



REVISTA DE INVESTIGACIÓN MULTIDISCIPLINARIA



<http://www.ctscafe.pe>

Volumen X- N° 29 Julio 2026

ISSN 2521-8093

2



La disputa incesante: *indios* y *q'aras* en el espejo de la larga duración boliviana (1532–2026)

Soc. Edgar Mamani Sonco

Universidad Pública de El Alto - UPEA

Correo Electrónico: edgarmaysonco@gmail.com

Recibido: 10 Junio 2026 Aceptado: 20 Julio 2026



146

Resumen: Este artículo analiza la persistente disputa social, política y cultural entre los indígenas (*indios*) y las élites *criollas* (*q'aras*) en Bolivia desde 1532 hasta 2026. Mediante un enfoque cualitativo hermenéutico y análisis documental, se examinan fuentes históricas, bibliográficas y contemporáneas para rastrear cómo la desconfianza originada en la traición de Cajamarca (1533) y las rebeliones del siglo XVIII se ha perpetuado hasta el presente. Los hallazgos muestran que la Guerra Federal (1899) y la Reforma Agraria de 1952 consolidaron la exclusión *indígena*, mientras que el Estado Plurinacional (2006-2019) generó una paradoja: avances simbólicos convivieron con violencia racista estructural. La crisis de 2026, desatada por la Ley de Tierras 1720, reactivó el trauma histórico del despojo territorial, evidenciando que la fractura entre *indios* y *q'aras* es constitutiva de la sociedad boliviana y no un accidente. Se concluye que cada intento de integración ha sido una promesa rota, y que la polarización funciona como mecanismo para mantener privilegios. La memoria del engaño —desde Atahualpa hasta Zárata Willka— sigue guiando la resistencia *indígena*. El artículo propone que comprender esta larga duración es indispensable para desmontar el racismo estructural y repensar la democracia plurinacional más allá del simbolismo.

Palabras claves: Colonialismo interno / Racismo estructural / Indio / Q'ara / Estado Plurinacional.

Abstract: This article analyzes the persistent social, political, and cultural dispute between Indigenous peoples (*Indians*) and Creole elites (*q'aras*) in Bolivia from 1532 to 2026. Using a hermeneutic qualitative approach and documentary analysis, historical, bibliographic, and contemporary sources are examined to trace how the mistrust stemming from the betrayal at Cajamarca (1533) and the 18th-century rebellions has been perpetuated to the present day. The findings show that the Federal War (1899) and the 1952 Agrarian Reform consolidated Indigenous exclusion, while the Plurinational State (2006–2019) generated a paradox: symbolic advances coexisted with structural racist violence. The 2026 crisis, triggered by Land Law 1720, reignited the historical trauma of territorial dispossession, demonstrating that the divide between Indigenous people and non-Indigenous people is fundamental to Bolivian society, not an accident. The article concludes that every attempt at integration has been a broken promise, and that polarization serves as a mechanism for maintaining privileges. The memory of this deception—from Atahualpa to Zárata Willka—continues to guide Indigenous resistance. The article proposes that understanding this long-standing history is essential for dismantling structural racism and rethinking plurinational democracy beyond mere symbolism.

Keywords: Internal colonialism / Structural racism / Indian / Q'ara / Plurinational State.

Résumé: Cet article analyse le conflit social, politique et culturel persistant entre les peuples autochtones (Indiens) et les élites créoles (*q'aras*) en Bolivie de 1532 à 2026. À l'aide d'une

approche qualitative herméneutique et d'une analyse documentaire, des sources historiques, bibliographiques et contemporaines sont examinées afin de retracer comment la méfiance née de la trahison de Cajamarca (1533) et des rébellions du XVIIIe siècle s'est perpétuée jusqu'à nos jours. Les résultats montrent que la Guerre fédérale (1899) et la réforme agraire de 1952 ont consolidé l'exclusion des autochtones, tandis que l'État plurinational (2006-2019) a engendré un paradoxe : des avancées symboliques ont coexisté avec une violence raciste structurelle. La crise de 2026, déclenchée par la loi foncière de 1720, a ravivé le traumatisme historique de la dépossession territoriale, démontrant que la fracture entre autochtones et non-autochtones est fondamentale pour la société bolivienne et non le fruit du hasard. L'article conclut que toute tentative d'intégration s'est soldée par une promesse non tenue et que la polarisation sert de mécanisme de maintien des privilèges. Le souvenir de cette tromperie – d'Atahualpa à Zárata Willka – continue d'alimenter la résistance autochtone. L'article affirme que la compréhension de cette histoire ancienne est essentielle pour démanteler le racisme structurel et repenser la démocratie plurinationale au-delà de sa simple symbolique.

Mots-clés: Colonialisme interne / Racisme structurel / Indien / Q'ara / État plurinational.

1. Introducción

Para entender a fondo lo que pasa con el Estado y la sociedad en Bolivia, es necesario desmontar las estructuras de exclusión mucho más allá de la pelea del día a día. La disputa social, política y cultural entre los indígenas y las élites *criollas* dominantes —está marcada por la tensión entre lo “indio” y lo “q'ara”— (indígenas y criollos blancos), este fenómeno no es nada nuevo; es un conflicto de fondo cuyas raíces se hunden en las lógicas mentales (de como pensaban los conquistadores) y como impuso la colonización española esta mentalidad desde 1532. Según Rivera (1984/2025) estas dinámicas son consideradas como “colonialismo interno”, efecto de ello es el racismo y la exclusión. Impulsado de manera voluntaria o involuntariamente por parte de algunos grupos, quienes se autoidentifican como superiores racialmente ya sea por su descendencia directa de los españoles o europeos, es una situación no superada por la República (Arguedas, 1909).

