



**HAL**  
open science

## Indianismo, política y religión en Bolivia (2006-2016)

Verushka Alvizuri

► **To cite this version:**

Verushka Alvizuri. Indianismo, política y religión en Bolivia (2006-2016). Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, 2017, 108, pp.83-98. hal-01880721

**HAL Id: hal-01880721**

**<https://hal.science/hal-01880721v1>**

Submitted on 19 Feb 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Indianismo, política y religión en Bolivia (2006-2016)

Verushka Alvizuri

### Resumen.

Desde el inicio de su mandato, en 2006, el presidente boliviano Evo Morales ha demostrado su fidelidad a una fastuosa “religión indígena” muy diferente de la “religión oprimida” de los indígenas andinos que los teólogos de la liberación identificaron en la década de 1970. Este artículo se interroga sobre la pertinencia de los conceptos de “religión neo-india” y “religión andina” empleados usualmente para designarla. En lugar de las atribuciones categoriales que la etiquetan como propia de una identidad indígena, este artículo sugiere tomar en cuenta sus antecedentes históricos (indianismo, katarismo) y el contexto político en el que se manifiesta (laicización del Estado, conflictos con la Iglesia católica).

**Palabras clave:** Bolivia, Evo Morales, religión, indianismo, política.

### Cuando el poderoso celebra la religión del oprimido.

Desde su primer día de gobierno, el presidente Evo Morales<sup>1</sup> ha demostrado su religiosidad, consagrándole tiempo, practicándola con regularidad y con fasto. Ha participado en rituales de diversa índole: eucaristías inculturadas, libaciones para la Pachamama, cultos solares y ceremonias ancestrales. Estas últimas son llamadas así por sus diseñadores -altos funcionarios de Estado- para esconder su carácter innovador y subrayar un supuesto carácter atávico. Su celebración ha precedido el ritual estatal de juramento del presidente delante del Congreso. La tercera y última tuvo lugar el 21 de enero de 2016. Evo Morales cumplió una década en el poder e inició su tercer mandato presidencial consecutivo. Ese día se inició un ciclo de ceremonias religiosas. Primero, Morales dio gracias a la Pachamama participando de un *Te Deum* “inculturado”, oficiado por *yatiris*. Al día siguiente protagonizó una compleja “ceremonia ancestral”. La misma se podría dividir en secuencias rituales. Un total de seis rituales fueron concebidos para la ocasión: Morales fue limpiado de las energías negativas; luego, vestido; unas mujeres ritualistas convocaron las energías terrenales. Seguidamente, unos varones captaron la energía cósmica y, después de

---

<sup>1</sup> Evo Morales Ayma (Orinoca, 1959) Nacido una zona rural del departamento de Oruro, hijo de campesinos, terminó la escuela, hizo el servicio militar, castellanizó su nombre para evitar la discriminación (aunque no existe una versión oficial su verdadero nombre podría ser Evaristo Mamani), ejerció una gran cantidad de oficios (ladrillero, trompetista, panadero), migró hacia la zona tropical del Chapare donde se convirtió en productor de hoja de coca. La política de erradicación impulsada por Estados Unidos fue el detonador de su compromiso político. Su trayectoria sindical fue rápida y ascendente convirtiéndose en cabeza de la Federación de productores de coca en menos de ocho años (1981-1988). Su trayectoria como candidato presidencial también fue vertiginosa. Se presentó tres veces a las elecciones (1997, 2002, 2005). La campaña electoral que lo llevó al poder insistió en su etnicidad aymara. Ha gobernado desde 2006. Ganó tres reelecciones sucesivas (2005, 2009, 2012). Intento modificar la Constitución para representarse a elecciones, sin éxito. La voluntad de perennizarse en el poder, las acusaciones de corrupción, la deuda que contrajo con China, la política que ha llevado adelante con relación al medio ambiente y los pueblos indígenas han desgastado su imagen.

una última libación, lo conectaron con el presente. El espectáculo de la devoción presidencial terminó con una escena digna del cine. Morales de pie delante de la escalinata de la Puerta de Kalasasaya, vestido con un pantalón blanco, unas sandalias del mismo color, un poncho de vicuña *beige* con una enorme pechera de oro y una cofia. El atuendo del presidente costó 30.000 bolivianos, esto es 16 veces el salario mínimo<sup>2</sup>. La ceremonia tuvo un costo de 3.4 millones de bolivianos. El presidente parecía un rey. Y no tenía un cetro, sino dos. Esta fastuosa expresión religiosa dista mucho de la imagen que los teólogos de la liberación nos dieron de la “religión oprimida” de los indígenas andinos en la década de 1970, cuando la identificaban con el “rostro indio de Dios”<sup>3</sup>. No cabe duda de que estamos frente un fenómeno religioso nuevo que conviene conceptualizar, caracterizar y contextualizar, a la luz de la historia boliviana reciente.

### **¿Cómo llamar a esta práctica religiosa: neo-india, andina o pachamámica?**

Las “ceremonias ancestrales”<sup>4</sup> de Morales podrían ser clasificadas dentro de la categoría de “religiones neo-indias”<sup>5</sup>, lo que equivale a decir que estamos frente a un invento reciente que de “indígena” no tiene nada. Exploremos esta pista. Este campo de estudios establece una distinción entre lo que podría llamarse “indios auténticos” y los “neo-indios” que esta misma literatura describe como mestizos disfrazados de indios<sup>6</sup>, ignorantes de las culturas indígenas de las cuales se reivindicaban y depredadores de la indianidad<sup>7</sup>. La distinción entre indios y neo-indios, entre una indianidad auténtica y otra falsa, es el aspecto más polémico de esta propuesta y también el menos convincente<sup>8</sup>. Este campo de estudios se ha focalizado en dos terrenos, Perú y México. El caso boliviano ha sido incluido por añadidura y no procede ni de una revisión bibliográfica exhaustiva, ni de una etnografía de largo aliento y en última instancia compara fenómenos que no necesariamente son similares. La indianidad no es una misma en todas las Américas, existen especificidades nacionales y regionales. Analizar las ceremonias ancestrales de Morales sin tomarlo

---

<sup>2</sup> Traje ritual de Evo será de fibra de vicuña y con repujados de oro, *Página siete*, 20 de enero 2015

<sup>3</sup> En los países donde la condición de pobreza e indianidad van de la mano, se fomentó la práctica de una “teología india”. En el afán por comprender mejor el “alma indígena” muchos misioneros se formaron en ciencias humanas y sociales dedicándose a estudiar las culturas oprimidas de los países donde se instalaron como misioneros. Sin duda las figuras más emblemáticas de este compromiso han quedado reunidas en *El rostro indio de Dios (1994)* una obra compilada por Manuel Marzal (1931-2005) que reúne la colaboración de Xavier Albó, Bartolomeu Meliá, Eugenio Maurer y Ricardo Robles, todos ellos miembros de la Compañía de Jesús.

