

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSTGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DE COMUNARIOS Y VECINOS: EL *ETHOS* COMUNAL EN LA POLÍTICA BOLIVIANA. UNA REFLEXIÓN ACERCA DE LAS FORMAS COMUNALES DE LA POLÍTICA EN EL MUNDO AYMARA CONTEMPORÁNEO

Tesis para obtener el grado académico de
Maestra en Estudios Latinoamericanos

Presenta:

Lucía Linsalata

Tutora: Dra. Lucía Álvarez Enríquez

Sinodales: Dra. Mágara Millán Moncayo

Dra. Fabiola Ezcázaga Nichte

Dra. María Raquel Gutiérrez Aguilar

Dr. Lucio Oliver Costilla



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A las mujeres y a los hombres bolivianos,
por su rebeldía y sus enseñanzas.*

*A mi abuelo Giuseppe,
por su ejemplo de vida, su dignidad y su amor.*

*A Raquel:
utopía en acción.*

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis, antes de llegar a ser tesis, recorrió muchos caminos: 3 países, 2 continentes y todas las contradicciones que se presentaron en medio de tantas diversidades. En este andar, encontró a una infinidad de personas, se alimentó de sus palabras, de sus críticas, de sus inquietudes, de sus sueños y de su cariño. Todas ellas contribuyeron en algún modo a que esta tesis fuera lo que es y no otra cosa. Será imposible agradecerlas todas, pero aún así lo voy a intentar.

Empezando por México:

En primer lugar, quisiera agradecer a las cuatro mujeres que con especial dedicación femenina me ayudaron en el proceso de investigación y redacción de la tesis: a mi tutora, la Dra. Lucía Álvarez, por haberme acompañado a lo largo de esos años con mucho compromiso y atención; a la Dra. Margara Millán, por la infinidad de estímulos que logró trasmitirme y por el apasionado diálogo construido a lo largo del seminario “Cultura y política en América latina”; a la Dra. Fabiola Escárzaga por la agudeza de sus críticas y por su coherencia intelectual y política; a la Dra. Raquel Gutiérrez, por las palabras fértiles, el apoyo constante, la amistad y la confianza y porque su cariño me ayudó a perder el miedo de escribir. Un agradecimiento muy especial también al Dr. Lucio Oliver, por el apoyo en la realización de este trabajo, por su gran humanidad y por las enseñanzas que logró trasmitirme a lo largo de estos años.

Agradezco infinitamente también a las compañeras y a los compañeros del Posgrados en Estudios Latinoamericanos por el constante y vivaz intercambio de ideas y pensamientos construido en los años (no los menciono a todos porque son muchos); al Dr. Horacio Cerruti que me enseñó la importancia de pensar autónoma y colectivamente; a los compañeros y a las compañeras del seminario “Caminos de Emancipación en América Latina I, II y III” porque este trabajo se alimentó constantemente de las reflexiones desarrolladas juntos, de las inquietudes compartidas y de nuestros apasionados debates; a los amigos y a las amigas del grupo de trabajo sobre Bolivia, porque hicimos el esfuerzo de pensar este país tan complejo; a Alain por la palabras sabias; a Verónica y a Noni por la preciosa amistad; a Tati, porque estuvo cerca en un momento difícil; a Susi porque siempre está; y a Rosana porque es Rosana.

Hech y Darío están presentes en cada página de este trabajo: fueron casa, cobija y ancla por más de dos años. Muchísimas gracias a los dos.

Pasando por Italia:

Hay algo que no dejo de extrañar a pesar del tiempo y de la distancia que me separa de ellos: son los colores de los campos lucanos y el calor alegre de mi gran familia italiana. Su presencia acompaña mi andar por el mundo, como una brisa de feliz día a las cinco de la tarde, cuando es verano y la dulce anarquía de los niños invade las calles soleadas de mi pueblo. Sin ellos, sin su amor tan amoroso, todo sería mucho más difícil. “Grazie, Famiglia”

Llegando a Bolivia:

Es difícil encontrar las palabras para expresar el sentimiento de profunda gratitud que siento hacia las todas mujeres y hombres encontrados en mi andar por tierras bolivianas. Bolivia es para mí muchas cosas y mucha más vida de la contenida en esas páginas. Todas ellas, sin embargo, le pertenecen. Los Andes bolivianos han sido mi puerta de entrada a América Latina, que en los años se volvió Nuestra América: una utopía, un pensar y un hacer. Su gente me ayudó a fabricar ojos y corazón nuevos, sin los cuales no hubiera visto ni sentido lo que veo y siento ahora. Mi gratitud hacia todos/as ellos/as es infinita.

Entre todas las personas con las que he compartido mi vida boliviana, hay algunas muy especiales cuyo apoyo fue indispensable para la realización de esta tesis. Un gracias enorme a Marxa, por el precioso apoyo, por la gran autenticidad y por su mirada tierna y rebelde, a la vez; a Abraham, por tu coherencia, por la pasión y la intensidad de sus palabras y por la amistad; a Luis y, otra vez, a Verónica, porque nuestra casa fue demasiado casa; a Marco y a, otra vez, a Noni porque fueron los hermanos adoptivos de la casa. Sin ellos cuatro, no hubiera sabido donde encontrar todo el cariño, la alegría y el entusiasmo necesarios para enfrentar esta aventura. Un agradecimiento muy especial a Pablo, por su gran pasión y por nuestros encuentros y desencuentros culturales, que me ayudaron a comprender un poquito más la complejidad del mundo aymara; a todo el grupo de los jóvenes indianistas-kataristas de El Alto, porque con ellos aprendí muchísimo; a Doña Cristina, porque me acogió en la intimidad de su casa en una fría noche alteña; a la gente de Villa Imperia y de Villa Ingenio por haberme dedicado tiempo y atención; a la gente de Omasuyos, por su sencillez y su rebeldía; y a Don Valentín, porque sus

palabras y su ayuda fueron muy preciosas. Quisiera agradecer también a Juan Pablo, porque sin quererlo volvió a encender la fantasía; a Luis Gómez, porque su apoyo y sus palabras han sido siempre muy importantes; al Dr. Luis Tapia, por el apoyo y los consejos en la realización de este trabajo; a Chiara y Nicola por hospitalidad italiana en tierras extranjeras; y a la Totta, hermana del alma, por las risas que nunca acaban y porque este largo viaje por Bolivia lo empezamos juntas.

INDICE

INTRODUCCIÓN

EL *ETHOS* COMUNAL EN LA POLÍTICA BOLIVIANA 3

1. Presentación del tema de investigación
2. Marco teórico
3. Estructura de la tesis

CAPÍTULO 1

EL DESPERTAR DE UN PUEBLO OPRIMIDO 33

- 1.1 El ciclo neoliberal
- 1.2 La emergencia de nuevos movimientos indígenas y campesinos
- 1.3 Las reformas multiculturales
- 1.4 El ciclo de rebeliones indígena-populares (2000-2005)
- 1.5 La reinención comunal de la política

CAPÍTULO 2

LAS FORMAS COMUNALES DE LA POLÍTICA EN EL MUNDO AYMARA RURAL 59

PARTE I

2.1 EL AYLLU EN LA HISTORIA: DE LOS SEÑORÍOS AYMARAS A LAS COMUNIDADES ACTUALES 63

- 2.1.1 Las grandes confederaciones étnicas del mundo andino
- 2.1.2 El *ayllu* incaico
- 2.1.3 La época colonial y el levantamiento de Tupak Katari
- 2.1.4 La República: la expansión del latifundio y la creación de las “comunidades cautivas” de hacienda
- 2.1.5 La Reforma agraria del 1953: la parcelación de la tierra y la reconstitución de las comunidad bajo el formato sindical
- 2.1.6 La agresión neoliberal al mundo aymara
- 2.1.7 La comunidad que se reinventa

PARTE II

2.2 LA POLÍTICA COMUNAL EN LO COTIDIANO 85

- 2.2.1 La tierra como principal factor de cohesión comunal
- 2.2.2 La asamblea: el núcleo del poder político comunal
- 2.2.3 La autoridad como servicio
- 2.2.4 La cultura de la reciprocidad
- 2.2.5 La organización supra-comunal y su difícil coexistencia con lo estatal
- 2.2.6 El ethos comunal en los tiempos cotidianos del mundo rural

PARTE III

2.3 EL ENTRAMADO COMUNAL EN ACCIÓN: LA POLÍTICA COMUNAL EN LOS TIEMPOS DE INSURGENCIA	113
2.3.1 Los levantamientos aymaras de 2000 y 2001	
2.3.2 Una cultura política de insurrección: los repertorios aymaras de la acción colectiva	
2.3.3 La comunidad aymara “en contra” del Estado	

CAPÍTULO 3

LAS FORMAS COMUNALES DE LA POLÍTICA EN EL ESPACIO URBANO	137
---	------------

PARTE I

3.1 EL ALTO, CIUDAD AYMARA	139
3.1.1 El territorio urbano	
3.1.2 Precariedad habitacional y marginalidad urbana	
3.1.3 Las comunidades barriales	
3.1.4 Las Juntas Vecinales y la FEJUVE: luchas y contradicciones históricas	

PARTE II

3.2 LA POLÍTICA COMUNAL EN LOS BARRIOS DE EL ALTO	154
3.2.1 Derechos y obligaciones en los barrios alteños	
3.2.2 Las relaciones de reciprocidad	
3.2.3 Las asambleas barriales	
3.2.4 Los dirigentes vecinales	
3.2.5 Poderes comunales y poderes estatales en la FEJUVE: la difícil coexistencia de dos lógicas diferentes	
3.2.6 El <i>ethos</i> comunal en los barrios alteños	

PARTE III

3.3 EL ENTRAMADO COMUNAL URBANO EN ACCIÓN: LA POLÍTICA COMUNAL EN LOS TIEMPOS DE INSURGENCIA	172
3.3.1 La Guerra del Gas en El Alto	
3.3.2 La territorialización del conflicto	
3.3.3 La acción colectiva consensuada	
3.3.4 El fortalecimiento de la identidad aymara y la reafirmación de un <i>ethos</i> histórico comunal	

CONCLUSIONES

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES SOBRE LA POLÍTICA COMUNAL	191
--	------------

<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	199
----------------------------	------------

“Io difendo il sacro perché é la parte dell’uomo
que offre meno resistenza alla profanazione del potere”

Pier Paolo Pasolini
De “Il sogno del Centauro”

INTRODUCCIÓN

EL *ETHOS* COMUNAL EN LA POLÍTICA BOLIVIANA

1. Presentación del tema de investigación

Entre 2000 y 2005, Bolivia ha sido teatro de extraordinarias rebeliones indígenas y populares que, en menos de seis años, han logrado desarticular las estructuras de poder del Estado neoliberal, cuestionar profundamente los mecanismos de explotación y dominación internas e internacionales existentes en el país y dar paso a un proceso de reconfiguración general del escenario político nacional.

Este prolongado ejercicio de rebeldía modificó radicalmente las formas y los lugares del hacer político boliviano. A lo largo de los levantamientos, surgieron en distintos lugares del territorio nacional nuevas subjetividades políticas conformadas a partir de tejidos sociales comunitarios anclados a territorios específicos y a estructuras locales de ejercicio del poder. Los sectores indígenas y populares del país, históricamente subalternos, empezaron a movilizarse a partir de los micro-espacios de la vida social y de sus propias formas de organización del territorio y gestión de la vida política. El entramado social comunal boliviano se puso en movimiento, imponiendo al país un nuevo modo, más directo, autónomo y participativo, de concebir y construir el ejercicio de la política y de la ciudadanía.

Desde las comunidades aymaras del Altiplano paceño hasta los barrios de las zona sur de Cochabamba, desde la exuberante selva del Chapare hasta las villas de la ciudad de El Alto y de las laderas de La Paz, miles y miles de hombre y mujeres del campo y de la ciudad, perfectamente organizados por comunidades, cantones, barrios, manzanas y calles, se rebelaron contra la autoridad estatal, poniendo en marcha una extraordinaria maquinaria social que logró, en varias ocasiones, tomar el control del territorio nacional, destituir las instituciones estatales, vencer al ejército e imponer, una y otra vez, la voluntad popular y la capacidad de autodeterminación de las masas por encima del Estado. Unas de las principales características de esas formas alternativas de ejercicio del poder fue la **horizontalidad en la toma de decisiones** y la **participación autónoma** y masiva de la población insurrecta en los procesos de deliberación

colectiva. Frente a la crisis del ordenamiento estatal, empezó a visibilizarse y expandirse la producción colectiva de una **democracia comunal y plebeya** que ocurrió sobre todo en las asambleas, en los cabildos, en los bloqueos de caminos y en las barricadas¹.

El despliegue de esta enorme fuerza comunitaria-popular reveló la presencia de articuladas estructuras políticas locales, de matriz indígenas y comunitaria, que organizan cotidianamente la vida del **subsuelo político** boliviano². Las movilizaciones que se produjeron en Bolivia de 2000 a 2005 no surgieron de la nada; se forjaron en el seno de relaciones sociales y prácticas políticas comunitarias profundamente arraigadas en el tejido social de los sectores marginales y pobres del país, de aquellos que por tener el rostro moreno son excluidos de la sociedad dominante.

En países como Bolivia, que se han configurado sobre un pasado colonial, las instituciones y la política estatal coexisten, de manera diferenciada y compleja, bajo una relación de dominación colonial, con formas de organización política y social de matriz indígena, fundadas en construcciones identitarias, éticas, económicas y políticas diferentes a las producidas por la modernidad occidental capitalista. Estas formas alternativas de producción de la política ahondan sus raíces más profundas en el mundo indígena comunal de la época pre-colonial. Sin embargo, a lo largo de la historia, se han ido combinando con otras prácticas y nociones de derecho que vienen más de la tradición occidental - sindical, gremial y corporativa-, dando lugar a un ejercicio ciudadano extremadamente complejo y abigarrado³.

¹ Gutiérrez, Raquel, *Los ritmos del Pachakuti*, p. 38.

²Me refiero al concepto desarrollado por Luis Tapia en su ensayo “Subsuelo Político” en: Tapia, Luis, *Política Salvaje*. Para el autor, el subsuelo político es un ámbito de la sociedad al interior del cual se desarrollan formas de politización alternativas no reconocidas por las instituciones estatales. “El subsuelo político es aquel conjunto de prácticas y discursos políticos que no son reconocidos social y estatalmente pero emergen como forma de asociación, interacción y opinión sobre la dimensión política y de gobierno de las sociedades. (...) En la medida en que la igualdad política no es posible en la superficie de la sociedad, en su sistema de instituciones e interacciones, se constituyen otros espacios de socialidad y sentido en los que se puede experimentar la igualdad y la solidaridad o se puede practicar algún conjunto de valores que corresponda a lo que se hace y se vive. En el subsuelo político se busca y experimenta el reconocimiento que no se obtiene en el seno de las relaciones e instituciones que caracterizan y organizan el ejercicio del gobierno y el poder social”. (p.97-99)

³Utilizo el adjetivo “abigarrado” en el sentido zavaletiano del término. Zavaleta utilizó el concepto de abigarrado para describir aquel tipo de complejidad social que se desarrolla en países como Bolivia, donde se han organizados Estados con un formato institucional monocultural en territorios en los que coexisten no sólo distintos modos de producción, culturas y organizaciones sociales, sino también varias formas y estructuras locales de organización de la vida política, que no corresponden a las instituciones estatales nacionales.

El abigarramiento es un producto de la colonización e implica la coexistencia conflictiva de estructuras sociales correspondientes a diferentes tipos de civilizaciones que se superponen de manera inorgánica bajo una relación de dominación. La presencia de varios principios de organización social que no logran articularse en una totalidad orgánica, determina que en las sociedades abigarradas el Estado moderno se configure de manera incompleta y parcial. Zavaleta define estos Estados como **Estados aparentes**. Para el autor, el Estado representativo

En la cotidianeidad de la **dominación colonial**, la cultura política comunal indígena pervive de forma desarticulada, en condición de invisibilidad y marginalidad, en diferentes lugares y tiempos de la vida social boliviana, pues el entramado social comunal tiene distintos rostros y múltiples formas. Habita en el frío lento y desolado de las comunidades indígenas del altiplano boliviano y en el desorden caótico de los barrios periféricos de las ciudades del país; en el calor húmedo de las comunidades rurales de la selva y en la alegría de los ritos y de las fiestas populares; en la oscuridad doliente de los socavones y en el paso digno y compacto de las marchas de protestas; en las palabras compartidas en las asambleas comunales, en los colores de la wiphala y en la rabia incontenible de los grandes levantamientos, que en Bolivia tiene siempre el sabor amargo de la hoja de coca. Entre los sectores indígenas y populares del país, la **cultura comunal** opera como una suerte de código compartido al cual se recurre constantemente para organizar distintos aspectos de la vida colectiva, desde la construcción de una escuela o de una cancha de fútbol hasta la organización de un bloqueo carretero.

En estos espacios y en estos tiempos de la vida social, se producen formas alternativas de concebir y producir la política: **formas comunales de la política**, cuya principal característica consiste en el hecho que la soberanía social no se encuentra totalmente separada de la sociedad, dando lugar a un ejercicio autónomo, directo y no delegativo del poder político.

La política en la época moderna ha tendido a identificarse siempre con las instituciones del Estado, las acciones de administración del poder y la competencia política partidaria. Sin embargo, esos espacios han sido siempre rodeados por otras formas de ejercicio de la política no reconocidas por la normatividad instituida. Las instituciones estatales nunca han logrado contener toda la vida política existente en un país (menos aún, en sociedades abigarradas como la boliviana). Hay formas de la política que se experimentan **más allá del Estado**, es decir, por fuera, por debajo o contra de él: formas que debilitan y disuelven las formas monopólicas y

de la igualdad formal tiene una real validez sólo en aquellas sociedades que han vivido el momento de la subsunción real y el proceso interno de separación de lo político. En la medida en que estos procesos no se han dado o se dan de manera incompleta, como en Bolivia, el Estado nacional tiene un menor grado de validez, eficacia y hegemonía. Es decir, no puede construir un óptimo de correspondencia con su sociedad civil, más bien termina sobreponiéndose a ella como una forma de imposición colonial. Bolivia es un Estado aparente en tanto no se dio aún una separación total de lo político y lo social, sino que existen varios modos de producción y varias formas de diferenciación social, visiones alternativas del mundo y estructuras locales de autoridad que compiten con la forma estatal.

autoritarias de ejercicio del poder⁴. Las formas comunales de la política son parte de este mundo diverso, desarticulado y heterogéneo de prácticas políticas que se organizan como crítica, alternativa, negación o neutralización de la institucionalidad política del orden social dominante⁵. El prejuicio defendido obstinadamente por la cultura dominante, que no hay más política que la estatal, obstaculiza enormemente la comprensión de estas otras formas de ejercicio del poder. La teoría política moderna se ha centrado siempre en pensar la política a partir de los espacios institucionales y de las formas de concentración del poder, limitando la comprensión de la misma a los procedimientos y a las instituciones normativas que la regulan. La otra política, la producida a partir de las prácticas sociales que se experimentan más allá de las formas monopólicas de ejercicio del poder y de los límites establecidos por la normatividad estatal, ha quedado relegada al mundo heterogéneo, desarticulado y polisémico de lo marginal, de lo ilegal, de lo subalterno, de los “sin voz”, de los ausentes⁶.

⁴John Holloway considera que el impulso humano hacia la **autodeterminación social** es siempre un movimiento “contra y más allá” del capital y del Estado (Holloway, John, *Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate del libro “Cambiar el mundo sin tomar el poder”*). Comparto totalmente la idea del autor. Sin embargo, considero oportuno aprender a separar estos dos momentos del hacer político de cualquier sociedad humana, el “contra” y el “más allá”, y a reconocerlos en relación a los dos diferentes niveles de existencia de lo real, el de lo posible o potencial y el de lo actual o efectivo. En el primer nivel, el “más allá” es siempre un movimiento potencialmente “en contra” del capital y del Estado. Sin embargo, en el segundo nivel de lo real (el de lo efectivo), la capacidad humana (individual y colectiva) de moverse y hacer “más allá” de la lógica del capital y de la institucionalidad estatal dominante, no siempre implica un movimiento “en contra de”, por lo menos no de forma explícita y consiente. En esta dimensión de lo real, el “contra” es sólo un momento del “más allá”, que aparece de forma intermitente en la sociedad.

⁵ A lo largo de estos años, uno de los autores bolivianos que más sistemáticamente ha buscado conceptualizar estas formas alternativas de producción de la política es, sin duda, Luis Tapia. En su libro *Políticas Selvajes*, el autor reúne los esfuerzos teóricos elaborados a lo largo de casi diez años, ofreciendo al lector una útil herramienta teórica para acercarse a esta dimensión de la política boliviana que opera por fuera y más allá de la política estatal.

⁶Me refiero al concepto de “**ausencias sociales**” elaborado por Boaventura de Sousa Santos, es decir, a aquellas “no existencias sociales” producidas como tales por la racionalidad indolente de la modernidad y, en particular, por una peculiar manifestación de ésta que el autor define “razón metonímica”. La razón metonímica es, para este autor, la que concibe la realidad como una totalidad ordenada, donde existe una sola lógica que gobierna tanto el comportamiento del todo, como el de las partes, por lo que éstas últimas no tienen existencia fuera de su relación con la totalidad. Operando de esta manera, la razón metonímica termina reduciendo el todo a una parte, porque, en realidad, la totalidad que ella concibe nunca es el conjunto de todas las partes, sino siempre una de las partes transformada en término de referencia para las demás. Esta operación conceptual se obtiene a través de la construcción de dicotomías que tienen detrás un brutal sistema de dominación. Sistema que impide que las partes puedan pensarse por sí solas y que condenan la parte más débil de la dicotomía a subordinarse al elemento más fuerte. Todas las dicotomías de las cuales hace uso la razón metonímica contienen implícitamente una relación de jerarquía: Norte/Sur; conocimiento científico/conocimiento tradicional; civilizado/primitivo; capital/trabajo, Estado/sociedad, etc. Esto implica dos consecuencias fundamentales: primero, que no existe nada fuera de la totalidad que sea o merezca ser inteligible (la razón metonímica se concibe como la única lógica de racionalidad existente al mundo); segundo, que ninguna de las partes pueda ser concebida y tener vida propia afuera de la relación dicotómica. No se puede concebir el Sur sin el Norte, el conocimiento tradicional sin el conocimiento científico, la sociedad sin el Estado y así sucesivamente. Por lo dicho anteriormente, en la opinión de Sousa Santos, la razón metonímica es una de las principales responsables de la pérdida de las experiencias sociales existentes realmente en

¿Cómo acercarse al estudio de esta dimensión alternativa de la vida política boliviana? ¿Qué tipo de política es la política comunal? ¿Qué espacios ocupa “lo comunal” en la organización de la vida social boliviana? ¿Qué tiempos habita? ¿Qué formas adquiere? ¿Qué papel juegan en la sociedad boliviana moderna, capitalista y colonial? ¿Por qué y cómo sobrevive la cultura política comunal en la época contemporánea? ¿Cómo emergió en los levantamientos indígenas y populares de los últimos años? ¿Qué desafíos proponen al Estado moderno boliviano?

La presente investigación ha surgido a partir de estas inquietudes. A lo largo de mi trabajo, he buscado comprender el papel y el alcance de la cultura comunal en la organización de la vida política boliviana contemporánea. En particular, me he propuesto analizar: a) cómo funcionan y qué tipo de concepción de lo político subyace a las prácticas políticas comunales; b) cómo la lógica política comunitaria ha operado durante los levantamientos indígenas-populares de los últimos años; c) qué posibilidades emancipativas se anidan en estas otras formas de concebir y ensayar la convivencia colectiva.

El principal desafío de mi investigación consiste en pensar la presencia de “lo comunal” en Bolivia más allá de la comunidad indígena tradicional, pero también en ella y a partir de ella. De esta forma, pretendo superar la vieja y falsa oposición entre sociedad moderna y comunidad tradicional y **pensar la permanencia de la comunidad en la modernidad**. Mi objetivo es entender cómo las formas comunales de la política existen y se reproducen en la modernidad capitalista, o mejor dicho, en la sociedad capitalista boliviana, donde la comunidad indígena no existe sólo en su variante originaria y tradicional, sino que se reinventa constantemente en otros espacios y en otros tiempos de la vida social. En otras palabras, la idea de comunidad indígena que propongo carece de connotaciones esencialistas, no está anclada en atributos étnicos, territoriales y políticos inmutables; se refiere más bien a la presencia en la sociedad de espacios (en un doble sentido, sociales y territoriales) donde se reproducen formas de organización social autónomas, es decir, prácticas políticas y sentidos colectivos que no tienen su principal referente en el Estado, sino que todo lo contrario: se fundan en el reconocimiento de lo colectivo (del

el mundo. Esta pérdida no es expresión de una carencia, sino de una arrogancia: la arrogancia de no querer ver las experiencias que están fuera de la razón a partir de la cual podríamos identificarlas y comprenderlas. En este sentido, Sousa Santos dice que **lo que no existe es, en realidad, deliberadamente producido como no existente por la razón metonímica**. Ver: Sousa Santos de, Boaventura. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*.

“nosotros” organizado en colectividad) como espacio de decisión, deliberación y autodeterminación.

Considerando la complejidad y la amplitud de mi tema de investigación, en esta primera etapa de mi estudio que corresponde a la investigación de maestría, he concentrado mi trabajo en el análisis de un caso particular: **la permanencia de las formas comunales de la política en el mundo aymara contemporáneo, rural y urbano**. Sin embargo, me parece oportuno puntualizar que la presencia de una matriz comunal de organización de la vida política y social no es una problemática que atañe exclusivamente al sector aymara. En toda Bolivia, a lado de las instituciones estatales, coexisten de manera compleja y desarticulada diferentes formas de organización política de matriz indígena y comunitaria, alrededor de las cuales se organiza la vida cotidiana de amplios sectores de la población. Este fenómeno es más evidente en la parte occidental del país, donde por razones históricas la cultura comunal es mucho más arraigada en el tejido social y donde las luchas anti-coloniales por la conquista del poder comunal y la autodeterminación de las naciones indígenas han tenido una tradición histórica más larga y profunda. Sin embargo, también en el oriente boliviano se encuentran fenómenos culturales y políticos similares: la presencia de poderes comunales es un rasgo distintivo de toda la vida política nacional.

La decisión de centrar esta primera etapa de mi estudio sobre las comunidades aymaras se debe a dos razones principales: en primer lugar, al hecho que los indígenas aymara, junto con los quechua, representan la comunidad cultural con mayor densidad demográfica en Bolivia (1,5 millones de personas); en segundo lugar, al hecho que los aymaras representan una comunidad humana altamente cohesionada y politizada. En términos históricos, la población aymara es la que más sistemáticamente ha creado en Bolivia una arquitectura de creencias y discursos políticos centrados en el autogobierno indígena, estructurando proyectos y fuerzas de movilización en torno a esas demandas. En los últimos años, ha sido protagonista de algunas las movilizaciones sociales más imponentes que llevaron al quiebre del Estado neoliberal, constituyéndose en uno de los principales ejes de articulación de las luchas indígenas en el país. Estas luchas han sido llevadas adelante sobre la base de estructuras organizativas locales de matriz principalmente comunitaria. Resulta, por lo tanto, particularmente interesante estudiar las formas comunales de la política en Bolivia y su relación con la modernidad capitalista, a partir del análisis de las diferentes comunidades aymaras existentes en el país y de las formas de acción

colectiva que éstas emplearon durante los últimos años.

2. Marco teórico

Para poder problematizar la relación existente entre las formas comunales de la política presentes en el mundo aymara y la modernidad capitalista, elaboré una primera estrategia teórica que me permitiera interpretar y visibilizar cómo estas experiencias sociales pudieron generarse al interior de una realidad socio-histórica concreta como la boliviana, donde la modernidad capitalista se instaló a partir del hecho colonial. El eje central de mi argumentación teórica es la categoría conceptual de “*ethos comunal*”. Desarrollé este concepto a partir de la **teoría de los *ethos* históricos** elaborada por Bolívar Echeverría, en particular de su concepto de ***ethos barroco***. Consideré extremadamente fértil pensar mi objeto de estudio a partir de la propuesta teórica de este autor, en tanto me permitió problematizar, a partir de la ley del valor, el papel que las distintas identidades culturales y los procesos de mestizaje cultural juegan en las diferentes conformaciones históricas concretas de la modernidad capitalista.

En las siguientes páginas, buscaré esbozar una primera definición de *ethos* comunal. Para hacerlo, cumpliré dos operaciones teóricas. En primer lugar, trataré de redefinir, a partir de algunos conceptos claves de la teoría crítica marxista, la relación existente entre lo político, la política y la modernidad. En segundo lugar, expondré brevemente los puntos centrales de la teoría de Bolívar Echeverría, para explicar sucesivamente de qué forma utilizaré esta propuesta teórica para abordar el estudio de las formas comunales de la política en Bolivia.

2.1 Lo político, la política y la modernidad capitalista

Según la afirmación de Aristóteles, lo que diferencia al ser humano de los otros animales es su naturaleza política, es decir, su natural tendencia a vivir en sociedad. La esencia de lo político tiene que ver con este rasgo constitutivo del ser humano. Se refiere a su capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y modificar constantemente la legalidad que regula la convivencia y la socialidad humana.

Para la teoría marxista, la forma en que históricamente se ha ido configurando la socialidad de los seres humanos está estrechamente vinculada al modo en que los individuos se reproducen, es decir, al modo en que producen y consumen colectivamente⁷. Cada sujeto humano, para

⁷ Ver: Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política*.

reproducirse, consume bienes materiales cuya producción no está ya dada en la naturaleza, sino que es fruto de la acción transformadora del sujeto sobre la misma. Los seres humanos transforman la naturaleza de acuerdo a su necesidad de reproducción y a su proyecto de autorrealización⁸. Al trabajar y al disfrutar, al producir objetos con valor de uso y al consumir los bienes producidos, los individuos van configurando simultáneamente una determinada forma de socialidad, ya que a través de estas actividades se va conformando una parte sustancial de las relaciones sociales que definen la convivencia humana. En el proceso de producción social, el proceso natural de reproducción va siempre acompañado por un proceso de reproducción político, a través del cual los seres humanos van definiendo su identidad social como comunidad⁹. En esta capacidad colectiva de sintetizar o totalizar la forma de su vida social reside “la politicidad fundamental”¹⁰ de los seres humanos o **lo político**. Lo político nace siempre en el “*Entre –los –hombres*”, es decir, fuera de los hombres a partir de su capacidad de interactuar los unos con los otros, de reproducirse en comunidad, de moldear su vida social y de establecer reglas de convivencia¹¹.

Las formas mediante las cuales se produce esta síntesis social, es decir, el conjunto de las reglas, de las instituciones, de los procedimientos y de las prácticas a través de los cuales se organiza la coexistencia humana definen, en cambio, el ámbito de **la política**. La política tiene que ver con los modos en que los individuos regulan su convivencia en sociedad y gobiernan los procesos sociales. Pueden existir distintas formas de organización de la política, tantas cuantas las formas de convivencia colectiva que se producen al interior de una comunidad humana concreta.

Toda forma de organización de la política implica un mecanismo de **ejercicio del poder**, en el sentido foucaultiano del término. Para Foucault, el poder se ejerce y no se posee. No es un objeto del cual es posible apropiarse, consiste más bien en una situación estratégica, una relación de

⁸“El proceso de reproducción social es, primero, como todo proceso de reproducción animal, un proceso en el que un elemento natural (el "sujeto" animal) persiste en la forma de su existencia, vive o sobrevive, al ejercer una acción transformadora precisa (la "producción") sobre el resto de la naturaleza y al recibir la correspondiente reacción de ésta (el "consumo") como naturaleza transformada. Lo único que el proceso de reproducción social tiene de específico, lo que lo constituye como tal, es el hecho de que es un proceso libre, en el sentido heideggeriano-sartreano del término. Libre, porque, en su caso, persistir en la forma de su existencia no es perpetuarla automáticamente, sino crearla y re-crearla, instaurarla y modificarla. Vivir y sobrevivir es, para el sujeto social que se reproduce, autorrealizarse en una forma social elegida o proyectada por él”. Echeverría, Bolívar, “Cuestionario sobre lo político”, publicado en la red: http://www.bolivare.unam.mx/entrevistas/cuestionario_politica.html.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Arent, Hannah, *¿Qué es la política?*, p.46.

fuerza que se expresa como capacidad de dirigir o influir sobre la conducta del otro¹². La política implica siempre la presencia de unos mecanismos de ejercicio del poder, en tanto constituye aquel ámbito de la vida social al interior del cual se definen los dispositivos que permiten regular las relaciones sociales de fuerza, que se producen en el espacio público.

Ahora bien, en la modernidad capitalista (la única realmente existente)¹³, la socialidad humana resulta condicionada por un hecho fundamental: la subordinación del proceso de reproducción social (producción/consumo) al mecanismo de valorización del valor, como forma peculiar de acumulación de la riqueza social. En la medida en que, durante la época moderna, la economía humana empezó a funcionar en torno a la lógica de valorización del valor, todo el proceso vital se fue ordenando en torno a la contradicción existente entre el valor de uso y el valor abstracto valorizándose.

De acuerdo a la visión crítica de Marx, el valor que actúa en la circulación capitalista de la riqueza social es muy diferente al que actúa en la circulación simplemente mercantil de la misma: mientras en este último caso el valor es simplemente un elemento mediador que facilita el

¹²Foucault, Michel, *Microfísica del poder*..

¹³Retomo aquí el concepto de modernidad sugerido por Bolívar Echeverría. Según este autor, **la modernidad es una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana**. Su origen se remonta a un momento crucial de la historia de la civilización occidental europea en el que, a partir de un cambio tecnológico indetenible, el ser humano empezó a repensar su relación con la naturaleza. En un cierto momento de la historia de la humanidad que coincide con la época de la “invención de América”, una profunda revolución en las fuerzas productivas planteó al ser humano la posibilidad de una relación diferente con la naturaleza, ya no de sumisión, sino de igualdad. Este hecho determinó una profunda transformación del horizonte en el que el ser humano había aprendido a concebirse a sí mismo: se pasó de una condición de escasez absoluta, en la que lo humano sobrevivía constantemente acosado por la naturaleza, a un horizonte de abundancia posible, en el que el hombre comenzó a asumir el papel histórico de amo y señor de la Tierra. A partir de ese momento, empezó a ser imaginable un modelo de vida diferente en el que el desarrollo de la técnica permitiría que “la abundancia sustituya a la escasez en calidad de situación originaria y experiencia fundante de la humanidad sobre la tierra”. Esta mutación en la estructura misma de la “forma natural” del proceso de reproducción social puso profundamente en crisis las identidades productivistas elementales típicas de las sociedades tradicionales, que se fundaron en los tiempos de la escasez absoluta, obligándolas a repensar y resignificar su código de vida originario, es decir, su propia justificación dentro del cosmos. En este sentido, la modernidad trajo consigo una revolución civilizatoria radical en tanto obligó a la humanidad y a sus distintas formas identitarias a repensar su existencia en el mundo a partir de un nuevo reto: el de poder concebir y construir nuevas formas de existencia de lo humano que no fueran atadas a la amenaza de aniquilamiento planteada por la naturaleza. A lo largo de la historia, el reto propuesto por la modernidad ha sido interpretado y realizado bajo diferentes formas que Echeverría denomina “**configuraciones históricas efectivas de la modernidad**”; de todas ellas, la única que ha alcanzado una existencia universal ha sido la **modernidad capitalista**, es decir, aquella que se ha conformado en torno al hecho radical de la subordinación del proceso de producción/consumo al capitalismo, como forma peculiar de reproducción de la vida económica del ser humano. En breve, para este autor, la modernidad capitalista es sólo una de las posibles configuraciones históricas de la modernidad. Sin embargo, entre esta última y el capitalismo “existen las relaciones que son propias entre una totalidad completa e independiente y una parte de ella, dependiente suya, pero en condiciones de imponerle un sesgo especial a su trabajo de totalización”, en tanto el capitalismo en la única modernidad realmente existente. Ver: Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 133-144.

intercambio de bienes equivalentes para alcanzar la satisfacción de necesidades concretas, en el primero, se transforma en el sujeto promotor del intercambio, entrando en una relación privativa consigo mismo¹⁴. Es decir, en la economía capitalista, el valor se transforma en un sujeto automático: el valor que se autovaloriza, determinando que la reproducción de la riqueza social tenga lugar sólo cuando sirve de soporte a la reproducción incrementada del valor, o sea, a la producción de plusvalor¹⁵. El modo capitalista de reproducción de la riqueza social se constituye a partir este hecho fundamental, es decir, a partir de una unificación forzada “mediante la cual un proceso formal de producción de plusvalor y acumulación de capital (es decir, el estado de existencia abstracto de esa vida económica como „formación [*Bildung*] de valor”) subsume o subordina a un proceso *real* de transformación de la naturaleza y restauración del cuerpo social (es decir, al estado de existencia concreto de esa vida económica como formación [*Bildung*] de riqueza)”¹⁶. Dicho de otra forma, el rasgo distintivo de la vida económica moderna bajo el capitalismo, consiste en la **subsunción** de la reproducción social en su “forma natural” (es decir, como productora/consumidora de objetos concretos o con valor de uso) por el valor de cambio, es decir, por aquel principio que permite estructurar la vida en función del valor mercantil de las cosas, en tanto que productora/consumidora del valor capitalista, el valor que se autovaloriza.

La subsunción del valor de uso por el valor de cambio en las sociedades capitalistas pasa, según Marx, por dos niveles o estadios diferentes. La primera fase es la de la **subsunción formal**. Durante este proceso, el capital subordina a sí mismo (es decir, a la lógica de su autoreproducción) las formas de producción pre-capitalistas existentes en la sociedad, sin embargo, no modifica todavía los procesos de transformación de la naturaleza. Cambian las condiciones de propiedad del proceso producción/consumo, pero no cambian los modos de

¹⁴ Dice Marx: “La circulación mercantil simple – vender para comprar – sirve, en calidad de medio, a un fin último ubicado al margen de la circulación: la apropiación de valores de uso, la satisfacción de necesidades. La circulación del dinero como capital es, por el contrario, un fin en sí, pues la *valorización del valor* existe únicamente en el marco de este movimiento renovado sin cesar. El movimiento del capital por ende es carente de medida. En su condición de vehículo consiente de ese movimiento, el poseedor de dinero se transforma en capitalista. Su persona, o, más precisamente, su bolsillo, es el punto de partida y de retorno del dinero. El *contenido objetivo* de esta circulación – la *valorización del valor* – es su *fin subjetivo*, y sólo en la medida en que la creciente apropiación de la riqueza abstracta es el único motivo impulsor de sus operaciones, funciona él como capitalista, o sea como capital personificado, dotado de conciencia y voluntad. Nunca, pues, debe considerarse en valor de uso como un fin directo del capitalista. Tampoco la ganancia aislada, sino el movimiento infatigable de la obtención de ganancias. Este afán absoluto de enriquecimiento, esta apasionada cacería en pos del valor de cambio”. Marx, Karl, *El capital* (Tomo I, vols. I), p.186.

¹⁵ El plusvalor es, para Marx, la fuente de vida del capital y, al mismo tiempo, el origen de la explotación. Es, en efecto, el valor producido por la fuerza de trabajo que es apropiada gratuitamente por el capitalista mediante la explotación del trabajo obrero.

¹⁶ Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, p.145.

producción y las relaciones sociales que se establecen en torno a ellos¹⁷. En la segunda fase, la de la **subsunción real**, el capital logra en cambio penetrar hasta la estructura técnica del proceso de producción y consumo, alterando la propia dialéctica entre necesidades reales y capacidad de producción. El capital pasa de controlar simplemente el trabajo humano, a modificar su misma sustancia, transformando la fuerza de trabajo en mercancía¹⁸. Esto implica no sólo la proletarización o mercantilización de la fuerza de trabajo en el tiempo de producción, sino también su extensión al tiempo de la reproducción social y a los procesos de identificación colectiva. Los seres humanos ya no se reproducen con bienes de origen comunal o de manufactura familiar, sino a través el consumo de mercancías, es decir, de “soportes materiales de valor de cambio”¹⁹. Como consecuencia, las personas empiezan a producir su identidad social en torno a su valor de cambio: en torno a una cantidad de tiempo de trabajo socialmente abstraída. Pierden la capacidad de relacionarse como personas y comienzan a tratarse como cosas: las relaciones sociales se mercantilizan. De allí, la crítica de Marx al fetichismo de las mercancías y al fenómeno de la cosificación de la vida en la sociedad capitalista.

Al perder la capacidad de producir y consumir en función de sus necesidades reales, el sujeto social moderno pierde también, indirectamente, la capacidad de autodeterminar la forma singular de su socialidad (es decir, del conjunto de las relaciones de trabajo y de disfrute que interconectan y definen a los individuos sociales). **Su politicidad fundamental es enajenada por el valor de la mercancía que determina en su lugar la forma concreta de la sociedad.** Escribe Bolívar Echeverría:

“Instalado en la esfera de la circulación mercantil, el Valor de la mercancía capitalista ha usurpado a la comunidad humana no sólo directamente la ubicación desde donde se decide sobre la correspondencia entre su sistema de necesidades de consumo y su sistema de capacidades de producción, sino también, indirectamente, la ubicación política

¹⁷“El proceso de producción real, el modo de producción determinado es algo que el capital encuentra dado y que él **subsume al principio sólo formalmente sin cambiar nada de su concreción tecnológica.** (...)Este subsumir formalmente al proceso de trabajo, este ponerlo bajo su control, consiste en que el trabajador pasa a estar bajo la vigilancia y por tanto el mando del capital o del capitalista. El capital se torna capacidad de mando sobre el trabajo, no en el sentido en que A. Smith dice que toda riqueza consiste en la capacidad de disponer de trabajo, sino en el sentido de que el trabajador como trabajador pasa a recibir órdenes del capitalista”. Marx, Karl, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso del trabajo de valorización (extractos del manuscrito 1861-1863)*. Selección y traducción de Bolívar Echeverría. Publicado en la red: <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/subsuncion.html>

¹⁸Ibidem.

¹⁹Tapia, Luis, *Política Salvaje*, p.121.

fundamental desde donde se decide su propia identidad, es decir, la forma singular de su socialidad o la figura concreta de sus relaciones sociales de convivencia”²⁰.

En el momento en que la capacidad humana de definir autónomamente la forma de la existencia social es subordinada al funcionamiento mecánico de la circulación mercantil capitalista, el sujeto social moderno renuncia al ejercicio pleno de su soberanía, delegándolo a una entidad abstracta que se encargará de hacerlo en su lugar²¹.

El proceso de **subsunción real** de las formas de producción y consumo moderno por el mecanismo de acumulación del capital es el momento epocal en el que se concreta la **enajenación de la “sujetividad política” del ser humano por la politicidad de la mercancía-capital**²². El hombre libre, como vendedor de fuerza trabajo, hace definitivamente ingreso en la historia de la humanidad. En ese momento, es decir, en el momento cuando el hombre pierde el control sobre los medios de producción y sobre su capacidad de producir y reproducirse en función de sus necesidades reales, lo político, entendido como la capacidad humana de decidir sobre los asuntos comunes, es enajenado de su fuente originaria, la comunidad humana organizada. La soberanía social es delegada a una entidad externa a la sociedad, como consecuencia, la política misma se separa de ella, constituyéndose en un espacio autónomo y burocratizado: el Estado moderno²³.

²⁰ Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, p.50.

²¹ “La reproducción social mediada por el mercado implica, por el contrario, la suspensión de la autarquía política del sujeto, la subordinación de su capacidad de autodefinirse prácticamente. La forma de su existencia no la decide ya él solo, sino que “se decide” en parte, pero prioritariamente, “a espaldas de él”, en el funcionamiento mecánico y casual de la circulación mercantil, en la „vida social que llevan las cosas” intercambiándose convertidas en mercancías. (...) El sujeto social que se reproduce de manera mercantil logra efectivamente mantenerse en vida, y este hecho hace que esa manera parezca ser la única adecuada y natural que puede tener su reproducción. Esa supervivencia la consigue, sin embargo, mediante el sacrificio de lo que hay de más esencial en él mismo; la consigue gracias a la represión de su capacidad política. Su vida podrá ser mejor o peor: nunca será efectivamente suya; nunca se organizará realmente de acuerdo a las necesidades concretas de su perfeccionamiento como entidad comunitaria”. Echeverría, Bolívar, “Cuestionario sobre lo político”, publicado en la red: http://www.bolivare.unam.mx/entrevistas/cuestionario_politica.html

²² Bolívar Echeverría emplea el concepto de “**sujetividad política**” para referirse a la actividad mediante la cual el sujeto sintetiza su propia socialidad (la relación de convivencia técnica, de producción y de consumo). *Ibidem*.

²³ Dice John Holloway: “El Estado es incompatible con la autodeterminación, simplemente porque es un proceso de determinación *en nombre de*. La existencia del Estado, la división entre lo público y lo privado que supone dicha existencia es, simplemente, eso: algunos deciden *en nombre de otros*. El Estado es un proceso de sustitución: se sustituye a la comunidad. Por supuesto, *en el nombre de* constituye un tipo de comunidad: la comunidad de aquellos en nombre de quienes actúa el Estado, sus ciudadanos. Mientras el impulso hacia la autodeterminación teje una comunidad basada en la cooperación de diferentes personas con sus pasiones y cualidades diferentes, con sus variantes de subjetividades activas, el Estado se introduce para quebrar y recomponer esa comunidad en base a la individualización y abstracción previas: las personas se separan de su hacer y se constituyen como seres individuales adstratos. La separación entre lo público y lo privado, entre lo político y lo económico y social es fundamental para el Estado como forma de organización: pero esta separación es una separación entre el ser y el hacer. El Estado se

El Estado moderno (sus instituciones, sus procedimientos, sus reglas para la gestión del poder) es la forma política en la que se sintetiza y se administra los resultados de la enajenación de la politicidad fundamental de la sociedad humana por el capital. El proceso de enajenación de lo político de la sociedad genera la gran empresa estatal. Sin embargo, esto no implica que la política estatal sea el único ámbito de ejercicio de la política que existe en las sociedades capitalistas.

Sería sumamente equivocado concebir el proceso de enajenación de lo político en las sociedades capitalistas como un hecho dado y consumado. Se trata, más bien, de un proceso que acontece permanentemente, de un acto que se renueva constantemente bajo distintas formas y circunstancias históricas concretas: **“un proceso repetido de pérdida, por parte del sujeto, y de adquisición, por parte de la mercancía-capital, de la capacidad decisoria sobre la forma de socialidad”**²⁴.

Este mecanismo de pérdida y ganancia de “sujetividad política” implica una lucha constante entre la politicidad adquirida por la mercancía-capital y la voluntad del sujeto social de autorrealización. El hecho que el proceso de valorización y acumulación de la riqueza capitalista haya privado al sujeto moderno de la capacidad práctica de totalizar su socialidad no implica, en efecto, que éste carezca de toda **capacidad espontánea de resistencia** frente a la acción destructiva y desnaturalizante que ejerce sobre él el valor valorizándose. La capacidad de la mercancía-capital de dirigir el progreso concreto de la sociedad es una “politicidad parasitaria”²⁵, vive de la represión o de la desvitalización de la politicidad básica del sujeto, pero nunca logra aniquilarla totalmente. La autarquía política del sujeto humano, su voluntad de autorealizarse libremente es como Sísifo: recomienza siempre de nuevo su labor, aunque sea derrotada una y otra vez. La posibilidad de subvertir, modificar o, simplemente, neutralizar el orden de dominación existente está siempre presente en la sociedad, reside en la capacidad del sujeto humano de resistir (individual y colectivamente) a la lógica de valorización del valor y a las condiciones históricas de explotación y dominación política, ideológica y cultural que ella conlleva.

relaciona con la gente como seres y no como hacedores, y en tanto los seres son abstraído de su relación social, sólo pueden ser vistos como seres abstractos e individuales (ciudadanos)”. Holloway, John, *Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate del libro “Cambiar el mundo sin tomar el poder*, pp. 21-22

²⁴ Echeverría, Bolívar, “Cuestionario sobre lo político”, publicado en la red:

http://www.bolivare.unam.mx/entrevistas/cuestionario_politica.html

²⁵Ibíd.

A partir de esta resistencia, el sujeto social puede aprovechar las posibilidades históricas de volverse revolucionario, es decir, de emanciparse y recuperar su propia subjetividad política básica²⁶. Al resistirse colectivamente a la enajenación de su politicidad fundamental, los seres humanos generan en la sociedad una especie de “movimiento hacia la recuperación de su soberanía política” (es decir, de la capacidad de decidir de manera autónoma sobre los asuntos comunes). Este movimiento puede tener diferentes intensidades, habitar varias dimensiones temporales y adquirir múltiples figuras históricas. Su despliegue, sin embargo, produce en la sociedad formas distintas de pensar y ensayar la convivencia social que se organizan como crítica, negación y/o neutralización de la dominación del capital, de la institucionalidad estatal existente y de la ideología que conllevan.

Estas prácticas sociales de resistencia generan otro tipo de relaciones sociales que desordenan el orden de dominación existente, ya que son expresión de una voluntad colectiva de modificar las reglas de la conveniencia social y recuperar la facultad de decidir autónomamente sobre los asuntos públicos. Abren al interior de la realidad nuevos espacios y nuevos tiempos sociales en los que se producen formas alternativas de pensar y hacer la política: formas de producir la política que se organizan como cuestionamiento de la enajenación de la politicidad fundamental de la comunidad por la politicidad del capital²⁷.

²⁶Pienso la **emancipación social** en los términos sugeridos por Raquel Gutiérrez, no como un sitio de llegada, sino más bien como una **práctica colectiva de transformación del mundo**, un conjunto de haceres y pensares, unos posibles caminos a recoger que surgen a partir de la acción colectiva e individual contra el imperio del capital y del valor de cambio sobre el valor de uso. La autora piensa la emancipación como una **praxis de trastocamiento y fuga**: “*trastocamiento* material y simbólico del orden existente y *fuga* de los contenidos semánticos y simbólicos que nos preceden y que dan existencia material y significado a lo instituido”. La emancipación consiste: “en realizar en común acciones de resistencia y lucha para transformar las relaciones sociales, económicas y políticas habilitando la decisión colectiva autónoma y la regulación de la convivencia social con base en tales modos de decidir”. Implica por ello: “un cambio de estado en la configuración social a lo largo del cual la sociedad recupera su posibilidad de decidir de manera no delegativa sobre el asunto público y donde paulatinamente se inhibe el predominio del valor sobre las personas concretas generalizándose otro modo de relación social que descansa en el despliegue del valor de uso de las cosas, a partir de su reapropiación por las personas liberamente asociadas para sus fines autónomos”. Gutiérrez, Raquel, *Los ritmos del Pachakuti*, p. 40 y pp.25-26.

²⁷La política puede ser pensada como un campo de fuerza en el que, por un lado, los sujetos crean instituciones y, por el otro, buscan modificarlas constantemente. Escribe Luis Tapia: “En la política se experimentan tiempos de constitución, de destrucción, de recreación; tiempos de orden y desorden. (...) La política en un campo de fuerza en el que los sujetos crean instituciones, pero también en el que las pueden destruir, reformar, sustituir. En la política experimentamos tanto el poder de la creación como el de la destrucción de lo social y las condiciones que éste ha producido para reproducirse, ampliarse, renovarse. Las diversas constelaciones de las formas de la política suelen ser y estar compuestas y tensadas por elementos y principios que trabajan para ordenar, organizar, normar y estabilizar las sociedades, por un lado, juntos a otros que animan el conflicto, la lucha, el movimiento, la reforma y el cambio, incluso la descomposición, por el otro lado. Ambas cosas existen juntas”. Tapia, Luis, *Política Salvaje*, p.111.

Las formas comunales de la política existentes en el mundo aymara, así como las concibo en este trabajo, son parte de este universo diverso y heterogéneo de prácticas políticas alternativas que se experimentan más allá de los límites establecidos por la normatividad estatal y por la “politicidad del capital”. Sin embargo, poseen una peculiaridad muy especial: ahondan sus orígenes en una matriz cultural indígena diferente a la occidental, impuesta por la colonización.

La colonialidad es el segundo rostro de la modernidad capitalista. En vastas regiones del mundo, las relaciones sociales capitalistas se fueron configurando como parte de un proceso de dominación colonial de la sociedad. La división en clases sociales adquirió la marca distintiva del color de la piel, todas las formas de dominación y subalternidad generada por el capital se impregnaron de esta coloración: la del trabajador asalariado, la del campesino sin tierra, la del comerciante, la del artesano, etc.²⁸. Sin embargo, las diferentes formas de dominación colonial no lograron (por violentas que hayan sido) erradicar totalmente las socialidades indígenas pre-existentes. En muchos países, como Bolivia, configurados a partir del hecho colonial, perviven toda una serie de elementos civilizatorios del pasado (comportamientos, valores, objetos) que, si bien han sido arrancados de su pertenencia coherente a una totalización social (que en la época pre-colonial estuvo dotada de una propia autonomía y vitalidad histórica) siguen operando en el mundo constituido por la modernidad capitalista. La cultura política comunal aymara es expresión de esta “tenaz persistencia de los tiempos”²⁹ pasados en la época contemporánea boliviana.

Ahora bien, ¿cómo lograron sobrevivir estas formas comunales de organización de la política en la historia de Bolivia? ¿Bajo qué relación coexisten con la modernidad capitalista?

La teoría de los *ethos* histórico de Bolívar Echeverría nos puede ofrecer un útil instrumento teórico para llegar a encontrar una posible respuesta a estas preguntas.

2.2 La teoría de los *ethos* históricos de Bolívar Echeverría

Hemos visto que la presencia del capital determina la forma histórica de la modernidad a nivel global. Toda la humanidad en la época moderna se organiza alrededor de la contradicción inherente al hecho capitalista (la subsunción del valor de uso por el valor de cambio). Sin embargo, no toda la humanidad lo ha hecho y lo hace de la misma forma. Las comunidades

²⁸Gilly, Adolfo, “Historias desde adentro: la tenaz persistencia de los tiempos”, en: Hylton, Forest (et Al.), *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, p.21

²⁹ *Ibidem*.

humanas asumen e institucionalizan esa contradicción de manera distinta; por lo tanto, se resisten a ella de forma también diferente. La modernidad capitalista tiene múltiples rostros, en tanto son varias las maneras en que las sociedades humanas asumen y/o reaccionan ante la contradicción inherente al hecho capitalista. Estas diferencias obedecen en gran medida de las condiciones socio-históricas específicas en las que estos procesos se concretan, pero dependen también de las diferentes matrices culturales que organizan las sociedades humanas sobre las que se impone el dominio del capital. Para dar cuenta del papel que la cultura juega en la conformación de los múltiples rostros de la modernidad existente, Bolívar Echeverría ha formulado la **teoría de los *ethos* históricos modernos**. A través de esta propuesta teórica, el autor ha buscado explicar cómo las sociedades humanas, en su cotidianidad, experimentan la neutralización institucional y política del hecho capitalista. Sus trabajos se han concentrado particularmente en la elaboración de la categoría conceptual de ***ethos* barroco**, a través de la cual Echeverría ha buscado dar cuenta de las peculiaridades de estos procesos en América Latina. Veamos rápidamente los puntos centrales de la teoría de este autor, para explicar sucesivamente de qué forma esta propuesta teórica puede ayudarnos a abordar el estudio de las formas comunales de la política en el mundo boliviano contemporáneo.

Según Echeverría, a lo largo de la historia moderna, la humanidad ha desarrollado la capacidad de asumir espontáneamente la contradicción existente entre el valor de uso y el valor mercantil de su vida como condición necesaria de la existencia práctica de todas las cosas. Sin embargo, no todas las sociedades humanas lo han hecho de la misma forma. El sujeto moderno, en tanto portador de distintas identidades culturales, ha desarrollado varias estrategias para vivir la modernidad capitalista y asumirla como aceptable. Echeverría llama a estas **estrategias prácticas de vida *ethos* históricos**.

El autor utiliza el concepto de *ethos* histórico para nombrar aquel comportamiento social estructural, aquel principio de organización del mundo de la vida que guía la constitución de las distintas formas de lo humano en el tiempo, es decir, en las distintas situaciones históricas que obligan a las comunidades humanas a resignificar y reestructurar su existencia en el mundo³⁰. El *ethos* es, para Echeverría, un sistema de comportamientos espontáneos, un modo de ir y hacer en el mundo, que permite a las sociedades humanas: por un lado, protegerse de la realidad y de la

³⁰ Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, p.33.

necesidad de descifrarla a cada paso y, por el otro, actuar en ella, imponiendo su modo de ser en el mundo³¹.

En la medida en que el mundo moderno se encuentra dominado por la presencia del **hecho capitalista**, al *ethos* histórico de la modernidad le corresponde elaborar una estrategia de comportamientos que le permita neutralizar e institucionalizar, es decir, asumir como vivible, aquello que es profundamente invivible: la subordinación de las necesidades de realización de la vida social-natural por la lógica de acumulación de capital. Las formas de la vida humana en la modernidad resultan, para el autor, todas conformadas a partir del modo en que las distintas sociedades logran articular una estrategia para soportar el hecho de la enajenación inherente al modo capitalista de la reproducción social. Echeverría identifica cuatro estrategias elementales (*ethos* puros) a través los cuales las sociedades humanas han construido sus “estrategias complejas” de sobrevivencia en la modernidad capitalista: el *ethos* realista, el romántico, el clásico y el barroco.

Los primeros dos, el *ethos* realista y el *ethos* romántico, se caracterizan por vivir en el capitalismo sin aceptar la contradicción inherente al hecho de la subsunción. El primero, lo hace asumiendo que la reproducción de la forma de valor adoptada por el mundo sea capaz de remplazar completamente, e incluso potenciar, las exigencias cualitativas de la reproducción de la forma natural de la vida. El procedimiento de valorización del valor es asumido como la única forma de reproducción posible, como lo único real, la norma de lo real. Según esta espontaneidad, el progreso capitalista es la dinámica realmente triunfadora en el mundo, cualquier trasgresión es sinónimo de retraso: un defecto a corregir³². El segundo *ethos*, el romántico, al igual que el primero no asume la presencia de la contradicción capitalista, pero vive su neutralización de manera exactamente opuesta: invierte el sentido de la subsunción, viviendo su institucionalización como si fuera el triunfo de la forma natural de la vida sobre la dinámica de la valorización. La vida moderna es considerada una creación del sujeto humano y como tal puede ser constantemente transformada por él de manera soberana. El ser humano es libre de la valorización, la controla, en tanto es el resultado de una aventura vital emprendida por él. Los

³¹Bolívar Echeverría recupera la doble etimología que corresponde al término *ethos*: el de “morada o abrigo”, que hace referencia a la idea de refugio como recurso defensivo y pasivo, y el de “arma”, que hace referencia a un recurso activo y ofensivo. *Ibidem*, p.37.

³²Según Echeverría, el mejor ejemplo de esta primera versión del *ethos* moderno es el encarnado por la ética protestante estudiada por Max Weber.

problemas que acompañan los esplendores de la modernidad son costos necesarios para la realización del gran proyecto del hombre moderno y se podrán solucionar en futuro³³.

La tercera forma de interiorizar el capitalismo, el *ethos* romántico, consiste en vivirlo como una necesidad trascendente. Este *ethos* no niega la contradicción del hecho capitalista, pero tampoco se dota de un principio formal diferente para abordarla, la asume más bien como inevitable, como un hecho que rebasa el margen de acción que corresponde a lo humano.

Finalmente, el *ethos* barroco, junto con el “*ethos* clásico”, no niega la divergencia esencial entre el valor de uso y el valor de cambio, pero, a diferencia de éste, no acepta el sacrificio de la “forma natural” de las cosas y de su valor de uso por el valor de cambio, sino que se aferra al primero, haciéndolo revivir en el plano de lo imaginario. Es decir, el *ethos* barroco no asume plenamente la modernidad capitalista, en tanto que no sacrifica el valor de uso por el valor de cambio, pero tampoco se rebela radicalmente contra de ella y el principio de valorización del valor, más bien, busca una tercera solución, la de la disimulación: recrea en el plano de lo imaginario otro mundo, dentro del mundo capitalista existente. Dice Bolívar Echeverría al respecto del *ethos* barroco:

“es una estrategia de ‘afirmación de la forma natural’ que parte paradójicamente de la experiencia de la misma como *sacrificada*, pero que – ‘obedeciendo sin cumplir’ las consecuencias de su sacrificio (...) – pretende reconstruir lo concreto de ella a partir de los restos dejados por la abstracción devastadora, re-inventar sus cualidades planteándolas como ‘de segundo grado’, **insuflar de manera subrepticia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los ‘valores de uso’ ofrecen al dominio del proceso de valorización**”³⁴.

Ninguno de los cuatro *ethos* elementales de la modernidad capitalista se da de manera exclusiva, cada uno aparece siempre combinado con otros, de forma diferente según las circunstancias históricas y las diversas construcciones modernas del mundo. Todos ellos, sin embargo, se han configurado en una época histórica determinada, a partir de distintos impulsos sucesivos del capitalismo.

Lo interesante de la forma en que Bolívar Echeverría concibe el *ethos* barroco es que el autor elabora esta categoría a partir de una reflexión acerca de los procesos de mestizaje cultural que se produjeron en América Latina a raíz del hecho colonial. Según Echeverría, el origen y el ejemplo más significativo del comportamiento barroco frente a la modernidad se pueden encontrar en los

³³El mejor ejemplo de esta actitud es, según el autor, el proceso de constitución de las patrias nacionales.

³⁴ Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, p.166. El subrayado es mío.

procesos de mestizaje civilizatorio que se dan en la sociedad americana del siglo XVII. Durante esta época, la capacidad de control de las metrópolis latinas, España y Portugal, sobre sus colonias americanas empezó a declinar debido a la debilidad de los mismos centros de poder. La relativa ausencia de un poder central fuerte posibilitó una cierta autonomía y creatividad cultural en los sectores marginales de la sociedad colonial. Los indígenas y los afro-descendientes, que sobrevivieron a la violencia de la conquista y de la esclavitud, empezaron a reproducir y, al mismo tiempo, resignificar los códigos, las formas y los valores de la civilización europea, impuesta por los dominadores, a través del uso de sus propios códigos culturales o lo que quedaba de ellos.

En este sentido, para Echeverría, el mestizaje de las formas culturales indígenas con las europeas apareció en la América del siglo XVII como **“una estrategia de supervivencia de vida después de la muerte”**³⁵. Las civilizaciones pre-coloniales habían ya dejado de existir como forma de totalización político-religiosa. Los indígenas y los afrodescendientes, que sobrevivieron a ese genocidio cultural, tuvieron que aceptar por la fuerza la construcción del mundo impuesta por los dominadores. Sin embargo, no renunciaron totalmente a su modo peculiar de simbolización de lo real, más bien lo reactualizaron modificando los códigos culturales europeos.

Esta forma de luchar contra la imposición de la cultura de los dominadores, asumiéndola para recrearla y reinventarla bajo otras formas, esta manera propia del dominado de decir “sí” para decir “no”, de resistir disimulando, generó, según Echeverría, formas de mestizajes culturales que permitieron a América Latina asumir la forma capitalista de la vida social, sin renunciar totalmente a las “formas naturales” pre-modernas de la misma. El *ethos* barroco en América emergió a partir de este comportamiento social, de esta actitud de sobrevivencia frente a la muerte que buscaba recrear formas culturales nuevas a partir de formas anteriores.

Ahora bien, vale la pena destacar que, si bien Bolívar Echeverría piensa el *ethos* barroco a partir de la América latina del siglo XVII, éste no pertenece, para el autor, a la substancia de ninguna identidad o sociedad históricamente determinada, ni puede ser una emanación de ella. Más bien, expresa una versión del “*ethos* histórico moderno” que, combinada con las otras tres, puede encontrarse en cualquier situación concreta de la vida moderna capitalista. Sin embargo, para que el *ethos* barroco se genere tienen que presentarse determinadas circunstancias económicas,

³⁵ Echeverría, Bolívar, “El *ethos* barroco” en: Echeverría, Bolívar (coord.), *Modernidad, mestizaje cultural y Ethos Barroco*, p.34.

políticas y sociales (como las que acontecieron en la América Latina del siglo XVII), que configuren una situación de enfrentamiento y interdependencia entre dos culturas antagónicas.

Explica Echeverría:

“Sin ser exclusivo de una tradición o una época particulares de la historia moderna ni pertenecer a ellos ‘por naturaleza’, el *ethos* barroco, como los demás, se genera y desarrolla a partir de ciertas circunstancias que sólo se reúnen de manera desigual en los distintos lugares y momentos sociales de esa historia. Son circunstancias cuyo conjunto es diferente en cada situación singular pero que parece organizarse siempre en tono e un **drama histórico** cuya peculiaridad reside en que está **determinado por un estado de empate e interdependencia entre dos propuestas antagónicas de forma para un mismo objeto: una progresista y ofensiva, que domina sobre otra, conservadora y defensiva, a la que sin embargo no puede eliminar y substituir y en la que debe buscar ayuda ante las exigencias del objeto, que la desbordan.** Estado de desfallecimiento de la forma vencedora –de triunfo y debilidad-, por un lado, y de resistencia de la forma vencida –de derrota y fortaleza-, por el otro”³⁶.

En otras palabras, el *ethos* barroco es una forma de vivir la modernidad que se generó históricamente y puede seguir generándose no sólo en América Latina, sino en todas aquellas sociedades que han vivido y viven el hecho colonial, es decir, la dominación de la cultura occidental y su modernidad capitalista sobre otras matrices culturales. En este sentido, el *ethos* barroco se configura como una estrategia de resistencias propia de la cultura dominada, que busca apoderarse de las formas y de los valores de la cultura dominante, para subvertirlos y reinventarlos.

El barroquismo, así como lo piensa Bolívar Echeverría, es una estrategia de vida que se desarrolla en las partes más bajas de las sociedades colonizadas, allí donde la dominación (en su doble versión capitalista y colonial) se hace más insoportable y la neutralización de la devastación del valor de uso del mundo por el valor económico capitalista es más urgente. Es una forma de vivir la modernidad que pertenece sobre todo a las periferias, a los marginados, a los colonizados, al sur. **Es el “*ethos* subalterno” de la modernidad colonial y capitalista.**

En tanto manifestación de la debilidad de las formas culturales hegemónicas respecto a la fuerza de las culturas subalternas, el barroco constituye un campo privilegiado para el desarrollo de una imaginación creadora, centrifuga y subversiva. En este sentido, el *ethos* barroco representa un mirador privilegiado a través del cual es posible pensar e interpretar la complejidad de múltiples fenómenos culturales y políticos de América Latina.

³⁶ *Ibidem*, p.27. El subrayado es mío.

2.3 La utilidad de pensar la política en América Latina a partir del concepto de *ethos* barroco

En el campo del análisis político, la categoría de *ethos* histórico elaborada por Bolívar Echeverría resulta de gran utilidad, en tanto nos permite abordar algunas problemáticas que, por lo general, no han sido tomadas debidamente en cuenta por la teoría política marxista. En primer lugar, al centrar la atención sobre los distintos códigos culturales y los comportamientos estructurales que guían la conformación de las formas de lo humano en el tiempo, el autor nos ofrece una útil herramienta teórica para pensar y analizar las formas en que las distintas identidades culturales del mundo moderno decodifican lo político, institucionalizándolo en diversas formas históricas de la política. En segundo lugar, al poner al centro del debate la relación entre cultura y modernidad capitalista, el autor nos permite también reflexionar sobre las formas en que las distintas identidades culturales, existentes en la modernidad, viven y reaccionan cotidianamente frente al hecho capitalista y al proceso de enajenación que lo caracteriza.

Según Echeverría, la **cultura**, en su plano más elemental, puede ser pensada como el cultivo crítico de la singularidad concreta de un grupo humano en una circunstancia histórica determinada, es decir, como el cultivo dialéctico de su identidad³⁷. La cultura representa el sistema de símbolos, significados y valores a partir de los cuales se constituyen históricamente las distintas formas de humanidad; es, por ello, constitutiva de todos los aspectos de la vida humana. La forma en que un grupo humano decodifica, en distintos momentos históricos, lo político (es decir, la forma en que significa el hecho de vivir en sociedad) depende de su cultura. La cultura es una dimensión fundante de la vida social, en tanto, constituye la forma de significación más profunda que determina el ser político de una sociedad.

La vida de las distintas culturas es un proceso fluido y dinámico, atravesado por constantes mutaciones. El cultivo crítico de la identidad de un grupo humano no consiste, en efecto, en la permanencia en el tiempo de un núcleo sustancial de rasgos y características inmutables. Por lo contrario, la identidad cultural de una comunidad humana concreta reside en una coherencia interna y siempre transitoria de la misma, una coherencia que vuelve a reafirmarse a lo largo de un proceso de constante transformación de la comunidad. Dice Echeverría:

“Vista como una coherencia formal y transitoria del sujeto [*el autor se refiere a cualquier sujeto social, privado o colectivo*], la identidad de éste sólo puede concebirse como un acontecer, como un procesos de metamorfosis, de transmigración de una forma que sólo

³⁷ Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, p.187.

puede afirmarse si lo hace cada vez en una sustancia diferente, siendo ella cada vez otra sin dejar de ser la misma. La identidad sólo puede ser tal si en ella se da una dinámica que, al llevarla de una de-substancialización a una re-substancialización, la obliga a atravesar por el riesgo de perderse a sí misma, enfrentándola con la novedad de la situación y llevándola a competir con otras identidades concurrentes”³⁸.

Toda cultura, en tanto expresión del cultivo de una identidad, es siempre resultado de un proceso indetenible de transformación y mestizaje, en el que cada forma social, para reproducirse en lo que es, corre el riesgo de perderse a sí misma (abriéndose a la acción corrosiva de otras formas culturales concurrentes), para volver a reafirmarse de forma distinta (introduciendo sus propios principios en el tejido de los códigos culturales ajenos).

El “*ethos* histórico” es aquel comportamiento espontáneo que permite a una cultura resolver en distintos momentos históricos el conflicto inscrito en este proceso de-substancialización y re-substancialización de su identidad. En este sentido, el *ethos* histórico de la modernidad capitalista es aquel comportamiento que permite a una cultura re-substancializar su identidad, al inventarse una estrategia de sobrevivencia que le conceda la posibilidad de neutralizar las amenazas provenientes de la transformación cualitativa del proceso de reproducción social producida por el hecho de la subsunción y por el código cultural dominante, que encarna los valores capitalistas.

Ahora bien, ¿por qué el concepto de *ethos* histórico nos puede ayudar a acercarnos al estudio de la cultura política de una comunidad humana concreta? Y ¿por qué el concepto de *ethos* barróco nos puede ayudar a comprender algunas culturas políticas peculiares de América Latina como la cultura comunal aymara?

Siendo la cultura una dimensión constitutiva de lo político, el *ethos* histórico moderno nos habla también de aquellos comportamientos políticos espontáneos que un grupo humano adopta para neutralizar, institucionalizar o resistirse frente a la contradicción inherente al hecho capitalista y al proceso de enajenación de lo político que lo caracteriza. Es decir, **el *ethos* nos habla de las formas en que se organiza la vida política y la socialidad de un grupo humano en la modernidad.**

Por lo general, el acontecer de la vida política de una sociedad se desdobra en dos dimensiones temporales características: los **momentos ordinarios**, de la existencia en la rutina, y los **momentos extraordinarios**, de la existencia en el límite (los momentos de catástrofe o de

³⁸ *Ibidem*, p.170.

revolución)³⁹. En los tiempos rutinarios de lo cotidiano, los comportamientos políticos guiados por el *ethos* elemental experimentan la vigencia interna de su forma social como algo absolutamente necesario y natural. Por lo contrario, en los tiempos de ruptura de lo cotidiano y existencia en el límite, las formas peculiares en que cada comunidad humana codifica lo político entra en crisis, ya que deben enfrentarse a un momento de dificultad histórica y entrar en un proceso de refundación y reconfiguración que les permita superar esta dificultad. En esos momentos, la capacidad política de una comunidad humana se expresa con mayor evidencia, en tanto se trata de situaciones en las que la comunidad, obligada por las circunstancias externas, es forzada a tomar una decisión radical acerca de su socialidad. Los momentos extraordinarios son siempre momentos fundacionales, “momentos constitutivos”⁴⁰, en los que se redefinen las reglas de convivencia de una sociedad.