Los antecedentes de esta problemática para los pueblos *indígenas* (*aymaras, quechuas, guaraníes, ayoreos*, entre otros), se remontan al quiebre histórico de la conquista o “invasión” española. Los historiadores peruanos Guillén y López (1980) señalan la captura y ejecución de Atahualpa en Cajamarca en 1533, como uno de los momentos más determinantes y traumáticos —para los *indígenas*—, porque el Inca ya había pagado el rescate en oro y plata que se había pactado, pero las tropas o soldados de Francisco Pizarro terminaron con su vida de todas formas. Este engaño sembró una idea fija en la memoria colectiva de los *indígenas*; la de —un colonizador, “invasor” español traicionero y poco confiable—, cuyas promesas no ofrecen ninguna garantía real.

La evidencia histórica muestra que esa desconfianza inicial no era paranoia. Es así que, en 1536, las sospechas se volvieron certezas con el levantamiento de Manco Inca; el líder incaico descubrió, que su coronación como monarca Inca no pasaba de ser un truco de los conquistadores para manejarlo a su antojo. Al ver que lo usaban de marioneta, rompió la alianza: huyó a la sierra, reagrupó a sus fuerzas y organizó un cerco militar contra Lima (Guillén, 1977). A partir de ese quiebre, el rechazo a quedar fuera de las decisiones políticas mutó en algo crónico. Ya no eran solo quejas por los abusos de la corona española, sino una resistencia organizada que, dos siglos después estallaron en las —rebeliones *indígenas* más grandes del siglo XVIII—, los cer-

cos impulsados por Túpac Katari a la ciudad de La Paz en 1781 (Del Valle de Siles, 1990/2019). Lo que se sembró ahí, en realidad, fue una cultura de autogobierno comunitario. Una lógica de defensa territorial que los pueblos originarios siguen usando hoy para enfrentarse a las élites *criollas* (los *q'aras*) que administran el poder político.

Este desencuentro histórico no ha pasado desapercibido para la academia, que ha intentado explicarlo cuestionando cómo funciona realmente la soberanía en países con tantas realidades superpuestas. La socióloga Silvia Rivera Cusicanqui (1984/2025), por ejemplo, planteó que en Bolivia conviven “dos repúblicas” totalmente segregadas, donde lo indígena o “*indio*” y lo *criollo*-mestizo o “*q'ara*” se mueven en mundos separados que las élites mantienen intactos para no perder sus privilegios, perpetuando un “colonialismo interno” que la república nunca pudo o quiso romper.

Esta misma lógica colonial está dentro de un Estado independiente como señala el sociólogo Pablo González Casanova (1969/2006), en el plano internacional, la explotación económica se mezcla con el racismo, dejando a las mayorías originarias *indígenas* completamente fuera del poder real. A todo esto, se suma el sociólogo René Zavaleta (1986) con su concepto clave de “sociedad abigarrada”: donde señala la mezcla de distintas épocas, idiomas y economías que conviven al mismo tiempo —siempre propensas a generar tensiones sociales—, y estas no logran ser homogeneizadas bajo la lógica del capitalismo ni por la hegemonía de un estado-nación.

Tomando en cuenta este escenario de fragmentación, desconfianza hacia unos y otros —“*indio*” y “*q'ara*”—, lo que aquí nos interesa es discutir la persistencia histórica de la exclusión social y territorial del “*indio*”. Un problema lejos de desaparecer, vuelve a reaparecer en pleno siglo XXI debido a las nuevas normativas agrarias como la Ley 1720 que ponen en jaque la propiedad comunal del *indígena*. El objetivo central de este trabajo es analizar cómo la actual disputa política, social y cultural por la tierra, los derechos *indígenas*, autodeterminación, democracia *plurinacional* y ciudadanía diferenciada, se da desde la colonia, la república y el Estado *Plurinacional*, ahora bajo el gobierno de Rodrigo Paz en 2026.

2. Metodología

Para investigar la disputa sociopolítica entre las categorías de “*indio*” y “*q'ara*”, optamos por un enfoque cualitativo bajo un paradigma interpretativo-comprensivo, apoyado en el análisis documental y la hermenéutica. Esta metodología nos ha permitido examinar a fondo las estructuras de poder, la historia y los significados en juego. Nuestro fin no es cuantificar el problema, sino entender su profundidad histórica y su vigencia actual a través de eventos políticos, discursos y debates intelectuales.

El corpus documental analizado se compone de tres tipos de fuentes, seleccionadas por su relevancia para responder a la pregunta de investigación:

Fuentes bibliográficas clásicas: Las obras esenciales que han abordado el debate sobre la problemática indígena en Bolivia, entre ellos los textos de Alcides Arguedas (1909), clave para entender el discurso racista liberal; los análisis del sociólogo René Zavaleta Mercado (1986) en torno a la “sociedad abigarrada”; y los aportes de la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui (1984/2025) sobre el “colonialismo interno”. Estas han sido utilizadas como el sustento teórico e histórico del estudio.

Fuentes históricas: Los textos que registran los acontecimientos de mayor confrontación entre indígenas y criollos. Entre ellos figuran la Proclama de Caracollo de Zárate Willka de 1899, escrito por el abogado e historiador Ramiro Condarco Morales (1983) en su libro titulado; “*Zárate, el ‘Temible’ Willka*”, la obra histórica sobre las rebeliones del siglo XVIII de la historiadora María Eugenia del Valle de Siles (1990/2019) y los debates sobre la captura de Atahualpa del historiador Edmundo Guillén Guillén (1977). Estas fuentes han funcionado como testimonios primarios que exponen las voces y tácticas de los sujetos históricos.