<sup>4</sup> Este es el término oficial que usan los diseñadores de dichos rituales probablemente para justificar el carácter antiguo y refutar el carácter innovador e inventivo de la tradición. La antropología de las religiones neo indias designa estos rituales como cultos neo-solares. Sin embargo, al interior del ritual mismo, no solo es cuestión de cultos al sol, sino a la Pachamama, a las montañas, al inframundo, etc.

<sup>5</sup> Galinier Jacques, Molinié Antoinette, *Les néo-Indiens. Une religion du III<sup>e</sup> millénaire*, Odile Jacob, Paris, 2006.

<sup>6</sup> Chavarochette Carine et Demanget Magali, “Reacomodos religiosos (neo) indígenas en el tercer milenio”, *Trace* 54, 2008, 3-10.

<sup>7</sup> Galinier, Molinié, *op.cit.*

<sup>8</sup> Lupo Alessandro, “Epílogo”, en Felix Baez Jorge, Alessandro Lupo (coords.), *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*, Xalapa, Editora del gobierno del Estado de Veracruz, 2010, pp.601-619.

en cuenta puede llevar a creer que efectivamente los “nuevos indios” bolivianos han inventado un ritual totalmente ignorante de la tradición. Es aquí donde me gustaría hacer una precisión. Es cierto que estamos frente a una innovación ritual, pero esta procede de una historia. Que se me entienda bien, no estoy postulando que dichas ceremonias provengan de una tradición prehispánica, sino de una historia relativamente reciente - el indianismo-katarismo y la teología de la liberación- que puede situarse a finales de la década de los sesenta. Estas dos razones me llevan a interrogarme sobre la pertinencia de este concepto para explicar el caso boliviano.

Otra alternativa sería considerar la devoción presidencial como expresión de una “religión andina” en el sentido de propia de los pueblos indígenas de los Andes, o para decirlo de manera más contundente: como si en los Andes, los “indígenas” tuvieran una religión propia, mezcla de tradiciones amerindias y catolicismo heterodoxo y los “no indígenas” tuvieran un catolicismo ortodoxo. En teoría, la religión andina sería distinta de las llamadas “religiones del libro” (judaísmo, cristianismo, islamismo) porque no tiene una tradición escrita, ni se transmite de manera sistemática<sup>9</sup>. Sin embargo, el fenómeno religioso que nos interesa comprender no coincide con esta caracterización, por dos razones.

Primero, la sociedad boliviana en su conjunto, independientemente de las inscripciones de los individuos en las categorías sociales de “indio” o de “no indio”, tiene una base cultural que le permite comprender la cultura religiosa que se está celebrando. Ahora bien, es el conocimiento de esa cultura religiosa lo que me parece central para historicizar el fenómeno religioso que nos ocupa. No es mi intención debatir sobre la transmisión oral de esta religión desde tiempos inmemoriales, lo que me interesa subrayar es que la comprensión de lo que significa la “religión andina” es un fenómeno reciente y más bien vinculado a una cultura letrada. Lo que me lleva hacia esta interpretación es que el concepto mismo de “religión andina” tiene una historia reciente. Entre 1970-1990 se opera, en el ámbito académico, una reificación cultural de lo andino presentándolo como la alteridad radical frente al mundo occidental, hasta convertirlo en un área cultural que incluye, entre otras cosas, los estudios sobre la religión andina<sup>10</sup>. En Bolivia y Perú se multiplican los institutos de investigación y las publicaciones<sup>11</sup> hasta desembocar en unos “estudios teológicos andinos” que se han institucionalizado<sup>12</sup>. Así termina surgiendo una “teología andina” que cristaliza en ella una teología india de la liberación y la reificación de lo andino. Este campo es muy

---

<sup>9</sup> Speeding Alisson, *Gracias a Dios y a los Achachilas*, Plural, La Paz, 2004.

<sup>10</sup> Alvizuri, Verushka, *La construcción de la aymaridad*, El País, Bolivia, 2008.

<sup>11</sup> Se funda en Cuzco el Instituto de Pastoral Andina (1969), siendo su principal publicación la Revista Pastoral Andina. Se crea el Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas" (1974) que publica la Revista Andina. En La Paz se crea el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (1971) que publica los Cuadernos de Investigación del CIPCA. En Puno se crea el Instituto de Estudios Aymaras (1974) que publica el Boletín Ocasional Aymar Yatiwawi y más tarde la Revista Inculturación.

<sup>12</sup> En 1983 había un Centro de Estudios Teológicos, después se llamó Instituto Superior de Estudios Teológicos de la Región Andina y desde 1993 se llama Instituto Ecuménico Superior de Teología Andina.

dinámico. En la actualidad, el andinismo se ha renovado y teología andina también<sup>13</sup>. Uno de los temas recurrentes y mediáticos es el concepto de “buen vivir”, en aymara *suma qamaña*, y en quechua *sumaj kamsay*, que vendría a ser una suerte de colectivismo ecologista. La popularización de este concepto, que aparece como un ideal de vida en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), ha dado lugar a interpretaciones que lo ven como la nueva utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad<sup>14</sup>.