La cultura política de un grupo humano emerge a partir de este movimiento oscilatorio entre lo cotidiano y lo extraordinario. Es la manifestación cotidiana de una forma particular de institucionalizar lo político en calidad de la política, que un grupo humano determinado sólo asume o actualiza propiamente en los momentos extraordinarios o de peligro, en los que es obligado a refundar y redefinir la forma de su identidad⁴¹. El *ethos* histórico se refleja en ambos momentos de la vida política de una sociedad: es aquel comportamiento estructural que, manteniéndose activo en los tiempos de lo cotidiano, permite a un grupo humano volver a fundar y refundar, instituir y reinstituir constantemente, a lo largo de los momentos extraordinarios de su historia, su propia sociabilidad.

Desde este punto de vista, el concepto de *ethos* histórico resulta particularmente útil para el análisis político en tanto nos permite, por un lado, analizar la complejidad cultural que se esconde detrás de aquellos comportamientos políticos espontáneos que un grupo humano adopta cotidianamente en el desarrollo rutinario de la vida y, por el otro, reflexionar sobre cómo estos comportamientos son reactualizados en los momentos extraordinarios en los que la identidad del grupo es puesta en peligro. Al mismo tiempo, la teoría de Bolívar Echeverría nos ofrece un marco conceptual desde el cual es posible problematizar la relación existente entre esta complejidad cultural del mundo moderno y el hecho capitalista, ayudándonos a visibilizar cómo las distintas identidades culturales existentes en la modernidad neutralizan la contradicción principal de la

³⁹ *Ibidem*, p.177.

⁴⁰ En el sentido zavaletiano del término.

⁴¹ *Ibidem*, p.183.

época capitalista, es decir, la destrucción del valor de uso del mundo por el valor de cambio del mismo.

En el marco de la tipología de los cuatros *ethos* elementales propuesta por el autor, la categoría de *ethos* barroco representa un “mirador” particularmente útil para abordar el análisis de estos fenómenos sociales en América Latina. En efecto, el *ethos* barroco permite al investigador social centrar la mirada sobre aquellos comportamientos políticos que se produjeron y siguen produciéndose en América Latina a partir del hecho colonial y de los procesos de sincretismo cultural, a través de los cuales las formas de organización política indígenas pudieron refuncionalizar su vigencia, al buscar transformar y recrear los códigos y las formas políticas organizativas de matriz occidental.

La “política barroca”, la que es generada por los comportamientos espontáneos guiados por el *ethos* barroco, es una forma de creación de la política que emerge a partir de los espacios-tiempos de crisis y de debilidad de la cultura y del proyecto civilizatorio dominante: aquellos espacios y aquellos tiempos de la política al interior de los cuales la cultura dominada encuentra un margen de acción para transformar la cultura dominante y aproximarla más a sus códigos culturales. Al transformar la cultura ajena, la cultura dominada se transforma a sí misma dando vida a nuevas formas de ejercitar la política.

La política barroca es expresión de otra forma de politicidad y de socialidad que buscan relanzar el valor de uso de la vida por encima del valor de cambio capitalista, recreándolo en el imaginario. En una forma de hacer política que se produce por debajo de los códigos políticos dominantes y, a veces, en contra de ellos: no implican la subversión del orden de dominación, con el cual coexiste bajo una relación de subordinación, pero puede determinar su lenta y rizomática erosión.

2.4 ¿Qué es el *ethos* comunal?

La cultura política comunal, así como la concibo en esta tesis, es una expresión barroca de la política⁴². A lo largo de este estudio, demostraré que esta forma de concebir y producir la política ha logrado sobrevivir hasta nuestros días en la medida en que se ha ido transformando constantemente, a través de complejos procesos de mestizaje, mediante los cuales los códigos

⁴²No es absolutamente la única forma barroca de la política existente en Nuestra América. Al contrario, es sólo una posible expresión del barroquismo de la política latinoamericana.

culturales indígenas han podido re-actualizar constantemente su vigencia, transformando desde su interior las formas de organización política impuestas por la cultura dominante.

En el mundo aymara contemporáneo, las formas comunales de organización de la política han persistido a lo largo de la historia, llegando a representar hoy uno de los modos principales de producción y ejercicio de la política existente en las regiones occidentales del país. Sin embargo, para poder sobrevivir, han tenido que reinventarse constantemente en distintos espacios (en lo urbano y en lo rural), en diferentes tiempos históricos y en múltiples formatos organizativos (el ayllu tradicional, el sindicato agrario, las juntas de vecinos). En este sentido, las formas comunales de la política existentes en el territorio boliviano pueden ser pensadas como una expresión de lo que Echeverría definiría un “*ethos* histórico barroco”, en tanto emergieron a partir de la constante actualización de un código cultural indígena que, para poder permanecer, tuvo que transformar el código cultural ajeno impuesto por los colonizadores. Sin embargo, para llevar a cabo esta tarea y subsistir en el mundo moderno, el código comunal tuvo que transformarse a sí mismo a través de procesos a veces contradictorios, dando lugar a diferentes versiones de una misma manera de significar lo político (que es propia de la cultura comunal andina)⁴³.

Para “re-substancializar” su identidad cultural a lo largo de la historia moderna boliviana y resistir a los procesos históricos de “de-substancialización” de la misma, los indígenas aymara tuvieron que encontrar una estrategia, a la vez ofensiva y defensiva, que les permitiera sobrevivir al destino de devastación al que los ha condenado el proyecto civilizatorio capitalista promovido por las clases dominantes que históricamente administraron al país.

Mi hipótesis principal es que esta “estrategia barroca” hacia la modernidad, de vida después de la muerte, en el sector indígena aymara se tradujo fundamentalmente (pero no exclusivamente) en la generación de un “**ethos histórico comunal**”. La comunidad andina se transformó, para los indígenas aymaras, no sólo en una forma de existir en el mundo, sino también en un modo de resistir disimulando, de operar en él: una suerte de tecnología social espontánea que permitió a los indígenas resistir y, a la vez, luchar contra el genocidio cultural y las condiciones de escasez

⁴³Esta forma de pensar la persistente presencia de lo comunal en el mundo andino trae implícita una crítica a algunas posturas del pensamiento indigenista y del pensamiento indianista que terminan cayendo en una especie de fundamentalismo esencialista, llegando a postular a los indios como sujetos sociales y culturales “puros” capaces de sacar de sí la semilla de su civilización arcaica y hacerla revivir como alternativa frente a la decadente sociedad moderna. Estas posiciones no toman en cuenta la realidad histórica de dominación y los constantes procesos de mestizaje cultural que se han producido en el tiempo. Tampoco ven las contradicciones históricas, económicas y políticas reales que dificultan la elaboración de un proyecto político propio y alternativo por parte de los pueblos indígenas, cayendo en fáciles idealizaciones que no ayudan a identificar la búsqueda de alternativas reales.

material impuestas por las clases dominantes. Las relaciones colectivas y comunitarias en el mundo aymara operaron como una suerte de código común al cual la población indígena recurrió constantemente, para neutralizar el hecho capitalista y mantener activa su propia identidad cultural, su peculiar forma de pensar y operar en el mundo.

Al igual del *ethos* barroco, la actitud del *ethos* comunal frente a la modernidad capitalista se caracteriza por no aceptar totalmente el sacrificio del valor de uso de la vida por su valor de cambio capitalista. Sin embargo, para resistirse a esa dinámica no se limita a recrear el valor cualitativo de la vida exclusivamente en el nivel de lo imaginario, sino que busca mantenerlo vivo (en la medida de lo posible), reactualizando constantemente la fuerza y la efectividad de los lazos comunitarios. Es decir, frente a la “amenaza de devastación y destrucción de la vida” que lleva consigo el sistema capitalista, el *ethos* histórico comunal reacciona haciendo comunidad, es decir, reinventando la comunidad. Claramente, las formas en que la comunidad se reinventa cambian constantemente, dependiendo de las circunstancias históricas renovadas en las que tienen que reaparecer.

Esta estrategia aymara de resistir contra la lógica capitalista de valorización del valor haciendo comunidad se funda en torno a un código interpretativo de lo político muy diferente al que subyace en la base de las instituciones democráticas modernas. La característica principal del *ethos* comunal, la que lo define, es que detrás de él opera una forma de decodificar lo político (es decir, de comprender el modo en que debe de configurarse la legalidad de la convivencia humana), en la que las relaciones intersubjetivas que definen la comunidad constituyen una suerte de unidad orgánica soberana: la fuente de la soberanía política no es el individuo, sino la misma colectividad y las relaciones intersubjetivas que la definen. Por esta misma razón, la soberanía social no puede ser delegada a través de un hecho contractual de entrega de la voluntad individual (como en la cultura política liberal). Las formas comunales de la política no asumen el principio liberal de la representación como fuente legítima de entrega del poder político, por ello son productoras de una ética pública no estatal con un fuerte contenido comunitario.

A lo largo del texto, veremos en detalle cómo opera esta forma peculiar de concebir lo político, lo que me interesa aclarar por el momento es que a partir de ella se generan en Bolivia formas no delegativas y horizontales de ejercicio y producción de la política, absolutamente distintas a las formas estatales y liberales de la misma, producidas por la modernidad capitalista.

En la vida cotidiana, estas formas alternativas de politización coexisten ambiguamente, bajo una relación de dominación, con las formas liberales y estatales de la política, dando lugar a un ejercicio ciudadano extremadamente abigarrado y difícil de comprender. Los *ethos* de la modernidad nunca existen de manera pura y exclusiva en la sociedad, sino que pueden combinarse entre ellos, a pesar de ser aparentemente opuestos. En una misma comunidad indígena, urbana o rural, el *ethos* comunal puede coexistir ambiguamente con el *ethos* liberal. Sin embargo, en los momentos extraordinarios, como los de rebelión, cuando las distintas matrices culturales entran en tensión, las formas comunales de ejercicio del poder llegan a contraponerse frontalmente a las otras, desafiándolas abiertamente. En este sentido, las formas comunales de la política son expresión de una estrategia colectiva de resistencia (el *ethos* comunal), que se organiza siempre más allá de la “sujetividad política” del capital, pero que sólo a veces entra abiertamente en conflicto con ella y con el Estado. La mayoría de las veces, el *ethos* comunal opera de forma latente y silenciosa en la sociedad, creando en ella espacios de resistencia cotidiana, frente a la cotidianeidad de la escasez económica y de la dominación cultural y política impuesta por el orden dominante.

El *ethos* comunal es una estrategia de vida (una voluntad de vida, después de muerte) que ha permitido y sigue permitiendo a la población aymara mantener activa, en medio de la vida cotidiana, una identidad cultural y política que, sin embargo, asume o actualiza propiamente sólo en los momentos extraordinarios o de peligro, en los que esta identidad es amenazada y obligada a refundarse y redefinirse a sí misma.

Las rebeliones que se produjeron en Bolivia entre 2000 y 2005 fueron uno de esos momentos históricos de refundación de lo comunal. Las reformas económicas estructurales implementadas por los gobiernos neoliberales bolivianos en el curso de los años 80s y 90s amenazaron profundamente los sistemas de reproducción material y simbólica de las comunidades aymaras rurales y urbanas, poniendo en riesgo su misma sobrevivencia. Frente a las agresiones del capital y del Estado boliviano y al riesgo de perder su propia identidad cultural, la población aymara del altiplano se rebeló. Lo hizo así como aprendió a hacerlo a lo largo de toda su historia: haciendo comunidad, es decir, fortaleciendo y reinventado el código político comunal andino.

3. Estructura de la tesis

A lo largo de esta investigación, buscaré analizar cómo opera el *ethos* comunal en el acontecer de la vida política de las comunidades aymaras rurales y urbana del altiplano paceño. Analizaré, por un lado, cómo se organizan las formas comunales de la política en el mundo aymara contemporáneo en los tiempos de lo cotidiano y, por el otro, cómo la política comunal se reinventó durante los levantamientos que se produjeron en Bolivia entre 2000 y 2005.

Los momentos de rebelión son momentos privilegiados en los que es posible ver con mayor evidencia cómo opera el *ethos* comunal, en tanto son momentos en que las comunidades indígenas se reinventa a sí mismas, para defenderse de una amenaza y volver a afirmar su presencia en el mundo, al fin de modificar lo que en el mundo las amenaza. Son momentos de crisis del orden estatal y de despliegue del antagonismo social, momentos en que el código cultural comunal se reactiva para modificar el código cultural de la sociedad dominante, para cambiar el orden social existente y crear otro nuevo, más cercano al suyo. Son momentos en los que los espacios-tiempos interiores de la sociedad, aquellos que no resultan tan visibles en la cotidianeidad de la dominación, se hacen más evidentes y, por lo tanto, más perceptibles a los ojos del investigador social. Sin embargo, son también momentos fugaces que permiten una comprensión parcial de los modos en que estas otras formas de organización de la vida política boliviana operan en la sociedad, en tanto no dan cuenta de su existencia en la cotidianeidad y de los mecanismos de dominación bajo los cuales éstas coexisten con el orden político instituido.

En mi investigación he buscado observar ambos momentos del funcionamiento de la política comunal aymara, para llegar a una comprensión más plena de los dos. En primer lugar, he buscado prolongar mi mirada hacia aquellas interioridades apenas perceptibles de la vida política comunal y observar las distintas formas en que las comunidades indígenas aymaras, rurales y urbanas, organizan su vida política cotidiana. En segundo lugar, he buscado observar cómo estas prácticas políticas, que se esfuerzan cotidianamente de escapar a las normas pautadas por la modernidad occidental capitalista, se rearticulaban en los momentos de lucha de los últimos años, cuando desafiaron abiertamente el orden político y económico existente. Mi objetivo principal, a lo largo del trabajo, ha sido el de comprender cómo opera el código político comunal en la sociedad aymara y qué tipo de posibilidad de transformación social están inscritas en su operar.

El trabajo está organizado en tres capítulos. En el primero, presento brevemente el contexto histórico al interior del cual se produjeron en Bolivia los levantamientos indígenas y populares que pusieron en crisis al Estado neoliberal. En la primera parte del capítulo, reconstruyo los rasgos esenciales del ciclo estatal neoliberal: los mecanismos de explotación económica y dominación política que éste generó en el país y las razones que llevaron al pueblo boliviano a levantarse. En la segunda parte, esbozo, en cambio, las características principales del tipo de acción colectiva que emergió durante estos levantamientos: explico el carácter comunal de las rebeliones que se desataron en el país, de las cuales las luchas del sector aymara fueron sólo una expresión (quizás donde emergió con mayor evidencia la fuerza y la capacidad de acción de los poderes comunales existentes en la sociedad boliviana).

En el segundo capítulo, empiezo a abordar el estudio de las formas comunales de la política en el mundo aymara contemporáneo. Esta parte del estudio está enteramente dedicado al análisis de la política comunal en las comunidades rurales aymaras del altiplano paceño. Después de una detenida reconstrucción histórica sobre los principales procesos de transformación y reconstitución del orden comunal que se produjeron a lo largo de la historia de las comunidades aymaras del altiplano norte, abordo el estudio de la política comunal contemporánea en los tiempos de lo cotidiano, para analizar sucesivamente cómo ésta se reinventó durante los momentos de insurgencia que se produjeron entre 2000 y 2005. El análisis de la política comunal en los tiempos de insurrección se basa en un estudio detenido de las rebeliones indígenas que se desataron entre 2000 y 2001, en tanto fueron el momento en que las luchas de las comunidades rurales aymaras alcanzaron su mayor despliegue.

En el tercer capítulo, abordo el estudio de las formas comunales de la política en el espacio urbano, a partir del análisis de las comunidades barriales existentes en la ciudad de El Alto. Al igual que el segundo, también este capítulo está dividido en tres partes. En la primera, reconstruyo brevemente la historia de la ciudad de El Alto: el contexto de marginalidad social al interior del cual la comunidad andina se reinventó en los barrios de la ciudad y los procesos históricos que llevaron al desarrollo del movimiento vecinal alteño. En la segunda parte, abordo el análisis de la política comunal en los tiempos cotidianos del espacio urbano, para pasar a describir sucesivamente cómo actuaron las comunidades urbanas durante las rebeliones de los últimos años. Esta última parte se concentra exclusivamente en el estudio de las rebeliones indígenas de 2003, en tanto fueron la expresión máxima de la capacidad de los alteños de

oponerse contra el orden del Estado y del capital, para dar lugar, por lo menos momentáneamente, a un orden nuevo basado en su capacidad de reinventar la política y el espacio urbano en clave comunal.

Finalmente, en las conclusiones vuelvo a reflexionar sobre el *ethos* comunal en la política boliviana, subrayando las principales características del tipo de politización que analicé a lo largo de los dos estudios de caso propuestos.

CAPÍTULO 1

EL DESPERTAR DE UN PUEBLO OPRIMIDO

Bolivia es un país pluricultural y multisocietal¹, mas esta diversidad ha existido siempre bajo relaciones de dominación, explotación y discriminación racial que siguen reproduciendo, en diferentes formas y articulaciones, el orden colonial impuesto con la llegada de los españoles al continente americano. La estructura estatal boliviana encarna esta larga historia de desigualdad y opresión.

En el siglo XIX, la República boliviana nació bajo el esquema social de dominación cultural y segregación étnica heredado por la colonia. Se construyó un país con una estructura estatal monocultural y un sistema social jerarquizado que otorgaba poder y prestigio en función del color de la piel y segregaba a los indios al margen de la realidad política y social del país. Las distintas formas estatales que se produjeron hasta la Revolución de 1952 no modificaron este régimen de apartheid social y política. Al contrario, durante todo este periodo, la exclusión étnica se convirtió en el eje articulador de la cohesión estatal².

Los procesos de democratización iniciados después de la Revolución de 1952 no lograron abolir radicalmente el sistema de exclusión étnica y cultural del Estado oligárquico. El voto universal amplió el derecho de ciudadanía política a millones de indígenas, pero lo hizo imponiendo un único modelo de ejercicio de los derechos públicos, el liberal, y un único idioma, el castellano, en una sociedad donde prevalecían otros sistemas tradicionales de organización política.

El retorno a la democracia, después de la época oscura de las dictaduras militares, no interrumpió esta larga historia de exclusión. Durante este periodo, surgieron en Bolivia nuevas formas de explotación económica y exclusión étnica y política. Al igual que en otros países de Nuestra América, la transición democrática coincidió en el país andino con el inicio de la época neoliberal. El reconocimiento de los derechos civiles y políticos y la celebración de elecciones

¹ Tapia, Luís, *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*.

² García Linera, Álvaro (et Al.) *La transformación del estado*, p.23.

limpias y regulares no eliminaron la desigualdad social y la discriminación étnica históricamente presentes en la región³. Al contrario, coincidieron con la implementación de nuevos mecanismos de dominación colonial y con el empobrecimiento de vastos sectores de la población, resultado de la aplicación de los planes de ajuste estructural dictados por el Consenso de Washington.

A raíz del malestar social generado en el país por la aplicación de las políticas neoliberales, se generaron entre 2000 y 2005 importantes movilizaciones indígenas y populares que lograron poner en crisis no sólo los aparatos de dominación económica y política del Estado neoliberal, sino también las formas históricas de dominación colonial existentes en el país. En este sentido, la emergencia de nuevos movimientos indígenas-populares otorgó una dimensión diferente a las luchas sociales bolivianas, abriendo el campo político boliviano nacional a una nueva dialéctica de la emancipación que conjuga la lógica de la redistribución económica con la del reconocimiento étnico y político.

En este capítulo, buscaré reconstruir brevemente el escenario político y social al interior del cual se generó el ciclo de luchas sociales que estremecieron al país a lo largo de esos años. Explicaré cómo se reorganizaron, a lo largo del ciclo estatal neoliberal, las formas de dominación capitalistas y coloniales existentes en Bolivia y cómo, a partir de ello, emergieron en el país nuevos sujetos políticos organizados a partir de un complejo entramado social indígena, local y

³Silvia Rivera explica la permanencia de la dominación colonial en la sociedad boliviana contemporánea como el resultado de contradicciones históricas diacrónicas ancladas en horizontes o ciclos históricos de diversa profundidad y duración, que interactúan en la superficie del tiempo presente y cuyo sustrato temporal más hondo es representado por el periodo colonial. Para la autora, el ciclo colonial “constituye un sustrato profundo de mentalidades y prácticas sociales que organizan los modos de convivencia y sociabilidad en lo que hoy es Bolivia, estructurando en especial aquellos conflictos y comportamientos colectivos ligados a la etnicidad”, a través de la polarización y jerarquización entre culturas nativas y cultura occidental. A partir del siglo XVII, en toda la zona andina, la colonización estructuró un sistema administrativo dual que concebía al mundo colonial como dividido en dos entidades separadas: la República de los españoles y la de los indios, dominantes y dominados. Las relaciones entre ellas quedaban establecidas por una especie de pacto tácito cuya base eran los diversos tipos de tributo de los indios a la corona, a cambio de los cuales se reconocía un cierto grado interno de autogobierno (que permitió la sobrevivencia de las sociedades tradicionales). Se construyó una sociedad jerarquizada en función de la raza que segregaba física y normativamente a los indios, relegándolos al margen de la realidad política y social de la colonia. Este modo de dominación sigue operando, según la autora, de manera subyacente, en la contemporaneidad boliviana sustentado en un horizonte colonial de larga duración al cual se han articulado (pero sin superarlo ni modificarlo realmente) los ciclos más recientes del liberalismo, del populismo y del neoliberalismo. Esos horizontes más recientes han refuncionalizado las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades del **colonialismo interno**, que continúan reproduciendo los mecanismos específicos de exclusión que han caracterizado históricamente a las estructuras políticas y estatales del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profunda y latente existentes en la sociedad boliviana. Ver: Rivera Cusicanqui, Silvia, “La raíz: colonizadores y colonizados” en: Albó, Xavier y Barrios Morón, Raúl (coord.), *Violencias encubiertas en Bolivia*.

comunitario, que irrumpió en el escenario político nacional, modificando radicalmente los lugares y las formas de la política boliviana.

1.1 El ciclo neoliberal

En Bolivia, el ciclo estatal neoliberal empezó en 1985 cuando, junto con Paz Estenssoro, llegó al gobierno también su ministro de economía Gonzalo Sánchez de Lozada. A partir de este momento, se instauró en el país un “nuevo régimen de dominación colonial” fundado en dos principios fundamentales: la democracia liberal representativa, como modelo político único y universal, y el neoliberalismo, como pilar económico. Fieles a los dictámenes del Consenso de Washington, las élites políticas bolivianas adoptaron contemporáneamente un sistema político democrático, basado sobre elecciones limpias y periódicas, y un vasto programa de reformas públicas y económicas, que respondió puntualmente a todos los mandamientos del catequismo neoliberal⁴. Libre mercado, inversiones extranjeras y gobernabilidad se transformaron en las creencias dominantes que guiaron al país a lo largo de 18 años, estructurando un nuevo modelo de ciudadanía que generó formas sutiles y complejas de exclusión política, segregación social y dominación colonial.

De acuerdo con las políticas de ajuste económico sugeridas por las instituciones internacionales, la llamada Nueva Política Económica (NPE) del gobierno de Paz Estenssoro y las sucesivas políticas de ajuste estructural implementadas por Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997), persiguieron dos objetivos principales: la reducción del intervencionismo estatal en la economía y la eliminación de todos los obstáculos políticos, sociales y económicos que podían impedir al mercado y a la iniciativa privada extranjera de cumplir su papel “modernizador” en la organización de la economía nacional⁵.

⁴Se entiende por **Consenso de Washington** un listado de políticas económicas consideradas durante los años 1990 por el FMI (Fondo Monetario Internacional) y el BM (Banco Mundial) como el mejor programa económico que los países latinoamericanos debían aplicar para impulsar su crecimiento. Éste incluía: disciplina fiscal; reordenamiento de las prioridades del gasto público; reforma impositiva; liberalización de las tasas de interés; una tasa de cambio competitiva; liberalización del comercio internacional; liberalización de la entrada de inversiones extranjeras directas; privatización; desregulación.

⁵ La NPE fue inaugurada pocos meses después de la instalación del gobierno de Paz Estenssoro con el **D.S. 21.060**, que implementó varias disposiciones económicas entre las cuales: 1) una brusca **devaluación de la moneda** y la adopción de una política cambiaria flexible; 2) medidas tendientes a promover la **apertura de las fronteras** a los bienes extranjeros y a los capitales en la forma de inversión extranjera directa; 3) la **eliminación de las reglamentaciones estatales** y de los subsidios en ámbito de mercados de productos y de capitales; 4) la **reducción**

La modernización y el progreso anunciados por las instituciones internacionales y por el gobierno no cumplieron, sin embargo, con las expectativas imaginadas. Las reformas neoliberales produjeron una economía cada vez más dependiente, vulnerable y extranjerizada: no sólo las empresas públicas, sino también las reservas estatales, fueron entregadas al capital transnacional, determinando la total dependencia económica y política del Estado boliviano.

El precio social, que este nuevo modelo de desarrollo - sustentado en la inversión extranjera como único motor de la economía nacional - impuso a los bolivianos, fue enorme. En esos años, se registró: un drástico incremento de la desigualdad económica y de la marginación social; un dramático aumento de la concentración de la riqueza; una significativa desalarización de la actividad laboral y un fuerte aumento del desempleo, de la precariedad y del trabajo informal⁶.

A consecuencia de ello también las relaciones entre las distintas clases y los diferentes sectores de la sociedad, y entre estos y el Estado, se modificaron radicalmente. En términos políticos, el punto de partida de las reformas políticas neoliberales fue la desarticulación material y cultural del sindicalismo obrero articulado en torno a la COB (Central Obrera Boliviana)⁷. Para proceder

significativa del gastos público; 6) una política salarial de **congelamiento de los sueldos;** y 5) el **cierre de las minas.**⁵ Estas medidas iniciales, que guiaron las políticas económicas de los primeros gobiernos neoliberales, fueron seguidas a distancia de pocos años de un segundo paquete de reformas estructurales, que determinaron la definitiva modificación de la estructura política y económica del país. Cfr. Petras, James y Veltmeyer, Henry, *Movimientos sociales y poder estatal. Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador.*

⁶ Según el Instituto Nacional de Estadística (INE) en 1999, la pobreza moderada era del 62% y la pobreza extrema de 38%. En el año 2003, la pobreza moderada aumentó a 67,3% y la pobreza extrema llegó a 39,7%. Según un estudio de la Unidad de Análisis de Políticas Económicas (UDAPE), entre 1999 y 2001, los ingresos del 10% más rico de los bolivianos aumentaron del 11%, mientras que el 10% más pobre de la población perdió casi el 20% de su ingreso. Además, se asistió a una intensificación de la dualización de la estructura económica del país. De un lado, existían las grandes empresas, en su mayoría extranjeras, con sus relaciones de trabajo asalariado que empleaban sólo el 7% de la población a pesar de que generaban el 65% del PIB. Del otro, las pequeñas y medianas empresas que empleaban al 10% de la población y las empresas familiares que, bajo relaciones tradicionales e informales de trabajo, empleaban a casi el 80% de los bolivianos, generando apenas el 25% del PNB. García Linera, Álvaro (et Al.), *Horizontes y límites del Estado y del poder*, pp.12-15.

⁷La **Central Obrera Boliviana (COB)** es la central sindical histórica de Bolivia. Se fundó en 17 de abril de 1952 en el marco de la Revolución, bajo el impulso de los poderosos sindicatos mineros, con el objetivo de crear una gran organización sindical que reuniera todos los sindicatos de trabajadores del país. Durante los primeros años del Estado post-revolucionario, marcados por la experiencia del cogobierno del MNR con la COB (1952-1956), el sindicalismo obrero representó la principal fuente de legitimidad del nuevo orden gubernamental, alrededor del cual se rearticuló el ámbito de lo público-estatal en Bolivia. Según Álvaro García Linera, al principio, la COB, más que una agregación de sindicatos, se presentó como un programa político en el que los trabajadores insurrectos se reclamaban a sí mismos como la fuente de legitimidad del nuevo orden estatal y a su organización como un modo de filiación social y existencia pública del ciudadano. Sin embargo, este proyecto político, implícito en los hechos revolucionarios, se desarrolló paralelamente a otro que en el tiempo implicó la “delegación fáctica” de la autoridad sindical al aparato estatal. En efecto, la imponente infraestructura sindical que surgió en Bolivia a partir del 1952 será marcada desde su origen por una profunda contradicción que caracterizará su devenir histórico. Por un lado, representó la forma en la que la insurgencia social se organizó autónomamente frente a los antiguos poderes

al desmantelamiento del Estado como agente regulador del desarrollo económico del país era necesario desarmar las organizaciones de trabajadores y extirpar las tradicionales formas de participación corporativa de los sectores populares. Desde su aplicación, en el año 1985, las políticas de ajuste estructural apuntaron a la disolución de las estructuras organizativas obreras, cuya experiencia política y conocimientos podían representar un costo económico y un peligro político para las nuevas élites nacionales (cuyo objetivo principal era, en cambio, el de generar en el país las “condiciones óptimas para la rentabilidad del capital internacional”)⁸.

La forma particular de desmantelamiento que sufrió la sociedad salarial en Bolivia ha sido teorizada por Álvaro García Linera como un proceso de “**re-proletarización**”⁹. Éste supuso, como en el resto de Nuestra América, la implementación de una nueva normatividad laboral dirigida a aumentar las tasas de ganancia del capital y a favorecer un uso flexible de la fuerza del trabajo a partir de la eliminación de los derechos sociales y laborales, la reducción de los empleos públicos, la caída de los salarios reales y el aumento del desempleo, del trabajo precario y del sub-empleo. Las políticas de flexibilización laboral provocaron la desarticulación de las viejas relaciones laborales fordistas y de la COB, disminuyendo así la efectividad de la acción sindical y la capacidad, por parte de los trabajadores, de elaborar demandas políticas colectivas. Emergió así un nuevo tipo de proletariado más numeroso, pero carente de organización política, materialmente fragmentado y privado de una representación propia frente al Estado¹⁰.

establecidos e impuso su voz en el escenario político boliviano; por el otro, se transformó en el modo de incorporación y cooptación de las clases subalternas en la composición orgánica de la nueva organización estatal y del nuevo modelo de acumulación económica. El desarrollo de un capitalismo de Estado fundado en la creación de grandes empresas públicas, que empleaban un número enorme de trabajadores, creó las condiciones materiales para que esta relación se fortaleciera. De esta forma, el sindicato interiorizó en sus prácticas la legalidad estatal y, viceversa, el estado asumió la impronta sindical en su estructura. García Linera, Álvaro, *Reproleterización. Nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952-1998)*, pp.173-174.

⁸Hirsch define el Estado neoliberal de la era del capitalismo globalizado como “Estado nacional de competencia”. Dice el autor: “Se trata de un Estado cuya políticas y estructuras internas son determinadas decisivamente por las presiones de la competencia internacional por el lugar óptimo”, es decir, las presiones por crear en el interior de las fronteras nacionales condiciones óptimas para la valorización del capital internacional. Este Estado tiene dos características principales: 1) deja de regular la economía nacional sobre la base de los compromisos de clase porque su principal finalidad es hacer óptimas las condiciones de rentabilidad del capital; 2) genera un vaciamiento de las instituciones de la democracia liberal. Las instituciones liberales siguen formalmente funcionando, pero tienen cada vez menor significado para el verdadero desenvolvimiento social. Hirsch, Joachim, *Globalización, capital y Estado*, pp. 99-102.

⁹García Linera, Álvaro, *Reproleterización. Nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952-1998)*.

¹⁰ Escribe Linera: “Si bien es cierto que los antiguos contingentes obreros sindicalmente organizados y concentrados en grandes centros laborales han sido reducidos en su número, desde hace más de 8 años, un proceso inverso de re-proletarización comienza a darse en la estructura social y económica del país, aunque bajo nuevas condiciones

El desmantelamiento de la COB no representó la muerte del proletariado, pero sí el fin de una forma material y simbólica de ser del mismo. La COB en Bolivia no fue sólo un aparato administrativo sindical, fue también y sobre todo la síntesis material y simbólica de una construcción política y de una práctica colectiva. Simbolizó la manera obrera de organizarse, actuar y luchar, de pensarse en la política, de representarse como sujeto colectivo frente al Estado¹¹. En la medida que el sindicato dejó de ser el intermediario político de los trabajadores, se desintegró también el viejo ideal de la ciudadanía asalariada identificada con los derechos sociales y la negociación corporativa, que había estado vigente durante el ciclo estatal populista inaugurado con la Revolución de 1952. En su lugar, se impuso un nuevo sentido de la ciudadanía caracterizado por la escisión entre los derechos políticos y los derechos económicos y laborales, que se sustentó en un nuevo aparato institucional de mediación política: el sistema de partidos, con sus mecanismos de competición electoral y representación liberal.

La estructura económico-social que las reformas neoliberales impusieron al país supuso, en efecto, la construcción de un nuevo aparato de mediación entre el Estado y la sociedad. Éste se articuló sobre la base de una visión eficientista y procedimental de la democracia: la acción colectiva sindical dejó de ser la forma privilegiada del ejercicio de la ciudadanía y del quehacer político boliviano. En su lugar, se impuso un vínculo institucional distinto, sustentado únicamente en la ritualidad de las elecciones periódicas y en la representación partidista.

La introducción de este modelo ciudadano coincidió con una radical transformación del sistema de partidos anterior. Después del 1985, se produjeron cambios sustanciales en las pautas de orientación política de los partidos tradicionales, que abandonaron la ideología populista-nacionalista o las posiciones marxistas, para hacer propios los referentes ideológicos del neoliberalismo. Los conflictos ideológicos del pasado desaparecieron y fueron remplazados por un consenso generalizado en torno a los temas de la economía de mercado y de la democracia representativa. Como resultado, el espectro de la política institucional quedó reducido a un tipo

materiales. En términos numéricos, el total de trabajadores dedicados a la industria manufacturera desde el año 1986 en las ciudades capitales ha súbito de 117.103 personas a 150.000 en 1991, a 231.000 en 1995 en ciudades capitales, y a 393.623 en 1997 en todo el país. (...) Igualmente, la cantidad de obreros de la construcción ha subido de 47.000 en 1986, a 53.000 en 1991 y a 106.000 en 1995 en ciudades capitales y a 188.203 en todo el país en 1997. Por su parte, los trabajadores en el sector minero han pasado de 47.000 en 1986 a 74.000 en 1991 y a 63.846 en 1997, aunque la mayoría sea cooperativistas". *Ibidem*, pp.101-102.

¹¹ *Ibidem*, p. 183.

de competencia electoral centripeta definido en torno a los tres partidos con mayor representación parlamentaria: el MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario), ADN (Acción Democrática Nacional, el partido de la derecha militar) y el MIR (Movimiento de la Izquierda Revolucionaria), cada uno de los cuales fue el pivote de un gobierno de coalición.

La cercanía ideológica entre los distintos partidos políticos permitió que en este periodo se implementara un nuevo sistema de gobernabilidad sustentado en amplias alianzas interpartidarias y gobiernos de coaliciones, que pasó a la historia con el nombre de “**democracia pactada**”. El acto fundacional de este nuevo juego de coaliciones fue el Pacto por la Democracia, la alianza partidaria entre MNR y ADN (esta última encabezada directamente por el viejo general Banzer), que apoyó el gobierno de Paz Estenssoro en 1985, dando inicio a una nueva estación política que duró hasta la Guerra del Gas de 2003. El MNR, el MIR y ADN, los tres principales partidos del sistema político boliviano, se alternaron en la dirección del poder ejecutivo a lo largo de 18 años, dando vida a coaliciones de distinta índole que siguieron, sustancialmente, las mismas orientaciones políticas.

La implementación de este modelo de gobernabilidad terminó excluyendo las fuerzas populares de la gestión del bien público, favoreciendo la concentración del poder político y económico en manos de una restringida élite política vinculada a las facciones empresariales, que ocupó por casi veinte años el escenario de la definición de las políticas públicas¹². Este proceso de debilitamiento político de las instancias de mediación partidarias tuvo como corolario el fortalecimiento de las redes clientelares, del prebendalismo y de una concepción patrimonialista de la política, conforme a la cual se consideró la administración estatal como una natural prolongación de la esfera privada y como un instrumento para satisfacer intereses particulares.

En otras palabras, si bien en la época neoliberal los partidos políticos adquirieron gran importancia en la organización de la institucionalidad gubernamental, no lograron convertirse en mecanismos de mediación política capaces de dirigir las demandas de la sociedad hacia el Estado.

¹² Otra característica del sistema de partidos en esos años fue la cooptación empresarial de las direcciones de los mismos. Durante estos años, las instancias del poder empresarial nacional y transnacional asumieron el control del sistema de partidos. Los presidentes de las empresas se convirtieron en presidentes del país (Sánchez de Losada era un importante emprendedor nacional) y las estructuras de los partidos políticos fueron reducidas a maquinarias electorales y repartidoras de cargos.

Al contrario, se transformaron en representantes de redes familiares y empresariales que compitieron por el acceso a la administración estatal como si fuera un bien patrimonial¹³.

COALICIONES POLÍTICAS GOBERNANTES DESDE 1985

Años	Presidente	Coalición	Políticas Públicas
1985-1989	Víctor Paz Estenssoro	MNR-ADN	Se implementaron las primeras reformas estructurales (D.S. 21.060)
1989-1993	Jaime Paz Zamora	MIR-ADN	Se mantuvieron las líneas básicas de las políticas neoliberal (apertura comercial, libre movilidad de capitales, desprotección laboral y social) pero no se implementaron nuevas reformas
1993-1997	Gonzalo Sánchez de Lozada	MNR-ADN-UCS	Segundo momento de las reformas neoliberales: privatización de las empresas públicas, desmantelamiento de la seguridad social, reorganización política del estado
1997-2002	Hugo Banzer (murió durante su gestión, terminando el periodo de gobierno el presidente Jorge Quiroga)	MIR-ADN- UCS- CONDEPA	Gobierno particularmente corrupto e inoperante. Empiezan las primeras rebeliones contra las políticas de privatización
2002-2003	Gonzalo Sánchez de Lozada	MNR-MIR-NFR	La tentativa de parte del Gobierno de exportar el gas a Chile produjo La Guerra del Gas

Tabla 1. Elaboración a partir de Raquel Gutiérrez y Álvaro García Linera (2002)¹⁴

Los sectores populares, que mientras tanto habían sido desarticulados por las políticas de flexibilización laboral y privados de la posibilidad de una representación corporativa efectiva frente el Estado, fueron definitivamente excluidos de los lugares institucionales y legales de la política, espacios exclusivos de las élites empresariales.

1.2 La emergencia de nuevos movimientos indígenas y campesinos

Expulsados de los espacios públicos estatales, los sectores indígenas y populares, que no se reconocían en un sistema de partidos sometido a la razón empresarial y en una institucionalidad

¹³ García Linera, Álvaro, “Crisis del estado y sublevaciones indígena-plebeyas” en: Tapia, Luis (et Al.), *Memorias de octubre*, p.39.

¹⁴ Gutiérrez, Raquel y García Linera, Álvaro, “El ciclo estatal neoliberal y sus crisis”, en: Tapia, Luis (et Al.), *Democratizaciones Plebeyas*, pp.12-13.

que no les pertenecía, empezaron a buscar otras formas de mediación política al margen de los partidos tradicionales.

Este fenómeno social se produjo a partir de una dinámica social nueva protagonizada por el mundo campesino e indígena del país. La pérdida de centralidad política del mundo obrero permitió, en efecto, que el campesinado indígena volviera a asumir un papel protagónico al interior del escenario político nacional. Éste había jugado ya un rol muy importante durante las movilizaciones populares de 1979 contra el golpe militar del Coronel Natusch Busch y durante la resistencia al sangriento gobierno de García Mesa, contribuyendo de manera sustancial a crear una apertura democrática en el país. En este entonces, las movilizaciones del campesinado indígena habían sido encabezadas por la **dirección katarista** de la CSUTCB (Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia), la cual tuvo el papel histórico de volver a reabrir en Bolivia el debate sobre la problemática indígena, que había sido borrado por la ideología del nacionalismo revolucionario¹⁵.

La ideología indianista-katarista emergió en Bolivia entre los años sesenta y setenta a partir de un grupo de jóvenes intelectuales aymaras que habían migrado del campo hacia la ciudad. Al llegar a la urbe paceña, los aymaras del campo tenían que enfrentarse con una sociedad pigmentocrática y un mundo laboral colonialmente segregado, que les impedía sistemáticamente poder acceder a la sociedad dominante. A partir de esta experiencia, empezaron a reconceptualizar su condición de pobreza y exclusión política y social en torno a un discurso fuertemente centrado en la reivindicación étnica.

La primera voz que tubo la capacidad de dar expresión a este profundo malestar social fue Fausto Reinaga, uno de los intelectuales aymaras más interesantes del siglo pasado, padre fundador del indianismo boliviano. Reinaga, desde el principio de los años sesenta, se dedicó a reescribir la historia boliviana a partir de la perspectiva de los indios, cuestionando ásperamente las bases coloniales sobre las cuales se levantó la sociedad y la República boliviana y criticando a las élites

¹⁵ La Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) se funda el 26 de junio de 1979 tras un congreso de “unidad campesina” convocado por la Central Obrera Boliviana. En esa ocasión, se fusionaron tres confederaciones sindicales previas en una sola y se rompió definitivamente el llamado “pacto militar-campesino”. Su primer Secretario General fue Genaro Flores conocido dirigente aymara de la tendencia katarista. La nueva dirigencia sindical encabezó los bloqueos de camino de noviembre-diciembre del mismo año en los que se asistió a un poderoso despliegue de la fuerza comunal aymara. Decenas de miles de campesinos del altiplano organizados por comunidades ocuparon, en efecto, durante varias días las carreteras del país. Estos y otros episodios otorgaron una gran legitimidad a la dirigencia sindical katarista que permaneció a la cabeza de la CSUTCB hasta 1988.

blanco-mestizas del país por su incapacidad para construir una verdadera nación. El discurso de Reinaga fue retomado y enriquecido pocos años después por un grupo de jóvenes aymaras, conocidos como kataristas, cuya labor intelectual y política se orientó hacia la recuperación de la memoria histórica de las luchas indígenas anticoloniales del final del siglo XVIII (conducidas por el gran caudillo aymara Tupak Katari) y la reivindicación de los derechos del campesinado boliviano.

El indianismo-katarismo se difundió en Bolivia a través de un proceso organizativo multiforme. Sus primeros militantes se hicieron portadores de diferentes iniciativas: organizaron centros culturales y movimientos urbanos (como el Centro Mink'a, fundado en 1969, o el Movimiento Universitario Julián Apaza, MUJA, creado en 1965), formaron organizaciones políticas (como el Partido Indio Boliviano, PIB, fundado por el mismo Reinaga en 1968; el Movimiento Revolucionario Tupak Katari, MITKA -1978; y el Movimiento Indio Tupak Katari, MRTK-1978) y trabajaron al interior del mundo sindical campesino. El sindicato fue el espacio a través del cual esas corrientes alcanzaron mayor impacto político a nivel nacional. Después de la masacre campesina de Tolata (1976) - que deslegitimó totalmente al gobierno a los ojos del mundo campesino - los indianistas kataristas lograron penetrar profundamente al interior del sindicato campesino, llegando a desarmar completamente la estructura sindical oficialista y paraestatal creadas después de la Revolución y del "pacto militar-campesino"¹⁶ (en 1978, se refunda la oficialista Confederación Nacional de trabajadores Campesinos, a cuya sigla se le añade el nombre de Tupak Katari, CNTCB-TK)¹⁷.

A partir del surgimiento del katarismo, el mundo sindical indígena y campesino conquistó una renovada autonomía frente al Estado: los kataristas pusieron al desnudo la naturaleza colonial de

¹⁶Después de la Reforma Agraria en el 1953, las masas campesinas se transformaron en un mero instrumento político en las manos del MNR. Las estructuras burocráticas del sindicato oficial, el desarme de las milicias campesinas y la corrupción de los dirigentes sindicales contribuyeron a consolidar un progresivo proceso de subordinación política del efervescente movimiento indígena-campesino que había protagonizado las luchas de los años anteriores. El acto final de este proceso fue la firma del **pacto militar-campesino en 1964**, durante el gobierno de Barrientos (cuando la revolución tomó su rumbo autoritario), a partir de cual las masas campesinas fueron utilizadas en varias ocasiones como grupos de choque en contra de los obreros.

El sindicato agrario en Bolivia terminó cumpliendo una importante función de domesticación ideológica del indio, que fue obligado a renunciar a su identidad étnica para adoptar el modelo cultural del campesino parcelario y mestizo promovido desde el aparato estatal. Según el nuevo proyecto cultural nacionalista, el indio tenía que desaparecer definitivamente. La misma palabra indio dejó de ser empleada oficialmente, para ser remplazada por el término de campesino.

¹⁷ Ver: Hurtado, Javier, *El Katarismo*; Rivera Cusicanqui, Silvia, *Pachakuti: los aymaras de Bolivia frente a medio milenio de colonialismo*, pp.12-18.

la sociedad boliviana, invalidado totalmente el ideal de ciudadanía construido por la ideología nacionalista y reivindicando en su lugar el reconocimiento de las visiones de sociedad de los indígenas. Este poderoso discurso político constituyó la base sobre la cual empezaron a emerger los nuevos movimientos indígenas de los años noventa.

Entre el final de los años 80 y el principio de los 90, se asistió en Bolivia a la rearticulación de importantes movimientos sociales indígenas y campesinos. Se trató de un fenómeno complejo, atravesado por tres procesos políticos principales al interior de los cuales emergieron sujetos políticos muy diferentes. Por un lado, a partir del Congreso Extraordinario de 1988, al interior de la CSUTCB emergieron nuevas propuestas ideológicas y políticas centradas en la idea de la autodeterminación de las naciones indígenas. Por el otro, en el Chapare, se articuló el movimiento cocalero que estructuró su lucha política en torno a la defensa de la hoja de coca. Finalmente, en las tierras bajas del país, comenzó a organizarse la CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano) que logró aglutinar en torno a sí la mayoría de los pueblos indígenas del Oriente, del Chaco y de la Amazonía de Bolivia.

En el caso de la CTUSCB, el reconocimiento de la identidad étnica como una propuesta sindical y política fue impulsada por dos distintas corrientes de pensamiento, que teorizaron formas de lucha profundamente diferentes. La primera, más moderada, impulsada por varias organizaciones de izquierda y ONGs, aceptaba al Estado como interlocutor (a pesar de que cuestionaba su carácter excluyente y colonial) y exigía sólo el reconocimiento de la identidad cultural de los indígenas. La segunda, más radical, hacía referencia a un grupo político que se había desprendido del MITKA (Movimiento Indio Tupak Katari) y se proponía alcanzar la autodeterminación de las naciones quechua y aymara a través la construcción de Estados independientes y el recurso a la lucha armada. Esta propuesta desembocó en la fundación del EGTK (Ejército Guerrillero Tupak Katari), una organización que tuvo amplia aceptación al interior de las comunidades aymaras rurales del Departamento de La Paz¹⁸.

Muy distinto fue, en cambio, el proceso que llevó a la emergencia del movimiento cocalero. Después del cierre de las minas y de los despidos masivos que siguieron a la implementación del D.S.21060, muchos mineros migraron a las aéreas tropicales del Chapare, para dedicarse al

¹⁸Patzi, Félix, *Insurgencia y sumisión. Movimientos indígena-campesinos (1963-1998)*, p.82.

rentable cultivo de la coca. Al final de los años noventa, la adopción de parte del gobierno de una vasta política estatal de lucha contra el narcotráfico empezó a amenazar la subsistencia de los campesinos de la región (que vieron reducir drásticamente sus entradas a causa de las medidas de erradicación forzada de los cultivos, la militarización de los territorios de producción y la reducción del precio de la hoja de coca). Éstos empezaron a organizarse autónomamente y localmente para responder a las múltiples agresiones estatales. Para hacerlo, recurrieron tanto a las formas de organización política corporativistas heredadas por el sindicalismo obrero y reproducidas por los mineros emigrados a la región, como a las formas de organización comunitaria andina (la mayoría de los colonizadores del Chapare tienen orígenes quechua y aymara). En la construcción de su narrativa política, los cocaleros recurrieron ampliamente al discurso indianista-katarista, retomando además toda la simbología andina alrededor de la sacralidad de la hoja de coca.

El proceso que llevó al surgimiento de la CIDOB fue todavía distinto. A diferencia de los cocaleros del Chapare, que surgieron sobre la base de una organización absolutamente autónoma de los mismos campesinos, y de la CTUSCB, que contaban con una larga historia de reivindicación a favor de la autodeterminación indígena, la CIDOB se organizó a partir de la iniciativa de la iglesia católica y de varias ONGs internacionales, las cuales se encargaron de estructurar el movimiento y formar a sus dirigentes. Su principal reivindicación frente al Estado fue el reconocimiento de los derechos territoriales indígenas, amenazados por la actividad de las empresas nacionales e internacionales. Sin embargo, su poca autonomía política y escasa capacidad reivindicativa (que nunca pudo emanciparse de la influencia externa) determinaron que la CIBOB fuera rápidamente cooptada por el Estado, que limitó los alcances de sus reivindicaciones.

Este nuevo fermento político al interior del mundo rural e indígena boliviano desembocó en la realización, al principio de los años 90s, de varias acciones y marchas de protesta que tuvieron un efecto extraordinario sobre la opinión pública nacional e internacional. En 1990, se realizó la Marcha por el Territorio y la Dignidad, organizada por los pueblos de la Amazonía boliviana¹⁹. En julio del 1991, los cocaleros organizaron la Marcha por la Soberanía y el Territorio, para

¹⁹ Esta marcha fue particularmente significativa en tanto, por primera vez en la historia del país, se produjo un encuentro entre los pueblos del Oriente boliviano y los pueblos quechuas y aymaras del Occidente.

protestar contra las políticas de erradicación forzosa y militarización del territorio, encontrando amplia solidaridad en la población nacional. Por último, en octubre de 1992, se organizó una gran marcha indígena en rechazo a las celebraciones del V centenario del descubrimiento de América, donde todos los pueblos indígenas bolivianos marcharon conjuntamente. Las demandas de reivindicación territorial y reconocimiento cultural de los pueblos indígenas bolivianos empezaron a ocupar el centro del debate público nacional, obligando a los gobernantes del país a tomar una posición al respecto.

1.3 Las reformas multiculturales

Frente a la reorganización de los movimientos indígenas del oriente y del occidente del país, las elites criollas reaccionaron adoptando un articulado paquete de reformas multiculturales, que respondieron a una estrategia política de doble sentido. Por un lado, buscaron incorporar a los movimientos indígenas al interior de la lógica estatal y liberal, cooptando algunos de sus líderes²⁰ e implementando limitadas políticas de reconocimiento cultural y territorial. Por el otro, trataron de desarticular las estructuras políticas comunales y territoriales, que representaban las bases organizativas más sólidas de esos movimientos, implementando una ambigua política de descentralización administrativa vía municipalización y una parcial reforma agraria, que logró fragmentar al movimiento indígena.

El paquete de reformas multiculturales consistió en la aprobación de cuatro leyes fundamentales: la Ley de Reforma Constitucional (1995), la Ley de Reforma Educativa (1995), la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria (1996), conocida también como Ley INRA, y la Ley de Participación Popular (1994). Éstas fueron aprobadas contemporáneamente al segundo paquete de reformas estructurales, la llamada “capitalización”, una forma de privatización que reformó el régimen propietario de cinco de las más grandes empresas estatales del país²¹.

²⁰ El ejemplo más claro de este fenómeno fue la incorporación de Víctor Hugo Cárdenas, líder aymara del MRTKL (Movimiento Revolucionario Tupak Katari de Liberación), en el gobierno de González Sánchez de Lozada, en calidad de vice presidente. La participación de Cárdenas en el gobierno fue una estrategia ben lograda que permitió al gobierno de Lozada ganarse, por lo menos inicialmente, el apoyo de los indígenas aymaras.

²¹ La **Ley de Capitalización** (1994) comportó la privatización de las 5 más grandes empresas estatales: los Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB), la Empresa Nacional de Electricidad (ENDE), la Empresa Nacional de Telecomunicaciones (ENTEL), la Empresa Nacional de Ferrocarriles (ENFE) y la Empresa Metalúrgica Vinto. En vez de vender directamente las empresas, el gobierno transfirió el 50% de las acciones a “socio estratégicos” que convinieron en invertir lo suficiente para volverlas eficientes y beneficiosas. La otra mitad de dividió en un 49% para el sistema nacional de jubilación y un 1% para los ex-empleados de la empresa.

Me detendré brevemente en la descripción de dos de estas medidas, la Ley de Participación Popular (LPP) y la Ley INRA, en tanto fueron las que tuvieron más impacto sobre la vida política del país y el desarrollo posterior de las luchas indígenas y campesinos.

La LPP representó uno de los cambios más significativos que el Estado neoliberal implementó en términos de reconocimiento y ampliación de la ciudadanía política en el país. Sin embargo, este aparente proceso de extensión de los derechos políticos sirvió para encubrir nuevos mecanismos, más sutiles y perversos, de exclusión social y discriminación étnica. Oficialmente, la LPP se propuso tres objetivos principales: 1) incluir a las comunidades indígenas, campesinas y urbanas, históricamente excluidas de la vida jurídica, política y económica del país; 2) mejorar las condiciones de vida en el ámbito local a través de una mayor redistribución y mejor administración de los recursos públicos; 3) fortalecer los instrumentos políticos y económicos necesarios para perfeccionar la democracia representativa, facilitando la participación ciudadana y garantizando la igualdad de oportunidades²². En función de esos objetivos, la ley implementó tres medidas políticas centrales. En primer lugar, procedió a un reordenamiento administrativo del país con base en el reconocimiento de gobiernos municipales autónomos (elegidos por elección directa), a los que el gobierno central transfirió la gestión de las infraestructuras físicas de educación, salud, deportes, caminos vecinales y micro-riego existentes en cada municipio, delegándoles la responsabilidad del desarrollo económico y social de su jurisdicción. En segundo lugar, para que los gobiernos municipales pudieran cumplir con estas nuevas obligaciones, la LPP estableció el incremento de la coparticipación tributaria de los municipios del 10 al 20% del total nacional, disponiendo contemporáneamente que estos recursos fueran asignados proporcionalmente al número de habitantes. Por último, la ley reconoció la personería jurídica a las comunidades indígenas, campesinas y de las juntas vecinales, bajo el nombre genérico de Organizaciones Territoriales de Base, y dispuso que estas organizaciones participaran en la planificación anual de los recursos públicos municipales y en el control de la gestión municipal a través de la conformación de Comités de Vigilancia²³.

Para las organizaciones comunitarias de base, este proceso de municipalización fue un arma de doble filo: por un lado, multiplicó y amplió a nivel local los espacios de participación política al

²² Pérez, Mamerto, “La Ley de Participación Popular en una perspectiva indígena” en: Grammont, Hubert, *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*, p.263.

²³ Ibidem.

interior del aparato estatal; por el otro, dio lugar a una compleja reorganización geográfica, política y económica del territorio, que desarticuló en gran medida las formas comunales y autónomas de gestión del espacio y organización de la vida social vigentes en las comunidades indígenas del país, sin modificar sustancialmente el nivel de exclusión y marginalidad económica de las mismas. A nivel administrativo, se implementaron, complejos mecanismos procedimentales (como la elaboración de los Planes Operativos Anuales - POA, de los Planes de Desarrollo Distrital – PDD y de los Planes de Desarrollo Municipal) que terminaron burocratizando la gestión local del territorio, para transformarla en un asunto de tecnócratas y administradores públicos. En términos de organización política, se impuso el sistema de partido y el monopolio del principio de representación, introduciendo un formato liberal de hacer política en territorios y sectores de la población que poseían un tipo de cultura y organización de carácter marcadamente comunal. Esto a su vez implicó que la población indígena pudiese tener acceso a los gobiernos municipales, en la medida en que renunció a sus propias formas de organización y adoptó el nuevo modelo ciudadano liberal y occidental impuesto por la cultura dominante. Por último, en términos económicos, el 20% de compartición tributaria, dividida entre los 318 municipios existentes en el país, resultó una cifra absolutamente insuficiente para cubrir el costo de los numerosos servicios que, según la misma ley, los municipios tenían que ofrecer a la población, entre los cuales se enumeraban servicios básicos como salud y educación. La falta de recursos económico a nivel local determinó, por un lado, un aumento de la pobreza a nivel local y, por el otro, un crecimiento enorme de los niveles de endeudamiento de las administraciones municipales²⁴.

En breve, la LPP creó un sistema de participación política altamente restringido que, si bien contempló formalmente la presencia de la población indígena en la gestión de la política local, terminó relegando las posibilidades efectivas de su participación a espacios absolutamente marginales de la vida estatal, imponiendo además un formato de hacer política culturalmente ajeno a estos sectores y a sus tradiciones políticas y administrativas²⁵. Se buscó incorporar a los

²⁴ Ver al respecto: Blanes, José, *Mallkus y alcaldes*.

²⁵ Pérez Mamerto escribe al respecto: “La Participación Popular, de acuerdo a sus disposiciones, no pretende el rompimiento del monopolio no indígena al acceso y control de la administración del poder estatal. Por el contrario, lo mantiene incólume a través de la creación de un apéndice de ese poder principal, con valor accesorio, marginal y dependiente frente al mismo (el municipal), el cual se destina a la administración y control de los indígenas. Es decir, el poder municipal que se incorpora en la estructura estatal mediante esta ley no representa una división del

sectores campesinos e indígenas de la población al nuevo modelo de democracia participativa de cuño liberal diseñada desde arriba, por los poderes empresariales y las instituciones internacionales, sin considerar si el entendimiento de la democracia de éstos era compatible con el de aquellos. Análoga filosofía acompañó el proceso de reforma agraria que se abrió en el país con la implementación de la Ley INRA.

Entre 1992 y 1996, Bolivia vivió momentos de grandes debates y movilizaciones indígenas y campesinas que concluyeron con la promulgación -a fines de 1996- de una nueva ley de tierras, resultado de una improbable concertación entre terratenientes y campesinos indígenas del oriente. El principal objetivo de la Ley INRA fue el de establecer un nuevo régimen de distribución de tierra y de regular el saneamiento de la propiedad agraria en el país. En este contexto, para asegurar la atención de las demandas indígenas, la ley asumió como mandato el reconocimiento del derecho colectivo a la propiedad de la tierra a través de la titulación de los TCO (Territorios Comunitarios de Origen), cumpliendo aparentemente con una de las principales demandas de los pueblos indígenas del oriente.

Sin embargo, si bien la ley INRA integró en su texto el reconocimiento de la propiedad colectiva, eludió completamente dos de los principales problemas en la base del debate agrario abierto por los sindicatos indígenas-campesinos: el de la expansión del latifundio en el oriente y el de la progresiva minifundización de la tierra en el occidente, razón por la cual los indígenas del altiplano reclamaban al Estado poder tener acceso a una nueva redistribución de tierras a través de procesos de colonización. Además, el concepto de propiedad colectiva que operaba detrás de la titulación de los TCO no tomó mínimamente en cuenta las formas de titulación mixtas vigentes, después de la Reforma Agraria del 1953, en gran parte de las comunidades indígenas rurales de altiplano boliviano, donde las formas de propiedad privada familiar coexisten con

poder central monopolizado por los no indígenas y, por tanto, una cesión de espacios de decisión del mismo a los municipios. En tal sentido, la transferencia de competencias y responsabilidades a ese nuevo poder municipal que establece la participación popular no afecta en absoluto al poder monopólico estatal, sino que se refiere a aspectos esencialmente funcionales a las necesidades materiales de los indígenas. Las potestades y derechos de participación y fiscalización que ellos tendrían en cada municipio se limitan a estos aspectos meramente administrativos y de ningún modo políticos. **El resultado real de la aplicación de este diseño de la ley es una incorporación de los indígenas en la *democracia participativa*, pero al mismo tiempo es una afirmación del monopolio no indígena de la administración del poder estatal que regula el funcionamiento de la sociedad.** Es por eso que la Participación Popular instaura los mecanismos e instituciones democráticos que garantizan una mayor participación política de los indígenas, pero en una instancia de decisiones accesorias y marginales del poder estatal principal: el municipio". Pérez, Mamerto, "La Ley de Participación Popular en una perspectiva indígena" en: Grammont, Hubert, *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*, pp.275-276. (El subrayado es mío)

formas de control comunitario sobre el territorio. Con el pretexto de reconocer los “usos y costumbres” de los pueblos indígenas, la nueva ley obligó a todas las comunidades indígenas existentes en el país a escoger obligatoriamente entre propiedad privada y propiedad colectiva, violando profundamente el concepto de propiedad mixta a la base de los sistemas tradicionales de gestión de la tierra vigentes en muchas comunidades andinas. Esto causó una infinidad de problemas en las comunidades del altiplano. En efecto, en aquellas comunidades donde la gente no estaba de acuerdo con el sistema de titulación de TCOs, la ley reconocía la posibilidad de validar la propiedad individual de la tierra pagando un impuesto catastral anual, lo cual implicaba: por un lado, la introducción de una imposición fiscal que la gente no estaba dispuesta a pagar; por el otro, la invalidación práctica del sistema de derechos y obligaciones que regulaba la vigencia del mecanismo de rotación de cargos al interior de muchas comunidades del altiplano donde (como veremos sucesivamente) los comunarios están obligados a cumplir con una serie de deberes colectivos (entre los cuales la asunción de cargos públicos) hacia la comunidad, para garantizar su derecho a la propiedad familiar.

En otras palabras, a pesar de la retórica multiculturalista, la nueva reforma agraria representó una renovada agresión hacia una gran parte del mundo campesino e indígena boliviano que tuvo que contentarse nuevamente con las migas concedidas por las élites criollas del país y resignarse a las extremas condiciones de pobreza en las que los obligaba a vivir el nuevo sistema neoliberal de explotación. Además, la nueva ley creó una división profunda entre los movimientos indígenas del oriente del país y los del occidente, los cuales por primera vez en la historia habían creado un acercamiento.

El paquete de reformas multiculturales perfeccionó los mecanismos estatales de cooptación, disciplinamiento político-cultural y “silenciamiento electoral” de los sectores indígenas y campesinos del país. Sin embargo, no logró contener por mucho tiempo el disenso y el malestar social provocado por la aplicación de las políticas neoliberales. El modelo ciudadano neo-liberal no logró incorporar a los sectores indígenas-populares al interior del nuevo proyecto democrático nacional. Los altos niveles de exclusión social y política que las reformas neoliberales provocaron en la sociedad boliviana generaron, al igual que en otros países de Nuestra América, un amplio disenso popular que desembocó en un ciclo de extraordinarias protestas sociales.

Las mujeres y los hombres bolivianos no renunciaron, como no lo habían hecho en el pasado, a rebelarse en contra de las renovadas condiciones de exclusión política, económica y étnica que el orden neoliberal estaba produciendo en el país. Se levantaron una y otra vez, a largo de cinco años. Lo interesante es que lo hicieron de forma comunitaria, reactivando y reinventando aquellas formas autónomas de participación política local y comunal, que el Estado estaba tratando de cooptar y desarticular.

1.4 El ciclo de rebeliones indígena-populares (2000-2005)

El modelo político y económico instaurado durante el ciclo neoliberal gozó de un periodo de relativa estabilidad hasta el año 2000. A partir de este momento, el país ingresó en una etapa de gran inestabilidad política marcada por el estallido de imponentes levantamientos de carácter indígena y popular que brotaron en varios lugares del país. Se trató prevalentemente de **protestas desarticuladas y discontinuas** que se produjeron a partir de luchas locales **sobre problemas concretos**. Sin embargo, su emergencia reveló la reconstitución a nivel local y regional de diversos movimientos sociales que, a lo largo de cinco años, lograron erosionar el sistema neoliberal.

Uno de los aspectos más interesantes de esta incontenible ola de movilizaciones fue el hecho que las rebeliones se produjeron en el marco de una dinámica social nueva que modificó radicalmente las formas y los lugares del quehacer político boliviano. La importancia adquirida por el mundo indígena campesino al interior del escenario político nacional determinó que las principales acciones de protesta no vinieran de la mano de las antiguas instancias sindicales vinculadas al mundo del trabajo y construidas en torno a un eje de articulación clasista, sino más bien de la acción de estructuras locales de organización política y social vinculadas a territorios específicos, que tuvieron como referente principal las estructuras de organización comunitarias de matriz indígena existentes en el país.

La pérdida de la centralidad organizativa por parte del mundo del trabajo sindicalmente organizado (provocada por la implementación de las políticas neoliberales de flexibilización laboral) empezó a ser revertida por la emergencia de formas inéditas de politización y acción colectivas, capaces de articular en su interior múltiples formas de organización, desde las estructuras agrarias y tradicionales hasta formas más modernas, urbanas y populares, de organización política. Este tipo peculiar de politización, a la vez nuevo y antiguo, se produjo a

partir de relaciones sociales de carácter comunitario y territorial y de acciones de protesta concretas en rechazo de aspectos puntuales de la política gubernamental. Después de la ofensiva neoliberal al mundo del trabajo, las clases subalternas bolivianas se reorganizaron en torno a ejes temáticos distintos de carácter étnico o ligados a la resolución de problemáticas específicas y locales, asumiendo como principal narrativa política la reivindicación de los derechos indígenas y la lucha contra el capital transnacional²⁶.

Las principales zonas de irradiación del conflicto social fueron tres: la zona del **Altiplano norte**; las selvas del **Chapare** y la ciudad de **Cochabamba**. A partir de esas regiones, las rebeliones se expandieron intermitentemente a otros lugares del país, llegando en ciertos momentos a involucrar casi todo el territorio nacional.

Los momentos más intensos de conflicto se produjeron: en **abril de 2000** cuando en la ciudad de Cochabamba y en las regiones rurales del Altiplano norte estalló la Guerra del Agua; en **septiembre-octubre de 2000** y en **junio-julio de 2001** cuando las comunidades del Altiplano norte se rebelaron en contra de la aplicación de la Ley INRA, para pedir el respeto de sus formas tradicionales de gestión del territorio; en **enero-febrero de 2002** cuando en el Chapare se desató la Guerra de la Coca; en **septiembre-octubre de 2003**, con la Guerra del Gas, cuando todas las luchas locales del país se unificaron para pedir la nacionalización de los hidrocarburos y la renuncia de Sánchez de Lozada; en **enero-marzo de 2005** cuando se desató la segunda Guerra del Agua del país en la ciudad de El Alto; y en **mayo-junio de 2005** cuando los distintos movimientos sociales del país volvieron a unirse en torno al tema del gas, dando lugar a una gran rebelión nacional que llevó al fin del ciclo neoliberal.

En todas estas ocasiones, las políticas estatales cuestionadas por la población insurrecta tuvieron que ver principalmente con la tentativa por parte del gobierno de **mercantilizar recursos naturales** que garantizaban la reproducción material y simbólica de las comunidades humanas

²⁶ Raquel Gutiérrez explica este fenómeno social así: “a diferencia de otras épocas donde las luchas sociales tuvieron su centro de irradiación en el centro del trabajo, desde el 2000 en Bolivia los hombres y las mujeres que se movilizan y rebelan, generalmente lo han hecho de manera *territorial y temática*. Por lo general, ha sido el variado entramado social anclado en un específico *territorio*- el barrio, el distrito urbano, la ciudad, la comunidad, el distrito de riego o la provincia- lo que se convierte en la unidad de agregación básica; dentro de la cual, de todas maneras, no se anulan ni se desconocen otras variantes de unificación que se superponen y entrelazan en ella. Además del rasgo territorial de la lucha, la base de articulación más amplia con otras luchas en otras zonas análogas o incluso con fuerzas distintas ha sido, por lo general, *temática*”. Gutiérrez, Raquel, “Levantamientos y movilizaciones indígena y popular en Bolivia desde la perspectiva de la emancipación (2000-2005)”. Tesis doctoral presentada en la Universidad Autónoma de Puebla, Febrero 2008.

asentadas en los territorios rebeldes. Las mujeres y los hombres bolivianos se levantaron para protestar en contra de la privatización del agua, de las políticas gubernamentales de titulación de la tierra, de la mercantilización de los hidrocarburos y de los recursos minerales o en contra de la erradicación forzada de la coca (en tal caso, no se trató de la mercantilización de un recurso natural, sino de su radical eliminación). Es decir, los sectores indígenas y populares del país se rebelaron para **defender sus necesidades vitales** (la vigencia de sus formas de reproducción material, social y simbólica) y para retomar el control social sobre los recursos naturales, cuya disponibilidad pública se veía amenazada por la renovada agresión del capital trasnacional.

1) El primer frente de conflicto se abrió en la ciudad de Cochabamba en abril del 2000 cuando las masas populares cochabambinas entraron en acción para protestar contra la mercantilización de los servicios del agua en el departamento (a consecuencia de la implementación de la Ley de Aguas N.2029) y, en particular, contra el contrato de concesión del agua y del servicio de distribución hídrica a la empresa Agua de Tunari de propiedad de la transnacional Bechtel. Las acciones de protesta fueron encabezadas por la **Coordinadora del Agua y de la Vida**, una asociación de varios sujetos políticos que se reunieron para hacer frente a una necesidad común: la defensa del agua. Gremiales, campesinos, obreros, estudiantes, trabajadores precarios, desempleados y asociaciones comunales se organizaron autónomamente, dando vida a una extraordinaria articulación de fuerzas urbano-rurales que lograron expulsar a la transnacional del agua Bechtel y retomar el control sobre el manejo de los recursos hídricos de la ciudad²⁷. Los

²⁷ La iniciativa de crear la Coordinadora fue lanzada inicialmente por la FEDECOR, la organización de los regantes del departamento de Cochabamba, principal fuerza del movimiento, a la que se articularon el sindicato de los fabriles, dirigido por Oscar Olivera (que sucesivamente se transformará en el principal vocero del movimiento), los comités de defensa del medio ambiente, los gremios, los estudiantes, los trabajadores precarios y varios ciudadanos individuales. La Coordinadora se propuso desde el principio dos objetivos muy claros: la rescisión del contrato a la empresa Agua de Tunari y la modificación de la Ley del Agua. Para alcanzar estos resultados, esta singular asociación de fuerzas urbano-rurales dio lugar, entre enero y abril de 2000, a varias iniciativas de protestas que desembocaron en la Guerra del Agua de abril. A lo largo de varios días, se asistió a una verdadera guerra campal en la ciudad, durante la cual la Coordinadora y los varios comités de huelga lograron tomar el control del territorio, arrinconar al ejército y expulsar a la transnacional del agua. El 11 de abril, el Estado boliviano abrogó la ley 2029 y reconoció a las cooperativas y asociaciones del agua el derecho de gestionar la distribución y el servicio hídrico a nivel local. Las fuerzas populares festejaron así su primer triunfo contra el capital trasnacional.

Cabe señalar que uno de los aspectos más significativo de la Coordinadora fue, por un lado, su carácter absolutamente autónomo y, por el otro, la originalidad y la informalidad de su forma organizativa que, si bien tuvo un eje fabril de apoyo, fue más bien el resultado de la articulación de una forma de hacer política asambleísta, es decir, de una práctica de democracia directa, en la que participaron varias organizaciones sociales con sus distintas experiencias y prácticas políticas. Gutiérrez, Raquel, *Los Ritmos del Pachakuti*, pp.55-66.

mismos actores volvieron a aparecer en octubre 2003 durante la Guerra del Gas, bajo el nombre de **Coordinadora del Gas**, pidiendo la nacionalización de los hidrocarburos.