Fuentes contemporáneas (prensa e informes): El material generado durante la crisis de 2026 para registrar la evolución reciente del conflicto social y político. Abarca prensa nacional e internacional (El País, ANF, teleSUR), reportes de derechos humanos (Defensoría del Pueblo, CIDH), verificaciones de datos (Bolivia Verifica) y discursos políticos como del historiador y expresidente Bolivia, Carlos Mesa Gisbert. El criterio de selección priorizó aquellos registros que evidencian narrativas de resistencia indígena, discursos de odio, racismo y polarización.

Para nuestra investigación trabajamos con fuentes documentales de acceso público, no requerimos el consentimiento informado directo de participantes. Sin embargo, asumimos un estricto compromiso ético y metodológico: citamos con precisión cada referencia y evitamos cualquier tipo de descontextualización. Prestamos una atención crítica crucial a los materiales con discursos de odio; en lugar de reproducir su violencia discursiva, los desarmamos analíticamente para exponerlos como un objeto de estudio que evidencia su existencia y sus efectos en la sociedad.

3. Resultados y análisis

3.1. La herencia colonial de la desconfianza: de la traición de Cajamarca a la proclama de Caracollo

La desconfianza *indígena* frente al Estado boliviano nace de la deslealtad sistemática de los conquistadores —invasores españoles para los *indígenas*—, que transformaron las leyes y los pactos formales en simples engaños para dominar al *indio*. Esta mentalidad nació con la captura y ejecución del emperador Inca; Atahualpa en Cajamarca en 1533 (Guillén y López, 1980). A partir de ahí este hecho se convirtió en el símbolo máximo de la traición y el engaño, ya que los conquistadores españoles rompieron los acuerdos de respeto mutuo tras recibir el rescate en oro.

Poco después, se da la rebelión de Manco Inca —un líder de la nobleza Inca, que los españoles habían nombrado como gobernante “títere”—, terminó con cualquier ilusión de convivencia pacífica e impulsó el Cerco a Lima en 1536 —para expulsar a los invasores— junto con su general Quizu Yupanqui, capitán Allin Sonco Inca y entre otros curacas (Guillén, 1977). Posterior a este conflicto se da con el nacimiento de un nuevo Estado Inca en Vilcabamba, desde luego los pueblos locales rechazaron por completo el orden impuesto y empezaron a ver a los españoles como actores tramposos y desleales.

De este modo, se evidencia que la ruptura inicial del siglo XVI instauró un recelo histórico del *indígena* (*indio*) que asume todo intento de pacto con las élites *criollas* (*q'aras*) para no ser engañados de manera encubierta, evitando así revivir el traumático despojo de sus tierras. Las rebeliones del siglo XVIII, especialmente el levantamiento de Túpac Katari en 1781, revivieron este recelo latente —el cerco a La Paz tenía un objetivo claro expulsar a los “invasores” tramposos—, desafiando por completo el control fiscal y territorial de la corona española. El carácter

violento de esta confrontación se grabó en la conciencia indígena tras el descuartizamiento de Julián Apaza más conocido como Katari en Sicasica (Del Valle de Siles, 1990/2019).

Las sublevaciones de los pueblos *indígenas* del siglo XVIII —quienes no solo lucharon contra las reformas borbónicas—, sino por el autogobierno de la nación *Aymara* y la expulsión definitiva de los europeos. Según Zavaleta (1986), se puede interpretar que el recuerdo del cerco de La Paz, operó como un recurso político y simbólico eterno, donde el cuerpo torturado de los líderes rebeldes —como *Túpac Katari*— personifican las opresiones vigentes y proporciona legitimidad moral a los “bloqueos” de carreteras contemporáneos.

En el siglo XIX, específicamente durante la república, los *indígenas* fueron traicionados nuevamente por las elites *criollas* blancos (liberales), esto después de la Guerra Federal de 1899, dejando en evidencia una enorme contradicción histórica, ya que al principio tanto —el militar liberal de origen *criollo*; Pando y Willka de origen indígena *aymara*— habían acordado hacer un pacto para derrotar y arrebatar el poder político a los conservadores *criollos* quienes ostentaban el poder político en Bolivia, en ese entonces la sede de gobierno estaba en Sucre, el pacto era cogobernar el país con los indígenas, y el líder *indígena* Willka lo creía por eso dijo a sus seguidores en la proclama de Caracollo del 28 de marzo de 1899, lo siguiente; “deben respetar los blancos ó besinos a los indijinas porque somos de una /misma/ sangre é hijos de Bolivia i deben quererse como entre hermanos i con Indianos” (Condarco, 1983, p. 322).

Pero una vez que los liberales obtuvieron el control del poder central, procedieron al encarcelamiento y asesinato de Zárate Willka en 1903 y a la represión masiva de las comunidades altiplánicas, consolidando la dominación *criolla* señorial del latifundismo. Este desenlace demuestra que el Estado republicano prefirió sacrificar la estabilidad nacional antes que aceptar una cogobernanza equitativa con el *indio*, ratificando la imposibilidad histórica de un pacto con los pueblos *indígenas*, como señala Rivera (1984/2025), la Guerra Federal consolidó el fracaso definitivo del proyecto integrador republicano debido a la traición sistemática de la élite *criolla* liberal (*q'ara*) de José Manuel Pando, hacia el apoyo militar del líder *indígena* Pablo Zárate Willka.

