



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y
SOCIALES**

***Pachakuti: el origen de las autonomías indígenas
en Bolivia***

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

**LICENCIADO EN
RELACIONES INTERNACIONALES**

**P R E S E N T A
JORGE. A PATO PANTOJA**

**ASESOR:
DR. CARLOS HUAMAN LÓPEZ**



CIUDAD UNIVERSITARIA

MARZO 2013



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.

Agradecimientos.

Por su puesto agradezco a mis padres, que sin su paciencia y apoyo este trabajo no podía haber sido realizado.

Al Dr. Carlos Huaman por transmitirme la esencia del mundo andino, además de la comprensión y generosidad que me brinda.

A los amigos que me impulsaron y brindaron su apoyo en este proyecto. Luz Aida Lozano, Javier Ávila, Rebeca Silva, Ana Isabel Alduenda, Jany Magro y Mayte Martínez.

Investigación realizada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM. Clave IN402312. Mito y utopía en las literaturas andinas contemporáneas. Agradezco a la DGAPA-UNAM por la beca recibida.

Índice.

Introducción	1
1. Mito, cosmovisión e imaginario en los Andes	5
1.1 Nociones de imaginario	5
1.2. Aproximaciones a la cosmovisión quechua-aymara	9
1.2.1 La mística de la tierra	9
1.2.2. Los seres-objetos mágicos del mundo andino	14
1.2.3 Los diferentes mundos	16
1.2.4 Las cuatro regiones unidas entre sí	18
2. Pachakuti: Mito, simbología y organización social andina	20
2.1 La narrativa mítica del <i>Pachakuti</i>	20
2.1.1 El ciclo cósmico	21
2.1.2 El cambio civilizatorio	23
2.1.3 El milenarismo y la utopía andina	24
2.1.4 El mito de la revolución	27
2.1.5 El que anima el mundo	30
2.1.6 El despertar del <i>Inkarri</i>	31
2.1.7 ¡Tupaj Katari vive y vuelve carajo!	33
2.2 Símbolos y principios de la organización andina	35
2.2.2. Principios de la organización andina	36
2.2.3 Autoridades originarias y símbolos de poder	39
3. Yawar mayu. Río de sangre	44
3.1 La guerra del agua en Cochabamba.	44
3.2 Tempestad Indígena en las montañas del Qhanti: la Bolivia oculta se levanta	54
3.3 Coca no es cocaína	64
3.4 La ciudad aymara se levanta	74
3.5 El presidente cercado	84
4. La refundación de Bolivia	95
Conclusiones	109
Referencias consultadas	112

INTRODUCCION

Bolivia es uno de los países con mayores problemas económicos y sociales del continente. En la actualidad existe una dinámica de explotación que mantiene al 75% de la población en líneas de pobreza y subempleo. Recientemente las luchas por trastocar la situación de explotación han abierto un nuevo panorama, poniendo cercos al sistema de dominación los cuales comienzan a dibujar los trazos de una nueva era.

El rasgo principal de esta nueva era es que sus cimientos se encuentran en el pasado. En los Andes el tiempo no transcurre como en otras partes del mundo, el pasado (lo estéril en la modernidad) permanece vivo en el presente, los tiempos antiguos se encuentran latentes en el paisaje, la memoria y la cultura, conformando una fuerza subyacente que sustenta lo cotidiano. Lo que el capitalismo ve como atraso, en los países andinos es considerado el futuro; la comunidad, las tradiciones y los saberes milenarios son las bases para la reconfiguración del presente y la construcción del porvenir.

Al adéntranos a la mitología andina encontramos diversas historias en las que se explica como los tiempos antiguos dan vuelta para convertirse en futuro. Una de las narrativas que mejor explican este proceso esto es el mito del *Pachakuti*, el cual anuncia la llegada de un tiempo de transformación en el cual resurgirán las bases que se creían superadas del mundo antiguo.

En el proceso de emancipación boliviano el *Pachakuti* ha funcionado como una guía para la transformación de las condiciones socioeconómicas, generando un movimiento que pugna por la construcción de espacios autónomos indígenas. Estas autonomías no deben ser pensadas bajo los esquemas que la estructura capitalista difunde, es decir ni la comunidad ni lo indígena son elementos inmutables.

Las comunidades no son organizaciones estáticas en un espacio determinado. Lejos de lo que comúnmente se piensa, las autonomías no se encuentran en lugares aislados, sino que se expande como un proyecto territorial a lo largo de todo el país. Lo mismo pasa con el término indígena, éste no es comprendido bajo un purismo de museo antropológico, como una figura preestablecida con límites y características bien definidas. En la actualidad existe un movimiento teórico y social que ha pugnado por romper con las definiciones estáticas que sólo reproducen un sinnúmero de *clichés* y prototipos, si en esta tesis se ha optado por elegir el concepto de indígena es porque la

población boliviana así se ha asumido, 62% de los bolivianos se autodefinen como indígenas.

Bajo estas aclaraciones, explicamos que el término de autonomías indígenas hace referencia a un proceso de autogestión a lo largo del territorio boliviano. En este proceso lo indígena no es comprendido en términos identitarios, sino como una atmósfera cognitiva, es decir, como una serie de percepciones que hacen referencia a la forma de comprender el mundo de la población boliviana, aportando una posibilidad de mirar el mundo con un código diferente al moderno. En este sentido aclaro que el término de autonomías indígenas no se refieren al concepto fomentado por el Estado plurinacional desarrollado por el gobierno de Evo Morales, sino a un proyecto de autogestión popular que se expande por todo el territorio boliviano, el cual es estudiado desde la cosmovisión andina.

El proceso de autogestión boliviano se encuentra influenciado por el mito del *Pachakuti*, el cual ha funcionado como un elemento articulador de los postulados políticos emancipativos. La recuperación de narrativas míticas por los movimientos sociales no debe entenderse a modo de una fantasía inventada para justificar una ideología o práctica política, sino como un proceso recreación de las condiciones históricas y sociales donde el imaginario tiene gran peso. El mito recrea la realidad para dar sentido a lo cotidiano, lejos de constituir un espacio de ilusiones, permite una mejor comprensión de la problemática social, económica y política actual, posibilita un acercamiento a la visión interna, al “adentro” de los actores sociales y de los valores de la población que se desea entender.

A lo largo de esta tesis se comprende que el mito contiene una función comunicativa capaz de expresar identidades y proyectos políticos, que resguarda y protege una visión del mundo. De esta forma, al estudiar la narrativa mítica, la cosmovisión y el imaginario, nos adentramos a conocer la realidad desde la perspectiva de la población boliviana que se desea comprender. Al hacer esto se deja de lado la epistemología dominante. Con ello realizamos lo que Buenaventura Sosa llama la “Epistemología del sur”, una corriente del pensamiento crítico latinoamericano que ve en la crisis del modelo del Estado neoliberal en América Latina una crisis de la epistemología eurocéntrica, impuesta y ajena a gran parte de la realidad latinoamericana. De este modo se rompe con la visión hegemónica, optando por interpretar desde las categorías, significados y conceptos que surgen desde la originalidad latinoamericana (andina en este caso), aportando nuevos enfoques a la

disciplina de las Relaciones Internacionales, la cual carece de un enfoque sólido para estudiar el caso.

Con base en esto se ha realizado el análisis del *Pachakuti*, su simbología y el imaginario dentro del cual está inmerso y su relación con los movimientos sociales que en Bolivia se suscitaron desde el año 2000 a la actualidad. La hipótesis que sostengo es que las movilizaciones sociales analizadas se encuentran influenciadas por el contenido del mito y, al mismo tiempo, los movimientos rebeldes provocan una inversión del mundo mediante una práctica política de alteridad, aportando interpretaciones y vertientes al significado del *Pachakuti*.

Lo que haremos será explicar las connotaciones de este mito y señalar aquellas situaciones en las que se expresa o encuentra un *Pachakuti*, cuando se hace referencia directa a él, o bien en los momentos en que hay una influencia de éste en las formas de pensar y actuar de la población movilizada

La tesis comienza con una explicación conceptual de lo que se entiende por mito, símbolo e imaginario, y la importancia de esta temática en las ciencias sociales. En la segunda parte del mismo capítulo se encuentra una explicación de los componentes que conforman la cosmovisión andina, el conjunto de símbolos e ideas que se encuentran dentro de la cultura y que actúan como una fuerza subyacente presente en la memoria, oralidad, literatura, historia, política y economía. Esto nos proporcionará una introducción a la forma común en que se percibe e interioriza la realidad a lo largo del territorio quechua-aymara.

Teniendo las bases del pensamiento andino nos adentramos a explicar la narrativa mítica del *Pachakuti*, las implicaciones y las distintas connotaciones que se tienen de este así como de algunos mitos que lo complementan. Posteriormente haremos un repaso de los elementos constitutivos de la organización del espacio en Bolivia, los símbolos, formas de gobierno y principios que dan forma a la organización social.

Una vez explicadas las nociones de la cosmovisión andina, la narrativa del *Pachakuti* y sus implicaciones, se encuentra una descripción de los movimientos sociales bolivianos de la última década. Desde comienzos del año 2000 Bolivia experimenta una oleada subversiva que modificó radicalmente las estructuras sociales, políticas y económicas. La dinámica capitalista y las instituciones estatales quebrantaron y en su lugar se establecieron (algunas veces momentáneamente otras con continuidad) las lógicas del mundo andino, el conocimiento milenario y concepciones de la población construyeron una organización autónoma cuyas bases crearon nuevas

formas de convivencia. El capítulo tercero, titulado *yawar mayu-río* de sangre, es una explicación de esta revolución y su relación con el mito del *Pachakuti*.

El último capítulo consta de un análisis del gobierno de Evo Morales, las acciones ocurridas en el tiempo de su mandato (que hasta el momento de elaboración de esta tesis continua), los obstáculos y críticas que se tienen del primer gobierno indígena y las referencias que el mandatario realiza a los tiempos de *Pachakuti*.

1.- Mito, cosmovisión e imaginario en los Andes

1.1. Nociones de imaginario

El *Pachakuti* es uno de los mitos con mayor presencia en los Andes, una fuerza que ha impulsado innumerables movilizaciones a lo largo de los siglos y que se mantiene profundamente arraigado en la memoria, imaginación y tradición de la población boliviana. Indispensable para entender las pautas que marcan el actuar y pensar quechua-aymara, su significado da sentido a la organización y cosmovisión del mundo andino. Pero, antes de adentrarnos en su significado y simbología, me parece necesario hacer una breve introducción de lo que se entiende por mito con el fin de posibilitar una mejor comprensión del tema.

El mito constituye una narración, es un relato altamente cargado de subjetividad, asunciones valorativas y ontológicas. No es comprobable científicamente (mediante hipótesis y conclusiones), pero eso no convierte al relato en falso, ya que, a la par de la explicación lógica y la comprobación empírica, se encuentra una motivación subjetiva de igual importancia, como explica Blanca Solares:

Interpretamos la realidad objetiva no sólo de manera racional y abstracta sino afectiva, es decir, a partir de una *imagen* inscrita en las profundidades de la psique. La creatividad de la imaginación se alza sobre el reconocimiento de la fuerza intrínseca de ciertas imágenes y su poder de *animación*, es decir, dinamismo o *alma* que en el nivel más profundo el mito resguarda¹.

El resguardo de esta capacidad de animación (de dar dinamismo anímico a las imágenes) convierte al mito en una dimensión donde la imaginación se convierte en una guía del actuar humano, un espacio donde la parte subjetiva de la conciencia complementa la explicación racional, funcionando como una guía anímica capaz de dar sentido a los sucesos que la sociedad experimenta. En los Andes el mito es entendido de esta manera, para Carlos Huaman:

El mito es un *hatun karu willakuy* que refiere a un acontecimiento real del mundo quechua-andino ubicado en algún punto del tiempo, un hito importante

¹ Blanca Solares. "Aproximaciones a la noción de imaginario", en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, septiembre-diciembre, año/vol. XLVIII, número 198 Universidad Nacional Autónoma de México, p.134 capturado el 27-mayo-2012 en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/421/42119807.pdf>,

en la configuración de su historia. No es una invención sino una realidad que orienta y explica el pasado, el presente y el devenir².