2) El segundo y permanente foco de lucha se abrió en el Chapare y se organizó alrededor de los sindicatos cocaleros de base. A partir del final de los años ochenta los cocaleros se transformaron en una de las principales fuerzas contestatarias del país: por 20 años, los hombres y las mujeres productores de coca mantuvieron una larga lucha de resistencia en defensa de la hoja de coca que asumió varias formas, desde la organización de bloqueos y la constitución de comités de autodefensa, hasta la conformación de un partido político, el MAS (Movimiento al Socialismo), que en pocos años se transformó en la principal fuerza política del país.

El movimiento cocalero se mantuvo en un estado permanente de conflicto con los gobiernos neoliberales, protagonizando varias rebeliones y apoyando las iniciativas de protesta encabezadas por otros movimientos sociales. El momento de conflicto más agudo en esta región se desató en el año 2002, cuando el gobierno de Tuto Quiroga aprobó el Decreto 26.415 (con el cual se prohibió el secado, el transporte y la venta en los mercados primarios de la coca plantada en zonas ilegales). Se inició en ese momento una larga movilización nacional, con epicentro en el Chapare, durante la cual se reeditaron formas de luchas y estrategias de ocupación y control del territorio muy similares a las que se habían visto en otros levantamientos. Las principales bases de articulación de las protesta fueron las redes comunales agrarias que constituían la estructura de base del sindicato de los productores de coca. A cabo de un mes de duros enfrentamientos, estas fuerzas comunales obtuvieron una contundente victoria sobre el ordenamiento estatal: el gobierno suspendió temporalmente la aplicación del decreto, liberó a la gente detenida durante el conflicto y se comprometió a indemnizar las familias de los que fallecidos.

3) La tercera y más problemática zona de conflicto (sobre la cual centré mi trabajo de investigación) se abrió en el Altiplano Norte e involucró prevalentemente la población aymara asentada en los centros rurales y urbanos de esta región. Aquí, las luchas se estructuraron, por un lado, alrededor de las comunidades rurales encabezadas por la CSUTCB²⁸ de Felipe Quispe y,

²⁸ La CSUTCB es una central sindical campesina, no obstante, en este momento histórico, más que a los sindicatos tenía como base a las comunidades indígenas y a sus formas de organización tradicionales, que representaron las verdaderas estructuras en base en las cuales la gente pudo levantarse y bloquear en varias ocasiones en entero el departamento de La Paz. En este sentido, no se trató de la emergencia de un nuevo movimiento social, como en Cochabamba, sino de la movilización de algunas de las estructuras sociales y políticas más antigua del país. Se trató de una lucha liderizada por una central sindical, pero que tuvo como contenido principal la movilización de las formas tradicionales y comunitarias de vida del Altiplano. Por esta razón, para Luis Tapia, el levantamiento de

por el otro, alrededor de las juntas vecinales de El Alto reunidas en la FEJUVE (en torno a las cuales se fueron articulando otras organizaciones urbano-populares). Los temas principales de las movilizaciones fueron la defensa del agua, el respecto de los mecanismos tradicionales de ocupación y usufructo de la tierra y la lucha por la nacionalización del gas. Sin embargo, detrás de esta demanda emergió la reivindicación de un discurso de igualdad entre indígenas y blancos, de autogobierno y de reconocimiento de las formas de gestión indígenas del territorio y de la política. A raíz de estas peleas, se produjeron movilizaciones de proporciones masivas que tuvieron como principal base de articulación las formas de organización comunitarias que regulan habitualmente la vida cotidiana de los habitantes de esta región²⁹. El Altiplano norte fue el epicentro de los dos principales levantamientos de carácter nacional (el de septiembre-octubre de 2003 y el de mayo-junio de 2005) que determinaron respectivamente la caída del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada y de Carlos Mesa, abriendo paso a la elección de Evo Morales, el primer presidente aymara de la historia de Bolivia.

En todos estos conflictos regionales, el eje principal de articulación de las rebeliones fueron estructuras de organización local. Las acciones de protesta se organizaron a partir de redes sociales territoriales de carácter comunal: las comunidades indígenas y campesinas, las juntas de vecinos o los comités de regantes; en torno a ellas se fueron articulando de forma laxa y flexible otros sujetos vinculados al mundo laboral y popular como las asociaciones de gremiales, los sindicatos de maestros, los transportistas, los mineros, los estudiantes, etc. El encuentro de estas distintas realidades se dio prevalentemente de forma espontánea y horizontal: en las asambleas, en los amplios, en los cabildos, en los bloqueos carreteros y en las barricadas, a partir de la participación directa y autónoma de la gente en las acciones de protesta.

septiembre más que la acción de un movimiento social representó la de un **movimiento societal**, que se movilizó a partir de formas organizativas y culturales pertenecientes a una sociedad subordinada, distinta a la dominante. A partir del problema del agua y de la tierra, estas movilizaciones empezaron a plantear asuntos más serios y antiguos: el de la persistencia de las viejas estructuras coloniales de dominación en la organización de la sociedad boliviana y el de la lucha por la autonomía y autogobierno de las naciones aymaras y quechuas. Tapia, Luís, “Movimientos sociales, movimientos societales y no lugares de la política” en: Tapia, Luís (et Al.), *Democratizaciones Plebeyas*, p.53.

²⁹ Cabe precisar que en los momentos más críticos de las protestas como en octubre de 2003 y en mayo-junio de 2005, no se limitaron sólo a estas regiones sino que se extendieron a todo el territorio nacional involucrando otros actores políticos locales. También, habría que añadir los actores mencionados, si bien fueron los principales, no fueron los únicos sujetos rebeldes: en esos años actuaron en el escenario político nacional también otros actores menores como los movimientos indígenas del oriente; el MST o los ayllus tradicionales del Altiplano de sur y de la zona de Chuquisaca.

Esta capacidad social de producir redes de organización política territoriales y horizontales permitió que la población insurrecta tomara físicamente el control del espacio regional, reduciendo la capacidad de acción de las instituciones estatales, que en más de una ocasión fueron totalmente rebasadas por la gente. Durante los levantamientos, emergieron formas locales, autónomas y autogestionadas de ejercicio de la política y de control del territorio. El sistema institucional de representación política basado en los partidos y en la acción parlamentaria como modo exclusivo de toma de las decisiones públicas fue totalmente rebasado por otras institucionalidades provenientes del subsuelo político, como las asambleas sindicales, barriales y comunales, los bloqueos y la acción deliberativa de los movimientos sociales.

Los intelectuales del grupo Comuna nombraron esta nueva forma de politización que se produjo en los levantamientos “**forma multitud de la política de las necesidades vitales**” y la definieron de la siguiente forma:

“La multitud es una **forma de interunificación práctica, deliberativa y discursiva de variadas estructuras de organización local, barrial, laboral o amistosa en torno a objetivos comunes** que afectan a todos y por medio de formas de aglutinamiento flexibles multicéntricas y semi-institucionalizadas. A diferencia de la forma sindical que está estructurada por centro de trabajo, la forma multitud se asienta en una red territorial que, abarcando al sindicato, es mucho más amplia en su capacidad articularia. Igualmente, mientras que la forma sindicato de movilización establece normas de disciplina por centro de trabajo oficio, cualidad laboral y tiene sistemas de contribución e institucionalización de cargos de dirección que excluyen a personas que no cumplen estas características, la forma multitud laxa en sus composiciones de adhesión; atraviesa múltiples oficios; es expansiva en sus posibilidades de incorporar nuevos adherentes en función del compromiso con las tareas y objetivo asignados, pero además ejerce su fuerza de convocatoria más que en una vida institucionalizada de representación piramidal, en los actos de movilización y participación generalizada por objetivos precisos.

(...)

Debido a que la multitud se asienta en nudos de **filiación local**, es una forma de condensación social con un fuerte sentido de responsabilidad y observancia de medios en función de **finés colectivos**, pues cada uno de sus integrantes, o al menos la mayoría, debe responder de sus actos ante los mecanismos de autocontrol y aglutinamiento local bajo cuya bandera ha acudido a las movilizaciones. **Esto la hace productora de una moral pública no estatal pero de fuerte presencia social**”³⁰.

Frente a los nuevos mecanismos neoliberales de explotación capitalista y frente a sus aparatos de disciplinamiento político que los habían privado de sus formas de organización corporativa -

³⁰García Linera, Álvaro (et Al.) *El retorno de la Bolivia plebeya*, pp. 168-169. (El subrayado es mío)

transformándolos en ridículos electores de un sistema de partidos sin representatividad, dominado por empresarios corruptos - las mujeres y los hombres bolivianos se hicieron portadores de una nueva forma de hacer política. Se trató de un quehacer político colectivo construido a partir del territorio (de sus problemáticas específicas y de sus formas locales de organización de la vida cotidiana); un quehacer político que supo imponer a nivel nacional una política de la presencia, contra la política liberal y excluyente de la representatividad³¹.

Uno de los rasgos distintivos de esta “política de las necesidades vitales” ha sido su carácter indígena y comunal, que emergió a partir de la capacidad de organizar acciones colectivas autónomas, horizontales y directas, estructuradas con base en la participación consensuada de los diferentes sujetos locales movilizados (individuales y colectivos) en las tomas de las decisiones. El rasgo comunal de esta nueva forma de politización ha surgido de forma diferente, más o menos intensa y/o dominante, dependiendo de las regiones y de los momentos políticos³². Estuvo siempre combinado con formas más modernas e institucionales de la política (sindicales y partidarias), con las cuales a veces entró en tensión³³. Sin embargo, su emergencia develó abiertamente el carácter colonial de las instituciones políticas bolivianas, revelando la vigencia en amplios sectores del territorio nacional de estructuras políticas comunales de matriz indígena, fundadas en valores culturales y prácticas sociales que, a pesar de la nueva retórica multiculturalista de los gobiernos neoliberales, no tenían cabida efectiva en la política institucional.

Al movilizarse, estas estructuras locales de matriz comunal pusieron en movimiento fuerzas sociales y valores culturales que hasta ese momento habían estado sumergidas en la organización

³¹Ibídem, p.192.

³² El carácter comunal de las movilizaciones emergió con mucha más evidencia en el Altiplano norte y en algunas zonas del Chapare. En cambio, fue menos evidente en Cochabamba, donde las movilizaciones tuvieron un rasgo más popular.

³³Tanto en el Altiplano norte como en las regiones del Chapare, los movimientos sociales organizaron sus propios partidos políticos para poder tener acceso a la política institucional, entrando de esta forma en el juego de la política electoral. Éstos fueron el MAS (Movimiento al Socialismo), encabezado por el líder del movimiento cocalero Evo Morales, que tenía como principales base de soporte las comunidades rurales cocaleras del Chapare y de los yungas, y el MIP (Movimiento Indígena Pachakutik), encabezado por Felipe Quispe, cuya principal base de soporte eran las comunidades indígenas aymara del Altiplano. En las elecciones de 2002, el MAS obtuvo el 21% de los votos, colocándose en segundo lugar de las fuerzas políticas del país a poca distancia del MNR, que consiguió sólo el 22% de la votación total. El MIP, en cambio, obtuvo el 6% de las preferencias electorales a nivel nacional y el 36% en las zonas rurales del departamento de La Paz. La participación de estas nuevas fuerzas en las elecciones de junio de 2002 comportó un aumento significativo de la polarización ideológica al interior del sistema de partidos, complejizando todavía más el articulado y conflictivo panorama político nacional.

de la vida social y política cotidiana; fuerzas que, una vez entradas en acción en el escenario político nacional, empezaron a resignificar, reconfigurar y ampliar el ámbito de la política nacional y a proponer proyectos alternativos de convivencia y regulación social.

1.5 La reinención comunal de la política boliviana

En Bolivia y en los conflictos sociales que la atraviesan se encuentran en tensión dos culturas políticas distintas, ligadas a horizontes civilizatorios diferentes. La primera, está sustancialmente vinculada a una visión del mundo occidental y liberal (a pesar que en el curso de la historia se haya revelado como algo mucho más híbrido) y se encuentra reflejada en el sistema de instituciones estatales. La segunda, tiene sus raíces más profundas en el mundo indígena-comunal, pero en el curso del tiempo se ha ido articulando también con otras prácticas y nociones de derechos que vienen más de la tradición sindical, gremial y corporativa³⁴. Esta segunda cultura política se ha presentado de manera muy variable según las distintas coyunturas históricas. Su variabilidad depende, por un lado, del hecho de que ella refleja en su interior toda la heterogeneidad del mundo indígena y popular y, por el otro, del hecho de que se ha visto obligada a existir siempre de manera fragmentada bajo una condición de dominación colonial. Sus visiones de totalidad han sido sistemáticamente negadas y desarticuladas por la cultura dominante; al mismo tiempo, sus prácticas políticas y su producción discursiva se han ido enmascarando detrás de un complejo y aparentemente contradictorio entramado de sentidos prácticos³⁵.

La persistencia en Bolivia de este abigarrado ejercicio de la política revela no sólo la gran heterogeneidad social, económica y cultural existente en el país, sino que refleja también su enorme riqueza cultural y su capacidad de producir constantemente prácticas y estructuras políticas alternativas a las creadas por la modernidad occidental capitalista. Se trata de prácticas sociales comunitarias, nuevas y antiguas a la vez, capaces de abrir al interior de la dominación

³⁴ Tapia, Luís, “La dinámica de la ciudadanía en la reforma del Estado y de la sociedad civil” en: Domingo, Pilar (coord.), *Bolivia. Fin de un ciclo y nueva perspectivas políticas (1993-2003)*, p.194. Con respecto a ese tema Tapia añade: “parte de la historia política de Bolivia, se caracteriza por el hecho de que los sectores populares han tenido que moverse dentro de una composición comunitaria situada bajo dominación colonial y de un relativo grado de modernización o conversión en proletariado moderno y, por lo tanto, con una organización sindical o de cariz gremial que responde a aquellos ámbitos de la actividad económica que ya no son comunitarios, pero que tempoco corresponden a un régimen de producción capitalista”.

³⁵Rivera Cusicanqui, Silvia, “La raíz: colonizadores y colonizados” en: Albó, Xavier y Barrios Morón, Raúl (coord.), *Violencias encubiertas en Bolivia*. CIPCA, La Paz, 2000, p.99.

colonial y capitalista, “espacios y tiempos de fuga” del orden dominante, donde se producen formas de sociabilidad que van “más allá” de las lógicas del capital y del Estado con las cuales, sin embargo, estas prácticas sociales coexisten tensa y ambiguamente.

Durante los levantamientos que se produjeron en el país de 2000 a 2005, las prácticas comunales de organización de la vida social se transformaron en las instancias políticas que más sistemáticamente cuestionaron el orden estatal y económico dominante, convirtiéndose en poderosísimas armas colectivas “en contra del” capital trasnacional. El entramado comunal boliviano entró en acción, logrando frenar, por lo menos temporalmente, las nuevas formas de mercantilización de la vida y de los recursos naturales que los gobiernos neoliberales estaban tratando de imponer al país. A lo largo del despliegue de esta gran lucha contra el capital, los poderes comunales existentes en el territorio boliviano imprimieron un rasgo distinto a la política nacional, un rasgo indígena y comunal, abriendo nuevos y todavía inexplorados caminos de emancipación y autodeterminación social, que podrían llevar a **una reinención de la política boliviana en clave comunal**.

La posibilidad de recorrer estos caminos depende en gran medida de la capacidad que tengamos de construir nuevos horizontes de sentido que nos permitan vislumbrar las potencialidades emancipativas inscritas en las formas comunales de ejercicio de la política existentes en el territorio boliviano. Para hacerlo es importante empezar a comprender cómo operan estas formas de politización en la vida política boliviana (tanto en los momentos de lo cotidiano, como en los momentos extraordinarios): entender las razones de su persistencia en la historia, los modos en que se relacionan con el capital y con el Estado y las formas alternativas de convivencia social que proponen y ensayan. Mi trabajo de investigación quiere ser un primer ejercicio en esta dirección. A partir del estudio de algunas de las comunidades aymaras urbanas y rurales que protagonizaron los levantamientos que se produjeron en el Altiplano paceño, buscaré explicar cómo operan las formas comunales de ejercicio de la política en el mundo aymara contemporáneo y en qué medida éstas son expresión de prácticas sociales no estatales y anti-capitalistas.

CAPÍTULO II

LAS FORMAS COMUNALES DE LA POLÍTICA EN EL MUNDO RURAL AYMARA

En toda la región altiplánica que rodea el Lago Titicaca, además de las estructuras políticas estatales, perviven de manera diferenciada y compleja formas de organización política y social originarias cuyo eje principal de articulación es la **comunidad rural**. La comunidad campesina e indígena es la organización socio-política fundamental del altiplano boliviano. Sus orígenes se remontan directamente al antiguo *ayllu* o *jatha* pre-colonial¹. Sin embargo, a lo largo de la historia, estas formaciones sociales no se han mantenido intactas, han pasado por constantes procesos de desestructuración y recomposición, llegando a asumir una forma de organización política y territorial muy distinta a las de los antiguos *ayllus*.

Resulta prácticamente imposible pretender dar cuenta exhaustiva del modo de funcionamiento de las comunidades rurales aymaras como un todo homogéneo e igual a sí mismo en cada circunstancia y en toda época histórica. **Cada comunidad es una formación social específica, una totalidad estructural y una realidad histórica dinámica, al interior de la cual se origina un modo determinado de organización de la vida social, productiva, política y ritual**². No existe en el altiplano un solo “modo comunitario” de producción y vida, existe más bien un complejo mosaico de diferentes organizaciones comunitarias que comparten rasgos comunes. La variedad de climas y producciones agrícolas que se encuentran en la región, las distintas maneras mediante las cuales cada comunidad ha sufrido y resistido a la dominación colonial a lo largo de la historia, las presiones desestructuradoras provenientes del mundo moderno y capitalista, las migraciones internas y el modo en que tales migraciones habilitan relaciones supra-comunales hacen que cada comunidad se presente como una realidad histórica específica y en constante mutación³.

¹El ayllu es la célula básica de la organización social andina desde tiempos prehispánicos y constituye una compleja organización territorial y de parentesco de carácter segmentario. En general, en los Andes, el término ayllu y comunidad son utilizados como sinónimos.

²Gutiérrez, Raquel, *Los Ritmos del Pachakuti*, p.89.

³Ibidem, p.90. Ver también Thomson, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, p.11.

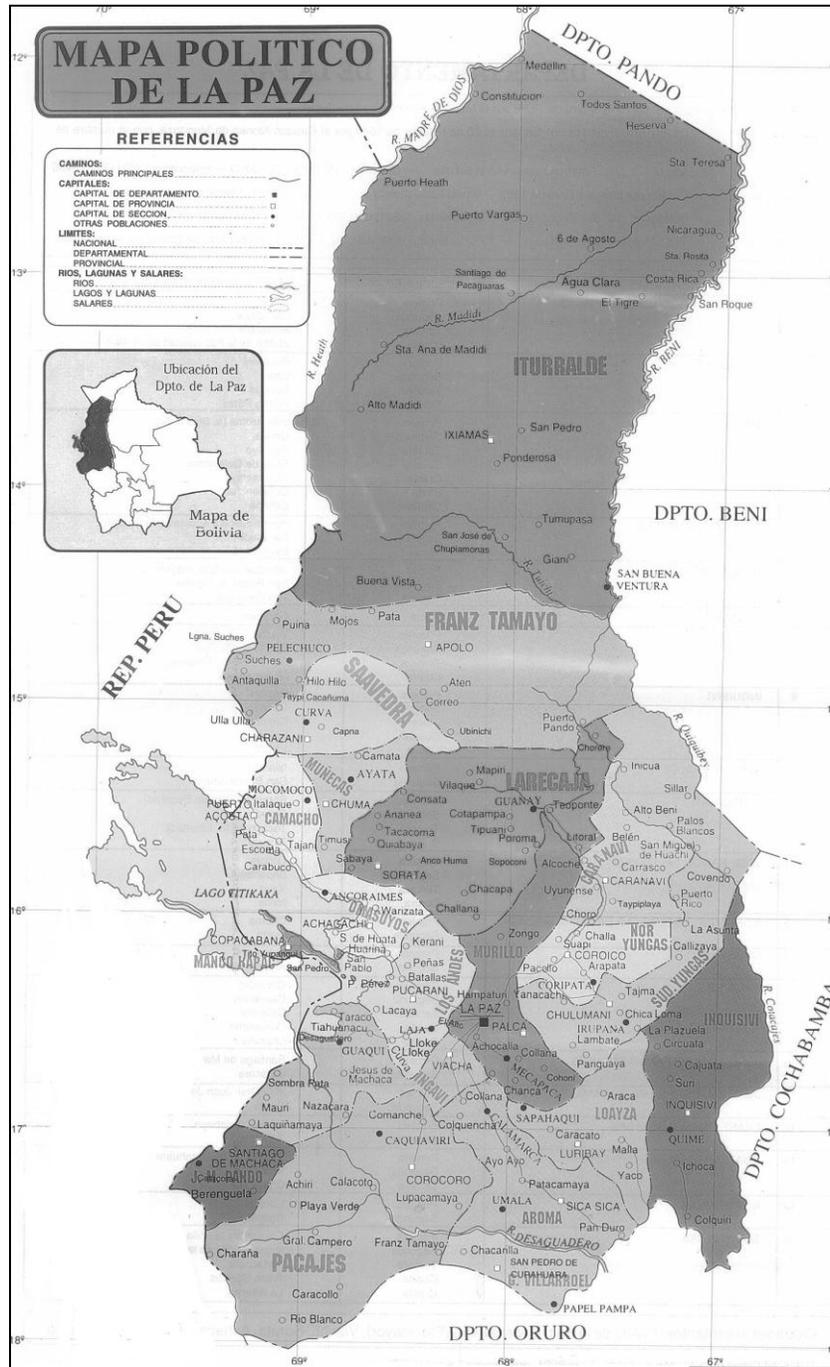
Considerando lo anterior, en este capítulo, no buscaré realizar una definición de lo que es una comunidad aymara contemporánea. Buscaré más bien proporcionar algunos elementos que nos ayuden a acercarnos a la complejidad del mundo rural aymara y a entender cómo se produce y se ejerce la política en las comunidades indígenas del altiplano paceño.

Este análisis se dividirá en tres partes. En la primera, trataré de reconstruir brevemente cómo se ha ido modificando la organización interna de las comunidades rurales aymaras a lo largo de la historia, desde la época pre-colonial hasta nuestros días, marcando rupturas y continuidades entre presente y pasado. Es muy común hablar del *ayllu* como una entidad ahistórica capaz de auto-reproducirse constantemente y resistir frente a las agresiones externas. Sin embargo, la comunidad aymara es una organización social dinámica que ha pasado por constantes procesos históricos de fragmentación, erosión y reconfiguración dando lugar a realidades sociales diversificadas y complejas. Es necesario tomar debidamente en cuenta estos procesos históricos antes de buscar comprender cómo se concibe y se ejerce el poder político en las actuales comunidades rurales del mundo aymara.

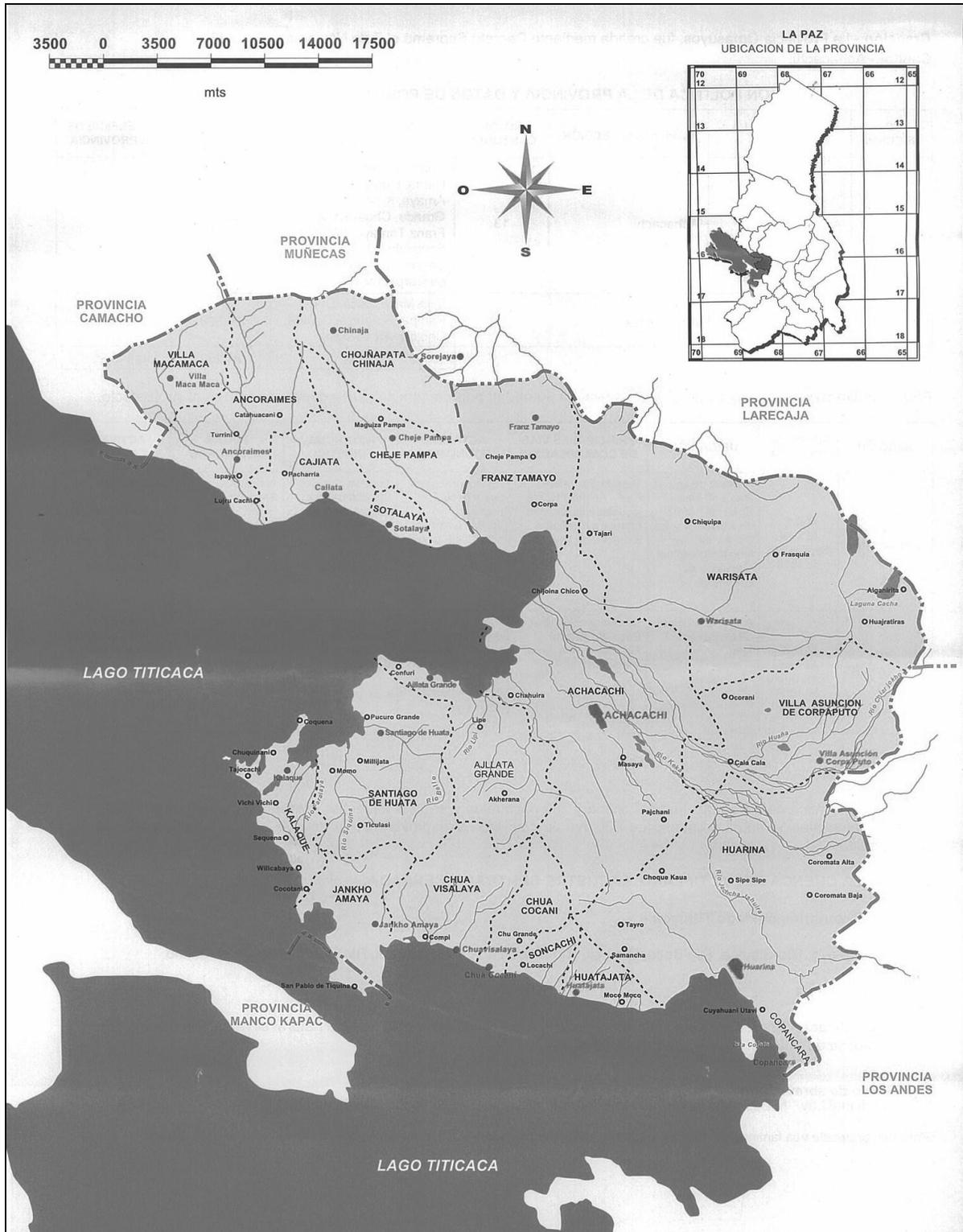
En la segunda parte del capítulo, delinearé los rasgos básicos del funcionamiento cotidiano de la **forma comunal de la política** en las comunidades aymaras contemporáneas: sus principales características, su lógica interna de organización de la vida común y su capacidad de controlar amplios territorios regionales, generando micro-redes de poderes locales de carácter confederativo. Finalmente, en la tercera parte del capítulo, intentaré describir, a partir del análisis de los levantamientos de 2000 y 2001, cómo se reconfiguró la política comunal en esos momentos de insurgencia y ruptura del orden instituido. A lo largo de esas tres partes del trabajo, el eje central de mi análisis será el concepto de *ethos* comunal: buscaré, en efecto, entender y describir la naturaleza de los comportamientos políticos espontáneos que los aymaras asumen en el desarrollo de la vida política comunal.

El funcionamiento de las formas comunales de la política, será pensado a partir del análisis de algunas de las comunidades que más sistemáticamente, en los últimos años, han cuestionado la institucionalidad estatal: las comunidades rurales de la Provincia de Omasuyos (Departamento de La Paz), en las que realicé mi estancia de investigación. Omasuyos se convirtió, a lo largo del ciclo de rebeliones indígenas que se produjeron entre el 2000 y el 2005, en el epicentro simbólico y material de algunas de las movilizaciones comunales más imponentes en término de participación, extensión territorial y profundidad de las interpelaciones políticas planteadas.

Resulta, por lo tanto, particularmente interesante pensar la política comunal a partir de estas realidades socio-políticas.



(Mapa 1 - Departamento de La Paz)



(Mapa 2 - Provincia de Omasuyos)

PARTE I

2.1 EL AYLLU EN LA HISTORIA: DE LOS SEÑORÍOS AYMARA A LAS COMUNIDADES CONTEMPORÁNEAS

2.1.1 Las grandes confederaciones étnicas del mundo andino

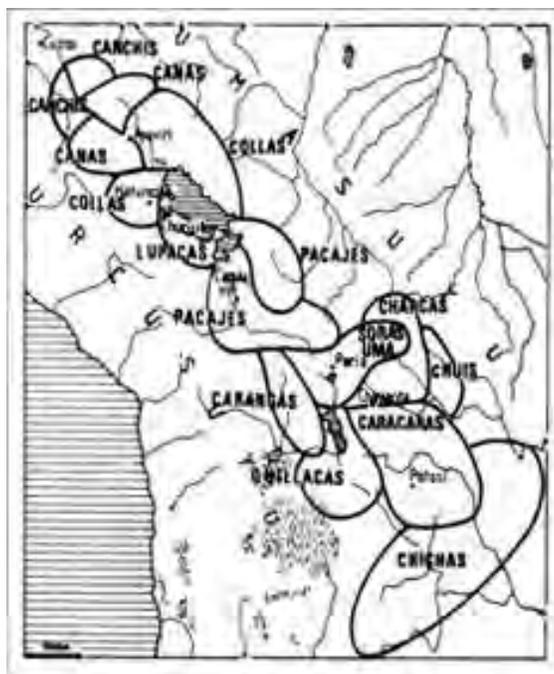
En tiempos pre-hispánicos, la región altiplánica de los Andes estaba ocupada por un abigarrado mosaico de diferentes grupos étnicos, organizados en complejas confederaciones conocidas con el nombre de señoríos aymaras (los Canchis, los Canas, los Collas, los Lupaqas, los Killaqas, los Pacajes, los Soras, los Qharaqharas, los Charcas, los Carangas, los Chuis y los Chichas). Los diferentes señoríos se extendían a lo largo de un eje acuático que partía desde el Río Azángaro, continuaba por el Lago Titicaca y el Río Desaguadero y terminaba en el actual Lago Poopó, dividiendo el espacio altiplánico en dos parcialidades conocidas con el nombre de *Urqusuyu* y *Umasuyu*. La división *Urqu-Uma* organizaba simbólicamente y espacialmente el territorio altiplánico bajo un principio dual y complementario⁴.

Los grupos *urqu* ocupaban los territorios al oeste del eje acuático y eran asociados con lo masculino, lo agreste y las alturas, sede los cerros (*urqu* en aymara quiere decir “duro, solido, áspero, masculino”). Los *uma*, en cambio, ocupaban las tierras al nordeste del eje acuático entre los valles y el lago, donde se elevan en la Cordillera real algunas de las cumbres más altas de la región, y eran asociados con lo femenino, el agua, la fertilidad (*uma* en aymara quiere decir “tierno, liquido, suave, femenino”)⁵. Los territorios al oeste y este del Altiplano, es decir, los valles pacíficos (*alaa yungas*, “los valles de arriba”) y los valles amazónicos (*mancas yungas*, “los valles de abajo”) entraban en la misma lógica clasificatoria y respondían al mismo orden espacial. Los grupos de urqusuyus entrelazaban lazos privilegiados con los grupos de los valles de arriba, que hacían parte de la parcialidad masculina, mientras que los grupos de umasuyos tenían relaciones privilegiadas con los *mancas yungas*, los valles femeninos de abajo⁶.

⁴ Bouysse-Cassagne, Thérèse, *La identidad aymara. Aproximación historia (siglo XV y XVI)*, pp.208-209.

⁵ La mayoría de los señoríos aymaras pertenecían a una u otra de estas dos categorías a excepción de los Qulla y de los Pakasa que se dividían en dos partes, una correspondiente a Urqusuyu y la otra a Umasuyu. Platt, Tristan; Bouysse-Cassagne, Thérèse; Harris, Olivia; *Qaraqara-Charka. Malku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglo XV-XVII)*, p.50.

⁶ Bouysse-Cassagne, Thérèse, *La identidad aymara. Aproximación historia (siglo XV y XVI)*, p.300.



(Fig.1 Los señoríos aymaras en Bouysse-Cassagne Thérèse-1987, p.211)

Este principio de organización dual, era complementado por otro principio de ordenación del espacio común a distintas culturas andinas: la **ocupación segmentaria por franjas verticales del territorio**⁷. Para tener acceso directo a los diferentes recursos que se encontraban en ambos lados de las Cordilleras, desde los valles templado y cálidos de la vertiente oriental hasta las quebradas y los oasis del desierto costero, los distintos pueblos que componían los señoríos aymaras adoptaron complejos sistemas de organización social económica y político, llamados *ayllus*, mediante los cuales cada etnia o grupo lograba (a través de articuladas redes de reciprocidad, redistribución y prestaciones laborales) ejercer un control directo sobre distintas “islas ecológicas”, distribuidas de manera discontinua y vertical a lo largo de la región andina, desde las punas hasta los valles⁸.

⁷Ver: Murra, John, “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andina” en: Murra, John, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*.

⁸Ibidem. Las poblaciones aymaras controlaban franjas territoriales alargadas y estrechas que empezaban desde los salares y las tierras de pastoreo ubicados por encima de los 4000 metros de altura, bajaban por las zonas de agricultura de puna con sus cultivos de papa, quinua y oca, y llegaban hasta los valles mesotérmicos proveedores de maíz, algodón, ají y coca. La dispersión de las parcelas a lo largo de estos territorios se erigió como defensa contra las incertidumbres del clima y permitía a los grupos étnicos controlar zonas ecológicamente diferenciadas, asegurando así la provisión de bienes complementarios. La íntima relación de los grupos étnicos con sus lugares de cultivo y su propio grupo de parentesco determinaba un patrón de asentamiento disperso y, a veces, con residencia dual para aprovechar los ciclos agrarios de zonas ecológicamente complementarias. Lo particular de este patrón de

El *ayllu* pre-hispánico era una estructura productiva sumamente compleja, estaba constituido por un grupo de familias emparentadas entre sí cuyo número variaba de acuerdo a las dimensiones y características del territorio que ocupaban. Su organización interna ha sido parangonada a un juego de cajas chinas en las que cada unidad de territorio y parentesco formaba parte de una unidad mayor de parentesco étnico, dentro de una compleja estructura que culminaba en una gran organización dual, cuyas mitades se relacionaban entre sí como opuestos complementarios⁹.

Uno de los intentos más completos de reconstrucción e interpretación de la organización territorial y política interna de los señoríos aymaras es el que ha realizado el etno-historiador Tristan Platt sobre el grupo Macha de la Federación de los Qaraqara, que ocupaba los territorios del actual Norte de Potosí¹⁰. Retomaremos brevemente el caso estudiado por Platt para explicar cómo funcionaba el sistema de segmentación en un caso concreto.

El señorío de los Qaraqara estaba compuesto por distintos grupos étnicos organizados en diferentes ayllus (los Macha representaban el grupo étnico dominante). Platt llama a estas organizaciones étnicas mayores *ayllus máximos*, puesto que el término *ayllu* puede ser utilizado en cuatro sentidos distintos. El *ayllu* máximo de los Macha estaba compuesto por dos grandes mitades complementarias (*ayllus mayores*) llamadas *anansaya* y *urinsaya* (en quechua) o *alansaya* y *majasaya* (en aymara), “los de arriba” y “los de abajo”. Cada una de estas mitades estaba dividida en cinco parcialidades que Platt denomina *ayllus menores* (churi ayllus, “ayllus hijos”), los cuales a su vez estaban fragmentados en un número variable de unidades menores, denominadas por el autor *ayllus mínimos*. Los miembros de cada *ayllu* mínimo eran automáticamente miembros del *ayllu* menor y mayor correspondiente. Sin embargo, ninguna de estas organizaciones, en ningún nivel, formaba un grupo territorial contiguo e integrado: cada una contaba con tierras diseminadas entre punas y valles de manera tal que cada unidad de parentesco (o *ayllu* mínimo) tenía acceso a diferentes pisos ecológicos (Ver: Fig. 2)¹¹.

asentamiento andino era su carácter espacialmente “salpicado”, posible debido al control ejercido por las complejas estructuras socio-políticas del *ayllu* pre-colonial.

⁹Rivera Cusicanqui, Silvia, “Democracia liberal y democracia de ayllu” en: *El difícil camino de la democracia*, p. 238.

¹⁰Ver: A) Platt, Tristan, “Entre *ch’axwa* y *muxsa*: para una historia del pensamiento político aymara”, en: Bouysse-Cassagne, Thérèse/Harris, Olivia/Platt, Tristan/Cereceda, Verónica, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*; B) Platt, Tristan, *Espejo y maíz. Temas de estructuras simbólicas andinas*; C) Platt, Tristan; Bouysse-Cassagne, Thérèse; Harris, Olivia; *Qaraqara-Charka. Malku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglo XV-XVII)*.

¹¹ Platt, Tristan, “Entre *ch’axwa* y *muxsa*: para una historia del pensamiento político aymara”, en: Bouysse-Cassagne, Thérèse/Harris, Olivia/Platt, Tristan/Cereceda, Verónica, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, pp. 69-75. Platt, Tristan, *Espejo y maíz. Temas de estructuras simbólicas andinas*, pp.6-7.

Esta forma de territorialidad dispersa aseguraba un balanceado abastecimiento de recursos materiales en las distintas parcialidades del *ayllu*, al tiempo que permitía una equilibrada redistribución del poder político y económico entre las distintas mitades que componía un mismo grupo étnico. Los *Alansayas* y los *Majasayas* de los distintos grupos (así como las familias pertenecientes a los diferentes *ayllus* menores) vivían, en efecto, intercalados de tal manera que en cada localidad se encontraban representantes de cada mitad, constituyéndose cada uno en un freno institucionalizado sobre las pretensiones expansivas del otro¹².

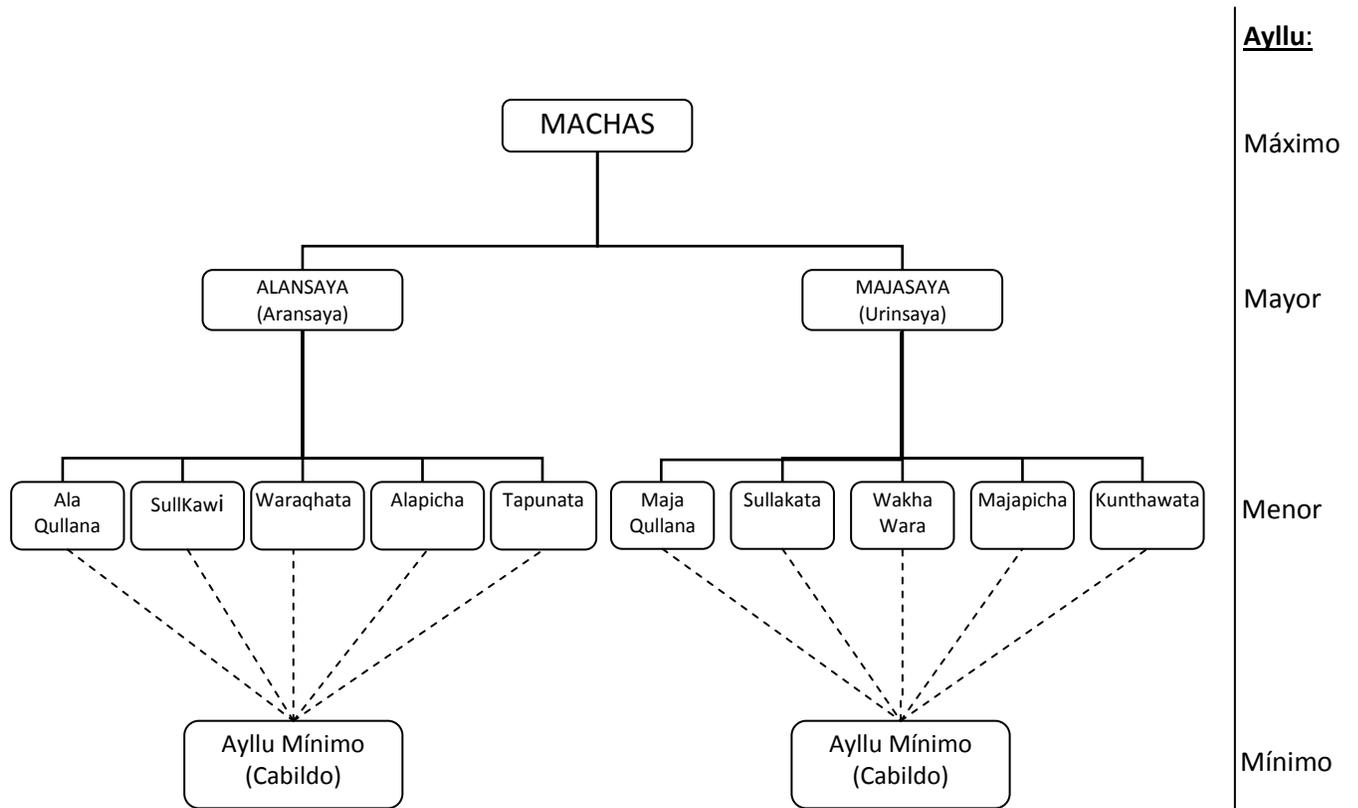
La escasez de fuentes históricas no ha permitido reconstruir detalladamente las formas en que se redistribuía el poder y la autoridad en los diferentes niveles de la organización segmentaria de los señoríos aymaras. Sin embargo, Tristan Platt ha formulado algunas hipótesis interesantes que brindan elementos útiles para la comprensión del funcionamiento del sistema político de las federaciones aymaras.

No nos interesa aquí exponer detenidamente el estudio de Platt sobre la dinámica social y política de los aymaras en la época pre-incaica. Sin embargo, nos parece importante rescatar algunos elementos del análisis propuesto por este autor, en tanto pueden resultar decisivos para la comprensión de ciertos rasgos del pensamiento político aymara contemporáneo.

Según la interpretación de Platt, cada nivel de la estructura segmentaria del *ayllu* tenía su propia autoridad: el *ayllu* máximo de Macha no tenía una única autoridad sino una autoridad bicéfala, dos señores llamados *mallkus*, uno para *Alansaya* y otro para *Majasaya*, que se complementaban y controlaban recíprocamente. Los *ayllus* menores eran administrados por los *jilaqatas* y los *ayllus* mínimos por sus propios señores locales, de los cuales no se conoce el nombre. Tanto los señores de los *ayllus* mínimos, como los *jilaqatas* tenían un gran margen de autonomía, e incluso capacidad de presión, sobre las instancias políticas superiores, ya que de ellos dependía la

¹²En la cosmovisión aymara cada mitad no era igual a sus contrapartes, había una jerarquía entre ellas y no un equilibrio estático: arriba tenía preeminencia sobre abajo, pero esa situación no era eterna. La relación jerárquica entre las dos parcialidades no era estática, sino que fluía constantemente en un reordenamiento continuo que limaba los excesos posibles de la jerarquía. Esto permitía un margen de autonomía de las instancias inferiores frente a las superiores. Cuando las relaciones entre ambas parcialidades se desequilibraba, el sistema acudía a formas ritualizadas de violencia para volver a equilibrarlas. En la región aymara había dos tipos de enfrentamiento: la competencia o juego, *tinku*, que era un encuentro equilibrado entre dos bandos simétricos y semejantes, como los que existían al interior de un *ayllu* o de un mismo grupo étnico; y la “cruel guerra” o *chaxwa*, en la que se enfrentaban fuerzas antagónicas, diferentes y polares aunque complementarias. Platt, Tristan, “Entre *ch’axwa* y *muxsa*: para una historia del pensamiento político aymara”, en: Bouysse-Cassagne, Thérèse/Harris, Olivia/Platt, Tristan/Cereceda, Verónica, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, pp. 82-89.

capacidad de movilizar la mano de obra de sus gobernados y la posibilidad de redistribuir la producción excedente entre las distintas parcialidades del *ayllu* mayor.



(Fig.2 La organización segmentaria del ayllu Macha, Tristan Platt -1987, p.77)

La existencia de estos tipos de relaciones de poder permiten suponer que los aymaras de la época pre-incaica tenían clara conciencia de los peligros del poder despótico. Este conocimiento encontraba su expresión tanto en el principio de complementariedad que regulaba la relación entre las dos parcialidades del *ayllu* máximo (*alansaya* y *majasaya*), como en la relación negociada entre los señores de los *ayllus* mínimos, los *jilaqatas* y los *mallkus*. Platt explica, por ejemplo, que si se concedía al *mallku* un acceso privilegiado a los servicios de los campesinos de los *ayllus* mínimos, este acceso tenía que justificarse constantemente por el volumen de los bienes que el *mallku* redistribuía entre las distintas comunidades. Es decir, tenía que existir necesariamente una **equivalencia entre estos flujos económicos complementarios**¹³. En otras

¹³“La autoridad del **mallku** estuvo en relación directa con sus capacidades de redistribución económica, y su jerarquía superior fue confirmada en la medida que sus actos de “generosidad” aparecían como la contraparte

palabras, el mundo aymara pre-incaico parecía gobernado por una serie de complejas relaciones de complementariedad y equivalencia que buscaban constantemente alcanzar un “**equilibrio justo**” entre las distintas parcialidades que componían el orden político y social¹⁴. A la jurisdicción territorial discontinua del *ayllu*, correspondía una **idea dispersa del poder**, es decir, éste no se concentraba en una sola persona, sino que se encontraba diseminado entre las distintas parcialidades que componían el orden espacial, social y político. La concepción de la política, por lo tanto, no quedaba estancada en la idea de un orden estático, sino que se traducía en un **flujo de relaciones en continuo reordenamiento**, lo cual implicaba una actitud de **permanente negociación sobre los límites del ejercicio de la autoridad**¹⁵. Esta forma de concebir el poder pervive, como veremos en las páginas siguientes, en las comunidades aymaras actuales. A partir de ella, podemos entender el origen de muchas actitudes que los aymara asumieron históricamente frente a los Estados que posteriormente emergieron en el área andina¹⁶.

2.1.2 El *ayllu* en la época incaica

La conquista incaica agrupó a todos los varios señoríos aymaras en un único Estado, imponiendo una organización política y espacial centralizada, que orbitaba alrededor de único polo de poder, el Cuzco, ombligo del imperio. La organización dual del espacio existente en el mundo aymara siguió vigente. Sin embargo, fue integrada en un orden más grande y cuadripartido: el **Tahuantinsuyo**, el imperio de los cuatro **suyos**¹⁷. La concepción espacial del mundo incaico era dual y cuadripartita a la vez, reconocía los cuatro puntos cardinales y los oponía de dos en dos, como arriba y abajo. Mientras el espacio aymara se ordenaba a partir de un eje acuático NO-SE (Río Azángaro, Titicaca, Desaguadero) y de dos alineaciones paralelas (la Cordillera Real y la Cordillera Occidental), el conjunto del sistema incaico se ordenaba a partir de un centro (**taypi**), el Cuzco, alrededor del cual se articulaban las cuatro grandes divisiones del Imperio¹⁸ (Ver: Fig.3 y Fig.4).

equitativa de los servicios “recibidos”. *La jerarquía estuvo paradójicamente al servicio de la igualdad*”. Ibidem, p.98.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, p.99.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ El **Tahuantinsuyu** era el imperio de las cuatro suyos, cuartos partes o naciones: **Chinchasuyo** era el cuarto del noroeste, incluía los actuales Ecuador y Perú septentrional y central; **Contisuyo** al sudoeste, correspondía al actual Perú meridional, al noroeste de Argentina y al norte de Chile; **Antisuyo**, al noreste, estaba compuesto por los bosques orientales y las selvas; **Collasuyo** al sureste, era el mayor de todos y correspondía al altiplano aymara.

¹⁸ Bouysse-Cassagne, Thérèse, *La identidad aymara. Aproximación historia (siglo XV y XVI)*, p. 245.

La constitución del *Tawantisuyo* implicó la imposición de un orden distinto en la región aymara. Sin embargo, éste no determinó la total destrucción de las estructuras sociales y políticas pre-existentes. Los gobernadores Inca respetaron la organización política y territorial de los señoríos aymaras, integrándola al nuevo orden imperial, aunque con funciones distintas que respondían a la lógica de un Estado centralista.

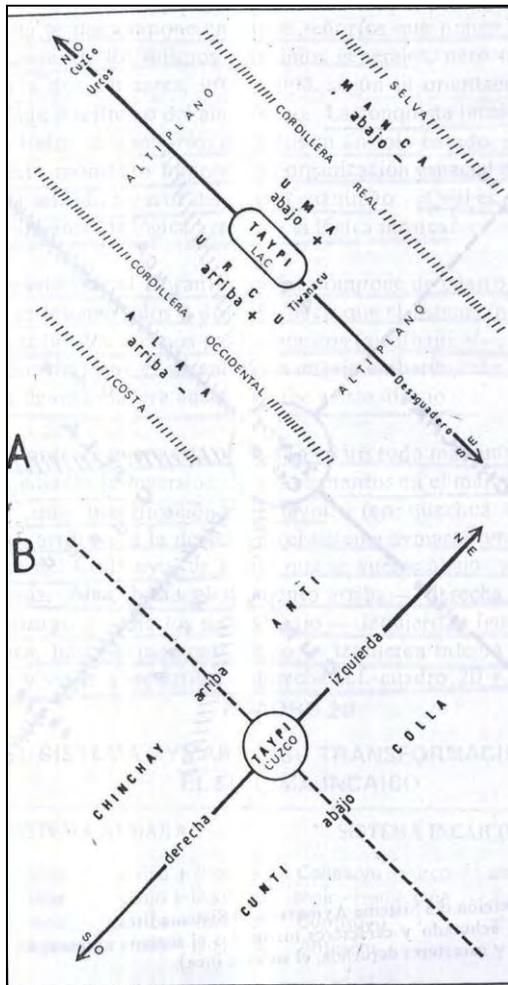
El *ayllu* siguió siendo la estructura socio-política y económica fundamental de la sociedad aymara y su administración siguió residiendo en las manos de los *mallkus*, que ahora respondían a los mandamientos del Inca. El sostén económico del Estado central se realizaba a través de las prestaciones rotativas de las comunidades (*mi'ta*), basadas en el principio de reciprocidad simétricas que regulaban las relaciones interpersonales al interior de los *ayllus*. El Inca tenía la soberanía sobre todas las tierras conquistadas, las cuales eran distribuidas en forma tripartita: una parte eran asignadas a las necesidades del Estado, otra al culto del Sol y una tercera a las comunidades. A cambio de la tierra, los miembros del *ayllu* estaban obligados a pagar un tributo al Inca en fuerza de trabajo y en especie.

Para Tristan Platt, la relación entre el Estado incaico y los *ayllus* aymara siguió respondiendo a la misma lógica de equilibrios de la que hablábamos anteriormente respecto de los señoríos aymaras, en tanto se sustentaba en un sólido **pacto de reciprocidad** en el que las comunidades aceptaban pagar su tributo a cambio de una serie de “dones” por parte del Estado (el respeto a su posesión de la tierra, la protección militar, la regulación del ciclo agrícola, la organización de las grandes obras hidráulicas, la provisión de artículos no disponibles en su región o la dotación de recursos en momentos de hambruna)¹⁹.

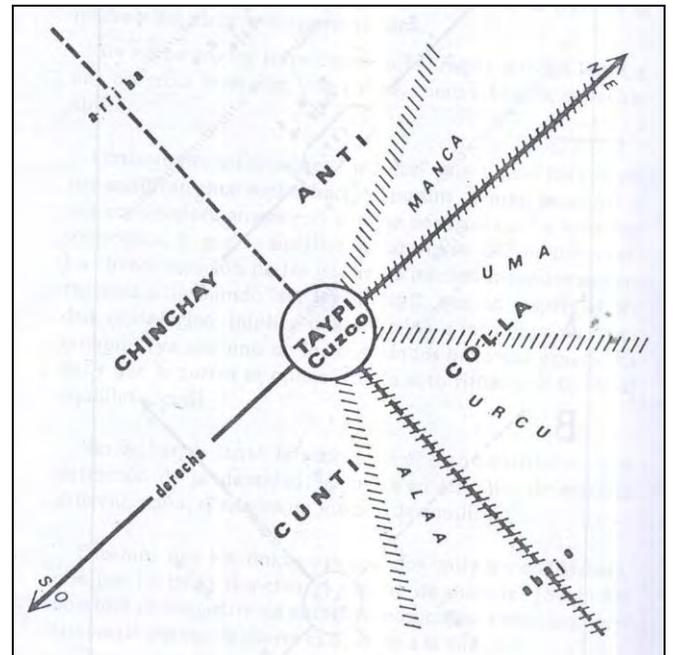
En otras palabras, si bien la relación entre el Estado y los *ayllus* no se podía definir como igualitaria (la preeminencia del Estado sobre ellos se sustentaba siempre en la fuerza), era de alguna forma equilibrada y recibía su legitimidad a partir la existencia de sólidas relaciones de reciprocidad. La existencia de los *ayllus* y su ocupación del territorio de manera segmentada a lo largo de miles de kilómetros, llevó a la civilización incaica a construir un poder estatal relativamente diferente al modelo occidental. El control estatal sobre los vastos territorios del imperio no emanó de una forma totalmente centralizada y burocratizada de ejercicio del poder, sino que fue repartido al interior de la propia sociedad, a través de la participación de las

¹⁹ Platt, Tristan, “Entre *ch'axwa* y *muxsa*: para una historia del pensamiento político aymara”, en: Bouysse-Cassagne, Thérèse/Harris, Olivia/Platt, Tristan/Cereceda, Verónica, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, pp. 100-104.

comunidades en un complejo sistema de relaciones reciprocas, que preveía una constante complementarización de los poderes. De esta forma, la autoridad estatal se fue estableciendo de manera más consensual y horizontal.



(Fig.3: El doble dualismo aymara y la cuatripartición inca, Bouysse-Cassagne Thérèse-1987, p.242)



(Fig.4, Inserción del Sistema aymara en el Sistema Inca, en: Bouysse-Cassagne Thérèse-1987, p.243)

2.1.3 La época colonial y el levantamiento de Tupak Katari

La invasión y el establecimiento del régimen colonial desestructuraron radicalmente el ordenamiento socio-político, simbólico y religioso establecido por los Incas. Los antiguos espacios andinos fueron fragmentados y reconfigurados bajo el nuevo orden impuesto por los españoles, del cual emergieron nuevas jurisdicciones fiscales, administrativas y territoriales (las encomiendas, los corregimientos y las reducciones). Las relaciones entre puna y valle reguladas

por el principio de complementariedad ecológica se rompieron. Los territorios de los viejos señoríos aymaras, que habían sobrevivido durante la época incaica, fueron fraccionados y redistribuidos a los encomenderos reclutados entre los compañeros de Pizarro. La organización de los *ayllus*, por lo menos en los niveles inferiores, no desapareció, pero sufrió cambios sustanciales.

El sistema de la encomienda se basaba en la ficción de que al español se “encomendaba” la evangelización y la protección de los indios de una determinada región: las tierras quedaban en poder de los *ayllus* y, bajo ninguna circunstancia, podían pasar a manos del encomendero²⁰. Sin embargo, a cambio de ello, los comunarios debían realizar una serie de onerosos servicios a beneficio de los nuevos dominadores: tanto para el encomendero, como para el nuevo Estado colonial²¹.

Durante la segunda mitad del siglo XVI, bajo la administración del Virrey Toledo, se perfeccionaron las bases económicas y políticas de la sociedad colonial: se homogenizó el tributo en dinero; se reguló la *mit'a*²² (el trabajo comunal forzado en las minas), mediante el establecimiento de 16 provincias que tenían que enviar regularmente sus mitayos a las minas de Potosí; y se organizó la reducción de la población india dispersa a pueblos nucleados, que debían funcionar como medio de civilización y como centro de control político, económico y religioso sobre la población rural.

La política de reducciones dio paso a un **nuevo proceso de territorialización** que modificó radicalmente la distribución de los distintos grupos étnicos²³. El tipo de poblamiento andino que se caracterizaba por su dispersión fue sustituido por los patrones territoriales y urbanísticos

²⁰ A lado de la encomienda, empezaron a surgir también las primeras haciendas que se desarrollaron sobre todo en aquellas zonas más aptas para las necesidades del consumo de los españoles como los valles temblados, las pampas irrigadas de Achacachi entre la cordillera y el Lago Titicaca y el área de los Yungas. Las haciendas se fueron expandiendo paulatinamente sobre las tierras de las comunidades tanto que, al final de la época colonial, aproximadamente la tercera parte de las comunidades habían pasado a mano de los hacendados. Ver Carter, William y Albó, Xavier “La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto” en: Xavier, Albó (Coord.), *Raíces de América: el mundo aymara*, pp.452-453.

²¹ Según Tristan Platt, esta relación (tierras a cambios de servicios) funcionaba como un “**pacto colonial de reciprocidad**” que tenía muchas continuidades con los arreglos entre comunidades y Estado de la época incaica. Platt, Tristan, “Entre *ch'axwa* y *muxsa*: para una historia del pensamiento político aymara”, en: Bouysse-Cassagne, Thérèse/Harris, Olivia/Platt, Tristan/Cereceda, Verónica, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, p.97

²² Los miembros de la comunidad tenían que cumplir su turno anual de servicio en las minas durante tres ocasiones a lo largo de su vida. El servicio en las minas era tan agotador que muchos comunarios optaron por abandonar sus comunidades antes de ser enrolados como mitayos. Sin embargo, en general, cumplían con sus deberes hacia la Corona, en el entendido que el Estado, a su turno, garantizaba la protección de sus tierras, condición para la reproducción de sus comunidades.

²³ Ver: Barragan, Rossana y Molina, Ramiro, “De los señoríos a las comunidades: el caso de Quillacas” en: *Reunión Anual de Etnología*, p.311.

hispanos. Se crearon varios pueblos de indios²⁴ (que en aymara fueron llamados *marka*) a imitación de los pueblos españoles, cada uno con una organización religiosa parroquial que abarcaba a las comunidades del campo circunstante.

Debido a la reestructuración que llevó a cabo el Virrey Toledo, las comunidades indígenas del altiplano de La Paz perdieron definitivamente los niveles más altos de organización segmentaria que había caracterizado a los señoríos étnicos pre-coloniales. Sin embargo, a nivel local, la población india desarrolló varias estrategias que le permitieron mantener la cohesión de sus estructuras políticas originarias, inaugurando un proceso de **reestructuración interna de las comunidades**.

Al interior de las reducciones, se retuvieron el dualismo y los niveles jerárquicos que eran típicos de la organización social andina. Las comunidades siguieron gobernadas por las autoridades tradicionales aymaras, aunque éstas estaban sujetas en gran medida a la determinación de las autoridades españolas. El nivel más alto de la organización coincidía con el pueblo de indios (*marka*) y su jurisdicción, gobernada por un **cacique local** nombrado por la corona²⁵. A su interior, la unidad territorial de la *marka* siguió dividiéndose en dos mitades, *Anansaya* y *Urinsaya*, administradas por su propio gobernador local (el **segunda**). Cada mitad, a su vez, se componía de varias unidades locales que conservaron el nombre de *ayllus* y que eran administradas por sus propias autoridades, los *jilaqatas*²⁶.

A lo largo del siglo XVIII, las relaciones de poder al interior de las comunidades aymaras atravesaron por un proceso de gran transformación y democratización interna debido a la explosión

²⁴Según las Leyes Indias (1680), ninguna persona no indígena podía residir en estos pueblos. Los curas, encargados de la evangelización de los indios, fueron los únicos españoles a quienes se permitió legalmente residir en ellos. Sin embargo, esta prescripción fue atacada de modo bastante irregular durante toda la época colonial

²⁵ Durante la época colonial, el cacique local (que en muchas ocasiones siguió llamándose *kuraca*, en quechua, o *mallku*, en aymara) fue una pieza clave del engranaje que permitió articular la república de españoles con la república de indios. Por lo general, se trataba de indios nobles bien instruidos en la lengua y en la cultura de los españoles, que gozaban de un trato privilegiado frente a la corona. Su función era la de cobrar las tasas anuales y organizar los turnos para el cumplimiento de la *mita* pero, al mismo tiempo, desempeñaba el rol de mediadores ante las autoridades superiores por cualquier necesidad de “sus indios”. En otras palabras el cacique era un puente entre esos dos mundos pero inclinado desde el lado de los españoles. Si bien gozaba de una amplia legitimidad en las comunidades, gran parte de su autoridad derivaba del reconocimiento de su nobleza por parte de la corona. Esto le garantizaba un acceso preferencial a las tierras y a la fuerza comunal del ayllu, privilegios que permitieron a muchos caciques acumular riquezas considerables. Por lo general, la organización comunal así establecida se caracterizaba por tener relaciones de poder centralizadas, jerárquicas y patriarcales, cuya legitimidad emanaba tanto de fuentes andinas como. Thomson, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, p. 76.

²⁶Ibidem, p.27.

de numerosas rebeliones indígenas. Después de la implementación de las Reformas Borbónicas, las protestas indígenas se hicieron más intensas, culminando en el gran **levantamiento de Tupak Katari y Bartolina Sisa en 1781**²⁷.

El levantamiento del ejército indígena organizado por Tupak Katari representó un parteaguas fundamental en la organización de la política interna de las comunidades aymaras y en la relación de éstas con el Estado colonial. Durante esos levantamientos (a favor de la autodeterminación de las naciones quechuas y aymaras), los indígenas lograron derrocar temporalmente el régimen preexistente de dominación y colocar sujetos subalternos a la cabeza del nuevo orden político. El aparato burocrático estatal fue totalmente desintegrado: los caciques y los corregidores fueron muertos y varias zonas de haciendas y comunidades pasaron bajo el control directo de los sublevados. Los indios comunes cuestionaron profundamente no sólo la presencia española, sino también el poder de sus propios caciques locales, llevando a cabo una profunda democratización de las relaciones de poder dentro de sus comunidades.

Una vez recuperado el control del territorio, los campesinos indígenas empezaron a reapoderarse progresivamente del poder comunal: la legitimidad de la nobleza indígena fue cuestionada, las autoridades subalternas empezaron a asumir un papel político cada vez más importante y el sistema de cargos organizado flexible y rotativamente según los principios de organización del *ayllu* adquirió mayor preponderancia. Los cargos más importantes al interior de la comunidad

²⁷“Desde los años 1720 y 1730, la región andina había sido escenario de creciente turbulencia. Los conflictos locales estallaban con cada vez mayor frecuencia a lo largo y ancho del área rural. Las prácticas comerciales explotadoras de los corregidores españoles no sólo imponían penuria a las comunidades; también desataban una poderosa oposición. Las protestas indígenas llegaron copiosamente hacia las cortes. El sentimiento anti-colonial halló expresión en profecías, conspiraciones y revueltas ocasionales. En los años 1770, después de que los funcionarios del estado borbónico impusieran un conjunto de medidas impopulares (incluyendo la elevación de impuestos y un control más estricto del comercio), la sociedad andina llegó a una coyuntura explosiva. En 1780, estalló una cadena de revueltas en las ciudades del altiplano, los valles y la costa, como expresión del descontento indígena, mestizo y criollo frente a las reformas borbónicas. (...) En el Cuzco, la capital del territorio Inca en tiempos pre-coloniales, José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru, un cacique o gobernador comunal de sangre noble, se puso al frente como directo descendiente del último soberano nativo ejecutado por el Virrey Toledo en el siglo dieciséis. Tupac Amaru hizo un llamado a la expulsión de todos los europeos del suelo peruano y a un profundo reordenamiento social. El poderoso movimiento que lo consideraba como su líder simbólico logró la liberación de una amplia región de la serranía y el Altiplano andino, un área geográfica que abarca hoy el sur de Perú y Bolivia. (...) Cuando las batallas más importantes se trasladaron a La Paz, donde los comandantes quichwa-hablantes del Cuzco se aliaron con el comandante de las tropas campesinas aymaras Tupak Katari, la guerra civil entró en su fase más aguda y a la vez violenta”. El ejército indígena conducido por Tupak Katari y, su esposa, Bartolina Sisa cercó La Paz a lo largo de 184 días obligando a los españoles refugiados en la ciudad a sentir la misma hambre y humillación que los indígenas aymara habían sufrido a lo largo de casi tres siglos. Las tropas realistas enviadas desde Buenos Aires lograron con inmensa dificultad levantar el cerco y someter a las principales fuerzas insurgentes. Tupak Katari fue capturado y descuartizado en una ceremonia brutal llevada a cabo en nombre de dios y del Rey de España y los trozos de su cuerpo fueron enviados a las provincias aymaras más rebeldes. *Ibidem*, pp. 3-6.

fueron asumidos por aquellos ancianos que habían cumplido con toda la carrera o “camino” (*thakhi*) de cargos rotativos de servicio a la comunidad. Las asambleas comunitarias empezaron a jugar un papel fundamental en la definición de los asuntos comunales. El poder, antes centralizado y concentrado permanentemente en el ápice de la formación política, empezó a ser redistribuido de manera más difusa, rotativa y temporal²⁸.

De esta forma, la experiencia revolucionaria indígena de fines del XVIII no sólo inauguró una lucha comunal para la autodeterminación indígena (que marcará la memoria del pueblo aymara hasta nuestros días), contribuyó también a dar una forma nueva a la organización política interna de las comunidades del altiplano, llevando a cabo transformaciones estructurales que habrían de tener consecuencias perdurables para la cultura política aymara en la era moderna. Explica Sinclair Thomson al respecto:

“El periodo de fines de siglo dieciocho fue un ‚momento constitutivo’ (Zavaleta) para la formación y la cultura política comunal tal como la conocemos hoy día en el corazón de la población aymara indígena. (...) Encontramos hoy muchas de las formas y principios políticos que existieron en el último periodo colonial. La rotación cíclica entre los ayllus o unidades comunales locales define la participación y la representación colectiva. La asamblea comunal, que se caracteriza por un alto grado de participación directa y toma de decisiones por consenso, forma el núcleo del poder político comunal. El sistema de cargos, liderizado por ancianos cuyos prestigios ha crecido al seguir el camino ascendente de cargos de autoridad, continúa en funcionamiento. Muchos de los cargos de autoridad son idénticos a los del periodo colonial y se conciben como un servicio obligatorio. Las propias autoridades continúan sujetas a la estrecha vigilancia y control de la base de la comunidad”²⁹.

Gran parte los principios que regulan el funcionamiento de la organización de la política comunal contemporánea ahondan sus raíces históricas en las luchas de las comunidades aymaras en el último periodo colonial. El proceso de reconstitución del poder comunal que se dio durante las rebeliones del 1781 introdujo una nueva forma de pensar la representación política dentro de las comunidades aymaras, que permaneció hasta nuestros días. En un cierto sentido, podríamos decir que el *ethos* comunal aymara frente a la modernidad capitalista se conformó en este momento histórico, es decir, a partir de la reacción indígena frente al nuevo modelo político y económico que España estaba queriendo imponer a través de la implementación de las Reformas Borbónicas. Los levantamientos fueron reprimidos brutalmente: el ejército de la corona logró apaciguar las fuerzas rebeldes indígenas y restablecer el dominio colonial sobre las comunidades. Sin embargo,

²⁸Ibíd., pp. 325-332.

²⁹Ibíd., p.332. **El subrayado es mío.**

después de las rebeliones, la estructura organizativa interna de las comunidades aymaras salió fortalecida, así como, su identidad étnica. El recuerdo de los levantamientos de Tupak Katari y del poderoso ejército indígena marcó la memoria y la conciencia de los aymaras para siempre, constituyéndose en un referente histórico de suma importancia para las sucesivas luchas indígenas.

Cabe destacar que en las épocas sucesivas la organización interna de las comunidades aymara no permaneció inmóvil. Las relaciones sociales y políticas en el área rural continuaron modificándose y los procesos locales de fragmentación y recomposición comunitaria siguieron en curso. De allí a poco, llegó la guerra de independencia y, con la instauración de la República, el ordenamiento político, territorial y administrativo de las comunidades volvió a cambiar nuevamente.

2.1.4 La República: la expansión del latifundio y la creación de las “comunidades cautivas” de hacienda

Las primeras décadas de la vida republicana, no trajeron cambios significativos para las comunidades del mundo rural. Las estructuras coloniales siguieron intactas y la situación del *ayllus* no se modificó sustancialmente. El tributo de los indígenas, a pesar de los decretos contrarios implementados por Bolívar y Sucre, continuó siendo el principal sustento de la frágil economía estatal, de manera muy similar a la época colonial³⁰. En 1850, los tributos indígenas seguían representando el 43% de los ingresos fiscales del Estado³¹.

A partir de la mitad del siglo XIX, la situación cambió radicalmente: la estructura económica nacional sufrió modificaciones sustanciales y, como consecuencia de ello, las comunidades indígenas empezaron a ser objeto de agresión por parte de las nuevas élites terratenientes. El nuevo desarrollo minero y la apertura de canales de expansión comercial, dieron a la joven

³⁰Basados en ideas de corte liberal y con la intención de hacer partícipes a los indígenas de la vida política nacional como ciudadanos-propietarios, Simón Bolívar (1825) intentó romper con la integridad de la comunidad indígena estableciendo la propiedad individualizada de la tierra a partir del decreto de Trujillo expedido el 8 de diciembre de 1825 en el que abolió la propiedad comunal y el tributo indígenal. Sin embargo, por diversos motivos, las medidas bolivarianas quedaron en suspenso. Más tarde, el gobierno de Antonio José de Sucre (1826-1827) trató de implementar un nuevo sistema tributario instruyendo la conformación de nuevas listas de contribuyentes incluidos los indios como una forma de universalizar los impuestos y dejar de lado el cobro del tributo indígena visto como una rémora del régimen colonial. Sin embargo, el proyecto quedó nuevamente suspendido debido a la oposición de gran parte de la población y a la incapacidad del gobierno de llevarlo a cabo.

³¹Rivera Cusicanqui, Silvia, “La expansión del latifundio en el Altiplano boliviano: elementos para la caracterización de una oligarquía regional”, en: *Avances*, N.2, p. 96.

república fuentes alternativas de ingresos fiscales. Las contribuciones tributarias de los indígenas perdieron importancia y, con ellas, perdió valor la sobrevivencia misma de las comunidades. Los nuevos dueños del país comenzaron a codiciar las tierras comunales, que ahora podían representar una fuente de nuevos ingresos económicos para las élites dominantes. En nombre de la “modernización”, empezaron a proclamarse una serie de políticas fiscales que sostenían la abolición de los privilegios tributarios y la atomización de las unidades de propiedad colectiva, con el fin de reformar totalmente el sistema de propiedad rural y fomentar la emergencia de un mercado de tierras³².

La avidez de las élites criollas fue satisfecha con la aprobación de la **Ley de Exvinculación del 1874**, con la cual se declaró jurídicamente extinguida la comunidad india y se prescribió la dotación individual de parcela a los indígenas³³. En esta época, casi tres cuartos de los indígenas andinos de Bolivia vivían en comunidades cuyas características principales era la naturaleza colectiva del uso de la tierra y la presencia de autoridades locales que vigilaban la distribución de los recursos y la resolución de los conflictos. Para los reformadores liberales, este sistema de tenencia y organización era absolutamente incompatible con dos principios fundamentales de la organización republicana: la propiedad privada y la resolución de conflictos por jueces nombrados por el Estado³⁴. La aplicación de estos dos principios - a través de la implementación de la ley de ex-vinculación - implicó que la relación entre el indígena-comunario y su parcela de tierra, que desde tiempos pre-hispánicos había sido viabilizada con la mediación de la comunidad, quedó sujeta a la mediación del Estado y del aparato jurídico-político que representaba a los intereses de las clases dominantes. De esta forma, los comunarios que nunca antes habían enfrentado el derecho privado, por efectos de sucesión y dotación de derechos sobre las tierras, quedaron totalmente a la merced de los abogados que tenían que otorgarles sus títulos³⁵.

