevas zonas de habitación como ferias comerciales, pero también de las construcciones de viviendas. Así las explosiones comerciales aymaras legitiman el asedio de la masa poblacional migrante en los contextos urbanos al ocupar espacios estratégicos de relacionamiento con los ciudadanos y entre sus pares desde los emprendimientos económicos.

La dinámica de la actividad comercial produce cierto compromiso en estos comerciantes, y es que se ha vuelto ya una tradición y rutina el organizarse a primeras horas de la mañana para el traslado de sus productos o las mercaderías a los sitios de venta de aquellas ferias o mercados zonales, de ahí es que aseveran: gente trabajadora de El Alto. Por su desprendimiento a primeras de horas de la mañana.

El carácter de la dinámica social comercial en la ciudad de La Paz muestra cierta particularidad en sus prácticas económicas. En efecto, en la zona Eloy Salmon de la ciudad de La Paz, por ejemplo, aparte de su lógica acumulativa y los mecanismos de inversión del capital para la adquirir sus mercaderías, se produce una especie de construcción de redes de apoyo o ayuda mutua entre comerciantes de locales de venta de ciertos artículos de uso común como los celulares o artefactos de equipos musicales, resignificando así la lógica del *ayni* aymara (ayuda mutua).

Aquello se expresa, por ejemplo, cuando llegue a faltar cierto producto de mercadería a alguno de ellos, acuden a sus compañeros para prestarse el producto, para luego devolverlo con el mismo favor posteriormente. Pero también, para dinamizar y no perder el comercio y su capital, se opta a jugar al *pasanaku*<sup>8</sup> para reforzar el negocio (López 2017). Este carácter

---

<sup>8</sup> Aquella persona que está a cargo en recoger el dinero de las comerciantes cada cierto tiempo, puede ser diario o semanal, dependiendo del acuerdo realizado. Una vez acumulado cierta cantidad de monto, la comerciante las recoge el total del monto del dinero.

“molecular” de construcción de capitales sociales en forma de redes es una forma de sostenimiento de sus negocios.

La dinámica económica comercial no deja de estar jerarquizado, o clasificados según campos laborales. En efecto, en el caso de la ciudad de El Alto se visibiliza aquello cuando las incursiones en las actividades laborales como la industria manufacturera y el comercio son los que resaltan, seguidamente del transporte: “La particularidad de la industria de la ciudad de El Alto es la importancia de la microempresa (el 90 por ciento de las empresas tienen entre 1 y 40 trabajadores), generalmente integrada por familiares, que constituye un tejido intenso de empleo” (Guaygua 2011, 251).

Lo sorprendente es que buena parte de estos migrantes aymaras comerciantes no cuentan con capitales económicos para emprender sus negocios. Por lo que adoptan el mecanismo de “hacer plata, sin plata” (Tassi 2011). “La mayoría de las empresas funcionan con capital de menos de 2000 bolivianos, y más de la mitad no pagan impuestos” (Guaygua 2011, 251), o simplemente jugar al *pasanaku* para generar el capital. En efecto, estos comerciantes no son subvencionados por el Estado ni tampoco generan tributo alguno en ello, por las actividades laborales en talleres de costuras particulares, operados desde sus domicilios. Esto tiene ciertas connotaciones de riesgo social, ya que puede producir desocupación e inestabilidad en los trabajadores, y de los ingresos para el funcionamiento de la pequeña empresa, suele pasar cuando existe la carencia de la oferta demanda de los productos en los mercados. De ahí es que se desemboque en la incursión como ambulantes informales.

La actividad de la economía informal se conoce como la venta de ambulantes en carritos de carga (Luna 2015). Buena parte de estos protagonistas migrantes del área rural está dedicada en la venta de los utensilios básicos, desde cepillos dentales, zapatos de lustrar, hasta ropas de vestir y productos de consumo en pequeños carritos de carga. En el que salen a ofrecer los productos o artículos en cualquier horario del día, especialmente cuando los dueños de los puestos fijos se ausentan no abren sus negocios, para ser ocupados por estos ambulantes.

Los jóvenes activistas aymaras no están exentos de esta dinámica. En efecto, estos combinan entre el trabajo y el estudio, para cubrir y sostener el proceso de su formación académica, disputándose entre el laboro y la superación, la salud y el dinero. Así en momentos contravienen factores nada favorables en ellos, como los malestares de salud o simplemente las remuneraciones no son suficientes como para cubrir los estudios. Esto es acompañado de

la precariedad laboral asociado con las malas condiciones sociales de seguro, o simplemente la ausencia de este. Así subraya un activista aymara del círculo indianista katarista: “tuve que trabajar, porque me agarró una enfermedad grave” (entrevista a Fernando, La Paz, 8 de febrero de 2023).

Los elementos de las dinámicas económicas aymaras enfatizados arriba connotan un objetivo, y es que el espíritu de la prosperidad está atravesado por los capitales económicos, culturales, incluso políticos, desplegados desde las lógicas económicas populares, informales para alcanzar ese mundo de ser *qamiri* aymara (aymara rico y con poder económico) (Llanque 2011). El objetivo es ser un comerciante exitoso, a través de una sincronización del capital acumulativo y solidaridad mutua (López 2017), el *ayni* y la caseridad (Muller 2022), o el ascetismo religioso weberiano con la refuncionalización de las *wak'as* y *achachilas* andinos (Llanque 2011; Burman 2011) para su prosperidad económica.

#### **2.4 Trayectorias académicas de los aymaras históricamente marginados**

En este acápite hacemos una recapitulación histórica sobre los procesos de luchas por el acceso a la educación desde la perspectiva de los aymara. Así a la luz de los fenómenos sociopolíticos de luchas anticoloniales se intenta comprender el activismo político de los sujetos aymaras, no solamente por el derecho a la educación, sino sus desprendimientos organizativos locales comunales enmarcados en una educación descolonizadora y liberadora.

Politización y estudios académicos vienen entrelazados desde un inicio en el caso de los aymaras. Efectivamente, el acceso a la educación tenía un costo que se traduce a las luchas indígenas anticoloniales por tierra, justicia, educación y libertad (Reinaga 2014). Desde la implementación de políticas desiguales de gobiernos de antaño, ya se venían reclamando el acceso a la educación para los aymaras, quechuas, guaraníes y otras naciones. En la región andina altiplánica se originaron grandes movilizaciones que se desplazaron desde lo local comunal con sus líderes: como el caso del activista aymara Laureano Machaca que luchaba por una educación para el niño aymara (Choque 2023).

La incursión en el proceso de la asimilación del saber básico de la educación, se gestan con las luchas políticas y los mecanismos de autoformación y la característica de la autodidacta que identifica a la nación aymara. Así develan los testimonios y las narrativas de las

instituciones como el Taller de Historia Oral Andina (THOA), en el que se muestran las problemáticas sociopolíticas de la lucha aymara.

Las escrituras básicas con características autodidactas se traducirán en sus armas que luego derivarán en aspectos prácticos políticos y operativos, como, por ejemplo, el responder con notas simples y cartas de reclamos de interpelaciones a los gobiernos de ascendencia blanco mestizo del Estado boliviano. Así como el caso del escribano de los caciques apoderados Leandro Nina Condori existieron también otros que se dieron formas o modos de aprendizajes por sus propias iniciativas, que el sistema colonial los obligaba a asimilar normas coloniales para defender sus derechos territoriales por los despojos y abusos de los hacendados españoles y mestizos.

Leandro Nina Condori, era un migrante aymara, y a temprana edad por la década de los años 20 del siglo XX, aprendió a escribir y hablar el castellano siendo ayudante en una panadería del centro paceño (Ticona y Condori 1992). Así al relacionarse con los ciudadanos asimiló algunas pronunciaciones básicas de la lengua española, para luego formar parte de los caciques apoderados como defensor de las tierras comunales. Función que desempeñaría organizando y orientando a los comunarios del área rural, redactando cartas de demandas al gobierno del Estado boliviano, por los abusos y despojos de sus tierras que venían cometiendo los patronos en las haciendas.

La orientación a su grupo social de pertenencia con matiz intelectual político, ya se venía gestando desde estos espacios. Cuestionaban y reflexionaban, pero sobre todo pensaban, previo análisis de su realidad, lo que iban a incluir en las notas de reclamos y denuncias contra el Estado boliviano. Las relaciones e interacciones construidas en los espacios de trabajos precarios, si es que se le puede considerar trabajo a eso, posibilitaron asimilar el habla y la escritura básica del idioma español, y con esos dominios básicos, enfrentaron al Estado boliviano por sus justas causas de reivindicación.

Junto a las luchas de los caciques apoderados por tierra y territorio, en los años 20 del siglo XX, empiezan a gestarse desde los contextos locales rurales las escuelas indígenas. En efecto, Eduardo Leandro Nina Qhispi, Manuel Inka Lipi y su esposa Petrona Kallisaya (Choque 2023), entre otros activistas producen el movimiento por el derecho a la educación aymara, quechua y de todas las naciones indígenas. Así encaminan el proyecto denominado la Sociedad Republicana del Kullasuyu. Esta institución constituida por los propios protagonistas

aymaras en el departamento de La Paz estaba delineado hacia la liberación del indio con fuertes tendencias de emancipación. En el contenido del proyecto se enfatiza al aprendizaje de la lengua aymara como prioridad, denotando así cierta reivindicación identitaria aymara. No obstante, con la intervención de ciertas autoridades locales del Estado con acusaciones de comunistas se diluiría aquel proyecto.

Por otro lado, en vísperas al proceso de la revolución del 52, es decir, una década antes de la reconfiguración estatal, se empieza a establecer, por iniciativa de algunos protagonistas, una educación indigenal con carácter nacionalista. En efecto, el profesor Elizardo Pérez de origen mestizo y el comunario aymara Avelino Siñani del altiplano boliviano, encabezan este desafío. Pérez era un profesor normalista culminado en la primera escuela de formación de profesores en Sucre Bolivia, y que propone crear una escuela reivindicando su esencia nacionalista. Para alcanzar aquello, enfatiza en la Bolivia profunda, de ahí su interés en establecer conversaciones con Avelino Siñani que serviría como nexo con las comunidades rurales.

Producto de aquella experiencia, Elizardo Pérez escribió a finales del siglo XX un documento sobre las razones que le inclinó a fundar dicha escuela ayllu junto a Avelino Siñani en el sector altiplánico rural de La Paz.

En él indica así:

Teníamos que crear la escuela boliviana con elementos propios de nuestro cosmos: teníamos que crear el maestro boliviano con elementos propios de nuestra necesidad. Y todo esto nos imponía una obligación altamente patriótica: la de conservar entre los sistemas ancestrales de organización social aquellos que, modernizados, pudieran dar carácter a nuestra condición de pueblo y ponernos en recibir en estado las más nuevas corrientes del progreso humano (Pérez 2021, 157).

Implementaron materias de formación básica como la elaboración de adobes, manejo de la plomada para la construcción de la vivienda, la elaboración de ciertas artesanías, recolección de leñas, implementación del trabajo agrícola de producción, cultura vernácula y religión, entre otras. Todo esto acompañado de una formación básica en lectura y escritura.

Se insistía en que la formación regular la tiene el Estado, en cambio lo que se quiere es formar hombres grandes productores, constructores de la economía y así darle el carácter nacional a

Bolivia. Para esto acuden a la estructura del ayllu y al inkanato del tawantinsuyo como inspiración para la formación del nuevo hombre, ya que en ellos verían la identificación de una personalidad sana, según Pérez. No obstante, la corta duración de la escuela ayllu de Warista junto a los pocos profesionales que egresaron, y por la acción excluyente del gobierno de aquel entonces, en la gestión del presidente Enrique Peñaranda de los años 30, se cierra este corto ciclo de funcionamiento de esta escuela. Posteriormente, se establece como Escuela Normal Superior Warisata, actualmente conocido como Escuela de Formación de Maestros Warista.

Durante los gobiernos denominados populistas en los años 30 y 40, se intenta articular al movimiento indígena convocándolos a los congresos indígenas, pero todo quedaría solamente en intentos y las fotografías de las reuniones con el gobierno de Enrique Peñaranda, de similar manera se daría con el presidente Gualberto Villarroel.

Paralelamente el activismo político aymara prosigue con las creaciones de ciertas escuelas clandestinas de formación básica y con fuerte tendencia local y nativa de las estructuras curriculares (Choque 2023), improvisando los procesos de aprendizajes básicos no formales.

Con el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) en 1952, producto del paquete de reformas, se da la apertura al código de la educación nacional, en el que se toma como centralidad los currículos educativos de formación regular. No obstante, la carencia de una amplitud hacia el derecho a la educación indígena con tintes de liberación, fundados en un aprendizaje desde los lentes propios y profundos de la cultura aymara, como se había gestado inicialmente, se estructura en una educación de aprendizaje de los elementos modernos occidentales con contenidos coloniales.

Estos precedentes hechos como el de formar a los indígenas como meros funcionales a la estructura nacionalista de carácter asimilacionista que encaminaban el proyecto mestizo, posibilitan a la emergencia de los intelectuales indianistas que reflexionaron sobre los procesos ambiguos y excluyentes que había dejado la revolución del 52, y que irradiará en los jóvenes aymaras activistas indianistas de los años 70.

En efecto, las críticas surgirán desde los primeros jóvenes migrantes que llegaron a conformar el movimiento 15 de noviembre, como conmemoración al día del descuartizamiento de su líder aymara Tupaj Katari por resistir a los invasores españoles. Paralelamente, en esta coyuntura

del siglo XX emergerá las reflexiones teóricas indianistas del intelectual Fausto Reinaga. Esta compaginación de intelectualidad reflexiva y de movimiento activista en la universidad desembocará en la creación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), como ente sindical de mayor representación de las naciones indígena.

Entre los primeros estudiantes activistas aymaras de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) están como: Moisés Gutiérrez, Raimundo Tambo, Zenobio Quispe, entre otros que conforman el Bloque indígena, y a la vez crean el Centro de Estudiantes Campesinos (CEC) a través de su brazo operativo Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), como resistencia al racismo de la dictadura derechista y a la izquierda tradicional marxista anclado en los discursos campesinistas en los ambientes de la universidad.

El activismo indianista aymara se reproduciría con la nueva generación de jóvenes en los años 80. Poniendo énfasis en las reflexiones desde sus propios lentes encaminaran espacios rigurosos de estudios sociopolíticos y metodológicos sobre testimonios orales encabezados por el Taller de Historia Oral Andina (THOA). Esta camada de estudiantes aymaras de la segunda generación de los años 80, incursionan en los trabajos de estudios metodológicos de las memorias orales y en los testimonios de luchas anticoloniales aymaras. Entre ellos Carlos Mamani Condori, Eugenia Choque, Esteban Ticona, Roberto Choque, entre otros que posteriormente formarían parte de los cursos de posgrado de la Flacso Ecuador en estudios antropológicos de los años 90 (Rappaport 2007).

El activismo intelectual político en la generación actual de los jóvenes indianistas kataristas aymaras, se circunscribe a las experiencias de politización con los fenómenos sociopolíticos del siglo XXI. Así, si bien antes la politización aymara tomaba cuerpo en el acceso a la educación como derecho fundamental con énfasis descolonizadora, ahora con la politización desde las experiencias individuales vividas por estos jóvenes es crear casas superiores de estudios universitarios y de formación superior como la Universidad Pública de El Alto y el Instituto Normal Superior Técnico Humanístico El Alto (INSTHEA) (Yapu 2007), con el mismo rigor crítico político. Este último con orientaciones de formar educadores para la formación escolar primaria y secundaria.

Desde los inicios del año 2000 emergieron las politizaciones con movilizaciones de los jóvenes con las demandas de crear estas casas superiores de estudios universitarios. Se organizaron inventando sus propios repertorios de lucha como las vigiliadas que realizaban en

los predios universitario de la ciudad de El Alto, para evitar el ingreso de los ajenos y del gobierno. Dinámica de lucha que funcionaba por turnos entre distintas facultades (áreas se denominaba en aquel entonces).

Desde sus inicios las luchas aymaras tuvo como característica la politización. Así se muestra con sus líderes aymaras de siglos pasados como Tupak Katari, el Temible Willka y el mismo Felipe Quispe (el Mallku) en el siglo XXI, aunque esto se expresa nítidamente desde la perspectiva educativo con Leandro Nina Condori y Laureano Machaca. De ahí es que educación y política estén entrelazados y los elementos que los vinculan a esto son el racismo, la exclusión y subestimación a los pueblos indios aymaras, producidos desde el mestizaje del círculo de París que encarna el poder político.

Estos elementos precedentes servirían como insumos y herramientas para nuestros protagonistas jóvenes indianistas kataristas contemporáneos en la conformación de los círculos de intelectuales aymaras. Círculos que cuentan con elementos suficientes como las experiencias del movimiento 15 de noviembre, y el MUJA, activado por los viejos indianistas y kataristas, que se compaginan muy bien con las experiencias vividas por nuestros protagonistas en los inicios del siglo XXI, y que les servirá como un componente potente para estructurar ejes reflexivos y de discusiones para encaminar el activismo político con lentes indianistas, kataristas y nacionalistas aymaras en el contexto actual.

## **2.5. “Nosotros nacimos bastante politizados”. Experiencias precedentes de politización en los jóvenes aymara**

Existen ciertos elementos históricos de configuraciones políticas que utilizan como antesala en sus experiencias nuestros protagonistas. Previo a la politización con los fenómenos sociopolíticos ocurridos en el siglo XXI, se nutren de ciertos insumos políticos sembrados como trazos en el devenir histórico boliviano por los activistas indianistas que les anteceden.

Así demostramos en el anterior acápite que los procesos de politización en jóvenes aymara se gestan desde los años 70 y 80 del siglo XX, con las primeras incursiones en la vida académica de Raimundo Tambo, Moisés Gutiérrez, Zenobio Quispe, que desde este ámbito constituyen la Confarreación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Esfera sindical que articula a todo el movimiento indígena de Bolivia. Esto demuestra que desde los

inicios el activismo aymara estuvo articulado en torno a la politización y el pensamiento intelectual para estructurar ciertas organizaciones políticas de carácter operativo.

Lo que veremos ahora es cómo atraviesan los precedentes momentos de politización en los jóvenes aymaras del siglo XXI, y cómo a partir de ello toman ciertas acciones políticas durante las primeras etapas de los sucesos de estos fenómenos del siglo XXI. Esto, subrayamos nuevamente, como antesala al proceso de las experiencias de nuestros protagonistas, que desarrollamos en el siguiente capítulo.

El fenómeno sociopolítico del siglo XXI se origina a partir de un personaje aymara como Felipe Quispe Huanca, líder de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). La genialidad discursiva de este representante de los indígenas enmarcado en la problemática de Bolivia como producto de las dos Bolívias es la que connotará significancia para nuestros protagonistas. Así se resignifica este concepto étnico trabajado Fausto Reinaga en los años 70 del siglo XX. En el que se devela la existencia de las desigualdades entre aquellos que viven en las ciudades con todas las comodidades, respecto de los indios aymaras y otras naciones que carecen de estas condiciones de vida en el área rural.

Se devela, además, que estos últimos carecen de suficientes tierras para el trabajo agrícola, no cuentan con los servicios básicos, ni materiales de la agricultura para el trabajo de la tierra. De ahí es que se aplique la vieja conceptualización de Reinaga de las dos Bolívias: la Bolivia india y la Bolivia *Q'ara*<sup>9</sup> blanca mestiza. Argumento que bastaba para el líder aymara Felipe Quispe (el Mallku) para confrontarse con el presidente del gobierno de turno Hugo Banzer Suarez del partido Acción Democrática Nacional (ADN). En el que desafiaba señalando: “hablemos de jefe a jefes, tu jefe de los *q'aras*, yo jefe de los indios”.

Desde los años 90 del siglo XX ya se habían generado una seguidilla de movilizaciones desde los contextos altiplánicos, las tierras bajas de la amazonia de Santa Cruz, y los Valles interandinos, como: la guerra del agua en Cochabamba, el levantamiento indígena del año 2000 a la cabeza de su líder Felipe Quispe Huanca, el movimiento del febrero negro del año 2002 con el motín policial, pero fundamentalmente, la guerra del gas del año 2003. Este último desembocaría como cúspide para el cierre del ciclo neoliberal boliviano que se había

---

<sup>9</sup> Gente blanca o pelado descendiente europeo, aunque en su connotación política conlleva el significado ideológico de dominio, exclusión y racismo.

implementado en el año 1985 con Víctor Paz Estenssoro. Que posteriormente desembocó en la asunción de Evo Morales a la presidencia el año 2005, a través del partido político Movimiento Al Socialismo Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP).

La interiorización de estos fenómenos sociopolíticos en los jóvenes, generará una forma de acción de “la subjetividad de los otros” (Samanamud 2007), es decir, un ejercicio político del activismo, pero desplegado desde abajo, desde los intersticios de las esferas marginales, excluyentes y racistas. Esto es lo que quería decir el joven activista aymara Jaime Flores con “politizar la política”. Efectivamente, son asimilaciones de estos procesos, pero reflexionados y tamizados subjetivamente, no como un simple hecho social, sino, desde la significancia política, como una búsqueda de horizontes de pensamientos de liberación de los aymaras a partir de elementos étnicos raciales y políticos.

Estos precedentes hechos que aparentemente solo se expresarían en la esfera pública, será experimentado por nuestros protagonistas al momento de intentar vincularse con el actual gobierno de turno. Algunos de ellos no encuentran su lugar de una participación libre en el proceso plurinacional boliviano encarnado en el presidente indígena. Contrariamente son excluidos desde el interior del partido político, como el caso de la organización de los Trabajadores Sociales Comunitarios (TSC). Grupo conformado por jóvenes de ascendencia aymara quechua, que fueron becados por el gobierno boliviano a Cuba, y a su retorno conforman esta organización para introducirse en las esferas institucionales del gobierno de Evo Morales, sin embargo, estos serían excluidos racialmente por otra organización juvenil de la clase media mestiza denominado Generación Evo (Humerez 2020), desconociendo la histórica lucha anticolonial indianista.

Según el intelectual aymara Pablo Mamani (2017) esto tiene una implicancia conceptual como el Estado neocolonial, porque el poder y dominio, aparte de la élite corporativista de Santa Cruz incrustada en el empresariado y la dirigencia cívica, estaría siendo reproducida más operativamente por la clase media mestiza al interior de los espacios gubernamentales del MAS, ocupando espacios de decisiones estratégicos y a la vez creando pequeños grupos corporativos para acaparar el poder a costa de los jóvenes de ascendencia aymara quechua.

Estos dispositivos diferenciadores se traducirán en la rebeldía de estos jóvenes (Mosqueira 2022). Así retomaran el discurso étnico de Fausto Reinga y Felipe Quispe para escarbar las lecturas conceptuales clásicas sobre el indianismo y katarismo. El primero saca a la palestra y

devela las relaciones racistas y las estructuras coloniales del poder y de dominio encarnados en el blanco criollo mestizo. Base ideológico que sirve para desmontar e invertir el poder del dominio blanco, con la posesión del poder político desde el indio, no obstante, el katarismo apuesta por el juego democrático y la alianza con las clases progresista de izquierda y en momentos a la alianza incluso con los partidos liberales como el caso de Víctor Hugo Cárdenas que fue vicepresidente de Gonzalo Sánchez de Lozada.

Estas conceptualizaciones políticas ya habían sido aplicadas en la praxis política durante los años 70 y 80 del siglo XX por los antiguos líderes activistas aymaras. Desde la vertiente indianista crearon el partido político Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA) y desde el katarista, el Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK)<sup>10</sup>. No obstante, su reproducción desde los jóvenes activistas de hoy se asocia con los mecanismos de experiencias políticas y a las reflexiones de estos insumos conceptuales.

Los jóvenes activistas intelectuales sincronizaran estos insumos políticos con sus experiencias de acompañamientos a los líderes aymaras durante las movilizaciones en los inicios del siglo XXI. Para introducirse en las dinámicas del entramado político aymara los coadyuvaran con las lecturas escritos sobre el indianismo y katarismo como el concepto de la imaginación histórica política del que habla Sinclair Thomson en su libro *“Cuando solo reinasen los indios”*. Así sincronizaran la literatura teórica aymara con la praxis política participando en estos procesos sociopolíticos de lucha.

De la siguiente forma enfatiza su experiencia uno de nuestros protagonistas que acompañó al líder aymara Felipe Quispe Huanca en sus luchas: “yo aprendí a luchar con el acompañamiento a Don Felipe Quispe (el mallku) [...] él decía, en momentos de lucha hay que bajar con el pueblo a luchar (entrevista a Limber, La Paz, 25 de febrero de 2022).

Esta combinación de teoría y praxis que caracterizan a las trayectorias políticas de los jóvenes aymaras está acompañado de ciertos insumos simbólicos pero resignificados políticamente como el caso de la bandera *Wiphala* que representa a las naciones indígenas. Su creación teórica deviene de los viejos indianistas de antaño como German Choquehuanca trabajado en su texto *Origen y constitución de la wiphala*. Que fungirá como engranaje de lo aymara, quechua, guaraní y todas las naciones indias. Nuestro protagonista aymara enfatiza su

---

<sup>10</sup> Las implicancias que tuvo estos corrientes de pensamientos, así como los viejos líderes aymaras, los desarrollamos en el capítulo IV.

significancia política. “La wiphala para nosotros significa nuestra lucha, lengua, rostro, nuestros líderes, territorio, todo eso. Por eso nos ha acompañado en las marchas, bloqueos, en las luchas que hemos hecho en el año 2000” (entrevista a Limber, La Paz, 25 de febrero de 2022).

Su significancia política como elemento articulador de este símbolo cultural incorporado o en palabras de Bourdieu, interiorizado, será estimulado por la misma casta blancoide por el rechazo y la quema de esta bandera en Santa Cruz, por policías de alto rango y los cívicos empresariales, durante los sucesos del golpe blando duro perpetrado por la casta blancoide empresarial (Mamani 2020) en el año 2019.

Aquel suceso repercutirá en las rebeldías juveniles aymaras (Mosqueira 2020) con movilizaciones y marchas de protesta desde la zona de Rio seco hacia la Ceja de El Alto y el centro paceño, exigiendo que “la wiphala se respeta” y “a la mujer de pollera se respeta<sup>11</sup>” (Castaya 2020, 103).

Hay que precisar que la bandera wiphala está establecido en la constitución política del Estado boliviano como símbolo nacional, por lo que su mal uso había repercutido en los reclamos de sujeciones y cumplimientos de las normas de ley. No obstante, como elemento de símbolo objetivado cobraría su peso con una conciencia política mayor. Que, repercutirá en los barrios populares de La Paz y El Alto al apostar en sus casas con crespones negros, mostrando su desagravio.

Las comunicaciones a través de las redes sociales es la que primará en estas jornadas de crisis política. Donde, los jóvenes aymaras cumplirán el rol protagónico de orientadores y organizadores de las resistencias en los barrios periféricos. Utilizando las redes sociales como el WhatsApp y Facebook socializarán las convocatorias a las marchas y concentraciones en lugares estratégicos de La Paz y El Alto, asimismo, el colocado de los crespones negros en sus casas.

Así se gestarán ciertos repertorios de resistencia desde el ejercicio de la práctica política aymara. Que desde el idioma nativo se devela el “compromiso” e identificación del *jiwasa* (nosotros) a través del tejido solidario de redes de trabajos interactivos unos con otros que

---

<sup>11</sup> Las movilizaciones durante los sucesos del año 2019 tuvieron muchas implicancias, como las exigencias de disculpas por parte de los movilizadores a los policías y el empresariado elite por el ultraje a este símbolo que representa a las naciones indias.

posibilitan la construcción de un “respeto y el honor” del nosotros respecto de los otros (Melucci 1994; Calhoun 1999).

### **Capítulo 3. La construcción de microredes de los jóvenes aymaras en las universidades y la conformación de los círculos de reflexiones**

El proceso de la emergencia de los círculos de reflexiones y debates de los jóvenes aymaras contemporáneos en los inicios del siglo XXI, tiene su inicio en las experiencias vividas por los propios jóvenes, que posteriormente posibilitan en la construcción de micro redes y su consiguiente conformación de los círculos de reflexiones. Esto para visibilizar los corrientes de pensamientos que derivan desde lo aymara: el indianismo, el katarismo, y el nacionalismo aymara, a través de las actividades, como trabajo intelectual, para desde ahí contribuir a los procesos sociopolíticos con algunos elementos conceptuales y características de proyecciones de visión de país.

Las experiencias que se empoderaron de estos actores políticos aymaras marcan devenires distintos, aunque eso no es la excusa de un congeniar ideológico político en los espacios universitarios y en los momentos de fuerte convulsión político en Bolivia. El levantamiento indígena con Felipe Quispe el Mallku como líder indígena de Bolivia en el año 2000, y la guerra del gas del año 2003 que sacudió al país en los inicios del siglo XXI, harán de estos jóvenes participes directos de estos procesos, pero lo más importante, producirá interrogantes en ellos, como: quiénes son y porqué ocurre aquello, de ahí es que se diga en palabras de nuestro entrevistado “nosotros nacimos bastante politizados” (entrevista a Rene, La Paz, 6 de febrero de 2023).

En estos acápite del capítulo nos enfocaremos en las experiencias de vivencias de los jóvenes aymaras, como preludeo a la construcción de micro redes y, a la consiguiente conformación de los círculos de reflexiones de los activistas intelectuales reactivos aymaras (D’Souza 2014). Para precisar teóricamente, en las disposiciones y capacidades del habitus (Bourdieu 2019) del contexto sociopolítico de diferenciaciones interiorizados por nuestros protagonistas. Así, para analizar los componentes de la información, partiremos de la interrogante cómo se conforman los círculos de reflexiones de los jóvenes aymaras, y para su respuesta operativa lo ensamblamos con nuestro objetivo planteado, el cual es identificar los elementos que facilitaron a la autoafirmación y conformación de los círculos intelectuales en jóvenes aymaras. Para ello, partiremos de la descripción analítica de los entramados procesos de vida social de estos protagonistas, las conexiones con sus pares en las universidades y fuera de ella, el cual nos permitirá reflexionar sobre la forma en que llegaron a constituirse los

microredes aymaras en espacios universitarios y su consiguiente conformación de los círculos de reflexiones de los jóvenes aymaras.