Segundo, la devoción protagonizada por Morales también difiere de la religión andina en lo que se refiere a sus especialistas rituales. La literatura antropológica sobre la religión andina señala que no existe una escuela que los forme o regule sus prácticas, caracterizándolos como la ilustración perfecta del mago descrito por Max Weber<sup>15</sup>. Sin embargo, los ritualistas de hoy se asemejan a un gremio controlado por el Estado. La profesión de ritualista ha sido reconocida y quienes la practican pueden declararla para tener un documento de identidad que lo certifique<sup>16</sup>. Por lo tanto, a corto plazo se podrá hacer un control censal y a la larga habrá un control impositivo. Debido a este reconocimiento se han visto recientemente fenómenos de organización gremial para proteger intereses específicos<sup>17</sup>. Estos mecanismos convierten a los ritualistas en un grupo proclive al clientelismo y al control político. De hecho, hay un Consejo Nacional de Amautas y Guías Espirituales de Bolivia que regula ciertas prácticas<sup>18</sup> y el gobierno, en coordinación con esta entidad, ha cooperado para realización de grandes encuentros religiosos<sup>19</sup>. Por otro lado, el abanico de especialidades de los ritualistas es grande y está dividido en áreas, algunas de ellas muy controladas, es el caso de parteras ritualistas controladas por el Ministerio de Salud<sup>20</sup>. También existe una división jerárquica del trabajo ritual: están por un lado los diseñadores de rituales que ocupan puestos importantes en el gobierno<sup>21</sup> (embajadores, altos funcionarios) y por otro los ritualistas con más o menos

---

<sup>13</sup> Uno de sus teóricos más interesantes es Josep Estermann director del Instituto Ecuménico Superior de Teología Andina. Su manera de interpretar la filosofía andina se asemeja mucho a las de Philippe Descola o Viveiros de Castro en el sentido de reificar la alteridad identitaria de los indios con el fin de reconocer la legitimidad epistemológica de otras ontologías.

<sup>14</sup> Julien Vanhulst y Adrián E. Beling, «El Buen vivir: una utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad», *Polis* [En línea], 36 | 2013, Publicado el 16 enero 2014, consultado el 15 mayo 2016. URL: <http://polis.revues.org/9638>

<sup>15</sup> Speeding Alisson, *Gracias a Dios y a los Achachilas*, Plural, La Paz, 2004.

<sup>16</sup> Decreto Supremo Número 26330 de septiembre 22 del 2001 Seguro Básico de Salud Indígena y Originario.

<sup>17</sup> “Yatiris protestan porque serán relocalizados por teleférico”, *Página Siete*, 14 de febrero 2016

<sup>18</sup> En 2010 Valentín Mejillones, el ritualista que ofició la primera “ceremonia ancestral” de Evo Morales en 2006, fue acusado de narcotráfico y encarcelado. Acto seguido, aparecieron en la prensa unas declaraciones de Lucas Choque, representante del Consejo negando que Mejillones tuviera alguna relación con esta organización.

<sup>19</sup> El gobierno ha auspiciado el VII Encuentro Espiritual del Águila y El Cóndor de los Pueblos Indígenas de las Américas, realizado en Tiwanaku en marzo de 2009, que congregó a unos 300 líderes espirituales.

<sup>20</sup> “Bolivia tiene registrados a más de 1200 médicos tradicionales”, *Gaia noticias*, 20 de julio 2012.

<sup>21</sup> En 2006 los diseñadores del ritual de Morales fueron Freddy Arce (+), entonces Director de la Unidad de Arqueología del Ministerio de Cultura, Jorge Miranda antropólogo quien luego fue nombrado embajador plenipotenciario de en Irán, Vladimir Smith quien fue nombrado embajador de en Colombia y Cancio Mamani comunicador social nombrado Director del ceremonial

prestigio que se limitan a ejecutar los rituales. Salvo excepciones, sobre estos últimos se conoce muy poco<sup>22</sup>.

Por estas dos razones, si bien el concepto de religión andina sería el más inteligible para designar la devoción presidencial, estamos claramente frente a una categoría práctica que invita a una reflexión sobre el rol de los intelectuales, los políticos y el clero comprometido con la teología de la liberación en su construcción. Por otro lado, se constata claramente que la religión de la cual estamos hablando aquí se ha institucionalizado, siendo esta una diferencia fundamental con la práctica que el término “religión andina” de los años 70-90 designaba.

Frente a imposibilidad de usar categorías académicas establecidas, se podría utilizar una expresión coloquial y considerar que la devoción presidencial es una expresión del “pachamamismo”. Esta idea se inspira en un artículo escrito por un joven militante indianista, *Pachamamadas: apariencia y dominación*<sup>23</sup>. El autor denuncia la dominación simbólica que los políticos y los indigenistas -entiéndase los especialistas y profesionales de la indianidad- ejercen sobre las poblaciones racializadas llamándolas “indígenas” y presentando su cultura como si a pesar de la colonización y la globalización siguiera siendo distinta y opuesta a la cultura occidental.

*Pachamamada* -o estafa- es una expresión que personalmente había escuchado, pero que nunca antes había visto escrita. El término *pacha* designa la especificidad del pensamiento aymara y sus relaciones con el tiempo y el espacio, pero al mismo tiempo –si algo sobra a los bolivianos es humor- forma parte de una jerga que ironiza sobre el valor académico de dichas construcciones intelectuales. Para no herir las sensibilidades de quienes consideran que la Pachamama es sagrada o por temor a ser tildados de racistas o de neocolonialistas, los críticos del pachamamismo no se expresaban públicamente. Pero al salir de las entrañas mismas del indianismo esas acusaciones pierden su fuerza retórica y subrayan la instrumentalización política de la religión andina y en general de lo indígena y lo étnico.

---

del Estado. Este último dirige ahora una oficina de Antropología y Promoción de Saberes y Conocimientos Ancestrales, dependiente del Vice-ministerio de Turismo. Su rol consiste en “transformar las prácticas rituales indígenas en ceremonias estatales”.

<sup>22</sup> Algunos especialistas rituales como Valentín Mejillones han llegado a ser muy mediatizados, prestigiosos y sus servicios solicitados por los poderosos (presidentes, políticos, empresarios) y otros como Rufino Paxsi considerado como “inventor del ritual del año nuevo aymara” son conocidos entre los iniciados y los especialistas. El trabajo del antropólogo Anders Burman, *Descolonización aymara. Ritualidad y política (2006-2010)*, Plural, La Paz, 2011 menciona también a otros líderes religiosos menos mediáticos que trabajan en La Paz.

<sup>23</sup> Macusaya Carlos, “Pachamamadas, Apariencia y dominación”, <http://grupo-minka.blogspot.fr>, consultado el 8.4.2016

### *Indios e indianistas: categorías prácticas y categorías analíticas*

Tanto la antropología de las religiones neo-indias como el indianismo anti-pachamámico dudan de sinceridad de las expresiones religiosas actuales. A pesar de tener en común esta desconfianza, la diferencia entre ambas es abismal. La antropología de las religiones neo-indias pone en duda la indianidad de los feligreses y por lo tanto la autenticidad de su religiosidad. En cambio, la crítica anti-pachamámica duda de la pertinencia misma del concepto de indianidad. Esta idea merece que nos detengamos. Algunos indianistas bolivianos sostienen que el calificar de indígena a una persona racializada es una forma de dominación, sin embargo, ellos mismos se designan como militantes indianistas. ¿Qué diferencia hay entre un indio y un indianista? La pregunta es una invitación para distinguir las categorías prácticas y las categorías analíticas.