³²“La idea de abolir los grupos étnicos andinos, con su jerarquía de derechos recíprocos y su naturaleza corporativa, pretendía transformar a los tributarios indígenas o bien en colonos o bien en pequeños propietarios, a fin de favorecer la expansión de la hacienda y, por lo tanto, de dar a la élite una cobertura para que su reestructuración interna se realice con éxito”. Irurozqui, Marta, “Elites en litigio. La venta de tierras de comunidad en Bolivia, 1880-1899” en: Documento de trabajo n.54, p.9.

³³Rivera Cusicanqui, Silvia, “La expansión del latifundio en el Altiplano boliviano: elementos para la caracterización de una oligarquía regional”, en: *Avances*, N.2, p. 105.

³⁴ Platt, Tristan, “Liberalismo y etnocidio en los Andes del sur” en: *Autodeterminación. Análisis histórico, político y teoría social*, No 9. La Paz, Noviembre, 1991, p.11.

³⁵Rivera Cusicanqui, Silvia, “La expansión del latifundio en el Altiplano boliviano: elementos para la caracterización de una oligarquía regional”, en: *Avances*, N.2, p. 105.

A raíz de la Ley de ex-vinculación, se desató el más grande proceso de expropiación de tierras comunales de la historia republicana, que se desarrollará durante los 50 años subsiguientes. El altiplano paceño fue el centro de esta nueva expansión latifundista³⁶. Las comunidades aymara de la región quedaron totalmente desamparadas frente a la codicia de los terratenientes. Sólo en la provincia de Pacajes, las tierras comunales vendidas entre el 1881 y el 1920 fueron del orden de 78.088 hectáreas. Políticos, comerciantes y empresarios mineros adquirieron tierras como un medio de obtener capital para poder especular en efímeras aventuras empresariales fuera del sector agrícola³⁷.

Este proceso de expropiación de las tierras comunales estuvo acompañado por un estado permanente de rebeliones indígenas que adquirieron una dimensión multitudinaria, en **1899**, con el **levantamiento encabezado por Zarate, el “terrible” Willka**. Al imponer la mercantilización de los terrenos comunales y de las relaciones tradicionales de autoridad y poder, la ley de ex-vinculación desestructuró los mecanismos internos que regulaban la vida cotidiana de las comunidades indígenas, poniendo en riesgo la persistencia de sus formas de reproducción simbólica y material. La reacción indígena fue inmediata, violenta y comunitaria.

El ejército aymara volvió a reorganizarse sobre la base de las estructuras comunales de organización de la sociedad vigente en aquel entonces (como lo había hecho un siglo antes durante los levantamientos de Tupak Katari). Volvió a controlar de esta forma las alturas del gran altiplano boliviano, revelando a las élites dominantes la existencia de otra nación india dentro de la nación construida por el nuevo Estado oligárquico. Si bien los rebeldes indígenas participaron en la primera parte de la guerra civil entre conservadores y liberales (a lado de estos últimos), muy tempranamente desarrollaron un proyecto político autónomo centrado en cuatro puntos fundamentales: la redistribución de las tierras comunales usurpadas; la lucha defensiva contra de los latifundistas criollos; el desconocimiento de la autoridad liberal y conservadora sobre las tropas indias y la constitución de un gobierno autónomo bajo la autoridad de su máximo líder³⁸.

³⁶ La hacienda en el Altiplano tenía orígenes coloniales, sin embargo, tanto su población como su ámbito territorial se había mantenido relativamente estable desde fines del siglo XVIII hasta fines de la década de 1860, cuando empieza una nueva fase en la historia del latifundio republicano. Ibidem, pp.101-102.

³⁷ Ibidem, p.106.

³⁸ Rivera Cusicanqui, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos. Lucha del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980*, p.73. El subrayado es mío.

La violenta rebelión de Willka y la brutal represión estatal que siguió, marcaron indeleblemente el imaginario colectivo de la sociedad boliviana, introduciendo cambios significativos en la relación entre el mundo indígena y el Estado boliviano. Escribe Silvia Rivera:

“A través de la crisis desatada por la rebeliones de Zarate, lo indio, como categoría colonial, se reproducirá en las percepciones colectivas de la sociedad criolla. La violencia rebelde y la violencia estatal, en su lenguaje sin mediación renovarán la lógica del enfrentamiento de castas y reforzarán por varias décadas la noción de barbarie aplicada al universo asocial de lo indio. **Sin embargo la rebelión de Willka marca también el fin de una época.** En su amplitud y coherencia, en su fundamental autoexclusión de todo mecanismo mediador que tradujese las demandas indias a términos inteligibles y legítimos para otros sectores de la sociedad, **el aislamiento de las rebeliones indias no volverán a repetirse en futuros conflictos**”³⁹.

A raíz de las rebeliones, se produjo un efecto imprevisto en la población india. Para resistir a las agresiones de las clases dominantes, las comunidades indígenas revitalizaron, como mecanismo de defensa, los sistemas de autoridad comunal y organización política tradicional que la legislación liberal pretendía eliminar. Los *mallkus* y los *jilaquatas* de los *ayllus* del Altiplano, mejor conocidos como caciques apoderados, empezaron a dar vida a un sistema de relaciones políticas que excedió el marco comunal y asumió la función de mediación entre dos mundos antagónicos⁴⁰. A partir de este momento, los indígenas en efecto buscaron replantear sus relaciones con el conjunto de la sociedad boliviana y con el Estado, empezando a formular sus demandas en un lenguaje distinto, que trató de incorporar el canon cultural y las formas jurídicas de las elites dominantes. Una prueba de esta nueva actitud fue la larga lucha legal que las autoridades originarias quechuas y aymaras emprendieron en esos años para demostrar la legalidad de la propiedad comunal sobre las tierras confiscadas por los criollos, a través de la recuperación de los títulos de propiedad otorgados en la época colonial. Sin embargo, cabe destacar que estos esfuerzos tropezaron constantemente con la violencia de los latifundistas y la represión estatal, única forma de control que la oligarquía supo ejercitar sobre las clases subalternas bolivianas.

La implantación de las grandes haciendas de propiedad de los latifundistas y la sistemática violencia estatal implicaron la extinción de los *ayllus* tradicionales, por lo menos en el sector del altiplano paceño. Sin embargo, no determinaron la total desaparición de la organización comunal. La falta de modernización y de capital en el área rural, llevó a los nuevos dueños a no deshacerse

³⁹ *Ibidem*, p.78.

⁴⁰ *Ibidem*.

totalmente de la estructura comunal previa, sino a aprovecharla al máximo. Los nuevos patrones se reservaron todos los derechos de propiedad sobre las tierras, pero permitieron a los ex-comunarios mantener el usufructo de buena parte de los terrenos (a veces el 80% o más del total). A cambio de ello, los peones tenían que trabajar la mitad de su tiempo útil las tierras más fértiles de la hacienda y prestar todos los servicios que los patrones les exigían⁴¹.

Este sistema de explotación, permitió la sobrevivencia de algunas estructuras comunales. La comunidad siguió organizando colectivamente el trabajo en la hacienda bajo un sistema de turnos que reproducía las tecnologías de los antiguos ayllus. No es casual que muchos autores han llamado a estas haciendas “comunidades cautivas”: el trabajo indígena organizado comunalmente fue un elemento fundamental en el desarrollo de la producción agrícola y del funcionamiento de la hacienda como sistema de tenencia de la tierra⁴². La presencia del patrón y de sus ayudantes (administrador, encargado, mayordomo) jugó un papel absolutamente desestructurante en la organización social, política y económica de las comunidades cautivas. Sin embargo, cada unidad local siguió conservando su propio sistema de cargos y un cierto grado de articulación política y social interna, que reproducía los usos y costumbres del antiguo *ayllu*: la comunidad se transformó radicalmente, pero no desapareció⁴³.

2.1.5 La Reforma Agraria del 1953: la parcelación de la tierra y la reconstitución de la comunidad originaria bajo el formato sindical

Al principio de los años 50, tras la Revolución, se dió un importante cambio en la estructura de propiedad de la tierra. Los indígenas y los campesinos del altiplano y de los valles de

⁴¹ “El patrón y sus sustituidos no sólo disponía de trabajo de los colonos, sino que además les exigían otros servicios personales. Les mandaban a pelear por linderos, o a trabajar en su casa en La Paz o otras haciendas suyas, incluso hasta Yungas si lo necesitaban. El patrón y su mayordomo solucionaban los problemas del colono: hacían justicia (obviamente nunca en contra de sus intereses personales), satisfacían sus necesidades, apadrinaban a sus hijos, les conseguían curas para sus fiestas, etc.” Albó, Xavier, *Achacachi: medio siglo de lucha campesina*, p.36.

⁴²Chávez, Marxa, *El movimiento comunal en los tiempos del levantamiento. Sindicato comunal, territorio, organización segmentaria y auto-organización de las movilizaciones de abril-septiembre de 2000 y junio-julio de 2001*. Tesis de licenciatura en Sociología, UMSA, 2008, pp.47-48.

⁴³Cabe mencionar al respecto que no todas las comunidades aymaras del altiplano sufrieron la explotación del régimen de hacienda. En vastas regiones del mundo aymara, sobre todo en las estériles regiones del sur (el Norte de Potosí, las vastas altiplanicies pastoriles de Oruro, la parte meridional de La Paz, etc.), la hacienda nunca llegó a penetrar en forma masiva. Por esta razón, en estos sectores, prevalecen hasta el día de hoy la estructura originaria del *ayllu*, incluso quedan vestigios de niveles organizativos superiores, aunque se ha perdido la complejidad organizativa de la época incaica. También en la zona del Altiplano norte, que sufrió más sistemáticamente la explotación de la hacienda, sobrevivieron algunas comunidades residuales. Estas comunidades, hasta la reforma agraria, se mantuvieron fuertemente diferenciadas del sistema de hacienda contra el cual tuvieron que luchar constantemente para no ser anexadas.

Cochabamba constituyeron sus milicias y empezaron a ocupar las haciendas de los patrones, obligando al nuevo gobierno revolucionario del MNR a aprobar la Reforma Agraria en 1953.

Con la implementación de la nueva ley agraria, el sistema de hacienda desapareció casi totalmente del área altiplánica: la tierra fue redistribuida entre los ex-colonos, que recibieron del Estado títulos de propiedad individuales/familiares y pro-indivisos⁴⁴. El hecho que las comunidades volvieran a adquirir derechos de propiedad colectivos, al margen de sus derechos familiares, desató un proceso de reconstitución del tejido comunitario⁴⁵. Una vez que las “comunidades cautivas” de la hacienda volvieron a tener jurisdicción completa sobre sus territorios, empezaron a reconfigurar sus propias organizaciones internas, pero esta vez con mucho más énfasis en la individualización familiar de la tierra y en la organización sindical.

La sindicalización obligatoria impuesta por el gobierno revolucionario del MNR condicionó profundamente este proceso. La mayoría de los ex-colonos de hacienda, tanto en los valles como en el altiplano, reorganizaron sus comunidades bajo el modelo sindical. En el altiplano paceño, los aymaras no vacilaron en hacer lo mismo. Sin embargo, buscaron acercar el modelo sindical impuesto desde el aparato estatal a sus formas originarias de organización, dando lugar a una estructura política y social sindical-comunal muy peculiar, que pervive hasta hoy en la mayoría de las comunidades rurales de la región⁴⁶.

Los sindicatos agrarios, sobre todo en los niveles inferiores de la organización, terminaron reproduciendo los antiguos principios organizativos del *ayllu*: las autoridades sindicales asumieron las mismas funciones que ancestralmente correspondían a las autoridades originarias, se respetó el sistema de rotación y obligación en la asunción de los cargos y se implementaron formas colectivas de gestión de la tierra, a pesar del reconocimiento estatal de los títulos individuales de propiedad⁴⁷.

⁴⁴ Los títulos pro-indiviso (o de co-propiedad) otorgados por la reforma agraria desde el 1953 constituyen una figura de titulación colectiva que no implica que al interior de la comunidad no exista la propiedad individual y familiar. Por lo general, la titulación pro-indiviso se ha dado en uno de los niveles mayores de la estructuras del ayllus o comunidades, al tiempo que se ha reconocido la propiedad individual de las parcelas. Ver Barragán, Rosana, “La dinámica de las comunidades y la transmisión de la tierra” en: *Los Nietos de la Reforma agraria. Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, p.36.

⁴⁵ Colque, Gonzalo, “La cohesión comunal” en: *Los Nietos de la Reforma agraria. Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, p.116.

⁴⁶ Ver: Rivera Cusicanqui, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos. Lucha del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980*, p.137. Es esta una de los ejemplos más claro del modus operandi del *ethos* comunal: su capacidad de modificar constantemente los códigos culturales dominantes a través del uso del código cultural indígena.

⁴⁷ A diferencia de las comunidades de ex-haciendas asentadas en la parte norte del altiplano, las comunidades originarias del sur, a pesar de no haber quedado libres de la influencia del ordenamiento territorial estatal y del

“Los nombres cambiaron desde el 1952. A las autoridades originarias de cada lugar empezaron a llamarlas como decía el sindicato: secretario general, secretario de relación, así...pero estos fueron sólo cambios de nombres, las funciones que tienen que cumplir bajo los usos y costumbres son las mismas. Cada comunidad, cada cantón tiene sus usos y costumbres, por ejemplo, cómo se tiene que hacer una reunión, un procedimiento...todo esto se respeta. Claro, han entrado otras costumbres también, por ejemplo, en la danza, en el folklor, se baila ahora la morenada, pero siempre se mantienen al lado las danzas tradicionales. **Esta también es integración, no rechazamos lo que llega desde afuera, pero tampoco renunciamos a lo nuestro.** Se mantienen lo que es nuestra propia cultura, nuestra forma de organizarnos, nuestros bailes, nuestras costumbres...”⁴⁸.

A lo largo de este proceso de reconstitución comunal bajo el formato sindical, muchas comunidades del Altiplano paceño llegaron a recomponer también sus organizaciones territoriales y socio-políticas de carácter supra-comunal, pero asumiendo la división político administrativa del Estado en Provincias, Secciones de Provincias y Cantones⁴⁹. La actual organización sindical supra-comunal de la provincia de Omasuyos, así como la de otras provincias del departamento de La Paz, se originó a partir de estos procesos de recomposición del tejido social andino y reorganización del territorio en clave comunal: la matriz andina tradicional de organización del *ayllu* se fue entremezclando con la matriz cultural moderna y occidental de la organización sindical, dando lugar a una nueva estructura política de carácter comunal.

La implementación de la Reforma Agraria desató también otros fenómenos que influyeron de manera determinante en los procesos de desarticulación y rearticulación de las estructuras comunales originarias. A partir del reconocimiento de los títulos de propiedad individuales, se generó en el área rural altiplánica un proceso de progresiva parcelación de las tierras y de desestructuración de las formas de gestión y manejo comunal de los terrenos de cultivo y pastoreo. Como consecuencia de ello, actualmente, en casi toda la región de la provincia de La Paz, la propiedad comunal está desapareciendo, la parcelación de la tierra ha llegado a niveles

sindicalismo agrario puesto en vigencia después de la Reforma Agraria, preservaron un mayor grado de identidad étnica. Allí, por lo general, el sindicato no logró fusionarse con las formas de organización del *ayllu* tradicional vigentes en la región.

⁴⁸ Entrevista a **Bernabé Paucara Bautista** - Comunidad Tunusi (Cantón Achacachi – I Sección Municipal de Achacachi), 12/11/2008

⁴⁹ Colque, Gonzalo, “La cohesión comunal” en *Los Nietos de la Reforma agraria. Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, p.115

insustentables (en promedio, cada familia cuenta apenas con una hectárea y media para poder garantizar su sobrevivencia) y las condiciones de pobreza son cada día más aguda⁵⁰.

2.1.6 La agresión neoliberal al mundo agrario

Los años 80s y 90s fueron décadas muy difíciles para las comunidades del altiplano boliviano. La brutal sequía de 1982 y 1983, junto con la inflación y las crisis económicas de aquellos años, obligaron a muchos campesinos a abandonar sus campos, para migrar hacia la ciudad o hacia el extranjero. Al mismo tiempo, el progresivo aumento de la población y la división de las antiguas propiedades otorgadas con la Reforma Agraria entre las nuevas generaciones de campesinos aymaras, determinaron un proceso de expansión del minifundio, generando toda una serie de problemáticas que empezaron a amenazar la sobrevivencia misma de las comunidades agrarias: el deterioro de la tierra por falta de descanso y rotación de cultivos alcanzó niveles dramáticos; los conflictos entre familias y comunidades para el establecimiento de los linderos se agudizaron; y la migración masiva empezó a crear relaciones cada vez más cercanas y desestabilizadoras entre el mundo rural comunal y el mundo urbano.

Los distintos gobiernos neoliberales no supieron ofrecer una respuesta a las nuevas y dramáticas necesidades del mundo agrario del altiplano. Al contrario, la implementación de las políticas de ajuste estructural y apertura comercial y financiera dieron paso a procesos de mercantilización de las tierras, desestructuración del mercado interno, reducción de las garantías sociales y disminución de los servicios básicos. Las reformas multiculturales aceleraron esos procesos: tanto la LPP como la Ley INRA crearon nuevos mecanismos de exclusión política y económica, agrediendo directamente no sólo la estructura política comunal, sino también los sistemas tradicionales de gestión y propiedad de la tierra⁵¹. A todo esto, habría que añadir el rol desestructurador de las ONGs, cuya masiva presencia generó en las comunidades mecanismos de fuerte dependencia económica y pérdida de autonomía política.

Frente al acoso del capital, del Estado y de las organizaciones internacionales, las comunidades aymaras volvieron a reorganizarse y a rearticular nuevamente sus estructuras internas. Ya a partir del final de los años setenta, con la consolidación de las corrientes kataristas al interior del sindicato agrario, las comunidades aymaras adquirieron una gran autonomía política frente al

⁵⁰Urioste, Miguel; Barragán, Rossana; Colque, Gonzalo; “Introducción” en: *Los Nietos de la Reforma agraria. Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, p.IXiii.

⁵¹ Ver cap. 1, pp.45-48.

Estado, haciéndose portadoras de nuevos proyectos político y demandas sociales⁵². A medida que las estructuras del sindicalismo para estatal se fueron desarticulando, las bases comunales de la organización sindical se fortalecieron, articulándose en torno a un discurso que combinaba reivindicaciones de clase y demandas étnicas.

Este proceso, a pesar de que no fue lineal ni exento de agudas contradicciones, se fue fortaleciendo en el curso de los años. Las comunidades buscaron resistir a las presiones desarticuladoras provenientes del mundo externo fortaleciendo los lazos organizativos internos y dotándose de múltiples instrumentos de lucha, institucionales y no⁵³. Durante los años noventa, se produjeron en toda la región numerosas acciones de protestas y movilizaciones, que terminaron desembocando en los poderosos levamientos de inicio de siglo, a lo largo de los cuales se asistió (como veremos sucesivamente) a una poderosa reorganización de los poderes comunales indígenas y a un renovado fortalecimiento interno de las comunidades rurales.

2.1.7 La comunidad que se reinventa

A lo largo de este breve recorrido histórico, hemos tratado reconstruir sintéticamente algunos de los principales procesos de descomposición y recomposición que las comunidades aymaras del altiplano paceño han vivido a lo largo de la historia. Tanto la organización espacial y territorial de las comunidades aymaras, como su organización política, económica y social se ha ido constantemente modificando a lo largo del tiempo, como consecuencia de las distintas formas de dominación colonial y republicana sufridas y de las prácticas de resistencia que las mismas comunidades lograron elaborar para garantizar su sobrevivencia.

⁵²Una de las propuestas políticas más consistentes que presentó la dirección katarista de la CSUTCB fue la denominada Ley Agraria Fundamental (LAF) aprobada en el Congreso Nacional de 1984. La preocupación central de la LAF fue el desarrollo económico autónomo de las comunidades campesinas. Para ese fin, la CSUTCB creó CORACA (Corporación Agropecuaria Campesina), que supuestamente tenía que ser el brazo económico del sindicalismo campesino. La LAF nunca fue analizada en el Congreso boliviano. Sin embargo, el gobierno de la UDP en abril de 1984 reconoció la personería jurídica de CORACA. A través de CORACA, se realizaron diferentes medidas tendientes a elevar el nivel de vida de los campesinos: erogación de financiamientos y créditos; provisión de maquinarias y fertilizantes; comercialización directa de los productos campesinos. Muchos sindicatos campesinos crearon de esa forma tiendas comunales, centros de acopio y otros proyectos de transformación, de los que actualmente queda muy poco. CORACA tuvo, en efecto, vida muy breve. Su dirección fue rápidamente devorada por la corrupción y los conflictos internos que, con el tiempo, debilitaron enormemente al movimiento campesino.

⁵³Entre las principales organizaciones políticas que operaban en la región paceña en esos años, a parte el sindicato, se encuentran: el PIB (Partido Indio de Bolivia, 1968); el MITKA (Movimiento Indio Tupak Katari, 1978); el MRTK (Movimiento Revolucionario Tupac Katari, 1978); la Federación de Estudiantes Secundarios de la ciudad de La Paz; la Federación de Estudiantes de la Universidad Popular Tupak Katari y el EGTK (Ejército Guerrillero Tupak Katari, 1990).

A lo largo de este complejo proceso de acumulación histórica, muchos de los principios políticos que regulaban la organización de los antiguos *ayllus* han sobrevivido hasta nuestros días. Sin embargo, se han ido articulando con otras prácticas políticas y principios organizativos distintos, provenientes más de la cultura occidental. Los aymaras han demostrado, a lo largo del tiempo, una gran capacidad de mediación y de asimilación de las estructuras políticas de los grupos dominantes, pero no han renunciado nunca a sí mismos y a reinventar sus propias formas de organización y cohesión comunal, en un constante ejercicio de auto-determinación.

La organización política de las comunidades altiplánicas contemporáneas ha quedado conformada a partir de estos complejos procesos de composición y recomposición del tejido social comunal, fruto de la conflictiva coexistencia de modernidad y tradición. Las comunidades aymaras se han ido constantemente reinventando a lo largo de la historia, a través de una relación dialéctica con la cultura dominante, con la cual coexisten tensa y conflictivamente. Para poder sobrevivir, han tenido que modificarse a sí mismas, asimilando elementos del código cultural occidental (su organización territorial, sus estructuras políticas, sus formas de organización social). Sin embargo, esto no les ha impedido reactualizar constantemente la vigencia de sus prácticas comunales políticas y sociales de organización de la vida colectiva, a través de un constante y renovado proceso histórico de pérdida y ganancia de autonomía frente a la cultura dominante y a sus principales instrumentos de dominación (el capital y el Estado).

Esta capacidad de la población aymara de volver a reinventar constantemente a lo largo de la historia sus formas comunales de organización de la vida política y social se mantiene constantemente activa en la sociedad, a través de un persistente y cotidiano ejercicio político que regula la vida de las comunidades rurales del altiplano. Veamos cómo.

PARTE II

2.2 LA POLÍTICA COMUNAL EN LO COTIDIANO⁵⁴

Con base en los procesos descritos arriba, los aymaras han desarrollado normas de convivencia y representación política propias que configuran otro espectro de prácticas y comportamientos políticos muy distintos a los de la democracia formal de matriz liberal, impuestos desde el aparato estatal colonial.

Uno de los rasgos constitutivos de las “formaciones sociales abigarradas” es la coexistencia desarticulada, al interior del territorio nacional, de diferentes modos de producción y de varias formas políticas y estructuras locales y originarias de autoridad, que no corresponden a las formas de representación política vigentes al interior de la estructura estatal. En Bolivia, existe un territorio discontinuo de organización social correspondiente a relaciones capitalistas de producción y otro conjunto de territorios diversos y discontinuos donde siguen prevaleciendo principios organizativos de tipo comunitario, a pesar de que las lógicas mercantiles capitalistas no sean totalmente ajenas a estas sociedades. En estos espacios, la política tiende a no separarse completamente de la vida social y, por lo tanto, a no producir internamente la necesidad del

⁵⁴ Las reflexiones expuestas en este apartado de la tesis han sido elaboradas a partir de entrevistas y prácticas de observación de campo realizadas en algunas comunidades de la Provincia de Omasuyos entre noviembre 2008 y enero de 2009. Sin embargo, para su elaboración ha sido contemplada una amplia bibliografía relativa a toda la zona del altiplano norte, razón por la cual las consideraciones que aquí se presentan, sobre la forma comunal de la política en las comunidades aymaras rurales contemporáneas, pretenden tener un alcance más general extendible al mundo rural del altiplano paceño.

La decisión de asumir la Provincia de Omasuyos como punto de partida para este análisis ha sido debida no sólo al papel protagónico que las comunidades rurales de esta región han jugado durante los levantamientos de los últimos años, sino también a sus características históricas y socio-políticas. Con un total de 85.702 habitantes, Omasuyos es una de las provincias más poblada de la región, después de Ingavi, Larecajas y Murillo. Sus habitantes se autodefinen por el 95% aymaras y viven, en su mayoría, distribuidos entre las 300 comunidades rurales de la provincia. Su economía es esencialmente agrícola (los productos principales son papa, oca, papaliza, habas, cebadas y quínoa), sin embargo, también las actividades ganaderas y pesqueras (de las comunidades situadas a la orilla del lago Titicaca) desempeñan un papel importante. Pese a los altos índices de pobreza y a las pésimas condiciones de vida de sus habitantes, Omasuyos ha jugado siempre un importante papel político y cultural en la región del altiplano paceño. Sede de los primeros sindicatos agrarios del altiplano (que surgieron en la zona de Umacha y Belén), ha pasado a la historia por la combatividad de su gente, por la solidez de sus estructuras comunales y por la contundencia de la lucha en contra de los hacendados de la provincia. Aquí, el pedagogo Elizardo Pérez y el amauta Avelino Siñani fundaron, en el pueblo de Warisata, la primera escuela ayllu de Bolivia (1931), que se transformó pocos años después en la primera Normal Superior Indígena del país (1937) y en el principal centro de irradiación de la cultura comunal aymara. En la segunda mitad del siglo XX, fue sede de importantes levantamientos y cuna de grandes líderes indígenas (como Paulino Quispe y Felipe Quispe) que contribuyeron a la consolidación de un discurso político centrado en la identidad aymara y en la autodeterminación indígena.

Estado moderno⁵⁵. Las comunidades rurales aymaras son una expresión contemporánea de tales formas de organización y producción de la política que perviven en el territorio boliviano. Su persistencia en la historia depende, en gran medida, de la capacidad de la población aymara de recrear, al interior de la cotidianidad de la dominación capitalista, espacios y tiempos de reproducción social que escapan a la lógica de valorización del capital y al principio liberal de la representación. A lo largo de las siguientes páginas trataré sustentar esta afirmación.

2.2.1 La tierra como principal factor de la cohesión comunal

Se comprenderá mejor el funcionamiento de la política comunal en el mundo rural aymara contemporáneo si partimos del análisis de la tenencia y manejo de uno de los recursos que, desde tiempos inmemorables, constituye un elemento fundamental para la sobrevivencia y reproducción de las comunidades altiplánicas: la **tierra**.

La propiedad de la tierra en el mundo rural aymara tiene que entenderse como una compleja interrelación de distintos derechos individuales y colectivos. Los procesos de parcelación inaugurados con la Reforma Agraria del 1953 no lograron nunca imponer de manera absoluta el concepto de propiedad privada como única forma de tenencia de la tierra. En todo el altiplano, el derecho a la propiedad privada sigue estando sujeto al control comunal. La comunidad representa la unidad territorial a partir de la cual se establecen las reglas para el acceso a la tierra: todos sus miembros tienen ciertos derechos comunes, sobre los cuales se elaboran las normas para que cada unidad doméstica mantenga sus propios derechos individuales claramente diferenciados de los demás⁵⁶. En general, en cada comunidad suelen existir tres usos complementarios de las tierras: a) los terrenos no cultivables de uso común; b) los terrenos de propiedad exclusivamente individual; c) los terrenos de uso agrícola individual, pero sujetos a sistema y ritmo comunal de rotación y descanso⁵⁷.

a) Las **aéreas no cultivables de uso común** suelen ser las más extensas. En las comunidades pastoriles de altura, pueden ocupar casi toda la extensión de la comunidad. En las comunidades agrícolas, en cambio, suelen incluir tierras marginales, como laderas y alturas, zonas salitrosas,

⁵⁵ Tapia, Luis, *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, p.59.

⁵⁶ Según Albó y Carter: “la comunidad es la primera instancia en la que se busca el equilibrio entre el derecho común y la autonomía familiar”. Gran parte de las reglas que organizan el funcionamiento de la vida comunal se establecen a partir de la aplicación de este principio elemental. Carter, William y Albó, Xavier “La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto” en: Albó, Xavier (Coord.), *Raíces de América: el mundo aymara*, p.464.

⁵⁷ *Ibidem*, p.465.

áreas inundadizas, etc. La comunidad en su conjunto se ocupa del cuidado de esos terrenos y todos sus miembros pueden tener acceso a ellos sin restricciones⁵⁸.

b) Las **áreas de propiedad exclusivamente individual** se llaman *sayañas* y, por lo general, corresponden a los viejos solares campesinos de la época del Inca⁵⁹. Muchas familias después de la Reforma Agraria obtuvieron títulos de propiedad individual sobre estos terrenos. Sin embargo, como resultado del crecimiento demográfico y de los sistemas de herencias, la mayoría de las familias posee actualmente sólo pequeños pedazos de las *sayañas* originarias⁶⁰.

Estas propiedades familiares no siempre implican una territorialidad continua. En general, cada familia tiene acceso a pequeñas parcelas salpicadas por todos los distintos tipos de terrenos y microclimas presentes en la comunidad, de manera tal que todas las unidades domésticas de la comunidad tienen igual acceso a las varias clases de recursos y productos disponibles. La estrategia fundamental de la unidad doméstica aymara consiste en repetir a pequeña escala lo que había sido en épocas pre-coloniales el principio de la complementariedad ecológica de los grandes ayllus: asegurar el acceso, lo más diversificado posible, a las varias clases de recursos, terrenos, microclimas y productos disponibles en la comunidad⁶¹.

c) Los **terrenos de propiedad comunal sujetos al uso individual** se llaman *aynuqas* (*mantas* o *laymis* en el Altiplano sur). Cada *aynuqa* está dividida en pequeñas parcelas (*qallpas*) que son usufructuadas por todas las familias de la comunidad. Una unidad doméstica puede tener varias *qallpas* en una o en más *aynuqas* para garantizar el acceso a distintos tipos de terrenos y cultivos. En la mayoría de los casos, el sistema de *aynuqa* no implica una propiedad colectiva *strictu sensu*, en la medida en que las parcelas pertenecen casi a las familias y son heredadas de generación en generación⁶². Lo que caracteriza estos terrenos es más bien el hecho de que están sujetos a rígidas normas comunales en cuanto a rotación y prácticas de uso: la comunidad decide de forma conjunta la época de siembra y cosecha, la disposición y la asignación de las parcelas y

⁵⁸ Ibidem, pp.465-466.

⁵⁹“Los documentos más antiguos sobre tenencia de tierras en el altiplano indican que el derecho individual sobre la *sayaña* probablemente existía ya en época pre-colonial. Es decir, había terrenos con su casa, respetados durante toda la vida del individuo, transferibles incluso de una generación a otra, casi como una herencia privada”. Ibidem, p.466.

⁶⁰Estas propiedades familiares pueden tener tamaños sumamente variables dependiendo de las regiones (desde unos cuantos metros cuadrados hasta 100 hectáreas en comunidades poco agrícolas que se dedican al pastoreo). Actualmente en la zona del Lago Titicaca, por efecto de la parcelación, estos terrenos no superan, en promedio, la extensión de una hectárea y media.

⁶¹ Ibidem, p.464.

⁶² Barragán, Rossana, “La dinámica de las comunidades y la transmisión de la tierra” en: *Los Nietos de la Reforma agraria. Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, p.47.

los ciclos rotativos de los cultivos, de acuerdo a un régimen predeterminado que varía de región a región⁶³. La comunidad es la instancia socio-política que garantiza la vigencia de estas normas, viabilizando una singular combinación de control comunal y uso individualizado de las tierras⁶⁴. En todo el altiplano norte, en los últimos treinta años, los sistemas de *aynuqas* se han ido progresivamente reduciendo. Por efectos de la presión demográfica, los terrenos de propiedad comunal han empezado a ser redistribuidos entre las nuevas unidades domésticas que emergieron en las comunidades. A consecuencia de ello, las prácticas de manejo comunitario de la tierra se han ido perdiendo y la propiedad individual ha ido ganando siempre más espacio a costa de las tierras comunales tanto que, en la actualidad, en toda esta región se registra una tendencia irreversible hacia la consolidación de la tenencia de tierra de tipo familiar⁶⁵. Sin embargo, también en aquellos casos en los que la propiedad colectiva ha desaparecido, el control comunal sobre las tierras no ha dejado de existir. La comunidad sigue siendo la instancia que garantiza el acceso de cada unidad doméstica a la tierra. En ningún caso, el ejercicio del derecho a la propiedad individual está desvinculado del control comunal.

El derecho a la tierra en las comunidades del altiplano, si bien es reconocido en términos individuales, no es un asunto de simple compra venta como en el derecho privado occidental, sino algo que tiene que ser constantemente renovado y garantizado por la participación de los comunarios en la vida de la colectividad. La comunidad otorga y protege la propiedad familiar,

⁶³“En Patarani, donde sólo existe una tierra comunal de uso agrícola, es regla que cada año agrícola, todos los beneficiarios deben sembrar aquel producto que haya fijado la colectividad, ya sea papa, cebada o haba, dependiendo del ciclo de rotación y lugar. Del mismo modo, los suelos son roturados en conjuntos ya sea utilizando máquinas agrícolas (tractor) o yuntas de bueyes puesto que, por la minúscula extensión de cada parcela resulta ventajoso el trabajo comunitario (...). En el ayllu Titikani Takaka poseen 24 tierras comunales de uso agrícola. El aspecto relevante es el uso rotativo “de par en par” de las *aynuqas*. Cada comunario con derecho de acceso, cada año cultiva dos parcelas, una ubicada en la ladera de los cerros y otra en la pampa, y al próximo año ocupa el siguiente par y así sucesivamente hasta completar la ronda de doce años. En cada tierra comunal, el primer año cultiva papa, el segundo año quínoa y el tercer año cebada. Una vez completado el ciclo, todas las parcelas de la tierra comunal dejan de tener uso agrícola por nueve años consecutivos, hasta que la ronda vuelva. Esta forma de manejo de la tierra permite que cada uno de los comunarios disponga, cada año, de seis parcelas (tres en el cerro y tres en la pampa) para la producción de tres variedades de producto. La rotación de cultivo, las variedades y el orden en el uso de la *aynuqa* son aceptadas por todos los miembros del *ayllu* y no ocurren grandes trasgresiones. Ningún comunario cultiva su parcela en una *ayquna* que no sea la designada por este año y, al mismo modo, no puede sembrar ninguna otra variedad más que la establecida”. Colque, Gonzalo, “La cohesión comunal” en *Los Nietos de la Reforma agraria. Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, pp.125-126.

⁶⁴ Estas formas de manejo comunal de las tierras requieren una amplísima experiencia en la gestión de los riesgos agrícolas y en la coordinación de vastas y complejas redes de actividades combinadas. Los aymaras han desarrollado a lo largo de la historia una extraordinaria tecnología social que les permiten coordinar rápidamente grandes trabajos colectivos. Las poderosas movilizaciones que hemos visto emerger en el altiplano en estos años, como veremos, han sido organizadas también a partir de estas experiencias de manejo comunal de las tierras.

⁶⁵ Colque, Gonzalo, “La cohesión comunal” en *Los Nietos de la Reforma agraria. Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, p.128.

en la medida en que sus propietarios cumplan con las obligaciones comunales. Al mismo tiempo, garantiza que se respete la función social de la tierra y regula su transferencia de manera tal que los terrenos que entran en la jurisdicción de la comunidad no sean entregados a gente externa a la misma.

“La tierra es de los que cumplen los deberes con la comunidad. Por ejemplo, la gente que vive en la ciudad, tiene que venir a cumplir con sus obligaciones en la comunidad: aquel que no asiste siempre, la comunidad lo desconoce.

- *¿Y le pueden quitar la tierra si no cumple con sus obligaciones?*

Esta es decisión de la comunidad, pueden hacerlo pero siempre se encuentra alguien de la familia que necesita utilizar el terreno y asume las obligaciones y la comunidad tiene que reconocer. Sólo cuando uno está perdido, perdido y no tiene familiares en la comunidad, el terreno puede quedar como bien de la comunidad para el beneficio de todos”⁶⁶.

El mecanismo principal para transmitir los derechos individuales sobre la tierra es la herencia, regulada a su vez por las costumbres propias de cada lugar. Todo comunario, en el momento que recibe tierra en herencia, acepta adscribirse a la comunidad y cumplir con toda las obligaciones que ésta le exige. Por lo general, el derecho a la tierra se otorga con el matrimonio, que es el momento en que un aymara llega a ser totalmente *jaqi* - “persona”-, con todos sus derechos y obligaciones. Al formar un nuevo hogar, el nuevo y la nueva *jaqi* adquieren no sólo derecho a un conjunto de terrenos (desprendidos del patrimonio de sus antiguos hogares), sino también su plena “**ciudadanía comunal**”⁶⁷. Ello implica obtener el pleno derecho a participar en la vida política comunal y a usufructuar de los recursos colectivos, pero también asumir una serie de cargos y obligaciones en beneficio de todos.

En la forma comunal de la política, el tener derechos sociales y civiles implica responsabilidades y deberes políticos.⁶⁸ Las principales **obligaciones** de cada comunario son: participar puntualmente en la asamblea comunitaria; asumir los cargos públicos que la comunidad tiene establecidos, prestar sus servicios en los trabajos comunales, aportar regularmente su cuota y participar en movilizaciones conforme a las decisiones de la comunidad. Sus **derechos**, en

⁶⁶ Entrevista colectiva a las Autoridades Comunales de la Comunidad de Mojo Mojo (Cantón Huarina – I Sección Municipal de Achacachi), 20/11/2008.

⁶⁷ En el mundo aymara, “la pareja constituye una sola unidad, una totalidad que se refleja en el término aymara *jaqi* (pareja como *persona* única). Ser *jaqi* no es un estatus adquirido con el matrimonio sino una elaboración permanente, a lo largo de la vida, gracias a los múltiples cargos asumidos por la pareja durante su vida hasta ser tukuyat *jaqi* (persona/pareja “terminada” o completa)”. Michaux, Jacqueline, “Territorialidades andinas de reciprocidad: la comunidad” en: Temple, Dominique et Al., *Las estructuras elementares de reciprocidad*, p.106.

⁶⁸ Al hablar de ciudadanía comunal y derechos civiles y sociales, estoy claramente haciendo una traducción en lenguaje occidental de las prácticas políticas vigentes en las comunidades.

cambio, son: en primer lugar, usufructuar de una o más parcelas del área agrícola de la comunidad y tener acceso a los demás recursos comunales (agua, pastizales, madera, etc.); y en segundo lugar, ser nombrado autoridad, participar en la toma de decisiones sobre los asuntos colectivos y ser atendido por sus autoridades⁶⁹.

En breve, **el acceso a la tierra conlleva la adhesión a la comunidad**. No importa si la tierra proviene del patrimonio familiar, lo cierto es que su tenencia vincula al campesino indígena aymara a su comunidad y lo obliga hacia el cumplimiento de sus deberes comunales. Este principio garantiza la sobrevivencia misma de la comunidad y su cohesión interna, al tiempo que permite articular el funcionamiento del gobierno comunal y del sistema local de autoridades.

2.2.2 La asamblea: el núcleo del poder político comunal

Cada comunidad opera como un “mini estado”⁷⁰ con su propia jurisdicción territorial, su sistema de autoridades y gobierno y su cultura normativa.

La máxima instancia de autoridad es la **asamblea**, eje articulador de la vida colectiva. La asamblea constituye un espacio de información y deliberación sobre los asuntos públicos. Toda decisión relativa a la vida comunal tiene que pasar obligatoriamente por este momento de deliberación colectiva: en la asamblea, se discuten y se definen los trabajos colectivos; se nombran las autoridades y se evalúa periódicamente su labor; se fijan responsabilidades frente a alguna fiesta u otro acontecimiento local; se debate la posición de la comunidad frente a acontecimientos políticos nacionales, regionales o locales; se elaboran las estrategias de lucha; se diseñan alianzas entre comunidades circundantes; etc. Todo, absolutamente todo asunto comunal, pasa por la asamblea. Si las autoridades locales no convocan a los miembros de la comunidad todas las veces que sea necesario para discutir una problemática común, son objeto de críticas feroces y sanciones por parte de los otros comunarios.

Las asambleas generales pueden ser ordinarias o extraordinarias. Las ordinarias generalmente son convocadas una vez al mes (a veces cada dos meses) y abordan asuntos rutinarios. Las excepcionales, al contrario, pueden ser convocadas en cualquier momento, según las necesidades

⁶⁹ Ticona Alejo, Esteban, “El *thakhi* entre los aymaras y los quechuas o la democracia en los gobiernos comunales” en: Ticona Alejo, Esteban (coord.), *Los andes desde los andes*, p. 128.

⁷⁰ Carter, William y Albó, Xavier “La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto” en: Albó, Xavier (Coord.), *Raíces de América: el mundo aymara*.

impuestas por la circunstancias (en tiempo de conflicto o movilizaciones, las comunidades llegan a reunirse cada día)⁷¹.

En la asamblea, participan todos los jefes de familia que forman parte integrante de la comunidad (es decir, todos aquellos que poseen tierras en la jurisdicción de la misma). **La asistencia es obligatoria**. Si el jefe de familia está imposibilitado a participar, puede hacerlo otro miembro de la unidad familiar, de preferencia su esposa. En la forma comunal aymara de la política, **el sujeto político titular de los derechos y de las obligaciones comunales no es el individuo**, como en el campo político liberal, **sino la unidad familiar** a la que el jefe de familia representa. Por lo menos un miembro de la unidad familiar tiene que participar en la asamblea, en caso contrario, la familia es sancionada por las autoridades locales.

Las asambleas ordinarias siguen siempre una cierta ritualidad. Por lo general, se desarrollan el domingo en la mañana cuando la gente tiene más tiempo para dedicarse a los asuntos públicos. Los comunarios acuden lentamente al lugar del encuentro, con toda la calma y la placidez que caracteriza a los indígenas aymaras del altiplano. A medida que la gente va llegando, las mujeres se arrinconan silenciosamente a un lado, manteniéndose distantes de los hombres que, en cambio, ocupan ruidosamente el resto del espacio. En los largos tiempos de espera que se generan antes de que se reúnan todos los comunarios, la gente se saluda y platica amablemente, mientras que una de las autoridades (en general, la que reviste un cargo menor) se encarga de servir refrescos a los presentes. Todos toman de un mismo vaso que va pasando de persona en persona. Una vez que la mayoría de los comunarios está reunida, las autoridades declaran empezada la asamblea y redactan una orden del día con el consenso de la colectividad.

Los primeros tres puntos de la orden del día suelen ser iguales en toda asamblea. En primer lugar, se lleva adelante el control de asistencia: las autoridades pronuncian en voz alta el nombre del jefe de familia que aparece en la lista de “afiliados” a la comunidad, los ausentes quedan registrados en el libro de actas y, al final de año, las autoridades se encargaran de cobrar las sanciones correspondientes a cada familia. En segundo lugar, se hace lectura pública del acta

⁷¹ “La asamblea se reúne mensualmente, en algunas comunidades bimestralmente. Si hay emergencia, cuanta veces es necesario. En momentos de conflicto la comunidad se reúne todos los días, hasta de noche, a las dos, tres de la noche: cualquier hora se reúnen. **Todos tiene que estar presente en la asamblea, la asistencia es bajo sanción**: si no asistes se sanciona, por ejemplo, un día de trabajo comunal. Hay algunas comunidades que tienen campanas, entonces si hay emergencia hacen tocar su campana y rápido la gente se reúne. Esto a cualquier hora, a la una, dos de la noche, si escuchan la campana rápido se levanta la gente. Hay otros que anuncian también con gritos o con petardos”. Entrevista a **Rufo Yanarico Chura** – Comunidad Tacamara (Cantón Tacamara – I sección Municipal de Achacachi), 16/11/2008

anterior, para que todos los presentes conozcan el contenido de las decisiones tomadas en las asambleas precedentes. En tercer lugar, los dirigentes presentan su informe de actividad a la colectividad. En el campo político comunal, una regla básica es proporcionar la información principal sobre las actividades que han sido realizadas por las autoridades: cuando la autoridad no socializa la información puede ser severamente sancionada.

Después de estos tres pasos preliminares, que marcan el inicio de cada asamblea, sigue el debate sobre los otros puntos establecidos en la orden del día. Las discusiones en las asambleas son muy largas y pueden prolongarse por horas. Generalmente, los acuerdos se toman por consenso, después de amplios debates entre los participantes, sólo raras veces ocurren polarizaciones agudas entre comunarios que requieren recurrir a algún tipo de votación⁷². La lógica del consenso, propia de la cultura andina y en general de las sociedades tradicionales, permite que los resultados de la asamblea tengan alta legitimidad y que no sean impugnados en las siguientes reuniones.

Todos tienen derecho a hablar en la asamblea: las y los comunarios que participan pueden expresar una y otra vez su punto de vista sobre los temas puestos a discusión. Sin embargo, la participación femenina en los debates públicos suelen ser muy reducida. Por lo general, son los hombres los que llevan adelante la discusión.

En la provincia de Omasuyos, durante las asambleas comunales, se habla rigurosamente en aymara, los que intentan hablar castellano (sobre todo los jóvenes que residen por razones de trabajo o estudio en la ciudad) son criticados ásperamente por el resto de la comunidad. Los momentos, en los que toda la comunidad se reúne para deliberar sobre los asuntos públicos, son también espacios de reafirmación de la pertenencia étnica y territorial de los comunarios: el uso del idioma aymara es una obligación hacia la comunidad.

Los tiempos dedicados a las palabras compartidas en colectividad, en el mundo andino, son sagrados. La soberanía política reside en manos de la colectividad y su ejercicio depende de la habilidad en el uso de la palabra y de la capacidad de lograr tomar decisiones colectivas. El **uso público de la palabra** representa el principal instrumento a través del cual los comunarios ejercen su “ciudadanía comunal”.

⁷²Las decisiones comunales que más afectan a la familia (por ejemplo, las relativas a las cuotas o trabajos colectivos) suelen pasar por varias asambleas comunales debido a que el jefe de familia, o su representante, deberá discutir antes esos asuntos al interior del hogar, con su pareja y sus hijos o con el resto de la familia ampliada. Ticona Alejo, Esteban, “El *thakhi* entre los aymaras y los quechuas o la democracia en los gobiernos comunales” en: Ticona Alejo, Esteban (coord.), *Los andes desde los andes*, p.478.

2.2.3 La autoridad como servicio

Cada comunidad posee su propia estructura de autoridades que no varía en lo sustancial en las distintas regiones del altiplano paceño, a pesar de que los cargos reciban denominaciones distintas. En general, en las comunidades de ex hacienda, después de la Reforma Agraria, los indígenas adoptaron el formato de organización sindical, mientras que en otras zonas (sobre todo en el altiplano centro y sur) se mantuvo la estructura de autoridades originarias del *ayllu*, con diferentes variantes según las diversidades regionales⁷³. Sin embargo, la diferencia entre los sindicatos agrarios de base y las organizaciones originarias suelen ser sólo de nombre: por lo general, los dirigentes sindicales cumplen las mismas funciones que las autoridades originarias⁷⁴. Al interior del sindicato agrario, la máxima autoridad de la comunidad es el **secretario general** (equivalente al *mallku* o al *jilacata* de las comunidades originarias). El secretario general es ayudado en su trabajo por varios colaboradores cuyo número depende de la organización interna de cada comunidad (el ejecutivo comunal puede estar compuesto por un mínimo de tres carteras hasta un máximo de quince). En general, los cargos más importantes son 4: secretario general, secretario de relaciones, secretario de actas y secretario de conflictos.

Como hemos visto en el párrafo anterior, la dinámica de la asignación de los cargos, en las comunidades rurales aymaras, tiene estrechas relaciones con el conjunto de normas de acceso y uso de la tierra. En el momento en que la nueva unidad familiar recibe tierras en herencia, simultáneamente recibe el mandato de cumplir con sus obligaciones comunales, entre las cuales está la asunción de distintos cargos de autoridad. Cada jefe de familia que recibe los frutos de la tierra, sea esta de tipo comunal o familiar, tiene la obligación moral de asumir un cargo de autoridad pública al servicio de la comunidad. El cumplimiento de estas obligaciones le da acceso a los derechos políticos y sociales al interior de la comunidad⁷⁵. El ejercicio de la autoridad, en la

⁷³ Recientemente también en sectores históricamente administrados por el sindicato agrario, se ha generado una tendencia a retornar a las formas de organización originarias, que empezó con el movimiento de los 500 años de resistencia en 1992. Es este el caso de la Provincia Ingavi, en el Departamento de La Paz, donde la organización sindical cambió hacia un sistema de autoridades originarias en un intento de dejar atrás el sindicalismo agrario

⁷⁴ Colque, Gonzalo, "La cohesión comunal" en *Los Nietos de la Reforma agraria. Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, p.114.

⁷⁵ "La comunidad constituye un régimen de apropiación del territorio fundado en la propiedad colectiva y en la propiedad privada. A la posesión privada sólo se accede cuando se pertenece a la comunidad. Ocupar cargos constituye una manera de legitimar y garantizar el derecho político y social para explotar y acceder a los recursos colectivos". Quisbert, Máximo (coord.), *Los líderes indígenas. Jóvenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria*, p.18.

forma comunal de la política, es asumida más como una obligación y un acto de servicio hacia la colectividad, que como una expresión de poder.

El principio de **obligatoriedad** en la asunción de cargos es complementado por el de la **rotación**. Los cargos se asignan de forma rotativa entre todos los comunarios. El mecanismo de rotación sigue la división del territorio de la comunidad en *sayañas* o en zonas.

“Hay que cumplir con los usos y costumbres de la comunidad. Un cargo es un año obligatorio y hay que ejercerlo, nos corresponden por cada *sayañero*. Cada *sayaña* ahora tiene tres o cuatros familias, algunas seis, siete. En esta comunidad tenemos 24 *sayañas*, cada año le toca a una *sayaña* ejercer los tres cargos que componen la directiva: secretario general, secretario de relaciones y secretario de conflictos. Ese año nos ha tocado a las familias de *sayaña* negra *auwira*, el próximo año va a tocarle a otros (...) Anteriormente era distinto: por ejemplo, *sayaña* uno, ejercía secretario general; *sayaña* dos secretario de relaciones, *sayaña* tres secretario de justicia, pero este año hemos hecho congreso en esta comunidad y de allí hemos sugerido que una *sayaña* asuma los tres cargos de una vez no más”⁷⁶.

Todas las unidades domesticas que componen la comunidad tienen que asumir varios cargos a lo largo de su vida, según un principio ascendente (*thakhi*, “camino” en aymara) que los llevas a ocupar responsabilidades cada vez mayores⁷⁷. La asunción del cargo es vista por la familia como una carga que quita tiempo y dinero, pero que hace avanzar al individuo y a su familia en estatus y prestigio al interior de la comunidad. A través de la asunción de los cargos, la unidad familiar se va constituyendo como sujeto social y político en la comunidad.

Por regla general, el periodo de ejercicio de autoridad es de un año: nadie ocupa el cargo de manera consecutiva. Al principio o la final del año, la asamblea elige a sus dirigentes y les confiere la autoridad política para que realice diferentes actividades de interés comunal⁷⁸. Ya que la autoridad es asignada por la colectividad, puede ser retirada en cualquier momento si ésta

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ “*Thakhi* o *Thakhicha* en aymara o en quechua *Ñan* o *Ñana* significa camino y es también una metáfora utilizada para referirse a un proceso de crecientes responsabilidades comunales en el que se combina el crecimiento y prestigio de cada familia en el *ayllu* con el ejercicio real del gobierno comunal. Comienza una vez que la pareja ha contraído matrimonio, con lo que se vuelve *jaqi* o *runa* - persona - y queda habilitado para desempeñar servicios al *ayllu*”. Todos los cargos pasan por este mecanismo comunal de selección a excepción de los cargos espirituales, como el del *yatiri*, cuyos poderes especiales no provienen del nombramiento comunitario sino de una especial elección por parte de poderes sobrenaturales (el rayo) o por herencia. Ticona Alejo, Esteban, “El *thakhi* entre los aymaras y los quechuas o la democracia en los gobiernos comunales” en: Ticona Alejo, Esteban (coord.), *Los andes desde los andes*, p.128.

⁷⁸ Durante el ritual de posicionamiento de las nuevas autoridades, éstas reciben el chicote, símbolo de su autoridad, y pronuncian un juramento frente a la comunidad. Durante el juramento, las nuevas autoridades invocan con ambos brazos levantados la heroica lucha de sus líderes históricos para recibir su *k'amasa*, es decir, su integridad moral y fuerza interior.

advierte que la persona designada no está cumpliendo con su función. Dentro de la comunidad, la soberanía política reside en manos de la colectividad, la autoridad elegida no puede trastocar la voluntad comunal. Un dirigente es respetado sólo cuando cumple su función y ejecuta las decisiones tomadas por la asamblea⁷⁹.

“El dirigente siempre tiene que consultar a las bases, no puede tomar decisiones él solito. Cuando hay necesidad, tiene que convocar a sus bases. Si son problemas sencillos pueden solucionar entre dirigentes no más, pero si hay problemas graves tiene que convocar a la asamblea. **La asamblea es la máxima autoridad**”⁸⁰.

En el proceso de elección final de las autoridades, además del principio de rotación pueden influir otros criterios complementarios. Para los cargos importantes que implican más responsabilidad, la gente toma siempre muy en cuenta las capacidades, la experiencia, los recursos económicos y el compromiso con la comunidad demostrados por cada comunario en el quehacer cotidiano o en el desempeño de cargos anteriores⁸¹. La “elección del más apto” no implica la eliminación del criterio de rotación, las dos modalidades no son contradictorias. La combinación de los dos criterios puede darse de distintas formas: escogiendo el más apto sólo entre los que aún no han ocupado el cargo o nombrando reiteradamente a los menos aptos a una serie de cargos onerosos, pero no complicados para que así cumplan también su *thakhi* obligatorio⁸².

En las comunidades de Omasuyos, el sistema de rotatividad es complementado con un sistema de elección directa. Ésta se realiza entre los varios postulantes a quienes les corresponde asumir la autoridad. Por lo general, se establecen una terna de personas por cada cartera, así como se acostumbra en la organización sindical. Todos los votantes se disponen en fila detrás de su candidato favorito. Aquella persona que logra formar a más personas detrás de él es quien ocupará el cargo más importante.

“Los cargos son siempre rotativos. Hay comunidades que está divididas por zonas: un año le toca a una zona, el otro a otra zona y así sucesivamente. Nunca puede manejar una zona no más. (...) Por ejemplo, hacemos que una comunidad tiene tres zonas. A la zona uno le toca este año ser secretario general, entonces los de la zona uno tienen que llevar una terna en la asamblea y la asamblea elige el secretario general. El año siguiente, le toca a la zona dos e igual lleva tres personas para que se elija en forma democrática. En el

⁷⁹Quisbert, Máximo (coord.), *Los líderes indígenas. Jóvenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria*, p.19.

⁸⁰Entrevista a **Bernabé Paucara Bautista** - Comunidad Tunusi (Cantón Achacachi – I Sección Municipal de Achacachi), 12/11/2008.

⁸¹Ticona Alejo, Esteban, “El *thakhi* entre los aymaras y los quechuas o la democracia en los gobiernos comunales” en: Ticona Alejo, Esteban (coord.), *Los andes desde los andes*, p.135.

⁸²Ibidem.

momento de la elección, votan las tres zonas juntas: una, dos y tres, todita la comunidad, la zona dos sólo presenta sus candidatos.

Cada zona presenta tres personas por cada cabeza. Por ejemplo, a la zona uno le toca, ese año, secretario general y presenta tres personas. A la zona dos, le toca secretario de relaciones y presenta tres personas. Lo importante es que al final la asamblea elige democráticamente bajo **voto nominal**⁸³.

Esta forma de elección directa es muy distinta al ejercicio del voto individual y secreto de la democracia representativa liberal. En primer lugar, el voto no es realmente individual, el jefe de familiar vota en representación de toda la unidad familiar. En segundo lugar, el voto no es secreto, sino público, “a la vista de todos”.

“Esta es la democracia que practicamos en las comunidades...el voto es nominal, se hace una fila laaarga. Se eligen tres personas y hay que pararse frente a frente, ya **no hay voto secreto. El que dirige la reunión dice: “A ver, van a hacer fila para tal y tal compañero para secretario general” y los comunarios **tienen que hacer fila públicamente a la vista de todos**. Esto es lo que practicamos: voto nominal”⁸⁴.**

Tradicionalmente, la asunción del cargo es asumida en pareja: hombre y mujer. Si bien el cargo es ocupado formalmente por el varón adulto, la responsabilidad del ejercicio de la función pública recae sobre toda la unidad familiar y, en primer lugar, sobre la esposa de la autoridad⁸⁵. Por ejemplo, si la autoridad se ausenta o muere durante su gestión, asume el cargo algún pariente cercano al difunto, de preferencia, la viuda o el hijo mayor⁸⁶. En muchas comunidades del Altiplano, se habla de la pareja como *chachawarmi*, hombre y mujer como una unidad complementaria. Aunque por lo general esta palabra hace referencia a la unidad doméstica, su uso revela una aproximación simbólica a las relaciones sociales ideales en el mundo andino. Al plantearse la complementariedad y unidad del *chacha-warmi*, se establece un paradigma de cómo

⁸³Entrevista **Rufo Yanarico Chura** – Comunidad Tacamara (Cantón Tacamara – I sección Municipal de Achacachi), 16/11/2008.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ “En algunas comunidades, las autoridades juran el cargo en pareja, en otras solos (en caso de un joven soltero se posiciona con su madre, hermana o pariente). Sin embargo, toda persona que asume el cargo está acompañada siempre de sus familiares, quienes suministran coca, merienda y refresco para la gente de base”. Quisbert, Máximo (coord.), *Los líderes indígenas. Jóvenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria*, p.45.

⁸⁶La asunción del cargo por sistema de rotación es muy flexible. Una unidad familiar puede negociar con la asamblea para postergar la gestión comunal asignada en casos en que enfrente serios problemas (escasez economía, graves enfermedades familiares, ausencia del esposo o de los hijos mayores por razones de estudio o trabajo, etc.). En esos casos, las personas interesadas solicitan frente a la asamblea comunal no ser autoridad, explicando las razones por las cuales no puede asumir su obligación. Los comunarios acogen el pedido de la familia, pero ésta en general se asume la responsabilidad de encontrar otra persona dispuesta a asumir el cargo. La mayoría de las veces el cargo será asumido por una persona cercana a la familia (hermano, tío, ahijado, etc.), la única condición es que la comunidad conozca bien quién va a asumir el cargo. Ver: Quisbert, Máximo (coord.), *Los líderes indígenas. Jóvenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria*, p.32

deberían ser las relaciones conyugales entre hombre y mujer⁸⁷. Sin embargo, no siempre dichas relaciones reflejan la realidad. La mayoría de las veces la autoridad no es ejercida entre *chachawarmi*, sólo asume el cargo el varón que es el que se encarga de gestionar el asunto público. Las mujeres aymaras no tienen igual acceso a la política comunal que los hombres, asumen plenamente el ejercicio de la autoridad sólo cuando son viudas y no tienen un hijo mayor dispuesto a asumir el cargo.

Las autoridades elegidas tienen el deber de ocuparse del desarrollo de la comunidad y de gobernar de acuerdo a los “usos y costumbres”, consultando constantemente la opinión y las necesidades de sus bases. Una gestión adecuada se basa esencialmente en la transparencia y en la honestidad de las autoridades hacia los comunarios. La autoridad no puede tomar decisiones importantes sin antes consultar a sus bases en una asamblea. El dirigente no tiene la facultad de tomar decisiones sobre el asunto público, sólo tiene que ejecutar y hacer cumplir las decisiones que han sido tomadas por la comunidad reunida en una asamblea. Al mismo tiempo, es obligación de la autoridad orientar a las bases, cuidarlas y proporcionar todas las informaciones pertinentes sobre el asunto público del que se va a discutir⁸⁸.

“Un dirigente tiene que velar a todas sus bases, tiene que preocuparse por el bien de la comunidad, tienen que venir aquí a coordinar con el municipio, o con la policía en caso de conflicto, o con la sub-prefectura. Si hay algún trámite de algunos productos, por ejemplo las semillas para la comunidad, tiene que llevarlo a cabo. Todo lo que es de interés de la comunidad tiene que velar el dirigente. (...) Los dirigentes son como padres, como un pequeño gobierno. Como ahorita Evo Morales tiene que ocuparse a nivel social de toda Bolivia, igualito es el secretario general del sindicato, tiene que solucionar todos los problemas de sus bases”⁸⁹.

“El dirigente vela por la comunidad por cualquier cosa, pero siempre tiene que responder a sus bases. (...) La relación con las bases es democrática: cualquier cosa el dirigente tiene que preguntar y proponer a la comunidad, y la comunidad bien rechaza o bien aprueba. Entonces el dirigente simplemente dirige y vela el desarrollo de la comunidad”⁹⁰. En el campo político comunal, la autoridad del dirigente puede ser puesta fácilmente en discusión por sus bases. Por lo general, los aymaras tienen una actitud bastante “irreverente” hacia las autoridades comunales (sobre todo durante las asambleas), éstas son cuestionadas e interpeladas

⁸⁷Ticona Alejo, Esteban, “El *thakhi* entre los aymaras y los quechuas o la democracia en los gobiernos comunales” en: Ticona Alejo, Esteban (coord.), *Los andes desde los andes*, p.130.

⁸⁸ Ibidem, p.59.

⁸⁹Entrevista **Rufo Yanarico Chura** – Comunidad Tacamara (Cantón Tacamara – I sección Municipal de Achacachi), 16/11/2008

⁹⁰Entrevista colectiva a las Autoridades Comunales de la Comunidad de Mojo Mojo (Cantón Huarina – I Sección Municipal de Achacachi), 20/11/2008.

constantemente por sus bases. Si un dirigente no cumple con sus funciones puede ser fácilmente sancionado o desconocido por la colectividad, cada comunidad posee sus propios mecanismos de sanción en caso en que una autoridad actúe con negligencia.

“¿Si el dirigente no cumple con sus funciones qué pasa?”

Lo chicotean o lo multan primero, si después no hace caso lo expulsan. Aquí en Achacachi es fregado: es bien estricta la organización, las bases en cualquier momento deciden y bajan a sus dirigentes. Esto ha ocurrido en mi comunidad varias veces. Yo, por ejemplo, he entrado como secretario general por qué botaron a otro y he trabajado 10 meses no más en lugar de trabajar 12. Y ¿sabes qué pasó? Los comunarios había ido a trabajar un día en una limpieza de acequia para riego y ese día el secretario general no le ha puesto “sus usos y costumbres”, es decir, su coca, sus cigarrillos, sus refrescos, sino que ha mandado a trabajar a las bases así no más. Entonces las bases se han amotinado: “él no nos respeta a nosotros y tampoco nosotros lo vamos a respetar a él” y no han hecho la limpieza de la acequia todito el día, después de la rabia se han tomado alcohol y han surgido más conflictos todavía en la comunidad. Por eso, el día siguiente han tocado la campana, la gente se ha reunido y han decidido este dirigente no sirve, no sabe administrar a las bases. Entonces han dicho “a quien le toca el próximo año” y le tocaba a mi zona, la zona de Molino. Y han dicho: “Molino tiene cuarto intermedio de media hora para elegir a la terna que tiene que ir a elecciones para la cabeza”. Allí presentaron mi nombre, me eligieron y me asumieron como secretario general. Por eso me dicen que soy golpista, pero yo no soy golpista, más bien las bases han “golpeado” al dirigente anterior y por eso eligieron a mi persona”⁹¹.

En síntesis, en la forma comunal de la política, el poder no se concentra en las manos de pocas personas, sino que reside siempre de manera difusa en la colectividad. La soberanía política se ejerce, como en la política liberal, a través de representantes elegidos periódicamente al interior de la comunidad. Sin embargo, el ejercicio de la autoridad por parte de esos representantes encuentra siempre un freno en la colectividad reunida en la asamblea, que controla materialmente los límites de esta soberanía. Dice Raquel Gutiérrez:

“En la forma comunitaria de la política la soberanía social no se delega sino que se ejerce directamente. No se parte de un hecho contractual de entrega (e hipoteca) de la voluntad individual, sino que los mecanismos de gestión del asunto público se construyen a partir de los acuerdos entre sujetos concretos que comparten actividades y destinos. Dentro de esta forma política también existe la representación, pero la diferencia es que aquí, el representante no es quien monopoliza el derecho de decidir. **La soberanía no se delega, sino que se mantienen en su fuente de surgimiento: la voluntad social desplegada; la energía colectiva que confirma la disposición práctica de pertenencia a un colectivo que emprende proyectos en común**”⁹².

⁹¹Entrevista **Rufo Yanarico Chura** – Comunidad Tacamara (Cantón Tacamara – I sección Municipal de Achacachi), 16/11/2008.

⁹²Gutiérrez, Raquel, “Forma comunal y forma liberal de la política” en: García Linera, Álvaro et Al., *Pluriverso. Teoría política boliviana*, p.70.

De esta forma, la representación política no se traduce en una delegación de la capacidad de dirección y conducción de la cosa pública, sino en la habilidad de buscar las mejores formas para dar curso a la voluntad común. El dirigente que representa a la comunidad no es de ninguna manera designado para mandar, sino simplemente para organizar el curso de las decisiones colectivas⁹³.

Por la misma razón, el poder no puede concentrarse por demasiado tiempo en las manos de una misma persona: tienen que ser constantemente redistribuido entre todas las unidades familiares de la comunidad, para que pueda existir un equilibrio constante entre las distintas parcialidades que componen esta totalidad orgánica. La redistribución del poder entre todos los miembros de la comunidad es regulada por dos principios fundamentales: la obligación y la rotación en la asunción de los cargos. Cada unidad familiar está obligada a asumir varios cargos a servicio de la comunidad, a cambio de ello, recibe la posibilidad de usufructuar de los recursos de la comunidad. Todos tienen acceso al ejercicio del poder, pero no por su voluntad o por las cualidades que tengan como personas, sino como un deber y servicio hacia la colectividad, a cambio de mantener su posesión de parcelas para reproducirse económica y socialmente.

2.2.4 La cultura de la reciprocidad

Este sutil equilibrio entre derechos comunales y obligaciones, que gobierna las relaciones políticas entre los aymaras y entre éstos y su comunidad, responde a un principio normativo fundamental: el de la **reciprocidad**, que organiza las relaciones sociales entre las parcialidades del *ayllu* desde tiempos prehispánicos.

En la cosmovisión andina, a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio regula no sólo las interrelaciones humanas, sino cada tipo de interacción sea esta intra-humana, entre el ser humano y la naturaleza o entre el ser humano y lo divino⁹⁴.

Escribe Josef Estermann al respecto:

“El principio de reciprocidad es universalmente válido y revela un rasgo muy importante de la filosofía andina. (...) Dice que diferentes actos se condicionan mutuamente (*interacción*) de tal manera que el esfuerzo o la „inversión’ en una acción por un/a actor/a será „recompensado’ por un esfuerzo o una „inversión’ de la misma magnitud por el receptor o la receptora. En el fondo se trata de una „justicia’ (meta-ética) del „intercambio’ de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos. (...) A través de la reciprocidad, las y

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Estermann, Josef, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, p.145.

los actores/as (humanos/as, naturales, divinos/as) establecen una ‚justicia cósmica‘ como normatividad subyacente a las múltiples relaciones existentes”⁹⁵.

El principio de reciprocidad es el fundamento de la organización socio-económica y política del mundo andino. En la medida en que el hombre o la mujer aymara reciben algo de la colectividad, de otro individuo o de la naturaleza tienen, en algún modo, que devolverlo. Es ésta una normatividad social que envuelve a los individuos en una espiral de obligaciones, de dar y recibir, uniéndolos entre ellos como los puntos de una compleja telaraña de relaciones interpersonales que sustentan la organización política, economía y social de la comunidad.

La vigencia de este principio ordenador se expresa cotidianamente no sólo en la obligación a participar plenamente en la vida política de la comunidad (a cambio del derecho a usufructuar de los recursos de la misma), sino también en numerosas otras actividades colectivas e intrafamiliares. Las fiestas, los ritos, el trabajo comunal o los complejos sistemas de intercambio no mercantil, que perviven en el mundo aymara, representan algunas de esas prácticas sociales gobernadas por la lógica de la reciprocidad, que contribuyen cotidianamente a reforzar el sentimiento de pertenencia de los comunarios a la colectividad y a su territorio.

En las siguientes páginas, haré referencia solamente al papel que ocupa la lógica de la reciprocidad en la organización del trabajo comunal y en los varios sistemas de intercambio no mercantil que perviven en la economía comunal. Por razones de síntesis, no hablaré aquí de la importancia de las fiestas y de las ritualidades religiosas en la vida política de las comunidades aymaras. Me limitaré simplemente a subrayar que en el mundo aymara las celebraciones son un elemento fundamental. Las fiestas, las libaciones a la *Pachamama* y los ritos comunitarios (por ejemplo, las *ch'allas*, el *aptapy*, etc.) acompañan todos los momentos y los aspectos importantes de la vida colectiva.

Entre las principales obligaciones de un comunario está la de cumplir puntualmente con los turnos de los trabajos comunales que las autoridades locales organizan para la realización de todo tipo de servicio colectivo (como el arreglo de un camino, la limpieza de los canales de riego, la construcción de una escuela, de un mercado, de una cancha de fútbol, de una plaza, etc). La permanente ausencia del Estado ha obligado a los indígenas a organizarse colectivamente y a contar exclusivamente con sus recursos para poder tener acceso a cualquier tipo de servicio

⁹⁵ *Ibidem*.

público. El acceso a los servicios generados por el trabajo de la comunidad implica, por el principio de reciprocidad, que cada unidad familiar preste su servicio a la colectividad todas las veces que esto sea considerado necesario.

La ejecución de los trabajos colectivos no involucra toda la comunidad al mismo tiempo. Por lo general, cada jefe de familia se hace cargo de uno cierto número de jornadas laborales que son asignadas por las autoridades locales mediante turnos rotativos establecidos según la lista de los afiliados al sindicato. Las comunidades aymaras han desarrollado, a lo largo de la historia, una extraordinaria capacidad social que les permite coordinar y realizar rápidamente, mediante un eficiente sistema de turnos rotativos, grandes acciones colectivas⁹⁶. Este “**saber hacer juntos**” es uno de los comportamientos sociales que ha permitido a las comunidades recomponerse y reorganizarse constantemente a pesar de las grandes desestructuraciones territoriales, políticas y culturales sufridas. A través de la participación conjunta de todas las unidades familiares de la comunidad en la realización una misma empresa, se define y se consolida la identificación de todos los comunarios y comunarias con una misma unidad social y territorial: la comunidad. Se trata, en el fondo, de relaciones sociales de trabajo que se “territorializan”, contribuyendo a crear un sentimiento de identificación mayor con la colectividad - con la cual y para la cual se realiza el trabajo - y con el espacio circundante que resulta modificado por la acción de la comunidad sobre ello.

El principio de reciprocidad que regula las relaciones entre los comunarios y su comunidad opera también en las relaciones extra-familiares al interior de la comunidad. Un ejemplo muy evidente de esto son los sistemas de reciprocidad laboral e intercambio no mercantil que perviven en las economías comunales de los andes.