Aunque los devenires de sus experiencias aparentemente marcan ciertas diferencias, puesto que cada uno de ellos connotan vivencias distintas. Cuando, toda relación interna (como las socializaciones culturales que reciben de sus padres), y externa (los microespacios interactivos como las plazas, las calles, los espacios públicos organizados por estos protagonistas: como las presentaciones de libros, charlas de debates, coloquios entre otros), confluyen en una identificación con el nosotros: lo aymara. Y la forma en que se produce aquello es lo que trataremos en este capítulo.

### **3.1. Las articulaciones desde las experiencias identitarias en jóvenes aymaras**

Las experiencias de los jóvenes aymaras se configuran desde dos perspectivas de trayectorias: la primera es que tienen conexión directa con el área rural, es decir se desplazan desde el campo que se asienta en la multilocalidad (Cielo y Antequera 2012), y la otra es que la buena parte de ellos son del área urbano y viven en los contornos de las laderas o zonas periféricas de la ciudad de La Paz y El Alto, como bien subrayamos en el anterior capítulo. En el caso de los primeros, es decir de los jóvenes aymaras que mantienen conexión directa con sus familiares del área rural, están asociados a diferentes formas de organización comunitaria como el acceso a las tierras y los cargos o ejercicios políticos de servicio, espacio que aprovecharan también como ideologización política a los propios comunarios de base. No obstante, en el caso de los aymaras urbanos si bien no tienen conexión directa desde la perspectiva de la labor y acción comunal como en el caso de los primeros, sí tienen vínculo de ascendencia directa desde los padres, producto de la migración que se vino produciendo desde los años 80 y 90 a los contextos urbanos de la ciudad de La Paz y El Alto y su consiguiente incorporación a los trabajos precarios.

#### **3.1.1. Experiencias en jóvenes aymaras que se desplazan desde el área rural**

Antes de constituirse en micro redes y desembocar en la conformación de los círculos de reflexiones en los jóvenes aymaras, cabe precisar que las vivencias y las instituciones locales comunales jugaron un papel importante al marcar sus experiencias de vida, expresadas en las dinámicas organizacionales internas con las cuales funciona la comunidad producto del acceso a las tierras y agua para la producción agrícola. Como nos cuenta un joven aymara de

El Alto: “Últimamente he tenido que ejercer cargos en mi comunidad y participar activamente en los congresos provinciales por mi comisión de presidium” (entrevista a Fredy, La Paz, 7 de marzo de 2023).

El elemento determinante en la lógica organizativa local rural es que los cargos políticos en las dinámicas comunales del contexto andino tienen la centralidad en los ejercicios de servicio antes que, de lucro, efectivamente, son los resultados los que se juegan ahí para satisfacer con dichos servicios a la comunidad, y ello implica tiempo, inversión de recursos económicos, y todo lo que concierne a la capacidad de canalización de las demandas de los comunarios de base para la gestión del gobierno comunitario. Cabe subrayar que los ejercicios de los cargos políticos comunales funcionan de manera rotativa y por turno, año calendario generalmente, obligación que les recae por el acceso y uso del agua y la tierra para la producción agrícola (Tarqui 2011). Este saber de estructuras de la organización comunal produce cierto arraigo con su identidad, pero también genera cierto vínculo entre urbano-rural, y en ocasiones llegan a influir en cargos políticos locales de representatividad regional como el joven activista aymara Carlos, que formó parte de la dirigencia sindical de la provincia Larecaja. Este tal vez sea el desafío en los jóvenes aymaras de las ciudades urbanas.

Los procesos de las experiencias del saber sobre el manejo organizativo comunitario en los jóvenes, están entrelazadas por ciertas sociabilidades con sus pares aymaras en los ámbitos de formación escolar de los colegios y las escuelas del área rural, efectivamente, aparte del saber organizativo comunitario, también construyen ciertos vínculos entre ellos con conversaciones de socializaciones sobre sus proyecciones de su futuro profesional. Son las experiencias colegiales compartidas los que se juegan ahí, como la conformación de ciertas redes de amistades con ciertos fines y objetivos trazados prematuramente.

Esto viene desde el colegio, como te decía, teníamos un grupito, hacíamos música y nos reuníamos en los barrancos, y yo en ese tiempo atizaba fogata para que puedan venir ahí a tocar música, reflexionar. Donde nos hemos desarticulado, fue en el momento de ir al cuartel, unos se quedaron, o sea, ahí ya cambio todo. Antes de ir al cuartel todos éramos unidos, unos tenían que estudiar tal y cual así. Yo recuerdo a un amigo en el colegio, nos decía, por lo menos tenemos que aprender una categoría teórica y filosófica por día, así. Pero a veces eso no se cumple. (entrevista a Fredy, La Paz, 7 de marzo de 2023).

Esta sociabilidad al interior de los colegios producía cierto consenso reflexivo con sus pares. Así la división de profesiones con los amigos o compañeros del colegio, como el de ser sociólogos, otros politólogos y antropólogo, en las reuniones en espacios vulnerables como son los barrancos del área rural, denotaba ya cierto origen de la vocación crítica política (Fraga 2020). Más aun cuando se asevera de que en el colegio “no se aprendía nada”, con ello estaban insinuando la curiosidad de entender los fenómenos sociopolíticos y para ello requerían profundizar el conocimiento en un área específica para de ahí reflexionar rigurosamente.

Estas experiencias se retroalimentan y visibilizan en estos protagonistas durante los procesos sociopolíticos producidos en Bolivia que tuvo trascendencia desde los microespacios locales rurales con las represiones de las fuerzas del orden.

En 2003 por ahí tenía 12 años, son los años decisivos en mi experiencia vivida porque todo el epicentro de lucha se llevaba muy cerca donde yo vivía, en Huarista. Entonces vi cómo era digamos la formación del cuartel general de Qala chaca en Achacachi, vi cómo la gente empezaba a tejer todo el movimiento de comunidad en comunidad. Lo que más me impactó fue la masacre de 2003 en septiembre en Huarisata, porque ahí llegaron muchos soldados mucha gente militarizada, y de parte de las comunidades aledañas a Huarista como Ch'oxña qala, Walata, Chiluyo empezaban a armarse también. Entonces veía cómo se enfrentaban los comunarios con los militares (entrevista a Iván, La Paz, 18 de marzo de 2023).

Este es un elemento fundamental, ya que aparte de las consecuencias de muerte que produjo aquel levantamiento indígena, moverá las conciencias y trazará un horizonte de pensamiento en esos jóvenes aymaras con vocación crítica y política. Así este origen del activismo político intelectual está asociado a los procesos sociopolíticos del Estado boliviano que coadyuvaron con las emergencias de las subjetividades políticas de los jóvenes aymaras, que se venía gestando desde el colegio a temprana edad. Pero también retroalimentado por algunos medios de comunicación radiales y escritos que visibilizaban estos hechos, y desde luego, de sus padres, como enfatiza un joven aymara.

Esa época el mallku estaba de moda, había el resurgimiento de Felipe Quispe, y mi papá como que siempre escuchaba en radio San Gabriel y Panamericana, las entrevistas del mallku. Y, cuando íbamos a cosechar la cebada, por ejemplo, siempre escuchábamos Panamericana los sábados, había debates ¿no ve? (entrevista a Iván, La Paz, 18 de marzo de 2023).

Con lo que el contexto social fuertemente tensionado y los medios de comunicación de alcance rural con titulares llamativos, como de que “en Achacachi ya no se habla el castellano”, generaron cierta inquietud e interrogante en los jóvenes aymaras desde su ambiente cultural (Gutiérrez 2012). Lo que desembocará en la concientización y el despertar para entender el ropaje político cultural que contraía lo aymara, para luego asumirlo como posición ideológico político.

Los procesos de gestación de las experiencias desde el área rural también se circunscriben en espacios de algunos municipios locales como Achacachi de la provincia Omasuyos. Así estos jóvenes empezaron desde su niñez con los acompañamientos y aproximaciones a sus padres y a ciertos líderes indios aymaras rebeldes que ejercitaban la lucha anticolonial (Choque 2017) contra los diferentes gobiernos del Estado boliviano, como el caso de los protagonistas del Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK).

La influencia de lucha por parte de los padres que formaban parte de este grupo armado, jugaron un rol importante a la hora de transmitir sus experiencias de acción política. En efecto, los hijos al asimilar ese saber de lucha política, pero también de reflexión a la vez, hicieron del conocimiento de sus mentores -como el caso de Felipe Quispe el Mallku que fue uno de los protagonistas de este grupo armado-, la reproducción continua del pensamiento indianista de la toma del poder político. Así en la experiencia de uno de los hijos de uno de los integrantes, escuchaba de niño lo que consensuaban aquellos integrantes de dicho grupo armado, captaba con atención de los trabajos políticos que venían realizando, y de lo que le insinuaban a su padre que de joven debería escribir un documento sobre la causa de la lucha india.

Mi papa había sido pues parte del EGTK, entonces ahí habían estado hablando pues no, claro nosotros no participábamos del dialogo del papá y de la mamá, entonces ahí están conversando, solamente escuchábamos. Incluso en algún momento mi papá decía, “mira cosas interesantes estamos haciendo” así dicen mis amigos, “pero no tenemos alguien que escriba eso”. “¿Tu hijo está estudiando?” Así le habían preguntado, y él “si está en el colegio” les había dicho, “espero que termine pues, por lo menos van a escribir algo sobre lo que estamos haciendo”, así. Claro, ellos estaban en una célula del EGTK, entonces no tenían pues que alguien escriba, pensaban, actuaban, reflexionaban todo, pero no había nadie. Entonces, así decían, yo solamente escuchaba, así, ¿no? (entrevista a Jaime, La Paz, 8 de marzo de 2023).

La causa de la lucha política indianista denota cierta proyección de reproducción ideológica. Y si de algo es que se diferencia respecto del katarismo es justamente eso, de una indagación y organización ideológico riguroso, asentado en la realidad de la vida social de los indios, y de los aymaras en particular. Escarbar esta concatenación entre la producción teórica sobre el indianismo y su forma de aplicación en los años 90 por parte del EGTK, sería interesante, ya que además de encontrar esos vínculos ayudaría a precisar algunos insumos con el que retroalimentaría al proceso activista de los jóvenes aymaras contemporáneos, pero eso requiere de otra investigación.

Esta compaginación de transmisión de saberes y de aprendizajes entre la acción política de la toma del poder vía el recurso de la insurgencia armada como causa indianista del aymara, y la formación política empírica, fueron los mecanismos con el que llegaron a posicionarse con la identidad ideológica aymara, inspirados por el contexto sociopolítico álgido, en el que se circunscribían estos jóvenes del área rural.

Posteriormente yo le conocí a Felipe Quispe, cuando yo estaba en la promoción, eso me despertó. Después mi hermano compró una obra debe ser la segunda edición de la *Revolución India*, no sé cómo llegó a sus manos, pero esa obra leyó mi hermano, y paso a leer, aunque yo prácticamente era adolescente que estaba en sus cosas ¿no?, pero al leer esa obra me identificaba mucho (entrevista a Iván, La Paz, 18 de marzo de 2023).

Las lecturas incipientes de las obras de Fausto Reinaga, más las aproximaciones y conexiones con la persona que reprodujo dicho pensamiento en la práctica política como es el líder Felipe Quispe (el malku), refuerzan aquella formación política de la identidad ideológica aymara en los jóvenes, que posteriormente las irán ensamblando con estos lentes en sus reflexiones y escrituras en el proceso del activismo político intelectual.

### **3.1.2. Experiencia de jóvenes aymaras en el contexto urbano**

En este sub apartado desentrañaremos las experiencias de los jóvenes aymaras de ascendencia de padres aymaras. Como bien subrayamos en el capítulo dos, esto se origina con las tempranas migraciones a los contextos urbanos, fundamentalmente, con los primeros asentamientos en los espacios territoriales de la ciudad de El Alto y las incorporaciones a los trabajos precarios. Pero también los vínculos frecuentes con sus tierras del área rural generaron la multilocalidad en estos protagonistas. No obstante, si bien es que sus vivencias de éstos jóvenes no parten de los mismos elementos como el que se dieron con los del área

rural, sí existen elementos de vinculación que derivan en sus horizontes de pensamientos, pero ¿cómo se produce aquello?, eso es lo que analizaremos en este apartado, el cual nos posibilitará entender su entronización con los tejidos de las micro redes y la conformación de los círculos de reflexiones.

Los jóvenes aymaras de ascendencia de padres aymaras en el contexto urbano, tienen el acceso a ciertos documentos de lecturas, bibliotecas públicas, y en algunos casos cuentan con propias bibliotecas, aunque pequeñas, sea porque los padres tienen la formación básica o cuentan con alguna profesión, o por el mismo hecho de vivir en la ciudad de El Alto y La Paz, tienen esa facilidad de vincularse con los espacios bibliotecarios de las universidades. Esto da entender que se cuenta con cierta comodidad, aunque básica, para el acceso a la educación y a los espacios donde se fomentan la cultura de la lectura, para así investigar los pensamientos de intelectuales de larga tradición que tuvieron los aymaras, como Roberto Choque, Fausto Reinaga, German Choquehuanca, Fernando Untoja, entre otros.

Las socializaciones y conexiones con los elementos del mundo aymara vienen desde el hogar y a temprana edad, donde los padres los facilitan de insumos elementales a estos jóvenes, pero también vienen de afuera, desde los debates en las plazas públicas, y por las relaciones particulares en los recintos militares. Esta generación de insumos y de herramientas les ayudara a discernir el entramado político cultural desde sus estrategias reflexivas, y a partir de ahí asumir la posición política.

Así, por ejemplo, en el caso de las experiencias de Roger y Saúl son aventajados por poseer relaciones significativas con sus padres aymaras –que tienen como origen de la provincia Omasuyos-, con formación de profesor de enseñanza básica escolar, el cual les facilita vincularse con elementos político culturales aymaras.

Respecto a este punto, así precisa nuestro entrevistado.

Entonces, hay una gran tradición de indianistas de personas que profesan esta ideología por una experiencia discriminatoria. En mi caso y también puedo decir en el caso de mi colectivo, que es muy distinto, nosotros no entramos al indianismo por una experiencia, nosotros no entramos ante alguien que odiamos porque nos han discriminado, sino más bien por una afirmación de nuestra identidad. Y eso cómo surge, por ejemplo, en mi caso, mi padre es maestro profesor de Achacachi, y mi padre era un seguidor de la cultura peruana, quería mucho a la cultura peruana porque su madre, que conoció y murió siendo muy joven, nosotros

nunca conocimos a nuestra abuela, decía que era peruana. (entrevista a Roger, La Paz, 8 de marzo de 2023).

Este elemento de socialización incipiente por decirlo así diplomática, no deja de ser cultural, puesto que es un conocimiento general del mundo aymara, y como aprendizaje básico coadyuvaría en la asimilación de sus componentes y repertorios culturales.

Mi padre siempre era una persona que afirmaba la identidad, entonces yo no tenía esa relación traumática digamos desde niño de no sentirme indio o aymara, sino desde muy pequeño sabía que yo era aymara, más aún todavía como achacacheño y estando en un colegio de la ciudad de El Alto. Era importante que yo desde un principio aceptara mi identidad sin ningún problema, sin ninguna relación traumática digamos (entrevista a Roger, La Paz, 8 de marzo de 2023).

La ausencia de elementos diferenciadores de discriminación y racismo, pero que encaminan al activismo, desde la perspectiva de D'Souza (2014) se considera como el “intelectual proactivo”, ya que al activar el pensamiento y las escrituras se lo hace en base a la conservación de las estructuras institucionales, es decir, el reconocimiento de la identidad aymara. Esto desembocará posteriormente, en la configuración del tipo de círculos de reflexiones con objetivos de reivindicación y reconocimiento. No obstante, cuando sus relaciones sociales se amplían en ámbitos colegiales y de formación académica superior es donde se develan las relaciones de disputas sea de reconocimiento o de cierta posesión económica (Bourdieu 2017).

Así, las experiencias de estudios de los jóvenes aymaras no se reducen solamente a factores de provisiones de elementos culturales, sino también están atravesados por los factores económico. En efecto, en El Alto existen instituciones de formación educativa escolar como la Fuerza Aérea que forma parte del recinto militar Fuerzas Armadas de Bolivia (FAB.), y que por su particularidad de ser privado cobran la mensualidad, a él asisten estudiantes de padres con suficiente ingreso económico, eso que los estudiosos de este campo llegaron a conceptualizar como: el qamiri aymara<sup>12</sup> (Llanque 2011), que lo desglosamos en el capítulo II.

Estas experiencias particulares las descubrimos al interactuar con uno de nuestros protagonistas, que tuvo como pasaje por estos ámbitos de relaciones en su etapa escolar. Así

---

<sup>12</sup> Aymara rico o aymara con buena posesión económica.

en su testimonio aseveraba que al formar parte de este mundo visibilizaba hijos de comerciantes aymaras pero con un ingreso suficiente como para financiar los estudios durante su formación en los colegios particulares o privados, en el que se pagaban las pensiones nada bajos, y que el reconocimiento se tornaba bajo esa lógica en esos círculos.

Antes de la Universidad yo bueno, como casi todo joven alteño, porque yo nací en El Alto, trabajaba ocasionalmente en alguna cosa que se presentaba mientras estudiaba. Aunque al final de mis estudios termine en un colegio entre comillas elitario de la Ciudad de El alto. Donde compartí con muchachos hijos de comerciantes que tenían mucha plata, pero no tenía problemas económicos, o sea para mi pequeño mundo, me bastaba lo que tenía, nunca me faltaba algo en extremo y lo que pedía estaba también a disposición. Desde luego, no eran grandes demandas, y claro el mundo de El Alto era un poco distinto del mundo de La Paz, lo que puede ser el País, etcétera (entrevista a Pablo, La Paz, 6 de febrero de 2023).

La cuestión de las elites económicas en Bolivia es otra discusión porque requiere de un estudio aparte sobre sus desplazamientos desde las economías populares, el poder económico corporativo de la casta blancoide empresarial, entre otros. Sin embargo, para el análisis como fenómeno sociológico, estos comportamientos de interacciones y las configuraciones que se producen con los hijos de los qamiris aymaras, coadyuvan en discernir las dinámicas de conformación del círculo cerrado de amigos. Así esta dinámica puede repercutir también en espacios de las universidades públicas y las privadas, y que puede desembocar en la conformación, aunque pasajera, de círculos cerrados de estudiantes adolescentes selectos.

Pero digamos dentro del colegio yo tenía un círculo cerrado de amigos que no podían ser de muy fácil acceso, por decirlo así, con los que discutíamos y pensábamos. Siempre nos gustaba pensar un poquito más allá de los docentes, en la secundaria. No era un círculo de estudios, pero si nos aplicábamos para poder plantearnos un poquito más allá de lo que planteaba la escuela (entrevista a Pablo, La Paz, 6 de febrero de 2023).

Este argumento muy bien se conecta con la experiencia de aquellos jóvenes que emergen desde área rural también con formaciones iniciales de ciertos círculos, aunque en situaciones precarios y vulnerables como en los barrancos. Con lo que estas vivencias ya venían denotando ciertos elementos de vocación crítica política, que posteriormente desembocaran hacia un activismo con cierto compromiso (Calhoun 1999), al grupo social aymara.

Pero el asunto de nuestro interés va más allá, a saber, cómo se produce ese compromiso en los jóvenes de ascendencia aymara en las ciudades, es decir, qué elementos intervienen en ellos para una resignificación política de la identidad aymara. Para esto se juegan los pasajes liminales en sus vidas (Levi y Schmitt 1996) y los trayectos que recorrieron por las universidades. Efectivamente, aquí es donde encontraran cierta identificación política con su origen, las conexiones y vínculos entre sus pares aymaras y a través de ello con los libros del pensador Fausto Reinaga, Felipe Quispe, entre otros activistas y viejos indianistas.

Yo entré el 2002 más o menos, un poquito antes del ingreso a la Universidad, se estaban dando las movilizaciones de don Felipe. Entonces yo recuerdo que había un muchacho que era simpatizante de Felipe, que era buen estudiante también. A ese muchacho nunca más lo volví a ver, no recuerdo su nombre. Pero digamos él venía, decía “Don Felipe plantea esto” y yo le decía “que interesante, yo también pienso esto”. Bueno, ahí había como una consonancia ¿no? No me simpatizaba el movimiento de Felipe ni la acción de Felipe, pero sí las razones de fondo de que hay una exclusión social, un racismo, así como yo lo entendí (entrevista a Pablo, La Paz, 6 de febrero de 2023).

El año 2000, 2002 fueron claves para el movimiento indígena, fundamentalmente en la región andina altiplánica. En efecto, fueron momentos determinantes para el posicionamiento político de Felipe Quispe, el líder del movimiento indígena a nivel nacional, no solamente en el ámbito sindical, sino también en la lógica del partidismo político. Ya que Felipe optará en conformar su partido político denominado Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), y para ello realizaran un desplazamiento riguroso de sus militantes con la socialización de su línea ideológica con perspectiva indianista. Observamos este hecho cuando de adolescente realizamos estos pasajes liminales por la feria 16 de julio de El Alto y veíamos en el trayecto muchos operadores indianistas del partido político de Felipe socializando su proyecto político a la gente, y recabando firmas de apoyo a la vez.

Producto de estas socializaciones políticas, en los distintos espacios territoriales, Felipe logra consolidar varios diputados como representantes del sector indígena en la cámara de diputados.

Estas experiencias políticas también emergerán desde los espacios públicos de discusiones abiertos. En efecto, más allá de las democratizaciones para el ejercicio de la ciudadanía vía sindicatos gremiales del que habla Sian Lazar, son los discursos callejeros como las plazas y calles en que se gestan estos movimientos reactivos en la ciudad de El Alto y La Paz. Son

espacios de acceso libre donde acude la gente que tiene interés en plantear, discutir y analizar algún tema de los muchos problemas sociopolíticos que se develaron durante el siglo XXI: la cuestión étnica, el racismo, el problema de las dos bolivias, las masacres a los indios aymaras por las fuerzas del orden, entre otros. Estos espacios de concentraciones se han venido gestando esporádicamente desde los años 90, pero que llegó a consolidarse en los años 2000 en adelante, como en lugares céntricos de la ciudad de El Alto y La Paz. Siendo un espacio acogedor de albañiles, comerciantes, estudiantes universitarios, colegiales, entre otros, es decir, gente que toma conciencia e iniciativas en saber más sobre ciertos temas y ponerlos en discusión en estos lugares abiertos.

Estos lugares recibieron muchos denominativos simbólicos: plaza de los héroes, lugar de discursos callejeros, la universidad del pueblo, aunque actualmente se la conoce como la plaza de la revolución. Cabe subrayar que son categorizaciones desde lo émic, que connotan significaciones de rebeldía, gestadas desde estos protagonistas al identificarse con el espacio como un lugar territorializado de los encuentros para las discusiones. El nombre oficial es plaza cívica, no obstante, se ha vuelto ya una tradición como espacio de discusiones y debates abiertos. En el caso de la ciudad de La Paz el más frecuentado era la plaza Pérez Velasco que está ubicado al lado del céntrico plaza San Francisco, actualmente se trasladó a la plaza Alonzo de Mendoza, a una cuadra de la Pérez Velasco, como bien subrayamos en el capítulo II.

En el caso de la ciudad de El Alto, las concentraciones para las charlas y los debates abiertos las realizan aun en la calle 1 de la zona 12 de octubre, lugar que conecta con la denominada Ceja, punto estratégico de distribución a distintas rutas de viaje, como vimos en el capítulo II.

Las personas que frecuentaban a estos lugares, es decir, los que asisten a escuchar y discutir, no desaprovechaban al momento de intervenir en catalogarse como “analista de la calle”. Efectivamente, si alguna persona planteaba alguna idea, decía: “yo no soy analista político, soy analista de la calle”, como el activista Carlos Cofré, Cleto y Daniel que frecuentan este lugar desde hace más de 20 años atrás. Esto tiene una implicancia en la producción subjetiva del quehacer político y su práctica operativa, que se despliegan desde abajo, desde los márgenes, aunque también se considera como una elaboración en distinguirse como alteño respecto del intelectual tradicional. Así se marca una diferencia respecto de los analistas políticos que estaban en boga en aquel entonces: como Álvaro García Linera, Félix Patzi,

Silvia Rivera, Jorge Lazarte, Carlos Cordero entre otros sociólogos y politólogos que cobraron relevancia en su momento desde el escritorio y las bibliotecas académicas.

Buena parte de los jóvenes aymaras pasaron por estos lugares, como aquellos que emergían de familias que no poseían la formación académica. Eran jóvenes que, al culminar los estudios secundarios en el colegio, tropezaban con la situación de la pluralización del mundo social urbano (Berger y Luckman 1997). Atravesado por un mundo incierto, y por la ausencia de una orientación vocacional académica, accedían a estos lugares de la universidad del pueblo, para escuchar e interiorizarse del tema, luego intervenir en los debates y discusiones abiertos. Es decir, una socialización política desde las interacciones en la calle y la plaza. Con ello se retroalimentaba el principio de la vocación crítica política (Fraga 2021) del joven aymara, ya que les abriría el panorama para entender los fenómenos sociopolíticos que se producían ante ellos. Y así interpelar con cierto argumento a la administración gubernamental que estaba en manos de la oligarquía tradicional blancoide en ese entonces.

Estos insumos que sirvieron de sostén a los jóvenes aymaras, facilitaron a que opten por estudios de carreras académicas con características también críticas, incluso más allá de las influencias académicas de sus padres, como el que sucedió con nuestro entrevistado, que, por tener a un padre con formación de maestro de la enseñanza básica de las escuelas, intenta encaminar al hijo en la misma línea de estudio, y al no lograr la aprobación en el examen, éste accede, en ese trajín, a estos espacios de discusiones abiertos, el cual definirá su futuro profesional.

Y en la Pérez había un grupo de hermanos que empezaban a debatir, hablaban sobre los aymaras, sobre sus luchas, hablaban sobre la situación de opresión que vivían los indígenas. Entonces en una de esa ocasión se me ocurrió preguntar a uno de esos expositores que se llamaba Carlos Cofré, yo le pregunté “¿en qué carrera puedo aprender esas cosas que usted está exponiendo?” Y él me dice “estudia sociología, ahí vas a aprender mucho” (entrevista a Saúl, La Paz, 9 de febrero de 2023).

Estos insumos con ciertas direcciones al grupo social, valieron como resortes de conocimientos a los jóvenes, puesto que las discusiones sobre algún tema problematizado emergían desde los lentes aymaras, ya que las sincronizaban con sus experiencias precedentes, que posteriormente, con la profundización de las lecturas, convergían en el

conocimiento más específicos en sus vertientes del indianismo, el katarismo y el nacionalismo aymara para el ejercicio del activismo (como veremos en el capítulo IV).

La construcción de las identificaciones con el pensamiento aymara desde las esferas marginales, y los intersticios de las calles también está atravesado fuertemente por ciertos documentos básicos y manuales. En efecto, como subrayan nuestros entrevistados Alberto y Jaime, que las lecturas de los textos “truchos” y de impresión pirata fueron los que influyeron en ellos. Para éstos, los textos que cogían debía tener un sentido de contenido crítico desde la perspectiva aymara o indianista, pero también en algunos casos desde el manual del marxismo y el cheguevarismo. Muchos de estos documentos las vendían en estos espacios de discusiones a un costo básico de 1, 2, 3, hasta 5 bolivianos, aunque algunos círculos como el caso del MINKA elaboraban documentos artesanales en copias, y en algunos casos, escritos por ellos mismos, como lo analizaremos en el capítulo IV.

Esta complejidad de ideas sobre el pensamiento aymara, se dilucidará en la universidad con los grupos de reflexiones, en el que se disiparan mejor el panorama, para luego asumir un compromiso (Melucci 1999) con la posición político ideológico. Aunque, en algunos de ellos, los vínculos con las experiencias vividas en el área rural con sus padres como el caso de Saúl, de origen del municipio de Ancoraimes de la provincia Omasuyos marcaría en cierta medida su línea de pensamiento indianista aymara.

Para comulgar este pensamiento también se despliegan experiencias desde la tradición del trabajo en las minas, que repercutirá también en los jóvenes aymaras. En efecto, los trabajos esforzados en la mina por parte de sus padres serán transmitidos también a sus hijos con tendencias, inicialmente, sindicalista marxista, pero como subraya nuestro entrevistado, no dejan de ser aymaras étnicamente. “Si, por un lado, el origen de mis padres, como te dije, son pacajeños, siempre cuando iba donde mi abuela, pues decía que es aymara, que vivía en la provincia, en la comunidad” (entrevista a Jesús, La Paz, 8 de febrero de 2023). Esta tendencia de la pertenencia a la nación aymara esta arropado desde la multilocalidad o la doble residencia que, si bien no necesariamente es vista desde la labor y el trabajo agrícola, sí se visibiliza desde los lentes de las actividades económicas y el comercio, y en el caso particular de los jóvenes con sus reflexiones para el activismo político intelectual desde sus experiencias.

De la siguiente manera emerge y se consolida el pensamiento político aymara en los jóvenes activistas.

Como me gustaba la filosofía todo eso, agarre a Ernesto Cheguevara. Y por otro lado también mi tío me facilitaba el libro de materialismo histórico de Marx, que estaba leyendo por ese tiempo, y ahí apareció Carlos Cofré con el pensamiento amautico, y ahí ya estaba empezando ¿no?, con el indianismo, con el marxismo, algo muy interesante y conflictivo a la vez.