Esta interpretación quechua es de gran utilidad para comprender mejor el tema, ya que nos permite adentrarnos a la concepción que aporta la cultura estudiada en esta tesis. Aquí, descubrimos el mito como un relato profundo y valioso, como el lugar privilegiado y mágico donde se proyectan y enredan figuras, prototipos, ideales e imágenes que ayudan a entender el mundo, como un referente que posibilita una mejor interpretación de los sucesos.

Hatun en quechua significa grande, gran, grandioso, profundo, sagrado. *Karu* se traduce como distante, profundo, valioso, inconmensurable, mientras que *Willakuy* como historia, relato de algún acontecimiento importante. En este sentido *Hatun karu willakuy*, en su conjunto, tiene cierta equivalencia semántica con la palabra mito. El relato, profundo, valioso, sagrado al que denominamos *hatun karu willakuy*, funciona en quechua como un referente real para explicar su historia. Es en este sentido que utilizaremos el término mito al igual que su rasgo mágico³.

Bajo esta explicación se entiende que el mito es una historia valiosa que contiene una serie de referentes y connotaciones que sirven para explicar sentidos tanto prácticos como simbólicos. Dentro de los relatos míticos se encuentra la concepción cosmogónica a través de la cual el hombre experimenta e intenta comprender el mundo, su origen y devenir. Contienen una visión particular del mundo cargada de subjetividad colectiva que proyectada desde el interior genera las diferentes representaciones culturales. “No sería exagerado decir que el mito es la entrada secreta por la cual las inagotables energías del cosmos se vierten en las manifestaciones culturales humanas”⁴.

De esta manera se entiende que el mito es un relato inseparable de la condición humana (no hay civilización alguna que no cuente con un bagaje mitológico propio; inclusive la modernidad cuenta con su propia mitología). Proporciona y a la vez es parte de un imaginario, una serie de imágenes y símbolos que remiten al pensamiento a un campo de la conciencia donde lo afectivo y práctico se encuentran indiferenciados.

² Carlos Huaman. *Pachachaka, puente sobre el mundo : narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas*. EL Colegio de México; UNAM, Centro Coordinador y Difusión de Estudios Latinoamericanos, México, p.121

³ Carlos Huaman. *op. cit.*, p.117

⁴ Joseph Campbell. *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*. FCE, México, undécima reimpresión 2009, p.11

Apartándonos de la concepción donde se desecha al imaginario por considerarse que al no tener una referencia demostrable materialmente sus contenidos son completamente falsos (deformados por la fantasía), encontramos que el imaginario configura un espacio de asociación libre en el cual la significación interna se privilegia, en donde las interpretaciones no son llevadas en un sentido único y lineal, sometidas al escrutinio rígido de lo racional, Dentro del imaginario se experimenta la libertad para significar la existencia en contra de los elementos pre-establecidos, ahí se tiene la oportunidad de interpretar las experiencias sin reducirlas a una función social establecida, de reelaborar las condiciones externas dadas (históricas) sin sometimiento a determinismos.

El imaginario, por el contrario, implica una *emancipación* con relación a la determinación literal del lenguaje muerto o formal, la posibilidad de suscitar un desfazamiento en el significado habitual de las palabras que, al introducir la dimensión simbólica en la expresión, hace emerger un contenido significativo nuevo y decisivo para la vida del hombre en la medida en que le permite, asimismo, situarse y abordar su entorno natural y social más allá de los condicionamientos de lo dado⁵.

En el imaginario se despliegan toda una serie de imágenes, emociones, representaciones anímicas y significados que sirven de contrapeso a los condicionamientos establecidos. Esta dimensión del ser contiene y recrea el pensamiento simbólico, constituye una fuente inagotable de donde surgen las imágenes que toman vida en el interior de psique, recibiendo, creando y transformando las proyecciones deseos y concepciones.

De esta forma, mediante la asociación libre en el pensamiento, sin la vigilia racional reprimiendo la parte subjetiva (sino complementándola) es como surge el pensamiento simbólico. El símbolo es una imagen cargada de emoción que reúne diversos significados. Es una figura que concentra varias potencias o virtualidades que dan forma a una realidad interior, aportando diferentes direcciones significativas que permiten una mayor comprensión del si mismo y del entorno.

Los símbolos se encuentran en el hombre desde el comienzo de su existencia y continuamente se van desarrollando a través del tiempo mediante un largo proceso colectivo de elaboraciones y representaciones concientes e inconcientes. Se resguardan en la cultura, se transmiten como pre-nociones que “[...] no son una adquisición

⁵ Blanca Solares. *op. cit.*, pp.131-132

personal, sino *modelos de pensamiento colectivo* de naturaleza innata y heredada en el hombre, conformados como *capacidades* físico-psíquicas a lo largo de los milenios de su génesis como especie *homo-sapiens*⁶". Son imágenes ideales que se proyectan desencadenando una dinámica con consecuencias existenciales, desplegándose en actos y formas de conducta, maneras de percibir y entender la realidad.

Si bien los contenidos simbólicos son transmitidos a través del tiempo (como predisposiciones heredadas, una tendencia en el entorno cultural) esto no los convierte en algo ajeno o impuesto al hombre, sino que configuran una dimensión en donde los significados del pasado se reelaboran para dar sentido al presente.

La simbolización en este sentido, mucho más que algo ajeno al sentido propio, secundario o derivado con relación a un significado preciso, se revela como una *dimensión* del ser, como un proceso consustancial al pensamiento humano, diríamos con el psicoanálisis, como el fundamento de la vida psíquica en su totalidad, presente tanto en la actividad práctica más elemental, como en la especulación teórica más sofisticada⁷.

Comprender al símbolo de forma estática, como una figura funcionando mecánicamente cerrada a significados, con elementos transferidos de una vez y para siempre sería reducirlos a simples señalamientos, rompiendo con el proceso de recreación libre que resguarda. Sus contenidos (las emociones y significaciones que abrigan) surgen de manera espontánea y para este estudio "se les debe entender como micromundos en los que la memoria, la historia y la cultura popular quechua andina se conserva y se proyecta, reconfigurándose de acuerdo a las condiciones históricas⁸."

En esta tesis utilizaremos esta concepción del pensamiento simbólico. Por otro lado existe la corriente que opta por apartar al imaginario de todo estudio serio de la realidad por considerarlo una ficción, una invención que al no poder ser demostrable materialmente se relaciona como inexistente. Al hacer esto se deja de lado una dimensión entera de la realidad, que forma parte del proceso civilizatorio y se mantiene viva en la memoria de la colectividad, Debemos recordar que las ciencias sociales se encuentran en crisis debido a la incapacidad de explicar realidades enteras, a un empeño por acomodar de manera rígida procesos sociales en conceptos obsoletos. Si escuchamos las críticas hacia las ciencias sociales encontramos que se han dejado de

⁶ Blanca Solares. *La madre terrible La diosa en la religión del México Antiguo*. Barcelona, Universidad Nacional Autónoma de México/Anthropos, 2007, p35.

⁷ *Ibidem.*, p.20

⁸ Carlos Huaman, *op. cit.*, p.297

lado las motivaciones psíquicas y anímicas colectivas por sobrevalorar una supuesta objetividad que, de fondo, no es más que una tendencia a favorecer la cientificidad positivista y el desarrollo social que ésta favorece (el capitalismo).

El cimiento de esta manera de pensar es la *identificación* objetiva aun si a través de ella se sacrifica la *comprensión* de los sucesos. *Identificar* significa, en su sentido más amplio, asociar de manera rígida un término –una palabra- a un ‘objeto’ o referente y fijar su significado que describa o contenga de la manera más precisa posible los rasgos y/o atributos del referente en cuestión. Este es el nudo teórico más íntimo del programa positivista del conocimiento y del logicismo que lo acompañó durante varias décadas. Comprender, como acto subjetivo de orientación en la producción colectiva del mundo, como experiencia subjetiva de enlace con los significados preexistente al mismo tiempo que como posibilidad de su transformación, es algo radicalmente distinto a lo anterior⁹.

De esta necesidad de incorporar la orientación subjetiva al proceso de conocimiento surge el estudio del imaginario. Si la explicación mítica es cierta o falsa en términos de comprobación material carece de sentido al comprender que el imaginario es una dimensión inherente al ser humano, y como herramienta metodológica es capaz de comunicar pautas civilizatorias y formas de organización.

Abrirse al estudio del imaginario permite una mejor comprensión de la problemática social, económica y política actual, además de posibilitar un acercamiento a la visión propia, al adentro de los actores sociales y de los valores de la población que se desea entender. A lo largo de esta tesis se comprende que el mito contiene una función comunicativa capaz de expresar identidades y proyectos políticos, que resguarda y protege una visión del mundo. De esta manera se estudiará el mito del *Pachakuti*, su simbología y el imaginario dentro del cual está inmerso y su relación con los movimientos sociales que se suscitaron en Bolivia desde el año 2000.

1.2. Aproximaciones a la cosmovisión quechua-aymara

1.2.1. La mística de la tierra

Aclarado el tema del imaginario y su importancia en este estudio, continuaremos realizando un análisis de la cosmovisión quechua-aymara; es decir la explicación de

⁹ Raquel Gutiérrez. *Los ritmos del Pachakuti. Levantamientos y movilización en Bolivia (2000-2005)*. Sísifo ediciones, Bajo Tierra ediciones y el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la BUAP, 2009, p.36

quiénes son los seres y objetos que conforman el mundo andino, cómo se estructuran, organizan y relacionan, dando forma a una visión propia del mundo. La cosmovisión, el conjunto de símbolos e ideas que se encuentran dentro de la cultura, actúan como una fuerza subyacente (aunque de gran potencia) presente en la memoria, oralidad, literatura, historia, política y economía; conforma una manera común de percibir e interiorizar la realidad a lo largo de todo el territorio.

La cosmovisión andina es animista, en ella, todo lo que existe en el espacio tiene vida: “*Pacha ukhumpi rumipas yuyayrunaman t’ikrakunman*, reza un aforismo quechua: En el interior de la materia y el espacio hasta las piedras pueden convertirse en seres pensantes¹⁰”. La centralidad del mundo andino es la vitalidad de la naturaleza y la relación que tiene con el humano. A diferencia del pensamiento moderno, donde la naturaleza funciona de manera instrumental, como simple materia prima para la producción económica, en los andes ocupa un papel privilegiado.

En el mundo quechua, la naturaleza juega un papel importante por su carácter omnipresente; siendo parte de la madre tierra, es la que dota de vida a todos los seres animados e inanimados. Por eso el *runa* la respeta y se reconoce como parte constitutiva de la misma, idea contraria al pensamiento occidental que considera al hombre como centro del universo. La naturaleza no sólo es la atmósfera donde se tejen los hilos de la historia, además es el centro y fuerza de las acciones humanas¹¹.

En esta concepción donde las fuerzas de la naturaleza animan todo el universo, el paisaje es sagrado; en el entorno hallamos los símbolos que dotan de sentido la vida diaria. La tierra, componente vital del paisaje, es un organismo viviente que emite señales, tiene una voz propia, estableciendo un diálogo con el *runa*¹².