En el mundo aymara, existen numerosas y complejas formas de intercambio no mercantil, (intercambio de trabajo por trabajo, de trabajo por producto, de producto por producto, etc.). Las más conocidas son el *ayni* (servicios a cambios de servicios) y la *mink'a* (servicios a cambio de especies). El *ayni* implica que un comunario puede solicitar la ayuda de otros para la realización

⁹⁶El nombre más recurrente para referirse a estos tipos de trabajos colectivos es el de “faena”, probable castellanización del antiguo termino aymara *jayma* o *ayma*, que según el vocabulario de Bertonio (1612) significaba “ir a trabajar en las chacaras que se hacen de comunidad, como las del cacique, fiscal, o del pobre”. Carter, William y Albó, Xavier “La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto” en: Albó, Xavier (Coord.), *Raíces de América: el mundo aymara*, p.21.

de un trabajo (agrícola o de otro tipo), a condición que éste ayudará a los demás en el momento oportuno. En las palabras de un comunario⁹⁷:

“El *ayni* consiste, por ejemplo, en que el hermano hoy día está trabajando su casita en *titora* o en lo que sea y me dice: „hermano, mañana podrás tener tiempo’ y yo le digo ‘sí’. De la misma forma llama también a otros para terminar rápido. Entonces, él prepara la comida y todo, nos invita ese día y nosotros vamos a ayudarlo. Pasa un tiempo y yo también necesito, entonces le voy a decir: „hermanito, ven a ayudarme’. El ya sabe que yo le he ido a ayudar, entonces el va a venir y me va a ayudar también un día en cualquier trabajo yo necesito. Esta es la reciprocidad, el *ayni* que nosotros decimos”⁹⁸.

La *mink’a*, en cambio, implica la posibilidad de pedir la colaboración de alguien y de pagarlo al momento con lo que se tienen a la mano, el producto agrícola que se está cosechando u otros bienes.

A lado de la *mink’a* y del *ayni*, existen también la *sathaqa* o el *waki*. En el primer caso, el dueño de un terreno ofrece por un cierto periodo de tiempo parte de su tierra a algún pariente o amigo, para que se ocupe de ella y cumpla todas las obligaciones con la comunidad a cambio de su usufructo (mediante este sistema, mucha gente obligada a migrar por razones de trabajo logra mantener el vínculo con la comunidad y regresar a ella). En el segundo caso, en cambio, se suscribe un acuerdo entre varias familias para facilitar la realización de un trabajo (por ejemplo, un cultivo): el trabajo, los recursos necesarios y el producto se reparten por mitades según las posibilidades de cada uno; uno suele poner el terreno, otros las semillas, otros el trabajo y, en base a lo que cada uno pone, se reparte el producto cosechado⁹⁹.

Para facilitar el intercambio de productos entre distintas familias, los aymaras tejen también numerosas redes de abasto no mercantil, que anteponen el intercambio de equivalentes concretos al intercambio mercantil de valores de cambio. El alcance de estas redes es muy amplio y trasciende el espacio comunal, involucrando comunidades cercanas y lejanas, y las ciudades también. Las mujeres son las principales tejedoras de esas relaciones antiguas que reeditan, en parte, la lógica ancestral que gobernaba las redes de intercambio recíproco entre los diferentes pisos ecológicos del *ayllu* tradicional. En los coloridos mercados del altiplano, dominados por la

⁹⁷ Este tipo de reciprocidad se puede realizar también a través del intercambio de productos materiales. Por ejemplo, es muy común que para la realización de una fiesta una familia pida prestados unas cuantas cajas de cervezas a otra familia de la comunidad. De la misma forma, cuando ésta a su vez realizará su fiesta, esperará recibir la misma cantidad de cerveza por la primera familia.

⁹⁸ Entrevista a **Valentín Mejillones** - Ejecutivo cantonal del Cantón Huarina (I Sección Municipal de Achacachi)

⁹⁹ Carter, William y Albó, Xavier “La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto” en: Albó, Xavier (Coord.), *Raíces de América: el mundo aymara*, p.475.

imponente presencia de las cholitas, los aymaras intercambian cotidianamente varios productos: el dinero, cuando se utiliza, en general no sirve para generar más dinero (como en la lógica capitalista), sino para facilitar el intercambio de equivalentes concretos. También las amplias redes de parentesco constituyen óptimos vehículos para la realización de esas formas de abastecimientos, que permiten a las familias aymaras poder satisfacer sus necesidades materiales sin pasar necesariamente por los mecanismos del mercado capitalista.

En el mundo aymara, existen innumerables formas de reciprocidad laboral e intercambio de bienes que permiten a las comunidades rurales superar los problemas creados por la escasez de recursos materiales y monetarios. La característica común entre todas ellas es que son guiadas por una lógica que privilegia el intercambio de equivalentes concretos al intercambio de equivalentes generales, permitiendo a los aymaras maximizar los valores de uso producidos en común. Mediante estas múltiples prácticas sociales, generadas al margen de la lógica mercantil capitalista, los aymaras resisten cotidianamente a las condiciones de escasez impuestas por la ley de valorización del valor, construyendo tiempos y espacios sociales donde el valor de uso de la vida logra predominar (por lo menos parcial y marginalmente) sobre el valor de cambio.

La vigencia de todas estas prácticas de reciprocidad en varios aspectos de la vida comunal genera una suerte de **valor humano agregado** que se materializa en el fortalecimiento de los lazos sociales, que son los que, en última instancia, permiten la recreación constante y la permanencia de la comunidad en el mundo moderno. Por esta misma razón, toda infracción contra el principio de reciprocidad (ej.: el incumplimiento de unas horas de trabajo comunal o de un *ayni*) es severamente castigada al interior de las comunidades andinas. Las autoridades locales están obligadas a sancionar cualquier acto o falta que altere el funcionamiento de este principio, mediante la aplicación de multas o a través de la exclusión de la persona faltante del bien social realizado o de otros bienes colectivos (como agua de riego, electricidad, herramientas, ect.). La severidad del castigo es debida al hecho que la alteración del principio de reciprocidad pone en peligro la sobrevivencia social y económica de la comunidad y la buena convivencia de sus pobladores¹⁰⁰. El respeto de esta normatividad social remite directamente a la responsabilidad y a la obligación. No presupone necesariamente una relación de intercambio libre y voluntario, más bien se trata de una deber ético, que refleja el funcionamiento de un “orden cósmico” del cual el

¹⁰⁰ Conversación con Valentín Mejillones.

ser humano forma parte. La forma comunal de la política se articula en torno a este principio regulador, alrededor del cual se estructuran también las relaciones inter y supra comunales.

2.2.5 La organización supra-comunal y su difícil coexistencia con el gobierno municipal

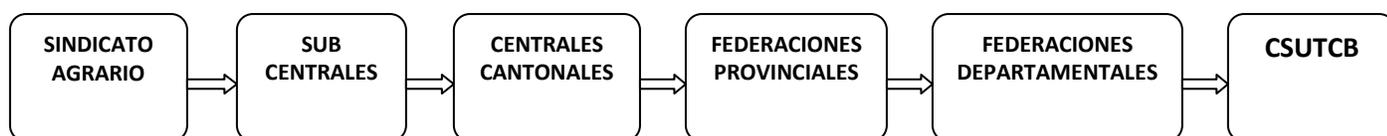
La comunidad rural aymara nunca es una unidad social aislada, cada comunidad es siempre parte de una unidad territorial y social mayor, al interior de una compleja estructura segmentaria articulada en diferentes niveles organizativos. Al igual que en la comunidad, las relaciones supra-comunales están gobernadas por complejos mecanismos de reciprocidad y complementariedad entre los distintos segmentos que componen la unidad territorial de nivel superior.

En los territorios donde permanecen intactas las formas de organización social y territorial originarias, las relaciones inter-comunales siguen en gran medida reguladas por la lógica tradicional del *ayllu*: cada comunidad es parte de un *ch'uri ayllu* o *ayllu* menor que, juntos con otros ayllus menores, constituyen una de las dos mitades complementarias (*anansaya* y *urinsaya*) en la que se divide el *ayllu* máximo. Cada uno de los niveles organizativos supra-comunales, posee su propia estructura local de autoridades encargadas de administrar el nivel territorial que le corresponde. La asunción de los cargos es regulada, al igual que en la comunidad, por un principio de rotatividad, cuya vigencia garantiza que ninguna de las partes de esa compleja organización fractal domine sobre la otra.

En aquellos territorios (objeto de nuestro estudio) donde los niveles de organización superior del *ayllu* han sido totalmente desarticulados durante la expansión de la hacienda, la lógica segmentaria tradicional de organización del espacio social andino se combinó con la división territorial republicana en cantones, secciones y provincias, rearticulándose bajo el formato organizativo sindical.

La actual organización inter-comunitaria vigente en la Provincia de Omasuyos es un claro ejemplo de lo que venimos diciendo. Después de la Reforma Agraria, las lógicas aymaras de organización del espacio micro-regional se combinaron, en esta zona del altiplano, con la estructura organizativa del sindicato agrario, introduciendo al interior de la misma algunos principios organizativos típicos del mundo andino. En las siguientes páginas, explicaremos cómo se combinan concretamente, en esta zona del altiplano, la lógica sindical y la lógica segmentaria andina, para entender cómo funciona la forma comunal de la política a nivel micro-regional.

La CSUTCB (Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) está estructurada, en su interior, en 6 distintos niveles organizativos, configurados a partir de conglomerados territoriales progresivamente mayores. El nivel más bajo de la organización es representado por los **sindicatos agrarios de base** de las comunidades rurales. La asociación territorial de varios sindicatos agrarios conforma a las **sub-centrales agrarias**, que a su vez están agrupadas en torno a las **centrales agrarias cantonales**. Siguen las **federaciones provinciales**, las **departamentales** y, finalmente, la **CSUTCB**, que es el ente nacional que aglutina a todas las federaciones departamentales y algunas federaciones regionales y “especiales”¹⁰¹.



En la región aymara del Altiplano norte, la lógica organizativa comunitaria ha logrado subsumir totalmente la estructura sindical moderna hasta el nivel cantonal. Las instancias sindicales superiores (la provincial, la departamental y la nacional), en cambio, operan más bajo una lógica representativa moderna de corte liberal, que tiene muy poco que ver con la lógica comunal, con la cual coexiste tensa y conflictivamente.

En el caso de la Provincia de Omasuyos, la **Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos** aglutina a 23 centrales cantonales, que a su vez reúnen a casi 300 comunidades rurales, organizadas a través de sus respectivas sub-centrales¹⁰². Tanto las centrales cantonales como las sub-centrales operan como una especie de gobiernos confederativos de carácter micro-regional, cuyo funcionamiento reproduce en parte las reglas del *ayllu* tradicional¹⁰³. En ambos niveles, los mecanismos de asignación de los cargos son muy similares a los que rigen en el nivel comunal. Los cargos del comité ejecutivo son asignado bajo un criterio rotativo que asegura: en

¹⁰¹ Chávez, Marxa, *El movimiento comunal en los tiempos del levantamiento. Sindicato comunal, territorio, organización segmentaria y auto-organización de las movilizaciones de abril-septiembre de 2000 y junio-julio de 2001*, Tesis de licenciatura en Sociología, UMSA, 2008, p. 76.

¹⁰² La **FDUTCLP – TK** (Federación Departamental Única de Trabajadores Campesinos de La Paz – Tupak Katari), principal protagonista de los grandes levantamientos indígenas que se produjeron en el altiplano norte de 2000 a 2005, reúne en su seno las representaciones de las 20 federaciones provinciales del departamento de La Paz. De todas ellas, Omasuyos figura en la estructura sindical como la primera provincia, por la importancia de la lucha que se dio desde esta región en los últimos años

¹⁰³ Cabe destacar que la extensión territorial de un cantón es muy pequeña, sobre todo si la paragonamos con los grandes espacios de los ayllus tradicionales. Ver mapa de Omasuyos, p.62.

primer lugar, que todas las unidades organizativas inferiores quedarán de alguna manera representadas en las directivas del nivel superior y, en segundo lugar, que todas ellas llegarán en algún momento a ocupar el cargo máximo del ejecutivo del nivel superior que les corresponde.

		I Sección Municipal¹⁰⁴	II Sección Municipal	IV Sección Municipal
1	Municipio Capital	Achacachi	Ancoraimes	Huarina
2	Cantón	Warisata	Macamaca	Copancara
3	Cantón	Ajllata Grande	Chojñapata Chiñajaa	
4	Cantón	Santiago de Huata	Cajiata	
5	Cantón	V.A. de Corpaputo	Cheje Pampa	
6	Cantón	Franz Tamayo	Sotalaya	
7	Cantón	Huatajata	Morocollo	
8	Cantón	Kalaque	Pocoata	
9	Cantón	Jancko Amaya		
10	Cantón	Chua Cocani		
11	Cantón	Compi		
12	Cantón	Suncachi		
13	Cantón	Chua Visalaya		

FUENTE: Plan de Desarrollo Municipal de Achacachi (2008)

*La tercera sección municipal no ha sido definida todavía, a causa de conflictos internos entre las comunidades de la región.

**La Cuarta Sección Municipal adquirirá la condición de Municipio a partir de las próximas elecciones según cuanto establecido en la Ley 3098 de 15 de Julio de 2005.

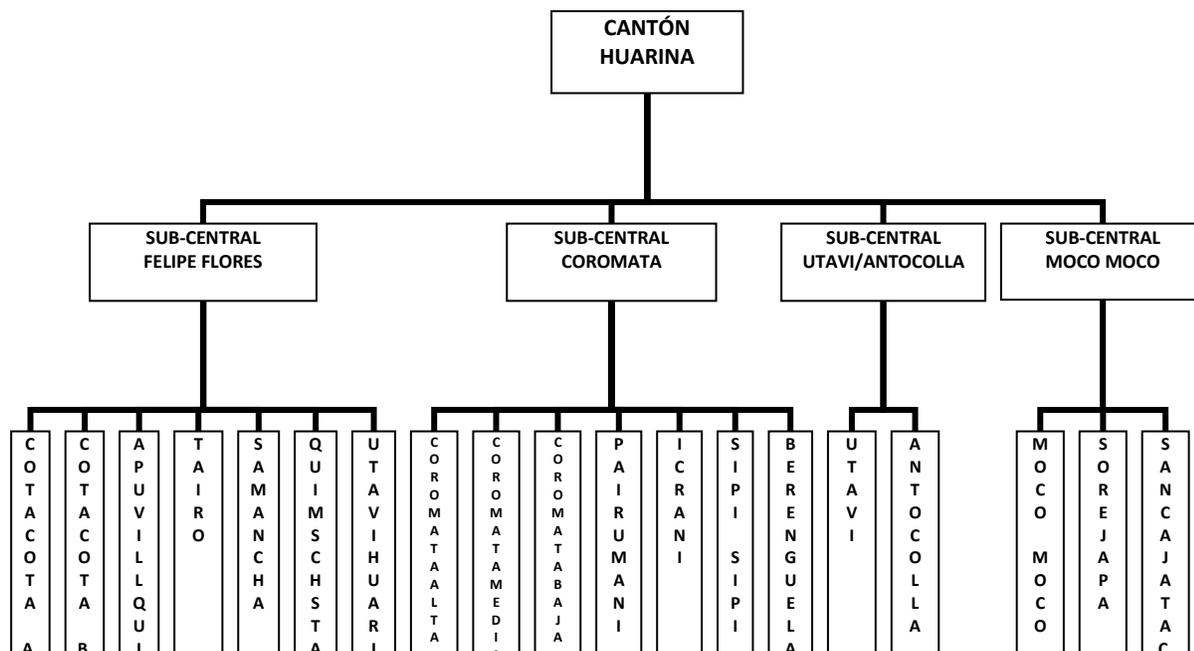
Hagamos un ejemplo. El Cantón Huarina está compuesto por 19 comunidades organizadas en 4 sub-centrales. Los 20 cargos del ejecutivo cantonal son asignados de forma rotativa entre las cuatro sub-centrales sindicales (Felipe Flores, Coromata, Utavi/Antocola y Moco Moco): cada una de ella ocupa algunos cargos en el ejecutivo cantonal (5 cada una), al mismo tiempo, los cargos van rotando cada año de manera tal que todas las subcentrales adscritas a la central sindical llegan a ocupar la cabeza del ejecutivo cantonal, de acuerdo a un orden fijo que es severamente respetado¹⁰⁵. De forma similar, al interior de cada sub-central, los cargos están asignados según un criterio rotativo: todas las comunidades que son parte del ámbito de la sub-

¹⁰⁴La organización por secciones municipales no está incluida oficialmente en la organización sindical, pero sí está implícitamente presente dentro de la gestión de la Federación Provincial de Omasuyos, por ejemplo en el manejo de los turnos para la realización de un bloqueo. Chávez, Marxa, *El movimiento comunal en los tiempos del levantamiento. Sindicato comunal, territorio, organización segmentaria y auto-organización de las movilizaciones de abril-septiembre de 2000 y junio-julio de 2001*, Tesis de licenciatura en Sociología, UMSA, 2008, p. 82.

¹⁰⁵ Entrevista a **Valentín Mejillones** - Ejecutivo cantonal del Cantón Huarina, 20/11/2008

central ejercen diferentes cargos, alternándose anualmente según un turno establecido en la asunción de los mismos.

Las comunidades o las sub-centrales que reciben el turno no imponen sus candidatos, sólo sugieren tres nombres para el cargo en cuestión, debiendo estos ser aceptados y elegidos en un cabildo abierto en el que todas las autoridades que son parte del ámbito territorial correspondiente están obligadas a participar. Por ejemplo, si a la sub-central Felipe Flores le toca acceder al cargo de secretario general de la central cantonal, ésta, después de numerosas consultas internas, presentará tres candidatos en un cabildo cantonal en el que participarán todas las autoridades (comunales, sub-centrales y cantonales) del Cantón Huarina. Las autoridades locales evaluarán las características de los candidatos (en particular, que hayan cumplido de manera honrada el *thakhi* - los cargos menores- en el ámbito de la comunidad y de la subcentral y que tengan la disponibilidad de tiempo, los recursos materiales y las capacidades necesarias para asumir el cargo cantonal) y, después de amplias discusiones, procederán a las elecciones por sistema de filas.



Las elecciones del nivel sub-central funcionan de manera similar, complementan el criterio de la rotatividad entre las parcialidades que componen la sub-central con el criterio de la “elección del más apto” para el cargo.

Las funciones de las autoridades cantonales y sub-centrales son parecidas a las de las autoridades comunales: éstas tienen la obligación de organizar todos los aspectos de la vida colectiva de las comunidades pertenecientes a sus regiones, de velar por su bienestar y gobernar según los “usos y costumbres”, consultando constantemente la opinión y las necesidades de las bases. A estas alturas de la organización sindical, las bases logran ejercer todavía un fuerte control sobre sus dirigentes, obligándolos a respetar la voluntad de la colectividad. La facultad de deliberar y tomar decisiones reside siempre en la asamblea, es decir, en los cabildos cantonales o sub-centrales, en los que todas las autoridades locales tienen la obligación de participar en representación de sus bases. Al igual que las autoridades comunales, las autoridades supra-comunales no representan ninguna institución por encima de aquellos que los eligieron, por lo tanto, tienen la obligación permanente de consultar a sus bases.

Por lo general, las autoridades comunales, sub-centrales y cantonales se reúnen entre ellas dos veces por semanas. En esos ampliados, se analizan los problemas locales, se encuentran soluciones comunes, se organizan trabajos colectivos entre las comunidades, se tejen alianzas estratégicas y se definen estrategias de lucha. Casi todos los asuntos relevantes para la colectividad pasan por esos espacios deliberativos, desde la organización de las fiestas hasta la organización de un bloqueo, desde la resolución de conflictos locales hasta la elaboración del POA municipal (Plan Operativo Anual).

En Omasuyos, después de los últimos levantamientos comunales, las autoridades locales representan un referente para todos, incluso para las autoridades estatales y municipales: todos los asuntos que conciernen a las comunidades tienen que ser consulados con las autoridades de los distintos niveles de la estructura sindical y, mediante de estas, con las bases. Cuando estos procesos deliberativos no se respetan, las bases pueden fácilmente rebelarse. Por ejemplo, el actual alcalde de Achacachi, Eugenio Rojas, cuando le pregunté que me explicara quién y cómo se toman las decisiones en su municipio, me contestó:

“Aquí hay dos cosas, una es la cuestión legal, lo que nos controla es el Consejo Municipal (tenemos nueve concejales) de acuerdo a las normas, después hay otras normas que dice los comités de vigilancia por cantón a los que hay que pasar informes y etc., pero **fuera de eso, más allá de lo legal, lo más fuerte son las comunidades**. Las comunidades convocan a los ampliados, cualquier rato que se les da la gana a ellas. Cualquier cosa que se le ocurre o cualquier cosa que ven mal, te llaman. “A ver explica esta situación”, no. **Aquí en Achacachi, el pueblo nomás manda**. Casi cada cuatro meses vamos a informar, proyecto por proyecto, tanto se ha hecho y tanto sobra de plata. Y la planificación es mucho más participativa aquí. *(Se refiere aquí a la elaboración del POA)* Ya vamos a comenzar en

octubre nosotros a convocar la gente sectores por sectores y allí vamos a informar, nosotros le decimos este proyecto avanzó acá, este acá, ahora falta avanzar esto, ustedes qué dicen y ellos bajan a sus comunidades, consultan y, al final, dicen esto tenemos que hacer. Al final, tres eventos llevamos: primera reunión informativa, esto y esto hemos hecho y esto falta por hacer, entonces vayan a consensuar con la gente qué quieren; van a trabajar y vienen en la segunda, trabajamos con ellos, consensuamos y se van; en la tercera, llamamos nosotros, esto y esto ya hemos hecho y es tanto dinero. Y allí reclaman o no, yo quiero esto...y entonces vamos a solucionar y así se va aprobando. Esto dura más o menos dos meses, para la elaboración. Y así ya se va informando también en cada sector, cada sector o a nivel de la provincia nos piden informe, o cada comunidad viene a pedir informe. No hay problema, es muy bueno el control¹⁰⁶.

De las palabras del alcalde, es fácil percibir la existencia en Omasuyos de dos campos políticos locales que se enfrentan y se confrontan constantemente: el municipal-estatal y el comunal-sindical. El primero (es decir, el estatal) domina sobre el segundo. Sin embargo, para poder lograr ejercer un control efectivo sobre el territorio, tiene en algún modo que retroalimentarse o negociar con el poder comunal. Esta relación no es lineal, ni simétrica. La mayoría de las veces está cargada de tensiones y conflictos: hay momentos en los que lo estatal ignora lo comunal; otros en los que lo comunal logra ejercer una cierta presión sobre lo estatal; sólo raras veces este último logra asumir el control del primero.

Durante las últimas elecciones municipales (que se celebraron después de los levantamientos de 2005), en Achacachi, capital de Omasuyos, pasó algo parecido: los poderes comunales lograron penetrar en las instituciones municipales, de cuño liberal, obligando a los nuevos gobernadores municipales a tener más respecto de las lógicas comunales. Actualmente, el gobierno municipal de Achacachi está obligado a consensuar todas las principales decisiones públicas con los dirigentes de los diferentes niveles de la estructuras sindical que, como hemos tratado de explicar a lo largo de esas páginas, más que un sindicato en el sentido clásico, en estas regiones, representa una estructura de poder local, alternativa a la estatal, generada a partir de las comunidades y su capacidad de autorganizarse a nivel comunal y micro-regional. Sin embargo, sería sumamente equivocado pensar que esta momentánea capacidad de control, que lo comunal está logrando ejercer sobre las instituciones municipales de Achacachi, coincida con un proceso de asimilación de lo comunal por lo estatal. En efecto, si bien existe una compenetración entre los dos campos políticos, éstos cohabitan bajo una relación asimétrica tensionada y conflictiva, que

¹⁰⁶ Entrevista a **Eugenio Rojas** – Alcalde del Municipio de Achacachi, 05/10/2008.

implica una permanente negociación sobre los límites de ejercicio del poder de ambas fuerzas: de lo estatal sobre lo comunal, y viceversa, de lo comunal sobre lo estatal.

El *ethos* comunal puede convivir con el *ethos* liberal (y otros *ethos* modernos), ambos pueden habitar en un mismo sujeto y en un mismo espacio, mas esto no excluye que exista una tensión y un conflicto permanente entre ellos. Por ejemplo, en la sala de juntas del Municipio de Achacachi, el retrato de Bolívar está a lado de la imagen de Bartolina Sisa y de la bandera de la wiphala. Sin embargo, esto no implica que la lógica liberal, republicana y patriarcal, se hayan reconciliado con la memoria histórica de la lucha para la autodeterminación de las naciones quechuas y aymaras y con el lado femenino del mundo dual andino. Significa más bien que el enfrentamiento entre ambas culturas y visiones del mundo ha pasado a un nivel superior: ya no se juega sólo en las calles, sino también en el corazón de las mismas instituciones estatales.

En resumen, las comunidades aymaras del altiplano norte han logrado reconstruir, al interior del sindicato, sólidas estructuras de poder indígena, de alcance regional, cuyas reglas de funcionamiento radican en la estrategia andina de apropiación segmentaria del espacio político, social y territorial. Desde tiempos pre-incaicos, los aymaras han ocupado el territorio mediante una estrategia segmentaria que apunta a multiplicar y consolidar sólidos micro-poderes comunales, unidos entre ellos mediante una densa red de relaciones complementarias y horizontales. El control del espacio micro-regional, de manera similar a lo que acontecía en los viejos ayllus preincaicos, no se establece mediante un mecanismo estatal de centralización del poder, sino mediante un mecanismo de dispersión del mismo que da lugar a la creación de micro-redes de poderes locales. Como en un complejo juego de cajas chinas, las distintas comunidades aymara se asocian entre ellas creando conglomerados territoriales progresivamente mayores. Esta forma de concebir y manejar el espacio territorial y social genera formas de organización socio-políticas de carácter más horizontal y participativo.

La unidad en la cultura aymara no es sinónimo de unicidad, sino de unidad en la diversidad, es decir, es siempre el resultado de una búsqueda constante de equilibrio entre las distintas parcialidades que componen el orden territorial, social y político. Este principio se aplica en todos los niveles de la estructura social, desde la comunidad hasta la central cantonal. De allí la necesidad de ejercer el poder de una forma rotativa e incluyente que garantice la participación

equilibrada de todas las partes y de todos los niveles complementarios que componen el orden social.

Esta lógica de organización de la vida y del espacio comunal y micro-regional coexiste tensa y conflictivamente con el orden estatal y los mecanismos liberales de ejercicio del poder, por los cuales es parcialmente subsumida. Digo parcialmente porque se trata de un proceso de dominación inacabado que encuentra la constante resistencia de lo comunal que, a su vez, logra siempre reinventarse y renegociar las condiciones de esta dominación.

2.2.6 El *ethos* comunal en los tiempos cotidianos del mundo rural

A lo largo de este capítulo, hemos podido observar cómo la población aymara rural ha conservado de manera diferenciada, reinventándola constantemente a lo largo de la historia, una matriz social de carácter comunitario¹⁰⁷. Una de las principales características de estas formaciones sociales es que, en ellas, la sociedad no produce la necesidad de crear poderes estatales: la soberanía política reside en la colectividad reunida en asamblea y las autoridades son parte sustancial del cuerpo de la sociedad, de la cual no representan un órgano de poder político separado. En otras palabras, en el mundo comunal aymara la política tiende a no autonomizarse de la sociedad y de la regulación de la vida social. Este fenómeno es muy evidente a nivel comunal, sub-central y cantonal. Sin embargo, tiende a diluirse en los niveles más alto de la organización sindical-comunal (desde el nivel provincial hacia arriba), donde resulta más evidente la influencia de formas más modernas de organización de la política.

La capacidad de las sociedades rurales aymaras de resistir, por lo menos en parte, a la penetración de las formas estatales de la política está estrechamente vinculada con la forma en que los aymaras conciben y habitan cotidianamente su espacio-tiempo de reproducción social. Si bien es cierto que las comunidades aymaras analizadas en este estudio están insertadas en un sistema de producción e intercambio mercantil, es también verdad que éstas no han renunciado nunca totalmente a sus prácticas de apropiación comunitaria del espacio, de gestión colectiva de los recursos fundamentales que garantiza la reproducción de la comunidad (como la tierra) y de intercambio no mercantil.

¹⁰⁷Retomo el concepto de **matriz social** utilizado por Luis Tapia. Al hablar de matriz social, este autor incluye los procesos productivos, el orden social y la forma de gobierno político. Tapia, Luis. *Una reflexión sobre la idea de un estado plurinacional*, p.53.

Pablo Mamani ha llamado “**geopolítica indígena**” a esta capacidad de organizar extendidamente la vida social moderna bajo las concepciones de vida y la memoria histórica indígena¹⁰⁸. A lo largo de la historia, los aymaras han tenido la capacidad de repropriadarse de varios espacios sociales y territoriales (rurales y urbanos), desparramando a lo largo del territorio estatal una compleja red de poderes comunales capaces de tejer relaciones entre unos y otros.

Se trata de poderes difusos, dispersos y no centralizados (en pugna constante con los poderes estatales con los cuales coexisten ambiguamente bajo una relación de dominación colonial), que responden a una lógica de manejo del tiempo y del espacio fundada en la cosmovisión aymara. En estos espacios-tiempos, fruto de la construcción colectiva de los aymaras que se resisten a sujetarse a las formas de reproducción social impuesta por la cultura dominante, se producen espontáneamente prácticas de convivencias sociales no capitalistas. Desde este punto de vista, la comunidad rural puede ser pensada como un espacio de resistencia cotidiana y, al mismo tiempo, como una tecnología social que permite a los indígenas aymaras subvertir, por lo menos en parte, las relaciones de dominación económica, política y cultural existentes en la sociedad. En esta capacidad de agencia y resistencia, en este comportamiento estructural que guía la forma en que las comunidades rurales aymara existen en el mundo, reside el *ethos* histórico comunal.

Siendo expresión de una estrategia de resistencia, el *ethos* comunal es antes que todo **una práctica social negativa**: un hacer colectivo que dice “no” a las relaciones sociales mercantilizadas, buscando reconstruir en los espacios de debilidad de la dominación colonial y capitalista otro tipo de relaciones sociales. En este sentido, el *ethos* comunal es expresión de un hacer colectivo capaz de proyectarse “**más allá**” de los fundamentos de la sociabilidad y del sistema económico y político moderno y capitalista.

Esta capacidad de proyección y subversión de las redes comunales aymaras ha sido vislumbrada muy claramente durante los levantamientos indígenas que, en los últimos años, han cuestionado las estructuras de dominación étnica y las formas de explotación económica existentes en el país. En la tercera parte de este capítulo, analizaremos brevemente cómo los aymaras estructuraron las movilizaciones en contra del estado neoliberal. Este análisis nos permitirá observar otros matices de la forma comunal de la política, difícilmente perceptibles en las relaciones sociales cotidianas.

¹⁰⁸ Mamani, Pablo, *Geopolíticas indígenas*.

PARTE III

2.1.3 EL ENTRAMADO COMUNAL EN ACCIÓN: LA POLÍTICA COMUNAL EN LOS TIEMPOS DE INSURGENCIA

A partir del año 2000, las poblaciones aymaras del altiplano norte se han convertido en uno de los principales ejes de articulación de las rebeliones indígenas-populares bolivianas, protagonizado cinco grandes levantamientos: la rebelión de abril de 2000 en rechazo al proyecto de la Ley de Aguas; el levantamiento de septiembre y octubre del mismo año, durante el cual se asistió al surgimiento del Cuartel Indígena de Qalachaka; el gran bloqueo de caminos de junio y julio de 2001 que duró cerca de dos meses, terminando con la declaración de “guerra civil” en Rojorojoni; la guerra del gas de septiembre y octubre de 2003 y la gran rebelión de mayo y junio de 2005, que llevó a la caída del presidente Mesa, abriendo paso a la elección de Evo Morales. De esos momentos de insurgencia, los primeros tres involucraron de manera masiva las comunidades rurales de la zona lacustre. Los últimos dos, en cambio, tuvieron su principal epicentro en la ciudad de El Alto, donde los aymaras del área urbana, de forma similar a la población rural, empezaron a movilizarse a partir de los micros espacios de la vida social, generando un singular movimiento urbano-comunal, cuyo principal punto de fuerza fue la capacidad indígena de tomar y asumir autónomamente el control del territorio.

Esta capacidad fue particularmente evidente en el campo, donde la presencia de estructuras de poder locales tan enraizadas en el tejido social permitió a los indígenas copar milimétricamente el territorio estatal y sus instituciones políticas, dando lugar al ejercicio de una “autonomía *de facto*” sobre vasto territorios aymaras¹⁰⁹. Las instituciones estatales (subprefectura, alcaldía, policía) fueron literalmente desplazadas por la población insurrecta y remplazadas por un complejo sistema de poderes comunales, que emergió y se fortaleció durante los momentos de lucha.

Esta forma alternativa de ejercicio del poder tuvo en las asambleas comunitarias, subcentales, cantonales y en los cabildos interprovinciales su mayor soporte. Se sustentó gracias a la lógica comunitaria de turnos, que permitió mantener distintos puntos de bloqueo por semanas, y se alimentó de la capacidad de auto-convocatoria y auto-organización de las comunidades rurales que, en varias ocasiones, rebasaron las estructuras organizativas del sindicato agrario, dando lugar a una poderosa lucha comunal autónoma y auto-gestionada.

¹⁰⁹ Gutiérrez, Raquel, *Los Ritmos del Pachakuti*.

En las siguientes páginas, reconstruiremos brevemente los momentos más sobresalientes de las movilizaciones de 2000 y 2001 y analizaremos cómo se articuló concretamente, en los momentos de lucha, este “poder plebeyo-comunal”¹¹⁰ que tuvo la capacidad de hacer desaparecer temporalmente el Estado boliviano. Este ejercicio de reflexión nos ayudará a visualizar con más claridad el contenido y las potencialidades inscritas en las prácticas políticas comunales de los aymaras.

2.3.1 Los levantamientos aymaras de 2000 y 2001¹¹¹

El primer levantamiento aymara se produjo el 3 abril de 2000, contemporáneamente a la Guerra del Agua en Cochabamba, en respuesta a la convocatoria de la CSUTCB a iniciar el Bloqueo de Caminos y Productos Agropecuarios contra la **Ley de Aguas**, que abría paso a la privatización de este recurso en el país¹¹². Omasuyos fue la primera provincia en acatar la medida e iniciar el bloqueo que, con el avanzar de los días, se fue expandiendo paulatinamente a otras provincias del país. Las comunidades aymaras, organizadas por turnos, ocuparon extensivamente las carreteras del Departamento de La Paz, impidiendo el paso vehicular y la llegada de los productos agroalimentarios a la ciudad.

Desde el segundo día de protesta, el gobierno del ex-dictador Hugo Banzer movilizó a las fuerzas militares contra los bloqueadores y, el 7 de abril, declaró el estado de sitio. El intento gubernamental de liberar las carreteras con la ayuda del ejército produjo violentos enfrentamientos armados en varios puntos del altiplano. El más grave se verificó el **9 de abril en Achacachi**, epicentro del levantamiento, donde la población enfurecida quemó las instituciones

¹¹⁰ García Linera, Álvaro, “Multitud y comunidad. La insurgencia social en Bolivia” en Revista *Chiapas No.11*.

¹¹¹ No se presentará aquí un recuento detallado de los levantamientos indígenas que se produjeron en Bolivia en los primeros años del nuevo siglo, sino sólo una simple reconstrucción de los momentos más sobresalientes de los mismos que nos permitirá introducir algunas reflexiones sobre el funcionamiento del entremato social comunal en los momentos de lucha. Es posible encontrar una reconstrucción detallada de las recientes rebeliones indígenas en el altiplano norte en diferentes trabajos producidos en los últimos años entre los cuales señalamos: Gutiérrez, Raquel, *Los Ritmos del Pachakuti*; Chávez, Marxa, *El movimiento comunal en los tiempos del levantamiento. Sindicato comunal, territorio, organización segmentaria y auto-organización de las movilizaciones de abril-septiembre de 2000 y junio-julio de 2001*. Tesis de licenciatura en Sociología, UMSA, 2008; Patzi, Félix, *Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas – Segunda edición ampliada (1983-2007)*; Patzi, Félix, “Rebeliones indígenas contra la colonialidad y la transnacionalización de la economía: triunfo y vicisitudes del movimiento indígena desde 2000 a 2003”, en Hylton, Forrest (et al.), *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*; Gómez, Luis, *El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia*; OSAL, *Cronología del conflicto (Bolivia, 2000 y 2001)*.

¹¹² La **Ley 2029 de Agua Potable y Alcantarillado Sanitario** diseñaba un marco normativo orientado a la mercantilización del agua y sus servicios: preveía la posibilidad de conceder a empresas privadas la gestión de la distribución de agua potable y la instalación del alcantarillado, esto también en áreas donde existía ya un manejo local del agua a cargo de cooperativas o de las comunidades rurales, como en Omasuyos.

públicas que representaban al poder estatal (la alcaldía, la subprefectura, la policía, el puesto de tránsito y la cárcel) y ejecutó públicamente a un teniente del ejército, Omar Jesús Téllez Arancibia, herido durante los enfrentamientos.

A partir de esos acontecimientos, las protestas se extendieron rápidamente a todas las provincias de La Paz. Las principales carreteras del departamento (La Paz-Copacabana, La Paz-Oruro, La Paz-Pucarani, La Paz-Yungas, Achacachi-Llabaya-Sorata) fueron bloqueadas, dejando la capital del país completamente aislada y sin abastecimiento de alimentos. Frente a la radicalización del conflicto, el gobierno se vio obligado a abrir una mesa de negociación con los insurrectos. El 14 de abril, firmó un acuerdo de 14 puntos con la CSUTCB comprometiéndose, entre otras cosas, a suspender el tratamiento legislativo de la Ley de Aguas y a modificar algunas partes de la Ley INRA relativas al saneamiento de tierras¹¹³.

La CSUTCB concedió al gobierno 90 días para el cumplimiento de los acuerdos. La calma regresó en el altiplano, pero sólo momentáneamente. Ante la inobservancia de los “acuerdos de abril”, en septiembre se convocó a un nuevo bloqueo de caminos y los campesinos aymaras volvieron a ocupar las carreteras. La movilización inició el 18 de septiembre y duró 20 días, terminando el 7 de octubre. Las provincias de Los Andes y Omasuyos fueron las primeras en acatar la medida en alianza con la organización sindical de maestros rurales, la Federación sindical de transportistas y la Confederación de gremiales de Bolivia¹¹⁴. La región que conecta la

¹¹³ Una de las principales reivindicaciones de los campesinos aymaras, a lado del rechazo a la privatización del agua, fue la del **saneamiento interno**. La Ley INRA del 1996 ofrecía a las comunidades indígenas dos posibilidades de titulación de la tierra: el reconocimiento de la propiedad individual, por un lado, o el de la colectiva mediante la constitución de un TCO (Tierra Comunitaria de Origen), por el otro. Sin embargo, la mayoría de las comunidades del altiplano no aceptaban la idea de una propiedad exclusivamente colectiva, planteada como alternativa y excluyente de la propiedad individual. Exigían más bien que el Estado les titulara el derecho propietario de sus tierras de manera combinada, respetando los usos de las comunidades, es decir, que reconociera la propiedad individual de cada familia registrada en la lista de la comunidad, en el marco de la propiedad territorial colectiva de la comunidad¹¹³. En otras palabras, la lucha para el saneamiento interno significaba reivindicar que el Estado reconociera la concepción de la propiedad presente en la comunidades del altiplano, respetara sus “usos y costumbres” y el rol de las autoridades comunales en la gestión de ese recurso. (Urioste, Miguel; Barragán, Rossana; Colque, Gonzalo; *Los Nietos de la Reforma agraria. Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, p. IX).

Además de la suspensión de la Ley de Aguas y de la modificación de la Ley INRA, las comunidades exigieron al gobierno también incentivos para la producción agropecuaria, la indemnización de los familiares de los fallecidos y la atención médica y económica de los heridos.

¹¹⁴“A estos primeros días de bloqueo, se sumaron el magisterio rural, el transporte interprovincial y la confederaciones de gremiales de Bolivia, alianza que permitiría una mayor contundencia en la movilización, puesto que los maestros rurales colaborarían efectivamente en el bloqueo de caminos, el transporte interprovincial suspendería sus actividades y la Confederación de gremiales realizaría marchas de apoyo y cierre de mercados en las ciudades principales, a la vez, el pliego de la CSUTCB incluiría las diversas demandas de cada uno de estos sectores”. Chávez, Marxa, *El movimiento comunal en los tiempos del levantamiento. Sindicato comunal, territorio*,

ciudad de La Paz con el norte del departamento quedó nuevamente bloqueada, en todos los caminos empezaron a aparecer cientos de piquetes, imposibilitando el paso vehicular. Pocos días después, también los departamentos de Chuquisaca, Oruro y Santa Cruz se unieron a la iniciativa de la CSUTCB y, paralelamente, las Federaciones cocaleras del trópico cochabambino empezaron a ocupar los caminos del Chapare. A una semana del inicio de las movilizaciones, siete departamentos estaban completamente bloqueados. Las principales carreteras del país se transformaron en ríos de piedras, mientras las élites gobernantes quedaron atrapadas en la capital. El 28 de septiembre se produjo un gravísimo enfrentamiento armado en la localidad de Huarina (provincia Omasuyos): los militares dispararon sobre la población apoyados por avionetas que sobrevolaron la zona, dejando tres muertos y cinco heridos. Como siempre sucede en Bolivia en estos contextos, la población reaccionó inmediata y valientemente ante las muertes provocadas por la represión estatal. La protesta entró en una nueva etapa: en todo el altiplano las asambleas se multiplicaron y los ampliados de emergencia se transformaron en cabildos populosos con la participación de miles de comunarios de diferentes provincias y cantones. En Achacachi, el 29 de septiembre se realizó un gran cabildo donde acudieron alrededor de 4000 personas. Los sindicatos de base empezaron a organizarse de forma independiente, autónoma y masiva; los puntos de bloqueos se multiplicaron rápidamente y la protesta se radicalizó¹¹⁵, encontrando la solidaridad de varias organizaciones urbanas como la FEJUVE de El Alto, la Federación de los Padres de Familia y los estudiantes universitarios, que empezaron a organizar numerosas marchas en las ciudades de La Paz y El Alto.

Más de 500 mil indígenas, organizados por turnos obligatorios, se movilizaron en esos días para mantener los bloqueos carreteros¹¹⁶. La memoria colectiva de los grandes levantamientos indígenas de Tupak Katari y Zarate Willka empezó a aflorar con fuerza a la mente. Los micro-poderes comunales volvieron, como en aquellos tiempos, a ocupar extensivamente el territorio estatal, revelando abierta y contundentemente toda la fuerza bélica de la tecnología social comunal.

organización segmentaria y auto-organización de las movilizaciones de abril-septiembre de 2000 y junio-julio de 2001. Tesis de licenciatura en Sociología, UMSA, 2008, p.147.

¹¹⁵Si en un primer momento los bloqueos consistieron simplemente en obstruir las vías camineras con piedras y barricadas, sucesivamente, con la radicalización del conflicto, se llegó a cavar zanjas y a volar pequeños puentes para impedir el paso de los vehículos del ejército. *Ibidem*, p.161.

¹¹⁶*Ibidem*.

Prueba de ello, fue el **Segundo Gran Cabildo** que se realizó el **4 de octubre** en el cerro de **Qalachaka**, para discutir sobre las negociaciones abiertas con el gobierno. Aquí, frente a la presencia de más de 20.000 personas que llegaron en representación de diferentes provincias de La Paz, se estableció la sede del primer **Cuartel General Indígena** del siglo XXI¹¹⁷, que en los años sucesivos se convertirá en el emblema del poder comunal aymara y en la sede de articulación y coordinación de numerosos otros levantamientos.

La creación del Cuartel General de Qalachaka representó la culminación de un complejo proceso de reconfiguración y consolidación de los vínculos intercomunales y el inicio de una declarada guerra por la autodeterminación de los pueblos indígenas. Durante las movilizaciones, la estructura de la organización sindical fue ampliamente superada, dando lugar a una singular unión de comunidades que cuajó en la constitución de un Ejército Indígena. Éste se conformó a partir de la asociación de distintas provincias aymaras de la zona lacustre, que suscribieron su alianza en el cerro de Qalachaka. En este sentido, la creación de un Cuartel General Indígena fue una experiencia histórica única que marcó el rumbo de las sucesivas movilizaciones hasta 2005, en tanto representó la **consolidación de un poder territorial y simbólico indígena y alterno al poder estatal**¹¹⁸.

No es casual que en esos días empezó a producirse también, desde las comunidades, un contundente discurso público orientado a la consolidación de un autogobierno indígena. El texto de la **Declaración de Achacachi** emitido el 6 de octubre fue un claro ejemplo de ello. En el documento, se hace explícita referencia a la necesidad de reconstruir un poder indígena en la región y de suscribir un pacto de unión entre las distintas provincias aymaras, pacto que sucesivamente dará lugar al proceso de reconstitución del Jach'a Umasuyus (el Gran Umasuyus).

“Las provincias Omasuyos, Larecaja, Camacho, Manko Kapac, Los Andes y Muñecas, representados legalmente por sus dirigentes sindicales a nivel provincial, cantonales, centrales y sub-centrales, en cumplimiento a las determinaciones de sus bases y del

¹¹⁷ La creación del Cuartel indígena de Qalachaka se relacione con la memoria larga de los cuarteles generales indígenas de Tupak Katari en la Ceja de El Alto y en Pampajasi y con los de Pablo Zárate Willka en Caracollo y Peñas.

¹¹⁸ Escribe Pablo Mamani al respecto: “ (...) llegan a Qalachaka miles de hombres y mujeres de diferentes provincias. Ellos o ellas llegan armados de sus q'urawas, wiphalas y cargando sus awayus y ponchos para convertir al lugar en el gran espacio del parlamento aymara. Allí se declara a Achacachi como la capital del levantamiento indígena, incluso se podría decir del levantamiento aymara-quiswa. Se crea una ‚hermandad étnica‘. El Estado q'ara, así lo llaman los aymaras, bajo esas condiciones empieza o deja de existir en la región porque se yergue aquel como un poder territorial propio del mundo aymara y bajo la dirección y liderazgos de sus autoridades naturales (secretarios generales o en aymara tata generales y mama generales) y la de Felipe Quispe, el Mallku”. Mamani, Pablo, *Geopolíticas indígenas*, pp.95-96.

ampliado interprovincial de fecha 04/10/2000, reunidos en Achacachi, resuelven lo siguiente:

PRIMERO. – Declarar el renacimiento del poder indigenal y de las naciones originarias de esta República dominada por el poder económico, político e ideológico de los resabios del colonialismo.

SEGUNDO. – Declarar y convenir unidad de acción de las provincias de Omasuyos, Larecaja, Camacho, Manco Kapac, Los Andes y Muñecas para luchar contra la política neoliberal del gobierno y por las conquistas de necesidades y/o requerimientos que tiene estas provincias.

TERCER. – Para cualquier acción conjunta del movimiento campesino, se fija como cuartel general y capital del poder indigenal a Achacachi, prov. Omasuyos, departamento de La Paz.

SEXTO. – Instalar en los territorios indígenas, Consejo de Justicia Comunal en vez de corregidores y policías. Asimismo **expulsar a los órganos represores del gobierno** tanto la policía como el ejército”¹¹⁹.

En las provincias de Omasuyos, Los Andes, Larecajas, Muñecas y Camacho, entre abril y septiembre de 2000, se reconstituyó efectivamente un “poder indigenal”: las instituciones estatales (subprefecturas y policía) fueron expulsadas y remplazadas por instituciones comunales hasta el 2004. El Estado desapareció temporáneamente y, paralelamente, empezó a gestarse una reapropiación comunal del territorio y una gestión autónoma del poder, que se apoyó en las estructuras de organización comunal presentes en el territorio¹²⁰.

Esos acontecimientos revelaron públicamente la profunda fractura social que divide al país. Las dos Bolivia, denunciadas por Fausto Reinaga¹²¹, volvieron a enfrentarse violentamente como en los tiempos de Zarate Willka y Tupak Katari: la Bolivia india de los aymaras y de los quechuas (su modo de vivir, su cultura política, sus formas de organización comunal, sus sistemas de autoridad y prácticas consensuales para la toma de decisiones) desafiaba abiertamente a la Bolivia republicana y colonial de los *q'aras*.

¹¹⁹Declaración de Achacachi, 6 de octubre de 2000. El subrayado es mío.

¹²⁰Según la interpretación de Raquel Gutiérrez, el desplazamiento de las instituciones estatales y el ejercicio de una “autonomía de facto” por parte de la población indígena sobre vastos territorios del país fue uno de los resultados más significativos de los levantamientos aymaras. Este reapoderamiento comunal del territorio representó un quiebre simbólico y fáctico con la relación estatal entendida como totalidad. Sin embargo, en la opinión de la autora, durante el ciclo de rebeliones no se logró profundizar el quiebre alcanzado, en tanto la lucha quedó atrapada, en primer lugar, en los mecanismos de las negociaciones sindicales y, en segundo lugar, en los mecanismos formales de la democracia procedimental cuando Felipe Quispe decidió fundar el MIP y participar en la competencia electoral para la ocupación del aparato gubernamental. Ver Gutiérrez, Raquel, *Los Ritmos del Pachakutiti*, pp.127-130.

¹²¹Fausto Reinaga es considerado el padre del pensamiento indianista boliviano. En una de sus obras principales, *La Revolución India*, denuncia la existencia de dos Bolivia, una india y una blanca, la primera subordinada a la segunda bajo una relación de opresión colonial que se reactualiza constantemente a lo largo de la historia boliviana.

Las reivindicaciones contenidas en los acuerdos que se subscribieron con el gobierno para poner fin al conflicto de octubre de 2000 pueden ser interpretadas como una expresión de este desafío que la Bolivia india estaba proponiendo a la Bolivia de las élites criollas, encarnada históricamente en las instituciones estatales. Hay, en efecto, por lo menos dos aspectos relevantes que sería interesante subrayar al respecto: por un lado, el contenido de algunos de los puntos de los acuerdos y, por el otro, la forma en la que se llegó a producirlo. En relación al primero, se puede observar que a la base de algunos de los principales puntos del convenio (el archivo definitivo de la “ley del agua”, la reivindicación del derecho al saneamiento interno de las tierra y la sustitución de los puntos de la Ley INRA relativos a ese tema, las modificaciones de la Ley Forestal y del Código de Minería a favor de las poblaciones originarias, la administración compartida de las áreas protegidas, la suspensión de la erradicación forzosa de la hoja de coca) subyacía un cuestionamiento profundo a la concepciones modernas de la propiedad, tanto estatal como privada, que se expresaba en la reivindicación del derecho a controlar y usufructuar común y colectivamente los recursos naturales por los que la gente estaba peleando¹²². Es decir, en las reivindicaciones sindicales dirigidas al Estado boliviano se percibía claramente, por un lado, la aspiración a recuperar un control directo por parte de los pueblos originarios sobre los recursos naturales que garantizan la reproducción de la comunidad y, por el otro, la voluntad de subordinar tal control a las prácticas políticas comunales, que habían siempre sido desconocidas por la cultura dominante. Al mismo tiempo, vale la pena subrayar que los puntos de los acuerdo fueron elaborados a través de complejas y variopintas prácticas de deliberación colectiva que ocurrieron en las asambleas, en los ampliados cantonales y provinciales y en los grandes cabildos, gracias a la participación de centenas de comunarios y comunarias en los procesos de negociaciones¹²³. En este sentido, los acuerdos fueron producto de una forma distinta, más horizontal y participativa,

¹²²Ibidem, pp.138-139.

¹²³Con respecto a las formas con que se llevaron adelante las negociaciones, Marxa Chavez escribe: “Durante el tiempo de las negociaciones, como no había sucedido con otras dirigencias de la Confederación, se permitió que las provincias contaran con la participación de las representaciones cantonales, las cuales eligieron delegados para que asistieran a la discusión de los acuerdos, mientras muchas gente se quedó en la vigilia realizadas en las carreteras, se estableció que solamente un cabildo abierto podría aprobar los documentos de convenio final entre gobierno y confederación. Un elemento que también fue bastante significativo para las mismas comunidades, es que la negociación, por exigencia de la dirigencia de la CSUTCB, fue televisada y pública, lo cual implicaba una diferencia con la forma en que otras movilizaciones habían cumplido su proceso de negociación”. Chávez, Marxa, *El movimiento comunal en los tiempos del levantamiento. Sindicato comunal, territorio, organización segmentaria y auto-organización de las movilizaciones de abril-septiembre de 2000 y junio-julio de 2001*. Tesis de licenciatura en Sociología, UMSA, 2008, p.152.

de concebir y producir el sentido de la participación política, que estaba desafiando abiertamente a las formas en que las élites políticas gubernamentales administraban al país.

El parcial incumplimiento de los acuerdos de octubre de 2000 desató el tercer gran levantamiento de las provincias de La Paz, que empezó el 21 de junio de 2001, día del año nuevo aymara. La convocatoria al bloqueo fue producida en un clima de gran conflictividad al interior de la dirigencia sindical de la CSUTCB, debido a las tensiones existentes entre las figuras de Alejo Veliz, Román Loayza, Evo Morales y Felipe Quispe.

Este último es una figura clave para entender el desarrollo de las luchas comunales de 2000 y 2001 en el Altiplano norte y su relación con el movimiento sindical campesino boliviano. Militante katarista desde muy joven, en 1986, Quispe fundó el Ejército Guerrillero Tupak Katari, una organización que se proponía alcanzar la autodeterminación de las naciones quechuas y aymaras a través de la construcción del *socialismo de ayllus*. Detenido en 1992, juntos con otros miembros de la organización, volvió en libertad en 1997 y, apenas un año después, fue nombrado secretario general de la CSUTCB. Su elección marcó un cambio sustancial al interior de la organización sindical campesina: en primer lugar, significó el retorno de una dirección y de un liderazgo katarista en el sindicato, lo cual implicó que el tema de la autodeterminación de los pueblos indígenas volviera a cubrir una importancia central al interior del discurso y de las estrategias de luchas sindicales; en segundo lugar, determinó un significativo fortalecimiento de las organizaciones comunitarias de base. A partir del momento en que asumió la dirección general de la CSUTCB, en efecto, Quispe empezó un trabajo capilar en las comunidades rurales del altiplano, visitándolas sistemáticamente y empujando la constante organización de talleres y asambleas sobre los temas centrales de la lucha sindical del momento. Esta labor permitió no sólo que las comunidades aymaras de base adquirieran mayor conciencia de los procesos políticos que se estaban desarrollando en el país, sino también que establecieran un contacto más directo y efectivo con la dirección nacional del sindicato y que volvieran a tejer redes políticas más amplias en la región.

La línea política radical de Quispe chocó, sin embargo, con los intereses y las estrategias políticas de otros dirigentes campesinos como Alejo Veliz (dirigente del ASP), Román Loyza y Evo Morales (dirigentes del MAS), que en este momento se mostraban más interesados en el crecimiento de sus respectivos partidos políticos y en la búsqueda de una mediación electoral

para ofrecer una salida institucional a los problemas del campesinado indígena boliviano¹²⁴. Los conflictos entre estos líderes determinaron que, en junio de 2001, las federaciones departamentales del país no acataron la convocatoria al bloqueo lanzada por la secretaría nacional de la CSUTCB¹²⁵. La única organización que respondió positivamente al llamado de Quispe fue la FDUTCLP-TK (Federación Departamental Única de Trabajadores Campesinos de La Paz – Tupak Katari), baluarte de este último.

A pesar de las tensiones internas a la organización central, la participación de las comunidades de la región lacustre en las movilizaciones fue masiva y contundente. Los principales caminos del departamento volvieron a llenarse rápidamente de piedras, adobes, ladrillos, pajas, latas y alambre de púa, mientras los comunarios regresaron a organizar los turnos para la vigilia en los alrededores de las carreteras y a armarse de palos, piedras, chicotes y q'urawas¹²⁶. Sobre la base de las estructuras organizativas tejidas, el año anterior, en el Cuartel Indígena de Qalachaka, se articuló un complejo sistema comunal de coordinación entre las distintas provincias aymaras, que rebasó temporalmente la estructura organizativa sindical, dando lugar a una verdadera “confederación de comunidades” en guerra contra el Estado¹²⁷.

La consolidación de este poder militar indígena fue posible también porque entre octubre de 2000 y junio de 2001 se habían dado varios acontecimientos que marcaron el desarrollo de las alianzas y de las propuestas políticas sucesivas. El 9 de abril de 2001, se firmó el **Acta de Reconstitución del Gobierno de la Nación Aymara Quichwa**, en la que se declaró la **reconstitución del Jach'a Umasuyus**, llamando a la unión de las zonas pertenecientes a la antigua parcialidad *Uma*. Ese mismo día, se proclamó también el **Manifiesto de Achacachi** (asumido posteriormente como tesis política de la CSUTCB), en donde se reclamó públicamente el respecto a los derechos de

¹²⁴ Patzi, Félix, *Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas – Segunda edición ampliada (1983-2007)*, p. 232.

¹²⁵ Los conflictos alcanzaron su momento más dramático en junio de 2003, cuando los masistas crearon una CSUTCB paralela, encabezada por Román Loayza, echándole la culpa a Felipe Quispe por no haber convocado ese año un congreso como lo exigía su mandato.

¹²⁶ Hondas.

¹²⁷Marxa Chávez, retomando la idea de lo segmentario propuesta por Tristan Platt, plantea la posibilidad de hablar de una “actuación confederativa” de los sindicatos agrarios durante las movilizaciones. Con este concepto la autora alude al tipo de unificación que se dio, desde lo micro hasta lo macro, entre los diferentes ayllus y comunidades del altiplano norte. Chávez, Marxa, *El movimiento comunal en los tiempos del levantamiento. Sindicato comunal, territorio, organización segmentaria y auto-organización de las movilizaciones de abril-septiembre de 2000 y junio-julio de 2001*. Tesis de licenciatura en Sociología, UMSA, 2008

autodeterminación y a la autonomía de los pueblos indígenas¹²⁸. Bernabé Paucara, ejecutivo cantonal de Achacachi en 2000, nos ha explicado el significado de la emisión de esos documentos con esas palabras:

“Por mucho tiempo las comunidades indígenas, campesinas, originarias, las familias humildes no han tenido derechos, han sido amedrentados, explotados, no tenía una vida digna, una vivienda digna. Hablar aymara era delito, utilizar la wiphala era delito, hablar de Tupak Katari era delito, siempre nos hacían respetar a Sucre, a Bolívar pero desconocían a nuestros grandes líderes políticos, como Tupak Katari y Zarate Wilka que también eran historia. Hemos sido humillados totalmente, no nos han dejado existir...por eso nosotros luchamos en 2000, por reivindicar el derecho a existir. (...)

- *¿Qué significado tenía, en este contexto, el proyecto de reconstitución del Jach'a Umasuyo, como parte del antiguo Qullasuyo?*

Mira esta Bolivia estaba pensada por la derecha, por unos cuantos señores que no representaban al país. Hablaban de Bolivia pero en el fondo a los hermanos, a los comunarios, no les respetaban sus derechos. Entonces ¿qué planteamos nosotros?...esto ya a un nivel más político, „quieren a Bolivia, bueno, estamos de acuerdo, pero nosotros no somos legítimamente bolivianos, somos del Qullasuyo, nos consideramos como una nación aymara, porque antes los aymaras eran una nación, tenían su propio territorio, sus formas de administración política, económica y social. Por esto, vamos a reconstruir nuestro territorio.....ustedes si quieren sigan siendo bolivianos.... nosotros vamos a recuperar lo nuestro”¹²⁹.

En otras palabras, antes de las movilizaciones de 2001, se había ya consolidado a nivel regional un discurso orientado a la autodeterminación de las naciones aymaras, aunque éste no estaba acompañado todavía por un horizonte y un proyecto político claro. Al mismo tiempo, la unión de las provincias aymaras fue reforzada por sólidas alianzas políticas con otros sectores sociales del departamento. La dirigencia de la CSUTCB logró, entre mayo y junio de 2001, suscribir un acuerdo intersindical con los maestros, los transportistas y los gremiales de La Paz (La

¹²⁸ Señalamos algunas partes de estos documentos. 1. “No podemos seguir callados y soportando la injusticia y la violencia con la que nos han tratado históricamente los diferentes gobiernos de turno desde la época de la colonia, la república hasta los actuales gobiernos neoliberales de hoy. **Ha llegado el momento de denunciar y de hacer respetar nuestros derechos milenarios a la autodeterminación y a la autonomía de nuestras Naciones originarias.** Nosotros, ¿somos la otra Bolivia? No. Nosotros somos el Qullasuyo. Los gobiernos bolivianos hablan de integrarnos a la civilización y a la nación boliviana. ¿A cuál civilización y a cuál nación se refieren? La nación boliviana como tal no existe por sí misma. Somos nosotros los que damos a Bolivia la identidad cultural que tiene ante el mundo, sabiendo que los “bolivianos” no son más que un remedo de las culturas occidentales”. Del **Manifiesto de Achacachi**, 9 abril de 2001. 2. “Denunciamos que Bolivia fue asentada sobre una parte de nuestro milenario QULLANA o QULLASUYU y los bolivianos pugnaron por nuestra desaparición física y cultural, los gobiernos racistas nos han hecho una guerra permanente para aniquilarnos. Pero hemos sobrevivido al genocidio sistemático de españoles y bolivianos. **El gobierno clandestino de Mallku, Jilaqatas y Amawt'as de JACH'A UMASUYU ha sobrevivido en el tiempo y en el espacio**”. (El subrayado es mío). De **Acta de Reconstitución de la Nación Aymara-Quichwa**, 9 de abril de 2001.

¹²⁹Entrevista a **Bernabé Paucara Bautista** - Comunidad Tunusi (Cantón Achacachi – I Sección Municipal de Achacachi), 12/11/2008

Federación de Maestros de Educación Rural de La Paz, la Federación de Transportistas Interprovinciales de La Paz y la Federación departamental de Trabajadores Gremiales), que habían ya participado en los levantamientos del 2000. El “Pacto Intersindical” llevó a la elaboración de un nuevo pliego petitorio de 45 puntos, en el que las demandas sectoriales de los nuevos aliados se entremezclaron con las reivindicaciones de los campesinos de las comunidades rurales, confiriendo mayor fuerza a las movilizaciones.

Este último documento resulta particularmente interesante en tanto combina demandas sociales y económicas (como el seguro social campesino, el reconocimiento de los derechos de maternidad en el campo, el seguro agrario, la creación de un Banco Campesino Originario, la dotación de tierras, el aumento salarial de los maestros, rebajas de los impuestos para los transportistas y los gremiales, etc.), con reivindicaciones de claro carácter autonómico, que dieron un perfil distinto a las movilizaciones. Se pedía, por ejemplo:

1. la reversión de las tierras forestales a las naciones originarias;
2. el dominio pleno de las naciones originarias sobre los yacimientos mineros y petroleros;
3. el derecho de las naciones originarias a gestionar los servicios de electricidad y telecomunicación;
4. el reconocimiento de la justicia comunitaria;
5. la elección directa por parte de los comunarios de los subprefectos y de otras autoridades administrativas sin la interferencia del poder ejecutivo;
6. el retiro de los efectivos policiales y su sustitución con guardias comunitarias;
7. la modificación de la ley del servicio militar, pidiendo que los conscriptos realizaran el servicio militares únicamente en sus cantones y secciones y que su traslado a otras zonas debía ser autorizado por las autoridades originarias;
8. en lugar de Bolívar y Sucre, el reconocimiento de los héroes indígenas como Tupak Katari, Bartolina Sisa y Zarate Willka¹³⁰.

En síntesis, en esos meses, **estaba emergiendo desde las comunidades la voluntad de afirmar y consolidar la existencia de un poder comunal originario, cuyas fuerzas y capacidades se fueron revelando a medida que las movilizaciones crecieron y se radicalizaron.**

¹³⁰CSUTCB y otras organizaciones, Pliego Petitorio del Pacto Intersindical, junio 2001. Raquel Gutiérrez analiza detenidamente este documento y la contrapropuesta estatal elaborada durante las negociaciones para poner fin a las movilizaciones. Gutiérrez, Raquel, *Los Ritmos del Pachakuti*, pp. 138-151.

Junio de 2001 fue también el momento de mayor alcance de la potencia militar de los indígenas aymaras de la zona lacustre. Frente a la violentísima represión estatal (el gobierno autorizó incluso el uso de avionetas y tanques en contra de los campesinos que bloqueaban los caminos), las comunidades perfeccionaron su organización militar, llegando a constituir grupos de autodefensa local. Estos pequeños ejércitos comunales se coordinaron entre ellos en el cerro de Qalachaqa que, en esos días, fue proclamando “**Estado Mayor de Qalachaqa**”, en tanto representó el punto de articulación entre los varios cuarteles indígenas que mientras tanto habían surgido en los diferentes cantones.

El 11 de julio, las movilizaciones entraron en su momento más crítico. El ministro de gobierno Guillermo Fortún, en un comunicado público transmitido por los canales televisivos, lanzó un ultimátum a la dirigencia de la CSUTCB, otorgándole 48 horas para levantar los bloqueos, después de las cuales las fuerzas militares del Estado hubieron intervenido masivamente para liberar los caminos.

Las comunidades aymara de La Paz, reunidas en asamblea en Qalachaqa y en otros cuarteles del ejército indígena, decidieron resistir a cualquier tipo de incursión militar y, el 13 de julio, proclamaron el **Estado de Sitio** indígena¹³¹:

“PRIMERO. – Estado de sitio en todo el territorio indígena aymara de Omasuyo y las provincias del norte de La Paz para los militares y policías mercenarios del gobierno Cáncer de Banzer.

SEGUNDO. - Está prohibido por el territorio indígena el tránsito de militares y policías durante las 24 horas del día.

TERCERO. – Todo destacamento o pelotón militar, deberá ser sitiado e intervenido para someter a la justicia indígena.

CUARTO. – Cualquier movilización militar no autorizada no debe incursionar por ningún motivo al territorio aymara.

SEPTIMO. – Los responsables de cada comunidad aymara y cualquier comunario de base deben informar el mínimo movimiento o desplazamiento militar de parte del gobierno de la MEGA-CAOS”¹³².

¹³¹Pablo Mamani, en “*El rugir de la multitudes*” ofrece un atento análisis del significado del uso de esos términos militares en el lenguaje de los indígenas movilizadas. Para el autor, la declaración del “estado de sitio” por parte de los aymaras es muestra de la capacidad indígena de reapropiación de los instrumentos estatales: “El declarar en ‘estado de sitio’ en términos formales corresponde solamente al estado. Esta realidad y lógica argumentativa y política del poder del estado se ha dado vuelta, porque son los indígenas ahora quienes declaran un estado de sitio dentro de sus territorios. (...) Y lo que ocurre es que se quita, por lo menos simbólicamente, al estado la legitimidad de ese uso del monopolio de la violencia física. Entonces se crea un mensaje político de alto sentido de pertenencia territorial y de ‘autonomía’ social de los indígenas o ‘campesinos’ dentro de sus territorio”. Mamani, Pablo, *El rugir de las Multitudes*, p. 135.

¹³²Declaración de Alerta Máxima y Estado de Sitio, Achacachi 13 de julio de 2001. Citado en: Chávez, Marxa, *El movimiento comunal en los tiempos del levantamiento. Sindicato comunal, territorio, organización segmentaria y*

La organización sindical-comunal puso en movimiento sus múltiples engranajes, horizontales y verticales, para prepararse al enfrentamiento armado con el ejército. Cerca de 25.000 personas provenientes de todas las provincias de La Paz¹³³ se movilizaron armados de palos, dinamitas, máuseres y q'urawas para defender el Estado Mayor de Qalachaqa y los territorios aymaras de la incursión del ejército. En la comunidad de Rojorojoni, se declaró la “**Guerra Civil**” al Estado boliviano¹³⁴. Las columnas del ejército indígena aparecieron por primera vez en el Altiplano: los aymaras estaban dispuestos a todo para defender los bloqueos y sus territorios.

Frente al despliegue de la fuerza militar indígena y al riesgo de dar paso a una verdadera guerra civil, el gobierno retrocedió y buscó abrir una negociación. Como ya había acontecido en octubre de 2000, la dirigencia de la CSUTCB bajó a las bases y presentó a las comunidades las propuestas del gobierno. En toda la región, se organizaron numerosas asambleas donde los dirigentes provinciales, cantonales, subcentrales y comunales llevaron las resoluciones de sus bases y se confrontaron sobre las decisiones a tomar. El altiplano se convirtió en un verdadero espacio de deliberación pública sobre el devenir político de los pueblos indígenas: un gran parlamento popular cuya base de funcionamiento fueron las centenas de asambleas comunales que se realizaron en la región¹³⁵.

Las negociaciones con el gobierno fueron muy tortuosas y duraron varios días en tanto numerosas comunidades se resistían a la idea de levantar los bloqueos. Finalmente, el 30 de julio, a 40 días del inicio del levantamiento, se firmó un acuerdo con el cual se puso fin a las movilizaciones

La calma volvió al altiplano y duró por casi dos años¹³⁶. Sin embargo, después de 2000 y 2001, quedaron expuestas frente a la opinión pública boliviana no sólo las contradicciones sociales y

auto-organización de las movilizaciones de abril-septiembre de 2000 y junio-julio de 2001. Tesis de licenciatura en Sociología, UMSA, 2008, p. 205.

¹³³Ibidem, p. 207. La autora reporta un dato publicado en los periódicos de aquellos días.

¹³⁴Sobre el valor simbólico de la “declaración de guerra civil”, ver: Mamani, Pablo, *El rugir de las Multitudes*, p. 134.

¹³⁵Mamani, Pablo, *Geopolíticas indígenas*, p. 97.

¹³⁶Se tuvo que esperar hasta septiembre de 2003 para volver a ver el ejército indígena nuevamente en acción en las carreteras del departamento de La Paz. Después de julio, en efecto, la lucha de los aymaras entró en un momento de relativo estancamiento, desplazándose principalmente en el plan electoral. Felipe Quispe decidió participar en las elecciones generales de 2002 con el MIP y empezó a canalizar fuerzas y energías colectivas hacia este objetivo. Sin embargo, esta decisión debilitó enormemente la lucha de los aymaras. La fundación del MIP, si bien se dio en un clima de grandes esperanzas generales, terminó provocando muchos conflictos y fracturas al interior del movimiento. Los representantes indígenas que llegaron al parlamento asumieron la lógica liberal de la representación, distanciándose enormemente de sus bases que, al contrario, esperaban que ellos les respondieran directamente, como

étnicas acumuladas durante 15 años de “democracia neoliberal”, sino también la existencia en el país de una forma alternativa, plebeyo-comunal, de producción de la política capaz de derrotar al ejército y arrebatar el dominio de lo público a las elites empresariales que administraban al país. Durante las rebeliones, los modos comunitarios de deliberación, toma de acuerdo y autorregulación de la convivencia social se colocaron por encima del orden político estatal, disolviéndolo temporalmente y remplazándolo con una articulada estructura de poderes comunales confederados.

Ahora bien, ¿cómo se articuló internamente esta “confederaciones de poderes comunales”, cuya forma más visible fue la constitución del Estado Mayor de Qalachaka? ¿Cómo pudieron centenas de comunidades indígenas coordinarse colectivamente y mantener los bloqueos carreteros a lo largo de 40 días? ¿Por qué en momentos colectivos tan tensos, como la emisión de un ultimátum por parte del gobierno, los aymaras decidieron reunirse en grandes cabildos donde participaron miles y miles de comunarios y comunarias en representación de todas las provincias de la región? En fin, ¿cómo operó la política comunal en esos momentos de insurrección?