La categoría de indio no es analítica, simplemente porque no es posible definir ni objetivamente, ni subjetivamente lo que sería un indio. En cambio, no se puede negar que se trata de una categoría práctica concebida para llevar adelante políticas de diferenciación. De ser una categoría tributaria, usada durante la Colonización para hacer pagar un tributo a los indios, se convirtió, a finales del siglo XIX en una categoría racial usada para justificar la expansión de la frontera agrícola, las formas de trabajo no remunerado y la marginación social de grandes sectores de la población; posteriormente, desde mediados del siglo XX se convirtió en una categoría cultural. Esta última tuvo dos usos distintos, el discurso de la diferencia cultural fue usado para promover políticas de asimilación y más recientemente, desde la década de los noventa, para promover políticas multiculturales. Para llevarlas adelante se han hecho esfuerzos de conceptualización destinados a definir quiénes son los destinatarios de dichas políticas. El artículo 167 de la Organización Internacional del Trabajo (1989) es la forma más acabada de este esfuerzo. Esta definición insiste en tres aspectos: la continuidad histórica de la comunidad indígena, su anterioridad pre-colonial y su diferencia con otras sociedades que viven el mismo territorio<sup>24</sup>. A pesar de su eficacia práctica -toda la legislación indígena, las políticas indigenistas y hasta el discurso político de los indios de hoy se sustentan en esta definición- esta tiene implicaciones históricas y teóricas problemáticas. Las ideas de anterioridad y continuidad postulan que los indios de hoy serían descendientes de los indios del siglo XVI, siendo que la noción de indio y la realidad práctica que recubre han sufrido rupturas y modificaciones. También se le puede reprochar a esta definición el ser tributaria de unas concepciones naturalistas y primordialistas de la indianidad. La idea de la continuidad genealógica, subyacente a esta definición, supone que la indianidad es una “cuestión de sangre”, de genes y de descendencia objetiva. Por otro lado, subrayar la diferencia de una cultura, como si esta fuera una substancia inmutable negando su flexibilidad, es un procedimiento que se asemeja a la estigmatización. La eficacia retórica del termino indio no deja lugar a dudas, estamos frente a una categoría que facilita la reificación, pero no la comprensión.

---

<sup>24</sup> Secretaría del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, El concepto de pueblo indígena, ONU, consultado en [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/workshop\\_data\\_background\\_es.htm](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/workshop_data_background_es.htm)

Para intentar una aproximación analítica de lo que es la indianidad conviene reconocer que la categoría de indio existe dentro de un lenguaje y de un sistema simbólico de la diferenciación que provoca efectos discursivos y prácticos de atribución categorial, jerarquización y hegemonía. Sin embargo, considero que no existe en tanto que categoría ontológica -parafraseando a Simone de Beauvoir- puesto que nadie nace indio, sino que deviene indio.

Ahora bien, la afirmación de la indianidad resulta siempre de una toma de conciencia. El individuo pasa por un proceso cognitivo de liberación y de construcción de una forma de subjetividad política. En Bolivia la afirmación de la indianidad es un fenómeno reciente. Para comprenderlo es necesario considerar la política indigenista que tuvo su auge durante el periodo 1952-1964<sup>25</sup>. Muchos jóvenes salidos del campo, beneficiarios de esta política creyeron en ella y en su promesa de promoción social a cambio de asimilación cultural. Aunque en muchos sentidos esta política fue evaluada como un fracaso, se le debe reconocer el mérito de haber masificado el acceso a la educación siendo uno de los detonadores de la liberación cognitiva de formas de dominación simbólica ejercida por las clases dominantes y por los aparatos ideológicos del Estado. El escritor Fausto Reinaga (1906-1994) fue pionero en escribir sobre los indios en primera persona (volveré sobre su obra más adelante). En su lenguaje existe una distinción semántica entre ser indio y ser indianista. Él se autodenominaba indianista con el fin de diferenciarse de los indigenistas. En su discurso, los indigenistas eran los especialistas de las políticas indigenistas estatales y los profesionales de la indianidad, todos ellos se referían los indios en tercera persona de manera paternalista. Para no ser tildado de indigenista, Reinaga comprometió su identidad públicamente escribiendo y hablando sobre el indio en primera persona. Él sabía perfectamente que el término indio era un dispositivo de diferenciación y dominación social. Cuando comienza a usar la categoría de indio en primera persona lo hace para apropiarse de ella con el fin de operar una reificación política. De ser un instrumento discursivo de la dominación social, la categoría de indio se convierte en un elemento discursivo de liberación social. Sin embargo, como toda ideología, el indianismo de Reinaga tenía sus contradicciones y límites conceptuales. Por haber surgido en una época en la que la indianidad aún era considerada como una raza, Reinaga terminó operando también una reificación identitaria, es decir haciendo exactamente lo contrario de lo que postula en su crítica indianista.

En la actualidad existe un abanico de denominaciones usadas por actores sociales que practican formas de afirmación de la indianidad: indianistas, kataristas, aymaras (u otro etnónimo), originarios, etc. Cada uno de estos términos remite a una educación política distinta, a círculos de socialización política diferentes que no explicaré aquí. Sin embargo, pienso que el término indianista es adaptado para designarlos porque a pesar de sus diferencias, lo que tienen en común todos ellos es usar la indianidad como una forma de identificación política. Si bien algunos adhieren sin resistencias comprometiendo su identidad

---

<sup>25</sup> Durante el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario



autoafirmándose indios, kataristas, aymaras, otros adhieren con resistencias, resguardando su identidad. Es decir que no todas las personas que militan en estos círculos se autodefinen como indígenas. Algunos militan a la manera de los “intelectuales orgánicos” de Antonio Gramsci, es decir que no pertenecen a lo que comúnmente se entiende como “mundo indígena” y de hecho se remiten a este autor para justificar la ausencia de su compromiso identitario. En mi opinión, estos últimos no se han “convertido” totalmente al indianismo -que exige como condición *sine qua non* el compromiso público de la propia identidad-, quizás porque siguen apegados a una representación racial de la indianidad (y se perciben a sí mismos como “blancos” o “mestizos”) o porque piensan que la sociedad sigue apegada a esa representación y sus afirmaciones de la indianidad no resultarán creíbles. Resumiendo, si aceptamos que el indianismo es una ideología, la indianidad sería simplemente una forma de subjetividad y no una esencia anclada en el cuerpo de los individuos, ni en su genealogía, ni en su ubicación geográfica, ni en su condición social, ni en los marcadores identitarios.