Después cuando ya empecé la carrera, cuando ya les conocí a los del MINKA donde estaba Pablo Velásquez, Carlos, entonces por ahí ya agarré *La revolución india*, como al principio un poco más eufórico, como siempre que es algo que te llega al corazón, a la llaga. Pero con el MINKA empezamos a analizar de manera un poco más serio (entrevista a Jesús, La Paz, 8 de febrero de 2023).

El MINKA (Movimiento Indianista Katarista) fue el primer círculo de reflexión más visible por sus constantes reflexiones que marcó línea, al menos en el ejercicio del activismo político intelectual durante el siglo XXI, concentrado en las dos primeras décadas: con los debates, charlas y seminarios. Inicialmente con reuniones dispersos desde distintos microespacios, para luego establecerse en ciertos puntos estratégicos para ejercer el activismo. Al ser un grupo con mayor rigurosidad en los debates desde el indianismo, clarificarán los horizontes ideológico políticos en algunos jóvenes aymaras que mostraban cierta ambigüedad en sus líneas de pensamiento.

Estas formas de politizaciones desde sus experiencias están también atravesadas por elementos institucionales del Estado en sus pasajes liminales de sus vidas, y que coadyuvaron en la toma de la posición política de estos protagonistas. Efectivamente, son insumos que supieron articular muy bien para la conformación de los círculos desde sus experiencias, pero la interrogante que nos planteamos es cómo es que se relacionan con esos ámbitos institucionales estatales, es decir, cómo y en qué momento llega a atravesar lo institucional en estos jóvenes.

En la lógica del imaginario aymara existe la creencia de que todo joven debe ir al cuartel para servir a su patria y aprender los buenos modales de responsabilidad para la vida social en su hogar. Pero, al atravesar estos espacios de los recintos militares encuentran un mundo no solo de identificación con su nación abstracto de bolivianidad, sino con su nación étnico (Makaran 2009), es decir con sus pares aymaras donde se tejen ciertas solidaridades. Efectivamente, los cuarteles también jugaron su papel en este proceso de construcción de tejidos identificadores

desde lo étnico, ya que buena parte de los jóvenes prestan su servicio militar como bien establece la obligatoriedad del servicio militar en la constitución política del Estado boliviano. Así estos jóvenes en el devenir de sus vidas pasaran por los espacios de los cuarteles para “servir a la patria” en calidad de conscripto, que confluirá en una forma de interacción con sus compatriotas jóvenes aymaras y quechuas, además de la relación vertical con la jerarquía militar que representan sus superiores.

No obstante, desde estos espacios del interior de los cuarteles emergen ciertas conexiones y vínculos con sus pares aymaras, llegando a articular cierto círculo cerrado y hermético en momentos de convulsiones sociales, influyendo hasta a los mismos sub oficiales de bajo rango: como son los sargentos de origen étnico aymara, que tienen comunicación directa con los conscriptos en momentos de entrenamiento.

De la siguiente forma nos describe nuestro entrevistado.

Y como el año 2000 ya ha llegado, y ese momento para mí era pues medio contradictorio, después de salir del colegio, claro seguía continuando con esa carrera, ¿no?, como es tres años de formación el técnico superior. Después un poco más teníamos que profundizarlo, pero con otra universidad, o sea en ese momento pedían la libreta de servicio militar como requisito. Y hemos ido al cuartel, y seguíamos continuando. Y en ese momento has visto ¿no ves? el Felipe Quispe está liderando un movimiento aymara, quizá antes eran demandas de tipo sindical todo eso, pero al último ya era pues un movimiento étnico. Y estás viendo pues ahí qué es lo que está pasando, las relaciones entre las fuerzas armada y los movilizados, y uno dice, “pero estos son mis hermanos”, y ahí puedo [...] tengo que confrontar, ¿no ve? Entonces había pues una disyuntiva, a cuál lado vas a ir, yo me recuerdo que era duro en ese tiempo, incluso dentro de esos círculos tenía como una organización dentro del cuartel, pero con identidad aymara pues (entrevista a Jaime, 8 de marzo de 2023).

Sian Lazar decía que la construcción de la ciudadanía en El Alto esta mediada por la dirigencia sindical gremial, no obstante, aquí la relación entre el Estado y ciudadanía se operativiza en la práctica cara a cara entre la jerarquía militar y los soldados conscriptos que sirven a la patria por un año calendario. Esta relación con tonalidades de fricciones étnicas que surgen a partir de las identificaciones, se tensiona cuando al buen estilo gamonal de la época feudalista los jefes militares superiores compelen a los conscriptos a desbloquear las carreteras repletas de escombros producidos por el movimiento aymara quechua en los años 2000. Cuando esta intervención coercitiva de las fuerzas del orden no hará más que reforzar la

confrontación, que darle una vía democrática y persuasiva de solución, atizonando frases criminalizantes y racistas, como: “si matan un militar, nosotros mataremos dos indios” (entrevista a Jaime, 8 de marzo de 2023). Enunciado que profundizaba el tensionamiento y retroalimentaba la articulación étnica y toma de posición política desde lo aymaridad (Alvizuri 2009) en nuestros protagonistas, para activar el activismo político.

### **3.2. La construcción de microredes aymaras en la universidad**

El proceso de afirmaciones identitarias en los jóvenes aymaras se nutrió de ciertos mecanismos de politizaciones de la combinatoria entre experiencia y sucesos sociopolíticos. Pero también las socializaciones de las experiencias políticas de los maestros o los viejos indianistas fueron determinantes en la reproducción ideológico político del pensamiento aymara. De ahí es que veremos en este acápite sobre el modo en que se entronizan las experiencias sociopolíticas con la concientización de docentes de ascendencia aymara para la constitución de las microredes aymaras en la universidad. Que será como un prelude a la conformación de los círculos de reflexiones intelectuales. Esto no podemos entender sino desentrañamos y develamos esas configuraciones estructuradas al interior de la universidad.

Para construir las conexiones con sus pares aymaras vía capitales sociales con los maestros indianistas tuvieron que producirse dos etapas significativas en nuestros protagonistas: la primera es que al ingresar a la universidad se encontraron con un mundo diferente, esto deriva en el segundo elemento que es visibilizar diferencias más precisas como en el caso de la carrera de filosofía de la Universidad Mayor de San Andrés, donde nuestro entrevistado René enfatizó que muchos de los blancos mestizos estudiaban las especialidades de estética, epistemología, y los aymaras interculturalidad y filosofía andina.

Si bien es que el encuentro con el mundo académico cultural occidental (Gutiérrez 2012) les provocaba ver un panorama nuevo al desplazarse por los distintos espacios al interior de la universidad, también supieron enfrentar aquello incorporándolos si no es que subordinándolos a sus lógicas de pensamientos indianistas, asistiendo y discutiendo en los eventos académicos como: conferencias, seminarios, talleres, bibliotecas y centros de estudiantes. Bajo estos elementos empiezan a descubrir ciertas afinidades político ideológicas, apoyadas en las bases de experiencias sociales y sociopolíticas que vivieron éstos jóvenes. Así las rebeldías políticas ya se venían configurando desde los microespacios universitarios.

Este desplazamiento por el terreno del mundo académico occidental les posibilitara también construir amistades desde la perspectiva étnica. En efecto, la afinidad ideológica jugará un rol importante para tejer redes de amistades con tendencias político ideológico indianista. Así el trabajo intelectual será operado por los docentes de ascendencia indios aymaras que los concientizarán y generarán espacios de intercambio de ideas y vínculos con sus pares aymaras, como Fernando Untoja, Marina Ari, German Choquehuanca, Felipe Quispe, entre otros, como precisa nuestro entrevistado: “por ahí después Marina Ari nos presentó a Saúl, “yo tengo un chico interesante” decía, ¿no?, creo que igual recién había salido del premilitar, con pelo corto igual que Yawar” (entrevista a Pablo, La Paz, 8 de febrero de 2023).

La función de generar condiciones por los viejos activistas indianistas como mecanismo de reproducción ideológica del pensamiento aymara, como el establecer los vínculos de amistades entre sus pares será determinante, puesto que los nexos no las hacían con cualquiera, sino con aquellos que ya acarreaban el pensamiento aymara con cierta tendencia indianista y katarista en las aulas de la universidad.

Estos resortes de capitales sociales con atisbos de compromisos políticos servirán de base para establecer reuniones vía convocatorias, gestionando espacios de reunión y organización para los eventos académicos, realizados por estos mismos protagonistas jóvenes aymaras. Efectivamente, crearán nombres como la “sociedad científica de comunicación social” y “ARU” este último viene del idioma aymara que quiere decir voz en el idioma español. Estas organizaciones minúsculas aun, pero estratégicas darán lugar a las concentraciones entre sus pares, al reconocimientos e intercambio de ideas entre ellos, de sus experiencias sociales y políticas, para desembocar en la planificación de actividades político académicos, estructurando las planchas de directivas para participar en los centros de estudiantes de las carreras o centros facultativos.

En esta etapa del posicionamiento político juvenil el Centro de Estudiantes Campesinos (CEC), de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), la casa de Fausto Reinaga y la Universidad Pública de El Alto (UPEA) fungirán como espacios de operaciones para el ejercicio del activismo político aymara. Estos espacios que son componentes claves en la conformación de los círculos de reflexiones facilitará en la articulación de estos protagonistas aymaras que será determinante para la politización al interior de la universidad. Este sería el espacio no solo de reconocimiento, sino también de confraternidad, debates, charlas y en última instancia de formación política ya que fungiría como un espacio propicio y adecuado

para realizar las charlas políticas con las invitaciones a grandes indianistas y kataristas como Fernando Untoja, Felipe Quispe el Mallku, Simón Yampara, entre otros intelectuales aymaras, que en la jerga del mundo de éstos jóvenes aymaras se los conoce como los viejos indianistas.

Estos viejos protagonistas anteriormente ya habían estampado su sello histórico en los procesos sociopolíticos boliviano. Así desde la perspectiva de lo aymara, fueron los que activaron las luchas anticoloniales generadas por los movimientos indianistas, y a la vez contribuyeron con las ideas políticas que produciría impacto en la segunda mitad del siglo XX. Cada uno de estos viejos líderes expondrán y enfatizarán desde sus experiencias políticas sindicales en algunos casos, e intelectual político en otros, sobre los movimientos sociopolíticos indios de antaño organizados por ellos. Así hablarán de los orígenes del Movimiento Universitario Julián Apaza MUJA, del Movimiento Indio Tupaj Katari MITKA, de los primeros bloqueos de caminos de los años 70, de sus relaciones conflictivas con el ala marxista, entre otros.

El movimiento universitario 15 de noviembre que fue un poco más antes que el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), que buscaría entender en el trayecto histórico de la lucha aymara, las desigualdades asentadas en la discriminación en contextos urbanos para de ahí perseguir las bases organizativas de lo político ideológicos aymara. El primero conformado por jóvenes activistas colegiales en las esferas urbanas, mientras que el segundo, también constituido por los jóvenes al interior de la vida académica universitaria por Moisés Gutiérrez, Raimundo Tambo, Senobio Quispe, entre otros universitarios que posteriormente derivaría en la constitución del Centro de Estudiantes Campesinos. Movimientos que emergieron posterior a la revolución del 1952 con críticas a los protagonistas que encarnaron este proceso de reconfiguración estatal mestizo con tintes nacionalistas y comunistas, pero sobre todo por la subestimación y exclusión hacia el indio. Este argumento será también el nudo central para las reflexiones teóricas indianistas que cuajará en la conformación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia en los años 70 del siglo XX.

El Movimiento Indianista Tupak Katari (MITKA) y el Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK) son los primeros movimientos políticos visibles como partido que apuestan a pugnar en las lecciones de los años 70, posterior a los gobiernos de facto, más conocido como las dictaduras militares. El primero perseguía la corriente autodeterminista de las naciones indias a través de la toma del poder político del Estado, mientras que el segundo apuntaba

hacia una participación democrática entre indios y mestizos, y las alianzas con otras visiones políticas que no necesariamente perseguían la causa del indio. Los representantes de este último son Genaro Flores, posteriormente Fernando Untoja y Víctor Hugo Cárdenas, mientras que en el MITKA se visibilizan Luciano Tapia y Constantino Lima, posteriormente Felipe Quispe “El *mallku*” (el Cóndor de los andes). Este último trascenderá en el siglo XXI, producto de su calidad de persuasión y la capacidad de articulación política que derivará en la configuración del estado plurinacional boliviano.

No es el objetivo de nuestra investigación recapitular minuciosamente aquel movimiento del siglo pasado, no obstante, sirve como antesala que, desde la perspectiva comparativa, coadyuva en el análisis de los fenómenos del activismo político que producen los jóvenes aymaras en las primeras décadas del siglo actual.

El objetivo del Centro de Estudiantes Campesinos era sumar más adeptos y articular a los jóvenes aymaras universitarios y también no universitarios, era como una casa abierta para los aymaras y otras naciones indias donde se podía conversar e intercambiar ideas en las horas libres de sus clases. Aunque, más allá de la mera identificación o refugio con sus pares, sirvió para desplegar y operar en el terreno de la política aymara y a partir de ahí activar con ciertas organizaciones políticas juveniles tanto interno y externo a la universidad.

De la siguiente forma puntualiza nuestro entrevistado sobre la transmisión del saber y la experiencia de los viejos indianistas.

Y lo invitamos, a mí me sorprendió bastante el nivel intelectual de Luciano. Era bien lúcido, consistente y concreto con las ideas que planteaba, pese de que él era autodidacta, no tenía formación. Incluso me acuerdo que Marcos Marín le comentó algo y Luciano le regañó, le dijo, “esas cosas hablas sin fundamento, por eso nos critican como indios” (entrevista a Pablo, La Paz, 6 de febrero de 2023).

Estas recepciones de las experiencias indianistas de antaño coadyuvaran en los jóvenes universitarios aymaras no solamente en la formación sino también en un posicionamiento político solvente en un contexto donde los fenómenos sociopolíticos nutrían de insumos para sus reflexiones sobre la situación del indio aymara en el siglo XXI.

Como nos contó un joven aymara.

Pero cuando empecé a leer *La revolución india* he empezado a frecuentar otros grupos, y al primer grupo que he llegado, esa vez ni siquiera estaba en la universidad, pero si he llegado a participar, ha sido en el centro de estudiantes campesinos CEC de la Universidad Mayor de San Andrés, esa vez estaban a la cabeza los hermanos chinos si no me equivoco. El Centro de Estudiantes Campesinos ha sido un espacio donde he participado más activamente, porque ahí he encontrado una afinidad de ideas con el pensamiento de Fausto Reinaga, se hacía cursos de formación, ahí le he conocido a Felipe Quispe la primera vez en persona, el 2008 si no me equivoco, he conocido al Wankar Ramiro Reinaga y a otros indianistas también los he conocido (entrevista a Limber, La Paz, 7 de febrero de 2023).

Estas herramientas políticas servirán de base para impulsar las convocatorias a los indios aymaras de otras instituciones como la Universidad del Tawantinsuyo (UTA) para participar y disputar en las elecciones de la Federación Universitaria Local (FUL) con la sigla Frente Universitario Temible Willka, nombre recuperado del indio rebelde aymara Pablo Zarate Willka, más conocido como el “Temible Willka”, que enfrentó a los conservadores y federalistas mestizos que encarnaban y disputaban el poder político en 1899, más conocido como la guerra federal. Para enfrentar aquella disputa electoral universitaria, Fredy Acarapi, conocido como el Pachakuti Acarapi de la Universidad del Tawantinsuyo y estudiante de ciencias políticas de UMSA será el elegido como candidato para fungir y disputar como representante estudiantil de los indios aymaras en las elecciones de la Federación Universitaria Local de la UMSA.

Las reuniones de encuentros y reflexiones se ampliarán más aun con la Universidad Pública de El Alto y la casa de Fausto Reinaga a través de algunos activistas que ya habían consolidado la relación con Hilda Reinaga sobrina de Fausto, promocionando y vendiendo los libros de Fausto Reinaga en las calles y plazas, como el activista Carlos Macusaya. No obstante, los nexos universitarios con la UPEA se operativizaran con el activista Pablo Velásquez que ya había establecido vínculos a través de los eventos académicos como seminarios, coloquios entre otros con Jesús Humerez y Jaime Flores del Centro de Estudiantes de la UPEA. De similar manera fue el nexo con la Universidad del Tawantinsuyo (UTA) a través Pablo Velásquez y Fredy Acarapi.

El CEC al concentrar a muchos estudiantes universitarios de distintas casas de estudio, pero también a los becarios de las provincias que ingresaban anualmente por poseer promedios de calificación altos en el área rural, replicaban dichas ideas en sus centros de estudios

académicos conformando nuevos grupos y concientizando a sus pares aymaras, así de a poco se iba consolidando el pensamiento indianista aymara en las casas superiores de estudio. De ahí es que se diga en palabras de nuestro entrevistado Jaime, el pensamiento indianista tenía muchos centros de operaciones. el CEC, la casa de Fausto Reinaga, la UPEA, y algunos centros de estudiantes y facultativos como las de Filosofía y sociología. Estos espacios fueron determinantes en la consolidación de los círculos de reflexiones de los jóvenes. Como nos cuenta un joven activista aymara: “[Las reuniones] en realidad tenía dos centros de operación: uno ha sido las aulas de sociología y otro la casa de Fausto Reinaga, han sido noches de debate, así de trabajos” (Jaime, entrevista con el autor, febrero 2023).

De todas estas conexiones de microredes aymaras hubo el intento de sincronizarlo hacia un movimiento amplio, pero recuperando el denominativo MUJA que habían gestado los viejos indianistas. Aunque esta vez como una estrategia de articulación política de los aymaras con trascendencia regional e incluso nacional, como bien precisa el activista Pablo Velásquez, “la intención fue hacer revivir el MUJA Movimiento Universitario Julian Apaza”. Este intento de articulación es la que cuajará más adelante, pero con el denominativo de MINKA Movimiento Indianista Katarista.

Estos microredes aymaras en la universidad, posibilitara más adelante en la creación de los círculos de reflexiones, con elementos políticos más definidos con bases del indianismo de Fausto Reinaga y los pensamientos kataristas como de Frenando Untoja y los discursos indianistas aymaras de El Mallku Felipe Quispe Huanca.

### **3.3. La conformación de los círculos de reflexiones en los jóvenes aymaras**

Si bien se articuló a muchos activistas con las microredes aymaras en las universidades, lo que vamos a ver enseguida es la forma en que estos derivan en la configuración de los círculos de reflexiones, sincronizando sus experiencias de componentes ideológico político en la emergencia de dichos grupos de reflexiones.

Así para estructurar los círculos de reflexiones se consideran ciertos elementos relevantes como: el lugar de las reuniones, los integrantes que formarían parte de dichos grupos, los días de las reuniones, los mecanismos de la convocatoria (ya que aún no se contaba con redes sociales), entre otros aspectos que los facilitaron derivar en la conformación de los círculos. Aunque, con el lugar de la reunión es con el que tropezarían estos jóvenes, ya que buena parte

de ellos no contaban con los recursos económicos suficientes como para cubrir el pago del alquiler de los ambientes, de ahí es que los espacios de la Universidad Mayor de San Andrés, Universidad Pública de El Alto y el Centro de Estudiantes Campesinos, como también la biblioteca de la casa de Fausto Rinaga, secundaran para llevar sus discusiones y debates.

Las actividades precedentes de los integrantes del que fuera MINKA ahora, ya habían venido capitalizando activistas anteriormente con las conformaciones de ciertos grupos, pero al interior de las carreras universitarias como bien señalamos arriba. Sin embargo, el desafío ahora era más ambicioso, a saber, estructurar un grupo, pero en torno a una sigla que articule y unifique a las tendencias indianistas y kataristas en vista de que todos estos derivaban del componente político aymara, es decir, de la nación aymara. Esto implicaba articular a otros grupos de reflexiones, y así zanjar con las diferencias de la vieja experiencia indianista.

La Fundación del MINKA, el 2009 como yo venía aquí entonces convoqué a todos estos pequeños grupos, para formar un grupo que se llamara MINKA porque el nombre no se sabía todavía, la idea era convocar a todos los indianistas. Entonces vinieron los de Achacachi, vinieron de la UMSA de la UPEA así más o menos. Ahí en el debate, había gente de lingüística que venía también, de filosofía, de comunicación, de sociología así un poco diverso (entrevista a Pablo, La Paz, 6 de febrero de 2023).

Pero para que prospere esto con el denominativo MINKA, Pablo, Carlos y otros ya tenían una base de gente que habían consolidado a través de microredes en el Centro de Estudiantes Campesinos de la UMSA, con lo que no les resultaba complicado emplazar las ideas iniciales que encarnaban. Pero para ello antes tenían que discutir las proyecciones del nuevo círculo de reflexiones que supuestamente tendría amplio alcance.

Había varias posiciones ¿no?: nacionalistas, indianistas, kataristas, después de un arduo debate se ha tratado de articular el indianismo y el katarismo, y con ese nombre se ha ido a representar al Perú. Desde ahí se ha llevado muchas actividades ¿no? (entrevista a Jaime, La Paz, 15 de febrero de 2023).

Las tendencias de pensamientos se derivaban de las experiencias culturalistas *amawtistas*, indianistas radicales, comunistas con énfasis en el ayllu, y kataristas. El desafío del que fuesen los MINKA posteriormente, era unificar las líneas de pensamiento y no transformar esas ideas de pensamiento, en el entendido de que, en el fondo, volvemos a subrayar, todas derivaban de la nación aymara.

El nombre era indianismo, katarismo, amawtismo, así era el nombre, y entre debate y debate, al final tal vez había la idea de encontrar una junta de letras para que significara algo. Yo ya tenía una propuesta algo así, entonces propuse que sea MINKA, organizando las palabras que había, entonces coincidiendo con el significado de MINK'A (entrevista a Pablo, La Paz, 6 de febrero de 2023).

Este mecanismo de emplazamiento conceptual de Mink'a a MINKA se inscribe en la definiciones y significados de actividades laborales en el proceso de producción del agro de los aymaras. En efecto, en la lengua aymara Mink'a significa ayuda, para afrontar cualquier trabajo que no necesariamente pueden ser comunal rural, sino también comunal urbano, por ejemplo, cuando se realizan las siembras o los techados de las viviendas que requiere de mano de obra, o en cualquier otro tipo de trabajo que requiera ayuda. Así, el concepto Mink'a se resignifica en la connotación política de MINKA.

La configuración del MINKA en un grupo nodal de reflexión viene de la antesala indianista y katarista fundamentalmente, por las conexiones tempranas con Hilda Reinaga y Fernando Untoja. El primero por los acercamientos a la casa del Amawta Fausto Reinaga y el segundo por los encuentros de socializaciones políticos en la Universidad Mayor de San Andrés como bien indicamos anteriormente.

No obstante, otros círculos solían interiorizarse con los pensamientos aymaras a partir de la música autóctona aymara. Efectivamente, el círculo de reflexión Pacha se gestó con la música y con el nombre *Wiñaypacha* inicialmente. Mostraban la cultura aymara a través de la música autóctona, posteriormente ya al finalizar la primera década del siglo XXI se convierte en escuela de pensamiento Pacha.

Así afirma nuestro entrevistado.

Yo cuando estuve en la UTA de Laja, jalé a algunos de Pacajes, Omasuyos y otros, alquilábamos una sede por ahí, por Rio Seco, Villa Tunari por ahí a veces nos alquilábamos una sede, un espacio particular para reunirnos, ahí hacíamos música. Ahora la finalidad era prepararnos académicamente, intelectualmente e ideológicamente, porque nosotros teníamos mucha influencia del Inka Waskar Chuquiwanka, de Felipe Quispe. Entonces decíamos, tenemos que crear un centro ahí vamos a discutir, debatir intelectualmente. Cada sábado y domingo nos reuníamos, incluso había momento que a media semana nos reuníamos, pero por las noches (entrevista a Fredy, La Paz, 7 de marzo de 2023).

German Choquehuanca es el que creó la Universidad del Tawantinsuyo (UTA) que está ubicado en pleno centro de la ciudad de El Alto, específicamente en la zona de Villa Dolores. Era una universidad contestataria y que no formaba parte del sistema universitario boliviano, por su contenido curricular sustancial aymarista-quechuista, ya que rescataba sus conocimientos cosmovisionistas y filosóficos para así invertir el conocimiento moderno occidental desde el Pacha: las concepciones del mundo social a través de los elementos sobrenaturales encarnados en los dioses andinos superiores, y los dioses de adentro, es decir, de la pachamama (la madre tierra), que se traduce en otra concepción del mundo de la vida. Por estas razones fue su exclusión del gobierno boliviano y su funcionamiento de carácter autogestionario.

Fredy y sus compañeros de estudio de Pacajes, Omasuyos y otras provincias formaron parte de esta casa superior de estudios, que tenía una lógica de enseñanza distinto al mundo moderno europeo occidental. Los pasos que encaminará el círculo de la escuela de pensamiento Wiñaypacha, posteriormente Pacha estará enmarcado en esta línea, partiendo del rechazo colonial de la invasión española, y centrándose más bien en aquella idea que había encaminado el Inka Choquehuanca de reconstitución de la territorialidad del Qollasuyo de los indios aymaras, quechuas y otras naciones. Toda la estructura de organización de esta universidad estaba delineada bajo los nombres originarios auténticos como cuando Fredy fue electo en el año 2002 como *Irpriri*, nombre aymara que quiere decir guidor u orientador y que está al mismo nivel de un ejecutivo de la Federación Universitaria Local de la UMSA.

La mayoría de estos jóvenes no contaban con ambientes para el ejercicio de sus actividades de debate político. Había momentos en que Hilda Reinaga o bien viajaba o estaba en otras actividades políticas, o simplemente ya no se contaba con algún interlocutor que facilitara los ambientes de la UMSA. De ahí es que las reuniones los realizaban durante el almuerzo en un restaurante de comidas, o en otros casos se buscaba algún Bar de bebidas con poca afluencia de gente, para organizarse e intercambiar ideas. Como el caso de los activistas de Coca Chimpu que no podían sustentar el pago del alquiler y tuvo que subvencionar uno de ellos con el trabajo de sus tierras en el área rural. De similar manera se producía con los activistas del MINKA donde uno de los integrantes contaba con una tienda de instrumentos musicales autóctonos en el centro paceño, ahí se llevaban las reuniones.

No obstante, otros por mayor comodidad realizaban en sus propias casas como el caso del colectivo Curva, que disponían del espacio para estos debates, aunque eso para ellos era

exponerse públicamente, como subraya su representante Roger de que le generaba ciertos comentarios contrarios respecto a la imagen de la casa, puesto que sus actividades los grababan para subirlo a su página en el internet.

El círculo de reflexiones colectivo Curva se gestó en la segunda década del siglo XXI desde los canales de las redes sociales poniendo énfasis en la difusión del pensamiento aymara. Efectivamente, la característica de este grupo era mostrar las expresiones culturales y pensamientos aymaras como una forma de visibilización de lo que se tenía como nación étnica. Así uno de sus armas fueron inicialmente el YouTube, el Facebook, y posteriormente la radio como un mecanismo de difusión de las particularidades aymaras pero también de promocionar su propia página, denominado colectivo Curva, como subraya nuestro entrevistado: “el programa se llamaba así, que salía por YouTube y el Facebook, por eso hay comentarios” (entrevista a Roger, La Paz, 8 de marzo de 2023).

Inicialmente se creó con la Curva del Diablo, por una situación muy particular. En el proceso del recorrido por la autopista -vía que conecta La Paz y El Alto-, hay un lugar denominado la curva del diablo – gente que frecuenta dar mesas de gracias como agradecimiento para sus actividades- y al pasar por este lugar se les ocurrió poner el nombre de colectivo Curva del Diablo. Debido a que este en el mundo andino significa wak'a (Dios de la deidad andino), que los jóvenes para el éxito del trabajo del activismo aplicaron esta práctica. Posteriormente solamente se quedaría con el denominativo Colectivo Curva.

Este círculo de reflexiones se crea el en el año 2015, junto a los hermanos Roger y Adán Chambi con padres de la localidad rural aymara de Achacachi del Departamento de La Paz. A ello se debería su creación con las redes sociales digitales. Aunque éstos ocasionalmente participaban en el MINKA. No obstante, La forma en que llegaron a penetrar los espacios de difusión como la Radio es lo que analizaremos más adelante en el capítulo IV.

De la siguiente forma subrayan su experiencia.

Entonces teníamos ese modo de organizarnos, teníamos unos 25 o 26 años en ese momento y no había una formalidad así rigurosidad en ese momento, éramos como amigos que se rumian y escribiremos esto o aprovecharemos esto, así nos organizábamos, y lo lindo de eso creo que hermano es que no había una pretensión partidaria o de puesto gubernamental, era más por una causa, por una ideología. Entonces de ese modo nosotros nos organizábamos acá en el colectivo Curva (entrevista a Roger, La Paz, 8 de marzo de 2023)

Hubo divisiones del trabajo para el activismo al interior de estos grupos de reflexiones no solamente para constituirse en la esfera pública sino también para disputar en los espacios del campo intelectual político (Bourdieu 2020). Los insumos del que se valen para llegar a aquello es lo que analizaremos más adelante. De momento nuestra centralidad es entender la forma en que llegan a configurarse estos círculos de reflexiones, que como se visibilizan, los denominativos de sus siglas y de los integrantes están vinculados a las experiencias precedentes y actores políticos e intelectuales clásicos indianistas y kataristas, o resignificando algún elemento cultural aymara.