2.3.2 Una cultura política de insurrección: los repertorios aymaras de la acción colectiva

A lo largo de la historia, las numerosas sublevaciones indígenas que se han producido en el área andina han propuesto un amplio repertorio de prácticas políticas, acciones colectivas y significados simbólicos. Esos comportamientos, que hacen parte de la memoria y del imaginario de las poblaciones quechas y aymaras, han sido repetidos y reactualizados sistemáticamente en distintos momentos de lucha que marcaron la historia boliviana, conformando lo que Forrest Hylton y Sinclair Thomson definen una “**cultura andina de insurrección**”¹³⁷. Uno de los rasgos fundamentales de esa cultura insurreccional es el carácter comunal de las luchas, que se expresa de distintas formas: en la centralidad de la **asamblea** como espacio social de deliberación y toma de decisiones entre las fuerzas movilizadas; en la aplicación bélica del mecanismo de los **turnos obligatorios y rotativos**; o en el uso de la táctica militar del **cerco**, mediante la cual las comunidades aprovechan su capacidad de control del territorio, para cortar los circuitos de

en el sistema comunal. Los conflictos entre las bases y los parlamentarios elegidos y entre los mismos parlamentarios del MIP devoraron al nuevo partido, entorpeciendo el clima al interior del movimiento aymara y privando ese instrumento político de una efectiva representatividad política.

¹³⁷Ver Hylton Forrest y Sinclair Thomson, “Introducción”, en: Hylton, Forest (et al.), *Ya es otro tiempo el presente. Cuatros momentos de insurgencia indígena*.

movilidad y aprovisionamiento y asediar los puntos donde se asienta el poder político dominante¹³⁸. Todas esas prácticas insurreccionales están estrechamente vinculadas con la forma en que los aymaras conciben la participación política y sus espacios-tiempos de reproducción cultural y material. En los levantamientos de los últimos años, hemos visto reeditar todas esas estrategias de lucha que son, en última instancia, la expresión más visible de un modo peculiar de vivir y resistir al orden establecido por las clases dominantes.

Los bloqueos, los cuarteles indígenas, los grandes cabildos son fruto de este permanente ejercicio de autoafirmación y reactualización de una forma de existir en el mundo, que es propia de la cultura comunal aymara. Detrás de los grandes levantamientos indígenas, siguen vigentes prácticas políticas, estructuras sociales y valores de profundo arraigo que, desde los niveles más íntimos y cotidianos de la historia, organizan la conciencia colectiva y determinan la expresión de las luchas indígenas¹³⁹. Esto no implica afirmar que exista una esencia y una lógica aymara transcendental que pervive por encima de las vicisitudes de la historia. Significa, más bien, reconocer que en esos momentos de lucha los valores y los comportamientos de matriz comunal, que organizan cotidianamente la sociedad aymara, vuelven a aflorar en la superficie de la realidad, para ser replanteados y reactualizados en términos diferentes, de acuerdo a las condiciones históricas del momento. Veamos cómo la cultura política aymara se reinventó a sí misma a través de algunas de las prácticas de lucha que hemos visto emerger en los levantamientos descritos arriba.

Los bloqueos de caminos y productos agropecuarios

El bloqueo es una medida de presión que consiste en apoderarse materialmente del territorio y aislar las ciudades y los centros de poder, cortando el suministro de alimentos. La población indígena irrumpe masivamente en las carreteras, demostrando su poder demográfico y territorial al cercar y reducir el espacio de acción del poder estatal. Por esta razón, los bloqueos no son sólo una eficaz estrategia de lucha, son también una forma de **construcción de soberanía territorial**¹⁴⁰ por parte de los indígenas. Remiten directamente a la memoria larga del cerco de Tupak Katari y Bartolina Sisa a la ciudad de La Paz en 1871, que fue quizás el momento histórico

¹³⁸Ibídem, pp.10-11.

¹³⁹Ibídem, p.12.

¹⁴⁰García Linera, Álvaro (coord.). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, p.155.

en el que las poblaciones quechuas y aymaras lograron retomar, por lo menos temporalmente, el mayor control sobre sus antiguos territorios.

El bloqueo es siempre una medida convocada desde arriba, es decir, desde las directivas sindicales de nivel superior. Sin embargo, las comunidades deciden en cada circunstancia si acatar o no las directivas, a través de los distintos mecanismos deliberativos existentes en la estructura sindical-comunal.

“Primeramente convoca la CSUTCB a los nueve departamentos en su ampliado. De los departamentos ya bajan a las Federaciones provinciales. La Federación provincial de Omasuyos convoca a un ampliado a los secretarios cantonales y a las subcentrales, a todos los dirigentes. Se reúnen y allí deciden. Después los dirigentes bajan a las bases y les dicen: “esa es la propuesta o el instructivo a nivel departamental”. Las bases entonces dicen sí o no. Generalmente, analizan bien en asamblea el asunto y después dicen sí o no. Si las condiciones están dadas, hay que pelear y bajamos a bloquear, sino la gente dice mejor esperamos. Esa es la organización. Después del ampliado provincial, el Secretario General convoca a la gente, explica, consulta, y después de esta consulta las bases deciden sí o no. Una vez que se decide, nuevamente la decisión sube hasta la Federación Departamental. La decisión baja y después vuelve a subir. (...). Consultan a las bases, baja a las bases, luego las bases responden y esta propuesta llega nuevamente a La Paz y en la ciudad se aprueba y luego ya ejecutan¹⁴¹.

Una vez acatada la medida, se pasa a su ejecución. El bloqueo, en su forma clásica, consiste en llenar los caminos de piedras y chatarras, en cavar zanjas y en organizar vigilias alrededor de las carreteras para garantizar que nadie trate de forzar el paso. Sin embargo, a lo largo de las movilizaciones, los comunarios han perfeccionado enormemente sus estrategias de lucha para responder a la represión militar, inventando distintas modalidades de bloquear y evitar el enfrentamiento con el ejército. La más aplicada y conocida en los últimos años fue el “plan pulga” que consiste en la formación de brigadas comunales que, de manera rápida, bloquean diferentes puntos a lo largo de la carretera, para dirigirse inmediatamente después a otros puntos y desorientar así al ejército. La idea es la de atacar rápidamente y retirarse inmediatamente, para atacar en otro lugar: como las picadas de las pulgas¹⁴².

La ejecución de cualquiera de esas medidas requiere la acción simultánea de miles de campesinos (por lo general, se bloquean al mismo tiempo distintos puntos carreteros). El desgaste de las fuerzas humanas es enorme, razón por la cual las comunidades recurren a un mecanismo cuya

¹⁴¹Entrevista a **Rufo Yanarico Chura** – Comunidad Tacamara (Cantón Tacamara – I sección Municipal de Achacachi), 16/11/2008.

¹⁴²García Linera, Álvaro (coord.). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, p.157.

eficacia ha sido históricamente comprobada: **el sistema de turnos rotatorios entre las distintas parcialidades que componen los múltiples niveles de la estructura segmentaria de la sociedad comunal.**

“El bloqueo se hace de manera rotativa, cada comunidad forma sus equipos, los equipos trabajan por turnos, un equipo entra de tal día a tal día y después se cambia con otro para no cansarse.... así se mantiene por mucho tiempo”¹⁴³.

El sistema de rotación involucra los distintos niveles de la estructura sindical-comunal. El nivel estratégico más importante es el de la subcentral: cada subcentral perteneciente a un cantón tiene que alternarse en el bloqueo siguiendo un turno que en general dura 24 horas. Cada día se moviliza una sub-central distinta, cuando termina la ronda de todas las subcentrales pertenecientes al cantón, la primera vuelve a bloquear. De manera similar, al interior de las comunidades que componen la subcentral, se organizan turnos: todas las familias inscritas en la lista de la comunidad tienen que salir a bloquear (uno o dos representantes por unidad familiar), pero se establecen turnos internos entre las familias para que el peso del bloqueo sea redistribuido entre todos. En otras palabras, siguiendo un sistema de turnos internos, las comunidades salen a bloquear agrupadas en torno a las sub-centrales, las cuales a su vez tienen también un sistema de turnos rotatorios determinado por las centrales cantonales. Las cantonales, por su parte, definen los puntos de bloqueos en amplios provinciales, que son los lugares donde se coordinan las diferentes acciones de protestas.

Las virtudes de este complejo sistema de rotación son diversas: por un lado, permite distribuir equitativamente y en el tiempo el esfuerzo de la acción, garantizando el abastecimiento de la gente a partir de los recursos propios de cada comunidad que al bajar al bloqueo trae consigo todo lo necesario¹⁴⁴; por el otro, no afecta dramáticamente la economía de los comunarios movilizados, ya que entre un turno y otro pueden fácilmente pasar más de dos semanas.

La participación al bloqueo es obligatoria. En la medida en que se trata de una institución comunal, los turnos están basados en el sistema de derechos y obligaciones que regula la forma comunal de la política. Una vez que la comunidad decide en asamblea de adherir al bloqueo,

¹⁴³Entrevista a **Bernabé Paucara Bautista** - Comunidad Tunusi (Cantón Achacachi – I Sección Municipal de Achacachi), 12/11/2008

¹⁴⁴Los bloqueos se sustentan mediante complejos mecanismos de autoabastecimiento regulados por el mecanismo comunal de obligaciones y rotaciones. Todas las unidades familiares está obligadas a aportar de manera equitativa los recursos necesarios para la realización del bloqueo. Otros recursos llegan también de las instituciones políticas o del sindicato, mas el aporte principal es siempre de las comunidades. Este es otro aspecto que revela la gran capacidad de organización y la férrea disciplina colectiva que existe en las comunidades aymaras

todos tienen que participar: es un deber inderogable. Cualquier incumplimiento da lugar a severas sanciones materiales y morales.

“La gente decide en asamblea de salir a bloquear. No hay obligación. Se dice mucho que aquí hay obligación, pero no es así, más bien hay un costumbre que la persona que no cumple con su función se le da un castigo, corte de agua o bien el terreno pasa por un año a la escuela. Es la forma, no, de someterse que viene de nuestros abuelos. Por eso habían los tres lemas *ama sua* (no robes), *ama llulla* (no mientas) y *ama quella* (no seas ocioso). La gente está sujeta a eso, nadie puede fallar”¹⁴⁵.

“¿Pero, las comunidades estaban obligadas a participar al bloqueo?

Sí, eso era obligatorio, pero las bases no eran forzadas a hacerlo. Ellas mismas se obligaban: “Tu andá y mañana me toca a mí”. Ellos sabían cuando era su turno e inmediatamente bajaban”¹⁴⁶.

El mecanismo de la obligación da pie a un dinámico proceso de autorregulación y autocontrol comunal que constituye uno de los principios articuladores de la tecnología social del *ayllu* aplicada a la acción colectiva. En los momentos de conflicto, existe una fuerte presión social que garantiza que todos los comunarios respeten sus turnos, quien no lo hace es víctima no sólo de sanciones, sino también de feroces críticas por parte de la colectividad. No se trata, sin embargo, de un sistema coercitivo en el que el comunario no tiene ninguna libertad de acción (como ha sido interpretado por algunos analistas), sino más bien de una disciplina colectiva constantemente consensuada al interior de la comunidad, expresión de una ética y de un comportamiento colectivo. La asamblea es el espacio donde se consensuan los comportamientos que la comunidad va a sumir durante los conflictos, todos pueden presentar sus problemáticas, mas una vez que se llega a un acuerdo, éste tiene que ser respetado. La voluntad individual no es enajenada, más bien es constantemente mediada por la disposición, siempre presente en las comunidades aymaras, a “actuar en común.”

La autorregulación comunal de esa densa red de movilizaciones no es un trabajo sencillo. Por esta razón, las comunidades se dotan de apropiadas estructuras de coordinación, representadas por los **comités de bloqueos**. Los comités de bloqueo son una institución temporal y paralela a los ejecutivos sindicales, cuya función es la de organizar la ejecución práctica de los bloqueos, coordinar las actividades y vigilar sobre su cumplimiento. Cada nivel de la estructura sindical

¹⁴⁵Entrevista a **Jony Misme** - Comunidad Kentuyo (Cantón Achacachi – I Sección Municipal de Achacachi), 05/11/2008.

¹⁴⁶Entrevista a **Rufo Yanarico Chura** – Comunidad Tacamara (Cantón Tacamara – I sección Municipal de Achacachi), 16/11/2008.

(comunal, sub-central, cantonal, provincial) se dota de su respectivo comité de bloqueo que es elegido por la asamblea o el ampliado del nivel correspondiente.

“¿Qué función tenían los comités de bloqueos?”

El comité de bloqueo es nombrado a parte hasta que termine el conflicto. Se nombra comité de bloqueo provincial, comité de bloqueo cantonal, subcentral y de las comunidades también. Entre ellos se comunicaban cuando nos reuníamos entre nosotros con los dirigentes provinciales. Nos reuníamos con ellos para coordinar y ellos bajaban a las bases para informar también. Los dirigentes no tenían tiempo para ir hasta las bases, los comité de bloqueo llegaban hasta las bases, las decisiones punto por punto hacían conocer en la comunidad “compañeros esto, esto, esto”. Entonces, comités de bloqueos y dirigentes sindicales juntos coordinábamos, eran como un brazo armado directamente donde se coordinaban con las bases.

¿Y esto duraba sólo durante el conflicto?”

Durante el conflicto, cuando se levantaba el bloqueo se acababa. Y cuando se organizaba otro bloqueo, otro también se nombraba. Algunos se mantenían si habían trabajado bien, y otros también cambiaban porque no respondían bien como comité de bloqueo.

¿O sea que se elegían los más capaces?”

Los más capaces, gente que podía perder tiempo, los más decididos....la decisión siempre salía de las bases. Se decía a las comunidades tiene que elegir comité de bloqueo y la gente se reunía y decidía el más responsable. Traían las listas y nos decían cuanta gente está asistiendo hoy día de este cantón, de otro cantón, de otro cantón....traían hartas listas para que cumplan todos”¹⁴⁷.

Los comités de bloqueos son la expresión más fuerte de la capacidad auto-organizativa de las comunidades. Surgen a partir de la estructura sindical con la que coordinan cualquier actividad, pero al mismo tiempo la rebasan ya que sus miembros son elegidos directamente por las bases, con las cuales mantienen un estrecho contacto durante todas las movilizaciones.

En los casos de agudo conflicto, esos dirigentes pueden rebasar las autoridades sindicales: en última instancia, ellos son los directos responsables del desarrollo de las movilizaciones y, al mismo tiempo, son los que posibilitan una efectiva coordinación entre las acciones de todos los niveles de la organización inter-comunitaria. Sin embargo, también en las situaciones más tensas, todas las autoridades tienen siempre que consensuar, en la medida de lo posible, sus decisiones con las bases mediante la asamblea. El hecho que exista un conflicto social no justifica ningún ejercicio autoritario de poder, al contrario, en esos momentos las bases exigen y ejercen un férreo control sobre sus dirigentes.

¹⁴⁷Ibidem.

Asambleas, ampliados y cabildos

Las asambleas siguen siendo, también durante los levantamientos, el núcleo y la fuente de legitimación del poder político comunal. La insurgencia indígena ocurre generalmente dentro de un marco de **unidad consensuada** entre las distintas partes que componen la compleja organización comunal¹⁴⁸. Cualquier tipo de movilización, independientemente que se trate de un bloqueo, de una marcha o de una huelga de hambre, es definida de manera conjunta.

Los espacios donde se construye esta unidad son varios y atraviesan toda la estructura de la sociedad comunal, desde las comunidades rurales hasta las redes interprovinciales. Las asambleas comunales (o las que se desarrollan en los puntos de bloqueos) son los lugares donde los dirigentes coordinan con las bases todos los aspectos de la vida comunal en tiempos de movilización, informan sobre las decisiones y las acciones realizadas y recogen sus opiniones sobre las decisiones a tomar. Después de esas primeras consultas, las autoridades llevan las opiniones recogidas en los ampliados cantonales, provinciales e interprovinciales, que son las instancias donde se toman la mayoría de las decisiones¹⁴⁹. Difícilmente, los comités ejecutivos provinciales o departamentales pueden operar sin consultar previamente a los dirigentes de base en un ampliado.

Durante los momentos más intensos de los conflictos, el contacto directo entre los dirigentes de nivel superior y las masas indígenas movilizadas se hace necesario. Los dirigentes necesitan buscar constantemente esta relación directa con las bases para legitimar sus decisiones. De allí, la organización de los grandes cabildos interprovinciales que marcaron el desarrollo de los levantamientos de 2000 y 2001 (como el cabildo de Achacachi del 29 de septiembre de 2000 donde participaron 4000 personas, los Cabildos del 4 y 6 de octubre de 2000 en Qalachaka o el Gran Cabildo de julio de 2001 donde participaron más de 20.000 personas).

Durante estos eventos, guiados por la lógica asociativa comunal, los dirigentes de los niveles más altos de la organización informan a las masas movilizadas sobre los acontecimientos ocurridos y

¹⁴⁸Hylton Forrest y Sinclair Thomson, "Introducción", en: Hylton, Forest (et al.), *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, p.10.

¹⁴⁹Escribe Marxa Chavez: "En las movilizaciones, la coordinación se realiza a través de ampliados de consulta. Las comunidades realizan reuniones con todas las familias que están en su interior. Las subcentrales, están en la obligación de realizar ampliados consultivos entre las comunidades que la componen. De igual forma, todas las subcentrales deben ser consultadas en las reuniones que convocan las centrales. Este mecanismo de interconexión se traslada hasta las instancias de consulta interprovinciales e interdepartamentales". Chávez, Marxa, *El movimiento comunal en los tiempos del levantamiento. Sindicato comunal, territorio, organización segmentaria y auto-organización de las movilizaciones de abril-septiembre de 2000 y junio-julio de 2001*. Tesis de licenciatura en Sociología, UMSA, 2008, p.127.

las decisiones tomadas. De esta forma, legitiman su trabajo, renovando a través de esas grandes ritualidades colectivas su facultad de ejercitar momentáneamente el mando político, respetando la voluntad de las bases.

Los cuarteles indígenas

El surgimiento de numerosos cuarteles indígenas es otro de los fenómenos que caracterizó esos levantamientos. Los cuarteles indígenas tienen muy poco en común con los comunes cuarteles militares del ejército. No son lugares físicos fortificados. Aparecen durante los momentos de movilizaciones y desaparecen inmediatamente después. Son concebidos como puntos estratégicos distribuidos sobre el territorio donde, en los momentos de agudo conflicto social, la gente se reúne y se auto-organiza para la acción militar. Zibechi define de esa forma los cuarteles indígenas:

“Son relaciones sociales; formas organizativas asentadas en la decisión colectiva y el turno obligatorio, pero en estado de militarización, o sea adaptadas para hacer frente a una agresión violenta”¹⁵⁰.

La experiencia del Estado Mayor de Qalachaka es seguramente el ejemplo más emblemático del tipo de relaciones que se establecen en esos momentos de movilización. Qalachaka es un pequeño cerro en las proximidades de Achacachi, a los ojos de un turista no es nada más que un sencillísimo cerro. Sin embargo, para los aymaras de la zona lacustre representa un lugar simbólico y estratégico de suma importancia. Es el símbolo de la articulación política y militar entre las comunidades de las diferentes provincias de La Paz. Es el emblema de la reconstitución del J'acha Omasuyos, es decir, del surgimiento de un poder indígena militar, nacido a partir de la alianza de los distintos poderes comunales desparramados en la región. Durante los levantamientos, las comunidades eligieron ese cerro como un lugar estratégico desde donde coordinar los distintos engranajes de la maquinaria de guerra aymara.

“El cuartel general Qalachaka nace por las movilizaciones, por ese encuentro entre las provincias, no sólo se concentran los de Achacachi, llegan desde Camacho, Larecaja, Muñecas, Franz Tamayo, parte de Manco Kapac, una concentración de todos los hermanos. (...) Qalachaka es un lugar sagrado que se inició las luchas. Allí se hacían muchas cosas, se hacía entrenamiento militar, se hacían asambleas, cabildos, se formaban dirigentes, incluso habían competencias de hondas, se agarraban hondas y se enseñaban a lanzar las piedras. Entonces todo eso se ha practicado.

-¿O sea, era cómo un centro estratégico política y militarmente?

¹⁵⁰Zibechi, Raúl, *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes antiestatales*, p.87.

Es un centro estratégico de lucha donde los hermanos se encuentran y se forman también, allí nacieron muchos líderes. Nació el Eugenio allí, Bernabé Paucara, el hermano de Warisata Flores, Gernán Palma y así otros hermanos. Pero nunca nos hemos dejado con los mayores. Los mayores sabían mucho mejor que nosotros como podíamos vencer la guerra. A veces es fácil decir vamos a ganar, pero si no sabes tirar ni una piedra, vas a perder”¹⁵¹.

En los cuarteles indígenas, se coordina las acciones militares, se forman a los nuevos líderes que llevarán adelante las acciones colectivas y se entrenan a los jóvenes comunarios para el enfrentamiento. Sin embargo, el núcleo de articulación de esas instituciones militares son siempre las relaciones comunitarias, fundadas en la lógica asociativa comunal por parcialidades, el mecanismo de los turnos en la asunción del mando y las prácticas de deliberación consensuada.

“El ejército indio está al mando de las asambleas, es un **ejército ayllu**. El ayllu manda sobre el ejército. (...). En el ejército indio es por mérito si uno es comandante no lo es por toda la eternidad, puede haber otro más capaz. O sea es algo rotativo, cíclico, el mismo sistema de rotación se usa. Todos tienen la misma oportunidad de ser comandante”¹⁵².

De alguna forma, en la lógica de la guerra de ayllus, los cuarteles indígenas reeditan, bajo un formato militar, el mecanismo organizativo de la comunidad en forma de archipiélagos. Son pequeños archipiélagos militarizados, distribuidos estratégicamente sobre el territorio, que en su interior reproducen el código organizativo de su célula madre: la comunidad andina.

2.2.4 La comunidad aymara “en contra” del Estado

Durante los levantamientos, las comunidades aymaras del Departamento de La Paz rearticulaban sus mecanismos internos de organización social, para movilizar estructuras comunales de acción colectiva y gestión de los territorios ocupados por la población insurrecta. Las prácticas políticas comunales, a través de las cuales los indígenas buscan solucionar cotidianamente sus necesidades económicas y sociales, fueron reactivadas para viabilizar la organización de las movilizaciones. Los mecanismos de participación política y rotación de los cargos que operan en la forma comunal de la política a nivel de sindicatos de bases, sub-centrales y centrales agrarias fueron aplicados en la organización y coordinación de los turnos de bloqueos. Las numerosas prácticas deliberativas colectivas (asambleas comunales, cabildos, ampliados sub-centrales, cantonales y

¹⁵¹Entrevista a **Jony Misme** - Comunidad Kentuyo (Cantón Achacachi – I Sección Municipal de Achacachi), 05/11/2008.

¹⁵²Entrevista a **Juan Carlos Condori**. Zibechi, Raúl, *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes anti-estatales*, pp.88-89.

provinciales), a través de las cuales se busca diariamente negociar las condiciones de una convivencia equilibrada entre las distintas parcialidades que componen los diferentes niveles de la estructura social andina, se transformaron en las fundamentas de la organización militar y del aparato deliberativo que permitió organizar y gestionar todos los aspectos prácticos de las movilizaciones. La lógica segmentaria andina, que opera cotidianamente en la gestión de los espacios micro-regionales, posibilitó la creación un nuevo poder comunal de carácter macro-regional y confederativo, que logró unir a distintas provincias aymaras del altiplano norte, fortaleciendo y, al mismo tiempo, rebasando la estructura sindical-comunal pre-existente. En otras palabras, las prácticas políticas rutinarias que organizan la vida cotidiana de las comunidades andinas se prolongaron, reactualizándose y reinventándose, en los momentos extraordinarios de las rebeliones, desvelando la existencia de un código cultural que, de manera subterránea, estructura los repertorios sociales del hacer colectivo de los indígenas aymaras.

Al principio del texto, hemos visto que **la comunidad aymara** puede ser pensada como **un código interpretativo y organizativo de lo político que se institucionaliza en las distintas formas comunales de la política existentes en el mundo indígena aymara**, reactualizándose constantemente de acuerdo a las circunstancias históricas en las que tiene que reaparecer. Durante los levantamientos, las comunidades indígenas del altiplano reactivaron el código político comunal que organiza los espacios-tiempos interiores de su sociedad, para defenderse del acoso estatal y desafiar el orden institucional dominante. Esta acción colectiva en contra del Estado y de las nuevas amenazas del capital trasnacional generó en la región un nuevo tipo de orden político, económico y territorial, que logró remplazar, a lo largo de varios días, el orden de dominación pre-existente. Aquellas estrategias colectivas y cotidianas de resistencia que permiten a los aymaras sobrevivir cotidianamente a las condiciones de escasez material y exclusión política impuestas desde el orden dominante, fueron capaces de superarse a sí mismas y generar un nuevo poder indígena fundado en la asociación confederativa de las diferentes redes comunales micro-regionales que operan cotidianamente en la región.

Una de las características más relevante de los levantamientos aymaras de esos años ha sido su gran alcance en términos de gestión territorial, económica y política. Las prácticas colectivas de ejercicio consensuado del poder, que fundan su eficacia en la lógica andina de reciprocidad y complementariedad entre todas las partes que componen el orden social y territorial, lograron

sustituir al Estado, dejando vislumbrar la posibilidad de romper el orden de dominación al cual el mundo comunal aymara sigue sotopuesto.

Frente a una Bolivia que no los reconocía como legítimamente bolivianos, los indígenas del altiplano paceño reivindicaron la existencia de una nación aymara.

“Nosotros somos el Qullasuyo. Los gobiernos bolivianos hablan de integrarnos a la civilización y a la nación boliviana. ¿A cuál civilización y a cual nación se refieren? La nación boliviana como tal no existe por sí misma”.

Recitaba así el Manifiesto de Achacachi. Seguramente, detrás la idea del Qullasuyo no había en aquel momento un proyecto político claro por parte de la población aymara, pero sí existía la conciencia de ser portadores de una matriz cultural y social distinta y la aspiración colectiva a existir y ser reconocidos como tales, lo cual implicaba necesariamente trastocar el orden de dominación existente y las instituciones que encarnaban este orden.

Ahora bien ¿Qué significa asumir las potencialidades inscritas en este anhelo colectivo de subversión? ¿Qué implica para la sociedad boliviana abrirse a una nueva interpretación de lo político centrada en una concepción comunal del poder? ¿Qué posibilidades emancipativas están inscritas en el *ethos* comunal aymara?

A lo largo del siguiente capítulo, buscaré contestar a algunas de esas preguntas, enriqueciendo el análisis hasta aquí presentado con el estudio de las formas comunales de la política que se han generado históricamente en los espacios-tiempos cotidianos de la ciudad de El Alto y en las rebeliones de 2003 y 2005.

CAPÍTULO III

LAS FORMAS COMUNALES DE LA POLÍTICA EN EL ESPACIO URBANO

Caótica y ruidosa pero, al mismo tiempo, lenta y desolada, pobre y rebelde, joven e irreverente, El Alto es una ciudad de rostros duros, miradas severas y manos rotas por el viento frío del altiplano. Un intrincado laberinto de calles que encuentran otras calles: unas vacías, llenas de huecos, polvo, basura y esqueléticos perros callejeros, que compiten en número con sus ciudadanos; otras congestionadas y ruidosas, por la excéntrica mezcla de minibuses, improbables puestos de ventas, permanentes fiestas barriales e imprevisibles marchas de protestas, frecuentes casi cuanto las fiestas. Una ciudad impenetrable para las miradas occidentales que, la mayoría de las veces, se retraen molestas frente a la hostilidad y la desconfianza de sus habitantes. Una ciudad difícil de descubrir que, sin embargo, sabe ser también increíblemente amiga y acogedora, como los colores variopintos de sus mercados, la expresión humilde y digna de sus habitantes y la fuerza femenina de sus cholitas, vientres fértiles y madres orgullosas. Una ciudad india y combativa, como las páginas más íntimas de su historia.

Aquí, entre 1780 y 1781, Tupak Katari y Bartolina Sisa establecieron el gran cuartel general del ejército quechua y aymara, desde el cual condujeron el cerco de casi seis meses sobre la ciudad de La Paz. Hasta el principio del siglo XX, estas alturas cargadas de memoria quedaron deshabitadas: una enorme pampa fría y vacía a las afueras de la ciudad de La Paz, dominada por las grandes montañas de la Cordillera Real, que hoy siguen vigilando la vida de la grande urbe alteña. Pocas familias de hacendados (Julio Téllez, Jorge Rodríguez Balanza, Adrian Castillo Nava, Raúl Jordán Velasco y Francisco Loza) contendían por el espacio con algunos ayllus originarios, que no se rendían a cederles sus tierras comunales.

El centro urbano empezó a surgir sólo al principio de los años 40s, cuando algunos hacendados decidieron urbanizar sus propiedades y lotear sus tierras. En las décadas anteriores, habían empezado a aparecer algunas empresas y actividades económicas en lo que hoy se conoce como la Ceja (la Empresa de Navegación del Lago Titicaca, el Ferrocarril La Paz-Arica, las oficinas del

Lloyd Aéreo Boliviano y los primeros galpones de YPFB) que fomentaron una primera urbanización del área¹.

Con la expropiación de las haciendas, después de la Reforma agraria del 1953, la naciente ciudad empezó a poblarse siempre más rápidamente, recibiendo todos los excedentes de la población campesina que, liberada del yugo de los patrones, empezó a migrar a los centros urbanos en búsqueda de mejores condiciones de vida. Al final de los años '70, El Alto era ya un importante barrio de casi 100.000 habitantes en las periferias de la ciudad de La Paz².

En las décadas de los años 80s y 90s, la ciudad comenzó a crecer a ritmos espantosos (con una tasa anual promedio del 9,2%)³. Después de la brutal sequía de 1982 y 1983, que afectó a todo el altiplano, y de la aplicación del decreto 21060, que abrió paso a la implementación de las medidas económicas neoliberales, miles y miles de campesinos y mineros relocalizados, provenientes de las comunidades aymaras del altiplano y de los principales centros extractivos del país, se asentaron masivamente en las periferias urbanas de la capital. El Alto, que al principio de los años ochenta era sólo un barrio marginal de la ciudad de La Paz, pasó de tener 95.434 habitantes en 1976, a 307.403 en 1988, 405.492 en 1992, 646.958 en 2001 y 800.273 en 2005⁴.

Mineros y campesinos aymaras, expulsados de sus lugares de origen, empezaron a reconstruir sus vidas en esas tierras frías e inhóspitas a partir de lo único que poseían: su cultura corporativa y comunitaria, su incomparable experiencia de lucha y autorganización social y sus sólidas redes comunales y de parentesco. El desordenado encuentro de estas existencias fragmentadas y culturas populares con el espacio urbano y sus contradicciones, generaron lo que en los años fue deviniendo la ciudad de El Alto.

En este capítulo, buscaré explorar qué esferas de la vida cotidiana ocupa hoy “lo comunitario” en El Alto. Después de una breve presentación de la ciudad y de la historia del movimiento vecinal alteño, trataré de explicar cómo se modificó y qué forma adquirió la comunidad andina y la política comunal en el espacio urbano; y cómo estas formas alternativas de ejercicio de la política emergieron durante las insurgencias urbanas de 2003.

¹Sandoval, Godofredo y Sostres, Fernanda, *La ciudad prometida. Pobladores y organizaciones sociales en El Alto*, p.21.

²Laruta, Carlos H., *La conquista de la ciudadanía (Documento de Trabajo)*, p. 4.

³Ibídem.

⁴Ibídem.

PARTE I

3.1 EL ALTO, CIUDAD AYMARA

3.1.1. El territorio urbano

La ciudad de El Alto se extiende a lo largo de una enorme meseta altiplánica a 4.050 metros de altitud, donde el frío de la noche rompe los huesos y el sol quema la piel. Sus habitantes, hoy casi un millón, se consideran por el 74,2% aymaras y 6,4% quechuas (sólo el 18,7% afirma no pertenecer a ningún pueblo indígena)⁵.

La rapidez con la cual la joven urbe ha ido creciendo a lo largo de las últimas décadas ha determinado que su trama urbana se desarrollara de manera atípica y desordenada. A medida que la ciudad se fue expandiendo, los numerosos asentamientos urbanos y barrios se fueron injertando el uno en el otro, como las piezas de un enorme rompecabezas, hoy compuesto por 647 villas⁶. Actualmente, el territorio municipal se divide en 11 distritos urbanos y en 3 distritos rurales, por un total de 14 distritos cada uno de los cuales es organizado en diferentes villas (o barrios). El núcleo articulador de la ciudad es la Ceja, la zona ocupada más tempranamente, que ahora es también la más rica y urbanizada. De allí, el resto de la urbe se fue extendiendo desordenadamente, dividiéndose en dos grandes alas separadas por la explanada del aeropuerto: el Alto Norte y el Alto Sur (Fig.1).

En la parte norte de la ciudad, se asentaron sobre todo los campesinos aymaras provenientes de las provincias más pobres del Departamento de La Paz (Ingavi, Omasuyos, Los Andes, Camacho, Manco Kapac y Pacajes), razón por la cual esta zona presenta una mayor homogeneidad socio-cultural, pero también peores condiciones de vida. En la parte sur, en cambio, confluyó gente de diversos orígenes: campesinos, fabriles, mineros relocalizados y una parte importante de la clase media empobrecida de la ciudad de La Paz, que gracias a sus mejores condiciones de vida pudo acceder a programas estatales y privados de vivienda⁷.

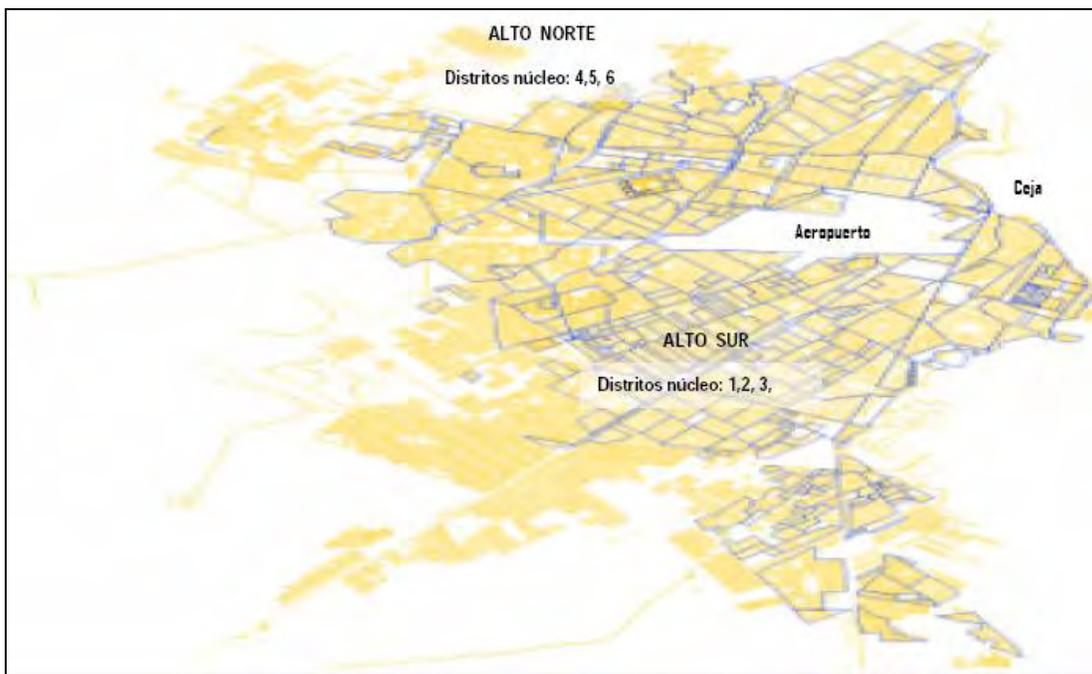
El carácter marcadamente aymara de su población no implica que El Alto sea una ciudad homogénea, pobre y marginal en todas sus partes. En medio de un aparentemente uniforme mar

⁵ INE (Censo 2001), www.ine.gov.bo.

⁶ Dato adquirido por la FEJUVE, durante la entrevista con **Dalton Luna Román**, Secretario de Estadística de la FEJUVE-El Alto, El Alto 30/10/2008.

⁷ Sandoval, Godofredo y Sostres, Fernanda, *La ciudad prometida. Pobladores y organizaciones sociales en El Alto*, p.33.

de pobreza, existen enormes diferencias socio-económicas entre sus habitantes y entre un distrito y otro, fruto de la historia de la ciudad y de la forma de incorporación de los migrantes en el tejido económico de la misma. Generalizando, podríamos decir que los distintos 1, 2, 3, 4 y en parte el 6, más antiguos y urbanizados, son también los más ricos y los que tienen acceso a un mayor número de servicios y actividades comerciales⁸. Aquí, residen muchos profesionales, pequeños empresarios y ricos comerciantes aymaras, que manejan las complejas redes comerciales de la enorme economía informal de esta ciudad.



(Fig.1 - Ciudad de El Alto)

Los otros barrios y distritos, en cambio, son infinitamente más pobres. Allí se concentra los sectores más necesitados de la población, en general, los que han llegado más recientemente del campo, gente que en su gran mayoría vive de pequeñas actividades económicas de carácter informal.

La informalidad de su economía es uno de los rasgos característicos de la ciudad. La inserción ocupacional de los migrantes en El Alto estuvo siempre condicionada por el estrecho mercado de

⁸ Laruta, Carlos H., *La conquista de la ciudadanía (Documento de Trabajo)*, p. 8.

trabajo y por la precariedad de la industria urbana. Esta situación ha llevado a la población a buscar trabajo en las múltiples ramas de la economía informal, sobretodo en el ámbito del comercio y de los servicios (en primer lugar en el transporte). Actualmente, el 70% del empleo alteño está conformado por el trabajo familiar, de cuenta propia y talleristas, (quienes trabajan con un grupo muy reducido de empleados)⁹. Por lo general, los ex-campesinos, al llegar a la ciudad, tienen la tendencia a desempeñar actividades que guardan semejanzas con su anterior vida rural: pequeños negocios artesanales o actividades comerciales, que les permiten mantener intactas las formas de organización familiar del trabajo y las redes de compadrazgo presentes en el campo¹⁰. Esto determina que en la ciudad de El Alto predominen relaciones de trabajo no asalariado, en las que no existe una clara separación entre la propiedad del capital y del trabajo. Al igual que los campesinos parcelarios, la red de unidades económicas informales de la ciudad involucra, en efecto, a un conjunto de poseedores individuales de pequeñas unidades de producción que trabajan de forma familiar.

3.1.2 Precariedad habitacional y marginalidad urbana

La forma más común de asentamiento familiar en El Alto es a través de lotes rectangulares de tamaño variable, que la mayoría de las veces son adquiridos de manera semi-legal a través de números “loteadores” clandestinos, quienes lucran con las necesidades de los recién llegados, ofreciendo terrenos relativamente baratos sin cumplir con las mínimas condiciones legales. La ilegalidad en la transferencia de los lotes tiene como consecuencia un mar de problemas para los compradores, que deben tramitar durante varios años los títulos de propiedad para poder acceder a los servicios públicos de infraestructura y equipamiento. Este fenómeno ha determinado que gran parte de la ciudad se desarrollara en condición de escasez, ilegalidad y abandono.

La mayoría de las viviendas alteñas son extremadamente pobres: construidas en estrechas superficies, de 30 a 50 metros cuadrados, con paredes de adobe o ladrillo, techos de calamina y carentes de equipamientos y servicios. Se trata de casas construidas por sus mismos habitantes: la mayoría de los alteños levanta autónomamente su propia vivienda con lo poco que tiene a disposición. Esto implica que las condiciones de infraestructura habitacional en El Alto sean, por

⁹ Laruta, Carlos H., *La conquista de la ciudadanía (Documento de Trabajo)*, p.13.

¹⁰ Archondo, Rafael, *Compadres al micrófono. La resurrección metropolitana del ayllu*, p.65.

lo general, inadecuadas. Las casas, así como los barrios, surgen espontáneamente, sin respetar ninguna planificación urbana o criterios constructivos y de habitabilidad.

La deficiencia habitacional y la ausencia de servicios básicos es una realidad cotidiana para la mayoría de los alteños. Según un diagnóstico de la Red Habitat, en el 2000 (poco antes del estallido de los levantamientos populares que sacudieron la ciudad), el 69,4% de las viviendas alteñas no contaban con alcantarillado; apenas el 66% tenía conexión de agua potable (pero, de estas, sólo el 15% disponía de este servicio al interior de la vivienda); el 89% estaba construida con muros de abobes y el 92% tenía techos de calaminas (lo cual no genera las mejores condiciones térmicas en una ciudad tan fría como El Alto); el 39% de las casas tenía pisos de tierra; sólo el 50% tenía un habiente propio para la cocina (que normalmente se encuentra en el patio o en un rincón de la casa que es utilizada también de comedor y dormitorio) y más del 35% contaba con un único dormitorio; apenas el 20% de la población tenía acceso a un servicio de recolección de la basura domiciliaria, el resto botaba la basura a la intemperie, en las calles y en los barrancos, con altísimos riesgos para la salud pública¹¹.

En otras palabras, la ciudad de El Alto nació, se desarrolló y sigue desarrollándose en la lógica del olvido estatal, de la ilegalidad, del abandono y de la marginalidad urbana. A la precariedad de las viviendas y a la ausencia de los servicios básicos, se añade la absoluta insuficiencia de los servicios sanitarios (que apenas cubren el 20% de las necesidades de sus habitantes), el bajo nivel escolar de su población, los altos índices de desempleos y la precariedad de avenidas y calles, muchas de las cuales no tienen todavía pavimentación. Sin embargo, esto no implica que El Alto sea una ciudad desorganizada. Al contrario, las extremas condiciones de pobreza en las que los migrantes tuvieron que desarrollar sus vidas los ha obligado a dotarse de una gran organización interna. Los alteños no se han resignado nunca a la situación de marginalidad y abandono en la que los ha relegado la ausencia del Estado y la irresponsabilidad de sus gobernantes. Han aprendido muy temprano a enfrentar esta situación y a sobrevivir en ella, construyendo y alimentando una tupida red de relaciones comunitarias y un fuerte sentimiento de unidad barrial, que les permitió enfrentar la precariedad de sus condiciones de vida, organizándose colectivamente alrededor de las necesidades comunes¹².

¹¹Red Habitat, *Diagnóstico del Distrito 5 del Municipio de El Alto*, pp.35-37.

¹²Sandoval, Godofredo y Sostres, Fernanda, *La ciudad prometida. Pobladores y organizaciones sociales en El Alto*, p.73.

3.1.3. Las comunidades barriales¹³

La masiva presencia de una población indígena aymara, con un fuerte arraigo en las áreas rurales y portadora de una cultura política comunal, influyó fuertemente en las formas en que la población alteña se insertó en el medio urbano.

Como hemos visto en el capítulo anterior, las relaciones colectivas operan en el mundo andino como una suerte de código común al cual se recurre constantemente para hacer frente a todos los problemas que surgen en la vida cotidiana. Al migrar a la ciudad, los campesinos y los mineros aymaras, las dos almas originarias de El Alto, recrearon los lazos comunitarios y corporativos alrededor de los cuales estaban acostumbrados a organizar su vida, reinventando nuevas comunidades, al interior de las cuales reprodujeron, adaptándolas al medio urbano, muchas de las prácticas políticas y de los mecanismos organizativos de sus lugares de origen.

Actualmente, en El Alto, existe una amplia red de agrupaciones y organizaciones de varia naturaleza (asociaciones gremiales, clubes o centros de madres, asociaciones de relocalizados, centros juveniles, asociaciones de padres de familias, juntas de vecinos, etc.) que forma un complejo tejido social extendido por barrios y zonas, a través del cual los alteños organizan diariamente su vida cotidiana. Las identidades colectivas por gremio laboral, pertenencia territorial o familiar preceden mayoritariamente a cualquier manifestación de individualidad y son utilizadas cotidianamente para organizar la actividad laboral, ejercer control social, plantear demandas, introducir querrelas igualitarias, etc. Al interior de este complejo entramado social, sobresale la importancia de las relaciones barriales, verdadero motor de la historia y del desarrollo de la ciudad de El Alto.

La primera comunidad que los migrantes aymaras tienden a recrear al llegar a la ciudad es, sin duda alguna, la comunidad vecinal. Las razones son varias. En primer lugar, hay que tomar en cuenta que la llegada y la instalación de los migrantes a la ciudad de El Alto fueron, y siguen siendo, hechos colectivos¹⁴. La decisión de dejar los lugares de origen y moverse a los centros urbanos surge, en muchos casos, a partir de acuerdos entre distintas familias, que migran y se asientan en la ciudad colectivamente (es esta la razón por la cual en El Alto se encuentran numerosos barrios de gente proveniente de un mismo centro minero o comunidades rurales). También cuando las familias no se conocen anteriormente, la creación de un asentamiento se

¹³ La idea de “comunidad barrial” es un concepto que retomo de Raúl Zibechi. Ver Zibechi, Raúl, *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes antiestatales*.

¹⁴ *Ibidem*, p.44.

hace siempre de forma colectiva: la gente que aspira a ocupar un lote para construir su vivienda se reúne alrededor de algunos líderes y se organiza para iniciar a ocupar con carpas una zona de la ciudad (el Movimiento Sin Techo se generó, por ejemplo, a partir de estos episodios). En ambos casos, la inserción en el espacio urbano es fruto de una decisión y una acción colectiva.

En segundo lugar, las extremas condiciones de vida, que los migrantes tienen que enfrentar a su llegada, los obliga a cohesionarse y accionar unitariamente para hacer frente a las privaciones comunes: la ausencia de servicios básicos en los barrios (electricidad, agua y alcantarillado), la necesidad de legalizar sus lotes, la pavimentación de las carreteras, la construcción de escuelas y servicios sanitarios, etc. Desde el primer momento en que se asientan en el territorio urbano, los alteños se ven obligados a actuar y luchar todos juntos, en calidad de vecinos. Esto lleva a la creación de sólidas comunidades barriales alrededor de las cuales los alteños organizan gran parte de sus luchas colectivas.

Durante mi trabajo de investigación en El Alto, he tenido la oportunidad de visitar varias villas y conversar con numerosos vecinos y vecinas sobre el origen de sus barrios y las condiciones que les tocó enfrentar al llegar a la ciudad. Las historias y las experiencias de vidas recogidas, si bien distintas, compartían siempre un hilo común: la lucha de los vecinos para legalizar sus lotes, garantizar el acceso a los servicios básicos y mejorar las condiciones de vida de sus barrios. El recuerdo de las marchas de protestas, de las huelgas hambre, de las cuotas o de los trabajos comunitarios para construir una escuela, una cancha de fútbol, una plaza, etc., emergían en cada conversación, dibujando el carácter combativo de una ciudad cuyos habitantes han tenido la necesidad de reinventar constantemente las formas de sobrevivir y resistir a las condiciones de escasez y marginalidad a las que la historia de su país los ha relegado.

“En los barrios alteños se fusionaron dos lógicas organizativas distintas. La de los mineros y la de los campesinos. Los primeros dieron línea a la organización de las juntas de vecinos, de cómo estructurarse y de cómo luchar. Los campesinos en cambio le han dado más un rasgo comunal que uno ve en los turnos de trabajos para construir las calles, las escuelas, (...) y también en la asamblea y en la forma de concebir el ejercicio de la autoridad”¹⁵.

En los barrios de El Alto la combatividad y la experiencia de lucha de los mineros se fusionaron con la creatividad y la capacidad auto-organizativa de las comunidades aymara. Los vecinos

¹⁵Entrevista a **Marco Quispe**, radio periodista alteño, El Alto 26/10/2008

alteños no sólo aprendieron a bajar todos juntos a las calles, supieron también convivir colectivamente y construir juntos, adobe tras adobe, sus casas y sus barrios. Arquitectos de su propia ciudad, estos sectores sociales dieron a El Alto una conformación absolutamente original, estética y socialmente hablando. Aquel “saber hacer juntos” que la población aymara ha siempre demostrado a lo largo de su historia, volvió a reaparecer bajo otras formas y condiciones en el espacio urbano. Las redes de reciprocidad, que regulan cotidianamente las relaciones sociales en el mundo rural andino, se reactivaron para hacer frente a las condiciones de escasez que la gente tuvo que enfrentar al llegar a la ciudad. El *ayni* y la *mink’a*, los mecanismos aymaras de ayuda mutua, fueron utilizados en la construcción de las viviendas (familiares y vecinos se ayudaron recíprocamente para levantar sus casas). La pavimentación de las calles, las escuelas, los centros médicos, las canchas de fútbol, etc., es decir, los servicios en beneficio de toda la comunidad barrial, se hicieron, en cambio, mediante un sistema de turnos colectivos entre las familias asentadas en el barrio. De esta forma, los alteños fueron edificando colectivamente su propia ciudad.

“No teníamos ni agua, del Illimani, del pozo nos la traíamos o nos comprábamos.....grave hemos sufrido toditos. Después nos hemos organizado y, de a poco a poco, agua hemos traído, luz de allí arriba, escuela también hemos hecho, cancha para nuestros hijos.....en acción comunal hemos trabajado: hemos comprado cordón, hemos hecho cotas, turnos de trabajo, los que no trabajan multas eran. Después de eso, poco a poco, poco a poco, hemos resuelto muchos problemas (...) Unidos siempre hemos estado, unidos pues vamos a salir adelante”¹⁶.

“El Alto es construido por sus habitantes. Si hay que hacer una canaleta para el agua cada vecino hace su parte y otras partes se hacen de forma colectiva. En la construcción de la escuela, la cancha de fútbol o la plaza, cada uno trabaja o aporta materiales, eso es absolutamente colectivo. Son rondas, son turnos, la lógica es que todos deben participar en lo colectivo, hay una presión muy fuerte y si no lo haces tienes que explicar las razones, si no debes pagar una multa”¹⁷.

Al construir colectivamente sus casas, sus barrios y su ciudad, los alteños empezaron a reinventar un nuevo tipo de comunidades andinas, que surgieron a partir de un ámbito concreto y común de resistencia, donde se compartía no solo los mismos problemas, sino también la conciencia de pertenecer a un colectivo organizado: el barrio.

¹⁶ Entrevista a **Doña Candy**, vecina de Villa Imperial, El Alto 12/09/2008.

¹⁷ Entrevista a Pablo Mamani en: Zibeche, Raúl, *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes anti-estatales*, p.54.

Este sentimiento se reflejó en las formas de organización internas que las villas alteñas asumieron. A partir de estas prácticas sociales de cotidiana resistencia, los alteños empezaron a reproducir, adaptándolas al medio urbano, las formas comunales de organización de la política existentes en sus comunidades de origen: se dotaron de un espacio de decisión y deliberación colectiva, la asamblea barrial; implementaron un complejo sistema interno de derechos y obligaciones, a través del cual auto-reglamentaron la vida colectiva al interior de las villas; y empezaron a nombrar anualmente sus autoridades locales, encargadas de defender los intereses de los barrios y llevar sus reivindicaciones frente al Estado. Las juntas de vecinos son la expresión más evidente de este proceso de auto-organización barrial.

3.1.4. Las juntas vecinales y la FEJUVE: luchas y contradicciones históricas

La lucha cotidiana de los pobladores alteños para garantizar su sobrevivencia en el medio urbano y alcanzar condiciones de vida más dignas y humanas dio lugar al surgimiento de las juntas de vecinos. Éstas emergieron, y siguen emergiendo, a partir de la iniciativa autónoma y espontánea de los alteños que empezamos a reunirnos y a organizarse para debatir y buscar soluciones comunes a las necesidades básicas de cada barrio. Sin embargo, en el tiempo, se fueron institucionalizando, adquiriendo el carácter de verdaderas instancias públicas cuyo objetivo principal es el de reivindicar frente a las autoridades estatales mejores condiciones de vida para los vecinos.

“Las juntas nacieron para luchar para los derechos de los alteños”¹⁸.

“La principal función de la junta de vecinos es la de atender las demandas de su comunidad: reclamar la legalización de los papeles, las minutas, todo el aspecto legal frente a los loteadores y la Alcaldía, los servicios básicos, la escuela, la posta sanitaria, la construcción del mercado y el mantenimiento de las áreas verdes y deportivas”¹⁹.

“Las juntas son la dirección que organiza las reivindicaciones e impone la ley y el orden, y son el medio para que el barrio se vincule con el Estado y la sociedad mayor”²⁰.

Cada asentamiento urbano, al nacer, organiza inmediatamente una junta vecinal para coordinar la vida al interior del barrio y dotarse de un mecanismo que le permita formular sus demandas

¹⁸Entrevista a **Rodolfo Nina**, presidente de la Juntas de Vecinos de Villa Imperial, El Alto 08/09/2008

¹⁹Entrevista a vecino, citada en: Zumarán Romero, Raquel B., *De mineros y vecinos. Prácticas políticas vecinales en El Alto*, p.67.

²⁰Sandoval, Godofredo y Sostres, Fernanda, *La ciudad prometida. Pobladores y organizaciones sociales en El Alto*, p.84.

frente al Gobierno Municipal. Una vez constituidas, las juntas empiezan a operar sobre dos frentes diferentes: por un lado, se encargan de coordinar la vida colectiva en el barrio y de solucionar los problemas comunes; por el otro, tienen la responsabilidad de presentar las reivindicaciones de los vecinos frente a las instituciones públicas y de canalizar los financiamientos estatales hacia los barrios. Es decir, las juntas de vecinos se mueven constantemente entre dos ámbitos políticos distintos (y, a veces, contrapuestos): por un lado, operan en el ámbito de la auto-organización barrial y, por el otro, actúan en campo de la acción reivindicativa y de la mediación estatal, campo al interior del cual se pueden generar comportamientos políticos muy distintos, desde el abierto enfrentamiento con las instituciones estatales hasta prácticas prebentales y clientelares. Ambos comportamientos caracterizaron la trayectoria política y el desarrollo histórico de las juntas vecinales alteñas. Veamos cómo.

Las primeras juntas de vecinos aparecieron en El Alto en los años 40, mas adquirieron un real reconocimiento por parte del Estado solo después de la Revolución de 1952, gracias al importante papel que los alteños jugaron durante las sublevaciones armadas en la derrota del ejército oligárquico. El gobierno revolucionario del MNR impulsó fuertemente la organización y el desarrollo del movimiento vecinal alteño que, durante los primeros años del gobierno de Paz Estenssoro, obtuvo sus primeros resultados (piletas de aguas, alumbrado público, transporte y abertura de calles para los barrios alteños). Sin embargo, con el tiempo las primeras organizaciones vecinales, que habían surgido al calor de la lucha social, se incorporaron totalmente al difuso sistema clientelar organizado por el Estado del '52, perdiendo su autonomía frente los gobiernos MNRistas²¹.

Durante el régimen barrientista, las juntas dejaron de cubrir el papel de mediadoras entre el Estado y la sociedad alteña que habían revestido en los años anteriores. Las reivindicaciones barriales quedaron irresueltas, mientras las carencias y las demandas de servicios en las villas aumentaban cada día más por efecto de la creciente migración hacia la ciudad. El sistemático desinterés de los gobiernos dictatoriales hacia las condiciones de vida de los barrios marginales de la capital, generó un profundo malestar social entre los alteños, que explotó al final de los años setenta durante las luchas populares para la conquista de la democracia²². En esos años, las juntas

²¹Quisbert Quispe, Máximo. *FEJUVE El Alto 1990-1998. Dilemas del clientelismo colectivo en un mercado político en expansión*, p. 41.

²² *Ibidem*, p.43.

vecinales se rearticularon y se rebelaron frente a las autoridades estatales, incorporándose a los importantes movimientos regionales, obreros y campesinos, que entre 1979 y 1982 lucharon para sostener la reinstauración de la democracia en el país. La organización de las luchas sociales confirió un renovado vigor al movimiento urbano vecinal. En marzo de 1979, las juntas de vecinos decidieron cohesionarse y dotarse de una estructura orgánica, fundando la **Federación de Juntas de Vecinos de El Alto (FEJUVE – El Alto)**.

Surgida al calor de las luchas contra la dictadura, la FEJUVE – El Alto asumió, desde sus orígenes, dos objetivos principales: llevar adelante la batalla para la conquista de la democracia en el país y reivindicar las diferentes necesidades de la población alteña en el campo de servicios e infraestructuras²³. Durante sus primeros años de vida, la FEJUVE se desarrolló al margen de cualquier influencia política, ya que el Estado no era percibido como una autoridad legítima²⁴. Gracias a la actividad de sus bases, se transformó en una institución fuertemente representativa de la población alteña, con una alta capacidad de convocatoria entre los vecinos y un fuerte poder de negociación con las instancias estatales y políticas. Esto le permitió jugar un papel muy importante durante los años de la transición democrática guiada por el gobierno de UDP. En un ambiente de marchas, motines y huelgas en demanda de abastecimiento de alimentos y dotación de servicios, como el que se generó durante la gran inflación de la primera mitad de los años ochenta, la FEJUVE recogió el descontento popular y se transformó en un excelente instrumento de presión sobre el gobierno, en procura de alcanzar soluciones a los crecientes problemas de la urbe alteña²⁵.

En los años ochenta, el enorme crecimiento demográfico de El Alto, debido al éxodo de minero y campesino, determinó no sólo un decisivo aumento de las demandas sociales de su población, sino también un significativo fortalecimiento organizativo del movimiento vecinal. Los mineros

²³ Sandoval, Godofredo y Sostres, Fernanda, *La ciudad prometida. Pobladores y organizaciones sociales en El Alto*, p.90.

²⁴ Quisbert Quispe, Máximo. *FEJUVE El Alto 1990-1998. Dilemas del clientelismo colectivo en un mercado político en expansión*, p. 46.

²⁵ Sandoval y Sostres escriben al respecto: “Para la FEJUVE-El Alto, el periodo de la UDP posiblemente fue el más rico en prácticas de relación con la Alcaldía de ese distrito de la ciudad de La Paz y con organismos y funcionarios del Estado, procurando obtener apoyo para la solución de sus demandas. (...) Asimismo, en el periodo de la UDP, la FEJUVE – El Alto acumuló una vasta experiencia de participación a lado del Estado, en la orientación y ejecución de programas relacionados con el abastecimiento (Comité urbano de Abastecimiento), el transporte (Empresas nacionales de transporte), la salud (Comité populares de Salud) y la educación (Consejos Populares de Educación). Participación que no estuvo exenta de conflictos entre dirigentes por la constante manipulación política. Por otro lado, la ampliación del horizonte de lucha de la FEJUVE, de una acción gremial a una acción política popular y nacional, fue ciertamente notable bajo el régimen de la UDP”. Sandoval, Godofredo y Sostres, Fernanda, *La ciudad prometida. Pobladores y organizaciones sociales en El Alto*, p.92.

llegaron, en efecto, a la ciudad con toda su experiencia de organización y lucha sindical. Esto favoreció una importante reorganización interna de la federación de las juntas de vecinos, que empezó a dotarse de una estructura marcadamente sindical. En este contexto, se inició en El Alto una lucha sin cuartel por la obtención de la **autonomía municipal** y el manejo independiente de los recursos económicos, administrativos y técnicos.

La obtención de la independencia de El Alto de la ciudad de La Paz se transformó para los vecinos en la única vía posible para cambiar las condiciones de vida de los barrios y favorecer el desarrollo de la ciudad. Los alteños abrazaron compactamente esa causa y, después de numerosas huelgas y marchas de protestas encabezadas por la FEJUVE, conquistaron su objetivo: el **6 de marzo de 1985 se creó la cuarta sección de la Provincia Murillo, con capital en El Alto**. Dos años después, se celebraron las primeras elecciones municipales y se constituyó la alcaldía de El Alto²⁶.

Con la obtención de la autonomía municipal de La Paz y la constitución de la Alcaldía de El Alto, la historia del movimiento barrial alteño entró en una etapa de declive y pérdida de representatividad, marcada por la amplia difusión de prácticas clientelares al interior de la estructura orgánica de la organización vecinal. La rápida acumulación de poder por parte de la FEJUVE y la cercanía con las instituciones estatales crearon las condiciones para que partidos políticos y funcionarios estatales intentaran desarrollar relaciones clientelares con las directivas de la organización vecinal.

En la segunda mitad de los años 80s, El Alto empezó a jugar un papel estratégico muy importante en términos electorales. Su enorme crecimiento poblacional determinó que la ciudad se transformara en un apetecible mercado político en expansión: a consecuencia de ello, los principales partidos políticos del país buscaron tener pleno control sobre el movimiento vecinal, para cooptar los votos de la población y reducir la combatividad de su organización²⁷. La corrupción y las prácticas prebentales penetraron hondamente en las estructuras organizativas de la FEJUVE, generando una situación de fuerte tensión entre las bases y su organización matriz.

²⁶La extraordinaria lucha por la autonomía municipal contribuyó a consolidar un fuerte sentimiento de identidad entre los alteños articulado en torno a la voluntad de luchar contra la situación de pobreza y marginalidad a la que su ciudad se veía relegada. Se trataba de un sentimiento colectivo que, tanto ayer como hoy, sigue definiendo el espíritu de la entera ciudad, confiriéndole un carácter extremadamente peculiar y combativo.

²⁷Quisbert Quispe, Máximo. *FEJUVE El Alto 1990-1998. Dilemas del clientelismo colectivo en un mercado político en expansión*, p.64.

El movimiento vecinal alteño fue totalmente fagocitado por la lógica de la cooptación clientelar, perdiendo su autonomía frente al Estado.

El control clientelar de la FEJUVE por parte de los partidos alcanzó su ápice durante los años 90s, definidos por muchos alteños como “la década perdida”. En ese periodo, hizo su ingreso en la escena política de la ciudad un nuevo partido de carácter neopopulista, CONDEPA (Conciencia de Patria), encabezado por un popular folclorista boliviano, Carlos Palenque, conductor de programas radiofónicos y dueño de una radioemisora y de un canal televisivo. CONDEPA ganó las elecciones municipales en El Alto por cuatro veces seguidas (en 1989, en 1991, en 1993 y en 1995), estableciendo un control capilar sobre la entera ciudad. El éxito indiscutido del nuevo partido fue debido: por una parte, al hábil manejo que Carlos Palenque supo hacer de la simbología y de los códigos culturales andinos en la construcción de su discurso político (valores culturales en los que la mayoría de la población alteña se identificaba); por la otra, a una eficaz sistema de redes clientelares y de parentesco que CONDEPA utilizó para establecer lealtades verticales entre los vecinos alteños y los funcionarios del partido, los cuales se hacían portadores de sus intereses particulares y de sus valores culturales²⁸. En otras palabras, CONDEPA logró construir un amplio consenso popular en la ciudad de El Alto fundado en dos pilares: una hábil manipulación de las identidades colectivas de los alteños y un eficaz sistema de mediación prebental y clientelar, que permitió a los vecinos negociar sus votos en cambio de favores con varios líderes neopopulistas.

En los años de CONDEPA, la FEJUVE, como organización matriz y estructura organiza cívica, perdió totalmente su espontaneidad popular y autonomía en el ejercicio de poder, distanciándose de sus bases. Por su parte, en cambio, las juntas vecinales (cuyo afán seguía siendo el mejoramiento de las condiciones de vida en los barrios y la obtención de servicios básicos), para lograr viabilizar sus demandas hacia el sistema político, empezaron a adoptar una actitud extremadamente pragmática hacia las instituciones estatales y los partidos políticos. Estos últimos se transformaron en los verdaderos mediadores de las demandas concretas de los barrios alteños, demandas que, sin embargo, fueron sistemáticamente manipuladas para crear una vinculación electoral directa hacia el poder local. Máximo Quisbert escribe al respecto:

“En toda esta etapa, la supuesta mediación de las demandas sociales se redujo en los hechos al funcionamiento de un complejo cuadro clientelar. Dicho en otro modo, la representatividad de los partidos se redujo al mercado político del intercambio de

²⁸Ver al respecto: Archondo, Rafael, *Compadres al micrófono. La resurrección metropolitana del ayllu*.

prestaciones y contraprestaciones. (...) las organizaciones fueron convertidas en receptoras pasivas de las dotaciones que realizaban los partidos, apoyándolos coyunturalmente en las proclamaciones políticas con el fin pragmático de recibir ese apoyo material. La participación electoral se convirtió así en una estrategia subyacente de los vecinos en relación con todos los partidos”²⁹.

Este tipo de relaciones moldearon el ser y el hacer de las juntas de vecinos, generando en la población alteña comportamientos políticos muy peculiares y difícilmente entendibles, si no se toman en cuenta todos los aspectos de la historia de esta ciudad hecha de imponentes rebeliones populares y grandes escándalos de corrupción. Para orientarse al interior de este complejo y abigarrado ejercicio ciudadano, es importante tomar debidamente en cuenta que la forma en que los vecinos alteños se relacionaron con la política institucional estuvo siempre mediada por sus necesidades concretas y por la escasez material de sus condiciones de vida. Esto los empujó a asumir distintos comportamientos, según la coyuntura política del momento: desde una actitud de pleno enfrentamiento contra las instituciones estatales, hasta una posición de extremo pragmatismo, que los ha llevado a negociar abiertamente con los políticos votos a cambio de obras y servicios. Sin embargo, este pragmatismo no ha llevado a una total pérdida de autonomía por parte de las organizaciones barriales de base. En general, las juntas de vecinos han tenido la capacidad de mantener la libertad de recibir, sin hipotecar totalmente su independencia cívica y política³⁰.

“Los partidos políticos vienen a las Juntas de vecinos a ofrecernos. Nosotros aceptamos a cualquier partido que nos traiga algo, pero eso no es un compromiso para apoyar al partido, es para el bien de nuestra población. Otra cosa sería si nosotros apoyáramos o hagamos un apoyo abierto”³¹.

“Las elecciones de la alcaldía no son la solución. ¿Si todos nosotros fuéramos conscientes? La necesidad a uno le obliga.....tampoco juzgo a la gente que está muriendo de hambre....a aliarse a cualquier cosa para poder comer. Esto no lo están pescando los que quieren gobernar. Si eso pescarían, sí le darían al sediento agua se tranquilizaría, pero si al sediento le muestran el agua y lo hacen tomar, entonces tiene que aliarse a cualquier parte. Pero tampoco eso soluciona....., son puras promesas las elecciones municipales, sólo van a plantear promesas”³².

²⁹ Quisbert Quispe, Máximo. *FEJUVE El Alto 1990-1998. Dilemas del clientelismo colectivo en un mercado político en expansión*, p.70

³⁰ Sandoval, Godofredo y Sostres, Fernanda, *La ciudad prometida. Pobladores y organizaciones sociales en El Alto*, p.85.

³¹ Entrevista a vecino (1987). *Ibidem*.

³² Entrevista a vecino (1987). *Ibidem*, p.86

“Cuando uno no tiene garantizada la sobrevivencia opta por el servilismo, por vender su soberanía política a cambio de una camiseta, de una calamina, de una cerveza, de una bolsa de cemento. Y eso sucede aquí no porqué no hay conciencia, sino porque estructuralmente la mayoría del pueblo trabajador no tienen asegurada la reproducción económica mínima”³³.

Existe entre los vecinos alteños una profunda desconfianza y una actitud crítica hacia la política institucional. Si bien es cierto que, por mucho tiempo, la relación entre las juntas y el Estado se basó en el pragmatismo y en el clientelismo burocrático. Es también verdad que estas prácticas políticas atravesaron por varias etapas críticas. Las mediaciones prebentales nunca han sido muy eficaces en la resolución de las demandas colectivas, esto ha contribuido a generar entre la población un profundo sentimiento de desconfianza hacia los partidos y los mismos dirigentes de la FEJUVE, con los cuales las bases mantienen siempre una relación muy dialéctica. En este sentido, la dependencia de las juntas vecinales respecto al Estado y a su misma organización matriz, tuvo como límite histórico la dinámica de auto-organización de las comunidades barriales que, en determinadas situaciones (en particular, en contexto de crisis económica y política) fueron siempre capaces de sobrepasar los espacios de la política institucional, recuperando su capacidad de movilización y cuestionamiento del poder dominante, como aconteció durante los levantamiento de 2003 y 2005.

En resumen, las formas en que los vecinos alteños conciben y ejercen la política se ha desarrollado a partir de un ámbito urbano de absoluta marginalidad y pobreza, en el que se han condensado todas las contradicciones económicas y sociales producidas en Bolivia, durante las décadas de los gobiernos neo-liberales. En este contexto, emergieron comportamientos políticos muy diferentes. Por un lado, florecieron prácticas políticas de carácter prebental y clientelar, a través de las cuales las organizaciones sociales y los partidos políticos se transformaron en un simple instrumento para tener acceso a un amplio mercado político en el que se intercambiaban apoyos y favores entre los que mandan y los que demandan. Por el otro, los pobladores de los barrios de la ciudad desarrollaron desde abajo una densa red de relaciones comunitarias y corporativas, alrededor de las cuales surgieron numerosas organizaciones de base (juntas de

³³ Entrevista citada en: Arbona, Juan, *Ver y hacer política en la ciudad de El Alto. Capacidades políticas y actividades económicas*. Cuadernos de Trabajo del PNUD, en la red: <http://idh.pnud.bo/webportal/LinkClick.aspx?fileticket=%2B5p/ZBbhweg%3D&tabid=198&mid=594>, p.12

vecinos y asociaciones de gremiales), que son en última instancia las instituciones por las que los alteños se sienten realmente representados. Ambas lógicas políticas, de forma distinta, son producto de la pobreza y de la marginalidad de la urbe alteña. La primera responde a una forma vertical y señorial de ejercicio del poder, muy común en Bolivia; la segunda, en cambio, es expresión de una cultura política más horizontal y participativa que es, finalmente, la que ha permitido a las masas populares alteñas organizarse para hacer frente a sus necesidades vitales y luchar para la obtención de sus derechos.

La coexistencia conflictiva de ambos comportamientos al interior de las organizaciones de base, como la FEJUVE, nos habla de un proceso fluido e inconcluso de permanente construcción/disolución de un perfil político autónomo por parte de las juntas de vecinos alteñas frente a los actores de la política institucional. Antes de una confrontación entre clases políticas dominadas y dominantes, se trata de una tensión permanente entre dos culturas políticas diferentes de larga duración en el país: la de la política institucional y del prebentalismo como mecanismo de control estatal, y la otra de la política comunal y corporativa, encarnada por el complejo y heterogéneo mundo de los sectores indígenas y populares.

Para comprender la ciudad de El Alto y el peso que en ella cubren las prácticas políticas de matriz comunal, hay que tomar debidamente en cuenta que estas distintas culturas políticas coexisten, se sobreponen y se entrecruzan cotidianamente en un contexto de pobreza y dominación política, cultural y económica.

En este escenario, la política comunal es sólo una de las dimensiones que pueden asumir las relaciones colectivas al interior del mundo indígena popular de una ciudad tan compleja como El Alto. Se caracteriza por estar anclada prevalentemente a la configuración de identidades territoriales de carácter vecinal, que han surgido a partir de la lucha de los pobladores alteños para hacer frente a necesidades comunes. En las siguientes páginas, veremos cómo operan estas identidades en el desarrollo de la vida política cotidiana de los barrios alteños.

PARTE II

3.2 LA POLÍTICA COMUNAL EN LOS BARRIOS DE EL ALTO³⁴

¿Cómo se organizan las relaciones sociales al interior de los vecindarios alteños? ¿Cómo se reinventa la comunidad andina en el espacio barrial? ¿Qué similitudes y qué diferencias existen entre la organización política de la comunidad rural y la de una comunidad urbana? ¿Cómo opera el *ethos* comunal en esos espacios-tiempos de la vida urbana alteña?

Para resistir a las condiciones de escasez cotidiana en las que los obliga a vivir la sociedad dominante, los alteños han recreado al interior del medio urbano formas de vida comunitarias articuladas alrededor de una idea de lo político muy parecida a la que opera en las comunidades aymaras rurales. Este proceso de reconstitución de la comunidad andina al interior del espacio urbano ha sido vinculado históricamente a la dinámica de auto-organización barrial, a través de la cual los alteños han podido construir sus barrios y regular la vida colectiva al interior de los

³⁴ La principal fuente de información para la elaboración de este apartado de la tesis han sido las entrevistas y los diarios de investigación producidos entre agosto y noviembre de 2008, durante mi estancia de investigación en la ciudad de El Alto. En particular, el funcionamiento de la lógica comunal al interior de la vida barrial ha sido pensada a partir del análisis de la organización vecinal de dos villas alteñas, Villa Imperial y Villa Ingenio (vecinal 1), en las que pude realizar mi práctica de observación participativa. La decisión de asumir esos dos barrios como punto de partida para este análisis ha sido debida a sus características históricas y socio-políticas.