Somos gente, y la relación que estableces con el medio ambiente, con la naturaleza, con todo eso, es una relación que se entiende, incluso en la lógica indígena, desde el punto de vista positivista o racionalista, ya que entendemos que las cosas materiales no tienen vida. Y los abuelos, los *yatiris*, los sabios, los médicos en Ecuador, en la Amazonía, ellos dicen: “la selva me habla”, pero no habla en términos de nuestro lenguaje, habla en términos del ruido, de imágenes, de temperaturas o corrientes de viento y aire que circulan, y así lo leen en ese contexto. Entonces ellos dicen: “la selva me habla”, y trae mensajes malos o

¹⁰Federico García y Pilar Roca. *Pachakuteq*. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Lima, Perú, 2004, p.34

¹¹ Carlos Huaman, *op. cit.*, p. 119

¹² Runa es la palabra quecha para nombrar al hombre y a la mujer de este era, ya que según la tradición andina han existido distintas eras o edades de la humanidad.

mensajes positivos, tiene existencia, vida propia. No podemos probar desde nuestros conceptos la veracidad de la frase, es solamente lo que ellos dicen¹³.

El discurso de lo inanimado y el lenguaje de la naturaleza no es exclusivo del mundo andino, sino que se extiende por todo el continente Americano (aunque con diferentes rasgos, matices e interpretaciones) y algunas regiones de Oriente. Esto sugiere que distintas civilizaciones se encuentran en el mismo estado anímico, por decirlo de alguna manera, compartiendo una concepción del universo a lo largo del planeta.

En forma similar, en el Oriente, en el mundo antiguo y en las Américas precolombinas, la sociedad y la naturaleza representaban para la mente lo inexpresable. “Las plantas, las rocas, el fuego y el agua: todo esta vivo. Nos observan y ven nuestras necesidades. Ven el momento en que nada nos protege – declara un viejo apache narrador de leyendas- y en ese momento se revelan y hablan con nosotros¹⁴.”

Bajo esta visión se organiza el mundo andino. La *Pachamama* (madre tierra) es concebida como protectora, dadora de vida, portadora de fuerzas y voces, indispensable para el desarrollo humano; es el centro al derredor del cual giran las actividades. La organización, la producción e incluso la fiesta, aparecen ligados a los tiempos de siembra, de cultivo y de cosecha, adaptados a las variables del clima y la aparición de fenómenos naturales; inclusive ciertos insectos y aves migrantes anuncian periodos relacionados con la organización social. Únicamente comprendiendo la importancia que para la cultura quechua-aymara tienen la naturaleza podemos entender las raíces de los levantamientos contemporáneos, por ejemplo, la fuerza que adquiere el movimiento en defensa de la hoja de coca como lo veremos más adelante.

A diferencia del antropocentrismo occidental en esta relación con la naturaleza el hombre no es el centro del universo ni su actuar esta separado de todo lo que lo rodea. Por el al contrario, bajo la cosmovisión andina dentro en el universo todo está relacionado como en un gran tejido, lo animado y lo inanimado se encuentran entrelazados, y su unión posibilita el movimiento.

¹³Pablo Mamani. “Bolivia Luchas indígenas y creación de la Universidad Publica de EL Alto.” En Silvia Soriano Hernández (coord.) *Los indígenas y su caminar por la autonomía*:. UNAM. 2009, p.44

¹⁴ Joseph Campbell, *op. cit.*, p.157

Los entes no son autónomos: se constituyen al interior de aquel universo relacional, como nudos de relaciones. El mismo hombre se concibe originariamente no como individuo autosuficiente sino como insertado dentro de una red de múltiples relaciones. Lo difícil para esta mentalidad es concebir la sustancialidad o autonomía de los entes individuales. Esta relacionalidad del todo, parece ser, el elemento clave de la sensibilidad andina.¹⁵

Los entes que se encuentran relacionados con el humano a los que se refiere la cita anterior son los componentes del paisaje. Los animales, las montañas, el sol, los astros, los océanos, las lagunas y cavernas, se consideran depositarios de la energía que circula en el cosmos, la administran y expresan; inclusive lo inerte como las piedras contienen esa energía, constituyen como sujetos y operan en acciones e influjos. El diálogo con estos elementos varía de acuerdo a la sensibilidad de la persona y a su rol en la sociedad. Aquellos que logran entender este diálogo se convierten en privilegiados, en danzantes, médicos o *amautas*; constituyen figuras de autoridad muchas veces con mayor influencia para la sociedad que las meramente políticas como alcaldes o gobernadores.

Un excelente ejemplo de las energías que contienen los elementos del paisaje lo encontramos en el siguiente pasaje del cuento “La agonía de Rasu-Ñiti” de José María Arguedas. En él vemos los contenidos y elementos que el entorno resguarda, en esta ocasión transferidos a un *danza’k*, personaje religiosos de gran importancia en el mundo andino:

El genio de un *dansa’k* depende de quien vive en él: ¿el “espíritu de una montaña” (Wamani); de un precipicio cuyo silencio es transparente, de una cueva de la que salen toros de oro y “condenados” en andas de fuego? O la cascada de un río que se precipita de todo lo alto de una cordillera; o quizás sólo un pájaro, o un insecto volador que conoce el sentido de abismos, árboles, hormigas y el secreto de lo nocturno; alguno de estos pájaros “malditos” o “extraños”, el *hakakllo*, el *chusek*, o el San Jorge, negro insecto de alas rojas que devora tarántulas¹⁶.

Como podemos apreciar, las dimensiones espaciales, colores, sensaciones, sonidos o silencios del paisaje resguardan mensajes, sentidos que el entorno posee y que pueden ser transmitidos. No sólo las principales figuras religiosas las que entienden este sentir, esta cualidad está presente en el pensamiento de la mayoría de la población,

¹⁵ Zenón de Paz. “*Horizontes de sentido en la cultura andina. El mito y los límites del discurso racional*” Revista Comunidad” N° 5, Centro de Investigación y Promoción Cultural, Raíces, Piura, 2002.p.76

¹⁶ José María Arguedas. *La agonía e Rasu Ñiti*. versión digita, capturado el 25 de dic e 2012 en <http://www.obta.uw.edu.pl/~lukasz/licencjat/La%20agonia%20de%20Rasu-Niti.doc>

demostrándose constantemente en las diversas culturales. Un ejemplo de cómo esta visión se encuentra arraigada en el pensamiento cotidiano lo demuestra el siguiente poema:

*Mi corazón presentía
a cada instante,
aun en mis sueños, asaltándome
en el letargo,
a la mosca azul anunciadora de la muerte;
dolor inacabable.*

*El sol vuélvese amarillo, anochece,
misteriosamente:
amortaja a Atahualpa, su cadáver
y su nombre;
la muerte del Inca reduce
al tiempo que dura una pestañada¹⁷.*

En este poema la *chirrinka* (el moscardón azul) es percibida como portadora de una fuerza alterna a la que simplemente posee un insecto, es mensajera de la muerte. Ejemplifica como es que se percibe que los objetos de la naturaleza como los animales, las plantas y los diversos componentes del paisaje geográfico contienen una dimensión alterna, expresan ritmos y sensaciones que dan pautas a la organización social y dotan de sentido la cotidianidad.

Si nos adentramos profundamente a esta forma de pensar e interpretar la realidad podemos ver que no sólo el hombre es capaz de leer estos signos, los elementos de la naturaleza son portadores de la misma sensibilidad, experimentan las sensaciones que se consideran exclusivas del humano, y es que, si el hombre no es el centro privilegiado del universo, no hay razón para la cual los otros sujetos que componen el entorno no lo puedan hacer.

Ello parece patente, por ejemplo, cuando observando la altura en que algunas aves hacen su nido en la totora del litoral de Tititaca, los lugareños pueden predecir si la temporada próxima será de intensa lluvia o sequía. Aquello supone que no sólo el campesino lee los signos que el ave despliega, sino que también el ave interpreta -lee- los signos de su entorno, y así sucesivamente¹⁸.

¹⁷ Anónimo del s. XVI citado en Carlos Huaman, *op. cit.*, p. 193

¹⁸ Zenón de Paz, *op. cit.* p.77

Esta dinámica en la que las aves interpretan su entorno es un ejemplo del lenguaje de la naturaleza al que los médicos en el Ecuador se refieren. Expresa una un constante devenir, donde cada ente de la naturaleza interioriza algo que puede ser transmitido o expresado a otro ente para que éste, a su vez, lo interiorice y reinterprete, conformando lo que pareciera ser una red de diferentes microuniversos relacionados donde cada ser de la naturaleza contienen un rol interconectado con otro en continua comunicación.

1.2.2. Los seres-objetos mágicos del mundo andino

Si bien dentro del paisaje todo se encuentra animado, existen ciertos seres-objetos considerados mágicos o sagrados en el mundo andino, entidades que son reconocidas como privilegiadas en la comunicación y transformación de energía, portadores de rasgos e ideas esenciales para la vida del runa y la continuidad del entorno.

Siguiendo a Lienhard [...] los rasgos que se toman en cuenta para considerar a un ser-objeto de la naturaleza como sagrado radica en las características extraordinarias que éste presenta, ya sea por su tamaño, su fuerza, su belleza, y otras cualidades particulares que lo hacen excepcional. Dentro del desarrollo histórico del hombre quechua, desde la época prehispánica hasta la actualidad, nos encontramos con lugares, objetos y seres considerados como sagrados, conocidos generalmente como *wakas*¹⁹.

Las *wakas* son espacios u objetos que resguardan o concentran densidades mágico-sagradas, lugares simbólicos y privilegiados receptores de conocimientos, portadores de la energía mediante las cual el hombre andino se recrea.

Uno de los principales seres-objetos mágicos es el *Apu o Auki* (montaña), el poderoso gobernador de los andes. Otorga seguridad y los elementos que generan la vida; representanta la fuerza, la voluntad y la continuidad. Es tratado con respeto y temor al mismo tiempo ya que se considera que su furia tiene la capacidad de comer o limpiar. Es una deidad paternalista, el ancestro proveedor que trasciende el tiempo humano, simboliza la sabiduría y el poder que se expresan en el vuelo del cóndor y posee un lenguaje musical presente en los sonidos de los paisajes y las dimensiones que recrea.

Inseparable de la montaña se encuentra el agua, *Yaku*. El agua es la sangre que brota de la *Pachamama*, corre por las venas de las plantas, animales y hombres. Es la

¹⁹ Carlos Huaman, *op. cit.*, p.194

tranquilidad que heredan los ancestros, símbolo que representa la inmortalidad, el fluir y la fecundidad y la renovación.

El agua cristalina que corre por los ríos y arroyos no es solamente agua, sino, representa la sangre de nuestros antepasados. Si les vendemos estas tierras, deben recordar que son sagradas, y deben enseñar también a sus hijos que son sagradas, y que cada reflejo fantasmagórico en las claras aguas de los lagos, hablan de sucesos y memorias de la vida de mi pueblo. El murmullo del agua es la voz del padre mi padre²⁰.

Otro objeto sagrado en Bolivia (quizás el más representativos internacionalmente debido a los acontecimientos políticos contemporáneos) es la hoja de coca. Mientras que para la mentalidad occidental es percibida como una droga (idea que continúa la moralidad introducida por los evangelizadores que la considera una herramienta del diablo), en el mundo andino es la planta más venerada, ya que mediante su ingestión se experimenta el reencuentro con la vitalidad de la tierra.

[...] tomar una hoja, *rapi*, de coca entre las manos es como tocar el producto más dulce del universo. Llevarlo a la boca lentamente, humedecerlo con saliva y, con leves mordidas a la piel de la hoja, extraer el zumo, la sangre vegetal, para sentirlo pasar por la garganta, supone el reencuentro con la energía de la tierra, con la voz y sangre del *Apu*, con el brillo del sol. Es entonces cuando se concreta la reunión del hombre con el mundo. A este proceso se le nombra *chakchar*: extraer el zumo de la hoja, festejar en la boca su dulzor con trocitos de taqra elaborado con ceniza²¹.