Si aplicamos estas reflexiones a la cúpula gubernamental el análisis puede ser sorprendente. Evo Morales se ha erigido en la encarnación misma de la indianidad boliviana. Primero a través del relato biográfico que enfatiza en su origen rural, su pobreza material y sus estrategias de supervivencia, luego mediante la construcción de su estilo vestimentario y por supuesto a través del espectáculo de su devoción. El vicepresidente, Álvaro García Linera, en cambio, hace oficio de “no-indígena”. Aunque no existe una historia boliviana de la “blanquitud” esta no es una categoría perenne sino sujeta a modificaciones igual que la indianidad, sin embargo, se podrían avanzar algunas características como el origen urbano, los estudios universitarios, el estilo vestimentario occidentalizado y sobre todo por la represión de cualquier marcador de la indianidad. El presidente se suele referir a sí mismo como “indígena” principalmente en discursos que denuncian la discriminación, mientras que el vicepresidente se suele autodefinir como “mestizo” en contextos discursivos que intentan justificar el porqué de su compromiso con la causa de los indígenas.

Los no iniciados podrían creer que Evo Morales adhiere a la ideología indianista. Sin embargo, varios de sus biógrafos han señalado que su politización no se hizo en las filas indianistas, sino en el sindicalismo cocalero<sup>26</sup>. Aunque Morales ha reivindicado haber leído a Fausto Reinaga todos sus biógrafos ponen de manifiesto que es un hombre de acción forjado en la práctica de la política, no en su teorización. Entonces, incluso suponiendo que hubiera leído a Reinaga, no estoy segura de que comulgue con el indianismo, porque lo que más resalta es su simpatía por las ideas de izquierda, su afinidad con Fidel Castro, su admiración por el Che Guevara (al que Reinaga hace trizas en sus escritos y por quien

---

<sup>26</sup> Varios autores han escrito su biografía: Ricardo Díaz, *Evo, rebeldía de la coca*, Fondo Editorial de los Diputados, La Paz, 2004; Alex Contreras Baspineiro, *Evo, una historia de la dignidad*, UPS Editorial, La Paz, 2005; Pablo Stéfani, Hervé Do Alto, *Revolución de Evo Morales. De la coca al palacio*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2006; Néstor Taboada Terán, *Tierra mártir, del socialismo de David Toro al socialismo de Evo Morales*, Editora HP Cochabamba, 2006; Eusebio Gironda, *El pachakuti andino. Trascendencia histórica de Evo Morales*, Editorial Popular, La Paz, 2006.

manifiesta el desprecio más absoluto). La simpatía de Morales por el Che lo ha llevado incluso a parafrasear el famoso “patria o muerte” remplazándolo por un Pachamama o muerte (me refiero a su último discurso cuando estaba en NY en la sede de Naciones Unidas)<sup>27</sup>. En suma, muchas pistas llevan a pensar que Morales, por sus sensibilidades políticas, se asemeja más a un simpatizante de la izquierda latinoamericana.

Si dejamos de lado las categorías prácticas y adoptamos categorías analíticas, se podría decir que el vicepresidente Álvaro García Linera es mucho más indianista que Morales. Ha militado activamente al lado de los indianistas más radicales del Ejército Guerrillero Tupak Katari y con certeza conoce mucho mejor que Morales, la obra de Reinaga. De hecho, es uno de sus promotores. Pero, a diferencia de Morales se ha resistido a comprometer su identidad. En cambio, Morales aunque no es un experto de la ideología indianista, ha comprometido su identidad, usando políticamente su relato biográfico y su cuerpo. Pero diez años de poder lo han llevado a construir una forma imperial de indianidad que no tienen nada ver con el espíritu indianista de los años 70 que era más popular y campesino. García Linera suele usar marcadores vestimentarios como el poncho o el *lluch'u*<sup>28</sup>, como lo hacían los políticos indigenistas de la década de 1950, sus discursos recuerdan ese mismo indigenismo ya que suele adoptar un tono que ha sido ferozmente criticado (“toma al pueblo como idiota cultural”<sup>29</sup>), inclusive organizó una “boda ancestral” -nótese el uso del mismo adjetivo que las ceremonias *ancestrales* de Morales- cuando se casó en 2012<sup>30</sup>, pero nunca ha reivindicado su indianidad por lo que deduzco que o no entiende el potencial descolonizador del indianismo, o bien piensa que la indianidad es algo genealógico -como pensaba Reinaga- o simplemente no cree en el indianismo.

### ***Indianismo, katarismo y religión***

Para comprender qué lugar ocupa la religión en el discurso indianista es necesario mencionar a Fausto Reinaga, autor de unos treinta libros auto publicados y cuya obra se podría dividir en etapas. La relación con el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) es el objeto de su primera etapa (1949-1957). En 1960 publica tres libros de viaje, resultado de su estadía en Rusia y España. Luego va elaborando un discurso de crítica frente a la política indigenista del MNR (1964-1967). Sigue la etapa indianista que es la más importante (1964-1978). Luego propone una alianza entre indios y militares atrayendo antipatía y reprobación (1980-1981). Sus libros siguientes reflejan resentimiento frente a lo que el considera como una exclusión por sus ideas indianistas (1982-1986). Finalmente, en sus últimos trabajos (1987-1991)

---

<sup>27</sup> “Evo arenga Pachamama o muerte en la ONU”, *Erbol* 22-04-2016

<sup>28</sup> Término aymara, castellanizado como llucho que se suele usar en La Paz para designar el gorro andino.

<sup>29</sup> *Erbol*, “Patzi dice que Vice toma al pueblo como idiota cultural”, 22-09-2015

<sup>30</sup> Fue considerada por las páginas sociales como “la boda del año”. El álbum de fotos de la boda se puede consultar en Internet. Cf. *La Razón*, “Detalles no reflejados sobre la boda ancestral”, 11-09-2012, consultado en [http://www.la-razon.com/sociedad/Detalles-reflejados-boda-ancestral\\_0\\_1685831499.html](http://www.la-razon.com/sociedad/Detalles-reflejados-boda-ancestral_0_1685831499.html)

intenta dar instrucciones para comprender toda su obra como una filosofía indígena. No me interesaré aquí en la totalidad de su trabajo. Simplemente propongo una lectura de su “ideología indianista” a partir de *La revolución india* (1969) su libro más conocido.