Villa Imperial es un barrio todavía en construcción, situado en la parte sur de la ciudad (Distrito 8) en proximidad de la Planta de Senkata (una de las principales zonas de conflicto durante septiembre y octubre de 2003). Los primeros pobladores del barrio se asentaron en la zona en la primavera del 2000: ocuparon abusivamente algunas tierras destinadas originariamente a los mineros relocalizados de las minas de Caracollo y, allí, empezaron a construir sus casas. Actualmente, en la zona residen 140 familias. El nivel de pobreza es muy elevado y las condiciones de vida sumamente precarias. La gente no dispone todavía de gran parte los servicios básicos. Sin embargo, el barrio presenta una organización social sumamente sólida y articulada, que nació y se consolidó a partir de la lucha por la legalización de la propiedad de los lotes y la obtención de los servicios básicos, que los vecinos están llevando adelante.

Villa Ingenio, en cambio, es un barrio situado en la zona norte de la ciudad (Distrito 5). Durante los años 80s, en ese barrio se asentaron numerosos campesinos aymaras provenientes de las provincias del Altiplano norte, sobre todo de Omasuyos. La organización barrial es muy sólida y sus habitantes muy conocidos en El Alto por ser grandes luchadores y por haber conquistado muchos beneficios para su barrio. La combatividad y la capacidad organizativa de sus pobladores emergieron con fuerza durante 2003 y 2005: Villa Ingenio fue una de las urbanizaciones alteñas que participó más intensamente en las movilizaciones de esos años y la que sufrió el mayor número de muertos durante el octubre negro.

Por las características expuestas arriba, consideré que ambos barrios ofrecían elementos muy interesantes para el análisis que me proponía realizar. Sin embargo, cabe puntualizar que estas realidades sociales no reflejan la realidad de todos los barrios alteños. El Alto es una ciudad muy heterogénea, cada barrio tiene sus peculiaridades y su particular forma de organización. Por lo general, la presencia de redes comunales tiende a ser más fuerte en los barrios más periféricos, donde los vecinos no tienen todavía acceso a los servicios básicos y, a diluirse, en los barrios más antiguos y cercanos a las actividades comerciales, donde las lógicas mercantiles y capitalistas penetraron más hondamente en el tejido social.

vecindarios. Sin embargo, sería muy erróneo pensar que la dimensión de lo comunal en El Alto tenga un alcance exclusivamente barrial: la dinámica de la vida vecinal alteña incide profundamente en la vida política municipal y nacional. Al igual que las comunidades rurales, los poderes comunales indígenas populares de El Alto tienen la capacidad de articularse entre sí, dando lugar a complejas redes políticas que rebasan el contexto vecinal, llegando a jugar un papel muy importante en el escenario nacional. Las insurgencias urbanas de 2003 y 2005, por ejemplo, han emergido y se han sustentado a partir de estas redes comunales urbanas. En las siguientes páginas, buscaré describir cómo operan esos poderes comunales en la vida cotidiana de la ciudad de El Alto, tanto al interior del territorio barrial como al exterior.

3.2.1 Derechos y obligaciones de los barrios alteños

Al igual que en las comunidades rurales, la política comunal en los barrios de El Alto se articula alrededor de un complejo sistema de derechos y obligaciones colectivas. La vigencia de este mecanismo de regulación política está ligada a la forma en que los aymaras conciben el derecho a la propiedad y a la vivienda. De manera similar a lo que acontece en las comunidades del altiplano paceño, el derecho a la propiedad y/o a tener acceso a una vivienda en los barrios alteños no es una cuestión de simple compra venta, sino algo que tiene que ser constantemente renovado a través de la participación de los vecinos y de las vecinas en la vida colectiva de la villa. Cada unidad familiar o unidad habitacional es titular de un lote al interior de un barrio³⁵. La ocupación de este espacio garantiza el acceso y la pertenencia de sus ocupantes a la comunidad barrial y a la junta de vecinos. Sin embargo, para que este derecho sea respetado y protegido por los demás, la familia que ocupa el lote tiene que cumplir con todos los deberes públicos que la organización barrial le impone.

La principal obligación de un vecino alteño, sobre todo en los primeros años de vida del barrio, es la de comprometerse con la lucha colectiva por la legalización de los títulos de propiedad y la obtención de los servicios básicos. Esto implica que los vecinos tomen parte en todas las iniciativas que la asamblea barrial decida emprender al respecto: desde la participación en las acciones de protesta, hasta el cumplimiento de los turnos de trabajos colectivos para la

³⁵No es necesario tener un título de propiedad legalmente reconocido, es suficiente ocupar materialmente un lote. Sin embargo, es necesario que la junta autorice esta ocupación. De la misma forma, si un vecino quiere vender su lote o cederlo a algún pariente tienen que tenerla autorización de la junta.

realización de obras y mejoras en el barrio (construcción de escuelas, plazas, canchas, pavimentado de calles, etc.).

Por lo general, un vecino está obligado a: participar puntualmente en la asamblea barrial; aportar regularmente sus cuotas, prestar los servicios colectivos para el barrio y participar en las movilizaciones locales y nacionales conforme a las decisiones que se tomen al interior de la junta de vecinos y de su organización matriz. Sus derechos, en cambio, consisten en poder contar con el acceso a un lote, a su vivienda y a todos los servicios que el barrio va conquistando con el pasar del tiempo. Además, todo vecino tiene derecho a participar en la toma de las decisiones sobre los asuntos colectivos y a ser atendido por sus autoridades.

El incumplimiento de algunas de las obligaciones mencionadas arriba puede dar lugar a sanciones morales y materiales por parte de la comunidad barrial. Detrás de la aplicación de las sanciones, reside un principio fundamental: en la medida en que el barrio y los servicios se van construyendo y obteniendo colectivamente, todos tienen que participar de igual forma en este proceso. Es esta una obligación moral, que no presupone necesariamente la existencia de un “pacto voluntario” entre los vecinos. Se trata más bien de un “deber ser”, de un supuesto ético que regula el hacer colectivo de las comunidades urbanas alteñas. Quien lo viola, tiene que ser sancionado, por una cuestión de equidad hacia los demás. Doña Candy, una vecina de Villa Imperial, expresó así este concepto:

“Si no participan, nosotros le hacemos pagar. Tenemos reuniones, trabajos, marchas, asambleas de emergencia.....no es justo que unos participan y otros no. Todos tenemos los mismos derechos y todos tenemos las mismas obligaciones, **así es**. Por eso a los faltones le hacemos pagar: fichas reparten y, si faltan, pagan.

- **¿Y a usted le parece justo ese sistema de poner sanciones?**

Sí, pues. Nosotros vamos a perder el tiempo en allí para ellos también. Todos igual hay que hacer las cosas”³⁶.

El presidente de la misma zona, me dijo algo muy parecido:

“(...) **es que así como hay derechos, hay obligaciones también**: así como tienen derechos a tener su casa, su propiedad, agua potable, electricidad, estos son derechos humanos que existen, pero también como vivimos en una sociedad hay obligaciones que tiene que cumplir el vecino. Si no cumple entonces no se le puede dar la luz, el agua potable.....hasta que cumpla sus sanciones. Por eso, a veces se corta la luz, el agua potable o se le empuja la pared. Es una forma de hacer cumplir las resoluciones ...y además de eso, punir una injusticia. Otros conscientemente vienen a trabajar, vienen a la

³⁶ Entrevista a **Doña Candy**, vecina de Villa Imperial, El Alto 12/09/2008

asamblea, pero otros están en su casa tal vez mirando película, eso no es justo. Entonces por eso los dirigentes tienen que hacer justicia”³⁷.

Uno de los mecanismos más común de autorregulación barrial es el sistema de las fichas. Las fichas se reparten por lotes. En cada una de ellas, se van anotando las tareas colectivas que los vecinos tienen que cumplir (asistencia a la asamblea, participación en las marchas, cuotas, prestación de trabajos colectivos, etc.). Los dirigentes marcan un sello en la ficha en ocasión de la realización de cada actividad obligatoria (la obligatoriedad de una actividad se define siempre en asamblea). A las familias, que no tienen debidamente llenada su ficha, se les aplica periódicamente una sanción monetaria o material, cuya entidad varía siempre en proporción a la gravedad de la falta.

Al igual que en el campo, también en las villas alteñas el sujeto titular de los derechos y de las obligaciones colectivas no es el individuo, sino la unidad familiar y/o habitacional que ocupa el lote. El acceso al lote obliga la unidad familiar hacia la comunidad, toda familia tiene que cumplir con sus obligaciones, pagando sus cuotas y garantizando por lo menos la participación de uno de sus miembros en las actividades colectivas.

Cabe puntualizar que el sistema de derechos y obligaciones descrito arriba no funciona de la misma forma y con la misma rigidez en todas las villas alteñas. Por lo general, es muy efectivo en los barrios más periféricos, donde la necesidad de mantener sólidos los lazos comunitarios, para enfrentar las condiciones de precariedad de la vida urbana, es más apremiante. A medida que las juntas vecinales logran legalizar sus lotes, obtener todos los servicios y alcanzar mejores condiciones de vida para sus barrios, el respecto del principio de obligatoriedad tiende a desaparecer, para volverse casi totalmente ausente en los barrios más ricos de la ciudad, donde las relaciones mercantiles y capitalistas han penetrado profundamente en el tejido social. Sin embargo, también en aquellos casos donde el sistema de derechos y obligaciones ha dejado aparentemente de operar de manera efectiva y constante en la cotidianeidad de la vida política barrial, éste sigue presente de forma latente en el *modus operandi* colectivo de las comunidades barriales. En los momentos de necesidad, como los de la rebelión, vuelve a reactivarse inmediatamente y a organizar la acción colectiva de los vecinos.

Por ejemplo, durante mi estancia en El Alto, pude observar grandes diferencias entre la organización barrial de Villa Imperial y la de Villa Ingenio. En la primera villa, donde los

³⁷ Entrevista a **Rodolfo Nina**, presidente de la Juntas de Vecinos de Villa Imperial, El Alto 08/09/2008

vecinos estaban empeñados en la lucha por la obtención del servicio de agua domiciliar, las prácticas comunitarias y el principio de obligación no sólo eran vigentes, sino extremadamente eficaces. Los vecinos observaban rigurosamente sus obligaciones y, en casos de incumplimiento, eran sancionados moralmente por la comunidad y materialmente por los dirigentes. En la segunda villa, en cambio, donde las condiciones materiales de vida de los vecinos y el acceso a los servicios básicos eran mejores, la vigencia del principio de obligatoriedad en la vida cotidiana del barrio era mucho menos evidente: la asistencia a la asamblea ya no era obligatoria; casi no se realizaban turnos de trabajos colectivos y los dirigentes ya no convocaban mensualmente las reuniones. Sin embargo, durante los levantamientos de 2003 y 2005, los vecinos de Villa Ingenio fueron capaces de estructurar una solidísima organización comunitaria. La disciplina comunal y el principio de obligación volvieron a funcionar con absoluta rigurosidad y de forma totalmente espontánea en la organización de distintos aspectos de la acción colectiva: desde la participación en las marchas, hasta la organización de las vigilias, desde la preparación de las ollas comunes, hasta la construcción de las barricadas³⁸.

3.2.2 Las relaciones de reciprocidad

Una de las manifestaciones más evidentes de la latencia del *ethos* comunal en la vida cotidiana alteña es la vigencia en las villas de prácticas de reciprocidad e intercambio no mercantil. Los vecinos tejen habitualmente diferentes redes de reciprocidad, tanto al interior de las comunidades barriales, como al exterior de las mismas, con las comunidades rurales de origen y sus parientes del campo y de la ciudad.

La mayoría de los alteños guarda relaciones muy estrechas con las zonas rurales de proveniencia: algunos sueles mantener sus terrenos en ellas y cumplir con todas las obligaciones comunitarias que les corresponden; otros, en cambio, ya no poseen tierra en sus comunidades, sin embargo, siguen manteniendo lazos muy estrechos con los miembros de su familia, con los cuales intercambian habitualmente servicios y bienes materiales. No es casual, por ejemplo, que gran parte del abastecimiento de los productos agrícolas en El Alto no se realice a través de redes

³⁸ Es esta una de las manifestaciones más evidentes de la forma intermitente en la que el *ethos* comunal puede manifestarse. En los momentos de mayor necesidad, como los levantamientos, cuando es puesta en riesgo la sobrevivencia misma de la comunidad, los aymaras reaccionan re-haciendo comunidad, es decir, reactivando y reactualizando el código político y organizativo comunal. Estos comportamientos, también cuando no emergen de forma evidente en la vida cotidiana de los barrios alteños, operan constantemente en la vida del subsuelo político de la ciudad, regulando distintos aspectos de la vida de los vecinos.

mercantiles, sino más bien a través de mecanismos de aprovisionamiento directo y/o de redes sociales no mercantiles, que anteponen el intercambio de equivalentes concretos al intercambio mercantil de valores de cambio.

“Nosotros, mi esposo y yo, tememos nuestro pedacito de tierra en Caranavi. De allí nos traemos todo: huevos, *chuño*, papa, fruta....no compro casi nada, hay veces que hasta me sobra y lo vendo también”³⁹.

“Aquí en Villa Ingenio, muchos tenemos tierra o algún pariente en el campo. De mi, mis padres viven todavía en mi comunidad. Voy cada dos meses allá, a veces más, cuando hay que trabajar para la cosecha o la siembra. (...) Yo traigo cosas de la ciudad: ropa, zapatos, herramientas y mis padres también me colaboran con papa, *chuño*, carne....”⁴⁰.

“En la zona, ya tenemos nuestra feria cada dos domingos del mes. Tienes que ir a ver, bonita es. (...) En allí vendo yo...de todo...a veces también nos ayudamos entre las vecinas, nos prestamos o hacemos trueques porque no nos alcanza para comprar, aquí sufrimos haaaarto, señorita”⁴¹.

Las prácticas de intercambio no mercantil entre vecinos y parientes y las estructuras andinas de reciprocidad operan cotidianamente en la vida de El Alto. El trueque, el *ayni* (trabajo por trabajo), la *mink'a* (trabajo por productos) son mecanismos de ayuda mutua a los que los vecinos recurren constantemente para solucionar distintas problemáticas de la vida cotidiana.

Estas formas de cooperación (del campo a la ciudad, de la ciudad al campo y entre vecinos), que implican la circulación de productos y fuerza de trabajo fuera de las relaciones de mercado, constituyen para los vecinos alteños sólidas alternativas de sobrevivencia: les permiten solucionar muchas necesidades fundamentales y hacer frente comunitariamente a la precariedad de sus condiciones de vida en el medio urbano⁴². La vigencia de estos comportamientos crea complejísimas redes de obligaciones reciprocas entre vecinos y parientes, de dar y recibir, contribuyendo a consolidar enormemente los lazos sociales comunitarios y a alimentar una forma de socialidad en la que la producción y el disfrute de valores de uso predomina sobre la lógica capitalista de valorización del valor.

Esta capacidad de los alteños de crear, al interior del espacio urbano, formas alternativas de socialidad centradas en la producción y en el consumo colectivo de valores de uso emerge con

³⁹ Entrevista a **Doña Cristina**, vecina de Villa Imperial, El Alto 08/09/2008

⁴⁰ Entrevista colectiva con algunos vecinos y dirigentes de Villa Ingenio (unidad vecinal), El Alto 07/10/2008

⁴¹ Entrevista a **Doña Candy**, vecina de Villa Imperial, El Alto 12/09/2008

⁴² Ver: Sandoval, Godofredo (et Al.), *Chukiyawu. La cara aymara de la paz IV: nuevos lazos con el campo*, pp.36-52.

claridad cuando analizamos cómo operan en la ciudad los sistemas de trabajo colectivo, a través de los cuales se ha construido la mayor parte de los barrios de El Alto.

El trabajo comunitario, por turnos obligatorios, ha sido y sigue siendo la principal tecnología social a la cual los vecinos han recurrido para satisfacer sus necesidades comunes. La mayoría de los barrios alteños (sus calles, sus escuelas, sus plazas, sus piletas de agua, etc.) han sido construidos por los vecinos mediante el sistema del trabajos colectivos.

“Aquí casi todo lo hemos hecho nosotros, con nuestro propio trabajo. (...) El trabajo colectivo se convoca por cuadrillas, a veces por manzanos y es por tareas, hombres y mujeres. La señoras por ejemplo tienen que traer tierra y piedras y los hombres tiene que tirar la pared o estucar la pared, sus funciones que se dividen en base a la capacidad y a la fuerza de cada quien. Pero todo es en común, cada familia tiene que cumplir sus horas de trabajo. Las horas de trabajo se deciden en la asamblea también y a los faltones se aplican las sanciones”⁴³.

Todas las familias del barrio trabajan conjuntamente para mejorar las condiciones de vida de la villa, dando lugar a relaciones de trabajo que escapan a la lógica mercantil, cuya finalidad es más bien la de encontrar una respuesta a las necesidades concretas y vitales de los vecinos y de las vecinas. En este sentido, el trabajo colectivo de los alteños es una forma de “trabajo útil” en tanto generador de valores de uso: no sólo produce bienes colectivos para el disfrute de la comunidad, sino que también contribuye a alimentar un sentimiento de pertenencia comunitaria y arraigo territorial entre los vecinos y las vecinas.

La territorialidad es un elemento clave para entender el funcionamiento de lo comunal. La comunidad puede existir en la medida en que un grupo de familias logra asentarse en un territorio (en este caso el barrio) y establecer alguna forma de control colectivo sobre él. El sujeto político fundamental de una comunidad no sólo es un sujeto plural (la unidad familiar), sino que es también un “sujeto territorial”, es decir, un sujeto vinculado a su pertenencia a un territorio específico. El trabajo colectivo es uno de los principales mecanismos mediante los cuales los vecinos construyen esta forma de pertenencia y control sobre el territorio barrial y sobre los servicios reales que en él se van generando. En la medida en que todos trabajan para la realización de una obra, todos sienten que tienen el derecho a usufructuar y gestionar el bien producido. Este sentimiento fortalece enormemente los lazos comunitarios, la identificación colectiva con un territorio y la consolidación de un sentimiento de autogobierno.

“El Alto no es una ciudad cualquiera, es una ciudad autoconstruida. Esta condición le ha dado la posibilidad de construir un poder distinto al Estado, un poder barrial. La gente acá

⁴³Entrevista a **Rodolfo Nina**, presidente de la Juntas de Vecinos de Villa Imperial, El Alto 08/09/2008

dice: „El Estado nunca nos ha construido, porque nosotros tenemos que darle algo. (...) El Estado no tiene ningún derecho de pisar este territorio. Nada ha hecho, todos hemos hecho nosotros, ni siquiera alcantarillado nos ha dado’...y así dicen. Es como si existiera una reapropiación autónoma del territorio, que permite que exista un poder distinto al estatal”⁴⁴.

3.2.3 Las asambleas barriales

El ámbito donde se definen los términos de esta gestión colectiva del espacio barrial es la asamblea. La asamblea es la máxima instancia de autoridad al interior de las juntas de vecinos. En este espacio, los pobladores de los barrios alteños analizan los problemas comunes y consensuan las decisiones y las acciones colectivas a tomar.

Generalmente, los vecinos se reúnen en asamblea una vez al mes. Los dirigentes de la junta están obligados a convocar a los vecinos periódicamente o todas las veces que sea necesario abordar un asunto común. Todas las familias que viven en la zona, sin exclusión alguna, pueden (y en algún caso deben) tomar parte en la asamblea.

“¿Quién participa en la asamblea?

Son todos vecinos que se convocan mediante convocatoria pública....es abierto, todo mundo participa, vecino vecina o entre esposos, todo mundo está convocado para participar.

¿Los vecinos tienen la obligación de participar o es voluntario?

Evidentemente tienen. Si no participa y después quiere reclamar por algo que afecta su interés ya no puede, está obligado a acatar lo que se decide. Por eso se convoca con una orden del día y si no le gusta tiene que venir a la asamblea para modificar la orden del día y discutir sobre este punto en función de su interés. Si no participa se aprueba lo que ellos no quiere, pero igual tienen la obligación de cumplir”⁴⁵.

En el caso específico de Villa Imperial, donde se realizó la entrevista anterior, por lo menos un miembro de cada unidad habitacional tiene la obligación de participar en la asamblea. Sin embargo, este principio no es respetado en todos los barrios de El Alto. En general, la afluencia a la asamblea varía mucho, dependiendo de las reglas internas de las juntas vecinales, de la importancia del asunto que se va a discutir y del momento político que se está viviendo.

El desarrollo de una asamblea ordinaria entre vecinos es muy parecido al de las comunidades rurales. En primer lugar, se anotan las asistencias en las fichas de los vecinos. En segundo lugar, se aprueban conjuntamente los puntos de la orden del día propuesta por las autoridades. Y, en tercer lugar, se lee el acta de la asamblea anterior y se presenta el informe de las actividades

⁴⁴Entrevista a **Marco Quispe**, radio periodista alteño, El Alto 26/10/2008

⁴⁵Ibíd.

desarrollada por los dirigentes a lo largo del mes. Después de estas operaciones preliminares, que marcan el inicio de cada asamblea, se empieza el debate sobre los puntos establecido en la orden del día.

En la mayoría de los casos, los acuerdos se toman por consenso, sólo cuando no se logra llegar a un punto de acuerdo se pasa al sistema del voto. Todos tienen derecho a tomar la palabra en la asamblea: los vecinos y las vecinas expresan una y otra vez sus opiniones hasta llegar a elaborar una decisión consensuada. El consenso no se produce mecánicamente, es siempre el resultado de un complejo esfuerzo colectivo para alcanzar la unidad al interior de la comunidad. Al igual que en las comunidades rurales, la lógica que gobierna la toma de las decisiones en las asambleas barriales es la de la inclusión. Si bien pueden llegar a producirse conflictos muy fuertes al interior de la comunidad barrial, en la mayoría de los casos en las asambleas se percibe una disposición colectiva para alcanzar una mediación y llegar a una resolución común⁴⁶.

La decisión de la asamblea es soberana. Tanto los dirigentes como los vecinos tienen que cumplir el mandato de la asamblea. Una vez que se consensuan colectivamente las decisiones y las acciones a realizar, todos tienen que cumplir con lo que se estableció: es la regla que gobierna la disciplina comunal, cualquier incumplimiento puede dar lugar a sanciones. En las formas comunales de la política, la decisión reside siempre en la colectividad. El “nosotros” manda a través de un complejo sistema de participación colectiva y auto-obligación.

3.2.4 Los dirigentes vecinales

Cada junta de vecinos tiene sus propios dirigentes. El directorio de las juntas está compuesto, como en el sindicato agrario, por varias secretarías, cuyo número varía de acuerdo a la organización de cada zona (las primeras cuatro carteras son las más importantes: presidente, vicepresidente, secretario de hacienda y secretario general).

Al igual que en el campo, los dirigentes no pueden actuar o tomar decisiones a espaldas de la gente. Por lo contrario, tienen siempre que consultar a los vecinos del barrio en una asamblea.

“Hay dos principios: uno de la Asamblea y uno del dirigente. El de la asamblea es tratar todos los temas concernientes a un interés social y común y resolver estos problemas mediante decisión colectiva. (...) La asamblea es la máxima autoridad y los dirigentes

⁴⁶ Las discusiones en las asambleas alteñas se desarrollan prevalentemente en castellano, el uso del idioma nativo no es obligatorio, como en Omasuyos. Sin embargo, muchas mujeres, cuyo nivel de instrucción es en promedio más bajo de él de los hombres, suelen utilizar el idioma aymara (en algunos casos, el quechua), siendo muy difícil para ellas expresarse públicamente en castellano.

tienen que respetar lo que se decide allí. Al mismo tiempo, el otro principio es que el presidente tiene que orientar a la asamblea, dirigir para que no se pueda cometer ciertos errores o delitos, que pueden también cometerse por la asamblea. El principio del dirigente es un principio de autoridad de orientar para que no pueda cometerse ningún tipo de errores. La asamblea hay veces que se puede emitir una resolución en contra de la ley, por ejemplo, un linchamiento a una persona porque ha cometido un supuesto delito y ahí ya el dirigente tiene que direccionar y orientar la vecindad al respecto de los derechos humanos. **Esta son las reglas entre la asamblea, que manda, y el directorio, que dirige**⁴⁷.

Los dirigentes, en particular el presidente de la zona, no sólo tienen la obligación de hacer cumplir el mandato de la asamblea, sino que deben también: velar por los intereses de la vecindad, solucionar los conflictos internos que pueden surgir entre los vecinos, representar a los afiliados de la zona en la instancia superior de coordinación (que es la FEJUVE) y solicitan a las instancias públicas y privadas competentes la asignación de servicios y obras para el barrio.

El trabajo de los dirigentes no es retribuido. Todo dirigente presta su servicio *ad honorem*. Sin embargo, a diferencia de las aéreas rurales, en las áreas urbanas no se respeta el sistema del *thakhi* obligatorio. La asignación de los cargos no es ni obligatoria, ni rotativa: todo dirigente es elegido mediante voto (directo o secreto, de acuerdo a las reglas internas de las juntas). El mandato dura dos años y puede ser renovado distintas veces (el estatuto de la FEJUVE, no prevé límites para la reelección de los dirigentes).

Estas diferencias en el sistema de asignación de los cargos determinan que entre los dirigentes alteños se generen, con más facilidad que en el campo, comportamientos políticos de tipo caciquil o mecanismos de corrupción y cooptación partidaria. En El Alto, en efecto, es muy frecuente que un dirigente ejercite su cargo a lo largo de varios años, esto implica (de manera similar a lo que acontece en las formas liberales de la política) una cierta profesionalización del rol del dirigente y la posibilidad que se desarrollen formas de ejercicio del poder de carácter paternalista y autoritario. Sin embargo, cabe destacar que estos fenómenos suelen darse con mucha más frecuencia en los niveles superiores de la organización vecinal. A nivel de las juntas de vecinos las bases logran todavía ejercer un buen control sobre sus autoridades: la voluntad de la asamblea es respetada y, en caso de incumplimiento o falta de transparencia, los dirigentes pueden ser fácilmente sancionados o expulsados por sus bases. Esto acontece sobretodo en los barrios periféricos, donde los lazos sociales comunitarios son muchos más sólidos y los intereses comunes más evidentes.

⁴⁷Entrevista a **Rodolfo Nina**, presidente de la Juntas de Vecinos de Villa Imperial, El Alto 08/09/2008

“Aquí en la zona, la gente controla a los dirigentes. No hay mucha corrupción, no se puede: los intereses son muy comunes y los vecinos reaccionan pronto. No se puede, en la zona el control es riguroso. En cambio, a nivel de los dirigentes más arriba, a nivel de federación, hay más movimiento económico y con ese poder económico que manejan hacen corromper a la gente. Le meten plata a tal y tal dirigente y listo: nadie dice nada”⁴⁸.

“El dirigente siempre tiene que responder a sus bases. Si no lo hace, la gente reacciona. Una vez, por ejemplo, la asamblea se ha animado a llevar a juicio a un presidente, para que le devuelva lo que se había robado de la gente. Al final, no conseguimos llevarlo a la cárcel, pero creo que muchos dirigentes han dicho aquí no puedo jugar. Cada dirigente que viene sabe que viene no a hacer audiencia, sino que tiene que trabajar, si no mejor que ni se meta”⁴⁹.

Si al interior de las juntas de vecinos es posible ejercer un buen control social sobre las autoridades del barrio, en los niveles más altos de la organización vecinal resulta, en cambio, mucho más difícil monitorear el accionar de los dirigentes. Veamos por qué.

3.2.5 Poderes comunales y poderes estatales en la FEJUVE: la difícil coexistencia de dos lógicas diferentes

Al igual que en las comunidades rurales, las comunidades urbanas aymaras no se conciben a sí mismas como unidades sociales aisladas. Los aymaras tienen la tendencia a trasladar la concepción espacial del ayllu al contexto urbano: en su forma de concebir el espacio metropolitano, el barrio es siempre parte de una unidad social mayor que en El Alto es compuesta por lo menos de dos niveles territoriales, el distrito urbano y la ciudad en su totalidad⁵⁰.

Cada uno de esos niveles organizativos superiores tiene su propia estructura local de autoridades encargadas de administrar el nivel territorial correspondiente. La organización interna de la FEJUVE refleja en parte esta forma andina de concepción del espacio metropolitano que tiende a

⁴⁸Entrevista colectiva con los vecinos de Villa Imperial, El Alto 10/09/2008.

⁴⁹Entrevista a **Néstor Guillen**, dirigente de la junta de vecinos de Villa Ingenio (unidad vecinal 1), El Alto 27/09/2008.

⁵⁰Según el sociólogo Pablo Mamani, se podría identificar un tercer nivel de organización en la concepción espacial del ayllu trasladada al espacio alteño: la de la división territorial en dos mitades complementarias, *alansaya* y *majasaya*, que corresponderían respectivamente a la parte sur y a la parte norte de la ciudad. Según Mamani, esta visión se ve reflejada, tanto en el funcionamiento interno de la FEJUVE, como en algunos comportamientos de los vecinos. Por ejemplo, por estatuto, el presidente de la FEJUVE tiene que ser elegido alternativamente entre las dos parcialidades de la ciudad, El Alto sur y El Alto norte. De la misma forma, los vecinos tienen la tendencia a reproducir en sus discursos y en sus comportamientos muchas de las asociaciones de ideas y de las formas de conflictividad y competencia que se generan habitualmente entre las dos parcialidades del ayllu tradicional. Entrevista a **Pablo Mamani**, intelectual aymara, El Alto 11/11/2008.

pensar y organizar el territorio de forma confederativa alrededor de conglomerados urbanos progresivamente mayores.

Las distintas juntas de vecinos de la ciudad se organizan entre ellas por distritos. La conformación de este nivel intermedio de la organización corresponde a la distritación establecida por el gobierno municipal⁵¹. Sin embargo, ésta al interior de la FEJUVE adquiere una función y una significación muy distinta a la asignada por la simple división administrativa municipal. Todos los 14 distritos de la ciudad tiene su propia forma interna de organización: cada uno de ellos elige mediante ampliado a sus propios representantes al interior de la FEJUVE y del Comité de Vigilancia⁵². Los dirigentes distritales tienen la función de llevar, en las dos instancias las decisiones, los mandatos de los **ampliados del distrito**, a los cuales asisten obligatoriamente todos los presidentes de las juntas de vecinos pertenecientes al distrito municipal (pueden participar además otros miembros de las juntas).

En los ampliados distritales, los dirigentes vecinales se confrontan periódicamente sobre los problemas del distrito, toman soluciones comunes y tejen alianzas estratégicas entre distintos barrios. Además, estas instancias de nivel intermedio están encargadas de participar en la elaboración de los planes y de los programas distritales (POA-Plan Operativo Anual; PDD- Plan de Desarrollo Distrital; PDM- Plan de Desarrollo Municipal) y de “sugerir” el nombre del vice-alcalde de cada distrito (nombrado formalmente por el alcalde)⁵³.

Después de los ampliados distritales, las instancias de nivel más alto al interior de la organización vecinal son respectivamente: el Comité Ejecutivo, los ampliados generales de la Federación y el Congreso Ordinario. El **Comité Ejecutivo** está compuesto por 29 secretarías: los primeros miembros del directorio (presidente, vicepresidente y secretario general) son elegidos cada dos

⁵¹FEJUVE-El Alto, Estatuto orgánico, julio 2001, p.50.

⁵² Los Comités de Vigilancia se crearon con la Ley de Participación Popular: a través de estas instituciones las OTBs (Organizaciones Territoriales de Base) tienen la posibilidad de vigilar que los recursos municipales se inviertan de forma equitativa, respetando los proyectos de planificación local elaborados con la participación de los diferentes barrios.

⁵³ Con la aprobación de la LPP (Ley de Participación Popular) y la creación de las OTBs (Organización Territorial de Base), la estructura y la naturaleza de la FEJUVE cambiaron profundamente: la organización vecinal empezó a participar directamente en la planificación y ejecución de las obras públicas, en coordinación con el Gobierno municipal de la ciudad. Esta nueva forma de colaboración de las juntas con la alcaldía abrió nuevos e importantes espacios de participación ciudadana a nivel local. Sin embargo, minó radicalmente la autonomía política de la organización vecinal, plegando su funcionamiento a la lógica estatal. Con la LPP, en El Alto las estructuras clientelares se reforzaron y se extendieron. De esta forma, la FEJUVE se volvió mucho más vulnerable que antes hacia la penetración de mecanismos de corrupción y cooptación prebendalista y partidaria de sus dirigentes. García Linera, Alvaro (coord.), *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, p.599.

años en sesión plenaria del Congreso Ordinario por voto secreto y mediante ternas (para la elección del presidente se toma en cuenta el principio de rotación entre El Alto norte y El Alto sur); los otros cargos, en cambio, se reparten de forma proporcional entre los diferentes distritos, cada distrito elige sus representantes⁵⁴.

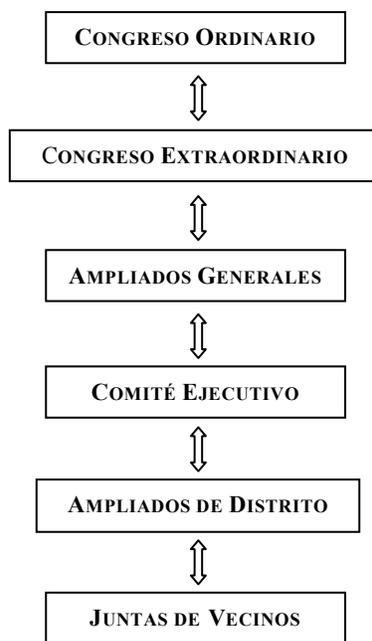
El **Congreso Ordinario** es la máxima autoridad o instancia superior de decisión. Se convoca cada dos años. En sus secciones, participan 4 delegados por cada junta de vecinos (2 miembros del directorio y 2 de la base). El Congreso de la FEJUVE puede reunirse también de forma extraordinario todas las veces que el ejecutivo lo considere necesario. Sin embargo, estas sesiones extraordinarias se convocan sólo en casos muy especiales de emergencia. Habitualmente, las instancias que garantizan la conexión entre las juntas de vecinos y el Comité Ejecutivo son los **ampliados generales**, en los cuales participan obligatoriamente todos los presidentes de las juntas vecinales. Los ampliados se convocan periódicamente y, en términos de jerarquía, son la segunda instancia de decisión más importante después del Congreso: el directorio de la FEJUVE tiene la obligación de acatar las decisiones que se toman en los ampliados.

Por estatuto, los dirigentes de la FEJUVE no pueden ser afiliados formalmente a partidos políticos, ni ser empleados municipales o estatales. Sin embargo, tanto hoy con el actual gobierno de MAS, como antes con los gobiernos neoliberales, las influencias partidarias al interior del consejo ejecutivo de la FEJUVE son muy fuertes y, a veces, determinantes.

Los múltiples mecanismos deliberativos existentes al interior de la FEJUVE no son siempre respetados: es muy común que los dirigentes de los niveles superiores de la organización, bajo presión de otras fuerzas políticas, se resistan a convocar a las bases y actúen sin buscar su consenso. Esta falta de horizontalidad, junto con la difusión de comportamientos clientelares, han determinado la disminución del poder de convocatoria de la FEJUVE y el reforzamiento del protagonismo local de las juntas, las cuales han ido ampliando sus comportamientos autónomos, fortaleciendo la organización de redes distritales construidas de forma directa sin la intermediación de la federación⁵⁵.

⁵⁴ FEJUVE-El Alto, Estatuto orgánico, julio 2001, p.30.

⁵⁵ Esta experiencia organizativa local, más comunitaria, autónoma y horizontal, es la que emergió exitosamente durante los levantamientos de 2003 y 2005, llagando a rebasar los mismos dirigentes de nivel superior. García Linera, Álvaro (coord.), *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, p.604.



(Fig. 1 - Estructura y jerarquías en la FEJUVE)

En otras palabras, al interior de la estructura de la FEJUVE, la lógica de organización comunitaria, autónoma y horizontal, y la lógica de organización estatal, vertical y clientelar, coexisten tensa y ambiguamente. Los vecinos tienen plena conciencia de ello y expresan abiertamente su inconformidad hacia su organización matriz. Veamos algunos testimonios.

“Anteriormente de la caída de Sánchez de Lozada los partidos tenían controlada a ciertas juntas pero sobre todo a la organización social matriz, pero después eso ha cambiado. Ahora más controlan las organizaciones sociales al gobierno...pues, no controlan, chantajea, le dicen : “tienes que darme tanto, una cuota del poder o tantos trabajos...entonces son dirigentes que se han convertido en eso a título de los movimientos sociales que ha habido en 2003, hoy por hoy chantajea, pidiendo dinero y queriendo acomodar a sus familiares.

- **¿Me estás diciendo que hay mucha corrupción en la FEJUVE?**

Huíiiii, demasiado...hoy por hoy eso se ha difundido mucho en la FEJUVE por falta de dirección de una línea ideológica clara.

- **¿Y las bases no controlan a sus dirigentes?**

Las bases controlan pero poco.....por más que queremos cambiar, sigue controlando la derecha. Les pagan a los dirigentes para que sigan callado, para no convocar al pueblo. Hay dirigentes de base que queremos transformar, pero nos aplastan, nos tratan de voltear, de dividir a las zonas desde la FEJUVE para no tener objetores. Tratan de dividir, controlar y se mueven con bastante dinero....y el dinero según tú de donde viene si no tienen sueldos los de la FEJUVE.....todos saben cómo funciona la cosa. (...)

No hay una real democracia del pueblo al interior de la FEJUVE, absolutamente. Lindo sería que haya un debate transparente, público que puedan dirigir a estas instituciones.

- Pero a ver, no entiendo, tú antes me contabas de las asambleas de los vecinos, de cómo se maneja acá la junta, que tú como dirigente tienes siempre que consultar a la base y respetar su decisión ¿este mecanismo democrático no se reproduce arriba?

Lamentablemente arriba ya es mucha maniobra. Hay más intereses políticos y también más movimiento económico y con ese poder que se maneja, corrompen fácilmente a la gente. Este es un problema que siempre ha existido (...). Desde 2003, ha cambiado la forma de extorsionar. Antes eran los partidos políticos tradicionales que corrompían y quería meter a su gente. Ahora son los movimientos sociales que joden y piden a los concejales, a los partidos.....pero en el fondo es casi lo mismo”⁵⁶.

“¿Cómo funciona la corrupción en la FEJUVE?.....te hago un ejemplo: el Comité de Vigilancia. Es impresionante el poder del Comité de Vigilancia para ejecutar una obra. Pese a que no eroga directamente la plata, su firma es importantísima para ejecutar una obra...y aquí en el Distrito 5 hemos visto que empresas grandes han hecho obras pese a no tener las competencias para hacerlas. Es decir, se lo han comprado al Comité de Vigilancia. No hay evidencias de esas cosas, pero se saben y a veces salen, sobre todo en las farras: “les han dado tanto para adjudicarse tanto”⁵⁷.

- La otra vez cuando conversamos, me comentaste que hay un problema con los dirigentes, porque pierden alguna vez el contacto con la base ¿me podrías explicar por qué pasa eso y cómo pasa?

Sí, nosotros hemos visto eso con Don Nazario Ramírez. Había un momento en mi zona, y no solamente mi zona sino en el distrito que se pensaba: nosotros como podíamos desarrollarnos, esa era la gran pregunta. Nosotros en el norte no teníamos nada más que la UPEA, no teníamos hospital, no teníamos Pensábamos que podíamos desarrollarnos llevando a algunos políticos o alguna gente de nuestro sector para ser concejal, para ser alcalde, ser diputado. Y hubo un momento especialmente el año pasado o el anteaño pasado donde nosotros llevamos a Don Nazario Ramírez a ser presidente de la FEJUVE, aunque fue una casualidad, nunca se discutió sobre el tema de quien iba a ser representante, pero salió al fin y eso fue una alegría. Con las cosas que él hacía en la junta, había muchas esperanzas porque era buen dirigente, no. Y no solamente eso, impulsábamos también a sacar adelante a un diputado y también tuvimos un Concejal en la Alcaldía y un Consejero Departamental. Entonces teníamos unos cuatro o cinco componentes políticos que podían coadyuvar y viabilizar nuestro hospital, pero ¿qué hemos empezado a ver? Primero, que Don Nazario Ramírez se empezó a desconectar totalmente de la base. Nosotros veíamos que ya en ocasiones ni siquiera venía a visitar al distrito. Si alguien venía, era otro ejecutivo a nombre de Nazario. De esa forma, fue perdiendo el nexo real de la situación. (...) Arriba, no había una clara lectura de lo que se decía abajo y eso alguna vez a mi me molestaba. Yo siempre le decía a Don Nazario de que tienes que leer lo que dice la gente y pensarlo, pero él no supo escuchar a las bases.

⁵⁶ Entrevista a **Rodolfo Nina**, presidente de la Juntas de Vecinos de Villa Imperial, El Alto 08/09/2008.

⁵⁷ Entrevista colectiva con algunos vecinos y dirigentes de Villa Ingenio (unidad vecinal), El Alto 07/10/2008.

Esta situación también ocurrió a otros niveles, como por ejemplo en el Comité de Vigilancia o el Sub-alcalde. El Comité de Vigilancia y el Sub-alcalde son los que están más cercanos a los presidentes de las zonas. El problema es que al nivel de Sub-alcaldía y Comité de Vigilancia las asambleas de los presidentes se convierten en reuniones con características por un lado políticas y por otro lado cívicas. Cuando es de carácter cívico todos participan, por ejemplo, una convocatoria para un desfile, para una manifestación, para una feria, etc. Pero cuando se habla de temas políticos, ahí está el problema y ahí es donde se manipula hartos a la gente. (...) Es decir, los intereses políticos distorsionan bastante el funcionamiento de las juntas”⁵⁸.

Los vecinos alteños tienen una forma muy peculiar de diferenciar las formas comunitarias y autónomas de organización de la vida política barrial, de las formas institucionales y prebentales de administración de la política, que se desarrollan en los niveles más altos de la organización vecinal. Por lo general, tienden a calificar las primeras como prácticas “cívicas” (o sociales) y las segundas como “políticas”. Cuando se refieren al mundo de “la política” lo hace siempre con un tono despectivo, marcando las debidas diferencias con las formas cívicas de organización, es decir, con sus propias formas comunitarias de organización de la política. Por ejemplo, me pareció muy significativo que el presidente de la junta de vecinos de Villa Imperial a la pregunta: “¿Cuál es la función de la Asamblea **en la vida política** del barrio?”, me contestara:

“Mira, hermana, en realidad la sociedad del barrio casi no tiene absolutamente vida política. Su vida política es más a título personal de cada vecino que puede ejercerla o no para defender su interés privado. Pero la asamblea es más de carácter social, digamos cívico: las actividades de la asamblea son más de carácter cívico, se plantea más el interés comúny funciona mediante resolución de la acta que tiene que cumplir el dirigente, que hacer cumplir al presidente y al resto del directorio”⁵⁹.

De forma similar, un dirigente de Villa Ingenio, cuando le pedí que me explicara la diferencia que él estaba haciendo entre lo cívico y lo político, me dijo:

“Creo que **lo cívico está más vinculado con actividades de carácter local donde todos tienen que participar: marchas, trabajos colectivos, algún acto de conmemoración. Se trata de seguir disciplinariamente nuestras normas de nosotros... va por ese lado y esas cosas funcionan.** Una junta vecinal es siempre cívica antes que política, cívica porque tiene una función social que cumplir y todos los que trabajan lo hacen ad honorem, pero cuando llega el tema político es cuando se mira más allá de las cosas locales. Lo político es cuando la zona toma ya una actitud frente a lo que está aconteciendo a nivel nacional o frente al Estado. En el caso por ejemplo ahora de la Media Luna, la gente se pronuncia al respecto o..., por ejemplo, cuando se habla ya de un

⁵⁸Entrevista a **Néstor Guillen**, dirigente de la junta de vecinos de Villa Ingenio (unidad vecinal 1), El Alto 27/09/2008.

⁵⁹Entrevista a **Rodolfo Nina**, presidente de la Juntas de Vecinos de Villa Imperial, El Alto 08/09/2008.

alcalde corrupto que hay que sacar, allí entra lo político. **Lo político genera siempre divisiones entre los distritos y las zonas porque por detrás hay intereses muy fuertes y también, a veces, mucha corrupción.** Esto creo que son las dos formas de lo político y lo cívico en El Alto”⁶⁰.

De las palabras de los dos dirigentes alteños, emerge claramente que la idea de “lo cívico” tienen que ver con una forma de concebir y practicar el ejercicio político en la que el sujeto titular de la soberanía social es “el nosotros”, identificado con la comunidad barrial. Por lo contrario, detrás del concepto de “lo político”, opera otra concepción de la vida política, ligada más a una idea patrimonialista e individualista de la gestión del bien público.

Los alteños conviven y transitan constantemente entre estos dos mundos, “lo cívico” y “lo político” (que a mi manera de entender corresponden respectivamente al mundo propio de “lo comunitario” y al mundo ajeno de “la política” institucional y estatal): conciben estos dos ámbitos de la política como diferentes y tiene muy claras las reglas que funcionan en cada uno de los dos y las formas en que el segundo subordina al primero. En el desarrollo de la vida política cotidiana alteña, lo comunitario coexiste bajo una clara relación de dominación con las formas estatales y delegativas de ejercicio del poder: el prebentalismo y el clientelismo son los modos más comunes en los que se estructura esta relación.

3.2.6 El ethos comunal en los barrios alteños

A lo largo de este capítulo, hemos visto que las formas comunales de la política, que se generaron en los barrios alteños, surgieron de manera autónoma y espontánea entre los vecinos, a partir de la necesidad de enfrentar colectivamente las condiciones de marginalidad urbana en las que se desarrolla su vida cotidiana. Siendo fruto de una estrategia colectiva de resistencia que busca hacer frente a las necesidades vitales de la colectividad barrial a través del fortalecimiento de las redes comunitarias, estas prácticas políticas son expresión de una politicidad que se organiza siempre más allá del capital y del Estado, es decir, por fuera y por debajo de las reglas establecidas por el orden dominante. La comunidad andina se reinventa a sí misma en el espacio urbano con el objetivo de generar, al interior de los aparatos de dominación, espacios y tiempos sociales alternativos donde se experimentan formas de igualdad social y reciprocidad económica, que tienden a privilegiar el valor de uso de la vida sobre el valor de cambio. Esto da lugar a un

⁶⁰ Entrevista a **Néstor Guillen**, dirigente de la junta de vecinos de Villa Ingenio (unidad vecinal 1), El Alto 27/09/2008.

ejercicio político autónomo y no referenciado en el Estado, al interior del cual el sujeto titular de la soberanía social es el “nosotros barrial”.

Esta forma de concebir y producir la política coexiste ambiguamente con prácticas sociales muy diferentes, dando lugar a un ejercicio ciudadano extremadamente complejo y contradictorio. En la cotidianeidad de los barrios alteños, el sistema de derechos y obligaciones de las comunidades barriales y los mecanismos de auto-sanción de los vecinos operan a lado y por debajo de las prácticas clientelares y de los dirigentes corruptos; la autonomía política de las juntas coexiste con los mecanismos de participación popular impuestos con la LPP (con el sub-alcalde, el comité de vigilancia y el gobierno municipal); y el trabajo útil generado por las comunidades vive al lado de las nuevas formas de precarización y explotación laboral. No se trata de una coexistencia armónica ni simétrica, sino de una lucha permanente: un proceso constante de pérdida y ganancia de autonomía por parte de los poderes comunales frente a las formas instituidas de la dominación colonial, política y económica, bajo la cual se desarrolla la vida cotidiana de la población aymara urbana.

La mayoría de las veces, las formas comunales de la política operan en la ciudad de manera silenciosa y subterránea por debajo y a través del orden instituido. Sin embargo, hay momentos en los que las reglas de esta ambigua coexistencia entran totalmente en crisis: son momentos en los que la dominación se hace insoportable y la necesidad de rebelarse indetenible. En esos momentos, los vecinos y las vecinas alteños, cansados de tener que negociar constantemente con el hambre y las necesidades irresueltas de sus hijos, se levantan. El complejo entramado comunal alteño entra en una relación de abierto conflicto con el Estado: invirtiendo momentáneamente los términos de la dominación. Los momentos de insurgencias vividos en El Alto en 2003 y 2005 fueron unos de esos momentos históricos en los que los poderes comunales alteños desafiaron abiertamente el orden estatal y las formas instituidas de ejercicio de la política, abriendo paso a una forma distinta de pensar y ejercer el poder. Veamos cómo y por qué.

PARTE III

3.3 EL ENTRAMADO COMUNAL EN ACCIÓN: LA POLÍTICA COMUNAL EN LOS TIEMPOS DE INSURGENCIA

Durante las movilizaciones de septiembre y octubre de 2003, se produjo un cambio sumamente significativo en las luchas sociales protagonizadas por la población aymara asentada en el altiplano norte: el espacio urbano se transformó en el principal escenario de los levantamientos, involucrando de manera masiva la población aymara de la ciudad de El Alto que, de forma similar a los aymaras del campo, se movilizó a partir de sus prácticas políticas comunales y de los micro-espacios de la vida cotidiana. Al interior del espacio urbano alteño, se fue articulando un conjunto complejo y unificado de poderes autónomos de carácter comunal que se enfrentaron abiertamente al poder Estatal, llegando a disolverlo momentáneamente. Las bases organizativas a partir de las cuales se estructuró la acción colectiva fueron sustancialmente (pero no exclusivamente) las redes de relaciones sociales barriales e inter-barriales descritas arriba. Las estructuras y las prácticas sociales comunitarias que organizan cotidianamente la vida de los vecinos alteños se transformaron en el principal referente de la acción colectiva, llegando a generalizar al interior del territorio urbano el ejercicio de un poder alterno al poder estatal, un poder totalmente descentrado y horizontal, que pudo articularse gracias a la capacidad de la población de deliberar y actuar autónoma y conjuntamente⁶¹. Este mismo fenómeno volvió a repetirse también en mayo y junio de 2005, desvelando abiertamente una serie de comportamientos políticos espontáneos que la población alteña adopta sistemáticamente cuando tiene que enfrentar situaciones de peligro colectivo. Aquellas prácticas insurreccionales, que han caracterizado históricamente la acción rebelde de las poblaciones andinas, volvieron a ser reeditadas por los alteños en el espacio urbano, generando un *ethos* histórico colectivo de carácter marcadamente comunal que imprimió un rumbo diferente a la historia política del país.

En esta última parte del trabajo, buscaré reconstruir brevemente los momentos más significativos de las movilizaciones de 2003 en El Alto, para sucesivamente ir observando cómo se fue reinventando la comunidad barrial durante los momentos de conflicto y cómo, a partir de la crisis del ordenamiento estatal, fue emergiendo la existencia de un orden político de carácter comunal, que en la cotidianeidad de la dominación es constantemente subsumido por las formas estatales

⁶¹Pablo Mamani ilustra muy detenidamente cómo operaron las estructuras barriales en la organización de la acción colectiva durante los levantamientos de 2003. Ver: Mamani, Pablo, *Microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre de 2003)*,

de ejercicio de poder. Por razones de síntesis, no abordaré el estudio de las rebeliones de mayo y junio de 2005. Si bien estas movilizaciones fueron sumamente significativas en la historia presente de Bolivia y de la ciudad de El Alto, la organización de la acción colectiva de los alteños en esta ocasión fue muy parecida a la que emergió durante septiembre y octubre de 2003. A lo largo de las páginas siguientes, iré subrayando algunos elementos organizativos que emergieron con mayor evidencia en los levantamientos de 2005, mas no me detendré de manera detallada en la descripción de los mismos.

3.3.1 La Guerra del Gas en El Alto⁶²

Octubre de 2003 marcó un antes y un después en la historia presente de Bolivia: fue el punto de mayor alcance de una extraordinaria ofensiva indígena y popular contra el capital trasnacional y el Estado boliviano, que se abrió con la Guerra del Agua en Cochabamba y se cerró definitivamente en junio de 2005, con la caída del presidente Mesa. A lo largo de este mes, recordado por la memoria colectiva con el nombre de “Octubre Negro” (las balas del ejército boliviano dejaron 70 muertos y más de 400 heridos en las calles), los hombres y las mujeres bolivianas impusieron a palos y piedras un nuevo rumbo a la historia de su país: el “Goni”, el símbolo por excelencia del poder neoliberal fue obligado por la furia incontenible de los de abajo a dejar Bolivia, develando públicamente el agotamiento de una forma de dominación económica, política y cultural que los bolivianos no estaban más dispuestos a sufrir.

El levantamiento de octubre fue, por un lado, expresión del brote de un profundo malestar social que venía creciendo desde varios meses antes en las ciudades de La Paz y El Alto⁶³ y, por el otro, el resultado del entrecruzamiento coyuntural de distintas rebeliones indígenas y populares que encontraron en la urbe alteña su punto de convergencia y máximo desarrollo. Tres fueron las principales luchas que se desataron en Bolivia entre septiembre y octubre de 2003: el levantamiento de los indígenas aymaras del altiplano norte para la liberación del dirigente sindical Edwin Huanco y el cumplimiento del pliego petitorio de 70 puntos firmado en 2001; las

⁶²En este apartado reconstruiré sólo algunos de los momentos más salientes de las movilizaciones de 2003. Una reconstrucción puntual y detallada de los levantamientos se puede encontrar en Gómez, Luis, *El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia*

⁶³Ya durante el mes de febrero de 2003 en las ciudades de El Alto y La Paz se habían desatado imponentes protestas sociales a raíz de la aprobación, por parte del gobierno, de un impuesto directo al salario (conocido como el impuestazo) que afectaba sobre todo al pequeño contingente de los asalariados formales. En esta situación, la policía se amotinó, llegando a enfrentarse con el ejército en la Plaza Murillo, y la población urbana salió a las calles, manifestando su malestar a través de la quema de instituciones estatales y el saqueo de negocios.

protestas de los pobladores alteños contra el nuevo impuesto municipal contenido en los formularios “Maya y Paya”; y una vasta y generalizada movilización de carácter nacional en defensa del gas y de su nacionalización.

El 20 julio de 2003, Edwin Huanco, un dirigente de base de la comunidad de Cota Cota de la Provincia Los Andes fue detenido por la justicia ordinaria a causa de la ejecución de dos ladrones ocurrida en su comunidad por aplicación de la justicia comunitaria. La intromisión de la justicia ordinaria en las reglas de la vida comunal provocó la dura reacción de las otras comunidades rurales del Departamento de La Paz afiliadas a la CSUTCB, las cuales a través de su organización matriz exigieron al gobierno la liberación inmediata del compañero Huanco, el respeto de sus “usos y costumbres” y el cumplimiento del pliego petitorio de 70 puntos aprobado en 2001, que el gobierno había ampliamente desatendido. Después de una fallida tentativa de negociación, el 10 de septiembre los dirigentes aymaras del Federación sindical de La Paz, apoyados por los estudiantes de la UPEA (Universidad Pública de El Alto) y por los trasportistas del departamento, iniciaron una huelga de hambre por tiempo indefinido en El Alto en la sede de la Radio San Gabriel⁶⁴, situada en el populoso barrio de Villa Adela, y convocaron a las comunidades rurales de la región a iniciar un nuevo bloqueo de caminos para exigir al gobierno una respuesta a sus peticiones. Después de casi dos años de relativa calma, los complejos engranajes de la maquinaria comunitaria aymara se pusieron en movimiento: las comunidades del altiplano norte empezaron a bloquear las carreteras, mientras los dirigentes cantonales y provinciales del departamento instituyeron su huelga de hambre en la radio San Gabriel.

Mientras en el altiplano paceño empezaron a aparecer los primeros bloqueos carreteros, en el resto país se abrieron dos distintos frentes de lucha, uno en la ciudad de El Alto y otro a nivel nacional. El martes 9 de septiembre, la FEJUVE y la COR de El Alto decidieron proclamar para el 15 de mismo mes un paro indefinido en la ciudad, como medida de protesta en contra de la introducción de dos nuevos formularios, llamados “Maya y Paya” (uno y dos en aymara), que el alcalde estaba tratando de imponer a los pobladores alteños. Se trataba de una medida del

⁶⁴Radio San Gabriel es una radio católica educativa que trasmite en aymara y que es muy escuchada en las áreas rurales del Departamento de La Paz. Durante la huelga de hambre de 2003, jugó un papel muy importante ya que, después de cada asamblea entre los dirigentes en huelga, las decisiones eran transmitidas inmediatamente a la población aymara a través de las ondas radio.

Por lo general, las radios locales jugaron un papel muy importante durante todas las movilizaciones. Fueron, para la gente de base, el único medio confiable de información. Los vecinos reportaban constantemente lo que estaba sucediendo en sus barrios en las radios a sus alcances. De esta forma, la población alteña se iba enterando de los que estaba sucediendo realmente en la ciudad.

Gobierno Municipal para modificar las formas de gestión del catastro. El rechazo de la población se basaba en el hecho de que, a partir de la información recolectada, la alcaldía pretendía elevar el pago de impuestos relativos a la construcción y refaccionamiento de casas y habitaciones⁶⁵. En una ciudad tan pobre como El Alto, donde la mayoría de la gente no tiene ingresos estables, un aumento de la imposición fiscal iba a afectar profundamente la economía de las familias alteñas. Sintiéndose amenazados por la introducción de este nuevo impuesto, los vecinos y los gremiales de la ciudad apoyaron contundentemente las medidas de protesta lanzadas por sus organizaciones matrices y, a partir de la noche del 14 de septiembre, empezaron a levantar bloqueos en distintos puntos de la ciudad. Las principales carreteras de El Alto se volvieron intransitables, el transporte público se suspendió (por decisión de la federación regional de transportistas), las escuelas cerraron y los locales comerciales de la ciudad fueron obligados a suspender su actividad. El Alto se paralizó.

Las redes vecinales e inter-barriales entraron en acción, junto a los gremiales, los estudiantes y los sindicatos de la ciudad. Ladrillos, piedras y latas empezaron a obstruir el paso de numerosas calles. Los principales puntos de salidas de la urbe como San Roque hacia el altiplano norte, Senkata hacia Oruro y cruce Viacha hacia el sector Viacha, fueron literalmente tomados por la población. La mayor parte de los distritos de la ciudad se movilizaron: las juntas vecinales afiliadas a cada distrito participaron en los bloqueos implementando un sistema interno de turnos rotativos, mediante el cual los vecinos de cada barrio estaban obligados a alternarse en los puntos de vigilias en representación de sus juntas⁶⁶. La gente de base empezó a activar al interior del espacio urbano la dimensión territorial de la organización comunal aymara, ocupando físicamente la ciudad.

Frente a la poderosa reacción de los alteños, la alcaldía decidió suspender la aplicación de los formularios. Sin embargo, las protestas sociales en El Alto no se detuvieron. Desde Cochabamba la Coordinadora del Gas⁶⁷, juntos con otras organizaciones sindicales y sociales, convocó para el 19 de septiembre una gran jornada de movilizaciones nacionales en defensa del gas y de su nacionalización. Ya desde algunos meses, varias organizaciones sociales bolivianas habían empezado a denunciar los términos desventajosos en los que el Estado boliviano había

⁶⁵ Gómez, Luis, *El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia*, p. 24.

⁶⁶ Mamani, Pablo, *Microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre de 2003)*, p.47.

⁶⁷ La Coordinadora de defensa del Gas se conformó en septiembre de 2003, agrupando en torno a sí varios sindicatos, instituciones cívicas, vecinales, campesinas, profesionales y universitarias que habían participado en el 2000 en la Guerra del Agua. Sin embargo no logró tener la misma eficacia organizativa y política que tuvo la Coordina del Agua.

establecido los contratos de extracción y exportación de gas con diversas empresas transnacionales⁶⁸. La gente cuestionaba ásperamente el poder del capital transnacional en el país y las formas de privatización de los recursos naturales y de las empresas públicas que los gobiernos neoliberales habían viabilizado con la aplicación de la Ley de Capitalización. La decisión del gobierno de Sánchez de Lozada de exportar una gran cantidad de gas natural a México a través de los puertos chilenos de Arica e Iquique (que habían sido sustraídos a Bolivia durante la Guerra del Pacífico en 1879) hizo explotar el malestar social que venía madurando desde varios meses. La gente estaba decidida a recuperar la propiedad sobre sus hidrocarburos y a tener acceso a un mejor aprovechamiento público de los recursos naturales del país⁶⁹.

“¿QUÉ QUEREMOS?

Sólo tres cosas pedimos:

- 1) La revisión de la Ley de Hidrocarburos, específicamente el artículo 7, que habla de la propiedad el recurso natural – gas- en boca de pozo.
- 2) La industrialización del gas en territorio nacional con plantas de licuefacción y/o petroquímicas. No vender este recurso en su estado natural, sino con valor agregado.
- 3) Un plebiscito o referéndum para que la elección de un puerto de salida sea decisión de todos los bolivianos y no de una región o una élite”⁷⁰.

El 19 de septiembre, distintas organizaciones sociales del país respondieron al llamado popular en defensa del gas. Las principales manifestaciones se produjeron en la ciudad de La Paz y en Cochabamba. Los alteños bajaron a la capital, desfilando compactamente hasta la Plaza Murillo (sede del Palacio del Gobierno) junto con los campesinos del altiplano, los cocaleros de los Yungas, los estudiantes, los choferes y los comerciantes de la ciudad. De manera similar, en Cochabamba miles de cocaleros, estudiantes, trabajadores y organizaciones ciudadanas

⁶⁸“En particular se mencionaban reiteradamente dos cuestiones: i) la asimetría y la injusta distribución de las ganancias obtenidas de la producción del gas, del cuyo total, el 82% era apropiado directamente por las empresas transnacionales, quedando para el estado sólo un 18% del monto obtenido en forma de impuesto y regalías; ii) la cuestión de que los diversos organismos estatales encargados de controlar la cantidad de gas extraído por las empresas petroleras (Superintendencia de energías, Ministerio de hidrocarburos, entre otros), no tenían manera alguna de verificar las cantidades explotadas, sobre las dichos consorcios informaban en “declaraciones juradas”. Gutiérrez, Raquel, *Los Ritmos del Pachakuti*, p.207.

⁶⁹Existían en este momento distintas posturas respecto a cómo repropriadarse de los hidrocarburos: desde la posición oficial del MAS de elevar los impuestos, hasta los que pedía la nacionalización inmediata de los hidrocarburos sin indemnización. *Ibidem*, pp. 208-210.

⁷⁰De una nota de Indymedia Bolivia citada en: Gómez, Luis, *El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia*, p.40.

marcharon en las calles de la ciudad al grito de: “El gas no se vende, carajo”; “El gas es nuestro”. A partir de este momento, la recuperación del gas se transformó en la consigna de todas las organizaciones sociales del país, articulando las distintas luchas regionales en un único y poderosísimo movimiento popular en defensa de los recursos naturales.

La respuesta del gobierno no tardó en llegar. Sánchez de Losada, al igual que sus predecesores, Banzer y Quiroga, eligió la represión militar como camino para disuadir la protesta. El 20 de septiembre, el día sucesivo a las grandes movilizaciones en defensa del Gas, el ejército no dudó en forzar un bloqueo de camino que los comunarios de Omasuyos habían organizado en la localidad de Warisata. El pretexto oficial fue el rescate “humanitario” de alrededor de 1000 turistas que habían quedado bloqueados en la localidad de Sorata a causa del inicio de las movilizaciones. El ejército incursionó en el pueblo con la excusa de liberar la carretera, dejando tres víctimas en el camino, entre ellas Merlene, una niña de apenas 2 años, asesinada por un proyectil que atravesó los vidrios de la ventana de su casa.

La injusta muerte de Marlene y la agresión al pueblo de Warisata desataron la rabia de los indígenas aymaras. Warisata es el corazón cultural del mundo aymara, la sede de la primera Normal indígena del país, orgullo y esperanza del mundo indígena-campesino del altiplano⁷¹. Con esta incursión, el ejército boliviano violó uno de los símbolos más importantes de la lucha aymara para el reconocimiento de su identidad cultural, manchándose además de la muerte de una niña inocente. La reacción de los indígenas aymaras, tanto el campo como en los barrios de la ciudad de El Alto, fue directamente proporcional a la gravedad de la agresión estatal.

En todo el territorio aymara (y en varios otros lugares del país), las medidas de protestas se endurecieron. En las provincias del Departamento de La Paz, las asambleas comunitarias volvieron a activar sus múltiples mecanismos de consulta para redefinir los planes de lucha. Ya a partir del 21 de septiembre, las radios comunitarias del altiplano norte empezaron a emitir en aymara los resolutivos que las bases había tomado: los bloqueos se multiplicaron rápidamente, las instituciones públicas volvieron a arder y los mandos militares del ejército indígena aparecieron nuevamente, armados de máuser y cubiertos con pasamontañas⁷².

⁷¹ Warisata es un lugar simbólicamente muy importante para el mundo aymara. El pedagogo aymara Elizardo Pérez fundó allí en 1935 la primera Normal indígena, implementando un modelo educativo basado en los saberes y en el tipo de organización del *ayllu*. La escuela de Warisata se convirtió en el centro intelectual más importante del mundo aymara y en un bastión de las luchas contra los hacendados de la época. Ver: Pérez, Elizardo, *Warisata La escuela-Ayllu*.

⁷² Gómez, Luis, *El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia*, p.50.

Los aymaras de la ciudad no fueron menos, en todo El Alto la protesta se radicalizó: los vecinos aprovecharon su capacidad de movilización y control territorial para ocupar milimétricamente todo el espacio urbano. Avenidas, plazas y calles volvieron a ser tomadas por la población insurrecta. La frontera entre lo rural y lo urbano desapareció: los aymaras del campo y de la ciudad empezaron a actuar conjuntamente, reafirmando la presencia y la consolidación de un poder territorial y simbólico indígena alterno al poder estatal. La gente gritaba: “*Jallalla Tupak Katari*”; “*Jallalla Bartolina Sisa*”; *Jallalla Zarate Willka*”. En todo el Altiplano norte, tanto en el campo como en la ciudad, los aymaras volvieron a evocar la fuerza (la *k’amasa*) de sus héroes: el espíritu de Tupac Katari, Bartolina Sisa y Zarate Willka empezaron a revivir en torno a un discurso de identidad étnica, a través del cual los indígenas rurales y urbanos empezaron a reconceptualizar su condición de pobreza y su derecho a usufructuar un recurso natural como el gas, que consideran propio⁷³.

Pablo Mamani describe la consolidación de esta alianza entre lo urbano y lo rural:

“La diferencia entre lo rural y lo urbano desaparece para configurarse ahora un sentimiento colectivo de pertenencia a una misma realidad social. Las condiciones cotidianas en las interrelaciones entre lo urbano y lo rural dadas en las fiestas y la vida social de todos los días o los fines de semanas, se convierten en referencia colectiva y directa de pertenecer a una misma realidad histórica. Y esa relación se hace fundamental porque teje sentidos de “hermandad étnica” entre lo rural y lo urbano. Ambos pertenecientes al gran mundo indígena”⁷⁴.

Uno de los puentes principales que permitió la consolidación de esta alianza entre el mundo aymara rural y el mundo urbano fue la huelga de hambre de los dirigentes campesinos en la radio San Gabriel. Se trató de una huelga muy peculiar al estilo aymara, es decir, de carácter rotativo: los dirigentes iban y regresaban, siguiendo un mecanismo de turnos rotativos y obligatorios, de la sede de radio ya que, al mismo tiempo, tenían necesidad de atender y coordinar los bloqueos en las provincias. A medida que las carreteras se hicieron intransitables por el intensificarse de las

⁷³No hay que olvidar que los recursos naturales forman parte del sistema de reproducción cultural y material de las comunidades indígenas agrarias y, por lo tanto, cualquier intento de mercantilización de estos recursos colectivos ataca directamente la estructura material y simbólica de las comunidades campesinas e indígenas. Por esta misma razón, la defensa de los recursos naturales no fue el único mensaje que emergió de octubre, el levantamiento de 2003 fue también la demostración de la imposibilidad de continuar pacíficamente la permanencia de un tipo de organización estatal colonial, mono-cultural y excluyente de las identidades indígenas. Las sublevaciones de septiembre-octubre representaron la expresión máxima de la disidencia de la base social respecto al estado-neoliberal. Revelaron toda la vacuidad de sus estructuras de representación, supuestamente democráticas, marcando el agotamiento de esta forma estatal.

⁷⁴Mamani, Pablo, *Microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre de 2003)*, p.50.

protestas, muchos comunarios, al no poder llegar a El Alto, encargaron sus parientes asentados en la ciudad, de cumplir en su lugar los turnos en la huelga. Las relaciones de cooperación campo-ciudad que operan en la vida cotidiana se reactivaron para permitir la gestión del conflicto, contribuyendo a fortalecer los lazos y el sentimiento de pertenencia étnica entre los aymaras del campo y de la ciudad⁷⁵.

“Los alteños iban a cubrir el turno de un pariente o un paisano, posteriormente traían a su zona información de primera mano acerca de lo que ocurría y la transmitían en las reuniones de su Junta Vecinal, fortaleciendo y estrechando los vínculos y coordinación entre acciones y aspiraciones de los aymaras rurales con aquellos asentados en la ciudad”⁷⁶.

En la última semana de septiembre y en la primera de octubre, el conflicto fue creciendo en distintos puntos del país. El gobierno siguió implementando su política represiva, mas no logró detener el disenso social. Al contrario, a medida que el número de los detenidos y de las intervenciones militares iba creciendo, las acciones de protesta se tornaron cada vez más amplias e intensas. Entre la gente, se fue generalizando la demanda por la renuncia del presidente junto con otras consignas como el rechazo a la firma del ALCA, la anulación de la Ley de Seguridad Ciudadana y la convocatoria de una Asamblea Constituyente. En todo el país se puso en movimiento una tupida red de asociaciones de base, gremios, sindicatos y juntas vecinales, ajenos y críticos a la política de los poderosos, que a partir de su capacidad de movilización y deliberación colectiva fueron capaces de suspender la autoridad estatal sobre el territorio y otorgar un sentido distinto al ejercicio del poder político.

Luis Gómez describe así este momento de efervescencia popular:

“Entre el viernes 3 y el martes 7 de octubre hubo unas decenas de marchas. Las movilizaciones ocurrieron en La Paz, El Alto, Cochabamba y hasta en la capital del oriente boliviano, Santa Cruz. Todos los días, a toda hora, se comenzó a escuchar en las calles una consigna compartida por todos los sectores: “¡Que renuncie!”. Desde el viernes 3 los yungueños cerraron todo acceso a la región, toda salida de productos tropicales (como el café, famoso en el mundo por su delicado sabor): mil campesinos custodian los caminos. Los bloqueos en el altiplano disminuyeron, pero no se apagaron, y el bloqueo de productos continuó. La COB marchó todos los días a partir del viernes.....y hasta Evo Morales comenzó a hablar de una “revolución pacífica”. Las

⁷⁵ Otro papel extraordinario en este sentido fue el de los estudiantes de la UPEA que desde 2000, año en que empezó en El Alto la lucha para la autonomía universitaria, jugaron un rol importantísimo en la articulación del movimiento alteño, en tanto permitieron establecer varias alianzas entre las distintas organizaciones sociales de la ciudad y entre ellas y el movimiento campesino del altiplano, dando un curso y un sentido distinto a la movilización social.