3.2. El darwinismo social y la estructura abigarrada: la patologización del *indio* y la reforma agraria de 1952

A inicios del siglo XX, los “intelectuales” liberales adaptaron las teorías europeas del “darwinismo social”, con esto no buscaban solo analizar la realidad, sino justificar y dar orden legal a la servidumbre y exclusión del *indígena*. El ejemplo más crudo de esta mentalidad quedó plasmado en la obra de Alcides Arguedas (1909), titulado: “*Pueblo enfermo*”, ahí el autor arremete contra la capacidad social e intelectual del *indio*, catalogándolo como un ser “duro, rencoroso, egoísta, cruel, vengativo y desconfiado. Le falta voluntad, persistencia de ánimo, y siente profundo aborrecimiento por todo lo que se le diferencia. De ahí su odio al blanco” (Arguedas, 1909 p. 40). Este diagnóstico “psicológico” no fue un ejercicio inocente de observación, operó como un dispositivo ideológico que sostuvo el aparato opresivo de la república.

Al etiquetar al habitante originario u indígena a la categoría de un sujeto racialmente defectuoso, las elites *criollas* terratenientes —los *q'aras*— justificaron el pongueaje y el robo descarado de las tierras comunitarias. Además, Arguedas (1909) señala que por culpa de los *indios* Bolivia está estancado y retrasado. Por esta razón, para la oligarquía de la época, los latigazos y abusos del hacendado no eran crímenes; los veían como una tutela obligatoria para enderezar a una

población que, según su mirada racista, jamás podría adaptarse a la modernidad por su propia cuenta.

La *Revolución Nacional* de 1952 intentó insertar al *indígena* en el mercado capitalista a través de la reforma agraria de 1953. Querían que el *indio* sea “pongo político” mediante una lógica de unificación sindical —sindicato campesino— y corporativa, pero terminó por desarticular o fragmentar las organizaciones tradicionales de los ayllus (Rivera, 1984/2025). Esta grieta histórica encaja perfectamente con las alertas que lanzó René Zavaleta (1986), el Estado boliviano carecía de una verdadera cohesión nacional debido a ello acuñó el término “sociedad abigarrada”, donde señala como coexisten diferentes identidades, tiempos históricos y lógicas regionales que no logran integrarse en una síntesis nacional homogénea. Al no integrarse de forma orgánica —los *indígenas*— en un proyecto nacional, porque el Estado no llega a controlar, administrar ni integrar todo el territorio nacional de manera homogénea, el resultado es un “Estado aparente porque la cantidad cartográfica no corresponde al espacio estatal efectivo ni el ámbito demográfico a la validez humana sancionable” (Zavaleta Mercado, 1986, p. 203).

Si bien el Estado intentó borrar la identidad *indígena* insertando al sindicato con un propósito, imponer un solo modelo de ciudadano que fuera fácil de manejar. Al sustituir el término “*indio*” por el de “campesino” y promover la titulación o individualización de las tierras comunitarias como señala Rivera (1984/2025), el partido político gobernante Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) ejecutó una jugada maestra: neutralizar la potencia revolucionaria del *indígena*. La vida comunitaria quedó así amarrada a la lógica prebendal de un sindicalismo oficialista que operaba como “aduana” e intermediario del poder central. Lejos de una liberación del *indígena*, la reforma del 52 funcionó como un dispositivo de “colonialismo interno” que mercantilizó la tierra de la región andina.

Lo que hicieron en realidad fue cambiar la vieja discriminación racial abierta por un sofisticado control social centralizado, diseñado para integrar al *indígena* como un sujeto subordinado de la modernización burguesa. Para el sociólogo Pablo Mamani (2005) Este orden social impuesto y administrado mediante el prebendalismo sindical funcionó por décadas, pero no pudo contener las crisis económicas y la posterior caída de las políticas neoliberales, estas desataron las rebeliones populares —donde campesinos *indígenas* entraron en acción— en la Guerra del Agua (2000) y del Gas (2003).

Al analizar el estallido popular *indígena* de 2003, protestas, cerco a la ciudad de La Paz que finalmente tumbó al gobierno neoliberal de Sánchez de Lozada “develó la matriz colonial del Estado y de la forma criolla de hacer política” (Rivera, 1984/2025, p. 18). En este escenario, los *indígenas* salieron —en defensa de los recursos naturales—, y vieron al gobierno neoliberal de ese entonces como “vende patria”, esta situación se conecta con la lucha contra el vasallaje colonial y el despojo de tierras de los siglos pasados, lo que terminó por quebrar la gobernabilidad de los partidos tradicionales respaldados por las elites *criollas* terratenientes.

Así, queda claro que las insurrecciones de inicios del siglo XXI impulsaron el cambio de un sistema político que acoja a todos los bolivianos (“*q’aras*” y “*indios*”) —los principales actores de esta insurrección fueron los *indígenas* Felipe Quispe (el Mallku) y Evo Morales— quienes estaban a punto de materializar el apoderamiento político del *indio* (Pérez, 2022). Estas insurrecciones se convirtieron en hitos constitutivos donde el sujeto indígena y popular cuestionó a fondo la legitimidad del Estado de derecho liberal-republicano para exigir una refundación civilizatoria de carácter *plurinacional*.