Durante décadas la difusión de su obra fue casi confidencial y conocida solo por los iniciados. Sin embargo, ahora se difunde masivamente. Varios miembros del gobierno se han implicado personalmente en tal difusión. El presidente Evo Morales, el vicepresidente Álvaro García Linera<sup>31</sup> y -figura clave- el director de la Academia Diplomática, Esteban Ticona, quien hizo una tesis sobre Reinaga y es uno de sus principales exegetas<sup>32</sup>. Debido a su formación -su tesis fue dirigida por Catherine Walsh- y sus orientaciones intelectuales me atrevería a decir que lo lee a la luz de las teorías decoloniales<sup>33</sup>. Esta lectura ha llevado a los lectores de hoy a considerar a Reinaga como una suerte de profeta de la desoccidentalización y de la reindianización de Bolivia. A la luz de estas pistas, me inclino a pensar que los asesores de Morales han concebido las ceremonias ancestrales con el propósito de dar un mensaje político. Morales sería protagonista de un gran movimiento de descristianización y de liberación espiritual.

Sin embargo, la lectura decolonial esconde un poco la dimensión religiosa del indianismo, por lo que mencionaré algunos pasajes de *La revolución india* (1969) consagrados a la Iglesia católica y al cristianismo, con el fin de dar una idea de su contenido religioso. Reinaga denuncia el rol histórico del cristianismo como instrumento de dominación del Occidente, al catolicismo por ser el brazo espiritual de la empresa colonial y a los “curas revolucionarios” de la iglesia post-conciliar<sup>34</sup>, como Mauricio Lefevre (OMI) o José Pratts (SJ), acusándolos de “chupasangres” y conminándolos a demostrar su compromiso con la causa del indio “procreando hijos en útero indio” y militando en el partido indianista. A pesar de su anticlericalismo, la cultura de Reinaga está anclada en el cristianismo. Su escritura apocalíptica lo ilustra bien. El autor veía el horizonte político del indianismo como una suerte de Juicio final. Pero no imaginaba la sociedad ideal que vendría después de la “liberación del indio”, como suele suceder con en los textos tributarios de

---

<sup>31</sup> “García Linera: Después de leer a Reinaga uno no puede ser el mismo”, *Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia*, 19 agosto 2014

<sup>32</sup> Ticona Esteban, *El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Quallasuyo Bolivia*, Tesis de Doctorado en Estudios Culturales, Universidad Andina Simón Bolívar, 2013

<sup>33</sup> Castro-Gómez Santiago y Grosfoguel Ramón : *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre editores, Bogotá, 2007.

<sup>34</sup> Sobre esto último, varias razones pueden explicarlo. El choque cultural entre los misioneros y la población boliviana, Reinaga lo percibe como prepotencia, como si los misioneros se creyeran culturalmente superiores a los bolivianos. También desconfía debido al escándalo de la esterilización de mujeres hecha por miembros del Cuerpo de Paz<sup>3</sup>, un hecho que la película de Jorge Sanjinés, *Yavar Mallku* (1969), dio a conocer. Estas son solo algunas de las muchas razones que llevan a Reinaga a desconfiar hasta de los “curas revolucionarios” miembros de ISAL<sup>3</sup>, como Mauricio Lefevre (OMI) y José Pratts (SJ). En el primer gabinete de Evo Morales había seis ex jesuitas (Jimmy Salles, viceministro de salud alternativa; Walker San Miguel, viceministro de defensa; Hugo Fernández, vice-canciller; Carlos de la Riva, embajador en Vaticano; Luis Sánchez, viceministro de servicios básicos).

alguna utopía social. El pensamiento de Reinaga se concentra en el conflicto entre la Bolivia india y la Bolivia europea, y en el castigo de la segunda:

Y llegará el día en que esta sodoma-gomórrica sociedad aülle de dolor y llore sangre por causa de mi palabra... Cuando el Partido Indio de Bolivia, conquiste el Poder y mi raza reinstaure su cultura, mi pensamiento será germen y abono de la Nueva Sociedad. Ondulará la Wiphala, el auténtico estandarte de la Patria, al impulso del soplo huracanado de mi Verbo...”<sup>35</sup>

A pesar de la distancia que toma con los “curas progresistas” de la Iglesia de la liberación, en *La revolución india* Reinaga reprocha la ausencia de cristologías encarnadas en los oprimidos, “no hay un Cristo negro, ni indio”,<sup>36</sup> y la ausencia de indios en la jerarquía eclesiástica “en Bolivia nunca ha habido un arzobispo indio”<sup>37</sup>. Lo que propone es rehabilitar a los dioses y a los sacerdotes indios. Pero sobre todo insiste en el reconocimiento público de la religión india y en la especificidad de la misma con relación al catolicismo, propone en suma que la liberación política debe ir acompañada de una liberación espiritual. “El indio para salvar su vida, su cuerpo y su alma, debe abrazarse públicamente, enfáticamente de su Dios, de su propio Dios, el Inti”<sup>38</sup>. Por todas estas razones, se puede pensar que la liberación espiritual forma parte del proyecto político indianista. El problema del indianismo es que casi siempre se ha limitado al discurso, más que a la praxis.

En cambio, el katarismo ha sido mucho más práctico. La literatura lo ha caracterizado como un movimiento campesino de reivindicación de derechos cívicos. Aunque no es el objeto de este artículo debatir al respecto, varios indicios me llevan a considerar que este movimiento aparecido en la década de 1970 fue más bien promovido por el clero comprometido con la teología india de la liberación. El katarismo hace una lectura cristológica de la vida de Tupak Katari, una figura heroica de la resistencia india frente a la colonización a finales del siglo XVIII y la promueve. Katari vendría a ser una especie de Cristo indio resucitado en forma de movimiento social. Hecha la definición, lo que me interesa poner de manifiesto es el activismo katarista. Uno de sus principales actos fue la apropiación discursiva de Tiwanaku al que la arqueología nacionalista consagró como la cuna de la identidad boliviana. Entre 1973 y 1983 son elaborados cinco pronunciamientos entre los cuales se destaca el *Manifiesto de Tiwanaku*. Más que el contenido de este discurso, es el anclaje territorial de la enunciación lo que me interesa resaltar. La centralidad que se le concede a la urbe paceña -capital política de Bolivia-, queda desplazada a favor de una zona rural y es desde allí que se elabora un discurso de reificación política del indio y una recuperación indianista-katarista de Tiwanaku.