El denominativo de círculo de reflexiones Coca Chimu se origina por el conocimiento de significados de la lengua aymara en sus integrantes y fue producto de las discusiones y consensos al igual que el MINKA. En las conversaciones internas entre estos pensaban en una identificación que resaltase al círculo de reflexión, pero con trascendencia significativa. Y entre el buscar y buscar elementos resaltantes de la cultura aymara se encuentra uno sobresaliente y a la vez identificable con la lengua aymara, como afirma uno de sus integrantes "...oye, pero más bien sería pues ícono, "¿qué sería pues eso en aymara?" sería pues chimpu hermano, una señal, una marca, "ah ya, entonces que sea chimpu". Desde ahí con eso nos hemos quedado" (entrevista a Jaime, La Paz, 8 de marzo de 2023).

La característica de los jóvenes de este círculo es que emergían de las laderas de la ciudad de El Alto y las provincias que se habían incorporado como estudiantes en la UPEA durante la primera década del siglo XXI, como en las carreras de economía, sociología, y ciencias de la educación. Pero que, además, tenían un vínculo muy cercano con el consejo de las 20 provincias, lo que denota una clara conexión directa con el área rural. Los métodos de sus dinámicas del activismo como característica estaban centralizados en el estudio sobre el funcionamiento de la lógica del ayllu aymara, para de ahí producir conocimientos. Su sostenimiento de ligazón rural urbano está asentado en el desplazamiento de estos mundos territoriales de la multilocalidad (Albó 1982, Cielo y Antequera 2012).

Este grupo de reflexión emerge a mediados de la primera década del siglo XXI, simultáneamente a la creación de la Universidad Pública de El Alto, siendo sus reuniones en la Plaza Sagrados Corazones de Jesús –lugar donde descuartizaron los españoles al líder aymara Tupak Katari en 1781-. Sus integrantes como Patricio Mamani y Jaime Castaya ambos estudiantes de la UPEA, migrantes de la provincia Omasuyos de La Paz, subrayan que colocaban la bandera wiphala en el lugar donde se reunían, pero también realizaban

invitaciones al público en los medios de comunicaciones radiales para las socializaciones del pensamiento aymara.

En la línea de la dinámica de la multilocalidad también cobrara su emergencia el Movimiento de Liberación Indianista Katarista (MLIK). Este círculo de jóvenes aymaras se circunscribía a una tendencia ruralista y comunitarista al igual que fue inicialmente la escuela de pensamiento Pacha, aunque este último venía desde la perspectiva cultural. Los mecanismos de organización política desde el área rural como forma de incursión es lo que adoptaron de Felipe Quispe “El Mallku”, es decir una organización gestada desde lo rural, aunque no formaban parte del ala sindical. Lo que se entiende como discípulos directos de El Mallku, por sus reuniones constantes en espacios territoriales de Achacachi. Lugar de fácil conexión con sus pares aymaras, ya que el MLIK se origina en pleno centro de esta población rural, lugar histórico de la lucha y rebeldía aymara, al igual que la provincia Aroma, este último el origen natal de Tupaj Katari.

La organización del MLIK fue inicialmente en lugares clandestinos, adoptando así la misma práctica que el grupo armado de EGTK. Este grupo se vinculaba con el ala sustancial indianista a través de cursos de formación política en las primeras décadas del siglo XXI, siendo sus principales integrantes Wilson Copana, más conocido como Yawar Copana y Jaime Castaya, más conocido como Kawi Castaya. Era la característica principal de este círculo político de reflexión no exhibir los nombres oficiales, algo que ya se venía dando anteriormente con los protagonistas de los entrenamientos clandestinos del EGTK, que también emergían del mismo lugar. Estos elementos influirán en sus producciones intelectuales posteriores como la publicación del libro denominado el nacionalismo aymara.

No obstante, no pasará lo mismo con los círculos de reflexión de reciente creación como el Jichha (ahora, en castellano). Este grupo de reflexión más que reivindicar una tendencia de activismo político indianista o katarista, optara por elementos culturales de reconocimiento a través de la categoría del racismo o la racialización como denominan ellos. Esta diferencia cultural con el mundo occidental (Gutierrez 2012) se visibilizará más adelante en sus producciones intelectuales.

Su emergencia se circunscribe a los recientes sucesos políticos gestados en 2019, conocido como el golpe de Estado blando duro (Mamani 2021).

Entonces en la crisis de 2019 la gente no tenía alternativa de información, entonces ahí el Jichha apareció, y ahí se conoció mucho más el Jichha ya parece la voz alternativa distinta pero también rigurosa en ese sentido. Entonces en el ámbito identitario hay temas más especializados como el tema de Macusaya que es el racismo o la racialización todas esas cosas, es el espacio de referencia ¿no?, que se ha constituido no solamente local. Hay distintas perspectivas hay gente que ve al Jichha por el contenido que comparte los libros, y es más académico todas esas cosas ¿no?, pero también nuestra gente nos sigue principalmente con una perspectiva más política, eso ¿no? (entrevista a Wilmer, La Paz, 6 de marzo de 2023).

Sus escritos políticos colectivos difundidos durante los procesos sociopolíticos mostraron esta pluralidad de reflexiones amplias que no necesariamente parten desde los lentes indianistas kataristas sino culturales identitarios pero políticos, como el libro denominado La Masacre de Senkata de El Alto.

Ciertas contingencias internas de carácter organizativo producirán las reproducciones de los círculos de reflexiones como el caso del MINKA al Jichha y Curva. No obstante, el elemento común de sus reflexiones seguirá siendo bajo el paraguas aymara.

MINKA acabó su ciclo y creo que la gente se va reciclando y aparecen otras organizaciones o fundan otras organizaciones y aparece el Jichha, en el cual yo he sido fundador con Wilmer Machaca, Macusya e Iván Apaza. De este grupo tres somos del MINKA e Iván Apaza es del grupo de Felipe Quispe Huanca, del Awqa. (entrevista a Limber, La Paz, 7 de febrero de 2023)

Xavier Albó ya había hablado de una dinámica social de solidaridad y faccionalismo en el mundo aymara sea por cierto protagonismo o diferencias internas, fundamentalmente políticas. Pero también se sabe que la disputa es una característica de las sociedades, más aún en ámbitos de tensionamientos de relaciones del poder político, es decir en el campo político (Bourdieu 2020).

La lógica de la disputa también influirá en algunas jóvenes activistas mujeres aymaras como el caso de Warmi Sisa. Este grupo de reflexión integrada por mujeres se debe a una fuerte crítica de representatividad solamente de varones en el ejercicio político, aunque esto esté estampado en la constitución boliviana con la paridad de representación política. Sin embargo, el asunto va más allá cuando resignifican el concepto andino de *Chacha Warmi* (hombre mujer en castellano). Para ello tomaron ejemplos de la representación política ejercida por las mujeres Bartolina Sisa, nombre que se honra a la líder aymara que luchó junto

a Tupak Katari. Así con estos asentamientos conceptuales políticos reposicionaran a la mujer aymara con sus escritos bajo esos lentes.

De la siguiente manera nos visibiliza su mentora Claudia Condori.

Había un encuentro académico en la UPEA, ahí nos conocimos con Elizabeth, y desde ahí reflexionamos con ella y creamos la Warmi Sisa. Ahora ¿Por qué Warmi Sisa? En el campo hay una flor chiquitita que esta prendida siempre a los pastos, y si tú le pisas nunca muere. Por eso le pusimos Warmi Sisa (entrevista a Claudia, La Paz, 27 de junio de 2023).

Con esta afirmación identitaria aymara desde el círculo de reflexión Warmi Sisa es que llevaran en la práctica sus interpelaciones políticas poniendo en entredicho el ejercicio político de la mujer o la poca visibilización femenina en espacios políticos dirigenciales y en los grupos activistas. Que en el fondo es la disputa por los espacios políticos más que reconocimiento de la mujer, idea que se origina desde la perspectiva katarista de Fernando Untoja sobre la lectura del Ayllu comunal, posteriormente plasmados con sus escritos en los medios de difusión de los activistas aymaras.

Algunos jóvenes al vincularse a los viejos indianistas kataristas trabajaban como coordinadores de sus medios de comunicación de difusión de pensamientos, como Claudia que tuvo conexiones cercanas con el ala katarista de Fernando Untoja. No obstante, la mayoría de los activistas se desenvolvían entre el trabajo precariado y la lectura, siguiendo la línea de compromiso y militancia para fungir como orientadores del grupo social (Gramsci 2020) de pertenencia. Se sostenían con trabajos agrícolas como Patricio Mamani, o con algunos trabajos esporádicos en la albañilería en el caso de los aymaras urbanos.

Cuando le doy la importancia a la academia, justamente cuando me alejo de ella, casi terminando el último año, por motivos de trabajo, tenía que sobrevivir de una enfermedad que me postro en la cama, me hizo trabajar en diferentes lugares como ayudante de albañil, cerrajería, en diferentes trabajos, en el mercado mismo (entrevista a Fernando, La Paz, 8 de febrero de 2023).

Hasta aquí hemos visto que el modo de configuración de los círculos de reflexiones de los jóvenes aymaras está atribuido a las afirmaciones identitarias desde las experiencias políticas y las conexiones con los viejos indianistas kataristas. No obstante, en medio de esta trama de círculos de jóvenes aymaras ¿cuál es el rol que juega el MINKA como iniciador de las

reflexiones en el siglo XXI? Diríamos mucho, puesto que no solamente querían articular esta pluralidad de círculos de reflexiones sino también tenían el desafío de articular las disputas internas entre viejos indianistas que venían acarreado desde el siglo pasado por cuestiones ideológico políticos y obviamente el protagonismo. Como el caso de las diferencias entre Constantino Lima y Luciano Tapia, aunque en la palestra pública se visibilice más las confrontaciones entre Indianistas y Kataristas. Pero también para esto encontraron hábilmente un método: el *Ulaqa* (que quiere decir encuentro o asamblea en el idioma aymara). Este insumo aplicado por los jóvenes activistas aymaras en la UPEA el año 2009 les facilitara generar el encuentro y así articular el nodo indianista katarista del siglo XXI.

No obstante, el interés político del gobierno actual y los protagonismos internos los hará optar por la vía del activismo plural, y así proseguir con los encuentros a través del *Ulaqa* o simplemente construyendo mecanismos de sincronización de las ideas y disputas en torno al pensamiento político del nacionalismo aymara, como el que practican actualmente los jóvenes aymaras.

El activista Pablo Velásquez Mamani fue uno de los impulsores del MINKA, talvez el determinante, por su desplazamiento continuo en generar articulaciones indianistas como el *Ulaqa*.

Con la idea de unificar diciendo que en la UPEA hay un grupo, en la UMSA, y un grupo en el CEC, en comunicación hay un grupo, en filosofía también hay otro elemento, en Achacachi hay otro grupo, en la UTA había otro grupo así (entrevista a Pablo, La Paz, 6 de febrero de 2023).

Las invitaciones alcanzarán a distintas regiones como afirma nuestro entrevistado.

Entonces convocamos a todos estos, para hacer el encuentro nacional indianista. Entonces la idea era un poco unificar, cosa de que de ahí que salga un movimiento único, tanto con viejos como también con la diversidad de los jóvenes (entrevista a Pablo, La Paz, 6 de febrero de 2023).

Esta convocatoria ambiciosa tuvo su trascendencia hasta otras regiones del País.

Efectivamente, para el caso del *Ulaqa* que es el encuentro nacional indianista katarista concentraron a todos los líderes viejos y a los jóvenes activistas de distintos círculos. Las convocatorias llegaron también a otras regiones de Bolivia como Cochabamba, donde ejercían

el activismo con el grupo de reflexión denominado *Llajta* insurgente a la cabeza de Daniel y Roseline Ugarte. Incluso, estas invitaciones alcanzaron fuera de las fronteras del país como Tacna Perú, donde había otro grupo denominado *Tunupa*, y a los aymaras *kollas* del norte argentino también. Esto da entender que el activismo político de los jóvenes del siglo XXI tiene grandes desafíos regionales, enmarcados en el indianismo político de lo aymaridad (Makaran 2009; Alvizuri 2011).

Para concluir este capítulo, recapitulamos de que las politizaciones de los jóvenes emergieron desde las experiencias con socializaciones de sus padres, y los atravesamientos académicos y políticos, como también las vinculaciones entre lo rural urbano o urbano rural de desplazamiento multilocal. Estas socializaciones se produjeron con las transmisiones de la cultura aymara en unos y con ciertas facilidades de acceso a los documentos de lecturas básicas sobre el mundo aymara. Aunque los elementos determinantes se originaron a partir de ciertas experiencias “traumáticas” vividas en sus localidades rurales por los abusos y atropellos de las fuerzas del orden del Estado. Asimismo, el racismo y las exclusiones experimentadas por nuestros protagonistas aymaras urbanos al momento de relacionarse con las instituciones estatales como en los cuarteles.

Los accesos a ciertos espacios de debate y discusiones como a las universidades del pueblo, las plazas, las calles y las adquisiciones de los libros truchos y piratas les facilitarían en la toma de posición política con lentes aymara en los jóvenes.

Para activar y reproducir el pensamiento político aymara los docentes de las Universidades jugaron un rol importante en construir los vínculos entre jóvenes aymaras. Así se originan las microredes aymaras en los espacios de los eventos de debates académicos donde participan los profesores indianistas. Esto les permitió generar nexos entre sus pares aymaras con aseveraciones como: “yo tengo un chico interesante, también” o sino: “hay un espacio en el Centro de Estudiantes Campesinos”.

Desde estos espacios articulan y participan en las elecciones de los centros de estudiantes de las carreras y en la Federación Universitaria Local (FUL). Aunque, las frecuentes actividades de debates y discusiones les encaminará más allá, a saber, hacia el activismo político, generando puentes comunicacionales con sus pares aymaras de la Universidad Pública de El Alto y la casa de Fausto Reinaga.

En las conformaciones de los círculos de pensamientos las características de las identificaciones con denominativos nativos y la lengua aymara son los que se priorizan. Así mientras algunos toman el indianismo y el katarismo como pensamiento político para establecer la identidad de su círculo con el nombre de MINKA. En otros el denominativo del círculo obedecía a las lenguas aymaras y las experiencias rurales como el caso de Chimpu (marca o icono) y, en la escuela de pensamiento Pacha que está enmarcado en las reflexiones del ayllu y de las cosmologías andinos que guían la vida social y los ciclos del tiempo.

#### **Capítulo 4. “Soy joven pensador aymara”: Contribuciones desde el activismo con horizontes de pensamientos políticos al proceso sociopolítico boliviano**

En el anterior capítulo describimos y analizamos el modo en que las experiencias sociopolíticas de los jóvenes y las concientizaciones de los docentes aymaras universitarios posibilitaron en la conformación de los círculos de reflexiones de jóvenes intelectuales aymaras. Ahora bien, nuestra preocupación en este capítulo es analizar y demostrar las contribuciones a los procesos de transformaciones sociopolíticas boliviano desde los ámbitos de la politización de los círculos de reflexiones de jóvenes intelectuales aymaras, a la luz de sus producciones intelectuales. Para ello veremos y demostraremos la forma en que profundizan el pensamiento aymara desde sus conceptos políticos operativos como el indianismo, el katarismo, y el nacionalismo aymara, y la forma en que lo hilvanan a través de las discusiones y debates reflexivos al interior de los círculos, contrastando con los fenómenos políticos como mecanismo de evaluación de los procesos sociopolíticos (Manheim 2020) del siglo XXI, y el modo en que las relacionan estos conceptos aymaras con los eventos sociopolíticos desde sus reflexiones y discusiones para trazar directrices en el activismo.

Aquellos conceptos son elaboraciones y puestas en práctica por los viejos activistas aymaras. Nuestro objetivo es entender y explicar cómo nuestros protagonistas jóvenes a través de la profundización de dichas corrientes de pensamiento, o en palabras de Bourdieu (2019) la interiorización del habitus del mapa indianista katarista, van hilvanando un conglomerado de corpus de pensamiento para una politización con compromiso y militancia, esto nos facilitará entender y explicar el cómo a partir de ahí se empieza a estructurar el movimiento del activismo y el trabajo intelectual en estos círculos. Proceso que no deja de ser tensionado con ciertos cruces institucionales del Estado Plurinacional boliviano.

El trabajo del activismo intelectual político, como bien subrayamos, está atravesado por ciertas relaciones institucionales como el Estado y las universidades, así, examinaremos y demostraremos los canales por el cual se producen aquellos vínculos institucionales. Asimismo, concluiremos este capítulo demostrando los vínculos estratégicos entre los círculos de activistas que constituyen su solidaridad.

Esto se deriva de nuestro argumento delineado en nuestro objetivo específico, que es: describir y analizar el trabajo intelectual del círculo de jóvenes aymaras y sus contribuciones al proceso sociopolítico boliviano.

Bajo esa línea, introducimos de manera general los contenidos de este capítulo. En efecto, en el primer acápite analizamos los elementos conceptuales trabajados por los viejos líderes intelectuales aymaras. Éstos, serán puestos en discusión y sometidos al intercambio de ideas al interior de estos círculos de jóvenes como una forma de interiorización de la misma para precisar la teoría indianista katarista y nacionalista aymara. Asimismo, crearán ciertos mecanismos de trabajo investigativo como; la metodología testimonial oral de los abuelos, pero, además, accederán a las lecturas de los documentos para así aplicarlos con el ejercicio del activismo.

Para el acceso a las producciones intelectuales de otras regiones del mundo el factor económico no será una barrera, así se optará por las vías alternas de acceder a los documentos “truchos”, y artesanales, como bien enfatizamos en el capítulo III.

La vocación crítica política les posibilitará interpelar no solamente el dominio del poder político del mestizaje ubicado en los contornos palaciegos del presidente indígena, sino que también encontrarán debilidades en el pensamiento aymara a la luz de los fenómenos del siglo XXI. De ahí es que persigan crear nuevos conceptos como el nacionalismo aymara.

Asimismo, se visibilizará con ciertas precisiones ejemplificadoras sobre los mecanismos de articulaciones de los grupos de reflexión a través de las cadenas nodales de solidaridad con sus pares aymaras afectados y discriminados, como una forma de sociabilidad y defensa de su grupo social.

#### **4.1. Hilvanando conceptos políticos desde los debates y reflexiones**

En este acápite analizaremos el modo en que los jóvenes intelectuales aymaras profundizan los pensamientos políticos de viejos indianistas clásicos. Es decir, el trabajo intelectual de investigación y de debates y discusiones sobre el pensamiento aymara, para la producción intelectual de materiales en el ejercicio del activismo.

Comencemos recapitulando que posterior a la emergencia de los activismos indianistas aymaras de los años 70, llega la oleada neoliberal con políticas multiculturalistas y las leyes como las de participación popular de los años 80 y 90, que dan vía libre a la institución estatal y a las ONGs en producir políticas bajo esa línea. Así el indigenismo intentaba revivir bajo los paraguas de estas directrices. Emergerán activistas e instituciones enmarcados en

elementos culturales o folclóricos sobre los indígenas, como una forma de proseguir con la línea de la asimilación del indio que delineó el proyecto nacionalista del 52. Como las exposiciones de los paisajes bellos de la cultura aymara, los *aparapitas* o cargadores de los bolsos y bultos que realizaban como trabajo diario los indios migrantes en la ciudad de La Paz, y que desde la óptica del mestizaje era considerado como una tradición identitaria indígena en el contexto urbano de las ciudades en el siglo XX. Esto era construido a través de las literaturas y teatros por los escritores mestizos, es decir, por los imagineros (Muratorio 1999).

Lo paradójico es que los mismos activistas de ascendencia aymara, desde otras regiones de Bolivia, como el caso del Perú difundirán las grabaciones de videos sobre las dinámicas culturales aymaras. “Hubo antecedentes de, no indianistas, sino más en un sentido cultural, y no político, incluso de idiomas en 1994 con la presencia de los aymaras, ¿no?, en espacio digital” (entrevista a Wilmer, La Paz, 6 de marzo de 2023). Este será el primer giro cultural sobre las visibilizaciones de lo aymara aunque no de reflexión ni de debate, más bien se delinearía al prototipo de lo simbólico cultural, y en algunos casos como la lengua. De ahí es que dirá nuestro entrevistado: “el aymaras es el primer pueblo como nación que ha tenido presencia digital”. Aunque no necesariamente desde la perspectiva de las redes sociales, sino a través de las elaboraciones de videos, cortometrajes, entre otros.

No obstante, desde la asunción del *Mallku* Felipe Quispe como ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia en 1998, se producirá cierta ruptura a esta visión multiculturalista con el efecto teórico político del discurso indianista de las dos Bolivias. Que mostraba a los gobernantes neoliberales de ese entonces, el estado de un país fundado en las desigualdades abismales. Así como cuando en los primeros meses del año 2000 este líder aymara desafiaba dialogar con los políticos de turno para mitigar las movilizaciones gestada desde el área rural, pero condicionando hábilmente en espacios más descuidados, lugares donde carecían de agua, luz, y otros servicios básicos. Este hecho no solamente sería un golpe a los políticos sino también una concientización a los aymaras y a los pueblos indígenas sobre la brecha de la desigualdad y racismo que exista aun entre lo urbano y rural.

Así justificaba este líder la razón de la lucha aymara.

Nosotros hemos venido trabajando en las comunidades con un arma fundamental, que es el pensamiento, la ideología, y eso hemos analizado. Hemos estudiado como dirigentes indígenas que hay que hacer el trabajo de conciencia y de preparación a las masas comunitarias, principalmente en las zonas aymaras (Quispe 2006, 72).

No solamente moverá la conciencia de la población aymara quechua, sino que repercutirá particularmente en las vivencias y experiencias políticas de los jóvenes aymaras con las movilizaciones y confrontaciones ante las fuerzas coercitivas del orden, de ahí es que nuestra insistencia en el acontecimiento de las experiencias juveniles para ejercer el activismo, sustentados en las bases del pensamiento indianista katarista como instrumento político de lucha.

Pero surge la interrogante: ¿en qué elementos o conceptos político intelectuales se asienta el trabajo intelectual reflexivo de los jóvenes aymaras? Las organizaciones surgen con preparaciones de debates académicos y políticos rigurosos vía relaciones directas con los viejos intelectuales indianistas, kataristas y nacionalistas aymaras.

Como afirma uno de los activistas del MINKA.

Sí, o sea fueron dos, primero como teníamos debates que no era muy organizados, pero sí digamos había pequeñas charlas, etcétera, en algún momento, por ejemplo, invitamos a Félix Patzi, invitamos a Pedro Portugal, a Untoja para que nos dieran alguna charla y doña Hilda que nos contaba por ahí el trasfondo, entonces con eso había como ciertas ideas no, y en el grupo se debatía, entonces yo trataba de recoger todo eso, entonces sacaba una esquematización y eso planteaba en los temas, y también un poco salían de acuerdo de la circunstancia política, o sea que se debatía la nueva Constitución, tal vez, por ejemplo, es un poco antes no, después en el 2010 estuvimos preocupados por la biblioteca, por ejemplo, entonces ahí veíamos los documentos o que otros libros tal vez, a doña Hilda le planteábamos que podría publicar ella, como por ejemplo los libros del cholaje, ¿no? (entrevista a Pablo, La Paz, 6 de febrero de 2023).

El Hotel Torino, la casa de Fausto Reinaga y las aulas de sociología de la Universidad Mayor de San Andrés serán los espacios para las conversaciones de profundización sobre las producciones del conocimiento aymara. Los nexos de amistades capitalizado por el precursor del indianismo Fausto Reinaga con Mario Urdininea propietario del Hotel, facilitarían realizar las actividades gratuitamente, con la mediación de Hilda Reinaga. Hilda fue determinante en

la construcción de vínculos con los viejos y los nuevos activistas. Puesto que conocía de los movimientos de cada uno de ellos, Nuestro entrevistado remarca que “era como una reliquia que sabía todo”.

Las discusiones con los primeros intelectuales aymaras giraba en torno a las experiencias e ideas ya capitalizadas por los jóvenes activistas aymaras. Aquellos iniciadores del pensamiento aymara eran el referente para nuestros protagonistas puesto que habían posicionado el indianismo y katarismo como vertientes político de la nación aymara desde mediados del siglo XX.

La gestación de las ideas para las discusiones se originaba con los primeros activistas que habían tomado cuerpo al capitalizar los nexos con Hilda Reinaga. Así como Carlos que venía vendiendo los libros de Fausto Reinaga en espacios de discursos callejeros y plazas, y Pablo que emergía del conocimiento académico o aproximaciones desde las lecturas.

Como bien precisa un joven activista aymara.

Lo que hacíamos para el debate, un poco ahí tenían más claridad siempre Pablo y Carlos, porque ellos siempre señalaban o ponían en el debate diciendo “por qué no leemos la revolución india” o “por qué no debatimos sobre el racismo”, entonces así más o menos se fue construyendo las ideas no, pero escuchaban lo que de manera colectiva se sugería no. Ellos siempre trataban un poco de articular no, por un lado, el indianismo por otro lado el katarismo. Tu sabes que en el indianismo hay distintos representantes, ideología, líderes, pero por otro lado también el katarismo no, entonces prácticamente lo que hacían por lo menos en las charlas que hemos realizado, al principio nació como indianista diría yo, pero con el pasar del tiempo ellos mismos veían aportes muy interesantes tanto del indianismo como del katarismo. El indianismo tenía algunas obras interesantes algunos líderes también, pero por otro lado el katarismo también no, creo que eso fue también una forma de ruptura con los hermanos del MILIK porque ellos eran prácticamente indianistas cerrados de la línea de Felipe Quispe, entonces no querían saber nada del katarismo, por su lado Carlos, Pablo veían con mucho más óptimo o como algo bueno que se podía sacar del indianismo como del katarismo, y yo creo así también (entrevista a Jesús, La Paz, 8 de febrero de 2023).

Cabe precisar aquí respecto al origen del pensamiento político indianista katarista que profundizaron estos jóvenes. Si bien ya habíamos hecho su pasaje en el anterior capítulo, sin embargo, es preciso escudriñar el modo en que profundizaron nuestros protagonistas estos

resortes conceptuales aymaras para el activismo, que está visibilizado en los números de la revista MINKA publicado el año 2015. Esto nos permitirá entender la forma en que desarrollaron ciertos tópicos de esta corriente de pensamiento para de ahí aplicarlos en las dinámicas de las producciones materiales de difusión.

Son pensamientos políticos que surgen en el seno mismo de la nación aymara y producidos por los sujetos aymaras a mediados del siglo XX, encabezado por un grupo de jóvenes migrantes e intelectuales en los contornos universitarios y con formación universitaria. Así las diferencias de ciertas jerarquías raciales (Quijano 2007) gestadas por los blancos mestizos que encarnaban el poder político a través del proyecto nacionalista boliviano (Gotkowitz 2011), como también el marxismo, y la Central Obrera Boliviana (COB) ente matriz de los trabajadores. Que, para mencionar un ejemplo de estas diferencias racistas, el representante izquierdista sindical mestizo compele al indio a comprarle el cigarrillo, y este se resiste a hacerlo, rebatiéndole que más bien él le amarre los guatos del zapato. Experiencias de antaño como el que se dio con el líder aymara Genaro Flores, posibilitaron las condiciones para la emergencia de los primeros intelectuales indios aymaras surgidos desde estas vivencias, que repercutiría en el fracaso de dichos proyectos nacionalistas, monopolizados por los intelectuales mestizos del círculo de Paris (Díaz 2019).

Nuestros protagonistas activistas contemporáneos rescataron de entre estas experiencias del siglo XX, la forma en que había emergido el indianismo y katarismo como proyecto político de los aymaras. En efecto, el indianismo surge desde las reflexiones teóricas del intelectual aymara Fausto Reinaga. Las teorías como el de las dos bolivias se circunscribe al contexto de la confrontación aymara quechua con los españoles en la época de la colonia del siglo XIX, asentadas en una sociedad india esclavizada, explotada y oprimida por representantes españoles de Europa en las tierras andinas, que racialmente los catalogaban de indios. De ahí es que Reinaga enfatiza en los elementos descriptivos del indio.

En Bolivia hay dos bolivias. Una Bolivia mestiza europeizada y otra Bolivia kolla-autóctona [...] La república chola tiene su bandera, su escudo y su himno nacional: y la “república de esclavos indios, tiene también su bandera, su escudo y su himno nacional (la Wiphala, la cruz de la espada inca y el pututo, y el mandamiento trino). Pero como el indio es un pueblo oprimido, sus símbolos han caído en el baldón (Reinaga 2012, 163).

Subraya además que la cultura de la raza india deviene de una civilización milenaria anterior a la época de los incas del continente abya yala, que actualmente se la conoce como América Latina. Esta radiografía con matiz descriptivo de los aymaras, que Fausto Reinaga resignifica de la catalogación de lo indio, le posibilita teorizar bajo el paraguas conceptual del indianismo, entendido como una nación que dispone de los elementos políticos y culturales para ser considerado como tal y que le posibilita organizarse bajo el método de la revolución india para la conquista del poder político. De ahí es que se hable del autogobierno indio aymara.

El mérito del indianismo fue haber puesto acento en algunos de los males profundos de la sociedad boliviana, como el racismo y la permanencia de las estructuras coloniales. Sin embargo, la formulación de ese discurso en la labor militante era contundente de tal manera que hería la sensibilidad de los bolivianos, cualquiera fuese su tendencia política y su afiliación ideológica. Así, todas las corrientes políticas y los poderes establecidos (principalmente de iglesias y ONGs) convergieron en atacar al indianismo (Portugal 2016, 82).

Esta interpelación al indianismo por aquellos organismos privados y la militancia partidista izquierdista redireccionarían la emergencia de los jóvenes activistas aymaras de los años 70 bajo el paraguas conceptual del katarismo (concepto rescatado de Tupak Katari), generando un discurso conciliador que apunta al partidismo democrático con alianzas de otras tendencias políticas, y que está estampado en el pronunciamiento del manifiesto de Tihuanacu de 1978 (Hurtado 2016). Este documento no descarta las alianzas y la pluralidad, y será un producto de conjunción de kataristas, la iglesia, los organismos privados y el sector izquierdista. De ahí la distancia entre el indianismo y el katarismo.