3.3. La paradoja del Estado Plurinacional: entre el símbolo *indígena* y la violencia racista estructural

Es innegable que el nacimiento del Estado *Plurinacional* en 2006, con Evo Morales a la cabeza —como el primer presidente *indígena* del país—, consolidó conquistas históricas en el plano simbólico. Sin embargo, detrás de los logros simbólicos lo que realmente emergió fue una paradoja brutal: esa histórica distancia que separa los derechos firmados en el papel de las lógicas de poder político y económico reales que se respiran en la calle. La eliminación del racismo no se logra mediante decretos, pues las estructuras de poder persisten; “la dominación colonial no desaparece simplemente con un cambio de gobierno o la llegada al poder de líderes de origen indígena” (Mamani, 2025, p. 50). En este contexto se impone el racismo contra los *indígenas*.

La raíz de este problema radica en que quitarles el control del aparato estatal a las élites *criollas* tradicionales, es desatar un terremoto o choque cultural en las ciudades. Era raro que un *indígena* esté sentado—en la sede de gobierno— como presidente de un Estado (Humerez, 2020). La reacción no se hizo esperar: las clases medias altas urbanas, en su gran mayoría *criollos* blancos incapaces de aceptar que el *indio* manejara el poder político, reactivaron sus prejuicios raciales más arraigados y se atrincheraron en la distinción entre grupos “pensantes” (académicos) y el *indio*, al que consideraban incapaz de pensamiento crítico.

Este rechazo no surgió de la nada —viene desde la colonia—, y en muchos casos se traduce en racismo donde se clasifica a la gente por su color de piel, por su origen étnico o su apellido. Esta teoría de la exclusión no-*indígena* (*q'ara*) durante el gobierno de Evo Morales, tuvo sus efectos con fuerza en las calles durante las tensiones del proceso de la *Asamblea Constituyente* de 2008 en la ciudad de Sucre (Alandia, 2026). Donde grupos organizados por las élites *criollas* terratenientes protagonizaron actos de violencia contra campesinos *indígenas* de Sucre.

Como ejemplo empírico de esta violencia, las investigaciones de la época registraron la voz de una víctima *indígena*, quien indico que le discriminaron racialmente; “Esta plaza no es para los indios, sálganse de aquí, indios, estos hediondos que vayan a lavarse” (Calla y Muruchi, 2008, p. 48). Este testimonio evidencia una continuidad del pensamiento colonial, donde el insulto y la descalificación moral funcionan como mecanismos defensivos para desplazar al sujeto subalterno —en este caso el *indio*— de los espacios como plazas.

El partido político *Movimiento al Socialismo* – Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP), lideró en sus filas a los movimientos *indígenas* y campesinos a partir de 2006 hasta 2019, pero estuvo en constantes escenarios de polarización política y social, así, finalmente, se produjo una grave crisis institucional y de violencia racista —donde los no-*indígenas* (*q'aras*) impulsaron protestas callejeras—, y posterior a eso se da la caída del gobierno de Evo Morales en noviembre de 2019 (Loayza, 2021).

Las élites *criollas* tradicionales (los “*q'aras*”) de la zona sur de la ciudad de La Paz salieron a violentar a *indígenas* y quemaron la wiphala (Defensoría del Pueblo, 2020). Percibían que el Estado *Plurinacional* les había arrebatado privilegios históricos, incluido el —derecho a tratar a los indígenas como sirvientes—, por tanto, el empoderamiento formal de los pueblos originarios no desarticuló las estructuras coloniales, sino que las desnudó, provocando una violenta contraofensiva racista por parte de las elites *criollas*, que percibían el ejercicio del poder por parte del *indio* como una profanación de su superioridad civilizatoria.

3.4. El Estado plurinacional en disputa y el retorno de la polarización *indio* - *q'ara* en el

escenario de 2026

El ascenso político del presidente Rodrigo Paz en noviembre de 2025 con apoyo mayoritario de los pueblos *indígenas* se da en medio de la disputa política del Movimiento al Socialismo – Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP). En un análisis previo sobre la política, Mamani (2025) argumentó —que este partido estaba dividido en dos facciones; “*Evistas*” (a mando de Evo Morales) y “*Arcistas*” (a mando de Luis Arce)—, por tanto, el voto duro del MAS-IPSP, compuesto mayoritariamente por *indígenas* estaba en disputa sin liderazgo político.

Es así sin tener ninguna alternativa los *indígenas* apostaron por el sobrino nieto de Víctor Paz Estenssoro (líder de la revolución de 52) sabiendo que Rodrigo Paz, tenía nexos con las elites *criollas*. Pero después de la posesión del presidente Paz, revivió el temor histórico al despojo territorial agrario debido a su programa de gobierno que buscaba la mercantilización del suelo rural y la expansión del agro-negocio corporativo internacional (Sanjinés, 2026). Es así como sectores populares y obviamente *indígenas* entran en alerta y vieron con recelo al presidente Paz como desleal.

De acuerdo con Molina-Vargas (2026) la tensión social y política estalló con la promulgación de la polémica “Ley de Tierras 1720”. Para los indígenas se había materializado de manera clara el abandono estatal, la traición, por ello —tacharon de traidor a Rodrigo Paz— y rechazaron de manera inmediata la aprobación de tal Ley de Tierras porque temían la apropiación de sus tierras comunitarias por parte de grandes elites *criollas* terratenientes agroindustriales —como Branko Marinković— y la expansión del latifundio privado.