Ya sea en su dimensión sagrada o consumida simplemente para acostumbrarse a la presión atmosférica de la montaña la hoja de coca ha sido consumida milenariamente. Pareciera que no hay actividad alguna de la que no forme parte, en las minas o en el campo, *chakchar* coca permite trabajar durante largas jornadas aportando fuerza y resistencia; en la medicina tradicional es uno de los principales recursos, ya que su espíritu se relaciona con el de una curandera que ayuda en la prevención y cura de enfermedades; también es utilizada en ceremonias donde se considera posee el conocimiento de los destinos; inclusive se encuentra presente en la festividad, como fuente de alegría y unión. A pesar de los constantes ataques que ha recibido su fuerza no

²⁰ Farfán Pacheco Juvenal. *Filosofía Inka y su proyección al futuro*. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. 1994 p. 254

²¹ Carlos Huaman. *op. cit.*, p.264

parece disminuir, consagrándose como uno de los símbolos bases de la identidad andina y su continuidad cultural.

Finalizando este recuento de los seres objeto.-mágicos se encuentra el símbolo más silencioso pero con gran presencia a lo largo del territorio, el *rumi* (la piedra). Simboliza la memoria y la continuidad, la permanencia de lo sólido a través del tiempo, lo inamovible. Son los muros del mundo andino, la base material sobre la cual se cimienta, desarrolla y protege la cultura. Como anticipábamos se considera viva, un cuerpo comunicativo que transmite la memoria antigua revivificando el pasado. Es el cuerpo del Inca protector y latente que espera pacientemente, vigilando y cuidando las condiciones de su retorno. Si bien existen más seres-objetos mágicos nos limitamos a describir estos por ser los que mayor relevancia tienen en las movilizaciones que esta tesis analiza.

1.2.3. Los diferentes mundos

Uno de los rasgos más interesantes del pensamiento quechua-aymara es la percepción de la existencia de diferentes Pachas (mundos), la idea que la realidad está compuesta por diversos mundos, dimensiones que se rigen por diferentes principios y concentran diversos estados de la materia. Son cuatro universos con una dinámica propia y que interconectados construyen un universo común: el mundo de abajo, de arriba, este mundo y el de afuera.

Kay Pacha (Este mundo, *kay*=aquí, estar, ser). Mundo inmediato, visible, donde ocurre el actuar cotidiano. Funciona como puente de transición y mediación entre los diversos mundos en el que las diferentes fuerzas encuentran equilibrio.

Hanan Pacha (Mundo de arriba, *hanan*=arriba) Cielo visible, donde se encuentran el sol, la luna, las constelaciones y los astros. Ahí llegan y se concentran las energías desprendidas de las actividades que se realizan en el *Kay Pacha*.

Uku Pacha. (Mundo de abajo, *uku*=abajo) El abajo, el interior o centro del mundo. Se relaciona con el lugar donde se inicia la abundancia, el universo proteico, concentrado, donde se localizan las energías del caos que generan el principio de vida y muerte. Las cuevas y ríos que tienen abertura en la corteza terrestre se consideran tienen conexión con este mundo, así como los seres que hunden sus raíces y nacen de cara al sol (montañas, árboles), orientándose hacia arriba para el diálogo con el *hanan pacha*.

Hawa Pacha (Mundo de afuera, Hawa=afuera). Es el mundo uránico, el universo invisible, donde lo utópico e imaginario nace y se recrea. Ahí habitan los sistemas galácticos, “en el mundo de afuera, nuestra imaginación se extravía, allí hierven los y soles las lunas”²².

Es importante no confundir el *Hanan Pacha* y el *Uku Pacha* con el cielo y el infierno, estas representaciones de origen judeocristianas asociadas con el bien y el mal no parecen encontrar cabida en la cosmovisión andina, sino que se consideran fuerzas inherentes u orientaciones de la naturaleza alejadas de una connotación moral.

La idea y relación de los diferentes mundos se encuentra presente en diferentes actividades, Federico García y Pilar Roca ejemplifican la presencia de estos mundos relacionándola con la medicina tradicional. Si trasladamos esta concepción al cuerpo humano encontraríamos que el *hawa pacha*, el mundo existente pero alejado de la percepción serían los sentidos, sin que el oído, vista y tacto lo perciban, el *hanan pacha* sería lo que se puede ver y sentir pero esta afuera de uno, el mundo objetivo próximo, el *kay pacha* está representado en la forma exterior del cuerpo, los órganos con los que se capta el mundo circundante, mientras el *ukhu pacha* es lo que contiene el cuerpo y está debajo de él, los órganos que conforman la anatomía y fisiología interna²³.

Esto demuestra que aunque cada *pacha* tiene un espacio propio no son universos autónomos, sino que se encuentran íntimamente relacionados generando una totalidad complementaria. Estos mundos se encuentran en constante comunicación y existen puentes o elementos vinculantes, por ejemplo el agua, que tiene la capacidad de vivir en los diferentes planos o la hoja de coca que comunica lo que ocurre en las diferentes realidades.

La religiosidad de la tierra, las *huacas* y las diferentes *pachas* son los elementos que nos dan una imagen de las formas de pensar e interpretar la realidad andina. Estos rasgos llegaron a su mayor expresión en el *Tawantinsuyu*, el sistema político y de organización social imperante que se encontraba antes de la conquista, y que actualmente conforma el referente inmediato del pasado utópico.

²² Federico García y Pilar Roca, *op. cit.*, p.27

²³ *Ídem*

1.2.4. Las cuatro regiones unidas entre sí.

El *Tawantinsuyu*, “las cuatro regiones unidas entre sí”, era un Estado archipiélago que unificaba cuatro regiones (*suyus*) gobernadas por los Incas: el *Anti-suyu* (región del oriente) y el *Qontisuyu* (región del poniente) que actualmente forman parte del Perú, el *Chincha suyu*, región del norte que coincide con la constelación del *Chinchay* (las siete cabrillas) y que hoy en día son regiones de Colombia y Ecuador, y por último tenemos al *Qollasuyu*, región habitada por los *qollas*, *lupakas* y otros pueblos del sur, que se localizaba en la actual Bolivia y un segmento de Chile.

Simboliza el Estado prehispánico ideal, sin los abusos ni imposiciones del poder colonial. Se caracterizaba por el culto a la tierra y el sol como deidades principales, brindadoras de alimento, luz y protección. Contenía un admirable régimen de seguridad social y mantenía una gran cantidad de obras en adaptación al ambiente geográfico, una de las mejores formas de aprovechamiento de los recursos naturales y de la distribución del excedente económico en el mundo.

Fue fundado por las figuras míticas Manco Capac y Mama Ocllo, cuando su padre el Sol les encarga salir del fondo del lago Titicaca con la misión de fundar un pueblo donde se le adorara y se rigiera bajo sus leyes. Para ello entregó una barreta de oro, prediciendo que donde se hundiera al primer golpe sería el lugar elegido para fundar el pueblo al cual privilegiaría.

*La primera parada que en este valle hicieron -dijo el Inca-
fue en el cerro llamado Huanacauri,
al medio día de esta ciudad.
Allí procuró hincar en la tierra la barra de oro,
la cual con mucha facilidad se le hundió
al primer golpe que dieron con ella,
que no la vieron más.
Entonces dijo nuestro Inca a su hermana y mujer
En este valle manda nuestro Padre Sol
que paremos y hagamos nuestro asiento y morada
para cumplir su voluntad.
Por tanto Reina y hermana,
conviene que cada uno por su parte
vamos a convocar a atraer ésta gente,
para los adoctrinar y hacer el bien
que Nuestro Padre el Sol nos manda²⁴.*

²⁴ Gracilazo de laVega. *Comentarios reales*, citado por Carlos Huaman. *op. cit.*, p.117

Esta es la narrativa mítica fundacional del Tawantinsuyu, la barreta se hundió en el Qosqo²⁵, Perú, y de ahí se expandió a los lugares señalados. Los Incas son las personificaciones de las fuerzas de la *pacha*, cabezas visibles de un sistema que comprendía a los seres animados e inanimados, son representaciones simbólicas del Sol, el padre cósmico²⁶, proveedor y fuente de vida. La barreta de oro simboliza el orden que impera en la tierra mientras que el pueblo fundado adquiere la identidad colectiva de los hijos del sol, los encargados de seguir y garantizar el orden resultante de la unión entre la tierra y la luz del cielo.

La organización social y económica del *Tawantinsuyu* se caracterizó por una gran capacidad para organizar el espacio, y la adaptando y aprovechando los recursos geográficos sin daño a la naturaleza. En el plano político se mantienen como una motivación utópica del Estado deseable, y, junto con los elementos señalados anteriormente, nos dan una aproximación a la cosmovisión quechua-aymara, indispensable para comprender la narrativa mítica del Pachakuti, la organización y práctica política boliviana.

²⁵ Representa el ombligo del mundo, elemento presente en la mayoría de las narrativas míticas fundacionales.

²⁶ Las propiedades que se le dan al padre reconocidas en un objeto universal.

2.- *Pachakuti*: Mito, simbología y organización en Bolivia

2.1. La narrativa mítica del *Pachakuti*

Por todos los rincones de Bolivia se escucha un sonido subterráneo, un rumor, un ruido o un mito. Es la tierra que está hablando, está contando una historia y ya hay quienes aprendieron a escucharla. La gente empieza a comentar que algo se aproxima, que algo viejo, inmerso en la memoria de la mayoría, vuelve para restaurar el futuro, cuenta que se aproxima el *Pachakuti*.

La palabra *Pachakuti* es utilizada en la mitología andina para nombrar tiempos de transformaciones radicales, *Pacha* significa a la vez tiempo y espacio, cosmos, universo, mundo, suelo, momento, lugar o tierra; *Kuti* se traduce como vuelta, alternancia, inversión o retorno. La palabra *Pachakuti* tiene varios significados, puede interpretarse como vuelta o inversión del mundo, el mundo al revés o el mundo de cabeza, tiempos que vuelven, la vuelta del eje del mundo, la inversión del orden fundamental de las cosas, retorno, regreso o vuelta al punto de origen, vuelta entera, revolución, transformación o cambio. Todas estas acepciones se refieren al final y a la vez al inicio de un tiempo, a un ciclo que provoca transformaciones políticas, sociales, climáticas y culturales, un giro en la historia que cambia el orden establecido

El mito se deriva de la concepción andina del devenir del tiempo. Mientras que en Occidente se concibe el transcurrir del tiempo de manera lineal, como un avance que cancela todo lo anterior, en los andes se percibe de manera cíclica, dibujando un espiral, como un paso que envuelve al otro y que sucesivamente generan el caminar. De esta forma el tiempo transcurre en diversos periodos o ciclos que cuando son rebasados para ingresar a otra etapa no se extinguen por completo, sino que se mantienen de forma pasiva, esperando el momento de volver en su forma más visible.

Las diversas formas de vida se despliegan en ciclos, en una suerte de tiempo circular que no es propiamente tal, pues la noción de tiempo constituye ya una abstracción – al igual que la de espacio- que la vivencia andina no parece considerar. El mundo está *lleno* de formas de vida interrelacionadas entre sí que se renuevan cíclicamente en íntima conexión con la evolución igualmente cíclica del cosmos²⁷.

²⁷Zenon de Paz, *op. cit.*, p. 80

El *Pachakuti* contiene esta idea de constante renovación cíclica, en la cual el pasado no se extingue por completo sino que vuelve para recrear el futuro. En la cosmogonía andina el pasado se encuentra enfrente, es lo ocurrido delante de nosotros que configura el presente, mientras el futuro se encuentra detrás, está por ocurrir y no lo podemos observar. De esta visión se desprende el pensar el pasado como el fundador del futuro, de lo nuevo. La idea se comprende mejor entendiendo el significado de las palabras *Ñaupá* y *Quipa*,

Es desconcertante, para la visión europea del mundo, que *Ñaupá* – lo que está Adelante- sirva para nombrar el Pasado, mientras que *Quipa* (Atrás) sirva para nombrar el Futuro: Pero así es. Así era en el Tawahuantinsuyo. Es que el futuro está viniendo, está por entrar en este mundo nuestro que es aquí presente (Kai). Nótese sin embargo en un hecho importantísimo. *Ñaupá*, significa al mismo tiempo, antiguo y futuro, la tradición y la modernidad. Asimismo *Q'epa*, significa, lo del pasado y lo del futuro, es decir que en el núcleo duro de esto parece haber un retorno, renovado, diferente, pero anclado en la tradición más añeja²⁸.