Paralelamente a la recuperación política, se procedió a una recuperación espiritual de Tiwanaku. Básicamente esta consiste en la celebración de libaciones a la tierra durante el solsticio y el equinoccio. Sin

---

<sup>35</sup> Reinaga, Fausto, *La Revolución India*, PIB, La Paz, 1970, p.45.

<sup>36</sup> Ibid. p.100

<sup>37</sup> Ibid. p.150

<sup>38</sup> Ibid. 336.

duda, la formación postconciliar de diáconos aymaras y el reconocimiento de rituales agrícolas como expresiones religiosas de un cristianismo primitivo es central en el proceso de legitimación y visibilidad social de estas prácticas religiosas<sup>39</sup>. Pero, por otro lado, los indianistas y simpatizantes de la promoción étnica aymara comenzaron a complejizar dichos rituales, inventando toda una semiología que posiblemente se inspira del estructuralismo andinista de los años 70-80 y a dotarlos de una iconografía inspirada en Guamán Poma de Ayala, pero también en representaciones populares de la indianidad salidas del cine, la fotografía<sup>40</sup>. Y, finalmente, debido a la popularización de estas prácticas, lo que comenzó siendo un acto religioso, se volvió también un espectáculo turístico.

Los rituales que practica Evo Morales han sabido capitalizar los aportes del indianismo y el katarismo. El primero ha servido para dotar de sentido la práctica religiosa entendida como un gesto de liberación o descolonización espiritual. El segundo ha servido para darle forma a los rituales y expresar concretamente ese mensaje de liberación.

### **Una década de laicización a la boliviana.**

Para terminar de comprender este fenómeno es necesario mencionar la política del gobierno de Evo Morales en materia religiosa. En 2006 se inició el debate sobre la reforma constitucional que incluía la separación de la Iglesia y del Estado. Los periodistas y analistas que se han interesado en este tema suelen usar el término de secularización, como si un gobierno pudiera decretar la secularización de una sociedad, en vez de laicización que sería un poco más apropiado (aunque no del todo) para aproximarse a una explicación de lo que ha sucedido en Bolivia: el catolicismo fue religión de Estado hasta 2009 cuando se constitucionalizó la laicización del Estado, pero al mismo tiempo se ha intentado crear una religión controlada por el gobierno.

Ambas estrategias fueron percibidas con desconfianza. Unos quizás por celo católico, como la corresponsal boliviana de la BBC, Mery Vaca, quien publicó un artículo acusando al gobierno de querer hacer del fundamentalismo indígena una religión estatal borrando a la Iglesia católica del escenario<sup>41</sup>. Sus ideas mostraban cierto temor frente al cambio político anunciado por Morales, pero también el arraigo del catolicismo que fue religión oficial del Estado hasta 2009. Según las estadísticas estatales de 2001, los bolivianos se identificaban mayoritariamente con el catolicismo<sup>42</sup>. Como la religión andina no estaba institucionalizada, tenía invisibilidad estadística. Sin embargo, no estaba reñida con el ejercicio de la fe católica. La Iglesia católica toleraba y participaba de prácticas poco ortodoxas desde su punto de vista y los feligreses asumían dichas prácticas como parte de un “catolicismo a la boliviana”.

---

<sup>39</sup> Orta Andrew, *Catechizing Culture: Missionaries, Aymara, and the "New Evangelization"*, Columbia University Press, 2004.

<sup>40</sup> Rivera Silvia, “La invención del año nuevo aymara”, *La Razón*, 12 agosto 2012.

<sup>41</sup> Vaca Mery, “La supremacía de un credo”, *BBC Mundo*, 8 agosto 2006.

<sup>42</sup> Estadísticas del INE, 2001. Católicos 77.99%, Protestantes 19.46%, No religiosos 2.44%, Otros 0.11%.

Los observadores extranjeros también han manifestado su desconfianza frente a las contradicciones retóricas de la Nueva Constitución. A propósito, la politóloga Christine Delfour subraya que el documento que constitucionaliza la laicización evoca el sincretismo religioso de los miembros de la Asamblea Constituyente “con la fuerza de la Pachamama y gracias a Dios refundamos Bolivia”<sup>43</sup>. Respecto a esta doble referencia, la autora postula que el gobierno trata de influir sobre la cultura religiosa de la población restándole importancia al cristianismo y exacerbando las cosmovisiones indígenas<sup>44</sup>. La idea que postula me parece interesante. Aunque no creo que exista algo como una “visión del mundo propiamente indígena”, si creo que se se busca sacralizar la indianidad.

El anticlericalismo ha sido parte de esta política de laicización a la boliviana. Poco después de que Evo Morales asumiera la presidencia, el tema de la expropiación de bienes eclesiásticos, la destrucción de iglesias edificadas durante el periodo colonial para construir en su lugar templos andinos fueron temas mencionados por los promotores de la descolonización espiritual. Los conflictos aumentaron cuando el Ministro de Educación, Félix Patzi, sociólogo conocido en los círculos indianistas, anunció su proyecto de descolonización educativa. Este incluía la eliminación de la materia de religión (católica) del programa escolar. Muchos sacerdotes, salieron a la palestra para recordar el rol político que había jugado la Iglesia en la promoción del movimiento indígena. Varios trabajos dicen que la Iglesia hizo presión sobre Morales para que excluyera a su ministro<sup>45</sup>. Aunque las razones oficiales fueron otras, Patzi dejó su cargo en 2007<sup>46</sup>.

Evo Morales también intentó provocar un cisma en la Iglesia católica. En 2013 quiso fundar la Iglesia Católica Apostólica Renovada del Estado Plurinacional<sup>47</sup>. El obispo de la Diócesis de Oruro, monseñor Cristóbal Bialasik (Polonia, 1958) no ha dejado de denunciar este hecho a la prensa. En sus declaraciones relata que Morales "contrató" al exsacerdote Ariel Ticona, expulsado de la Iglesia por su "mal comportamiento", lo ordenó como "arzobispo primado de Bolivia", en el coliseo de La Coronilla, Cochabamba. Pero el acto no tuvo capacidad de convocatoria. Bialasik también denunció que "el gobierno pretende dividir la fe de los bolivianos". En realidad, Morales ha aplicado esa estrategia divisionista a todas las organizaciones independientes del gobierno. Su intento de crear un cisma fracasó, trató de desprestigiar a la Iglesia acusando a algunos obispos de “robar las joyas de las virgencitas”<sup>48</sup>, acto seguido la Policía

---

<sup>43</sup>Ministerio de la Presidencia, *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, 2009.