Frente a esta amenaza directa contra sus territorios ancestrales, las comunidades indígenas organizaron una resistencia inmediata. Una marcha de 24 días, que recorrió el trayecto desde Pando hasta la sede de gobierno de la ciudad de La Paz, acorraló al presidente Rodrigo Paz y lo obligó a abrogar la Ley 1720 el 13 de mayo de 2026 (Agencia de Noticias Fides, 2026). A pesar de la anulación, la polémica norma ya había despertado el trauma histórico de la conquista, reviviendo viejas memorias de —traición, desconfianza y deslealtad— del *q’ara*.

Esto explica por qué el altiplano paceño se mantuvo bajo un firme bloqueo de carreteras, acompañado por una exigencia colectiva: la renuncia inmediata del presidente Rodrigo Paz y su desvinculación de las elites *criollas*. Desde la perspectiva *indígena*, el análisis fue contundente: —los *q’aras* firmaron la anulación por miedo a los *indios*, pero mantienen las mismas mañas de exclusión desde la colonia—, para el historiador y expresidente de Bolivia, Carlos Mesa Gisbert (2026) el discurso de odio de los *indígenas* sobre si son dueños de tierras y del país es “la cultura de la muerte”. Este escenario deja en claro que el conflicto de identidad y territorio sigue completamente vivo. La caída de la ley agraria no resolvió el problema; representó apenas una tregua superficial. La fractura sociopolítica entre *indios* y *q’aras* persiste como la gran contradicción histórica de Bolivia, demostrando que la legalidad del Estado todavía carece de legitimidad moral ante el sujeto *indígena* en rebeldía.

En el mes de mayo de 2026, los dirigentes y los líderes de organizaciones sociales y políticas han recurrido a narrativas coloniales de larga duración para consolidar alianzas étnicas y descalificar éticamente al oponente llamándoles—*q’aras* (nietos de españoles) o *indios* (salvajes)— en muchos casos, estas han sido utilizadas como etiquetas raciales. Como señala el portal web oficial de Bolivia Verifica (2026) Esto se constata en la alusión pública de las organizaciones sociales campesinos durante el “Conflicto de bloqueos 2026” —donde los movilizados indíge-

nas pedían la renuncia del presidente Rodrigo Paz—, sin embargo, la elite *criolla* tradicional (*q'ara*) respaldo al presidente Paz, pero los movilizados no se quedaron callados tildaron a los empresarios agroindustriales del oriente boliviano de ser “nietos de los españoles” que se apropiaron de los territorios indígenas a “bala limpia”.

Esta forma de conceptualizar al oponente político no es un hecho aislado, sino que se enmarca en estructuras de larga duración; de hecho, esta deslegitimación territorial y racismo étnico o identitario según Rivera (1984/2025), revela el funcionamiento de la “colonialidad interna”, en la práctica, se recorta la legitimidad política y el derecho a pertenecer al estado-nación convirtiendo discursivamente al rival en un; extranjero “invasor” o viceversa; nativo “salvaje”. Así, las demandas civiles de diferentes clases sociales quedan reducidas a una supuesta e ilegítima continuación del despojo colonial.

Precisamente, el escenario de junio de 2026 ha evidenciado que las disputas políticas no se limitan al choque físico, sino que opera mediante una profunda descalificación identitaria que degrada al adversario. En los momentos de mayor polarización, el espacio público y los medios se saturan de consignas que reactivan el racismo más violento de la memoria colonial, desnudando que para ciertos sectores urbanos el sujeto *indígena* sigue siendo visto como una amenaza y estorbo. Como muestra de este alarmante nivel de intolerancia, una de las expresiones más extremas registradas recientemente donde un sujeto presuntamente parte de las elites *criollas*, indica lo siguiente: —Haga patria, mate un indio—, una expresión sin remordimiento (Centenera y Ruvenal, 2026). Desde una mirada sociológica, este tipo de discursos evidencia que el concepto de “hacer patria” todavía se construye, para las elites *criollas*, sobre la base de la exclusión, el desprecio y la eliminación simbólica o física del otro.

4. Conclusiones

Este artículo saca a la luz una verdad incómoda: la disputa entre *indios* y *q'aras* no es un conflicto más entre grupos sociales, sino la estructura que fundó y sostiene a la sociedad boliviana. Lo que empezó como una desconfianza en 1533 en la traición de Cajamarca se ha repetido durante quinientos años por una sola razón: le es útil a las elites *criollas*. Mantener al *indio* excluido es lo que le ha permitido al *q'ara* controlar el territorio, los recursos y el relato oficial de lo que significa “ser boliviano”. Cada intento de integración —la reforma agraria del 52, el Estado Plurinacional o la propia llegada de Evo Morales— terminó siendo una promesa rota. Ninguno tocó el núcleo duro del poder: la propiedad de la tierra, el control económico y el reconocimiento real de la autonomía *indígena*. Por eso, la Ley 1720 y su abrogación no fueron un simple debate técnico; fueron el espejo de una fractura que las leyes no pueden cerrar porque no es un asunto jurídico, sino estructural.

En términos estructurales, el racismo y la exclusión no son “errores” del sistema; en sí son su motor. La polarización *indio-q'ara* no es un problema a resolver, sino el mecanismo exacto que permite que las elites *criollas* sigan estando arriba. Cuando un *indígena* ocupa la presidencia del Estado, la reacción no es un debate político, sino una respuesta radical: quema de *wiphalas*, insultos en espacios públicos y consignas como “haga patria, mate un indio”. Estas expresiones no son algo aisladas; son en realidad como piensan algunos grupos sociales que jamás aceptaron la igualdad real. Al otro lado, los pueblos originarios *indígenas* responden con la misma moneda: desconfían, se organizan y bloquean carreteras. La memoria del engaño —desde Atahualpa hasta Zárate Willka— les enseñó que cualquier pacto con la elite *criolla* termina en

traición. Bolivia no está enferma, como pretendía Alcides Arguedas; está construida sobre esa grieta. Mientras no se acepte que el conflicto es constitutivo y no un accidente, ningún Gobierno, ley o Constitución va a poder cerrarla.