Esta concepción del transcurrir del tiempo coloca al *Pachakuti* como la versión andina del mito mundial del eterno retorno, donde toda acción vuelve al principio germinal que lo provocó, desatando la posibilidad de iniciar un nuevo tiempo, sólo que en este caso el pasado no se cancela sino que se proyecta, haciendo previsible el futuro.

La materialidad del tiempo (parte consubstancial de la cosmogonía andina), permite asomar la percepción a sucesos no realizados pero que asoman a la conciencia como las aguas de un río que llegan al punto de un encuentro en el momento justo *Kashanmi* –se dice en quechua-, *manaraq chayamushqin* (Existe, aunque no llegue todavía)²⁹.

La llegada de un futuro previsible (conformado por ciclos anteriores) es sólo una de las vastas explicaciones de lo que el *Pachakuti* puede significar. A continuación nombraremos algunas de las interpretaciones que de esta mitología se desprenden.

2.1.1. El ciclo cósmico

Para la concepción cosmogónica (encargada de resguardar el mito en su versión más amplia), que llega a nosotros gracias a la tradición oral, a los estudios de la cosmovisión

²⁸ Pacheco, Juvenal, op.cit., p.252-253

²⁹ García Federico, op.cit., p.33

quechua-aymara y por los amautas, el Pachakuti es entendido como un ritmo cíclico cósmico de renovación que ocurre cada 500 años. Esta noción de cambio es una de las guías cosmogónicas por las cuales el mundo andino se rige, un movimiento basado en las leyes y fuerzas de la naturaleza las cuales influyen en la vida de los hombres.

Pero esta idea de Pachakuti no es solamente un periodo cronológico, un ciclo milenario, es también clave cosmológica, un símbolo de desarrollo colectivo, porque la vida de los hombres andinos se desarrolla en torno a las leyes telúricas; es decir, los cambios en la naturaleza influyen decisivamente en sus formas de vida social e individual, sobredeterminan sus tendencias, movimientos, existe una ligazón entre naturaleza y sociedad, entre el cielo, la tierra y entre cosmos y hombre³⁰.

Bajo esta relación entre la vida humana y el cosmos, el tiempo está llevado en épocas medidas en relación al astro Sol. Cada 1,000 años transcurre la vida de un Sol poderoso (Inti Qapaq), la mitad de la vida de un Sol (500 años) o un cuarto de vida de éste (250 años), marcan un *Pachakuti* el cual es entendido como una era o edades del mundo por la cual la humanidad va atravesando.

Esta idea la podemos encontrar en el mundo prehispánico en el nombramiento de aquellos monarcas cuyo reinado coincidía con la transición de un *Inti Qapaq* o de un *Pachakuti* al siguiente, considerados las encarnaciones del cambio cíclico, encargados del diálogo de las *Pachas* quienes recibían el nombre de *Pachakuti*. El último en recibir este nombramiento fue el Inca *Pachaquaq* (1438-1431) el “reformador del mundo”, cuyo mandato expandió el reinado Incaico de un curacazgo (gobierno regional) al establecimiento del *Tawantinsuyu*.

Aquí, el *Pachakuti* aparece como la mitad de una era en un ritmo solar y significa una gran transformación cualitativa, la sucesión de una *Pacha* (mundos o realidades con diferentes cualidades como vimos con anterioridad) a otra. Se entiende que el avance del tiempo en lugar de llegar a un fin cancelatorio se dirige hacia una inversión, una alternancia de diversos periodos concatenados que aparentemente no guardan continuidad espacial o temporal, pero que en el fondo son complementarios. Según los cosmonautas andinos sería el final del *Ukhu Pacha*, del tiempo de la marginación y la diáspora y la entrada al mundo de afuera (*Hawa Pacha*), de todo aquello que se percibía como deseo irrealizable o imaginario.

³⁰ Gironda, Eusebio. *El Pachakuti andino Trascendencia histórica de Evo Morales*. Segunda edición. La Paz, Bolivia. 2007. p.85

Como si el antiguo mito se cumpliera, esta vuelta a los orígenes se produce al término del milenio, cuando, de acuerdo al ritmo cíclico de los 500 años, el mundo vuelve a experimentar un nuevo *Pachaquteq* y se apresta la inversión total de los opuestos, y al inicio de un tiempo nuevo. Éste corresponderá al *Hawa Pacha*, según la tradición, universo uránico en todo referente a la realización de la utopía³¹.

Esta interpretación de la “inversión del mundo” esta concebida como una cierta verdad contenida en las leyes del universo, no necesariamente ligada a un programa político ni ideológico a seguir, sin embargo, de esta concepción se derivan las diferentes interpretaciones político-culturales que veremos a continuación.

2.1.2 El cambio civilizatorio

Otra de las interpretaciones que se desprenden es la idea del *Pachakuti* como la llegada de un cambio civilizatorio. Si continuamos con la idea de la alternancia de eventos que aparentemente no guardan continuidad temporal, pero que se suceden unos a otros, podemos entender a estos eventos como las diversas culturas (entendidas como pequeñas Pachas). Cuando se rompe con la idea progresista que entiende a la humanidad como una síntesis social homogénea encontramos distintas culturas con sus propias fisonomías y evoluciones, pueblos que se conservan en otros ámbitos y ritmos vitales que la modernidad como mundo primordial invisibiliza. El mundo andino entiende esta situación como un ritmo natural, esperando un tiempo de cambio que invierta la situación.

Para sobrevivir, los andinos construyeron su propio orden, adaptado igualmente a las circunstancias, como si fueran variaciones cataclísmicas de la naturaleza que le obligaron a buscar refugio. Así permaneció la cultura andina durante medio milenio, larvada y vigente, esperando el tiempo de ineluctable *Pachaqutek*³².

La cultura andina ha llevado a cabo un proceso de resistencia en medio de una práctica modernizadora que establece como única vía posible de evolución la acumulación de capital, dinámica sostenida por desarrollo científico y tecnológico. Aquellos que no se adhieran a esta inercia se encuentran atrasados, condenados poco a poco a la extinción. Cuando la discursiva del desarrollo técnico como senda única de

³¹ *Ibíd*em, p.208

³² *Ibíd*em, p.174

desarrollo se descubre como falsa, encontramos que existen diversas tendencias civilizatorias igual de válidas que la forma moderna. La emergencia a la visión global de las diferentes constelaciones culturales y su lucha por establecerse o ya como inferiores ni atrasadas, sino a la par de la moderna, es la noción de cambio civilizatorio (inversión del mundo) que el *Pachakuti* contiene. La idea la podemos encontrar en diversas regiones del continente, en México, por ejemplo, sería el cambio de era del que hablan los mayas, o las declaraciones zapatistas del final de un mundo y la emergencia de otro.

Esta interpretación de la vuelta del mundo, lejos de entender al *Pachakuti* como una simple revolución económica, implica una revitalización simbólica, una revuelta por significados y representaciones, por las formas de aprender y construir la realidad. La idea de cambio civilizatorio proviene de entender la llegada de un movimiento de la Tierra que despierta la conciencia, “*Pachakuti* es para los pueblos del mundo andino despertar, la toma de conciencia, sacudir los cuerpos y las mentes, luchar por el resurgimiento de la vida social y sus sistemas de organización política, combate por el cambio³³”.

Es importante señalar esta dimensión anímica del *Pachakuti*, de ahí se desprende una relación de la dimensión espiritual con la toma de conciencia política. Constituye una revivificación de la cosmogonía, de los saberes tradicionales que se creían olvidados y su establecimiento no ya como supersticiones, sino como formas validas de comprender la realidad. De aquí se deriva la visión indianista del *Pachakuti*, la idea del resurgimiento indígena y la conformación de un nuevo gobierno.

2.1.3. La utopía andina

Si bajo el pensamiento cosmogónico el cambio del mundo corresponde al *Hawa Pacha*, el mundo de la utopía, bajo la corriente indianista³⁴ esta utopía es concebida como el momento en el cual se reconstituirá el la organización indígena anterior a la conquista,

³³ Girona, Eusebio. op.cit., p.92

³⁴ Si bien existe una amplia discusión tanto teórica como política que gira en torno a la corriente indianista, el indianismo al que aquí se hace referencia es al conformado en Bolivia en la década de los setentas bajo el pensamiento katarista, cuyos principales exponentes son Felipe Quispe Huanca, Fausto Reinga y Virgilio Roel entre otros.

el tiempo de la refundación del *Tawantinsuyu*³⁵, la vuelta de *Tupaj Katari* y el retorno del *Inkarri*.

[...] el *Décimo Pachakuti*, en realidad llegará después de que la cabeza, los brazos, el tronco los pies –separados todos ellas- de José Gabriel Túpac Amaru en 1780, se vuelvan a reintegrarse y revivificarse. Dicho de otra manera: el *Décimo Pachakuti*, será cuando el cuerpo desunido de Tupaj Amaru vuelva a ser lo que era: INKARRI (o el rey Inka). Con el Inkarrí, en efecto, terminará ese periodo de desorden, de obscuridad y de opresión que iniciaron los españoles y mas bien, “vendrá un renovado Tawantinsuyu, posmoderno y pleno de prosperidad³⁶”.

En esta interpretación la inversión de órdenes se dimensiona como la compensación política, económica y social de todo lo sufrido en la colonia y el capitalismo, se entiende como la llegada de un tiempo en el que el poder y el mando estarán a cargo de los indígenas, sus tradiciones y organizaciones, las cuales fueron conservadas al interior de las comunidades.

El término Pachakuti puede traducirse literalmente como “vuelta o inversión” del tiempo y del espacio y se utiliza, por lo general, para referirse a un tiempo mítico de redención en el cual volverán a reinar, de manera general, los principios que hoy rigen sólo la convivencia social al interior de las comunidades en medio del conjunto de relaciones de dominación y explotación liberales padecidas por todos³⁷.

La llegada de este tiempo de redención que revitaliza los principios de comunidad es una de las visiones políticas del *Pachakuti* mas arraigadas en las comunidades indígenas. Como vimos con anterioridad, para la cosmovisión quechua-aymara el futuro (*quipa*), se encuentra atrás, es por ello que cuando en Bolivia se piensa en una historia que se proyecte hacia un futuro menos doloroso al tiempo vivido desde la colonia se encuentra en la memoria el momento en el cual gobernaban las creencias y tradiciones propias; convirtiendo a la organización del pasado, la imagen anterior a la conquista, como el presente utópico deseado.

Si de nuevo rompemos con la idea de la linealidad del tiempo, donde lo que pasó quedó superado para siempre, nos damos cuenta que el pasado sigue vivo en el presente,

³⁵ Tawantinsuyu, (las cuatro regiones unidas entres si) era el Estado Incaico existente en el momento de la conquista.

³⁶ Quispe, Ayar. *Indianismo*. Awqa, Pachakuti ediciones. Qullasuyu, 2001, p.79

³⁷ Gutiérrez, Raquel, op.cit, p.152

resguardado al interior de las comunidades, en la organización, la cultura, el pensamiento y la tradiciones en un proceso de resistencia que propicia una autoafirmación cultural que va adquiriendo cada vez mayor fuerza y vitalidad. “Cuatrocientos años de catequización cristiana mediante cánticos y oraciones en Quechua, y flagelación de los idólatras, dieron por resultado una afirmación más rotunda y honda de las antiguas creencias llamadas idolátricas³⁸.”