Entrevista a **Marco Quispe**, radio periodista alteño, El Alto 26/10/2008

⁷⁶ Gutiérrez, Raquel, *Los Ritmos del Pachakuti*, p.202.

organizaciones sociales comenzaron a proponer la creación de una Asamblea Constituyente para refundar al país. (...) Los alteños empezaron a aplicar el *Plan Wayronk'o* (un escarabajo de tierra famoso por sus rutas de vuelo aparentemente caóticas): marchas y bloqueos relámpago para distraer a las fuerzas represivas, a los que enfrentarían, con la intención de llegar hasta la rica y exclusiva zona sur de La Paz. Los obreros de la COB comenzaron a coordinar acciones con ellos, los maestros urbanos hicieron lo mismo y entraron en huelga...y la gente de Sánchez de Lozada echó a rodar medidas y decretos para calmar los ánimos. Ese fin de semana el presidente promulgó un decreto para que las empresas petroleras tributaran más, decidió lanzar una consulta nacional sobre el gas y trató inútilmente de dialogar con algunos dirigentes...pero nadie escuchaba ya al gobierno, que comenzó a considerar la declaración del estado de sitio”⁷⁷.

El acto de fuerza final que llevó a la caída del presidente provino de la ciudad de El Alto. El 8 de octubre los alteños convocaron a un nuevo paro indefinido de todas las actividades de la ciudad: el Alto volvió a paralizarse. El entramado comunal urbano entró nuevamente en acción, esta vez de manera más compacta y eficiente. La organización barrial se convirtió en el referente de la acción colectiva de los pobladores alteños: las prácticas políticas comunales a través de las cuales los vecinos buscan solucionar cotidianamente sus necesidades materiales fueron utilizadas para la organización de las protestas. El sistema de turnos y obligaciones colectivas se reactivó espontáneamente en casi todos los barrios de la ciudad y fue utilizado para levantar los bloqueos y las barricadas contra el ejército, organizar las vigilias, preparar las ollas comunes y viabilizar el abastecimiento de productos alimentarios al interior de cada barrio. Todas las decisiones relativas a la gestión del conflicto empezaron a ser tomadas por las asambleas barriales e inter-barriales. Los dirigentes de la FEJUVE desaparecieron, siendo totalmente sustituidos por las redes de autogobierno barrial. En algunos distritos, como en el 5, los dirigentes locales decidieron reeditar las formas de organización militar aymara que habían visto surgir en el campo en 2000 y 2001 y empezaron a organizar los primeros cuarteles generales indígenas, para coordinar las acciones de protestas entre zonas y barrios⁷⁸. Los poderes comunales urbanos empezaron a copar milimétricamente el espacio de la urbe alteña, diluyendo la autoridad de todo poder estatal, incluso de las jerarquías existentes al interior de la FEJUVE.

En este agitado panorama de confrontación e insubordinación social, la escasez de productos alimentarios y de combustibles en la ciudad de La Paz se hizo cada vez más aguda. El gobierno decidió entonces implementar un operativo militar para levantar los bloqueos y hacer llegar un

⁷⁷ Gómez, Luis, *El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia*, pp.69-70.

⁷⁸ *Ibidem*, p.84.

convoy de carros cisternas cargados de gasolina desde la Planta de Senkata, en la parte sur de la ciudad de El Alto, hasta la ciudad de la Paz⁷⁹. El 12 de octubre las primeras cisternas de gasolina empezaron a salir de la Planta de Senkata resguardada por el ejército y la policía nacional. La población alteña, irritada por la enésima provocación gubernamental, se resistió con toda su fuerza al paso de la caravana hacia la capital: fue el inicio de una de las insurrecciones populares más imponentes y militarmente exitosas de la historia de América Latina.

Durante más de dos días, los habitantes alteños combatieron sin tregua con el ejército: cavaron zanjas en las avenidas, hicieron caer los puentes peatonales y construyeron muros en las calles de entradas a los barrios, hasta movieron algunos carros abandonos del ferrocarril, todo para impedir el paso del convoy militar.

“El ejercito metió balas así, sin importar si eran niños, mujeres o ancianos, pero la gente ya no le tenía miedo. Salieron todos a la calle, ya no importaban los muertos, quería la cabeza del Goni”⁸⁰.

El operativo militar fracasó: de 24 cisternas, sólo 3 llegaron a la ciudad de La Paz. Sin embargo, los alteños no se detuvieron. Después del tercer día de rebelión, los vecinos, junto con otros sectores sociales del país, pasaron a la ofensiva y bajaron masivamente a la ciudad de La Paz al grito de: “Fusil, metralla, el pueblo no se calla”, “El Alto de pie, nunca de rodillas”. Eran miles: eran vecinos, mineros, campesinos, maestros, estudiantes, comerciantes... en su mayoría indígenas. Bajaron una y otra vez por las calles de la capital, hasta alcanzar su objetivo: la renuncia del presidente.

La heroica resistencia alteña y el elevado número de víctimas cambiaron radicalmente las relaciones de fuerzas al interior del escenario político nacional. Numerosos sectores de la clase media empezaron a manifestar su disenso hacia la política represiva del gobierno y a pedir la renuncia del presidente. Entre el 13 y el 16 de octubre, muchos ministros presentaron sus renuncias, incluso el Vicepresidente tomó abiertamente distancia del gobierno. Sánchez de Lozada quedó totalmente aislado y, el 17 de octubre, abandonó el país en una avioneta facilitada por la embajada de Estados Unidos.

Lo sustituyó Carlos Mesa, su Vicepresidente, que subió al poder con el explícito mandato de cumplir con las consignas de octubre: nacionalizar el gas y convocar a una Asamblea

⁷⁹El 11 de octubre el gobierno firmó el llamado “decreto de la muerte” en el cual se establecía que las Fuerzas armadas debían encargarse de hacer llegar el combustible a La Paz utilizando cualquier medio para vencer la resistencia de la población.

⁸⁰ Entrevista a **Abraham Delgado**, dirigente estudiantil de la UPEA, El Alto 05/09/2008

Constituyente. El gobierno de Carlos Mesa representó el triste epílogo de una de las insurrecciones indígenas y populares más poderosas de la historia de América Latina: la agenda pedida en las calles y en los caminos durante los meses anteriores fueron ampliamente desatendida por el nuevo gobierno (razón por la cual la gente volvió a levantarse en 2005). Sin embargo, las esperanzas, los significados y las prácticas políticas que las rebeliones de octubre lograron desvelar e introducir en la sociedad boliviana no desaparecieron: siguieron operando cotidianamente en la construcción de la memoria, del pensar y del quehacer político de muchas mujeres y hombres bolivianos.

¿Qué significó realmente la Guerra del Gas para el mundo aymara y para la ciudad de El Alto? ¿Cómo se reinventaron las comunidades urbanas alteñas en esos momentos de lucha? ¿Qué diferencias y qué similitudes existieron en la organización de la acción colectiva entre los indígenas aymaras del campo y los de la ciudad? ¿Qué tipo de *ethos* histórico se forjó en estos momentos de insubordinación colectiva? ¿Cómo actuaron los poderes comunales aymaras en el espacio urbano y qué relación establecieron con el Estado?

3.3.2 La territorialización del conflicto⁸¹.

Dos elementos principales caracterizaron la acción de los pobladores alteños en “tiempo de guerra”: **la ocupación estratégica y extensiva del espacio urbano** por parte de la población y la **absoluta horizontalidad en la toma de las decisiones** y en la ejecución de las acciones colectivas. Ambas características surgieron espontáneamente en la población alteña, en la medida en que fueron expresión de una cultura política insurreccional profundamente arraigada en los comportamientos colectivos de los indígenas aymaras, sean éstos del campo o de la ciudad.

“Yo lo que he visto es que las formas de organización comunitaria, tanto política como militar, fueron cosas totalmente espontáneas, o sea, veía uno que la gente tenía como pensado ya como actuar, pero tal vez no sabía cuando iba a fluir todos esos aspectos. Los vecinos se organizaron utilizando un método netamente Tupak Katari, por turnos, por asambleas, por ayni, nadie les decía qué hacer, ellos ya lo sabían”⁸².

⁸¹Pablo Mamani desarrolla esta idea de la territorialización del conflicto en Mamani, Paolo, *El rugir de las Multitudes*.

⁸²Entrevista a Néstor Guillen, dirigente de la junta de vecinos de Villa Ingenio (unidad vecinal 1), El Alto 27/09/2008.

Durante los levantamientos de 2003, al igual que los aymaras del campo, los alteños se enfrentaron al Estado recuperando la dimensión territorial de la organización comunal. Irrumpieron masivamente en las carreteras y en las avenidas de la ciudad, reduciendo físicamente el área de la acción estatal y estableciendo su propia soberanía territorial sobre el espacio urbano⁸³. Bloquearon calles y avenidas, cavaron zanjas, construyeron barricadas, organizaron vigiliyas a lado de las calles y rondas de seguridad por los barrios: tomaron físicamente el control del espacio, paralizando todas las actividades ordinarias de la ciudad e impidiendo el abastecimiento de productos en la capital. Esta masiva irrupción de la población en el territorio urbano no aconteció de manera desordenada (la espontaneidad no es sinónimo de desorden): siguió reglas de comportamientos y lógicas de organización espacial bien precisas. Las reglas no fueron idénticas en todos los barrios de la ciudad. Sin embargo, se organizaron alrededor de algunos patrones comunes, muy similares a los que se observaron en las formas de acción colectiva empleada por los aymaras de las zonas rurales.

Si bien las acciones de protesta y resistencia fueron el resultado de la alianza entre distintos sectores sociales de la ciudad (gremiales, estudiantes, maestros, trasportistas, etc.), por lo general su organización material estuvo a cargo de las juntas vecinales de cada barrio, que se encargaron de movilizar a las familias asentadas en sus respectivos territorios. Para organizar las acciones de protesta, los vecinos recurrieron, como costumbre, a la tecnología social comunal, empleando un sistema de turnos obligatorios y rotatorios para distribuir equitativamente el esfuerzo de la acción entre los vecinos, evitando que la gente se desmovilizara por cansancio.

“Las bases se organizaron solitas de forma independiente, sin importar quién dirigía. Se organizaron y había rotatividad, un día iba saliendo la mitad de un barrio, al otro día la otra mitad, iban rotando para no cansarse siempre”⁸⁴.

Los turnos siguieron mecanismos diferentes dependiendo de las zonas y de las tareas a las que había que cumplir. La participación de los vecinos en las acciones de protesta fue obligatoria. Por lo general, los hombres en edad adulta de cada familia estaban obligados (bajo sanciones o hasta maltrato físico) a salir a marchar y a bloquear las calles. Las mujeres, los ancianos y los niños se quedan en cambio a resguardar las zonas, encargándose de preparar las ollas comunes, de

⁸³Es muy significativo el hecho que para pasar el control de un bloqueo la gente, en general, exige que a quien pide el paso que hable en aymara e que proporcione muchas informaciones sobre el barrio de pertenencia.

⁸⁴Entrevista a **Abraham Delgado**, dirigente estudiantil de la UPEA, El Alto 05/09/2008.

organizar las fogatas y de lanzar el alerta en caso de peligro⁸⁵. En la noche el escenario cambiaba, se escogía un representante (hombre o mujer) por cada unidad habitacional para constituir los equipos encargados de hacer vigiliias en sus respectivas manzanas o en lugares estratégicos, desde donde se organizaba la defensa de zonas más amplias⁸⁶.

Con la intensificación del conflicto, la organización vecinal se volvió mucho más estricta y capilar. Cada junta empezó a nombrar jefes de manzanas y jefes de calles que, al igual de los comités de bloqueo del campo, estaban encargados de coordinar las actividades con los dirigentes, vigilar sobre el cumplimiento de las acciones de protesta y aplicar las sanciones en caso de necesidad.

Al igual que en las comunidades rurales, el mecanismo de obligación y sanciones colectivas no era determinado verticalmente, sino horizontalmente mediante un sistema de autorregulación y autocontrol comunal cuya legitimidad descansaba siempre en la autoridad de la asamblea barrial, que era la institución donde se consensuaban colectivamente las acciones a emprender y las sanciones a aplicar en caso de incumplimiento.

“Los vecinos mismo se obligaban a salir a marchar. Las multas se aplicaban pero esto siempre por decisión de la asamblea.....no es como dicen que de afuera nos obligaban”⁸⁷.

A lado de las estructuras barriales, también las redes inter-barriales jugaron un papel fundamental en la organización de la acción colectiva. Siguiendo la lógica andina de organización segmentaria y asociación confederativa, los barrios de cada distrito coordinaron sus acciones de forma conjunta. Cada distrito identificó puntos comunes de bloqueos o de control estratégicos, que fueron gestionados de forma conjunta y coordinada entre los distintos barrios.

“Los barrios se articularon entre ellos horizontalmente, siguiendo una lógica de poder absolutamente descentrada en las que todos pueden actuar conjuntamente, todos son políticos, todos son líderes en rotación en el espacio urbano”⁸⁸.

En algunos distritos, como en el Distrito 5, los vecinos empezaron a organizar sus propios cuarteles indígenas y a armar sus comités de autodefensa. Esto fue particularmente evidente en 2005 cuando los vecinos, haciendo tesoro de la experiencia de octubre, lograron dotarse de una organización militar muy eficiente.

⁸⁵ Montoya Villa, Josué y Rosa Rojas García, *El despertar de un pueblo oprimido*, p.75.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Entrevista a **Rosa Paredes**, vecina de Villa Imperial, El Alto 11/09/2008

⁸⁸ Entrevista a **Pablo Mamani**, intelectual aymara, El Alto 11/11/2008

“En el 2005, con la experiencia del 2003 la gente dice ahora sí nos vamos a organizar. Nos ha sorprendido mucho lo del 2003 por que estábamos desprevenidos, nadie lo sospechaba. En ese entonces nuestra defensa era netamente piedras, nada de armas, pero para más adelante ya vamos a empezar a armarnos porque sabíamos que el gobierno era capaz de matar.(...) En 2005, había una vigilancia única, nos asombraba. La FEJUVE andaba perdida porque no había dirigentes, pero la organización ha empezado a bajar más abajo a nivel de distrito, donde decidían todos los dirigentes vecinales y el presidente de la junta vecinal. (...) Creo que el 2005 ha habido una madurez más allá, ha aparecido una organización netamente militar..., en mi zona por lo menos, se ha empezado a formar, más allá que una junta vecinal, comités de autodefensa y cuarteles indígenas. El comité de autodefensa tenía netamente la función de resguardar la seguridad de la zona. Era gente que se brindaba, que se daba, sobre todo jóvenes salidos del cuartel. Ellos decían van a venir aquí a linchar, a militarizar, como han hecho en 2003, entonces nosotros lo primero que vamos a hacer es resguardar a la zona hasta las últimas consecuencias”⁸⁹.

Este tipo de relaciones inter-barriales sólo en parte han sido reflejo de las estructuras formales de la FEJUVE, por lo general nacieron de un protagonismo local de las juntas, las cuales fueron tejiendo autónomamente sus formas de cooperación inter-barrial. Una de las características principales de los levantamientos en El Alto fue la total autonomía de las juntas en la organización de la acción colectiva: las estructuras formales de la FEJUVE, al igual que sus dirigentes, fueron totalmente rebasadas por las bases. En un cierto punto del conflicto, las acciones y las medidas a tomar se decidía directamente en las barricadas, en las asambleas de barrio y en los cabildos de zonas, sin pasar por la mediación de la FEJUVE. Eso pasó tanto en octubre de 2003, como en mayo y junio de 2005, los vecinos actuaron autónomamente, rebasando totalmente su organización matriz.

“Los que marchaban, los que estaban en las barricadas, en los bloqueos determinaban que actitud había que asumir frente a las movilizaciones. Los dirigentes ya no existían. La gente autónomamente decidía”⁹⁰.

“Uno de los aspectos más importantes tal vez es la organización de cómo, especialmente del 2003, las juntas vecinales ya no se guiaban de las decisiones de la FEJUVE. Había un momento en que los presidentes del distrito decían: “Pucha, ya nada determinan en la FEJUVE. Para que vamos a hacerle caso”. Un caso inédito también ha sido en el 2005, cuando habían decidido en la FEJUVE, en un ampliado, que querían llevar adelante cuatro aspectos importantes: juicio de responsabilidades, nacionalización, asamblea constituyente, e indemnización. Pero ocurre que, en el 2005, había otro tema importante: estaba por ascender el señor Armando Vaca Diez. Muchos de los presidentes decían.”Pucha, no dicen nada de la FEJUVE. ¿Qué vamos a hacer?”. Sin embargo, la gente había escuchado la radio

⁸⁹Entrevista a **Rolando Ariquipa** y **Fabián Delgado**, presidente y vicepresidente de la junta de vecinos de Villa Ingenio (unidad vecinal 1), El Alto, El Alto 05/10/2008

⁹⁰Entrevista a **Abraham Delgado**, dirigente estudiantil de la UPEA, El Alto 05/09/2008.

y decía: “No vamos a dejar de lado nuestros objetivos aprobados en la FEJUVE, pero hay un objetivo principal en la coyuntura actual que es detener a Armando Vaca Diez. Si no lo detenemos, todo se va a venir para abajo”. Así empezaron a organizarse autónomamente y esa era una organización de las bases. Los presidentes decían la única forma de organizar es resguardar nuestras calles, armados con palos y piedras y controlar el territorio. Se empieza a hacer como una especie de estado de sitio provisional en todas las zonas. Era algo complicado transitar por la zona, porque te pedían nombrar tu carnet de identidad, cuáles son tus generales, quienes son tus papás, que colegio hay en tu zona y, si tu respondías te dejaban pasar, y si no respondías, no te dejaban. Este tal vez ha sido uno de los momentos de organización más fuerte”⁹¹.

En breve, los alteños se enfrentaron al Estado boliviano, a partir de su capacidad de controlar el espacio urbano y generar en él redes sociales comunales y formas autónomas de gobierno local. La existencia de identidades territoriales diferentes a la estatal, construidas a partir de las relaciones barriales e inter-barriales entre los vecinos, se transformaron en la mejor arma para enfrentar al enemigo, en tanto permitieron a los vecinos cercar físicamente los centros del poder estatal y reducir su espacio de acción.

3.3.3 La acción colectiva consensuada

El segundo elemento característico de la acción aymara en los tiempos de insurgencia (que aglutina tanto los indígenas de la ciudad como los del campo) es la capacidad de producir eficaces acciones militares y de protesta al interior de un marco de **unidad consensuada**, en el que la fuente de autoridad es siempre el “nosotros”.

Los espacios donde se construyó esta unidad de pensamiento y acción, durante los levantamientos de El Alto, fueron varios. Al principio de las movilizaciones, las consultas populares se dieron al interior de las estructuras formales de las distintas organizaciones sociales existentes en la ciudad. Los directorios de la FEJUVE y de la COR convocaron a las movilizaciones después de haber consultado los dirigentes de base en un ampliado, éstos a su vez informaron y consultaron las bases en varias asambleas, como de costumbre en la tradición sindical boliviana.

A medida que la tensión social fue saliendo y que los dirigentes de las instancias superiores perdieron autoridad sobre las bases, aumentó el protagonismo local de las juntas vecinales y de las redes inter-barriales: las acciones de protesta empezaron a ser definidas y organizadas localmente a partir de las asambleas barriales e inter-barriales de emergencia, de los ampliados de

⁹¹ Entrevista colectiva con algunos vecinos y dirigentes de Villa Ingenio (unidad vecinal), El Alto 07/10/2008

distrito y de los grandes cabildos, donde se reunía gente de varios barrios. En cada zona de la ciudad (al igual que en los principales puntos de bloqueo) se tenían asambleas diarias durante las cuales se presentaban informes generales sobre el estado del conflicto a nivel local y nacional, se definían conjuntamente las acciones a tomar y se organizaban los métodos de lucha. La autoridad representativa como órgano de decisión perdió su validez, las bases empezaron a deliberar de forma directa mediante mecanismos autónomos de consulta.

“No se debió solamente a la dirección de la juntas vecinales. El directorio no hacía todo, sino que la gente misma exigía que hagamos las reuniones y nosotros cumplíamos con lo planificado; porque allí se sacaban las conclusiones, se sacaban las determinaciones y allí evaluábamos que habíamos hecho”⁹².

Durante las movilizaciones, se produjo en El Alto una ruptura simbólica muy fuerte con las formas estatales establecidas de ejercicio del poder y con la política tradicional. Cansados de los partidos tradicionales y de los mecanismos de cooptación clientelar y prebental existentes en sus organizaciones matrices, los alteños empezaron a ejercer autónomamente la soberanía social, reactivando el código político comunal andino. De esta forma, se produjo una crítica práctica muy importante no sólo hacia las formas de dominación existentes en Bolivia, sino también hacia el principio liberal de la representación como mecanismo de delegación de poder político y fuente legítima de ejercicio del mismo.

Este sentimiento tuvo distintas manifestaciones. En muchos barrios alteños, después de octubre los dirigentes que no habían respondido bien al mandado de las bases fueron destituidos públicamente por los vecinos, que de esta forma reafirmaron su capacidad y su derecho a mandar colectivamente. En otros, en cambio, los vecinos decidieron externar y formalizar su rechazo hacia las reglas de la democracia liberal, quemando públicamente los símbolos de los partidos tradicionales bolivianos. Esto, por ejemplo, aconteció en Villa Ingenio, donde durante una asamblea barrial los vecinos decidieron conjuntamente que en la zona ya no había espacio para los partidos políticos:

“Después de 2003, han cambiado muchas cosas en la conciencia de la gente. Los partidos políticos ya no son bien vistos. Por ejemplo, en mi zona ya no existen, se decidió en asamblea que los dirigentes deberían obligar a que ya no existieran los partidos tradicionales en la zona. La gente dijo: “Aquí ya no se puede ser MNRistas, ADNistas y, para la siguiente asamblea, hagan notar los dirigentes que aquellos que han participado de partidos vengán con sus gorritas, con sus polleras para quemarlas en la asamblea”. Eso fue

⁹² Entrevista a un presidente de junta de vecino en: Mamani, Pablo, *Microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre de 2003)*, p.102.

muy fuerte, pero los dirigentes hicieron cumplir el mandato de la asamblea. En la zona se sabe quiénes han participado en partidos políticos, entonces los dirigentes se acercaban y la decían: “Tienes que hacer caso, vas a traer tu pollera del MNR y tu bandera, vamos a quemar”. Y así fue. Esa vez, como nunca, se ha acatado lo que ha determinado la asamblea, se quemó todo públicamente y, ahora, ya no hay partido neoliberal en nuestra zona”⁹³.

Esto no significa que en El Alto hayan dejado de existir las formas liberales y delegativas de la política. Al contrario, operan de forma muy evidente, coexistiendo ambiguamente con las formas comunales de la misma. Sin embargo, hay que reconocer que a partir de 2003 las formas estatales y liberales de ejercicio del poder han empezado a ser cuestionadas muy duramente por la población, que ha comenzado a cobrar conciencia de sus propias formas locales de organización, a reconocerlas, a valorarlas y a identificarse con ellas.

3.3.4 El fortalecimiento de la identidad aymara y la reafirmación de un *ethos* histórico comunal

Una de las consecuencias más evidentes de octubre de 2003 en El Alto fue la revitalización y el fortalecimiento de una identidad étnica marcadamente aymara entre los pobladores de la ciudad. Si bien es cierto que las luchas de 2003 no se desarrollaron alrededor de un discurso explícito de autodeterminación indígena (como las que se produjeron en las cercanas provincias del altiplano), es también verdad que el tema étnico estuvo presente de varias formas a lo largo de los levantamientos. Durante las luchas, los alteños reivindicaron en más de un modo su identidad aymara: evocando constantemente las luchas anteriores de sus antepasados; utilizando la simbología y las armas indígenas (los ponchos, la *wiphala*, los *pututus*, las *k'urawas*); recurriendo constantemente a los métodos de lucha y a las prácticas políticas comunales; y peleando por una nueva constitución y por un nuevo sentido de inclusión. El ser aymara empezó a adquirir un sentido distinto, ya no de vergüenza y humillación, sino de dignidad y rebeldía:

“Octubre de 2003 es casi todo para El Alto, particularmente es un momento de acumulación y explosión ya de la bronca: son años de lucha, años de resistencia, años de exclusión social. Porque no hay que mirar a El Alto solamente como la ciudad que fue capaz de autoconstruirse; sino también como una ciudad que vivió permanentemente una condición de exclusión social y étnica, y eso genera mucha bronca. Por esto en El Alto había mucho cuestionamiento hacia el gobierno y este sistema de exclusión, este sistema de verticalidades que se ha ido dando en la historia. Octubre era cambiar eso y cambiar todos

⁹³ Entrevista a Néstor Guillen, dirigente de la junta de vecinos de Villa Ingenio (unidad vecinal 1), El Alto 27/09/2008

los estigmas que se pensaban de El Alto: ciudad fría, ciudad pobre, ciudad de chupones, ciudad de indios. Todos estos estigmas se van modificando en 2003. Después de 2003 ya es otra cosa hablar de El Alto (...) o decir que eres alteño. Hay un profundo orgullo de ser aymara e hijos de minero. El Alto ya no es cualquier ciudad es la cuna de la rebeldía”⁹⁴.

Frente al olvido y a la sistemática exclusión estatal, los alteños reaccionaron diciendo con orgullo: “somos aymaras, somos campesinos e hijos de mineros”. Esta valoración positiva de sus orígenes, indígenas y proletarios, implica entre otras cosas el reconocimiento y la apreciación de aquella larga tradición política de lucha y auto-organización comunitaria que caracteriza a los indígenas. En este sentido se puede afirmar que, durante los levantamientos de octubre, se fue generando entre los vecinos un *ethos* histórico marcadamente comunal: los alteños se rebelaron a su condición de exclusión política y social, reafirmando y refundando su identidad aymara y su capacidad de incidir en los asuntos públicos a través de sus propias prácticas políticas. Lo hicieron, en efecto, reactivando el código político comunal andino y confiriendo un nuevo sentido práctico a la simbología y a la memoria histórica de los mineros bolivianos y de las luchas indígenas aymaras.

El *ethos* comunal, así como lo concibo en esta tesis, es antes que todo una estrategia “barroca” hacia la vida moderna: una práctica espontánea de creación de la política que busca resistir al hecho de la enajenación capitalista, construyendo en los espacios-tiempos de crisis y debilidad del orden dominante una forma de socialidad diferente a la impuesta por el orden del capital. Es una práctica de resistencia que busca relanzar el valor de uso de la vida sobre el valor de cambio, a través del fortalecimiento de los lazos comunitarios y de la autonomía política de la comunidad. Los alteños hicieron visible esta capacidad social, inscrita y cultivada en la historia de la ciudad y de su gente, ocupando físicamente el territorio de la ciudad bajo una lógica comunal e imponiendo en la vida política nacional una forma distinta de ejercicio de lo político que logró, por lo menos temporalmente, diluir el poder estatal y poner un freno a la acción del capital trasnacional en el país.

Los levantamientos de El Alto revelaron la fuerza y la creatividad de los poderes comunales urbanos. Hicieron visible aquella capacidad social (que los alteños han guardado y cultivado a lo largo de su historia) de generar al interior de la modernidad espacios y tiempos compartidos, que se organizan alrededor de una lógica distinta a la del capital y del Estado, una lógica comunal y

⁹⁴ Entrevista a **Marco Quispe**, radio periodista alteño, El Alto 26/10/2008

andina centrada en el reconocimiento de lo colectivo y del nosotros como espacio de decisión, deliberación y autodeterminación. Durante octubre de 2003 y mayo-junio de 2005, los alteños reactivaron esta capacidad social, se aferraron a ella, para desafiar abiertamente el Estado boliviano, rebelarse a su condición de exclusión social (política, economía y cultural) y modificar aquel orden de dominación por el cual se sentían profundamente amenazados.

Lucharon cómo sabían hacerlo, cómo aprendieron a hacerlo y cómo lo hacen cotidianamente: haciendo comunidad, reinventando y reactualizando el código político cultural andino. La fuerza, las potencialidades y las debilidades de esta lucha comunal se fueron revelando a medida que las movilizaciones fueron creciendo. No se llegó a subvertir el orden de dominación existente (por lo menos, no todavía). No se supo cómo hacerlo (quizás, no se pensó realmente en cómo hacerlo). Los hombres y las mujeres alteñas, al igual que los aymaras del campo, se limitaron a renegociar las reglas de una nueva convivencia social al interior del Estado boliviano, abriendo paso a una nueva transformación del mismo (cuyos rasgos todavía no acaban de definirse). Sin embargo, en el marco de este proceso de transformación social plagado de contradicciones y dificultades, se produjo un cambio significativo en la relación de dominación cultural y política, bajo la cual los poderes comunales siguen coexistiendo con los poderes estatales: se vislumbró la posibilidad de invertir esta relación.

CONCLUSIONES:

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES SOBRE LA POLÍTICA COMUNAL

A lo largo de este trabajo, hemos visto que la comunidad aymara no es una excentricidad del pasado que se resiste a morir, sino más bien un código interpretativo y organizativo de lo político, una dinámica de asociación y producción de lo común, que opera en distintos espacios y en diferentes tiempos de la sociedad boliviana contemporánea. En esos espacios y en esos tiempos sociales, se produce un tipo muy peculiar de politización: **la política comunal**. Ésta se caracteriza por tres rasgos fundamentales que la diferencian enormemente de otras formas contemporáneas de ejercicio de la política: es a la vez una **práctica social no-estatal, barroca y polimorfa**.

1) La política comunal como práctica social no-estatal.

La política comunal no asume el principio de separación de lo político (inscrito en el proceso capitalista de enajenación) como mecanismo regulador de la vida social. Se resiste a él, creando en la sociedad espacios paralelos a los de la política estatal, al interior de los cuales el sujeto titular de la soberanía social no es el individuo libre, vendedor de fuerza trabajo, de la modernidad capitalista, sino que es el “nosotros”: el “**nosotros comunal**”.

El “nosotros comunal” es un sujeto político muy peculiar: en primer lugar, es un **sujeto intersubjetivo**, es decir, es un sujeto colectivo que se produce a partir de la interacción recíproca y complementaria de múltiples sujetos a la vez; en segundo lugar, es un **sujeto territorial**, en tanto que se define a partir de su pertenencia y de su vivencia en un territorio particular y delimitado: la comunidad o el barrio.

El “nosotros comunal” no delega el poder social a ninguna institución externa a él, lo ejerce de forma directa y consensuada a partir de complejas prácticas deliberativas cuyo principal centro de articulación es la asamblea. Las autoridades comunales no tienen la facultad de tomar decisiones importantes para la comunidad, sin antes consultar la opinión de sus miembros. De esta forma, el poder político al interior de la forma comunal de la política tiende a no separarse de la sociedad y a no concentrarse por demasiado tiempo en las manos de pocas personas. Al contrario, es ejercido

de forma fluida y dinámica, mediante complejos mecanismos de negociación orientados a producir una unidad consensuada al interior de la comunidad.

Además de ser un sujeto intersubjetivo y territorial, el “nosotros comunal” tiene una tercera peculiaridad: es un sujeto colectivo **de dimensiones variables**, cuya amplitud depende de la extensión del territorio de referencia. Su existencia puede fácilmente trascender el ámbito comunal o barrial, para adquirir una dimensión micro-regional o regional. Las unidades comunales aymaras tienen, en efecto, la capacidad de asociarse entre ellas, mediante un mecanismo horizontal y confederativo, creando conglomerados sociales y territoriales progresivamente mayores (la sub-central, el cantón, el distrito urbano), al interior de los cuales se produce un especie de “nosotros comunal ampliado”. Durante las movilizaciones, por ejemplo, entre las comunidades aymara del altiplano se produjo un tipo de subjetividad colectiva muy peculiar de alcance regional cuyo emblema fue la conformación del Cuartel General de Qalachaka, símbolo de la reconstitución del poder comunal aymara en la región del altiplano paceño.

La lógica que gobierna la producción ampliada del “nosotros comunal”, entendido como unidad orgánica soberana, es la misma en todos los casos: la búsqueda de una unión consensuada entre todas las partes que componen el orden social del nivel territorial correspondiente. La producción de esta unión está siempre vinculada a la consecución de un fin común o a la resolución de una necesidad compartida. A partir de ello, se establecen redes sociales y mecanismos de consulta de dimensión variable, que unen entre sí, como los puntos de una compleja telaraña, todas las partes y los niveles del orden social supra-comunal. Los ampliados sub-centrales, cantonales y distritales, junto con las asambleas y los grandes cabildos, son una de las expresiones más evidentes de este ejercicio político colectivo.

Al interior de la sociedad moderna boliviana, la política comunal como práctica social no estatal no existe de forma pura: cohabita ambigüamente bajo una relación de dominación colonial con otras prácticas políticas (liberales, sindical-corporativas o, incluso, clientelares) aparentemente contradictorias y contrapuestas. No se trata de una coexistencia armónica, sino de una lucha permanente, que implica un proceso constante de pérdida y ganancia de autonomía por parte de los poderes comunales frente a esas otras formas instituidas de ejercicio de la política, con las que los primeros tienen que coexistir y entremezclarse constantemente por una serie de necesidades

prácticas generadas a partir de una condición permanente de dominación económica, política y cultural. El abigarrado y tensionado entrecruzamiento de estas prácticas políticas diferentes determina el carácter marcadamente barroco de la política comunal.

2) La política comunal como práctica social barroca

La “política barroca”, la que es generada a partir de los comportamientos espontáneos guiados por el *ethos* barroco, se caracteriza por dos rasgos principales. En primer lugar, es una forma de creación de la política que se produce al interior de sociedades coloniales, a partir de un proceso de **erosión rizomática del orden instituido**: emerge en los espacios-tiempos de crisis y de debilidad de la cultura y del proyecto civilizatorio dominante, aquellos espacios y aquellos tiempos de la política al interior de los cuales la cultura dominada encuentra un margen de acción para transformar la cultura dominante y aproximarla más a sus códigos culturales. En segundo lugar, es expresión de una forma de politicidad que busca relanzar el valor de uso de la vida por encima del valor de cambio capitalista, recreándolo en una dimensión simbólica de la vida social. Dicho de otra forma, la política barroca es una forma de hacer política tendencialmente no-capitalista que se produce por debajo de los códigos políticos dominantes: no implica la subversión del orden de dominación, con el cual coexiste ambiguamente bajo una relación de subordinación, pero determina su parcial erosión.

La política comunal contemporánea, la que es generada a partir de los comportamientos espontáneos guiados por el *ethos* histórico comunal, es una forma barroca de la política en tanto es producto de complejos y conflictivos procesos de mestizaje cultural que se conformaron a partir del hecho colonial. Sin embargo, es una variante muy peculiar de política barroca. Su peculiaridad reside en la capacidad de relanzar el valor de uso de la vida sobre el valor de cambio no sólo a nivel simbólico, sino también a nivel material, a través de prácticas sociales concretas, orientadas a la satisfacción de necesidades materiales compartidas y a la producción de un ámbito social común y no-estatal. En un cierto sentido, se podría decir que la política comunal es un producto imprevisto e indeseado del colonialismo, en tanto es expresión de la **capacidad de resistencia** de la cultura dominada frente a la cultura dominante y, a la vez, de su **capacidad de acción y creación**, es decir, de su capacidad de generar otras formas de socialidad que escapan y, en parte, subvierten las reglas del orden dominante.

El barroquismo de lo comunal reside en su **voluntad de persistencia**, en su “voluntad de vida después de la muerte”, que es **una voluntad de forma capaz de generar nuevas formas, a partir de formas anteriores**¹. El ejercicio de esta voluntad lleva consigo un extraño acto de creación que se consuma a través de un **proceso repetido e inacabado de pérdida de sí misma** por parte de la cultura dominada (de-substancialización de la identidad cultural por la acción corrosiva de otro código cultural), **transformación del otro** (del código cultural ajeno) y **retorno a lo propio renovado** (re-substancialización de la identidad cultural).

En el mundo aymara, este gesto barroco de creación llevó a la conformación y consolidación de un *ethos* histórico comunal, es decir, se consumó (parcialmente, pero no exclusivamente) en una constante reactualización histórica del código político comunal. Para “re-substancializar” su identidad cultural a lo largo de la historia moderna boliviana y resistir a los procesos históricos de “de-substancialización” de la misma, los indígenas aymaras buscaron una estrategia, a la vez ofensiva y defensiva, que consintió en introducir en las tramas más débiles y vulnerables del tejido social y cultural ajeno y dominante, elementos de la cultura comunal.

Esta estrategia de sobrevivencia, este comportamiento estructural que permitió la persistencia y la reinención de las comunidades aymaras en el tiempo, dio a los indígenas la posibilidad de generar al interior de la sociedad dominante espacios y tiempos sociales alternativos, al interior de los cuales se experimentan formas de convivencia social que tienden a privilegiar el valor de uso de la vida sobre el valor de cambio de la misma. Uno de los principios fundamentales del “hacer comunal” es, en efecto, la preservación de algún tipo de control colectivo sobre los recursos materiales y simbólicos, que garantizan la reproducción social de la comunidad. El ejercicio de este control, si bien parcial, permite dos cosas: por un lado, es capaz de neutralizar (por lo menos en parte) la dinámica de mercantilización de la vida inscrita en la lógica capitalista de valorización del valor; por el otro, genera constantemente otras formas de concebir y vivir la socialidad humana, formas antiguas y nuevas a la vez, en las que lo colectivo representa un ámbito privilegiado de acción, decisión y autodeterminación social².

¹ Ver: Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*.

² Las posibilidades históricas que los aymaras han tenido de volver a reinventar y refundar constantemente su vivir comunal han sido estrechamente vinculadas a las formas en que éstos ocupan y organizan materialmente el territorio. El “nosotros comunal” es siempre un nosotros intersubjetivo y territorial: al ocupar físicamente un espacio geográfico, los aymaras establecen reglas de convivencia social a través de las cuales vuelven a recrear, simbólicamente y materialmente, las condiciones sociales que les permiten establecer alguna forma de control colectivo sobre su proceso de reproducción social. Pensamos, por ejemplo, en la importancia que adquiere al interior del hacer comunal la lucha de los vecinos alteños por los servicios básicos y en el sentimiento de soberanía colectiva que genera su

Ahora bien, si bien es cierto que el *ethos* comunal ha permitido a las comunidades aymaras permanecer en la historia, modificándose y reinventándose constantemente, a través de un conflictivo y renovado proceso de pérdida y ganancia de autonomía frente a la cultura dominante; es también verdad que estos procesos de reconstitución comunitaria nunca han sido procesos realmente acabados, en tanto se han desarrollado siempre bajo una relación de dominación colonial, que hasta ahora no ha sido revertida. De allí, la permanencia heterogénea, abigarrada, fragmentada y, a veces, contradictoria, de lo comunal en la sociedad boliviana y su incapacidad de dotarse de nuevos horizontes de significado (simbólicos y prácticos) capaces de articular las diferentes formas comunales de la política existentes en el mundo aymara, al interior de un nuevo proyecto civilizatorio indígena, autónomo y compartido, cuya efectiva realización sería posible solamente en una realidad post-colonial y post-capitalista.

Digo post-colonial, porque la única forma de reconstruir en Bolivia un proyecto civilizatorio auténticamente aymara (que contemple la existencia de un orden social comunal), implicaría la desaparición de toda relación de subordinación étnica al interior del orden social, territorial, político, económico y simbólico existente. Esto no equivale a decir que la posibilidad de producir un orden post-colonial pase por la negación de todo proceso de mestizaje cultural entre códigos y formas culturales diferentes (lo cual sería totalmente ahistórico e irreal). Al contrario, la producción de un orden post-colonial implica generar las condiciones para que estos procesos se produzcan a través de relaciones sociales simétricas y recíprocas.

La posibilidad de generar un orden post-colonial está, a su vez, necesariamente vinculada con la construcción de un orden post-capitalista. En la sociedad contemporánea, el capital, como forma de reproducción social, juega un papel totalizador: opera como un principio universal capaz de determinar las formas históricas de la modernidad realmente existente. La posibilidad de reconocer un proyecto civilizatorio comunal, es decir, la posibilidad de pensar en la existencia orgánica y no fragmentada de una sociedad comunal implicaría disolver el poder totalizador del capital: negar su capacidad universalizante, para permitir la existencia simbólica y material de

obtención. Pensamos en los sistemas mixtos de propiedad vigentes en las comunidades rurales, a pesar del proceso de parcelación de la tierra producido por la Reforma Agraria del 1953. Pensamos en los bloqueos carreteros y en el significado inscrito en el gesto de ocupar materialmente el territorio, para cortar el abastecimiento de productos alimentares al enemigo. Pensamos también en el significado simbólico que adquirió la lucha para la recuperación de los recursos naturales. En todos estos casos, operó un mecanismo similar: la voluntad de controlar y usufructuar común y colectivamente los recursos materiales que garantizan reproducción material y simbólica de la comunidad (imaginada o real). Del ejercicio de este control depende, la persistencia del sistema de derechos y obligaciones que opera en la base de la forma comunal de la política y, de consecuencia, la existencia misma de la comunidad.

otros principios organizadores del orden instituido. Hasta ese entonces, la política comunal seguirá siendo una forma barroca de la política que habita en las grietas y en los intersticios del orden dominante.

3) La política comunal como práctica social polimorfa

Para habitar en las grietas del orden dominante, la política comunal ha tenido que desarrollar una cualidad muy peculiar: la **polimorfía**.

La capacidad del *ethos* comunal de reactualizar constantemente el código político comunal, transformando a la vez al código cultural ajeno y el propio, ha determinado que lo comunal en el mundo aymara asumiera distintas formas, dependiendo de las circunstancias históricas y del contexto social al interior del cual la comunidad volvió a reinventarse.

A lo largo de este estudio, hemos analizado algunas de las formas que la política comunal adquirió al interior del mundo aymara contemporáneo. Hemos observado: por un lado, cómo el código político comunal pudo reinventarse en dos contextos sociales diferentes, en el campo y en la ciudad; y por el otro, cómo operó en diversos momentos del acontecer de la vida política, en lo cotidiano y en lo extraordinario.

Vimos que en las comunidades rurales del altiplano pazeño, después de la Revolución del '52 y de la expropiación de las haciendas, la comunidad volvió a reinventarse completamente, transformando el modelo sindical impuesto desde el aparato estatal. La organización territorial estatal (en cantones, secciones y provincias), al igual que el sistema de cargos sindicales, fueron totalmente reconceptualizados por los aymaras, que refuncionalizaron esas estructuras, a partir de la lógica segmentaria andina de ocupación del espacio y de los principios comunales de rotación y obligación, volviendo a establecer de esta manera un nuevo tipo de control colectivo sobre el territorio.

De forma análoga, los aymaras de la urbe alteña, al asentarse en el espacio urbano, empezaron a reordenarlo bajo la cosmovisión aymara y a establecer un control comunal sobre el territorio barrial, a partir del cual se fueron conformando las juntas de vecinos. Si bien la organización vecinal pasó por varios procesos históricos de institucionalización y cooptación estatal, los vecinos mantuvieron siempre activa su propia dinámica comunal de auto-organización barrial, estructurada alrededor de un articulado sistema de derechos y obligaciones.

En ambos casos, en el desarrollo de la vida cotidiana, la matriz comunitaria de organización de la vida social, para sobrevivir, tuvo que cohabitar, entremezclándose ambigualmente, con otras formas de organización y principios políticos de matriz liberal y corporativa. Esto determinó, tanto en el caso de las comunidades rurales del altiplano paceño, como en el caso de las comunidades barriales alteñas, que lo comunal se presente hoy de manera ambigua, fragmentada y polimorfa. Su mayor o menor presencia en la sociedad, depende de la capacidad que el *ethos* comunal tuvo de insinuarse en las tramas del sistema de dominación, para volver a tejer otras redes sociales y formas de convivencias, paralelas y diferentes a las dictadas desde arriba.

Durante los levantamientos de 2000 y 2005, cuando las distintas matrices culturales que cohabitan en la sociedad boliviana entraron en tensión, se observó un fenómeno todavía distinto. La política comunal tuvo la capacidad de transformarse nuevamente. Lo comunal se volvió el eje articulador de la acción colectiva: desafió abiertamente el orden dominante, para sustituirlo temporalmente e imponer otras reglas en el juego político nacional. Las infiltraciones comunales que radican cada día en el cuerpo de la sociedad se ampliaron, llegando a producir importantes quiebres en las estructuras de la sociedad dominante. Dicho de otra forma, en los momentos de rebelión, la naturaleza polimorfa de lo comunal, de ser una estrategia de vida defensiva, se transformó en una poderosa arma ofensiva capaz de generar quiebres y derrumbes en la estructura del sistema dominante.

Los quiebres sociales producidos por la insubordinación de lo comunal implican casi siempre un movimiento de la sociedad boliviana hacia la emancipación. En esos momentos de ruptura del orden se origina, en efecto, la posibilidad de generar renovados espacios de autonomía política y social, de reinventar otras formas comunales de convivencia y de producir nuevos significados y horizontes de sentido compartidos, que buscan romper el mecanismo totalizador que opera detrás de capital y del Estado moderno, para dar paso a la producción de otros proyectos civilizatorios. En los momentos de rebelión, el *ethos* comunal encuentra un margen de acción que le permite volver a refundarse a sí mismo, para actualizar la vigencia y el significado del código político comunal en un nuevo contexto histórico. Son momentos de erosión del orden instituido y, a la vez, de creación e imaginación de otro orden posible, momentos en los que las prácticas sociales comunitarias, que operan en la cotidianidad de la dominación, pueden dotarse de un significado diferente y construir un nuevo espacio de afirmación. Esta capacidad de resistir, creando, y de

crear, renovándose constantemente a sí mismos, es una poderosísima arma social que puede seguir abriendo nuevos e todavía inexplorados espacios de transformación social.

En este sentido, el ethos comunal es una práctica social fuertemente emancipativa, porque es capaz de erosionar y crear a la vez; de ir “en contra”, pero también de producir cotidianamente formas de socialidad diferentes. Uno de los principales desafíos para la sociedad boliviana contemporánea consiste en comprender la naturaleza profunda de este “hacer comunal diferente” (su fuerza creadora y su esencia polimorfa) y en producir nuevos horizontes de sentido, prácticos y simbólicos, capaces de proyectar este hacer colectivo “más allá de lo instituido”, hasta encontrar el punto de ruptura del sistema de dominación existente.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguiluz Ibargüen, Maya y Norma de los Rios (coords.), *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*. UNAM-Programa de Posgrado de Estudios Latinoamericanos/FLACSO/CIDES UMSA, Argentina, 2006
- Albó, Xavier y Barrios Morón, Raúl (coord.), *Violencias encubiertas en Bolivia*. CIPCA, La Paz, 2000.
- Albó, Xavier, *Achacachi: medio siglo de lucha campesina*. CIPCA, La Paz, 1979.
- Albó, Xavier, *Pueblos indios en la política*. CIPCA, La Paz, 2002.
- Albó, Xavier, “El Alto, la vorágine de una ciudad única” en: *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 11, No. 22. University of California, 2006, pp.329-250.
- Arent, Hannah, *¿Qué es la política?*. Paidós, Barcelona, 2007.
- Arbona, Juan, *Ver y hacer política en la ciudad de El Alto. Capacidades políticas y actividades económicas*. Cuadernos de Trabajo del PNUD, en la red: <http://idh.pnud.bo/webportal/LinkClick.aspx?fileticket=%2B5p/ZBbhweg%3D&tabid=198&mid=594>
- Archondo, Rafael, *Compadres al micrófono. La resurrección metropolitana del ayllu*. HISBOL, La Paz, 1991.
- Auza Aramayo, Verónica, *El orden del decir. Voces de Omasuyos y Aroma sobre los recursos naturales, organización comunal y políticas públicas*. La Paz-Bolivia, CEDLA, 2006.
- Barragan, Rossana y Molina, Ramiro, “De los señoríos a las comunidades: el caso de Quillacas” en: *Reunión Anual de Etnología*. MUSEF, La Paz, 1987.
- Barragán, Rossana, *Asambleas constituyentes. Ciudadanías y elecciones, convenciones y debates (1825-1971)*, Muela del Diablo, La Paz, 2006.
- Barragán, Rossana y Roca, José Luis, *Cuadernos de Futuro N. 21: Regiones y poder constituyente en Bolivia*. IDH-PNUD, Bolivia, 2005.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Contrahistorias, México, 2005.
- Benjamin, Walter, *Conceptos de filosofía de la historia*. Terramar, Argentina, 2007.
- Blanes, José, *Mallkus y alcaldes*. Pieb/Cabem, La Paz, 2000.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*. Random House Mondadori, México, 2005.

- Bourdieu, Pierre, *El campo de lo político*. Plural Editores, La Paz Bolivia, 2001.
- Bouysson-Cassagne, Thérèse, *La identidad aymara. Aproximación historia (siglo XV y XVI)*. Hisbol/IFEA, La Paz, 1987.
- Bouysson-Cassagne, Thérèse/Harris, Olivia/Platt, Tristan/Cereceda, Verónica, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Hisbol, La Paz, 1987.
- Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*. Alianza Editorial, México, 1992.
- Cadessa Andrew, *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecajas*. Mama Wanco, La Paz, 2006.
- Carter, William y Albó, Xavier “La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto” en: Albó, Xavier (Coord.), *Raíces de América: el mundo aymara*. Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- CEDLA, *Diagnóstico socio-económico de El Alto: distrito 5 y 6*. OXFAM y CEDLA, La Paz, 1999.
- Condarco Morales, Ramiro, *Zárate el temible Willka*. Imprenta Renovación, La Paz, Bolivia, 1982.
- Coutinho, Carlos Nelson. *Il pensiero político di Gramsci*. Edizioni Unicopoli, Italia, 2006.
- Crabtree, John, *Perfiles de la protesta. Política y movimientos sociales en Bolivia*. PIEB/ Fundación UNIR, La Paz-Bolivia, 2005.
- Chávez, Marxa (et Al.), *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia*. Editorial tercera piel, Bolivia, 2006.
- Chávez, Marxa, *El movimiento comunal en los tiempos del levantamiento. Sindicato comunal, territorio, organización segmentaria y auto-organización de las movilizaciones de abril-septiembre de 2000 y junio-julio de 2001*. Tesis de licenciatura en Sociología, UMSA, 2008.
- Choque Canqui, Roberto, *Historia de una lucha desigual*. Unidad de investigaciones históricas. UNIH-PAKAXA, La Paz, Bolivia, 2005.
- Díaz-Polanco, Héctor, *La rebelión zapatista y la autonomía*. Siglo XXI editores, México, 2003.
- Díaz- Polanco, Héctor, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XXI, México, 2006.
- Domingo, Pilar (coord.), *Bolivia. Fin de un ciclo y nueva perspectivas políticas (1993-2003)*. Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2006.
- Dunkerley, James, *Orígenes del poder militar. Bolivia 1879-1935*. Plural editores, La Paz, 2006.
- Dunkerley, James, *Rebelión en las Venas*. Plural editores. La Paz, 2003.
- Dussel, Enrique, 20 tesis de política. CREFAL/ Siglo XXI, México, 2006.

- Echeverría, Bolívar (coord.), *Modernidad, mestizaje cultural y Ethos Barroco*. UNAM/El Equilibrista, México, 1994.
- Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM/ El Equilibrista, México, 1994.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*. ERA, México D.F. 2008.
- Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*. Itaca-FFyL/UNAM, México D.F. 2001.
- Echeverría, Bolívar, *Vuelta de Siglo*. ERA, México D.F. 2006
- Echeverría, Bolívar, “La clave barroca de la América Latina”, publicado en la red: http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/barroco_latinoamerica.htm (julio 2002).
- Echeverría, Bolívar, “Cuestionario sobre lo político”, publicado en la red: http://www.bolivare.unam.mx/entrevistas/cuestionario_politica.html
- Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. BUAP-UNAM-UCM-GDF, México, 2005.
- Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo, Volumen II*. BUAP-UNAM-UCM-GDF, México, 2006.
- Estermann, Josef, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. ISEAT, La Paz, 2007.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*. Ed. La Piqueta, Madrid, 1992.
- García Linera, Álvaro (coord.), *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. Diakonia/Oxfam, LA Paz-Bolivia, 2004.
- García Linera, Álvaro (et Al.) *El retorno de la Bolivia plebeya*. Muela del Diablo, La Paz, 2007.
- García Linera, Álvaro (et Al.) *La transformación del estado*. Muela del Diablo, La Paz, 2008.
- García Linera, Álvaro (et Al.), *Horizontes y límites del Estado y del poder*. Muela del Diablo, La Paz, 2005.
- García Linera, Álvaro (et Al.), *Pluriverso. Teoría política boliviana*. Muela del Diablo, La Paz, 2001.
- García Linera, Álvaro (et Al.), *Tiempos de rebelión*. Muela del Diablo, La Paz, 2001.
- García Linera, Álvaro, “Multitud y comunidad. La insurgencia social en Bolivia”, en: Revista *Chiapas No.11*. ERA, México D.F., 2001.
- García Linera, Álvaro, *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al ayllu universal*. Bolivia, 1995.

García Linera, Álvaro, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. CLACSO/Prometeo libros, Buenos Aires, Argentina, 2008.

García Linera, Álvaro, *Reproletarización. Nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952-1998)*. Muela del Diablo, La Paz, 1999.

Geffroy Komadina, Céline (coord.), *La invención de la comunidad*. PIEB/Embajada de Francia/Plural, La Paz, 2008.

Gómez, Luis, *El Alto de pie. Una insurrección en Bolivia*. Textos rebeldes, La Paz, 2004.

Grammont de, Hubert C. (coord.), *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*. CLACSO, Buenos Aires, Argentina, 2006.

Guarachi Huanca, Paulino, *Patarani. La vida en torno a la tierra*. Fundación Tierra, La Paz Bolivia, 2005.

Gutiérrez, Raquel (et Al.), *El fantasma insomne. Pensando el presente desde el manifiesto comunista*. Muela del diablo, La Paz Bolivia, 1999.

Gutiérrez, Raquel, “Levantamientos y movilizaciones indígena y popular en Bolivia desde la perspectiva de la emancipación (2000-2005)”. Tesis doctoral presentada en la Universidad Autónoma de Puebla, Febrero 2008.

Gutiérrez, Raquel, *Los Ritmos del Pachakuti*. Textos Rebeldes, La Paz, 2008.

Gutiérrez, Raquel. *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*. Textos rebeldes, La Paz, Bolivia, 2008.

Gutiérrez Patra, Daniel y Ricardo, Pereira Molina. *El gran cabildo. Crónica épica del siglo XXI en Bolivia*. FEJUVE- El Alto. El Alto-Bolivia, 2007.

Harris, Olivia, *Economía étnica*. Hisbol, La Paz, 1987.

Hernández, Juan Luis y Ariel Salcito (comp.), *La revolución boliviana. Documentos fundamentales*. Ed. Newen Mapu, Buenos Aires, Argentina, 2007.

Hirsch, Joachim, *Globalización, capital y Estado*. UAM-Xochimilco, México, 1996.

Hoffman, Sabine (et Al.) *La reconstrucción de lo público. Movimiento social, ciudadanía y gestión de agua en Cochabamba*. Muela del Diablo/AOS-IUED, Bolivia, 2003.

Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. UAP/Herramientas Ediciones, Argentina, 2005.

Holloway, John, *Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate del libro “Cambiar el mundo sin tomar el poder”*. UAP/Herramientas Ediciones, Argentina, 2006.

Hylton, Forest (et Al.), *Ya es otro tiempo el presente. Cuatros momentos de insurgencia indígena*. Muela del Diablo, La Paz, 2003.

Hurtado, Javier, *El Katarismo*. Hisbol, La Paz, 1986.

Indaburu Quintana, Rafael, *Evaluación de la ciudad de El Alto*. Publicado en la red: <http://bolivia.usaid.gov/StudiesAndReports/BO/InformeFinalElAlto.pdf>

Irurosqui, Marta, “Élites en litigio. La venta de tierras de comunidad en Bolivia, 1880-1899” en: Documento de trabajo n.54. IEP, Lima, 1993.

Irurosqui Victoriano, Marta, *A Bala, piedra y palo. La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826,1952*. Diputación de Sevilla, España, 2000.

Kaplan, Marcos, *Aspectos del Estado en América Latina*. Ed. UNAM, México, 1981.

Klein, Hebert S. *Historia de Bolivia*. Librería editorial G.U.M., La Paz- Bolivia, 2008.

Laruta, Carlos H., *La conquista de la ciudadanía (Documento de Trabajo)*. CIPCA, La Paz, 2006.

Lefort, Claude. *La incertidumbre democrática. Ensayo sobre lo político*. Anthropos, Barcelona, 2004.

López, Luis Enrique. *Movimientos indígenas y estado en Bolivia*. PREIB Andes/Cenda/Plural, La Paz- Bolivia, 2005.

López Bárcenas, Francisco, *Autonomías indígenas en América Latina*. Textos Rebeldes, La Paz, Bolivia, 2008.

Mamani, Pablo, *El rugir de las Multitudes*. Ediciones Yachaywasi, La Paz, 2004.

Mamani, Pablo, *Geopolíticas indígenas*. CADES, El Alto, 2005.

Mamani, Pablo, *Microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre de 2003)*. IDIS/UMSA/CADES, El Alto, 2005.

Marx, Karl, *El capital* (Tomo I, vols. I, II, III) Siglo XXI editores, México, 2008.

Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*. Siglo XXI, México, 2006.

Marx, Karl, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso del trabajo de valorización (extractos del manuscrito 1861-1863)*. Selección y traducción de Bolívar Echeverría. Publicado en la red: <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/subsuncion.html>

Mayorga, Fernando. *Encrucijadas. Ensayos sobre la democracia y reforma estatal en Bolivia*. Editorial Gente común/ CESU-UMSS, La Paz Bolivia, 2007.

- Mayorga, René, “La crisis del sistema de partidos políticos y el experimento del gobierno sin partidos en Bolivia”, publicado en la red: <http://www.revistafuturos.info> (2005)
- Mayorga, René, “Presidencialismo parlamentarizado y gobiernos de coalición en Bolivia”, en: Lazarno, Jorge (coord.), *Tipos de presidencialismos y coaliciones políticas en América Latina*. CLACSO, Buenos Aires, 2001.
- Mesa, José; Gisbert, Teresa; Mesa Gisbert, Carlos, *Historia de Bolivia*. Ed. Gisbert y Cia, La Paz, 1997.
- Murra, John, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. IEP/Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2004.
- Nicolás, Vicent, (et Al.) *Modos originarios de resolución de conflictos en Pueblos Indígenas de Bolivia*. PIEB/UNIR., Bolivia, 2007.
- Olivera, Oscar. *Nosotros somos la coordinadora*. Fundación Abril/ Textos rebeldes, La Paz-Bolivia, 2008.
- Osorio, Jaime. *Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento*. UAM-Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- Pacheco, Diego, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. Hisbol-MUSEF. La Paz-Bolivia, 1992.
- Patzi, Félix, *Insurgencia y sumisión. Movimientos indígena-campesinos (1963-1998)*. Muela del Diablo, Bolivia, 1998.
- Patzi, Félix, *Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas – Segunda edición ampliada (1983-2007)*. Ediciones Yachaywasi, Bolivia, 2007.
- Patzi, Félix, *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. DRIVA, La Paz, 2007.
- Pérez, Elizardo, *Warisata La escuela-Ayllu*. CERES/HISBOL, La paz, Bolivia, 1992.
- Petras, James y Veltmeyer, Henry, *Movimientos sociales y poder estatal. Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador*. Editorial Lumen, México, 2005.
- Plata Quispe, Wilfredo, *Pampa Belém. Comunitarios, Maestros y residentes defienden su tierra*. Fundación Tierra, La Paz Bolivia, 2005.
- Platt, Tristan, “Liberalismo y etnocidio en los Andes del sur” en: *Autodeterminación. Análisis histórico, político y teoría social*, No 9. La Paz, Noviembre, 1991.
- Platt, Tristan, *Espejo y maíz. Temas de estructuras simbólicas andinas*. CIPCA, La Paz, 1976.
- Platt, Tristan; Bouysse-Cassagne, Thérèse; Harris, Olivia; *Qaraqara-Charka. Malku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglo XV-XVII)*. IFEA/Plural/FBCB/University of St. Andrews, 2006.

- Poma, Muruchi (et Al.), *Ponchos rojos*. Plural editores, La Paz-Bolivia, 2008.
- Prada, Raúl, *La subversión indígena*. Imprenta filigrana, La Paz, Bolivia, 2008.
- Quisbert, Máximo (coord.), *Los líderes indígenas. Jóvenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria*. PIEB, La Paz, 2006.
- Quisbert, Máximo. *FEJUVE El Alto 1990-1998. Dilemas del clientelismo colectivo en un mercado político en expansión*. Aruwiyiri/THOA, La Paz, Bolivia, 2003.
- Quispe L., Eliseo (et Al.) *Tierra y territorio. Thaki en los ayllus y comunidades de ex hacienda*. Fundación PIEB, La Paz, Bolivia, 2002.
- Red Habitat, *Diagnóstico del Distrito 5 del Municipio de El Alto*. Proyectos RH/ Oxfam GB, El Alto-Bolivia, 2000.
- Regalsky, Pablo. *Etnicidad y clase. El estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio*. CEIDIS/CESU-UMSS/ CENDU y Plural editores, 2003.
- Reinaga, Fausto. *La Revolución India*. Talleres gráficos Wa-Gui, La Paz- Bolivia, 2007.
- Reinaga, Fausto. *Manifiesto. Partido indio de Bolivia*. Talleres gráficos Wa-Gui, La Paz-Bolivia, 2007.
- Reinaga, Fausto. *Tesis India*. Talleres gráficos Wa-Gui, La Paz-Bolivia, 2006.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, “La expansión en el Altiplano boliviano: elementos para la caracterización de una oligarquía regional”, en: *Avances*, N.2. La Paz, 1978.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, “Democracia liberal y democracia de ayllu” en: *El difícil camino de la democracia*, ILDIS, La Paz, 1990.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, “Campesinado andino y colonialismo interno (sobre las posibilidades y límites de la democratización como fenómeno nacionalitario en Bolivia)” en: *Reunión Anual de Etnología (26-29 nov. 1996)*. MUSEF, La Paz, 1997.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos. Lucha del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980*. Aruwiyiri, La Paz, 2003.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Pachakuti: los aymaras de Bolivia frente a medio milenio de colonialismo*. THOA, 1991.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (et Al.), *Ayllus y Proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. Aruwiyiri, La Paz, Bolivia, 1993.
- Rodríguez, Gustavo, *El socavón y el sindicato. Ensayos históricos sobre los trabajadores mineros. Siglos XIX-XX*. ILDIS, La Paz- Bolivia, 1991.

- Rodríguez, Gustavo, “Los mineros de Bolivia en una perspectiva histórica” en: *Convergencia Num.24*. UAEM, México, 2001.
- Sandoval, Godofredo (et Al.), *Chukiyawu. La cara aymara de la paz IV: nuevos lazos con el campo*. CIPCA, La Paz, Bolivia, 1987.
- Sandoval, Godofredo y Sostres, Fernanda, *La ciudad prometida. Pobladores y organizaciones sociales en El Alto*. ILDIS y SYSTEMA, Bolivia, 1989.
- Soruco, Ximena (et Al.), *Los barones del oriente. El poder en Santa Cruz ayer y hoy*. Santa Cruz, Bolivia, Fundación Tierra, 2008.
- Sousa Santos de, Boaventura. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Ed. Trota/ILSA, Madrid, 2005.
- Salazar Mostajo, Carlos. *La taika. Teoría y práctica de la Escuela-Ayllu*. Librería-Editorial Juventud, La Paz-Bolivia, 1992.
- Scott James, *Los dominados y el arte de la resistencia*. ERA, México, 2000.
- Svampa, Maistella y Pablo Stefanoni (Comp.), *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*. CLACSO/OSAL/ Editorial el Colectivo. Buenos Aires, 2007.
- Tapia, Luciano, *Whamawa Jakawisaxa (Así es nuestra vida) Autobiografía de un aymara*. Talleres Gráficos Gisbol, Bolivia, 1995.
- Tapia, Luis, *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. Ed. Muela del Diablo, Bolivia, 2002.
- Tapia, Luis, *La igualdad es cogobierno*. CIDES-UMSA, ASDI-SAREC y Plural Editores, Bolivia, 2007.
- Tapia, Luis, *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*. Ed. Muela del Diablo, Bolivia, 2006.
- Tapia, Luis, *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. Ed. Muela del Diablo, Bolivia, 2002.
- Tapia, Luis, *La velocidad del pluralismo. Ensayo sobre tiempo y democracia*. Ed. Muela del Diablo, Bolivia, 2002.
- Tapia, Luis, *Política Salvaje*. Muela del Diablo/CLACSO, La Paz, 2008.
- Tapia, Luis, *Una reflexión sobre la idea de un estado plurinacional*. Enlace, La Paz- Bolivia, 2008.
- Tapia, Luis (et Al.), *Memorias de octubre*. Muela de Diablo, La Paz, 2004.
- Tapia, Luis (et Al.), *Democratizaciones Plebeyas*. Muela de Diablo, La Paz, 2002.

- Temple, Dominique, *Las estructuras elementares de reciprocidad*. TARI/Plural/UMSA, La Paz, 2003.
- Temple, Dominique, *El Quid-pro-quo histórico. El malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas*. Aruwiyiri, Bolivia, 1997.
- Thomson, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. Muela del Diablo/Aruwiyiri, La Paz, 2006.
- Ticona (et Al.), Esteban, *Votos y Wiphalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia*. CIPCA-cuadernos de investigación, La Paz- Bolivia, 1995.
- Ticona, Esteban (coord.), *El pachakuti empezado (Pachakutixa Qallywiwa)*, Ediciones Yachaywasi, Bolivia, 2006.
- Ticona, Esteban (coord.), *Los andes desde los andes*. Ediciones Yachaywasi, Bolivia, 2003.
- Ticona, Esteban, *La lucha por el poder comunal*. CEDOIN/CIPCA, La Paz, 1997.
- Untoja, Fernando, *Retorno al Ayllu*. Ediciones Cada, La Paz, Bolivia, 1992.
- Urioste, Miguel/ Barragán, Rossana/ Colque, Gonzalo, *Los Nietos de la Reforma agraria. Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*. CIPCA/Fundación Tierra, La Paz, 2007
- Vargas, Manuel, *Historia de Bolivia*. Luciérnaga, La Paz, Bolivia, 2000.
- Varios, *Visiones sobre el proceso democrático en Bolivia, 1982-2007. Bolivia, 25 años contruyendo la Democracia*. Editorial Mava, La Paz- Bolivia, 2008.
- Wallerstein, Immanuel. *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*. Siglo XXI editores, México, 2003.
- Zavaleta Mercado, René (comp.). *Bolivia, Hoy*. Siglo XXI editores, México 1983.
- Zavaleta, René, “Consideraciones históricas sobre la historia de Bolivia (1932-1971)” en: González Casanova, Pablo (coord.), *América Latina: historia de medio siglo*. Siglo XXI y UNAM, México, 1986.
- Zavaleta, René, *Lo nacional popular en Bolivia*. Siglo XXI, México, 1986.
- Zavaleta, René. *Clases sociales y conocimiento*. La Paz-Cochabamba, Bolivia, 1988.
- Zavaleta, René. *El Estado en América Latina*. Cochabamba-La Paz, Bolivia, 1990.
- Zemelman, Hugo, *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. Siglo XXI/ UNU, México, 1989.

Zibechi, Raúl, *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes anti-estatales*. Tinta Linón, Buenos Aires, 2006.

Zumarán Romero, Raquel B., *De mineros y vecinos. Prácticas políticas vecinales en El Alto*. Tesis de maestría en Ciencias del Desarrollo en el CIDES-UMSA, Bolivia, 2003.

DOCUMENTOS

CSUTCB, Manifiesto de Achacachi, 9 abril de 2001.

CSUTCB y otras organizaciones, Pliego Petitorio del Pacto Intersindical, junio 2001.

FEJUVE-El Alto, Estatuto orgánico, julio 2001.

FSUTC-Provincia Umasuyos, Acta de Reconstitución de la Nación Aymara-Quichwa, 9 de abril de 2001.

FSUTC-Provincia Umasuyos, Declaración de Achacachi (Provincias del Norte de La Paz: Omasuyos, Larejas, Camacho, Marco Kapac, Muñecas, Los Andes), 6 octubre de 2000.

GOBIERNO MUNICIPAL DE ACHACACHI, Plan de Desarrollo Municipal, Agosto 2007.

Ley de participación popular y decretos reglamentarios (1994)

ENTREVISTAS

Entrevista a **Abraham Delgado**, dirigente estudiantil de la UPEA, El Alto 05/09/2008

Entrevista a **Apolinar Quito** (Ejecutivo Cantonal 2003 – Cantón Warisata), Warisata 17/11/2008

Entrevista a **Bernabé Gutiérrez** (Ejecutivo Provincial de Omasuyos), Achacachi 14/10/2008

Entrevista a **Bernabé Paucara** - Comunidad Tunusi (Cantón Achacachi), Achacachi 12/11/2008

Entrevista a **Dalton Luna Román**, Secretario de Estadística de la FEJUVE-El Alto, El Alto 30/10/2008

Entrevista a **Doña Candy**, vecina de Villa Imperial, El Alto 12/09/2008

Entrevista a **Doña Cristina**, vecina de Villa Imperial, El Alto 08/09/2008

Entrevista a **Esteban Ticona**, intelectual aymara, La Paz 15/01/2008

Entrevista a **Eugenio Rojas** (Alcalde del Municipio de Achacachi), Achacachi 05/10/2008

Entrevista a **Felipe Quispe**, (Ejecutivo Nacional CSUTCB 1998-2006), La Paz 15/01/2008

Entrevista a **Gilberto Mayta**, vecino y ex -minero de Villa Imperial, El Alto 08/09/2008

Entrevista a **Jaime Estrada**, Sub Alcalde del Distrito 5, El Alto 29/09/2008

Entrevista a **Jony Misme** – Comunidad Kentuyo (Cantón Achacachi), Kentuyo 05/11/2008

Entrevista a **Jorge Maita** (Ejecutivo Cantonal - Cantón Tacamara), La Paz 19/11/2008

Entrevista a **Marco Quispe**, radio periodista alteño, El Alto 26/10/2008

Entrevista a **Mónica Paz**, ejecutivo FEJUVE (2003), El Alto 30/11/2008

Entrevista a **Néstor Guillen**, dirigente de la junta de vecinos de Villa Ingenio (unidad vecinal 1), El Alto 27/09/2008

Entrevista a **Pablo Mamani**, intelectual aymara, El Alto 11/11/2008

Entrevista a **Rodolfo Nina**, presidente de la Juntas de Vecinos de Villa Imperial, El Alto 08/09/2008

Entrevista a **Rosa Paredes**, vecina de Villa Imperial, El Alto 11/09/2008

Entrevista a **Rufo Yanarico Chura** (Comunidad Tacamara), Achacachi 16/11/2008

Entrevista a **Saturnino Clares** (Ejecutivo Cantonal - Cantón de Ajillata Grande), Ajillata Grande 23/11/2008

Entrevista a **Valentín Mejillones** (Ejecutivo Cantonal - Cantón Huarina), Moco Moco 20/11/2008

Entrevista colectiva con algunos vecinos y dirigentes de Villa Ingenio (unidad vecinal), El Alto 07/10/2008

Entrevista colectiva con las **Autoridades Comunales de la Comunidad de Moco Moco** (Cantón Huarina), Moco Moco 20/11/2008

Entrevista colectiva con las **Autoridades Comunales de la Comunidad de Suñasiwi** (Cantón Warisata), Suñasiwi 17/11/2008

Entrevista colectiva con los vecinos de Villa Imperial, El Alto 10/09/2008

Entrevista a **Rolando Ariquipa** y **Fabián Delgado**, presidente y vicepresidente de la junta de vecinos de Villa Ingenio (unidad vecinal 1), El Alto 05/10/2008

PÁGINAS WEB

<http://abi.bo>

www.bolivia.indymedia.org/

www.bolpress.com

www.cedla.org

www.cne.org.bo

www.conaljuve.org.bo

www.evomorales.net

www.ftierra.org

www.ine.gov.bo

www.narconews.com

www.ubnoticias.org