De ahora en adelante, la sociología boliviana tiene que dejarse de análisis superficiales sobre la polarización y asumir que la larga duración no es un capricho metodológico, sino la única llave para entender el presente. Es imposible comprender los bloqueos de este 2026 sin la rebelión de Túpac Katari en 1781, o la desconfianza profunda hacia figuras como Rodrigo Paz sin la ejecución de Atahualpa en 1533. Las universidades deben cuestionar los relatos hegemónicos y empezar a nombrar lo que el poder ha silenciado. Allin Sonco Inca, Túpac Katari, Zárate Willka y los bloqueadores de hoy son eslabones de una misma cadena. Recordarlos no es nostalgia; es un acto de rebeldía analítica para preguntarse, una y otra vez, quién se beneficia cuando la fractura social se mantiene abierta. Mientras esa pregunta no incomode al poder o a las elites, Bolivia seguirá siendo dos países atrapados en uno solo, y el espejo del tiempo nos devolverá la misma imagen: dos mundos que coexisten sin encontrarse jamás.

5. Literatura citada

Agencia de Noticias Fides. (13 de mayo de 2026). Paz firma la abrogación de la ley 1720 y anuncia que la nueva norma sobre tierras nacerá del consenso. ANF. <https://www.noticiasfides.com/economia/paz-firma-la-abrogacion-de-la-ley-1720-y-anuncia-que-la-nueva-norma-sobre-tierras-nacera-del-consenso>

Alandia Mercado, P. (2026). La instrumentalización del racismo en el Gobierno del MAS: Análisis crítico de los discursos políticos (2006 al 2019). Editorial Funproeib Andes. <https://www.funproeibandes.org/wp-content/uploads/2026/04/Libro-La-Instrumentalizacion-del-Racismo-en-el-Gobierno-del-MAS-16-04-26.pdf>

Arguedas, A. (1909). Pueblo enfermo: Contribución a la psicología de los pueblos. Vda. de Luis Tasso.

Bolivia Verifica. (29 de mayo de 2026). “Españoles”, “croatas” y “extranjeros”: los discursos de odio que circulan en medio del conflicto en Bolivia. Fundación para el Periodismo. <https://boliviaverifica.bo/espanoles-croatas-y-extranjeros-los-discursos-de-odio-que-circulan-en-medio-del-conflicto-en-bolivia/>

Calla, A. y Muruchi, K. (2008). Transgresiones y racismo. En L. Bredow (Ed.), Observando el racismo: Racismo y regionalismo en el proceso constituyente (pp. 38–55). Defensoría del Pueblo y Universidad de la Cordillera. <https://www.defensoria.gob.bo/uploads/files/racismo-y-regionalismo-en-el-proceso-constituyente.pdf>

Centenera, M. y Ruvenal, C. (5 de junio de 2026). El conflicto social en Bolivia reabre la fractura racial: “Haga patria, mate un indio”. EL PAÍS. <https://elpais.com/america/2026-06-05/el-conflicto-social-en-bolivia-reabre-la-fractura-racial-haga-patria-mate-un-indio.html>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2 de junio de 2026). CIDH expresa preocupación por la escalada de la conflictividad social y sus impactos en derechos humanos en Bolivia (Comunicado de Prensa N.º 097/26). Organización de los Estados Americanos. https://www.oas.org/pt/CIDH/jsForm/?File=/es/cidh/prensa/comunicados/2026/097.asp&utm_content=country-bol&utm_term=class-mon

Condarco Morales, R. (1983). Zárate, el “Temible” Willka (2da ed.). Editorial Renovación.

Defensoría del Pueblo del Estado Plurinacional de Bolivia. (2020). Crisis de estado - violación de los derechos humanos en Bolivia. (Informe Defensorial Octubre – diciembre 2019). <https://www.defensoria.gob.bo/uploads/files/crisis-de-estadoviacion-de-los-derechos-humanos-en-bolivia-octubre-diciembre-2019.pdf>

Del Valle de Siles, M. E. (2019). Historia de la rebelión de Tupac Catari, 1781-1782. Biblioteca del Bicentenario de Bolivia. (Trabajo original publicado en 1990).

González Casanova, P. (2006). Sociología de la explotación. CLACSO. (Obra original publicada en 1969).

Guillén Guillén, E. (1977). Un documento Inédito para la Historia de la Guerra de Reconquista: La probanza de pero Martín de Sicilia. El Cerco de Lima y la heroica muerte del Capitán Kisu Yupanqui. Historia y Cultura, (10), 47-61. <https://revistas.cultura.gob.pe/index.php/historiaycultura/article/view/270>

Guillén Guillén, E. y López Mendoza, V. (1980). Historia General del Ejército Peruano: El Imperio del Tahuantinsuyo. Editorial Milla Batres; Comisión Permanente de la Historia del Ejército del Perú.

Humerez Oscori, J. (2020). Racialización del poder: dominación jailona en Bolivia (2009-2020). Grupo Editorial Nina Katari.