El resurgimiento del indianismo aymara con interpelaciones profundas al proyecto nacionalista izquierdista y el derechismo liberal, incluso a la Central Obrera Boliviana como ente matriz de los trabajadores urbanos, generará reacciones en los entornos del círculo de parís mestizo. Más aun con la emergencia de organizaciones aymaras como el Movimiento Universitario Julian Apaza MUJA y la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia conformado por estos activistas aymaras en la UMSA en los años 70 del siglo XX. Se producirá, incluso, cierta pulseta con la COB para su incorporación de esta ala sindical aymara, ya que hasta entonces era la única institución sindical obrera que prevalecía en Bolivia.

No obstante, el carácter racista y excluyente del Estado boliviano encarnado por los intelectuales del círculo de París se impondrá a las disputas internas entre el katarismo e indianismo en la política aymara. Así, ambas corrientes, si no es que congeniaban plenamente, sí perseguían la descolonización de la nación aymara. Aunque en la práctica política algunos representantes del katarismo por su apertura lograron ser absorbidos (Burman 2011) por el Estado neoliberal como el caso de Víctor Hugo Cárdenas y Fernando Untoja últimamente. No obstante, el carácter interpelador y de desmontaje del Estado colonial es lo que será sincronizado por los jóvenes activistas contemporáneos del Movimiento Indianista Katarista MINKA, en sus actividades de difusión del pensamiento aymara.

Algunos intelectuales aymaras como Waskar Ari intentaban entender la situación sociopolítica de los años 2000 como una emergencia aymara. En efecto, en una conversación organizado por los integrantes del círculo de reflexión MINKA en la carrera de sociología de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) a finales de la primera década del siglo XXI sobre: “el futuro de la nación aymara”. Este intelectual ya había puesto en discusión algunos elementos de desafío que afrontaría el mundo aymara. Así las debilidades del patriarcado en el ejercicio político, su poca apertura al mundo como una forma de relación con otros contextos, y la lengua, serán puestos en debate para la reflexión en los círculos de activistas contemporáneos. Aunque la activista intelectual aymara Marina Ari ya había acuñado el concepto de patriarcado anteriormente. Esto posteriormente será rescatado por las jóvenes activistas aymaras Warmi Sisa, acuñando el concepto de disputa, trabajado por el intelectual aymara katarista Fernando Untoja, que veía a un aymara que disputaba y competía en los espacios económico y político. Así, engranaran estos conceptos en el activismo del siglo XXI hacia la disputa del espacio de la mujer aymara en los ejercicios políticos local y en su dimensión macro boliviano.

Estas formas de interiorizaciones de mapas de pensamientos aymaras socializados (Bourdieu 2019) con características de rigor, posicionaban a los jóvenes aymaras contemporáneos, impulsados, además, con aires de crítica desde los viejos intelectuales indianistas kataristas.

En el año 2009 asistimos al centro de estudiantes campesinos a las conversaciones de Felipe Quispe, Fernando Untoja, donde exponían sus experiencias políticas y académicas, y con cierta presunción Untoja enfatizaba: “seguimos dando que hablar los viejos líderes, ¿qué pasa con los jóvenes?, deben posicionarse y empezar a activar”. Más bien porque esperaron la iniciativa de los jóvenes para continuar y amplificar el activismo político aymara. No

obstante, será un aliciente para estos protagonistas contemporáneos en continuar con la causa indianista.

La lógica de la identidad cultural asentada en la lengua nativa será utilizada como un instrumento potente por otros círculos juveniles en profundizar el pensamiento aymara. En efecto, el desplazamiento circular entre lo rural urbano y urbano rural entendido como multilocalidad (Cielo y Antequera 2012) por sus dinámicas del trabajo multiactivo o multiactividad laboral (Tassi 2019) en el joven aymara, cobrara relevancia, puesto que facilitara en los bosquejos e investigaciones sobre los entramados de conocimientos y prácticas aymaras a través de la lengua aymara.

Esta incursión investigativa estará asentada en el método de las “bibliotecas andantes de los abuelos”. Platicas y diálogos que se despliegan en las conversaciones con sus padres, abuelos, abuelas y tíos. Sobre las dinámicas de los ciclos de la vida y del tiempo: como las siembras de los productos agrícolas y la organización política local aymara en las comunidades. Donde las siembras estarían regidas por ciertos comportamientos de ciclos del tiempo para intervenir con el sembradío y en las cosechas de los productos.

Estos activistas al recurrir a los sabedores sobre las dinámicas de la vida social, elaboraran ciertas ideas con lógicas de funcionamiento del ayllu: enfatizadas en su estructura económica, política, cultural y ciclos de las siembras y de la vida, pero pensado desde el contexto actual.

El desafío de estos protagonistas activistas era cómo pensar el ayllu desde el ahora. Para ello se introducirán a las “bibliotecas andantes” de sus abuelos.

Como afirma un activista aymara.

En estos temas casi no hay textos, no se puede encontrar, claro hay algunos, pero es muy tergiversado, entonces esto hemos tenido que construir nosotros mismos, así en debates. Por eso cuando venían [mis compañeros] siempre les dábamos a cada uno, un tema, para que exponga. Entonces uno tenía que esforzarse, tenía que ir a preguntar a los abuelos, a sus comunidades, porque los abuelos personas mayores de edad saben todavía, son como bibliotecas andantes como se dice ¿no ve?, entonces mediante ellos. El otro ya traía la idea, “esto es así”, “así es”, de esa manera hemos tenido que construir. Ahora también eso hay que sistematizar todo aquello, y ponerlo en textos, yo mismo estuve haciendo, pero ya el factor tiempo, el factor económico también. No se ha podido publicar. Tengo algunos textos en

digital, pero yo también he dejado, pero tengo que actualizar para publicar esos textos (entrevista a Patricio, La Paz, 11 de marzo de 2023).

Este método cobra cierta similitud con el Taller de Historia Oral Andina THOA de los años 80, cuando realizaban los testimonios a los antiguos caciques apoderados de tierras y parcelas en las áreas rurales de los años 20 del siglo XX. Generando ciertos grupos focales con los entendidos de la organización local comunal, específicamente con dichos caciques apoderados que representaban con la defensa de tierras comunales, como bien precisamos en los capítulos I y II.

No obstante, la visión de los activistas fue entender el funcionamiento de la totalidad del ayllu, es decir la forma en que funcionaba la sociedad aymara, tomando en cuenta que estos perseguían un proyecto político fundada en este sistema organizativo, a diferencia del THOA que se circunscribía a la recopilación de información para entender a los caciques apoderados.

Esta forma de construir y de tejer las ideas a partir de las experiencias de vida de los abuelos en las comunidades rurales les facilitó generar un espacio de reflexión y de debate cargado de elementos metodológicos propios, ya que identificaban ciertos tópicos relevantes de sus exposiciones. Posterior a las disertaciones se abrían las discusiones como una forma de retroalimentación para darle claridad a las ideas y conceptos investigados.

La asignación o división social del trabajo, pero con rigidez es lo que primaba en estos jóvenes al momento de aplicarse las tareas. Ya que su característica era una distribución de temas bajo el principio democrático por consenso y acuerdo mutuo en el grupo, según el interés temático de cada uno.

Digamos hoy día nos encontramos y quedábamos “el próximo vamos a debatir sobre este tema” listo, “vos investigas, yo investigo, ellos investigan, todos tenemos que investigar”, “pero vos vas a exponer”, ya. “No sé qué harás pues, pero tienes que traer y exponer”, ya listo. Sobre ese tema debatíamos, los otros también están ahí entonces preguntábamos de que no es así, aclarar, el otro dice, “esto así más o menos era”, terminamos y ya para la subsiguiente otro tema, “a vos también te toca”. Él también está investigando todo eso, así más o menos era la modalidad (entrevista a Jaime, La Paz, 8 de marzo de 2023).

El compromiso del militante (Mosqueira 2020) aymara es el que prevalecía a la ausencia de normas para cumplir con los trabajos asignados. Puesto que ninguno de los activistas de estos

círculos poseía estatuto documentado alguno para el funcionamiento de los grupos de reflexión intelectual. Con lo que los trabajos del activismo estaban delineados bajo el compromiso del horizonte político de la liberación indio aymara.

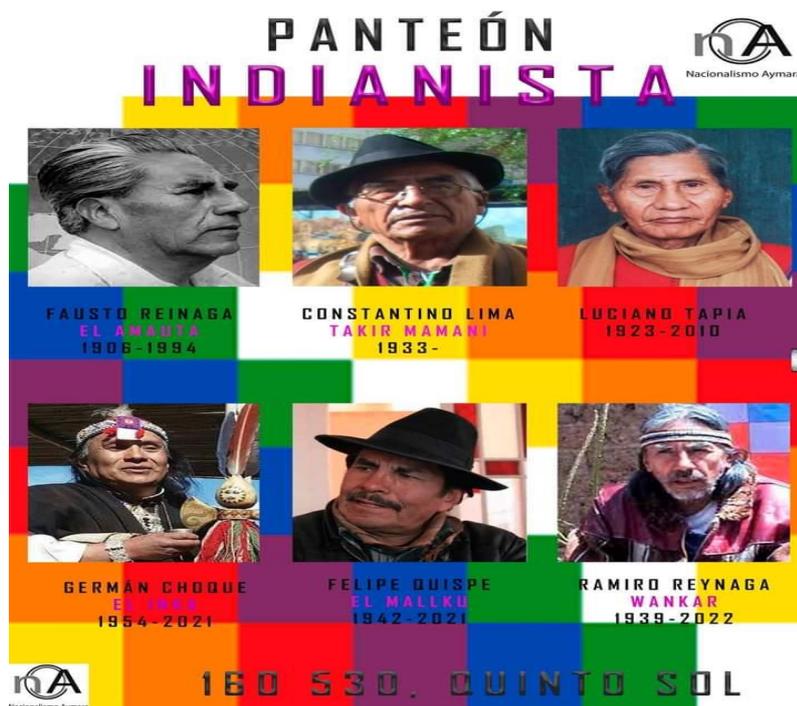
Este compromiso en otros círculos como la escuela de pensamiento *Pacha*, estará circunscrito en el horizonte político de reconstitución de la territorialidad del Qollasuyo aymara quechua a partir del concepto *Pacha* que es la concatenación entre los dioses andinos superiores del alaxpacha (dioses de arriba), con los de abajo; la pachamama (madre tierra), y el habitar en la tierra de los seres humanos, si se quiere, lo social. Conceptualización resignificada por el líder aymara intelectual German Choquehuanca (el Inca). Esta convergencia o complementariedad para la vida social es lo que perseguirán los protagonistas de la escuela de pensamiento *Pacha*. Como un mecanismo de bosquejo y comprensión de las regularidades sociales.

Nosotros tenemos una línea, la línea de la UTA, pero en particular la línea del pensamiento *Inka Waskar* eso es nuestro horizonte, aunque no todo porque hay un compañero por ejemplo que profundiza el pensamiento de *Inka Waskar*, otros lo toman algunas categorías centrales, otros lo articulan con otras ideas y conceptos, o sea no es un grupo así bien dogmático digamos, unos más en la línea de la antropología, otros como yo, más en la línea de la teoría del poder, Estado, pero articulando con esa línea ¿no?, es eso nuestro marco teórico (entrevista a Fredy, La Paz, 7 de marzo de 2023).

UTA (casa en español) es la Universidad del Tawantinsuyo, inspirado en la organización social indio aymara quechua de la precolonia española. El horizonte de pensamiento para la liberación de la nación aymara se debería a una especie de lectura de analogía del tiempo desde 1532 a 2032 como el cumplimiento de un ciclo y cúspide del exterminio de la colonia. Así, desde nuestros protagonistas esto sería entendido como una descolonización “real”, o la extirpación y el exterminio de la colonización blanco mestizo sobre el indio aymara, quechua y otras naciones.

La siguiente imagen denota a los principales activistas indios de antaño que construyeron líneas de pensamiento desde lo aymara.

Foto 4.1. Los principales líderes pensadores aymaras



Fuente: Círculo Nacionalismo Aymara (2016).

Fausto el creador y precursor del pensamiento político indianista con su libro: *La revolución India*, Ramiro hijo de Fausto que escribió el libro: *Tawantinsuyo*, Luciano y Constantino primeros diputados electos por el partido indio en los años 80, cada uno de ellos escribieron sus textos autobiográficos, Felipe el líder sindical que posicionó al indio desde el discurso étnico en el año 2000, aplicando en la practica la teoría del indianismo de Fausto Reinaga, escribió el texto *Tupaj Katari vive y vuelve Carajo*, y German el creador de la bandera wiphala que le dio forma y significado en su texto: *Origen y constitución de la wiphala*, con el que se identifican las movilizaciones indígenas del Abya Yala o América Latina actualmente. Todos adoptan un nombre adicional aymara.

#### 4.2. Producción de materiales y estrategias de vínculos comunicacionales para la difusión del pensamiento aymara

En el anterior acápite analizamos la forma en que se introdujeron y se nutrieron estos jóvenes activistas de los conceptos indianistas y kataristas. No obstante, en este acápite veremos cómo desde esta interiorización de ideas, conceptos y líneas de pensamientos operativizan en la practica el activismo. Es decir, cómo resignifican y visibilizan los elementos del pensamiento aymara con la difusión de sus producciones materiales en espacios estratégicos, como forma de interpelación a los operadores del Estado racista. Para esto veremos la forma en que se

constituyen las relaciones de los círculos de reflexiones con los medios de comunicación: redes sociales, radiales, televisivos, y medios escritos. Como una forma de concientizar a la población vía seminarios, coloquios, eventos musicales como el caso del evento del aymara fest, entre otras actividades de alcance local, departamental e incluso internacional.

Los insumos con que contaban para las grabaciones como memorias recordatorias de sus actividades, se desarrollaron desde un inicio en condiciones precarias, como el uso de las viejas cámaras fotográficas y grabadoras. Así estos elementos precarios los obligaban recurrir en el acceso a los internet de ciber cafés de la calle, para procesar sus materiales de difusión los días sábados, disponiendo de los escasos recursos con que contaban. Esto les llevaría a crear sus propias páginas, para difundir sus pensamientos y actividades como una forma de enlace con la población, aunque dirigidos especialmente hacia el grupo social del que vienen; como es la nación aymara.

La producción de ideas y materiales para las actividades se derivaban de sus experiencias políticas pero amalgamadas en la praxis por la habilidad de la intelectualidad política de estos protagonistas, con lo que despertaban las conciencias de las masas comunitarias aymaras (Quispe 2006).

El peso de una concientización sustancialista desembocara también en una acción sustancialista, es decir, el primordialismo aymara, mostrando todo un corpus de elementos culturales y políticos que anida en esta nación. Así la identificación con lo simbólico cultural como las vestimentas de atuendos nativos será reproducido por estos jóvenes.

Lo que yo hacía era en alguna manera, aprender primero y poder comprender algunos criterios sobre el pensamiento indianista, ¿no?, porque yo estaba en un proceso de formación. Pero estando en el MINKA igualmente ha tenido su etapa de evolución y hemos empezado con el indianismo radical y eso que implicaba, todos con pelos largos, esas veces yo no tenía pelos largos, pero ellos ya tenían. Seguíamos con las *ch'uspas* [bolsa pequeña para llevar la coca]. Y yo recuerdo que se mencionaban frases muy celebres y actos muy importantes como "*Jiwpan Q'aranakax*", después que terminaba un congreso o un seminario, donde se debatían temas de indios, nosotros gritábamos *jiwpan q'aranakax* como en la UPEA (entrevista a Saúl, La Paz, 9 de febrero de 2023).

El *Jiwpan q'aranakax* traducido al español es la muerte a los blancos criollo mestizos que encarnan la exclusión y el racismo, manifestaciones que emitían al concluir los eventos que

realizaban. En esa coyuntura política tan álgido ya era una característica ver a estos activistas jóvenes con pelos largos, sus vestimentas con matices de *aguayo* y sombreros: como a Pablo, Carlos, Saúl, entre otros. Intentando resignificar la lucha anticolonial y rebeldía de líderes como el Zarate Willka más conocido como el temible Willka, que vestía con atuendos de *bayeta* y sombrero, y que se reproduce en la dirigencia sindical aymara actualmente, aunque en su sentido modernizado, con el uso del sombrero y poncho.

El honor y compromiso (Calhoun 1999) y la militancia (Mosqueira 2022) se materializa rememorando las fechas históricas de viejos líderes aymaras como Tupaj Katari que resistieron a los españoles durante la invasión europea del siglo XIX. Efectivamente, mientras los personeros del gobierno y el alto mando militar realizaban los honores a los blancos mestizos que habían establecido las bases de la formación social boliviana estampada en la constitución boliviana de 1825, y asentadas en las antesalas independentistas de 1809 por los Olañeta, Alonzo de Mendoza, Pedro domingo Murillo, Simón Bolívar, entre otros. Los jóvenes activistas indianistas kataristas contradecían estas manifestaciones oficiales, argumentando de que encarnaban el racismo, la exclusión y el colonialismo como dominio sobre las naciones indias.

Y había, por ejemplo, el 16 de julio. Y decíamos “hoy día vamos a marchar hermanos en esta calle con las protestas” así, en ese momento salíamos a protestar contra Pedro Domingo Murillo por la celebración. Y ahí hay señoras pues que desfilan, con sus teas, ¿no ve?, ahí teníamos que ir a interrumpir pues, “pero ustedes porque están desfilando” “él es nuestro verdugo”, todos salíamos así. Y en una marcha desde el Obelisco habíamos venido de aquí El Alto, de ahí a la oficina del *Coca Chimpu* que es el lugar de corazón de Jesús. Ahí hemos llegado, había poca gente, pero a medida que estamos avanzando, se ha vuelto pues un poco más, y un poco más, así (entrevista a Jaime, La Paz, 8 de marzo de 2023).

Algunos círculos construían sus estrategias de organización creando ciertos brazos operativos de trascendencia para producir mayor impacto en la población. Así en el caso del círculo de reflexión *Coca Chimpu* crearon el Consejo de las 20 provincias. A la operativa que vinculaba la ciudad y las provincias, y que eran actores de lucha inmediato en momentos de protestas y confrontaciones, como lo referido a Pedro Domingo Murillo quien fuera el verdugo descuartizador de Tupaj Katari (líder aymara que articuló y resistió a los españoles, oriundo de la provincia Aroma de La Paz).

La posición sustancialista de las manifestaciones desembocará en el desconocimiento y rechazo de la biblia en las puertas de la iglesia San Francisco de la ciudad de La Paz y su quema en los pies de la estatua de Cristóbal Colon en el prado paceño. Asegurando que era el opio del dominio cultural colonial a través del concepto raza (Quijano 2005)

Para el ejercicio de un activismo político contundente desplegaban sus acciones desde el pragmatismo político de la lucha y la disputa intelectual (Bourdieu 2017) de subversión indianista katarista y así sentar el peso como orientador del grupo social (Gramsci 2020) aymara en las universidades y en otros espacios públicos vía actividades de homenajes y seminarios desde sus lentes históricos, los pronunciamientos públicos y las invitaciones de participación las realizaban de manera abierto al público para mostrar esta razón histórica.

Como afirma una de nuestras activistas aymaras.

La entrevista era por la situación de Bartolina Sisa, y a otra hermana más, “ahorita estoy viendo mis archivos”, le dijeron que haga el reportaje, era por la situación de Bartolina Sisa en ese entonces. Aquí tengo creo, si, era un foro debate sobre Bartolina Sisa la generala aymara de la revolución, era en la UPEA de la carrera de sociología, la universidad Tawantinsuyu, jóvenes indianistas kataristas, juventud Zarate Willka y Movimiento Indianista Katarista. Era el año en que Eugenio Rojas estaba en Achacachi como alcalde, y entonces aquí estaba pues Lucia Choque, la que era docente y la Leonila Zurita y claro pues de bartolina sisa, eran preferentemente mujeres, pero también estaban Anders Burman, Illapa Callizaya (entrevista a Paola, La Paz, 23 de abril de 2023).

El evento estaba dirigido a la concientización de las mujeres, poniendo así en la práctica el horizonte de la disputa que persiguen las activistas Warmi Sisa, recapitulando el antiguo método de lucha anticolonial de Tupak Katari junto a su esposa Bartolina Sisa. Evento que estará dirigido también a la rememoración de Tupaj Katari sentando la presencia simbólica de este líder aymara con una estatua como homenaje a su lucha en la puerta de la carrera de sociología de la Universidad Pública de El Alto, como subraya nuestro entrevistado Jaime: “el *Q'exo* ha esculpido esa estatua de Tupaj Katari y hemos llevado a la UPEA” (entrevista a Jaime, La Paz, 8 de marzo de 2023). Estos mecanismos en las creatividades de los materiales de reproducción del pensamiento político aymara tiene su antesala en los sucesos políticos aymaras del siglo XX. Donde los primeros activistas indianistas de los años 70, como el Movimiento Universitario 15 de noviembre (fecha de asesinato del Tupak Katari) y el

Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), también constituyeron sus luchas rememorando a este líder, como bien subrayamos en el anterior capítulo.

#### Foto 4.2. Foro debate en honor a la líder aymara Bartolina Sisa



Fuente: Valero (2023).

En la línea de la aspiración de tomar fuerza hacia una lucha ampuloso se reivindicará lo aymaridad (Alvizuri 2009) como estrategia de concientización e identificación con su nación. Así para amplificar estos mecanismos de capacidades creativas de los activistas, organizaran el encuentro de los profesionales aymaras. Efectivamente, optaran la estrategia de reproducir sus actividades y pensamientos convocando a profesionales de esta ascendencia étnica, como lo realizado por el círculo del Nacionalismo Aymara.

O sea, estamos viendo esa nación que está en movimiento, ¿no?, pero necesitamos pues unir, aquí tenemos arquitectos, Freddy Mamani, esta pues ahí desarrollando la arquitectura, está innovando a su manera. Por otro lado, el Roly Mamani con su brazo iónico, el Esteban Quispe igual esta pues con su Waly, en cuestión robótica pues están avanzando, ¿no? Y “estos tienen que conocerse, no pueden estar sueltos tienen que sentir que son parte de una nación, no pueden estar aislados, y si no tiene identidad, y cuando llegue a ser un personaje destacado, no se va sentir parte de algo”. Había eso, había pintores así, había músicos, había pensadores, intelectuales que llaman. Entonces hay que unirlos, que se conozcan, hay artistas todo eso, así

hemos tratado de fusionar, ¿no?, unirlo, por eso se ha llamado en contra de profesionales aymaras, de ahí se han unido pues, había todo tipo de personajes, había músicos, pintores, artistas, como el Mamani, Mamani así, ¿no? Todo eso habíamos unido (entrevista a Jaime, La Paz, 8 de marzo de 2023).

Esta genialidad de articulación a los profesionales y técnicos de ascendencia aymara posibilitará, más que una sociabilidad entre sus pares, hacia la concientización en ser parte de una nación (Giménez 2011), de una patria que los cobija (Gonzales 1985) de los exabruptos de la nación abstracto y de dominio. Con ello el nacionalismo aymara busca visibilizar la dinámica de la identidad aymara, promoviendo a los distintos intelectuales orgánicos (Gramsci 2020) de profesionales que se desenvuelven con trabajos en las dinámicas de la vida cotidiana en distintas regiones de Bolivia.

Esta amplificación de lo aymaridad desde la pluralidad de actividades laborales de estos sujetos, será emplazado también con la práctica de los eventos musicales. Efectivamente, el Aymara Fest o Festi Aymara organizado por intelectuales activistas, concentrará a la gran parte de la población paceña y turistas extranjeros en los salones del Hotel Torino.

Como subraya un activista indianistas aymara.

En el primer aymara fest invitamos a un amigo para que dirigiera, nos salió muy bien, al segundo, ya invitamos a estos aymaristas como Elías Ajata que se dedican plenamente a la lengua. Entonces los invitamos para que dirigieran solamente en aymara, así fue. Ahora de los invitados músicos, claro que hubo variación desde reggaetón, hip hop, etcétera, cumbia chicha, música folclórica, etcétera, pero los contenidos eran populares, pero no era tan ideológico, tal vez en el Rap. Y también incluso invitamos a los *Pachakutis*, yo los conocía, cuando los conocí ellos hacían música en el centro multidisciplinario *Wiñaypacha*, entonces les envié una carta y ellos vinieron a tocar *Qhantus* [música autóctona]. Igual tratamos de rescatar todo lo que había, el legado, resultó interesante. Pero, también otra cosa que intentamos posicionar fue la música chicha, que resultó interesante porque en este momento parece que Maroyu está de moda, la cumbia chicha son temas antiguos y son temas muy populares, pero ya están apareciendo en los medios masivos de comunicación antes eso no sucedía, ¿no? (entrevista a Pablo, La Paz, 6 de febrero de 2023).

Los nexos de la familia Reinaga con el dueño del hotel que remarcábamos anteriormente posibilitaron abrir espacios para grandes eventos como este. De ahí es que dirá nuestro entrevistado de que la mayoría de los indianistas pasaron por este lugar: “todos los

indianistas, por ley, pasaron por casa de Fausto Reinaga y el Hotel Torino” (entrevista a Pablo, La Paz, 6 de febrero de 2023), como los investigadores académicos, y activistas para profundizar sus conocimientos sobre el mundo político aymara.

Ahora bien, si bien resuenan con cierta contundencia el abanico de materiales producidos desde las actividades de los jóvenes activistas aymaras, repercutiendo en el ámbito local boliviano, urge preguntarse ¿cómo hacían nuestros protagonistas con el activismo intelectual para enlazarse con sus pares *kollas* aymaras de otras regiones del *abya yala* o América Latina? No es objetivo nuestro el tema, sin embargo, la participación de nuestros protagonistas en las actividades de otras regiones, generó ciertos mecanismos de relaciones, lo que requiere ser desglosado a la luz de nuestro argumento principal que se concentra en nuestros protagonistas. Así, los documentos de la producción intelectual del *amawta* Fausto Reinaga fue un engranaje determinante. En la línea de que estos se desplazaban con viajes a otras regiones del continente como el Perú, Argentina, Chile para promocionar los libros de este intelectual indianista. Trabajos operativos que fungirán para conectarse con los *kollas* del norte argentino, los aymaras del Perú y los mapuches y aymaras de Chile.

Los desplazamientos del MINKA y la Fundación Amawtica Fausto Reinaga a otras regiones, no se considerará como una simple repercusión, sino que generará conciencia de las naciones indio aymaras, quechuas, guaraníes entre otros, que llegaran a elaborar, inclusive, estudios de tesis doctorales sobre el pensamiento de Fausto Reinaga: como “Las sendas y los senderos del pensamiento de Fausto Reinaga” de Gustavo Cruz del norte argentino.

Esta consolidación del pensamiento indianista ya regional, será capitalizado y difundido por resabios del MINKA concentrados en los colectivos Jichha y en alguna medida Curva y el Nacionalismo Aymara con cursos virtuales de formaciones políticas, y los análisis expositivos de temas indígenas en el Ecuador, Perú, Argentina y Chile.

Así cuenta nuestro entrevistado sobre la socialización de las ideas del *Amawta* Reinaga en esos países.

También como MINKA se ha presentado obras de Fausto Reinaga, obras completas y obras sueltas se podría decir, en Perú, Chile, Argentina. Como grupo siempre íbamos con el nombre de MINKA. Fruto de eso hay mucha juventud que conoce no solo obras de Fausto sino obras de Felipe Quispe, del *Inka* Choquehuanca, o sea todos los libros de indianista katarista los llevábamos, también de tendencia katarista como los libros de Untoja y de otros kataristas,

¿no?, Lo interesante del MINKA ha sido acoger indianistas y kataristas, cosa que ningún grupo hasta ahora ha podido superar, ¿no?, en el MINKA había ese respeto entre indianistas y kataristas, también habían nacionalistas, otros también eran *ayllistas*, así (entrevistas a Jaime, La Paz, 15 de febrero de 2023).

Esta amplificación y repercusión del pensamiento aymara a través de su instrumento político del indianismo y katarismo, exigía reforzar los métodos de socialización para su discusión y debate. Así, se empeñarían en la creación de una página exclusivamente indigenista que servirá de enlace con sus pares de otras regiones. Este espacio digital denominado WWW.MINKA.TK concentraría todos los libros y artículos de esta tendencia de pensamiento para el acceso de los activistas de otras regiones del continente y su interiorización con las producciones de este pensamiento.

Los impactos positivos con la promoción de los libros que incursionó Hilda Reinaga con los jóvenes activistas aymaras en el Perú, Chile, Argentina y otras regiones, llevara a la consolidación de los nexos y conexiones con activistas del grupo Tunupa del Tacna Perú, los aymaras *kollas* del norte argentino, entre otros. Así, el pensamiento indianista de Fausto Reinga marcaría trascendencia en otras regiones también.

Entonces por la difusión que teníamos mediante el *pukara*, y también empezábamos a viajar, ¿no?, empezamos a viajar a Perú, Chile, Argentina, ya nos conocían. Entonces ellos empezaban a enviarnos sus afiches para que compartiéramos en la página del MINKA, entonces el MINKA fue como un difusor de todas las actividades indígenas que había en el continente, o por lo menos en el Cono Sur, como se dice. Varios grupos, seminarios, charlas de diversidad, pero indígena, ¿no? Entonces ahí se nos genera una idea, de que tiene que ser una página plenamente indígena y no solo del MINKA (entrevista a pablo, La Paz, 6 de febrero de 2023).