El resurgimiento de la organización indígena se basa en uno de los conceptos básicos del *Pachakuti*, la alternancia (*kuti*). Esta categoría establece la sucesión de realidades antagónicas pero complementarias como dinámica inherente al funcionamiento del cosmos. Políticamente implica un proceso de inversión en el mando de los distintos actores que conforman la sociedad. Aquí el planeta se encuentra dividido en dos: el mundo de arriba, la dinámica moderna, portadora de la civilización (el mundo oficial con sus calles rectas); y el mundo de abajo, la realidad indígena con su identidad, lenguaje y ritmos (el mundo no oficial lleno de piedras).

El grado de explotación *misti* y sometimiento indio está representado de modos diferentes: el ‘arriba’ socialmente ocupado por el *misti* y el ‘abajo’ por el *runa*. La plaza dominada por el *misti*; la puna (el lugar más alto y frío de la montaña que sólo puede parir un poco de paja y al que fueron empujados paulatinamente) por los indios³⁹.

De esta división dual de la sociedad se desprenden dos tendencias principales, por un lado está aquella que considera necesario someter los aportes occidentales a un proceso de andinización (por así decirlo), a una reinterpretación, adopción y uso (suceso que de hecho sucede como parte natural del intercambio cultural), en donde los “vencidos se apropiaron de las formas de los vencedores dándoles su propio significado”⁴⁰. Comienza una apropiación de las formas modernas, la creación de un nuevo mundo donde lo ancestral y tradicional serán la base organizativa. Por otro lado se encuentra la tendencia más radical, aquella visión que busca en su actuar político y social el restablecimiento de un gobierno exclusivamente indígena (la refundación del *Tawantinsuyu* que plantea el pensamiento katarista), deshaciéndose de los referentes modernos por considerarlos dañinos de su mundo original. Esta postura política

³⁸ Huaman, Carlos, op.cit., p.125

³⁹ Ibidem. 53

⁴⁰ Blithz, Pereira. *Cosmovisión, historia y política en los andes*. Colegio Nacional de historiadores de Bolivia, Producciones CIMA, La Paz, 2006 p.280

proviene de un proceso de aculturación lleno de dolor, surge del racismo sufrido durante 500 años, de los innegables daños que la colonización trajo al mundo indígena y que el Estado-nación reproduce y amplía.

En ambos casos el *Pachakuti* es percibido como un proceso de alternancia que reivindicará al mundo indígena, estableciendo una nueva era de justicia basada en la proyección del pasado idealizado, “El tiempo venidero, según sus programas, será equivalente al tiempo perdido; un nuevo mundo de justicia y reivindicaciones para los señores naturales de la tierra⁴¹”.

Sin embargo, entender el *Pachakuti* exclusivamente como una inversión de órdenes estáticos sería reducir sus connotaciones y vertientes en una versión simplista, diluyendo su potencial transformador. Como explica Raquel Gutiérrez:

Por un lado entender el Pachakuti como el tiempo “en que sólo reinasen los indios” obligatoriamente nos acerca a la noción clásica de la izquierda del siglo XX, de revolución como “toma del poder por parte del proletariado que ejercerá desde ahí su dictadura”. Esto es, nos sitúa en un contexto de razonamiento a partir de la simetría: lo que está arriba antes estaba abajo y lo que está abajo antes estaba arriba. Sin embargo, otra noción contenida en la inversión ambicionada en el Pachakuti es la alteración del “adentro hacia fuera” que no puede entenderse únicamente como variación simétrica, sino que supone y exige un trastrocamiento profundo de los modos de convivencia sociales. Pensar la transformación del “adentro hacia fuera” no consiste en producir una inversión basada en una “rotación” de lo de arriba hacia abajo y viceversa- transformación simétrica-, sino en “dar la vuelta”, por ejemplo, a un guante, que si antes servía para la mano izquierda ahora servirá para la mano derecha y viceversa⁴².

2.1.4 El mito de la revolución

Una versión social más amplia que la inversión dual de aquellos que controlan el mando es la interpretación del *Pachakuti* en su sentido revolucionario. En esta versión la revolución se mitifica, es decir, adquiere un sentido anímico y simbólico. Aquí el mito proporciona un imaginario de emancipación basado en la memoria popular andina, a manera de una guía capaz de orientar las acciones colectivas en búsqueda de una transformación profunda.

En este sentido, la inversión del mundo se entiende como un ritmo cíclico de la naturaleza que abre un tiempo de liberación capaz de aligerar las diferentes formas de

⁴¹ García Federico, op. cit., p196

⁴² Gutiérrez, Raquel, op, cit., p.153

dominación. Una ruptura con la dinámica de marginación proveniente desde la conquista (los 500 años que dura un *Pachakuti*), la cual se manifestaba, hasta años recientes, en el modelo desarrollista neoliberal (desde Hernán Siles Zuazo hasta Sánchez de Lozada) que mantienen en Bolivia un Estado-nación dependiente.

Implica un quiebre con la temporalidad y el espacio capitalista como dominante, del tiempo cronometrado, medido en relación a las pautas que el mercado internacional marca sustituido por los ritmos naturales de vida y su relación con los espacios donde este temporalidad se recrea, lugares encontrados en la mayoría de los casos del mundo andino al interior de las comunidades. La interpretación revolucionaria del *Pachakuti*, contiene una emergencia espiritual, política y económica de las prácticas y conocimientos milenarios que se encuentran adentro de las comunidades (el pasado que recrea el futuro) las cuales van estableciendo una nueva relación con las conductas modernas, transformando el orden republicano.

El desplazamiento de las estructuras modernas por los saberes del mundo de abajo relaciona al *Pachakuti* con una práctica política de transformación, como un movimiento por establecer un nuevo pacto de convivencia, continuando con la propuesta de Raquel Gutiérrez, comprendemos al *Pachakuti* de la manera siguiente:

Con todos estos elementos, entiendo la noción de *Pachakuti* como, efectivamente, la ambición, el anhelo, la búsqueda de una inversión del orden político donde lo que estaba adentro, en las comunidades, como su lógica más íntima – y, por supuesto, abajo, ahora queda colocado como lo visible, lo válido, lo legítimo, “lo de afuera” y “arriba”: se trata pues de un trastocamiento general del modo de convivir, no sólo de una modificación en quienes ejercen el gobierno o el mando. Estos anhelos, además, tienen como cimiento la idea de la necesidad de establecer un nuevo “pacto”, de determinar y consolidar los términos de un nuevo “acuerdo” para habitar el mundo en condiciones nuevas⁴³.

Entender que el *Pachakuti* es un anhelo de transformación implica la idea de un esfuerzo (el anhelo, la ambición o la búsqueda) de emancipación colectiva que provoque la vuelta del mundo. Para algunos la inversión del orden fundamental de las cosas es considerado como un fluir natural, un acontecimiento que llegará por sí mismo sin la necesidad de alguna acción conciente.

Tampoco la política depende de la acción conciente y voluntaria de los sujetos que enarbolando ideologías construyen relaciones específicas. La realidad de la

⁴³ Idem

pacha del ahora y el aquí, sigue las categorías cósmicas que definen lo que la historia es, fue y será, un proceso de alternancia, plenitud o inversión social y política⁴⁴.

Aunque este razonamiento pareciera ir de acuerdo a los fundamentos de la cosmovisión andina, contiene un determinismo que oscurece la función de guía que la cosmogonía impulsa. Como vimos con anterioridad el quehacer humano se encuentra relacionado con los distintos elementos del cosmos, ello implica un movimiento colectivo (y por lo tanto político en una vertiente) en relación con el ritmo de la *pacha* (la mística revolucionaria). Bajo esta lógica encontramos que el *Pachakuti* se manifiesta de dos maneras complementarias. En una forma se presenta a manera de una motivación subjetiva, un mito o una guía cosmológica que orienta y da sentido al momento histórico; de otra forma se expresa como un actuar colectivo que dinamiza la transformación profunda y cíclica de la que se habla, generando una propuesta de trastocamiento y emitiendo planteamientos políticos alternativos.

Sería el *pacha tixra* (revolvimiento de la tierra en aymara), el revolvimiento de las lógicas y de las ideas, de los razonamientos, de los hechos sociales y de las justificaciones históricas, el agotamiento histórico, discursivo y político del orden dominante actual; el cambio de las estructuras modernas de su régimen semántico readecuándolo a otro distinto, inaugurando el establecimiento de una nueva forma de estar en el tiempo y en el espacio.

La versión revolucionaria incluye las visiones anteriores aunque de manera matizada. Implica la visión del resurgimiento indígena y sus tradiciones (idea imposible de separar por las raíces del mito y de la población boliviana) pero de manera ampliada, abarcando a todos los dominados del mundo. Contiene también la idea de cambio civilizatorio como parte de una transformación en las estructuras, significados y sentidos que dan forma a la sociedad heredada, así como la comprensión del momento histórico como un ritmo cíclico que anuncia la sucesión de diferentes *pachas*.

Esta noción revolucionaria es como en el presente se introduce el movimiento indígena en los andes al sistema mundo. En la actualidad está ocurriendo una emergencia social, política, cultural e incluso académica de los pueblos indígenas. El *Pachakuti* es la explicación que surge del seno de las comunidades andinas de esta irrupción indígena en la dinámica mundial. La comprensión de la llegada de un tiempo

⁴⁴ Blithz, Pereira. op. cit., p285

de transformación, en el cual los pueblos originarios y sus saberes rompen con la situación de marginación, reconfigurando el panorama internacional dominante.

A continuación analizaremos las implicaciones del *Pachakuti* en los movimientos sociales de Bolivia que comenzaron en el año 2000. Lo que haremos será retomar las explicaciones anteriores y señalar aquellas situaciones en las que se expresa o encuentra un *Pachakuti*, cuando hay una influencia en las formas de pensar y actuar de la población movilizada, en los planteamientos y prácticas políticas realizadas en los movimientos sociales que se nutrieron o ampliaron las nociones de éste.

Pero, antes de continuar con el análisis de la dinámica social, con la finalidad de expresar mejor el contenido mítico y la connotaciones que el *Pachakuti* implica, daremos una breve revisión de aquellos mitos que continúan y refuerzan su narrativa, además de realizar un recorrido por los símbolos y principio de organización andina que dan forma a la practica revolucionaria boliviana.

2.1.5. El que anima el mundo

Existen varios mitos que complementan la idea de la vuelta del mundo. El primero de ellos, fundamental para comprender la nociones de orden y cambio andinas, es el mito de *Pachakamaq*. Cuando Francisco Pizarro llegó al *Tawantinsuyu* por todos lados se escuchaba el nombre de *Pachakamaq*. Lleno de intriga por conocer aquello que desafiaba la legitimidad de su poderío ordenó a sus huestes investigar quién era esa entidad que obstaculizaba las tareas evangelizadoras. Cuando finalmente sus hombres hallaron el lugar donde residía la deidad, llamaron a su líder para que él mismo se diera cuenta de lo hallado. Para asombro de los conquistadores, lejos de encontrarse con una personificación antropomórfica a la imagen de las deidades cristinas como ellos esperaban, lo que hallaron fue, dentro de una pirámide, en una choza sin ventanas, en medio de vasijas y grasa, un palo negro bifurcado.

Dando continuidad al sentido del mito fundacional de la barreta de oro que los hermanos Cápac hundieron como señal de la tierra elegida, *Pachkamaq* es la representación simbólica del orden imperante en la tierra. *Pacha*: universo, *Camac* o *Kamaq*: orden, animar, arquitectura primaria. *Pachakamqc* pude traducirse como “el

que anima el universo” o “el orden de la tierra”⁴⁵ y se refiere al proceso de ordenamiento de la materia a través del tiempo, el devenir del orden en el Tierra.