Loayza, R. (2021). Bolivia: el imaginario racial «blanco» bajo el gobierno de los «indios». Nueva Sociedad, (292), 96-106. https://static.nuso.org/media/articles/downloads/6.TC_Loayza_292.pdf

- Mamani Ramírez, P.** (2005). Microgobiernos barriales: Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre 2003). Centro Andino de Estudios Estratégicos; Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Mayor de San Andrés.
- Mamani Sonco, E.** (2025). La “Nueva Élite” Política en Bolivia y su relación con el Poder y el Privilegio. *Revista QANAÑCHÄWI*, 13, 46–57. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.19656011>
- Mesa Gisbert, C. D.** (29 de mayo de 2026). Crisis y falacias argumentales en el debate sobre el tema indígena. Carlos D. Mesa Gisbert. <https://carlosdmesa.com/2026/05/29/crisis-y-falacias-argumentales/>
- Molina-Vargas, R. M.** (7 de junio de 2026). Bolivia: la resistencia popular frente al retroceso neoliberal. *teleSUR*. <https://www.telesurtv.net/opinion/bolivia-la-resistencia-popular-frente-al-retroceso-neoliberal/>
- Pérez Mendoza, D.** (2021). El viraje político de la guerra del gas. El surgimiento de una nueva forma de hacer política en Bolivia 2003-2005. *Ensayos Históricos* (1), pp. 113-137. https://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_eh/article/view/24586
- Rivera Cusicanqui, S.** (2025). “Oprimidos pero no vencidos”: Luchas del campesinado ay-mara y qhechwa 1900-1980. Universidad Nacional Autónoma de México. (Trabajo original publicado en 1984).
- Sanjinés, E.** (11 mayo de 2026). La Ley 1720 en nueve canchas. El espejismo que fractura el régimen agrario. Fundación TIERRA. <https://www.ftierra.org/index.php/opinion-y-analisis/1441-la-ley-1720-en-nueve-canchas-el-espejismo-que-fractura-el-regimen-agrario>
- Zavaleta Mercado, R.** (1986). Lo nacional-popular en Bolivia. Siglo XXI Editores; Plural Editores.



CTS CAFE Para ciudadanos...

REVISTA DE INVESTIGACIÓN MULTIDISCIPLINARIA

FORMATO DE PRESENTACIÓN DE ARTÍCULO

Para todos aquellos investigadores científicos y al público en general que deseen publicar sus trabajos en esta su *Revista de Investigación Multidisciplinaria CTSCAFE* y para la correcta revisión por parte de nuestros revisores, los archivos de su artículo deberán ser ingresados en el sistema OJS en el siguiente enlace :<https://ctscafe.pe/index.php/ctscafe/about/submissions> , creandose un usuario, para lo cual debe enviarnos un correo electrónico a los editores: **revis-tactscafe@ctscafe.pe** donde adjuntaran los siguientes datos: Nombre completo, grado académico, universidad o filiación, correo electrónico, y código ORCID para proceder a crearles un usuario. Los trabajos pueden ser presentados en idioma castellano, inglés o francés siguiendo las siguientes indicaciones:

Título del Artículo: Español, Inglés, francés y portugués escrito en altas y bajas, con una longitud no mayor a 150 caracteres, incluidos espacios.

Autor-autores: Nombre y apellido del autor o los autores. Afiliación institucional de los autores, correo electrónico de cada uno de los autores, indicando la dirección postal del autor para correspondencia si es que tuviera.

Resumen: no mayor de 250 palabras en Español, Inglés, y Francés

Palabras clave: cinco en español, inglés, y francés

Cuerpo: El cuerpo del artículo debe presentar:

- 1- **Introducción**
- 2- **Material y métodos**
- 3- **Resultados**
- 4- **Discusión**
- 5- **Agradecimiento**
- 6- **Conclusiones**
- 7- **Literatura Citada** (Incluirá todas las referencias citadas en el texto dispuestas solamente en orden alfabético y sin numeración. La cita se inicia con el apellido del primer autor a continuación, sin coma, las iniciales del nombre separadas con puntos y sin espacio. El segundo y tercer autor deben de tener las iniciales de los nombre y a continuación el apellido. El último autor se diferenciara por que le antecede el símbolo &. Si hubiesen más de tres autores pueden ser indicados con la abreviatura et al. Los nombres de las publicaciones periódicas (revistas) pueden ir en la abreviatura oficial considerada según su código ISSN. El código DOI debe ser colocado al final de la referencia. En la literatura citada solamente se usa letra tipo normal, no itálica, no versalita).

PRESENTACIÓN DE LOS ARCHIVOS

Los archivos deben presentarse por separado, esto es:

1. Un archivo con el texto, leyendas y cuadros en formato MS-Word del artículo.
2. Otro archivo para las tablas en MS-Excel o como tablas en MS-Word.
3. Otros archivos en formatos nativos, no como imágenes insertadas o pegadas en una hoja de MS-Word o Excel.
4. Número de páginas: 10 - 15
5. Espacio interlineal: Espacio y medio
6. Tipo de letra: Times New Roman
7. Formato: Hoja A4
8. Justificado: 3cm por lado
9. Dibujo y fotografías: Incluir en el cuerpo del artículo en formato .jpg en HD

Cualquier consulta dirigirse al Editor: **revistactscafe@ctscafe.pe**, además en nuestra página Web: **ctscafe.pe** donde responderemos sus inquietudes respecto a los artículos y su publicación.

Los editores

REVISTA DE INVESTIGACIÓN MULTIDISCIPLINARIA



<http://www.ctscafe.pe>

Volumen X- N° 29 Julio 2026

202

Contáctenos en nuestro correo electrónico

revistactscafe@ctscafe.pe

Página Web:

<http://ctscafe.pe>