Estas socializaciones de los productos de pensamiento indígena servirían como base a los participantes de otras regiones en los eventos que realizaría el MINKA. En efecto, en el *Ulaqa* dos o *Payir Ulaqa* (segundo encuentro) que fue realizado en el año 2012, establecieron ciertos elementos para participar de dicho encuentro, además de contar con bases sobre el conocimiento del pensamiento indianista e indigenista. Estos círculos de pensadores aymaras nutrieron sus páginas con variedad de documentos desde las digitalizaciones de estos productos intelectuales de los libros en formato de discos CDs. Esto era adquirido por los

activistas participantes. Para ello, nuestros protagonistas acudieron a los intelectuales de antaño y a otros que escribieron sobre las naciones indias, para editarlos en versión digital.

Ahí me contacte con Gustavo Cruz para pedirle que me autorice la publicación de su tesis doctoral, me contacté con Fernando Untoja para que me autorice y me pase su libro en digital, y también por ese momento los hermanos Rodríguez habían empezado a digitalizar algunos libros, los de Cochabamba *Llajta* Insurgente todavía existía. Así más o menos me habían pasado en copia a mí en digital, la *Wiphala* de German Choquehuanca en digital. y bueno. Entonces por ahí nos dedicamos a digitalizar libros que no hay, ese era el objeto y también nuestros seminarios. Entonces así empezamos, empezamos a digitalizar y empezó a crecer con esa biblioteca indianista, cada vez aparecía más libros. Entonces con eso subía nuestra página, me acuerdo que al máximo que llegamos era como diez mil seguidores en la página del MINKA. Todo documento sobre el indio claro. O sea, era la biblioteca india incluido los textos de Fausto Reinaga y la revista que publicó el MINKA (entrevista a Pablo, La Paz, 6 de febrero de 2023).

Si bien fue el MINKA como primer círculo que encaminó hacia los debates y discusiones con la socialización de los documentos digitalizados y que les facilitó cierto protagonismo, influyendo no solamente a los jóvenes como el colectivo Curva que se nutrieron suficientemente del método de trabajo intelectual del MINKA, sino también los acercamientos de algunas instituciones como la fundación multipartidaria y dirigencias aliados del gobierno para incorporarlos en mesas de discusiones y escuchar sus líneas de pensamientos.

Los trabajos de los activistas en las reproducciones del pensamiento político aymara para sembrar conciencias indianistas kataristas, exigieron de cierto dominio técnico de los elementos digitales del mundo moderno. Efectivamente, con la aparición del fenómeno digital les llegaría el desafío de introducirse en el dominio de las plataformas digitales para continuar con el activismo intelectual. Así en sus inicios de la era digital, atravesarían por procesos precarios y en condiciones nada favorables económicamente para empezar a incursionar y así consolidarse en el terreno digital.

De la siguiente forma nos explica el inicio en el proceso de dominio digital un activista aymara.

Si fue un trabajo difícil ¿no?, yo no tenía internet en mi casa ¿no?, tenía que ir, es decir, yo me disponía los sábados para ir al internet, entraba a las 8 de la mañana y salía a las 8 de la noche para poder hacer las cosas. Sobre todo, para descargar y para subir algún tipo de material. Era casi imposible subir un video por la capacidad de ancho de banda que se tenía en ese entonces en los Ciber cafés ¿no?, incluso había internets que tenían todas las noches, apenas pude tener la posibilidad de acceder a internet domiciliario y lo hice, creo igual fue muy tempranamente que mis hijas han crecido digitalmente, han tenido internet desde que tenían uso de razón. Tenía una antena *waymax*, entonces yo dejaba mi computadora para descargar un...dejaba dos días encendido para descargar algo, mi compu sabe estar caliente, para subir un video, esa era las dificultades que uno tenía en capacidades técnicas, pero también era costo. Entonces la principal razón de los indios y de los sectores populares en el espacio digital principalmente han sido razones económicas ¿no?, la brecha económica y la brecha digital, es decir, en las zonas hace recién nomas pues están llegando la fibra óptica de Tigo, de Entel, en El Alto igual. Antes había pues antenas todo eso, entonces eso es la desventaja, la tecnología siempre ha sido un privilegio a grupos sociales más beneficiados ¿no?, que viven en el centro que viven en la zona sur etc. (entrevista a Wilmer, La Paz, 6 de marzo de 2023).

Estas limitaciones y exclusiones que sufrían las zonas periféricas de La Paz por parte de las instituciones estatales y privados que proveían este servicio de conexión digital, afectaba también a los jóvenes aymaras, puesto que vivían en estas esferas territoriales. No obstante, el compromiso del activista militante se sobreponía creando ciertos mecanismos alternos de socialización de los documentos para proseguir con la causa política que creían.

Como afirma el mismo activista.

Pero yo Salí y me dediqué principalmente al MINKA y al trabajo virtual. Entonces yo ya había inaugurado el 2008 un primer blog para la [...] ¿no?, escribí todas estas cosas. Había generado grupos de conversación en algunas herramientas que hoy por hoy ya no existen como el google grupos y los grupos de Yahoo! También, que era como una especie de correos que envías, se enviaba al grupo una especie de foro, pero aquí un poco era mediado por el correo electrónico ¿no?, eso incluso antecede al Messenger de Hotmail. Entonces ese tipo de actividades siempre quise hacer, un poco construir la imagen digital de lo que era el MINKA (entrevista a Wilmer, La Paz, 6 de marzo de 2023).

Esto será el inicio de un sendero, pero potente del activismo juvenil aymara en las redes sociales. En efecto, ahora el activismo de los círculos de reflexiones sería impulsado por las redes sociales. Incursionaran desde las condiciones precarias para el acceso al mundo digital y

asi se inauguran los eventos políticos y académicos de los jóvenes activistas aymaras. Este elemento marcará una diferencia capital respecto de los viejos indianistas kataristas de antaño. Asi el saber y dominio de estas nuevas herramientas tecnológicas en jóvenes activistas del siglo XXI marcará un antes y un después en el activismo político intelectual indianista katarista y nacionalista aymara. Implementado nuevos métodos del activismo virtual vía sus páginas digitales con los foros, debates, formaciones políticas, transmitiendo en vivo y directo.

Elemento que les posibilitará posicionarse con cierta contundencia en la esfera pública. Ya que se vincularán, vía Hilda Reinaga, con instituciones como el periódico *Pukara*. Mecanismos que les serviría estrechar las relaciones con el propietario y activista Pedro Portugal, espacio de difusión que catapultaron sus producciones materiales escritos y memorias de los eventos realizados en el escenario público.

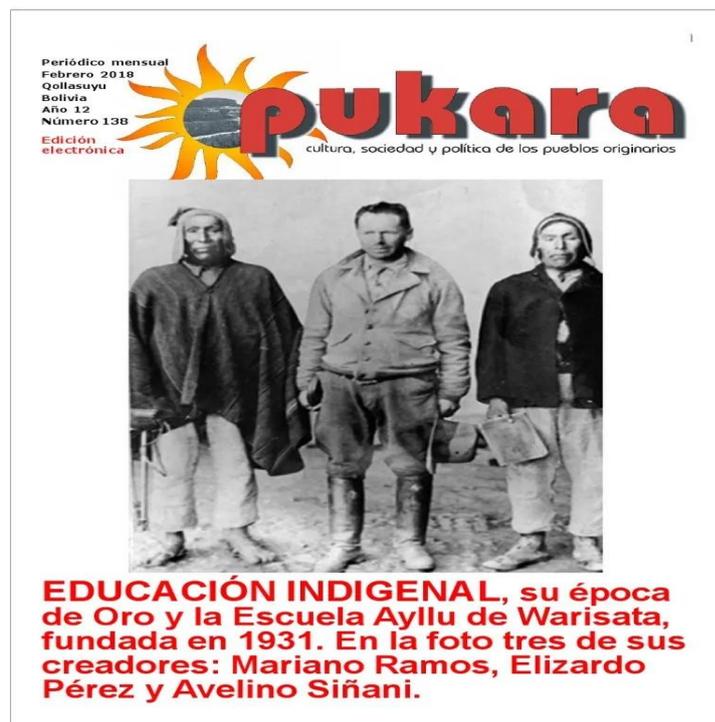
Como enfatiza un activista aymara.

Yo le enviaba a Pedro Portugal ya que él nos decía, puedes enviar, entonces, si estaba a tiempo para la publicación, salía publicado. El primer seminario que realizamos en el 2006, por ejemplo, salió publicado en Pucará y así varios seminarios que logramos alcanzar salieron publicados en *Pukara*. Entonces, ahí había gente que se acercaba, no había redes sociales, solo los correos electrónicos por ahí también en cuanto a las redes sociales de a poco fue surgiendo ¿no?, en el 2009 empezamos a crear las redes sociales (entrevista a Pablo, La Paz, 6 de febrero de 2023).

Pedro Portugal ya había creado el periódico *Chitakolla* anteriormente, donde se visibilizaba el pensamiento aymara. Pero, fue el periódico *Pukara* -que se emitía mensualmente en su versión impreso inicialmente y posteriormente en digital- el que tuvo mayor impacto. Asi, la incursión y el dominio en las redes sociales y la apertura de Pedro Portugal hacia los jóvenes activistas les facilitaba no solamente difundir sus producciones materiales para viabilizar sus actividades y sus pensamientos, sino a través de esto constituirse en el intelectual orgánico que trazan directrices para el grupo social de su pertenencia. Con ello alcanzarían a consolidarse como intelectuales productores de conocimiento para asi disputarse en el campo intelectual para subvertir el dominio de la ortodoxia intelectual y el conocimiento tradicional encarnado en el círculo de parís mestizo incrustado en el gobierno del Estado Plurinacional boliviano.

Sus genialidades de la crítica y autocrítica sobre el pensamiento político indianista katarista, los llevara a las evaluaciones sobre el pensamiento aymara, que, desde sus posiciones someterán a un riguroso trabajo intelectual de interpelación y cuestionamiento por el uso inadecuado de los conceptos aymaras por parte del gobierno de turno. Se producirán cruces de reflexiones rigurosos sobre los conceptos indianistas kataristas y nacionalistas aymaras, desafío intelectual que será sometido a una evaluación para luego redireccionar la causa de la lucha aymara. Como bien lo analizaremos en el siguiente acápite.

#### **Foto 4.3. Periódico Pukara, vocero de las naciones indígenas**



*Fuente:* Pukara (2023).

#### **4.3. De la politización a la producción intelectual con horizonte político**

En este apartado analizaremos la forma en que se constituyen la crítica y la autocrítica sobre el proceso plurinacional boliviano desde los lentes del indianismo katarismo y el nacionalismo aymara como mecanismo de reforzamiento de esta línea de pensamiento descolonizante y liberadora desde el grupo social aymara. En efecto, la vocación crítica con relevancia política desde el activismo intelectual de los jóvenes aymaras se disputa en el campo intelectual interpelando al proceso plurinacional boliviano, pero también clarificando y contribuyendo con los debates y discusiones sobre el uso inadecuado de ciertos conceptos aymaras desde sus reflexiones y escrituras.

Los insumos que servirían como propiedades principales a sostener sus posiciones del ejercicio intelectual como para disputarse en el campo intelectual para la ruptura y la subversión del conocimiento ortodoxo de la elite mestiza neocolonial, que rodeaba el entorno de Evo Morales, será iniciado desde abajo. Las concatenaciones con los viejos intelectuales indianistas y la autodidactica de nuestros protagonistas hacia las escrituras de sus producciones intelectuales asentado en los elementos argumentativos como el pachamamismo, el nacionalismo aymara, la racialización desde los espacios del poder político mestizo, entre otros, les posibilitaría reposicionar el pensamiento aymara, para seguir con la persuasión política al público y a su grupo social de pertenencia.

El ejercicio de sus escrituras será impulsado desde sus experiencias políticas, a saber, desde los acompañamientos en las acciones políticas de los maestros como el Mallku Felipe Quispe y su hijo Ayar Quispe, de quienes asimilarán encaminar en la escritura y la producción intelectual. Aunque muchos de ellos empezaron a escribir creando sus propias revistas desde las academias: como la revista MINKA.

Sí, siempre mi hermano, porque su hijo [del Felipe Quispe] fue el que me enseñó a escribir a mí, porque yo no sabía escribir. Porque ellos decían no hay escritores, no hay Fausto Reinaga, ya no hay quien escriba sobre el movimiento indio, ¿no?, Entonces había que enseñar a los nuevos jóvenes para escribir. Entonces yo escribía ya, y cuando estaba en la promoción [del colegio], así salió mis artículos en el pukara. Entonces yo empecé a escribir a sistematizar mis ideas digamos, ¿no?, fueron años glorioso, eran años gloriosos porque había una senda del indianismo (entrevista a Iván, La Paz, 18 de marzo de 2023).

Sus incorporaciones en el grupo social en momentos de luchas y de acción política será compaginado con las escrituras y las orientaciones como aquel intelectual orgánico que marca directriz a su grupo social de pertenencia. Así la acción política de estos jóvenes se caracterizaba, inicialmente, por la experiencia en el acompañamiento a los movimientos indígenas que protagonizó Felipe Quispe Huanca como dirigente de la CSUTCB en los años 2000, como bien precisamos en el capítulo II.

Las memorias de sus experiencias en los activistas de Jaime e Iván, sobre lo vivido en la provincia Omasuyos su pueblo natal del departamento de La Paz, como cuando el ejército masacraba a los comunarios develan las exclusiones y diferencias con las comunidades indígenas. Aquello les motivaría no solamente observar y entender las razones por lo que se

producía semejante convulsión social, sino que fueron participantes directos introduciéndose en las luchas y en el inicio de las escrituras de sus primeros artículos.

De la siguiente manera subrayaba un activista aymara sobre la forma en que se objetiviza en sus acciones políticas la bandera wiphala en los conflictos sociopolíticos de Bolivia “La wiphala se podría decir que en el 2000 sirvió como símbolo de acompañamiento, pero en el 2019 como razón principal de lucha” (entrevista a Limber, La Paz, 7 de febrero de 2023). Este elemento simbólico que articula a los pueblos indígenas, jugará un rol importante en los procesos de lucha, como en la defensa del Gas en el 2003.

No obstante, la contundencia por la defensa de este símbolo como recurso movilizador identitario será determinante para la segunda década del siglo XXI. Así la interiorización de este elemento simbólico objetivado en los actores activistas aymaras desembocara en un tejido de movilizaciones en las zonas periféricas de La Paz y en la Ceja de El Alto, fungiendo como orientadores y escritores desde su grupo social (Gramsci 2021) de pertenencia, por cada acción de abanderamiento que realizaban en las calles y plazas en estas ciudades.

Los testimonios de estos entramados de acciones políticas de resistencia por el golpe de Estado blando duro de Añez y la casta blancoide (Mamani 2020) develan las ocupaciones de ciertos espacios territoriales como el distrito 8 de la zona Senkata de la ciudad de El Alto. Generando ciertas estructuras de movilización en los autoconvocados como los bloqueos, quemas de llantas y acumulación de escombros en puntos estratégicos de las trancas y desvíos. Así, este repertorio de lucha será ejecutado por los jóvenes activistas en coordinación con los vecinos para contrarrestar al golpe de Estado de la elite oligarca blanca de Santa Cruz.

Así testimonia su experiencia en su escrito una activista aymara.

Justo ahí llegaron dos o tres tanques de guerra, y la gente saltó a las barricadas que se habían construido al lado de Achocalla para protegerse de cualquier represión, porque existían efectivos militares y policiales que sí estaban disparando contra la gente movilizada. Posteriormente, los vecinos que se encontraban decidieron tumbar parte del muro de yacimientos. Derrumbe de la planta que ya se veía en dos o tres lugares. En Ex tranca de Senkata, la situación estaba peor. En ese lugar vi más heridos y muertos, la gente no podía defenderse de la masacre por parte de efectivos militares y policiales (Caspá 2020, 80).

Las experiencias políticas y sus reflexiones para organizar y dirigir a los movilizados serán concentrados en nuestros protagonistas aymaras con las socializaciones sobre el carácter articulador y representativo que significaba la bandera wiphala para las naciones indígenas, vinculándolo con sus genialidades políticas a las luchas anticoloniales que datan de siglos atrás, y apelando a la imaginación histórica política (Thompson 2005) de Tupak Katari y sobre los procesos de la emergencia del movimiento sindical de los años 70 del siglo XX, que cuajó en una articulación pero catalizador de los indios (Makaran 2009).

De la siguiente forma escribió un documento testimonial de su participación política en aquellos procesos un joven aymara:

Nos dirigimos al lugar de la convocatoria, y cuando llegamos nos había una dirección, no había posibilidad de instalar un gran cabildo, todo se iba a la nada. Eso nos sorprendió, porque cada grupo tenía su representante, de modo que cada grupo de personas que llegaba al espacio instalaba su propio cabildo [...] dicha solución pasaba por la unificación de todas esas fuerzas sociales que estaban sin rumbo y sin cabeza. La única forma era avanzar hacia la ciudad de La Paz, y nos atrevimos a liderar a un escuadrón que estaba por retirarse... Luis los había convencido indicando de que mucha gente estaba bajando a la ciudad de La Paz. Así comenzamos a encabezar entre varios a la multitud enardecida de esa manera comenzamos encaminar a la fuerza social alteña (Castaya 2020, 107).

**Foto 4.4. Activista aymara portando la bandera wiphala en el conflicto del 2019**



*Fuente:* Google (2023).

Las luchas anticoloniales por tierra y territorio que venían reclamando desde siglos atrás habían sido entronizadas ahora a través de la bandera wiphala como representación objetivado en la identidad aymara, quechua, guaraní y otras naciones indias, que con su lucha histórica habían logrado estamparlo en la constitución boliviana. Con ello develaban cierta significancia de pertenencia al indigenismo del Abya Yala, aunque desde la concepción del Estado boliviano se privilegiaba en la asimilación y su incorporación en una solidaridad abstracta. De ahí la razón de su resistencia más que a la defensa de Evo Morales.

Las lógicas de las dinámicas de luchas de nuestros protagonistas contemporáneos estaban concentradas en una especie de organizaciones precisas de la división de tareas. Así mientras unos les proveían de cierta dirección a los movilizados, otros registraban todo los abusos y atropellos sufridos por las fuerzas coercitivas contra los jóvenes y vecinos de las zonas periféricas de La Paz y El Alto. Posteriormente, por la noche escribían y socializaban sus experiencias de politización a través de las plataformas digitales de sus páginas.

También socializábamos a la gente, “esa wiphala es nuestro y han quemado, eso es una ofensa para nosotros”, así. No solamente bloquear sino también informar a la gente. Y en las noches publicábamos en las redes sociales lo que hacíamos en el día, contra el gobierno golpista de Añez (entrevista a Limber, La Paz, 7 de febrero de 2022).

Estas experiencias de acción política de los jóvenes aymaras muy bien engrana con el intelectual práctico político. Insumos que posibilitan a la producción del conocimiento con sus reflexiones y escrituras de libros y artículos. Con lo que se consolida el ingreso en la era de la producción intelectual desde sus posiciones y lentes político ideológicos en el campo intelectual. En efecto, el grupo Jichha, la Editorial Nina Katari en coordinación con el Círculo de Estudios Estratégicos de El Alto tomarán la iniciativa en publicar sus documentos, como: *Wiphala, Crisis y Memoria. Senkata no te merecen*, y *Wiphalas y la nueva nación*, en el que participaran muchos de los jóvenes indianistas, develando las características de represiones racistas del Estado.

Aunque el inicio en las producciones intelectuales con características crítico y autocrítico ya venían emergiendo con contundentes reflexiones desde mediados de la segunda década del siglo XXI. Efectivamente, la evaluación sociopolítica de las características particulares del proceso plurinacional boliviano, y el balance del accionar activista indianista katarista entrará en un riguroso diagnóstico, pero puntilloso (Bourdieu 2017) que posibilitará más que un quiebre, un reajuste desde sus lecturas minuciosas sobre la forma en que se estaba configurando el Estado Plurinacional y su relación con los indígenas, en particular con los aymaras. Así se tocarán aspectos en tono de evaluación sobre los impactos generados de las acciones del activismo aymara, y el uso inadecuado de algunos elementos conceptuales aymaras desde los operadores del entorno palaciego mestizo del gobierno.

El uso distorsionado y de poca reflexión del concepto de pachamama (madre tierra), que desde la perspectiva de las naciones indígenas regulan las dinámicas sociales y su relación con la naturaleza, como la gestión hídrica del agua y de la tierra en los sembradíos, y también con el tiempo, que se sincronizan en los ciclos agrícolas de producción (Tarqui 2011) como característica de las naciones indias, es el que entrará en discusión y debate.

La crítica subversiva de los jóvenes activistas surgirá a raíz de la racialización del indio aymara desde el poder político encarnado en la oligarquía blanco mestizo circundado a Evo Morales, ocupando espacios decisionales sobre la conducción del Estado. No obstante, relegándole al indio solamente para actividades complementarios en la ocupación de ciertos espacios ministeriales de culturas y no así las determinantes como es la economía y política, y cuando algunos de los indios intentasen darle dirección desde algún cartera ministerial,

inmediatamente saltaría el representante principal del entorno palaciego mestizo para tildarles de: “tú eres un trotskista aymara”<sup>13</sup>.

Nuestros protagonistas vislumbraran estos elementos de incongruencia en el proceso de cambio boliviano encarnado en el poder político del círculo de parís izquierdista del gobierno. Así desnudaran desde sus reflexiones la presencia de prácticas de cierta ancestralidad más que de políticas de transformación como reza la constitución boliviana, que enfatiza en la recuperación del ejercicio político y económico plurinacionales de las naciones indias.

Y es que desde Bolivia se exportaban imágenes con indígenas haciendo rituales para todo y para nada, y ello, me parece, era asumido como lo “auténticamente indígena” y lo que había que emular en nombre de la recuperación de lo ancestral. Empero, para mí era una forma muy efectiva de distraer y entretener a los indígenas, era una forma de esterilizar y anular los potenciales de lucha (Macusaya 2019, 251).

Por lo que el “pachamamismo” se había reducido a simples actos rituales de gracia en los eventos de las actividades de los personeros del gobierno, lo que denotaba el mutilamiento del proyecto político de transformación social y la continuidad del colonialismo o neocolonialismo blanco en Bolivia (Mamani 2017), así esto no sería más que una construcción, con las relecturas alimentadas culturalmente, de un uso folclorizado pero en su sentido ampliado y actualizado de los elementos del indio por parte de los imagineros (Muratorio 1999) del entorno palaciego. Esta práctica de los elementos de las naciones indias con el que estaba arropado el gobierno, ya denotaba cierta debilidad y declive sobre el cambio social para los activistas indianistas contemporáneos, que además de los intentos de absorción en algunos de nuestros protagonistas, se apropiarían de los insumos indianistas forzando en el discurso de la complementación entre el indianismo y marxismo de Álvaro García Linera. Con lo que abriría el desafío a otra etapa de reflexión y la exigencia en la potencialidad creadora de los intelectuales aymaras.

Efectivamente, respuestas mezquinas del gobierno a las demandas indianistas kataristas y la explosión cada vez más fuerte de aymaras con los Cholets, el comercio, las economías populares o informales, el acrecentamiento ampuloso de los profesionales aymaras obligaba a estos activistas entender este fenómeno acuñando el concepto del nacionalismo aymara. Así,

---

<sup>13</sup> Conversación con Félix Patzi en las aulas universitarias, en el que aseguraba que el vicepresidente de aquel entonces García Linera, monopolizaba el poder político con estos discursos.

las ocupaciones en distintos gremios de actividades laborales de los sujetos aymaras serían leídas desde estos lentes para trazar políticas en el horizonte de una descolonización “real” de los indios.

En la segunda década del siglo XXI aparecerán muchos escritos de carácter evaluativo sobre las acciones políticas del movimiento indianista katarista aymara, siempre vinculándolo con el fenómeno social boliviano, como: *la jailonizacion del gobierno del MAS* de Jesús Humerez (2020), el *Indianismo ortodoxo* de Adán Chambi (2016), *Contra el indianismo y katarismo* de Iván Apaza (2020), *Prolegómenos del nacionalismo aymara* de Pablo Velásquez (2016), y el libro *Estado federal aymara* de Kawi Castaya (2016), entre otros. Todos difundidos y promocionados por el periódico Pukara del activista indianista Pedro Portugal, como bien precisamos en el anterior acápite.

La explosión aymara en sus distintas esferas serán visibilizados por estos activistas con lecturas un poco riguroso y en momentos con elementos sustancialistas, como el siguiente escrito.

Se pregona que el aymara que no sabe hablar la lengua aymara, *jaqe aru*, ya no es aymara. Incluso que el que no es campesino ya no es aymara. Y reduce al aymara a una simple clase social, o una determinación culturalista. Tales aseveraciones no comprenden qué es la nación aymara y buscan la negación de lo aymara y su “avance”, para excusarse e instrumentalizarlo como: mestizo, campesino o proletario (Velásquez 2016, 17).

La nación aymara sería mucho más que una mera clasificación polarizada, como la imposición conceptual del indígena originario campesino del gobierno actual. Su devenir en la dinámica histórica estaría desplegado en la migración del campo a la ciudad y viceversa, pero que además se comunicaría en otras lenguas por el ejercicio de la actividad comercial que realiza al desplazarse a otras regiones del mundo. Con lo que la instrumentalización del aymara y de sus elementos por parte del entorno palaciego de los imagineros, requeriría ser interpelado e invertido con la creación de ciertos intelectuales particulares gestadas desde el seno mismo del mundo aymara, que ejerzan este campo como dirigentes de este grupo social.

Porque nuestro pueblo hasta ahora tan sólo ha reproducido su cultura. Es tiempo de generar nuestros propios cánones culturales, no solo re-producir, sino producir nuestra cultura ahora y de acuerdo a nuestro contexto. Sea bienvenida la Aristocracia Aymara, porque es la que producirá los cánones de producción cultural aymara (Velásquez 2016, 17).

Esta elite aymara encarnaría como desafío, no solamente la producción cultural, sino la articulación de los sujetos que pertenecen a esta nación y que están dispersos en distintas esferas de actividades y el trabajo en el mundo actual. De ahí vendría el evento sobre el encuentro de los profesionistas intelectuales aymaras como una conjunción y articulación desde su patria (Gonzales), que subrayamos en el anterior capítulo.

La institucionalización del mundo aymara que está diseminado en la esfera social y circunscritos en sus actividades diversos será el desafío político intelectual de nuestros protagonistas activistas intelectuales.

El trabajo intelectual anida en la resignificaciones y autoafirmaciones identitarias de estos sujetos circunscritos en los microespacios que configuran la vida social boliviana: empoderamiento en el plano económico por comerciantes aymaras, en las danzas folclóricas con matices autóctonas, la politización a través del sindicalismo que construye ciudadanía desde abajo o desde las esferas que Sian Lazar le adjudica a El Alto como ciudad Rebelde, pero fundamentalmente la lengua. Todos estos elementos englobarían para su definición de lo que es lo aymara.

De esta manera revive la identidad *kolla-aymara*, lo milenario; no importa si habla inglés, castellano, quechua, etc. lo importante es que se sienta como *kolla-aymara*, como procedente de un pueblo grandioso, de una nación poderosa, de una sociedad creativa y milenarista (Castaya 2016, 92).

Así la presunción en el honor de lo aymaridad se asentaría en su existencia desde los tiempos de la oscuridad (el tiempo de las *chullpas*) donde no existían aun los seres humanos. De ahí su catalogación con la sociedad milenaria y su insistencia como razón histórica para sincronizarlo en el proyecto político del Nacionalismo Aymara, como bien subrayan los activistas Jaime y Pablo: “el único ser nacional es el aymara”, línea que empezaran a perseguir como horizonte de pensamiento.

Con aires de crítica a los viejos indianistas kataristas y a los representantes mestizos del pluriancionalismo estatal boliviano, enfatizaran que la nación es mucho más que una simple hegemonía comercial y folclórico, pues englobaría todos los elementos culturales, económicos y políticos. Y aquí va sus genialidades intelectuales de la sincronización con el indianismo y katarismo. Estos estarían dentro de la nación como connotación política, es

decir, fungirían como el brazo operativo de la nación aymara. Así la significancia y existencia del Leviatán aymara en el mundo, se daría solo cuando exista como nación y Estado aymara.

Estas reflexiones intelectuales políticas serán sustentadas con el ejercicio del activismo de reconocimiento autoafirmativo identitario de su existencia como sujeto aymara y de sentirse como tales en el conglomerado social.

Como bien subraya uno de los integrantes del círculo de reflexiones colectivo Curva.

Nuestro objetivo como colectivo Curva es bien simple hermano Eloy, lo que nosotros queremos hacer desde la radio desde la televisión o desde las redes sociales o sea desde los medios de comunicación es disputar los sentidos comunes, hay sentido común creado de lo indígena, de lo aymara no, que por que seamos un Estado plurinacional por más que hayan leyes que hablan de los derechos de los pueblos indígenas se sigue manteniendo una idea de que es lo indio y que es lo aymara, esa idea está muy vinculada a un racismo, a un colonialismo donde se imaginan al indio precario, al aymara netamente rural, el aymara digamos tosco, el aymara digamos un simple cargador, el aymara que no puede ser intelectual, el aymara que no puede pensar el país o el aymara intelectual que solo habla del racismo. Cuando hay una cuota en el debate dicen ya un indio no, o como ahora cuando se habla de género es una mujer, temas de racismo un indígena y para hablar de política y de justicia los mismos de siempre, o sea hay un espacio para los indios para hablar sobre el racismo, entonces nosotros lo que queremos es luchas contra ese sentido común y para eso usamos los medios de comunicación que disponemos para entrar en ese escenario y cambiar el sentido común, o sea ver a una hermana como a nuestra hermana Estela de pollera cholita que habla aymara perfectamente y está pensando El Alto, está pensando La Paz, está pensando su condición como mujer, y está pensando el país, desde el idioma aymara, con su propia ropa y sin temores, sin miedo no, orgullosa de sí misma (entrevista a Roger, La Paz, 8 de marzo de 2023).