Como vimos en el capítulo anterior, para la cosmovisión andina el humano no es el centro de la vida en la tierra, ocupa un lugar relacionado con el cosmos, la naturaleza y con todo aquello que lo rodea, *Pachkamaq* es una forma de expresar esta idea, la arquitectura del universo, su orden y devenir del cual el hombre es parte. El *Pachakuti* se encuentra asociado a esta concepción, una revolución no sólo hecha por el hombre, sino como una transfiguración natural, producto de diferentes fuerzas dentro de las cuales se encuentra la intervención del hombre y la mujer.

Continuando esta concepción de la *pacha*, acompañando lo mitos de *Pachakamaq* y del *Pachakuti*, como espacios simbólicos asociados a las nociones del orden y cambio en la tierra, se encuentran las figuras míticas del despertar el *Inkarri* y la leyenda de la vuelta de Tupaj Katari, narrativas anunciadoras del cambio civilizatorio que presentan una gran connotación política y social.

2.1.6 El despertar del Inkarri

Dios se está despertando
sus pies se están desatando
su corazón está ardiendo
sus ojos están listos para vivir
Ya pronto va a levantarse
ya no habrá llanto
con él empujaremos las tristezas
hasta que salga el sol.

En la Mar está su cabeza
En Huanta arde su corazón
Cuando su cuerpo esté unido
ya no habrá ladrones.
Agarrando la Taklla hará parir la tierra⁴⁶.

El poema anterior narra el despertar del *Inkarri*, el Inka rey que fue decapitado y su cabeza enterrada. Desde entonces, un sonido subterráneo, un murmullo constante se escucha por las montañas, es el sonido del cuerpo del Inca que está creciendo de la cabeza a los pies, y que, cuando se regenere por completo, volverá a reinar y a ejercer su poder civilizador. Su figura forma parte de la misma concepción del tiempo cíclico, se

⁴⁵ García Federico, *op. cit.*, p.56.

⁴⁶ Wayno de Carlos Falcón en Carlos Huaman *op.cit.*, pp.130-131

desarrolla dentro de la misma concepción del constante retorno como mecanismo compensador del pasado en el futuro que se encuentra en el *Pachaquti*, pero con la diferencia que esta vez es una imagen humana la encargada de representar las visiones cósmicas (la vuelta de un monarca, cuyo mandato está asociado a las fuerzas divinas).

El pasado se halla presente en el tiempo actual de diversos modos. Por ello, los antepasados no han perdido gravitación en la comunidad; siguen presentes; y el futuro como meta parece hallarse en un pasado que aspira a reconstituirse: tal es el caso del mito del Paititi o el de Inkarrí. [...] Dan curso a una reciprocidad, a una complementariedad, que expresa un a <<justicia>> de alcance cósmico integrando de modo equilibrado y armonioso la diversidad óptica y circunstancial⁴⁷.

El *Inkarrí* es el símbolo del modelo de la humanidad del futuro, el renacer de aquel germen que permanece desde el pasado prehispánico. Históricamente instaura el comienzo de la desarticulación de la sociedad prehispánica en manos de los españoles, pero, al mismo tiempo, es el punto de inicio de un nuevo ciclo que está por venir (un dios del pasado y del futuro). Con el desmembramiento del Inka comienza un período de falta de libertad, hambruna y opresión; la unión de sus miembros (el levantamiento y la conjunción de los marginados) desatará otro período parecido al que reinaba antes de la conquista. Forma parte del panteón de símbolos restauradores del orden indígena, anunciando la inversión del sistema feudal y capitalista.

Inkarrí representaría la consecución de una nueva era, el momento en el que ciertas entidades simbólicas vencerían a otras: las huacas al dios cristiano, el Inca a Pizarro, Túpac Amaru al rey de España y los wamanis y el Inkarrí, al Presidente de la República. Mientras tanto, el Inkarrí permanecería como un dios ocioso, no intervendría en el mundo hasta que al regresar a él, lo invierta y lo reordene⁴⁸.

La imagen del *Inkarrí* representa la situación postcolonial de la social andina. Su cabeza enterrada, es la razón que se encuentra bajo tierra, sus miembros disgregados, la dispersión del pueblo andino y su cuerpo de piedra, la continuidad inamovible de la memoria antigua. Constituye un referente de la cultura de la resistencia que nos muestra la negación del hombre andino por asumir la condición de vencido, así como la lucha por la permanencia de su forma de vida disgregada por todo el territorio.

⁴⁷ Pereira Blithz. *op. cit.*, p.280

⁴⁸ *Ibidem*, p.285

2.1.7. ¡Tupaj Katari vive y vuelve carajo!

Con contenido similar al mito del *Inkarrí* se encuentran las leyendas de Tupac Amaru II y Tupaj Katari. Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru II (1738-1781) fue un revolucionario peruano (cuando el Perú abarcaba Bolivia y otras naciones) descendiente de los Incas, que condujo la mayor rebelión en contra del antiguo Virreinato de Perú (la más grande en extensión y en importancia en el mundo indígena andino) exigiendo la liberación de América y la restauración del orden precolonial. Tomó su nombre del último Inca ejecutado en el siglo XVI Tupac Amaru, quien era hijo de Manco Inca Yupanqui, también conocido como Manco Capac II.

En la rebelión de Tupac Amaru formó parte Julián Apaza (1750-1781) quien posteriormente tomó el nombre de Tupaj Katari (en honor a Tupac Amaru II y Tomas Katari, *kuraka* (autoridad original) que formó parte importante de las rebeliones de Tupac Amaru II manejando un ejército con miles de hombres). Junto con Bartolina Sisa continuaron la rebelión en contra el orden colonial del siglo XVIII, declarando una ley que abolía la esclavitud y el pago de impuestos. Tomó Cusco en 1780 e invadió La Paz en 1781, manteniendo un bloqueo con cerco alimenticio durante tres meses en la que se considera la mayor rebelión aymara de todos los tiempos.

Las acciones rebeldes de estos revolucionarios rebasan el marco social y político, son figuras que hacen referencia directa de la fuerza de la cosmogonía andina y de la autoafirmación indígena. Cuentan con una gran significación a nivel simbólico, representan las encarnaciones del poder de los guerreros míticos, los encargados de proteger y restablecer el orden andino.

En el mundo andino indígena, los Amarus y Katari tiene una significación cultural y son un símbolo de poder real. Según Campbell, Katari y Amaru significan en aymara y qichwa, “serpiente del mundo subterráneo”. Para Thurner, Katari y Amaru es “serpiente luminosa”. En esta relación habría que plantear que el Katari tiene varias facetas en su constitución como símbolo de poder. En un determinado momento se cree que es *Urna Katari* (serpiente de agua), después *Uraq Katari* (serpiente de tierra), posteriormente *Nina Katari* (serpiente de fuego) y finalmente *Tupaj Katari* (águila serpiente de tierra y las alturas). Tupaj por su lado significa águila, resplandor. En cuanto a los Amarus en el bajo Perú se podría suponer que tiene similar constitución simbólica y expresan de igual modo la idea de un poder indígena⁴⁹.

⁴⁹ Pablo Mamani Ramírez. *El rugir de las multitudes: la fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu*, La Paz: Aruwiyiri: Yachaywasi, 2004. p. 107-108.

Los guerreros serpientes son parte de un imaginario que se expande por toda América Latina⁵⁰. En el caso particular andino estos guerreros son capturados por y sufren muertes paradigmáticas. A Tupac Amaru II le cortan la lengua y sus extremidades son atadas a cuatro caballos para ser descuartizado, objetivo que no se logra debido a una particularidad de su fisonomía, por lo que sus extremidades son cortadas y esparcidas hacia los cuatro puntos cardinales, como referente del castigo que les ocurrirá a todos los rebeldes. Tupaj Katari recibe una muerte similar, es apresado, preparado para cortársele la lengua y descuartizarlo con la fuerzas de cuatro caballos, pero, antes de morir, la noche del 9 de noviembre de 1781 pronuncia las palabras que mayor eco han tenido en el imaginario rebelde aymara: “Hoy me matan, pero mañana volveré y seré millones”. Con los asesinatos de los rebeldes serpiente, Carlos III, príncipe Borbón realiza un acto que marca un momento constitutivo en la división del mundo en dos, prohíbe los retratos de los rebeldes, costumbres, lengua y religión. Con esa acción el orden colonial se establece como el mundo legítimo (permitido), al mismo tiempo que los componentes identitarios de la cultura indígena quedan prohibidos (el mundo negado, empujados al tiempo de la noche).

Estas rebeliones son consideradas como los mayores referentes revolucionarios en la historia de los movimientos de liberación indígena quechua-aymara, forman parte de la narrativa mítica del retorno y restauración del mundo indígena. Una de las características mas interesantes de estas figuras es que nacen dentro la colonia, a diferencia del *Pachakuti* y demás mitos de la cosmovisión andina que son atemporales, en el caso de los héroes desmembrados podemos encontrar una fecha puntual y un hecho histórico concreto (la muerte de los héroes y su discurso del retorno de después de la muerte) como punto de partida de la narrativa mítica, lo que plantea una relación de la actividad del imaginario con la dinámica política y social. Es interesante observar cómo va ocurriendo esta función simbolizante en la memoria política, en la siguiente narración de la muerte de Tupac Amaru II podemos ver como la muerte histórica de los héroes culturales poco a poco van adquiriendo una significación más allá de la de simples rebeldes, convirtiéndose en una referencia más de las fuerzas naturales restauradoras del mundo.

⁵⁰ Compárese en Mesoamérica con Quetzalcóatl, la serpiente emplumada.

Este día concurrió un crecido número de gente, pero nadie gritó, ni levantó una voz: muchos hicieron reparo y yo entre ellos, de que entre tanto concurso no se veían indios, a lo menos en el traje mismo que ellos usan. y si hubo algunos, estarían disfrazados con capas o ponchos. Suceden algunas cosas que parece que el diablo las trama y dispone, para confirmar a estos indios en sus abusos, agüeros y supersticiones. Dígalo porque, habiendo hecho un tiempo muy seco, y días muy serenos, aquel amaneció tan tolado que no se le vio la cara al sol, amenazando por todas partes a llover; y ahora de las 12, en que estaban los caballos estirando al indio, se levantó un fuerte refregón de viento, y tras este aguacero, que hizo que toda la gente, y aun las guardias se retirasen a toda prisa. Esto ha sido causa de que los indios se hayan puesto a decir, que el cielo y los elementos sintieron la muerte del inca, que los españoles inhumanos e impíos estaban matando con crueldad⁵¹.

Tanto el *Inkarri* como Tupac Amaraú y Tupac Katari son un excelente ejemplo de cómo la historia se mitifica; se convierten en imágenes simbólicas, héroes culturales relacionados con las fuerzas de la *pacha* con influencia sobre la religión, la sociedad, la política y la economía. Expresan las posibilidades de reivindicación donde el indígena tiene la posibilidad de agilizar la inversión de órdenes y romper con la lógica postcolonial. Son personificaciones o encarnaciones de la restauración de la justicia, imágenes primordiales o modelos ejemplares del orden indígena capaces de vencer a la muerte. El primero vive como una potencia histórica capaz de regresar para reconstruir el futuro, los segundos como una fuerza rebelde con la destreza de resignificar un hecho histórico, la capacidad política y social para cambiar un orden instituido que, junto al *Pachakuti*, conforman las imágenes revolucionarias que desatan tiempos y espacios de transformación vivos en el imaginario colectivo andino.