<sup>44</sup> Christine Delfour, « Etat et croyance(s) dans la Bolivie « plurinationale » d'Evo Morales », *Amnis* [En ligne], 11 | 2012, mis en ligne le 10 septembre 2012, consulté le 29 mars 2016. URL : <http://amnis.revues.org/1755> ; DOI : 10.4000/amnis.1755

<sup>45</sup> Anders Burman, *Descolonización aymara y ritualidad política*. Plural, La Paz, 2011.; Sivak Marín, *Jefazo. Retrato íntimo de Morales*, Random House, 2011.

<sup>46</sup> Tuvo un accidente por conducir en estado de ebriedad y fue castigado con su expulsión del gobierno.

<sup>47</sup> Iglesia Católica teme cisma por "iglesia paralela" impulsada por el Gobierno, *El día*, 30 julio 2013

<sup>48</sup> Iglesia Católica rechaza acusaciones de robo de Evo Morales, *BBC Mundo*, 27.04.2013

detuvo a dos sacerdotes y un religioso acusándolos de haber robado las joyas del Santuario de Copacabana. Un año después fueron absueltos por falta de pruebas.

La relación de Morales con la jerarquía eclesiástica no es buena, especialmente después de que esta denunció los vínculos del gobierno con el narcotráfico. Sin embargo, Morales envió un mensaje a la llamada “Iglesia de la liberación”, con la que tiene más afinidad, cuando condecoró con el Cóndor de los Andes<sup>49</sup> a dos jesuitas, Mauricio Bacardit y Xavier Albó, poco antes de volar a Roma para encontrarse con el Papa Francisco. Posiblemente lamentó darle a Albó una palestra mediática que este último aprovechó para decir que el presidente no debe perennizarse en el poder. De todo esto se puede deducir que Morales tratará de guardar una buena relación, al menos con los sectores progresistas de la Iglesia católica, siempre y cuando no critiquen su gobierno.

### **A manera de conclusión**

Al iniciar este artículo me preguntaba cómo conceptualizar una práctica religiosa cuando esta se inspira en los oprimidos, pero es expresada por los poderosos. El espectáculo de la devoción presidencial de Morales no es expresión de una religión neo-india, en el sentido de nueva, porque se inspira en expresiones históricas de un catolicismo de la liberación que se configura en la década de los 70. Tampoco lo es en el sentido de india, primero porque la indianidad no es una categoría ontológica y segundo porque las poblaciones racializadas tienden a rechazar este tipo de categorizaciones identitarias. No conviene clasificar a estas expresiones dentro de la categoría de religión andina, en el sentido de propia a las poblaciones rurales de los Andes, porque el término mismo esconde el rol de los actores sociales afines a una teología andina de la liberación, excluye el rol la cultura letrada en la comprensión de esta práctica y no toma en cuenta las dinámicas actuales de institucionalización, jerarquización y control estatal. Conviene, en suma, no asociar la religión a una etiqueta identitaria, en la ocurrencia la de indio o andino, e interrogar más bien las ideas políticas y religiosas que la inspiran.

El gobierno de Evo Morales, en diez años de mandato consecutivo (2006-2016) ha llevado adelante una verdadera política en materia de religión. Al no poder controlar a la Iglesia católica, ha intentado enfrentarse a ella mediante el anticlericalismo, el cisma y la amenaza de “secularizar” la sociedad. El corolario de esta amenaza ha sido la laicización del Estado, inscrita en la Constitución. Pero, una cosa es la ley y otra la práctica social. La sociedad boliviana no se ha secularizado y el Estado no se ha vuelto laico. Al contrario, se ha fabricado una religión estatal -que no dice su nombre- pero que el propio presidente se encarga de promover. Las “ceremonias ancestrales” que protagoniza Morales pretenden ser la expresión religiosa de una política de descolonización, de liberación espiritual e incluso de descristianización. Sin embargo, se inspiran de los aportes del indianismo, del katarismo y de la teología andina, profundamente

---

<sup>49</sup> Condecoración máxima del Estado boliviano

tributarios de una cultura cristiana. Pero a diferencia de las expresiones históricas de los años 70 -que eran campesinas y populares- estas han perdido su espíritu pues son elitistas e imperiales. En el fondo, lo problemático no es el fasto de la celebración, sino la creación de una religión en la cual el presidente pareciera encarnar a la vez el poder celestial y el terrenal.

### **Bibliografía.**

- Alvizuri, Verushka, *La construcción de la aymaridad*, El País, Bolivia, 2008.
- Anders Burman, *Descolonización aymara. Ritualidad y política (2006-2010)*, Plural, La Paz, 2011
- Castro-Gómez Santiago y Grosfoguel Ramón: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre editores, Bogotá, 2007.
- Chavarochette Carine et Demanget Magali, “Reacomodos religiosos (neo) indígenas en el tercer milenio”, *Trace* 54, 2008, 3-10.
- Delfour Christine, « Etat et croyance(s) dans la Bolivie « plurinationale » d'Evo Morales », *Amnis* [En ligne], 11 | 2012, mis en ligne le 10 septembre 2012, consulté le 29 mars 2016. URL : <http://amnis.revues.org/1755> ; DOI : 10.4000/amnis.1755
- Galinier Jacques, Molinié Antoinette, *Les néo-Indiens. Une religion du III<sup>e</sup> millénaire*, Odile Jacob, Paris, 2006.
- Lupo Alessandro, “Epílogo”, en Felix Baez Jorge, Alessandro Lupo (coords.), *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*, Xalapa, Editora del gobierno del Estado de Veracruz, 2010, pp.601-619.
- Orta Andrew, *Catechizing Culture: Missionaries, Aymara, and the "New Evangelization"*, Columbia University Press, 2004.
- Reinaga, Fausto, *La Revolución India*, PIB, La Paz, 1969.
- Rivera Silvia, “La invención del año nuevo aymara”, *La Razón*, 12 agosto 12.
- Ticona Esteban, *El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyo Bolivia*, Tesis de Doctorado en Estudios Culturales, Universidad Andina Simón Bolívar, 2013
- Vanhulst Julien, Beling Adrián, «El Buen vivir: una utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad », *Polis* [En línea], 36 | 2013, Publicado el 16 enero 2014, consultado el 15 mayo 2016. URL: <http://polis.revues.org/9638>
- Speeding Alisson, *Gracias a Dios y a los Achachilas*, Plural, La Paz, 2004.