Las rupturas de estos sentidos comunes de racismo y discriminación serán trabajados desde los espacios constituidos por estos protagonistas: como los programas radiales, y las redes sociales.

En efecto, los jóvenes del círculo de pensamiento Pacha reforzaran lo aymaridad también desde la línea de la ruptura, pero con la extirpación del colonialismo y exclusión, con miras hacia el desmontaje y la liberación indio aymara bajo el horizonte del proyecto Atawallpa 2032, como cúspide del exterminio de la colonia que se originó con la invasión española y su

consecuente muerte de uno de sus defensores de los indios como es el Inka Atawallpa en 1532.

La conferencia agenda Atawallpa 1532 – 2032 se asienta en la confrontación con la agenda del “Pizarro” (Francisco Pizarro principal mentor del asesinato del Inka Atahwallpa durante la colonia) que encabeza el gobierno del MAS hacia la consolidación del plurinacionalismo con la agenda patriótica 2025. Los jóvenes activistas aymaras lo vinculan a este proceso desde las esferas del gobierno con la celebración del bicentenario del colonialismo y dominio desde los espacios del entorno palaciego.

Hemos denominado “conferencia indio” (CI) y no “conferencia indígena” (CIN) precisamente para no ser enredados con el discurso ideológico y retorico del “proceso de cambio” que hace hincapié en el concepto de “indígena originario campesino”. Utilizamos el concepto indio no en el sentido escolar y negativo de la palabra sino en el sentido político. Al mismo tiempo utilizamos en concepto “Estado del Tawantinsuyo” no en el sentido arqueológico, romántico y folklórico del termino –como mucho imaginan ingenuamente – sino en el sentido de que las naciones indias aún continúan fortalecidas y seguirán existiendo en el tiempo, desplegándose con su propia personalidad política [...] La evidencia empírica da cuenta que las sociedades indias se recontextualizan y se complejizan en el tiempo, se expanden y reocupan espacios, crean y recrean sus creencias, hábitos, símbolos y prácticas socioculturales y utilizan las herramientas técnico-científico de la modernidad de un modo creativo y no pasivo (Acarapi 2016, 13).

Los jóvenes activistas aymara al igual que los viejos indianistas se caracterizan en sus reflexiones desde la lógica política con que realizan sus lecturas de los fenómenos sociales. Aquello se debería a una reproducción del pensamiento de luchas anticoloniales desde Tupaj Katari. Esta aseveración toma sintonía con Laura Gotkowitz cuando enfatizaba en el origen del carácter político organizativo comunal de las luchas indígenas en sectores rurales de Cochabamba. Por lo que las esferas de la cultura y economía están amalgamadas en la acción política de nuestros protagonistas.

Asi se develan sus reflexiones desde sus posiciones intelectuales en el círculo de reflexión Coca Chimpu. En efecto, para este círculo de pensadores aymaras no existe tal pluralización de ideologías políticas, menos diferencias, ya que el ayllu telúrico cosmológico aymara sería el único, y más allá de esto no existiría otro elemento.

Con aires de crítica sobre el indianismo y katarismo realizaron ciertas analogías desde las líneas que marcaron lo político ideológicos de la historia política mundial, derivados en derecha e izquierda.

De la siguiente forma expone su pensamiento nuestro entrevistado.

Haber aquí nosotros no podemos estar diciendo izquierda derecha, para nosotros no existe eso. Por eso nosotros siempre hemos refutado a ellos media izquierda dicen, no sé qué cosas dicen, y pelean, ¿no ve?, y nunca vamos a estar de acuerdo. Para nosotros desde nuestros tatarabuelos hay un sistema político, económico, social espiritual, entonces eso se llama el sistema del ayllu telúrico cósmico. Eso, hay mucha diferencia con izquierda con derecha todo aquello. Entonces ahí es la totalidad, la integralidad, ahí no hay ninguna diferencia. Entonces sobre eso gira el sistema económico, político, social, sobre el sistema ayllu (entrevista a Patricio, La Paz, 11 de marzo de 2023).

No obstante, estas aparentes diferencias de pensamientos confrontativos serán emplazados bajo la línea política del nacionalismo aymara, en el entendido de que se develan y persiguen las ideas del ayllu aymara. Con lo que este proyecto político no solamente reposicionaría la autoafirmación identitaria de estos sujetos desde sus distintas esferas con el activismo, sino que cumpliría además la función articuladora de sus reflexiones y producciones intelectuales de los activistas aymaras, es decir todos los hechos sociales y pensamientos se concentrarían desde las lecturas del nacionalismo aymara como concepto.

En la siguiente imagen se muestra la tapa principal de la revista MINKA. Material producido por los mismos protagonistas para estampar sus pensamientos.

#### Foto 4.5. Revista del Movimiento Indianista Katarista



*Fuente:* Circulo MINKA (2015).

#### 4.4. Una relación cauta con el Estado: contribuciones al proceso sociopolítico boliviano desde los jóvenes pensadores aymaras

A pesar de no comulgar con las ideas del gobierno sobre la forma en que se estaba encaminando el barco del Estado Plurinacional referente a las naciones indígenas, los jóvenes pensadores aymaras generaron ciertas estrategias de espacios que sirvieron como puentes en la visibilización de sus ideas por ende sus contribuciones al proceso sociopolítico boliviano. En efecto, el cómo a partir de las producciones de horizontes de pensamientos contribuyen al proceso sociopolítico boliviano a través de ciertos canales construidos por nuestros protagonistas con las instituciones estatales y universitarias, para así intentar irradiar con sus pensamientos al proceso de transformación social, es lo que abordaremos en este acápite.

Para perforar o abrir canales de vínculos de interacción con el gobierno tuvieron que lidiar con dos elementos: el poder del entorno palaciego que rodeaba al presidente indígena<sup>14</sup> y la racialización (Humerez 2020) que encarnaba este círculo de parís en los espacios de las distintas áreas administrativas decisionales.

---

<sup>14</sup> Durante los años de la primera década de gestión de Evo Morales ya habían surgido algunos disidentes del MAS que no estaban de acuerdo con las decisiones que venían de cierto entorno palaciego, según señalaba Raúl Prada, activista izquierdista de la escuela La comuna.

Esta misma elite que vino reproduciendo la administración del poder desde la tradición oligárquica -que desde la formación social boliviana de la alteridad del Estado llegan a especializarse en la burocracia estatal-, es la que también abandonaría el barco del gobierno plurinacional de Morales durante el golpe blando duro (Mamani 2020) cívico militar en 2019. Los memes de este hecho trascenderían en las redes sociales, en donde se visibilizaba en el momento de la renuncia del presidente indígena solamente junto a sus militantes indios.

Para producir ruptura a esta práctica de diferenciación jerarquizado en las esferas del gobierno indígena, los jóvenes activistas aymaras intentarían generar espacios de vinculación a través de las realizaciones de seminarios y proyectos presentados en distintos espacios gubernamentales. Efectivamente, algunos de ellos realizarían seminarios sobre el socialismo comunitario, haciendo partícipe de ello al vicepresidente García Linera con el objetivo de aproximarse y así establecer los nexos, a pesar de no comulgar con dichas ideas, lo que buscaban era irradiar con proyectos indianistas. Paralelamente presentarían solicitudes de audiencia para exponer sus proyectos, pero estos intentos solamente pasarían por alto.

Uno de los activistas enfatiza su experiencia de exclusión con estos intentos de acercamientos mediante proyectos a la vicepresidencia, con el objetivo de reconstruir la historiografía india desde su conciencia histórica política, sin embargo, aquello simplemente no se daría curso.

Por ejemplo, en la Vicepresidencia del Estado que García Linera decía que era indianista ¿no?, pero ahí el indio era el portero, el policía, y todos los demás eran blancos, y no eran blancos solamente de Bolivia, sino todos los izquierdistas de México, de Argentina, de Chile, trabajaban ahí. Yo tengo constancia y justo un amigo del norte de Argentina, que es él indianista, pero no es indio, para entonces lo habían invitado para trabajar en la Vicepresidencia del Estado (entrevista a Pablo, La Paz, 6 de febrero de 2023).

Esta práctica mestiza del proyecto nacionalista populista de izquierda es la que develaría Laura Gotkowitz durante los procesos de la hacienda en los Valles de Cochabamba en el siglo XX. De similar manera Reinaga insistía en el dominio colonial que aún se mantiene en nombre del discurso indigenista, incluso indianista<sup>15</sup>, por la oligarquía mestizo. que denotan su operatividad desde estos espacios de la burocracia estatal de dominio, aunque de manera

---

<sup>15</sup> Fausto Reinaga hace una diferencia capital entre el indigenismo e indianismo. Siendo el primero un concepto producido por la clase media mestiza para su incorporación del indio al proyecto nacionalista y multiculturalista, es decir, de asimilación. No obstante, el indianismo sería lo contrario, la producción teórica conceptual del propio indio sobre su realidad, para pensar su realidad y la búsqueda de su liberación.

remozado. Aníbal Quijano también denunciaba esta práctica cuando se refería al “racismo de los blancos en las periferias”.

Aunque, el potencial creativo como horizonte de pensamiento político producido por los propios jóvenes activistas aymaras es el que generaría ciertos espacios y canales de vínculos institucionales entre éstos y el Estado, desde el campo académico de la educación superior. En efecto, la universidad Mayor de San Andrés será un espacio determinante no solo con las realizaciones de eventos académicos sino también políticos, pero con iniciativas de proyecciones desde lo indio, y será un capital que abrirá espacios y así proyectar sus horizontes de pensamientos.

Algunos de ellos llegaron a ocupar espacios académicos universitarios como el activista Pablo Velásquez, que, durante su vida universitaria, además de articular los microredes aymaras, ocuparía cargos en centros estudiantiles, el cual le permitirá construir ciertos mecanismos en la introducción de proyectos académicos de los activistas aymaras desde los consejos de carreras, facultativos, incluso los honorables consejos universitarios que es el espacio del nivel superior de decisión académica.

En la siguiente imagen se visibiliza la resolución del memorándum de reconocimiento por las gestiones y las iniciativas de los activistas aymaras, para la publicación de las obras completas de Fausto Reinaga<sup>16</sup>. Proyecto que se gestó en las aulas universitarias por el trabajo del activismo político intelectual que venían ejerciendo los jóvenes indianista kataristas durante los primeros años de conformación de los círculos de reflexiones. Efectivamente, las ideas iniciales se habían originado en el proceso de las lecturas, en las socializaciones y sociabilidades en los eventos de estos círculos durante los años 2009, 2010 de la primera década del siglo XXI, con el objetivo, no solamente de visibilizar su pensamiento, sino sentar la presencia y el legado del indianista *Amawta* Fausto Reinaga como la contribución histórica al proceso de la descolonización del indio en Bolivia.

---

<sup>16</sup> En la conversación con el activista Pablo Velásquez, este nos indicaba que fue los acercamientos con algún familiar de la segunda autoridad del Estado el que posibilitó su aceptación del proyecto y la publicación de las obras completas de Fausto Reinaga en 2014.

#### Foto 4.6. Memorándum de reconocimiento al activista Pablo Velásquez



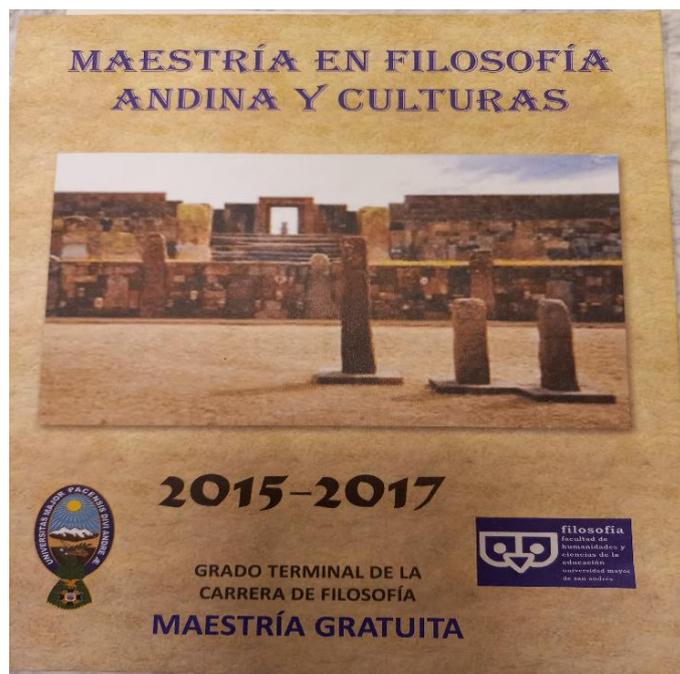
Fuente: Velásquez (2023).

Las producciones de materiales desde sus posiciones intelectuales para contribuir a los procesos de descolonización desde la academia, será trabajado con cierta rigurosidad con las evaluaciones de los contenidos y estructuras curriculares de formación superior en las esferas de las universidades. Efectivamente, al analizar y pensar con los contenidos curriculares vigentes de la universidad sobre los procesos de fenómenos sociopolíticos emergentes, se pecatarán de los vacíos y ausencias del pensamiento aymara, así identificarán ciertas distancias con los conceptos andinos como el indianismo, el katarismo y el nacionalismo aymara. Aquellos contenidos curriculares no encajaban con una realidad sociopolítica que había sido construido desde larga data con las luchas anticoloniales de líderes aymaras que posibilitaron en la nueva reconfiguración social boliviana.

Estos argumentos les llevarían a elaborar propuestas educativas de formación superior desde los lentes aymaras, así aplicando sus mecanismos políticos para su aprobación con resoluciones desde los espacios académicos decisionales, que se traduciría en la implementación de ciertas materias en la malla curricular con visiones indianistas aymaras. Como la introducción de la materia denominado: *filosofía y política indianista*, dictado por el katarista José Luis Saavedra a invitación del estudiante Pablo Velásquez en calidad de ejecutivo del centro de estudiante de la carrera de filosofía.

Este compromiso y la militancia (Mosqueira 2020) con el activismo político intelectual indianista les posibilitaría estampar cierta trascendencia en el recorrido de sus trabajos, para así sembrar el legado con sus producciones materiales de estos protagonistas. En efecto, aquel compromiso del integrante del grupo MINKA irradiaría en generar cursos de formación de posgrado en la Universidad Mayor de San Andrés. Así se implementaría la *Maestría en filosofía andina y culturas*, como se muestra en la imagen.

**Foto 4.7. Folleto del programa de maestría en filosofía andina y culturas**



Fuente: Velásquez (2023).

Los productos de las capacidades creativas intelectuales también se mostrarían en la carrera de sociología de la Universidad Mayor de San Andrés, reproduciendo esta práctica con los estudiantes activistas Saúl y Wilmer en calidad de centros de estudiantes. Estos generarían condiciones en los espacios decisionales para introducir a los profesionales indianistas y kataristas como docentes, como a Fernando Untoja, German Choquehuanca, entre otros para reproducir el pensamiento aymara desde las aulas académicas.

Estos mecanismos políticos indianistas atribuido a sus capacidades y creatividades repercutirán en las rupturas con el conocimiento tradicional y que perforando ciertos espacios institucionales impondrán el conocimiento desde la heterodoxia (Bourdieu 2017), generando así una especie de efecto de la teoría indianista katarista en estas esferas, con ello sembrarían cierta legitimidad intelectual desde el activismo aymara.

Los congresos indianistas también se valdrían de aquellas capacidades intelectuales de nuestros protagonistas. Efectivamente, las vinculaciones institucionales con el gobierno se producirían con las gestiones de Hilda Reinaga y los representantes del círculo de reflexiones MINKA, aunque esto cobraría cierto costo político en éstos. Así, con la participación de las terceras personas del gobierno, desde el área del ministerio de culturas y descolonización conjuntamente el MINKA e Hilda, serían los que precisarían las temáticas para el congreso indianista en agosto de 2014, realizado en el Hotel Torino de La Paz y en el Hall la vicepresidencia. Este evento contaría con la participación de intelectuales de la línea de estudios poscoloniales como Nelson Maldonado Torrez, asimismo, doctorantes argentinos en la UNAM, como Gustavo Cruz (estudioso de las obras de Fausto Reinaga), intelectuales indianistas como Wankar Reinaga (hijo de Fausto Reinaga), entre otros. Evento que terminaría con ciertas fricciones de carácter político.

Efectivamente, el origen de la autocrítica y la vocación crítica política de los jóvenes activistas intelectuales aymaras se gestaría en este evento, desde algunos representantes del MINKA que ya se habían posicionado con el pensamiento indianista de Reinaga, y el siguiente paso era abrir espacios de debates y reflexiones a partir de ciertos conceptos desde esta línea de pensamiento. Como el cuestionamiento sobre el pensamiento amawtico de Fausto Reinaga, que desde la perspectiva de los jóvenes indianistas acuñarían el concepto de pachamamismo<sup>17</sup>, haciendo la analogía con el proceso de cambio del gobierno Plurinacional que prefería la política del folclorismo indígena que una visión de transformación social.

Así las crítica de los soldados contra el maestro (Burman 2012), no sería tomado positivamente desde la perspectiva de Hilda e incluso en algunos representantes del gobierno, más bien lo asumirían como un distanciamiento del pensamiento de Fausto Reinaga, y no como una consecuente reproducción del pensamiento Reinaguista desde los contextos actuales. Aunque, desde la perspectiva nuestra más lo vimos como un homenaje y recordatorio a Reinaga en dicho evento, direccionados por los operadores del gobierno, y no así como una ideología política generador de otras ideas para el contexto sociopolítico actual.

Pero también el reduccionismo en torno al concepto pachamamismo carecería de cierta amplitud analítico. Puesto que el elemento cultural está inmerso dentro del proceso del

---

<sup>17</sup> Los jóvenes activistas y algunos intelectuales aymaras de antaño aseveraban de que Evo Morales se había envuelto con ceremonias rituales andinos en el templo de qalasaaya de Tihuanacu y que sus acciones para con los indígenas se reducía a las mesas de rituales en el palacio, que enmarcar en una descolonización real desde lo indio.

modelo civilizatorio del buen vivir que encarna el gobierno, en el que contempla aspectos económicos, políticos y derechos indígenas. De similar manera enfatizamos, de que la producción del conocimiento no es unilineal, al contrario, el eje articulador del indianismo como connotación política liberador del indio sigue cobrando su vigencia en el proceso amawtico, aunque, desde una perspectiva científica y del saber, y no así por la disputa política del poder, de ahí su sincronización del Partido Indio de Bolivia (PIB), en Comunidad Indio Mundial (CIM), y de este en la Comunidad Amawtica Mundial (CAM). Reclamando a una sociedad que superase el hambre, la miseria, el dolor y las disputas por el poder (Reinaga 2012). Desde nuestro punto de vista esto es la intención de Fausto Reinaga.

#### **4.5. Las cadenas nodales de solidaridad de los círculos intelectuales aymaras**

Si bien desde las experiencias políticas de los jóvenes aymaras llegan a constituirse las conformaciones de los círculos de pensadores para ejercer el activismo a través de la producción intelectual de materiales de difusión y de conocimiento con relevancia política para ganar legitimidad, toca saber ahora, cómo se vinculan estos círculos de pensadores aymaras, cuál es la trascendencia de las actividades políticas y sociales que posibilitan su constitución nodal (Mosqueira 2020) como grupo social aymara o nación aymara. De eso trata este acápite, es decir, de los mecanismos de construcción de las cadenas nodales bajo el paraguas de lo aymaridad.

La solidaridad y el compromiso aymara está asociado a los abusos, y atropellos sobre este grupo social por parte del Estado excluyente. Esto se produce desde aquellos actos contraproducentes y de afectación a esta nación y a sus pares indígenas. Como cuando el gobierno impone cierto autoritarismo a sus representantes autoridades en las municipalidades rurales, contrario a la voluntad de pobladores aymaras. Pero también cuando intenta territorializar el espacio en las ciudades excluyendo de la libre circulación a los indígenas. Así estos elementos diferenciadores posibilitan cierta solidaridad en estos círculos juveniles que se amalgaman desde sus pares aymaras sea dentro o fuera del Estado boliviano.

Esta producción de la acción de solidaridad practicada por estos grupos es la que desemboca en la constitución de las cadenas nodales de los círculos de pensadores aymaras. Desde las experiencias capitalizadas de resistencia y luchas políticas, que a los jóvenes aymaras no les es complicado estructurar ciertos repertorios de acción en conjunto, considerando los

precedentes mecanismos de politización a la hora de confrontar al Estado y a sus operadores del entorno palaciego.

Las articulaciones de solidaridad pueden producirse con acciones desde la perspectiva humana y que puede demostrar cierta contundencia al momento de articularse con sus pares aymaras. En efecto, esto está vinculado con los trabajos de ayudas mutuas o colaborativas, como cuando alguien de los integrantes de los círculos atraviesa problemas de salud, sea por enfermedad o por otras situaciones.

Así por ejemplo en el caso de Claudia fundadora del círculo de reflexión Warmi Sisa, que pasó por una situación crítica de salud, por lo que inmediatamente los integrantes de otros círculos se desplazaron al lugar de la concentración del grupo de reflexión Nacionalismo Aymara, denominado Centro Cultural Sisa Katari, -donde se realizan muchos eventos de cursos de formación política y presentaciones de libros en la actualidad-, para apoyar a aquella causa con sorteos y donaciones de los libros, pero también no faltaban los aportes económicos para la recuperación de Claudia. En el centro realizaron una colecta de libros y documentos producidos por los viejos y los nuevos indianistas aymaras, entre los materiales, no faltaba las obras completas de Fausto Reinga. Así optaron a las rifas de sorteo para recaudar más fondos de ayuda para la recuperación de la militante activista aymara.

Este acto de solidaridad ya se había producido anteriormente, en el proceso de la conformación de los círculos de pensadores aymaras. Efectivamente, el activista Alberto del círculo de reflexión MINKA ya venía elaborando y socializando los documentos de lecturas artesanales, considerados como truchos o piratas para introducirse con las mismas y entronizar con el activismo intelectual político.

Esta práctica sociopolítica de conexión entre sus pares aymaras también se darían desde los ámbitos del choque cultural, producto de las diferenciaciones desde el ejercicio del racismo y la discriminación. Como el caso del Megacenter que está ubicado en una zona residencial de La Paz, en el que se visibiliza una imagen de ciertas prácticas de gustos o estilos particulares modernos, que es la característica principal de este espacio de consumo cultural.

**Foto 4.8. Evento de solidaridad de sorteo de libros en centro cultural sisa katari**



Foto del autor.

Efectivamente, el racismo y la criminación en pleno siglo XXI también se develará en las esferas territoriales de la gente blanca mestiza, lugar donde se ubica el supermercado Mega Center y el transporte del servicio del teleférico en la ciudad de La Paz. En el proceso de la inauguración y la apertura de este servicio de transporte es que la gente de El Alto utiliza este medio, y descansan con sus meriendas al estilo comunitario en este lugar, pero esta acción sorprendentemente repercutiría en discursos racistas por parte del personal de Mega Center indicando que estarían empañando su imagen.

Aquel hecho repercutiría en una acción política de nuestros protagonistas. Así se desplazarían al centro paceño de la zona sur para contrarrestar los discursos racistas, organizando una especie de mega *apthapi* comunitario (mega merienda comunitaria). Así se concentrarán con sus meriendas y protestas en las puertas del supermercado, resignificando el discurso alteño en sus momentos de movilizaciones, como: “El Alto de pie y la Mega de rodillas”.

El rechazo de estas acciones diferenciadores por parte del personal de la empresa será generalizado desde la población vía las páginas de redes sociales de nuestros protagonistas. Esto obligaría a las acciones gubernamentales sobre la empresa Megacenter con las capacitaciones al personal respecto de la ley contra de la discriminación y el racismo.

La politización desde sus páginas de redes sociales de los activistas aymaras, no se anclaría solamente en los cursos de formación política, los debates y discusiones en torno al pensamiento aymara, sino que este también sería sincronizado para contrarrestar las acciones racistas y autoritarios por parte del gobierno. En efecto, operaciones organizativas como las que hicieron con las convocatorias para el caso de los atropellos sufridos de los comunarios de Achacachi de la provincia Omasuyos de La Paz en el año 2017 por parte del alcalde, serán visibilizados por sus páginas de redes sociales.

En aquel hecho el Alcalde municipal del partido político MAS del actual gobierno, había sido fuertemente cuestionado por los comunarios lugareños de Achacachi por ciertos actos de corrupción. Así las movilizaciones locales pedían la renuncia de esta autoridad gubernamental, y este haciendo caso omiso a dicha solicitud, con la ayuda de la fuerza pública del gobierno, opta por la criminalización de dicha protesta. Que desembocará en una organización más amplia, operado desde nuestros protagonistas y el Mallku Felipe Quispe, que fungirían como orientadores de este grupo social aymara movilizándolo desde la provincia Omasuyos.

Los representantes del colectivo Curva que tienen origen de este lugar, desplegaron sus trabajos intelectuales creativos, articulando con otros círculos vía sus páginas de redes sociales comulgaron con el rechazo y desconocimiento de esta autoridad gubernamental. Se desplazarán con mítines de protesta hacia el céntrico plaza San Francisco de la ciudad de La Paz, con el discurso: “Achacachi somos todos”.

Pero ya cuando el 2015 empezamos con el Colectivo Curva con los programas de debates, ahí si tuvimos acciones políticas creo que ha sido interesante. Entre los más resaltante lo cual nos ha costado una crítica fatal del gobierno del MAS en ese entonces, fue el 2017, el 2017. Es cuando el Mallku va resurgir apoyando las marchas de Achacachi, recuerdo que los de Achacachi se movilizan porque quieren sacar a su Alcalde corrupto del MAS, y nosotros como colectivo curva los Chambis porque somos tres hermanos dijimos que “tenemos que hacer una actividad, tenemos que posicionarnos”. Entonces hacemos el movimiento de “Achacachi somos todos” con los residentes de Achacachi aquí en la ciudad. Entonces pedimos ayuda con Wilmer con los de Jichha a todos no, y nos hemos reunido y hemos realizado todo el movimiento que estaba viniendo para la ciudad de La Paz y hemos organizado nuestro mitin en la San Francisco donde han intervenido todos (entrevista a Roger, La Paz, 7 de marzo de 2023).

Estas acciones de nuestros protagonistas se replicarían con el caso del gobierno peruano por los abusos de criminalización y atropellos que se perpetraron con los aymaras del sector de la sierra peruana por parte del gobierno “usurpadora” Dina Boluarte. Concentrándose en el consulado del Perú en La Paz, se manifestarán y visibilizarán sus acciones con pancartas exigiendo el alto al fuego y a las masacres a sus pares indígenas aymaras y quechuas en el Perú.

Estos mecanismos de vínculos de acciones de solidaridad nos trasladan a la imaginación histórico político (Thomson 2005), o, a la memoria larga sobre las prácticas de politización y el despliegue político organizativo para la acción de la lucha anticolonial de los activistas Tupaj Katari en Bolivia y Tupaj Amaru en el Perú. Por la defensa de sus territorios ante los exabruptos de la invasión española en el siglo XVII.

**Foto 4.9. Manifestaciones de jóvenes activistas en puertas del consulado del Perú**



*Fuente:* Colectivo Curva (2023).

Estos nexos serán resignificados, pero a través de la politización desde sus experiencias de nuestros protagonistas, para emplazarlos en la solidaridad con sus pares a través de ciertas actividades como con el caso del círculo de reflexión MINKA. Efectivamente, los grandes encuentros como los Ulaqas, el aymaras fest, o las recientes actividades del encuentro de los profesionales por el Nacionalismo Aymara que los legaron los viejos indianistas a estos

jóvenes, repercutirían en potenciar sus creatividades intelectuales resignificando los conceptos aymaras a los tiempos actuales, para defender a los comerciantes aymaras contemporáneos, a los músicos, artistas, albañiles, arquitectos y diseñadores de los chalets en el Alto, y a todo aquel que se sintiese aymara en medio de los exabruptos excluyentes del Estado boliviano.

Esto nos facilita entender que más allá de los ejercicios de trabajos intelectuales diversos o el activismo plural de los círculos de reflexiones, existe un posicionamiento étnico político fundado en una especie de “matrias”. En efecto, parafraseando a Gonzales y Gonzales diríamos que es un mundo que está dentro del Estado abstracto, y que éstas matrias les cuidarían y les protegerían de los exabruptos patrióticos (Gonzales y Gonzales 1986), como del racismo, las exclusiones, y atropellos contra su nación. De ahí es que se sabe “que las creencias, sobre todo cuando son ampliamente compartidas y emocionalmente motivadas, pueden mover las montañas e incidir con tremenda fuerza sobre la realidad social” (Giménez 2006, 141).

En el siguiente gráfico se visibiliza la forma en que se articulan los círculos de pensadores aymaras en el proceso del activismo a partir de los lentes de la nación aymara, y los mecanismos de solidaridad que caracterizan a nuestros protagonistas, como estrategia de resistencia a los exabruptos del dominio, exclusión y racismo del entono palaciego mestizo que bordea los contornos del poder político plurinacional.

**Gráfico 4.1. Cadenas de solidaridad de los círculos de activistas aymaras**



Elaborado por el autor con información del trabajo de campo.

Concluimos este capítulo, recapitulando que las producciones intelectuales con vocación política se asientan en las conexiones con los conceptos indianista y kataristas trabajados por los viejos activistas aymaras. Y en los accesos a las documentaciones artesanales, con características particulares truchos o piratas, que comparten entre sus pares al interior del círculo para interiorizarse con los conocimientos políticos.

Pero también nuestros protagonistas optaron por la investigación sobre las contribuciones por parte de aquellos activistas antiguos que habían alcanzado el posicionamiento del pensamiento aymara, que les posibilitaría hilvanarlos con los tiempos actuales para el ejercicio del activismo indianistas katarista.

Asimismo, recurrir a los viejos líderes indianistas kataristas, y a las bibliotecas nadantes de los abuelos les facilitarían luces en generar conversaciones, y debates rigurosos con el

objetivo de precisar ciertos ejes o tópicos conceptuales precisos para planificar sus actividades y ejercer el activismo.

Las experiencias de politizaciones de los jóvenes activistas aymaras se tradujo en el ejercicio de sus actividades políticas de defensa y liberación a la nación aymara. En efecto, después de la identificación de ciertos tópicos de temas y conceptos, incursionan con los eventos públicos en algunos casos radicales como los homenajes a sus líderes aymaras de antaño, mecanismo de lucha para contrarrestar los eventos oficiales de fechas cívicas realizados por el gobierno. En los homenajes a la Generala aymara Bartolina Sisa, esposa de Tupaj Katari, se caracterizan mostrando vestimentas nativas por los jóvenes activistas, asimismo, el rechazo y la quema de la biblia denotarían un simbolismo político que impactaría en la población.

Para la difusión de sus materiales generaron puentes comunicacionales con algunos indianistas de antaño que encaminaron en el ejercicio de medios de comunicación de difusión como el periódico Pukara. Que fungió como una escuela en el inicio de sus escrituras para los jóvenes, asimismo, las paginas digitales, aunque precarias, pero elaboradas por ellos mismos como el MINKA.TK y los vínculos de reuniones a través del correo electrónico Yahoo! Para visibilizar sus actividades.

Con estos trabajos políticos nuestros protagonistas manifestarían cierto compromiso con el activismo desde su nación aymara, desplegándose desde las luchas y defendiendo los intereses de su grupo social de pertenencia. Así más que ser un simpatizante fueron activistas militantes (Mosqueira 2022) comprometidos con sus pares aymaras. Pero que además fungieron como orientadores y organizadores de su grupo social (Gramsci 2020) en momentos de movilización como en el año 2019 durante el golpe de Estado blando duro (Mamani 2017), bajo sus propias tácticas de articularon a la gente movilizada.

Desde las experiencias en las acciones políticas las engranaron con sus escrituras a partir de sus propios lentes de pensamientos. Durante el día hicieron el trabajo activista y por las noches divulgaron vía sus páginas en las redes sociales las experiencias prácticas de politización que hacían, y las tareas que quedaban por realizar. Así, plasmaron desde sus reflexiones políticas en las escrituras de ciertos artículos hasta llegar a publicar libros. Con ello se visibiliza la forma en que se constituyen las disposiciones y capacidades intelectuales como propiedades de posiciones para disputar a la ortodoxia tradicional en el campo intelectual (Bourdieu 2002).

Para amplificar el pensamiento aymara indianista katarista y nacionalista aymara empezaron a desarrollar trabajos precarios con el dominio del uso de la tecnología del internet. Así desde las esferas excluidos y marginados en el que se encontraban sus viviendas de estos jóvenes en el contexto urbano, empezaron a manipular los dispositivos tecnológicos creando antenas alternativas y precarias para acceder al internet o en ocasiones, ir a los cafés de internet de la calle los días sábados, para publicar sus documentos producidos por ellos mismos, así visibilizar sus actividades a la población. Este esfuerzo y compromiso con su grupo social repercutiría en las conexiones con sus pares aymaras y quechuas de otras regiones del continente, como: el Perú, Argentina y Chile.

Para cerrar las conclusiones de este capítulo precisamos que las contribuciones al Gobierno plurinacional desde los jóvenes activistas aymaras se enmarcaron en las ediciones de las obras completas de Fausto Rinaga, y las realizaciones de los eventos académicos y políticos indianistas aymaras, que se puede interpretar como una forma de indianización del Gobierno (Burman 2011). Aunque algunos jóvenes quedaron absorbidos también por el Estado.

## Conclusiones

El joven migrante aymara actual o el militante activista urbano del siglo XXI que se circunscribe en las ciudades de La Paz y El Alto se caracteriza por el activismo político y es productor del conocimiento con vocación política. Difunde sus pensamientos, asentados en sus experiencias de politización, desde la perspectiva indianista katarista y nacionalista aymara, y al hacerlo visibiliza y posiciona este pensamiento político disputándose en los espacios institucionales públicos y generando rupturas para imponer la legitimidad de sus productos, elaborados desde las exclusiones, dominaciones y las racializaciones históricas por el entorno palaciego o el círculo de París mestizo que encarna el poder político.

De entrada, sintetizamos el modo del proceso de configuración de los intelectuales aymaras contemporáneos. Sin embargo, esto no puede estar al margen de nuestro objetivo principal planteado inicialmente. En efecto, el modo en que se constituyen las autoafirmaciones identitarias de los jóvenes aymaras y el trabajo del activismo político con la producción intelectual de materiales como forma de visibilización y contribución al proceso sociopolítico boliviano y así incorporar sino es que imponer la legitimidad a través de la disputa intelectual, es lo que perseguimos en el desarrollo del documento. Así, a continuación, sintetizamos con matiz teórico los principales elementos e ideas que creemos necesario hacerlo a la luz de nuestro argumento principal y los lentes teóricos utilizados.

La politización de las experiencias en los jóvenes aymaras fue determinante en las autoafirmaciones y resignificaciones de la identidad. No son aquellas identidades aymaras dispersas en el conglomerado de la vida social circunscritos en los distintos gremios o campos de sus actividades. Sino que el plus de nuestros protagonistas es de haberle dado el valor del significado político a sus vivencias por sus participaciones en el contexto sociopolítico tensionado en Bolivia del siglo XXI.

Así, las represiones de las fuerzas coercitivas del Estado a su grupo social como es la nación aymara, las expresiones racistas en los recintos militares, el acceso a las plazas y calles conocido como la universidad del pueblo, en el que se discuten los problemas políticos, los accesos a los manuales de los libros truchos o piratas, pero con características crítico político, son los que configuraron la conciencia en sí (Albó, Makaran 2009) en los jóvenes intelectuales aymaras contemporáneos. Esto repercutiría en un despliegue del trabajo político intelectual con el activismo hacia la construcción de una conciencia para sí desde lo aymara.

Aquella concientización estaría reforzada por los viejos intelectuales indianistas o en palabras de Anders Burman por los “maestros”, en los espacios universitarios, como las aulas, los seminarios, coloquios, y conferencias, con orientaciones como: “yo tengo un chico interesante”, o simplemente “aquí al lado está el Centro de Estudiantes Campesinos”. Estas direcciones y orientaciones a su grupo social de pertenencia por parte de los profesores no harían más que impulsar la construcción de las microredes aymaras, es decir, tejer los vínculos entre los jóvenes aymaras como forma de articulación perfecto para empezar con el activismo en los centros estudiantiles de las carreras académicas.

Las conformaciones de los círculos de reflexiones dejan entrever ciertos asentamientos en los elementos identitarios políticos y la identificación con ciertos códigos aymaras. Así con el denominativo MINKA o *Chimpu*, y *Warmi Sisa* rescatarían ciertos entramados de las prácticas locales aymaras del trabajo en el área rural, o simplemente con denominaciones lingüísticas con resignificación política.

A partir de los consensos y acuerdos internos en los círculos se determinan operativizar el activismo en situaciones precarios como en los negocios de sus pares aymaras, o en ciertos espacios públicos para el consumo de los comensales, o simplemente optar algún aula libre de la universidad. Aunque esto inmediatamente sería secundado por los centros de carreras universitarios y el Centro de Estudiantes Campesinos, como lugares adecuado para los debates y reflexiones.

Las precisiones teóricas conceptuales serán discutidas con cierta rigurosidad desde nuestros protagonistas, para que estén sustentadas como resortes argumentativos en las producciones intelectuales políticas. Esto sería reforzado con las conversaciones cara a cara con los maestros intelectuales aymaras, para digerir el indianismo y katarismo como instrumento político aymara. Pero lo fundamental es que sería coadyuvado por los trabajos de investigación de los jóvenes a través de seminarios elaborados por ellos mismos o por los métodos de estudio de las bibliotecas andantes de los abuelos, para así construir ciertas propiedades de capitales culturales que sustenten al intelectual pensador aymara en sus argumentos de producción de materiales con vocación política para el ejercer del activismo.

Los trabajos de precisiones de conceptos políticos delinearon en las producciones de materiales como una especie de fábrica de elaboración de conocimientos atribuido a sus genialidades y capacidades políticas de persuasión al conjunto de la población. Las

manifestaciones con movilizaciones, los honores a los antiguos líderes o los maestros por sus contribuciones a la causa de la lucha anticolonial originado desde la invasión española, el despojo territorial a los indios, el dominio y la posesión del poder político de la casta blancoide del círculo de París, entre otros, derivarían en el entredicho sobre el ejercicio del poder político del actual gobierno.

Para cobrar mayor fuerza sus persuasiones políticas serán retroalimentados por ciertos mecanismos más sofisticados y efectivos de conexión con la población, pero particularmente con el grupo social de pertenencia, como: la creación del brazo operativo del consejo de las 20 provincias para contrarrestar los amedrentamientos, y represalias estatales contra la nación aymara y los excluidos en las zonas periféricas de La Paz y El Alto.

Por otro lado, las producciones intelectuales como mecanismo de politización de orientación a su grupo social, será amalgamado con insumos desde sus páginas en las redes sociales, como: la digitalización de los libros, artículos, y las elaboraciones de foros y debates puestos a disposición de los militantes comprometidos aymaras y quechuas de Bolivia y de otras regiones de *Abya Yala* o América Latina. Este mecanismo posibilitaría no solamente su conexión con sus pares indígenas de otras regiones, sino la reproducción del pensamiento para así capitalizar más militantes como el grupo *Tunupa* del Perú, los *kollas* aymaras del norte argentino, y así se estamparían las legitimidades indianistas kataristas aymaras como producto intelectual del activista contemporáneo.

El compromiso y la militancia de los intelectuales aymaras contemporáneos será desplegado desde la praxis política, es decir desde sus involucramientos, no solamente en eventos académicos, sino también con las luchas políticas. En coordinación con los vecinos autoconvocados cumplen el papel de organizadores y dirigentes a los movilizadores con manifestaciones discursivas de que “a la mujer de pollera y a la wiphala se respeta”. Símbolos identificadores de los aymaras y quechuas, pero objetivados en los esquemas mentales como connotación política.

Aquel compromiso y militancia se despliega con la producción de conocimiento, pero con vocación política en el campo intelectual. Así, sus actividades de reflexiones mentales rigurosas sobre los conceptos aymaras como el indianismo, katarismo y el nacionalismo aymara, ejecutados en la praxis política, funcionarían como propiedades de disposiciones de

capacidades de interpelación o disputa con los operadores del entorno palaciego mestizo del gobierno.

Las capacidades creativas de movilización de los jóvenes aymaras se inscribirían en las luchas históricas políticas, no solo por los derechos de reconocimiento de los pueblos indígenas, sino en la toma de decisiones del poder político por los indios aymaras y las naciones indígenas como forma de autogobierno, y así consolidar su liberación del dominio y la exclusión. Eso entenderían los activistas sobre el desmontaje y la extirpación colonial.

Por otro lado, también apuntarían a un uso inadecuado de interpretación de los conceptos como el pachamama por parte de los imagineros del círculo de parís mestizo del gobierno, reducido solamente a los honores en la vestimenta nativa, la presencia aymara, y la gracia a los dioses andinos. Cuando esto desde nuestros protagonistas formaría parte de la visión cosmológica telúrica de la totalidad en el sistema de una sociedad como el ayllu, y no como un elemento cultural y parcela fuera de ella. De ahí es que para Reinaga los resortes conceptuales como el pensamiento amawtiko sean articulados en el eje teórico del indianismo, como una forma de revolución científica que debe ser contemplado en una sociedad, y no como una esfera cultural aparte.

Los elementos culturales excluirían el horizonte político indianista de liberación, y se reforzaría más bien una nueva forma de arropamiento sofisticado por los imagineros mestizos con el uso simbólico de las características aymaras, relegando y mutilando con ello al segundo plano la connotación política indianista que insinuaban Reinaga (2015), Thomson (2005) y Gotkowitz (2011).

Este ropaje cultural que encarna el gobierno masista sería neutralizado con el emplazamiento del concepto nacionalismo aymara, como un trabajo reflexivo intelectual desde nuestros protagonistas por las lecturas del fenómeno emergente de desarrollo y el desplazamiento de estos sujetos aymaras en el abanico de las actividades económicas, comerciales, políticas y productores de nuevas imágenes culturales como los cholets en la ciudad de El Alto. De ahí la insistencia en una especie de leviatán aymara para el siglo XXI.

Por otro lado, enfatizamos que los activistas no solo se caracterizaban de interpelaciones, sino que también lidiaban con el gobierno buscando ciertos ángulos como forma de perforar

espacios para visibilizar sus proyectos, aunque en el fondo esto se traduciría en la absorción del gobierno y las instituciones públicas como las universidades a la línea indianista.

Así las contribuciones de mayor alcance de nuestros protagonistas, producto de sus capacidades creativas, o las propiedades intelectuales generadas desde las disposiciones del habitus (Bourdieu 2019) se darían en dos planos: por un lado las implementaciones de los materiales producidos por ellos en las universidades y el Estado: como el de comprometerles en la edición de las obras completas del mayor representante indianista como es Fausto Reinaga, y la introducción en las mallas curriculares académicas de formación superior con materias indianistas kataristas aymaras como en el posgrado de la maestría en filosofía y cultura aymara. Con estas jugadas desde el campo intelectual legitimarían sus productos.

Por estos elementos el concepto intelectual como generador de conocimientos o propiedades se estructura en las disposiciones y capacidades del habitus (Bourdieu 2019) en el mundo social andino, que se origina en las reproducciones del pensamiento político aymara a través de las experiencias de politizaciones y las producciones de microredes en los espacios universitarios. En el que se deriva en ciertas propiedades e insumos para la disputa en el campo intelectual (Bourdieu 2017), como los recursos histórico políticos y simbólicos (como la politización significativa de la bandera wipahla como símbolo objetivado) que se objetivan o son amalgamados a través de esquemas mentales del activista para organizar y dirigir (Gramsci 2021) a su grupo social de pertenencia.

Para ensayar una comparación del despliegue intelectual político de los activistas aymaras contemporáneos respecto de los años 70 del siglo XX, es que estos últimos estaban asentados en un desplazamiento desde el corporativismo sindical como la CSUTCB, y en algunos cuadros políticos como el PIB y el MITKA. No obstante, el ejercicio del activismo de nuestros protagonistas está asentado en los círculos de reflexiones operados desde las redes sociales y en el concepto de lo aymararidad. En efecto, las disposiciones y las capacidades creativas de los jóvenes activistas políticos contemporáneo se constituyen desde estas plataformas digitales como una forma de incorporación de los elementos modernos a sus luchas anticoloniales.

Esto deriva en un segundo elemento que es la identificación de ciertos elementos diferenciadores en el proceso plurinacional boliviano, es decir el trabajo intelectual político, que se engrana con nuevos conceptos como lo aymararidad o el nacionalismo aymara como

producto teórico conceptual para pensar y mapear al sujeto aymara actual circunscritos en el abanico de los campos de actividades. Así, se desplaza el giro a los conceptos indianistas kataristas, ahora emplazados como instrumento político desde lo aymaridad.

Como sugerencia de algunas vías posibles de investigación, es que un estudio riguroso sobre esta dinámica comparativa del activismo político aymara del siglo XX con el del siglo XXI, vislumbraría mejores elementos e insumos para constituir aspectos teóricos conceptuales. Por otro lado, considerando la doble funcionalidad, o en palabras de Gramsci, intelectuales circunscritos en los grupos sociales que cumplen el papel de orientador, en el que se disputan entre el trabajo y el activismo, deja un vacío a ser investigado sobre la precarización laboral en los jóvenes migrantes aymaras en los contextos urbanos.

## Referencias

- Albó, Xavier y otros. 1983. *Chuquiawu: la cara aymara de La Paz*. La Paz: CIPCA.
- Alvizuri, Verushka. 2009. *La construcción de la Aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*. Santa Cruz: El País.
- 2018. “Mecanismos de cristalización étnica en Bolivia”. En *El regreso del indígena. Retos, problemas y perspectivas*, editado por Salazar Carmen y Robin Valerie, 1-19. Perú: IFEA. <https://hal.science/hal-02147121v1>
- Aqarapi, Pachakuti. 2016. *Pensamiento pacha, agenda atawallpa 2032*. La Paz: Centro multidisciplinario wiñaypacha.
- Barragan, Rossana, 2009. “Identidades. Los aymara en las ciudades de La Paz y El Alto”. En *¿Indígenas u Obreros? La construcción política de las identidades en el Altiplano boliviano*, editado por Arnold Denise, 279-480. La Paz: Fundación UNIR.
- Bourdieu, Pierre. 2002. *Campo de poder, campo intelectual*. España: Montessor.
- 2017. *Cuestiones de sociología*. España: Akal.
- 2019. *El sentido práctico*. México: Siglo XXI.
- 2008. *El oficio de sociólogo*. Argentina: Siglo XXI.
- Burman, Anders. 2011. *Descolonización aymara y ritualidad política (2006-2010)*. La Paz: Plural editores.
- Calhoun Craig 1999. “El problema de la identidad en la acción colectiva”. En *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, compilado por Auyero Javier, 77-114. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Canales, Pedro. 2014. “Intelectualidad indígena en América Latina: debates de descolonización, 1980-2010”. *Universium* 29: 49-64. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65032873005>
- Canclini, Nestor. 2012. “Introducción. De la cultura posindustrial a las estrategias de los jóvenes” En *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales. Prácticas emergentes en las artes, las editoriales y la música*. Canclini Néstor, Cruces Francisco y Urteaga Maritza. Ariel-UAM.
- Castaya, Jaime. 2020. “Crónica sobre la revolución wiphala desde El Alto”. En *Wiphalas, luchas y la nueva nación*, coordinado por Mamani Pablo, 73-98. Bolivia: FES.
- Castaya, Jaime. 2016. *El estado federal aymara*. La Paz: Editorial Marquez marca.
- Caspa, Jhocelin. 2020. *Crónica de la masacre en zenkata*. La Paz, Grupo editorial Jichha.
- Cielo, Cristina y Antequera Nelson. 2012. “Ciudad sin fronteras, la multilocalidad urbano-rural en Bolivia”. *Eutopia. Revista de desarrollo económico territorial* 3: 11-29. doi: [HTTPS://DOI.ORG/10.17141/EUTOPIA.3.2011.1011](https://doi.org/10.17141/EUTOPIA.3.2011.1011)
- Choque, Roberto. 2019. *La masacre de Jesús de machaca*. La Paz: CIS-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- 2017. *Pablo Zarate Willka y la rebelión indígena*. La Paz: CIS- Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- 2023. “Educación indígena ¿ciudadanía o colonización?” En *Historia Oral Andina, Cuatro textos fundamentales*. 137-242. La Paz: THOA.

- Coffey, Amanda y Atkinson Paul. (2003). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos*. Colombia: Universidad de Antioquia.
- Conde, Noemí. 2017. “Incidencia del crecimiento del área urbana sobre el empleo en la ciudad de La Paz”, Tesis de licenciatura en Economía. La Paz. Universidad Mayor de San Andrés.
- Díaz, Paula. 2017. “Inserción socioeconómica y territorial de los migrantes aymaras en la ciudad de El Alto Bolivia”. *Economía, sociedad, territorio*. 54: 461-489. <https://doi.org/10.22136/est17542017775>
- 2015. “estrategias de (re)apropiación urbana y disputa territorial en la conformación de los barrios alteños El porvenir I y 16 de Julio (Bolivia, 1985-2012)”. *Cuadernos geográficos*. 2: 151-171. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=17143397006>
- Del Valle, Eugenia. 2020. *Historia de la rebelión de Tupac Katari*. La Paz. CIS-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- De la Cruz, Martín y Bermúdez, Flor Marina. 2022. “La investigación sobre juventudes indígenas”. *Época*. 54: 141-176.
- D’Souza, Radha. 2014. “Las cárceles del conocimiento: investigación activista y revolución en la era de la globalización”. En *Epistemologías del sur (perspectivas)*, editado por Sousa Santos Boaventura y Meneses María Paula, 121-146. España: Akal.
- Díaz, Marianela. 2019. “De los intelectuales del círculo de París a los intelectuales indígenas: el campo político y la colonialidad del saber en Bolivia”. *Ciencia política*. 28: 14-28. doi:10.15446/CP.V14N28.80691
- Escárzaga, Fabiola. 2017. *La comunidad indígena insurgente en Perú, Bolivia y México*. La Paz: Plural editores.
- Fraga, Eugenia. 2021. *Ser intelectual o la crítica como vocación*. Argentina: Instituto de Investigaciones Gino Germani- CLACSO.
- Franco, Limber. 2020. *Wiphala*. La Paz: Jichha.
- Flick, Uwe. 2012. “Introducción a la investigación cualitativa”. España: Morata.
- Galindo, Jorge. 2023. “Teorizar. Esbozo de una metodología”. En *Teoría y método en sociología*, compilado por Zapata Guillermo, 174-198. Colombia: Universidad de Antioquia.
- García, Álvaro. 2019. *Sociología de los movimientos sociales*. La Paz: Plural Editores.
- Guaygua, German. Peña, Claudia y Wadlmann, Adrián. 2011. *Nuevas identidades urbanas. Tres miradas desde la cultura y la desigualdad*. La Paz: Informe de Desarrollo Humano.
- Giménez, Gilberto. 2005. *Teoría y análisis de la cultura*. México: CONACULTA.
- 2006. “el debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad”. *Cultura y representaciones sociales*. 1. 129-144. <https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/495>
- Gómez, Nilma. 2014. “Los intelectuales negros y la producción de conocimiento: algunas reflexiones sobre la realidad brasileña”. En *Epistemologías del sur (perspectivas)*, editado por Sousa Santos Boaventura y Meneses María Paula, 407-430. España: Akal.
- Gotkowitz, Laura. 2011. *La revolución antes de la revolución*. La Paz: Plural editores.

- Gramsci, Antonio. (2021). *Antología*. Argentina: Siglo XXI.
- Gutiérrez, Natividad. 2012. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el estado mexicano*. México: ISS-UNAM.
- 2013. *Etnicidad y conflicto en las américas*. México: ISS-UNAM.
- Hinojosa, Alfonso. 2019. *Trayectorias poblacionales en y desde La Paz*. La Paz: Instituto de integración, interacción social y posgrado, carrera de trabajo social, Universidad Mayor de San Andrés.
- Humerez, Jesús. 2020. *La racialización del poder*. La Paz: Grupo editorial Nina katari.
- Kessler, Gabriel. 2006. “La investigación social sobre juventud rural en América Latina. Estado de cuestión de un campo en conformación”. *Revista colombiana de educación*. 51:16-39. doi: <https://doi.org/10.17227/01203916.7683>
- Lazar, Sian. 2013. *El Alto, ciudad rebelde*. La Paz: Plural Editores.
- 2008. “Eso es luchar sindicalmente. Ciudadanía, el estado y los sindicatos en El Alto, Bolivia”. *Cuadernos de antropología social*. 27: 63-90. doi: [HTTPS://DOI.ORG/10.34096/CAS.I27.4330](https://doi.org/10.34096/CAS.I27.4330)
- Llanque, Ricardo. 2011. *Qamiris aymaras. Desplazamiento y exclusión de elites andinas en la ciudad de Oruro*. La Paz: PIEB.
- 2011. “Qamiris Aymaras, nuevas élites en Oruro. *Tinkazos*. 29: 45-63.
- López, Luisa. 2018. “La configuración del trabajo en el siglo XXI. El mercado Eloy salmón y los movimientos moleculares del capital”. *Ícono. Revista de ciencias sociales*. 62: 87-104. doi: [10.17141/ICONOS.62.2018.3244](https://doi.org/10.17141/ICONOS.62.2018.3244)
- Luna, Hector. 2015. “Trayectorias sociales de jóvenes comerciantes ambulantes en la ciudad de El Alto”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*. 44: 447-462.
- Macusaya, Carlos. 2019. *Batallas por la identidad*. Perú: Hwan Yunpa.
- Makaran, Gaya. 2009. “El nacionalismo étnico en los andes. El caso de los aymaras bolivianos”. *Estudios latinoamericanos*. 49: 35-78. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/4124793>
- Manheim, Karl. 2019. *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento y de la ciencia*. México: FCE.
- Mamani, Pablo. 2005. *Microgobiernos barriales en la ciudad de El Alto*. La Paz: IDIS UMSA.
- 2020. “La wiphala que nacionalizó la nación”, En *Wiphalas, luchas y la nueva nación*, coordinado por Mamani Pablo, 73-98. Bolivia: FES.
- 2017. *El estado neocolonial*. La Paz: Rincón ediciones.
- Melucci Alberto. 1994. “Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales”. *Revista Zona Abierta*. 69: 153-178. <https://es.scribd.com/document/421775132/160829013-06-Melucci-Alberto-Revista-Zona-Abierta-Asumir-un-compromiso-identidad-y-movilizacion-en-los-movimientos-sociales-pdf>
- Mendoza Rosana, Alvarado Sara y Arroyo Adriana. 2022. “Las y los jóvenes indígenas. Un acercamiento a su investigación en América Latina”. *Revista cultura y*

- representaciones*.29:365-395.  
<https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/708/pdf>
- Mosqueira, Mariela. 2022. *Santa Rebellión, juventudes evangélicas en el gran Buenos Aires*. Argentina: Biblós.
- Muller, Juliane. 2022. *El comercio popular globalizado. Mercado reciprocidad y acumulación en los andes*. La Paz: Plural editores.
- Muratorio, Blanca. 1994. “Nación, Identidad y etnicidad: Imágenes de los Indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX”. En *Imágenes e imagineros*, editado por Muratorio Blanca, 109-196, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador.
- Quispe, Felipe. 2006. “La lucha de los ayllus kataristas hoy”. En *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, coordinado por Escárzaga Fabiola y Gutiérrez Raquel, 71-75. México: UNAM-UACM.
- Tarqui, Eloy. 2011. El poder del agua y tierra. Conflictos internos comunales y mecanismos de resolución, Tesis de licenciatura de pregrado en sociología. La Paz. Universidad Mayor de San Andrés.
- Rappaport, Joanne. 2007. “Intelectuales públicos indígenas en América Latina: una aproximación comparativa”. *Iberoamericana*. 220: 616-630.  
doi: 10.5195/REVIBEROAMER.2007.5347
- Rea, Carmen. 2016. “Desfase estructural y la emergencia de los intelectuales indígenas bolivianos”. *Perfiles Latinoamericanos*. 48: 33-60. <https://doi.org/10.18504/pl2448-002-2016>.
- Reinaga, Fausto. 2014. *Tesis india*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- 2014. *La inteligencia del cholaje boliviano*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- 2014. *La revolución india*. La Paz: Vicepresidencia del estado plurinacional de Bolivia.
- 2014. *La revolución amawtica*. La Paz: Vicepresidencia del estado plurinacional de Bolivia.
- Pérez Elizardo y Siñani Avelino. 2021. *Warista, la Escuela-Ayllu*. La Paz: CIS-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Portugal, Pedro. 2016. “El indianismo como proyecto político”. *Revista la Migraña*. 20: 76-83.
- Instituto Nacional de Estadística. 2018. *Migración interna en Bolivia*. La Paz: INE.
- Quijano, Aníbal. 2007. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *El giro decolonial*. Compilado por Castro-Gómez Santiago y Grosfoguel Ramón, 285-327. Colombia: Siglo del hombre.
- Samanamud, Giovanni. 2007. *Jóvenes y política en El Alto. La subjetividad de los otros*. La Paz: PIEB.
- Santana, Yasmani. 2018. “formación académica y militancia de los intelectuales indígenas mexicanos”. *Avá*. 33: 79-102. [https://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-16942018000200004&script=sci\\_abstract](https://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-16942018000200004&script=sci_abstract)
- Segato, Rita. (2007). *La nación y sus otros*. Argentina: Prometeo.

- Tassi, Nico. 2019. *Una pata en la chacra y una en el mercado. Multiactividad y reconfiguración rural en La Paz*. La Paz: CIDES-UMSA.
- Tassi Nico, Hinojosa Alfonso y Canaviri Richar. 2012. *La economía popular en Bolivia*. La Paz. Vicepresidencia del estado plurinacional.
- Taussig, Michael. 1987. *Cultura del terror-espacio de la muerte. El informe Putumayo de Rogert Casement y la explicación de la tortura*. México: Temática.
- Thomson, Sinclair. 2005. *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz: Muela del diablo.
- Urteaga, Maritza. 2015. "Juventudes étnicas contemporáneas en Latinoamérica". *Cuicuilco*. 62: 9-35. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/issue/view/463/543>
- Vásquez, Jorge. 2014. "Juventud Indígena, adultocentrismo y migración internacional". Tesis de maestría, Flacso Ecuador.
- Velásquez, Pablo. 2016. "Prolegómenos del nacionalismo aymara". En *Pukara*, 124. 16-17.
- Vera, Héctor. 2016. "Distribución y monopolio del conocimiento, conceptos en busca de una teoría". En *Disonancias y resonancias conceptuales, investigaciones en teoría social y su función en la observación empírica*, editado por Estrada Saavedra Marco y de los Ángeles Pozas Maria, 145-179. México: El Colegio de México.
- Yapu, Mario. 2007. *Jóvenes aymaras, sus movimientos, demandas y política públicas*. La Paz: PIEB.
- Zapata, Claudia. 2005. "Origen y función de los intelectuales indígenas". *Cuadernos interculturales*. 4: 65-87. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55200406>