2.2. Símbolos y principios de la organización andina.

Además de las imágenes míticas, existen diferentes símbolos y principios de organización que expresan la cosmogonía andina. Al adentrarnos al territorio boliviano nos vamos percatando que la territorialidad encubre algo más que la simple distribución espacial. Conforme avanzamos en el espacio indígena nos damos cuenta de la convivencia de varios niveles históricos, varias épocas en una misma tierra separadas por unos cuantos kilómetros. Es el *Pachakuti* mismo, la coexistencia del pasado con el presente, comunidades enteras donde los antepasados se encuentran vivos, espacios-

⁵¹ Hanns-Albert Steger, *op.cit.*, p.32

tiempo que resguardan los sentidos de autoafirmación indígena que la economía mercantil desconoce y que la modernidad creía superados.

Los sentidos que dan vida a la comunidad se encuentran resguardados en el *ayllu*. En su sentido más simple *ayllu* quiere decir familia, pero su referencia se extiende a la mayoría de las unidades sociales que dividen el territorio rural boliviano, como linajes, parcialidades y hasta comunidades mismas. Es la célula básica de la organización social andina, el núcleo de la sociedad dentro del cual surgen las interpretaciones, visones y saberes, la “casa cosmogónica del mundo indígena”, como rescata Pablo Mamani.

El *ayllu* es como la casa cosmogónica del mundo indígena, es una estructura, es un espacio natural de la organización de la sociedad que está en el territorio. Las autoridades, los símbolos, el sistema de la rotación del mando y recursos naturales, las montañas, los ríos, la organización social, es lo que decimos la casa cosmológica de la vida, como Simón Yampara dijo, porque está ahí una visión del mundo, relaciones sociales, relaciones de reproducción biológica, un todo. El *ayllu* es como la matriz de muchas formas de entender el mundo y de pensar. Ahí están un conjunto de saberes políticos, territoriales, económicos, lingüísticos y culturales⁵².

El *ayllu* no sólo es una referencia de la distribución comunal del espacio, es el remanente de una comunidad política ancestral que cuida de la historia y cosmovisión andina, el lugar que resguarda las visiones sociales y sagradas que la comunidad privilegia. En él se va desarrollando la producción de símbolos y significados que dan cuerpo a la identidad quechua-aymara y a la movilización de sus recursos, el epicentro de donde surgen los planteamientos políticos e ideológicos reivindicativos. Constituye el principal elemento organizador de la sociedad rural, una distribución del territorio más real de la ubicación y organización en el espacio que las provincias delimitadas por el Estado-nación.

2.2.1. Principios de la organización andina

Una de las características principales en la organización del espacio andino es la dualidad como soporte del orden. Este rasgo lo encontramos en diversa partes, está presente en sus mitos fundacionales bajo la pareja de hermanos Manco Capac y Mama

⁵² Pablo Mamani, *op. cit.*, p.43

Ocillo, símbolo de la dualidad fecundadora; se encuentra también en el código de orientación andina *hurin-hanan* (inferior superior); así como en la división de la propiedad de la tierra *runa-valle* y de los barrios divididos en dos *suyus* (regiones). La dualidad fundacional es considerada un rasgo esencial en la organización de la vida, inherente a las manifestaciones del cosmos y la naturaleza (la Luna y el Sol, lo femenino y lo masculino.)

A diferencia de Occidente que se sustenta en la estratificación y difusión de lo dual como incompatible (lo malo y lo bueno, lo bárbaro y lo civilizado), en el mundo andino la dualidad no supone un antagonismo irreconciliable sino complementariedad. Cada ente existente tiene su contraparte, aquella figura que a primera vista parecería antagónica u opuesta (el otro), de fondo complemento de un mismo ser, como explica Zenón de Paz.

Los antagonismos más significativos suelen tener forma o sexual o telúrica (clima, estación, etc.) y su relación parece estar gobernada por un <<principio de respeto>> en que cada mitad sostiene a la otra, a la que se une en términos de complemento. Su separación sostiene el orden como su unión posibilita la fecundidad. Las virtudes opuestas de las mitades componen en lo suprasensible inmanente solidaridad orgánica del cosmos, el orden de las cosas y el orden de los hombres⁵³.

La complementariedad como principio de orden organiza una lógica vertical y horizontal del suelo que aprovecha al máximo los recursos y mejora el trato a la tierra. La distribución de los diferentes tipos de *ayllus*⁵⁴ y *markas* (el conjunto de varios *ayllus*) está marcada por esta dinámica, por encima de las delimitaciones provinciales y estatales, se encuentra una organización espacial bajo las concepciones ancestrales de orden. Esto lo podemos apreciar, por ejemplo, en algunos territorios del altiplano paceño.

Además, es muy notorio que las comunidades y las pequeñas ciudades aymaras como Achakachi, Sorata, Warisata, están estructuradas sobre formas andinas de ordenamiento espacial-territorial de los ayllus en otras regiones. Masaya es la parte seca, *urqu* o masculino y Arasaya o Alaska es la parte baja junto a las orillas del lago Titikaka que representa lo femenino, la parte acuática. De esta

⁵³Zenón de Paz. *op. cit.*, p.77-78

⁵⁴ Los distintos tipos de ayllu son: ayllu mínimo que se refiere a un grupo de rancherías o propiedades; el ayllu mayor, unidad de territorio continuo en las punas y discontinua en el valle y el ayllu máximo dos mitades opuestas y complementarias que atraviesan verticalmente el conjunto de los niveles con dos autoridades tradicionales,

manera, el espacio- territorio está ordenado como marido y mujer, es decir, como una familia y un hogar en el que se cobijan los aymaras que habitan desde tiempos inmemoriales sobre estas tierras. Hay una relación de vida sagrada y humana que adquiere sentidos de pertenencia e identidad territorial y evoca memorias de lucha indígena⁵⁵.

La dualidad complementaria y fecundadora organiza al territorio boliviano, funcionando en relación con otro de los principios básicos del orden andino: el *tinkunakuy* (la reciprocidad). Se entiende que para el funcionamiento armónico de la unidad que forman dos partes o más es necesario un intercambio igualitario de fuerzas, una energetización equivalente que sustente el orden plural. Cuando el trato recíproco falla sobreviene el desorden, una ruptura en la reciprocidad entre dos sujetos complementarios trae, en la medicina por ejemplo, la enfermedad, y en las relaciones sociales es la causa de la inconformidad social

La reciprocidad es la práctica que mantiene el equilibrio y la estabilidad, un sistema de compensaciones que asegura a los integrantes de una misma comunidad una retribución justa de sus acciones. Es realizada a varios niveles y se puede clasificar de distintas formas dependiendo de la extensión y de la relación en las entidades que participan en un mismo trabajo, las más conocidas son:

Mita (turno): Realización de turnos y trabajos compensatorios en una obra estatal o en una acción de obras públicas, mediante el cual se realizaron las grandes obras incas.

Ayni (ayuda o cooperación mutua). Prestación gratuita de un servicio entre familiares o la cooperación entre gobernantes y la comunidad; obras de beneficio común que se realizan a base de rotación de cargos.

Minka: Reciprocidad entre los individuos de una misma colectividad, trabajo colectivo que interesa al conjunto de la sociedad pagado en especie.

Junto a las distintas nociones de reciprocidad se encuentran los principios de encuentro: *tinku* y alternancia: *kuti*. Ambos conceptos son utilizados ante la llegada de un momento de transición o reacomodo entre dos entes o dinámicas complementarias. Se recurre al *tinku*, por ejemplo, en las peleas rituales que algunas comunidades realizan como forma de energetización a través del otro.

⁵⁵Pablo Mamani, . *op. cit.*, p.150

La estructura de las relaciones entre uno y otro producen fragilidad, disputas y al mismo tiempo complementariedades. Esto es una lógica del *ayllu* como el *tinku*, un ritual de peleas entre todos. Es una disputa ritual-simbólica y es parte también del ejercicio de la guerra. Uno necesita de otro para hacer este ejercicio. Uno frente al otro, pero no es el aniquilamiento de uno por el otro, es una especie de energetización desde el otro para generar vida y sentido de la dualidad en la sociedad del *ayllu*; es una especie de competencia equilibrada⁵⁶.

Por otro lado, la noción de *Kuti* es un referente constante en los proyectos de alteridad política, como vimos con anterioridad en los significados del *Pachakuti*. Ambos términos contienen la idea de una energetización a través del otro, de la interacción de distintas cualidades complementarias que se necesitan mutuamente. La reciprocidad, la dualidad complementaria, el *kuti* y *tinku* son los principales elementos de organización andina. Estos principios se encuentran en el centro de la comunidad resguardados por las autoridades originales, aquellos encargados de vigilar y mantener el orden.

2.2.1. Autoridades originarias y símbolos de poder

La territorialidad andina cuenta con sus propias referencias del poder, autoridades originales que se levantan como una fuerza alterna a los mecanismos institucional, los “gobernantes legítimos” del mundo quechua-aymara. Su tarea es mantener el funcionamiento armónico del *ayllu* y sus componentes, así como resguardar las tradiciones y la cosmogonía. Son los representantes de la *pacha*, cuyo principio de autoridad inmanente a las potencialidades y formas de la naturaleza y su poder se encuentra vinculado con el *Apu* protector ó algún componente del paisaje sagrado. El *Mallku*, por ejemplo, una de las autoridades comunitarias de mayor linaje, se relaciona con la fuerza y cualidades del cóndor.

En principio, la palabra Mallku tiene varios significados. Por ejemplo se refiere a Kuntur Mamani. Kuntur Mamani es el hábitat de los cóndores ubicadas en las altas montañas rocosas. También se relaciona Kuntur Mamani con el extenso altiplano andino y el espíritu protector de las casas en el territorio de los ayllus y comunidades [...] Por su vuelo espectacular por las alturas, el kunturi, es respetado y admirado porque significa la forma de gobernar la vida en la altiplanicie y las montañas o quilus. Por eso se dice en aymara: *Mallku kunturi* (el señor de gran altura). Así, el Mallku kunturi se convierte en el relacionador

⁵⁶ Pablo Mamani Ramirez. *Bolivia: Luchas indígenas y creación, op. cit ., 27*

de la vida de los hombres y mujeres en el *aka-pacha* (tiempo y espacio de hoy) con el *alax pacha* (tiempo y espacio sideral del más allá). En el plano más cotidiano de la vida social, el Mallku kunturi es relacionador de los hombres y mujeres con los apus o los espíritus de las montañas, con el espíritu y la fuerza de las montañas: presencia poderosa en las alturas⁵⁷.

Las autoridades originales como el *Mallku*, fusionan el poder político con el aspecto ritual-religioso, son los varayoks (aquel que posee la vara del mito fundacional) encargados de resguardar el orden entre los dos mundos, el mundo social y el universo espiritual. Su función política consiste en realizar quehaceres sociales como el procurar la distribución equitativa de la producción entre familiares, disminuir conflictos por el acceso a tierras, regular ciclos de rotación y distribución de parcelas usufructuadas por varios ayllus, promover la cohesión de los distintos segmentos y la renovación de sus lazos de oposición y complementariedad, el cobro de tributos, la asignación de nuevas tierras cuando hay cambio de estatus, así como la regulación de deberes y derechos. Por otro lado, en el mundo anímico, son los encargados de mantener el enlace de la comunidad con las distintas *pachas* a través de la conducción del ciclo ceremonial ligado al calendario agrícola y al conocimiento predictivo, rituales (acusados por el mundo oficial de ser inspiraciones demoníacas) como los *haywakos* (pagos llamados mayk'unas y t'inkas) o la *wilancha* (el sacrificio ritual de un animal) en donde se renueva periódicamente los vínculos con la naturaleza y deidades tutelares.

Existen diferentes cargos de autoridad de acuerdo a la extensión de territorio a la que se expande la influencia y la pertenencia a la comunidad (dependiendo si son agregados, personas que no nacen en el *ayllu* y se integran; u originales, aquellos que nacen en el *ayllu*). Las autoridades de un *ayllu* o de pequeños rancherías son los *jilaqatas* (rango máximo al que pueden aspirar los agregados) cuyo equivalente moderno sería el alcalde, le siguen los *Kurakas* o Segundas, los *awataris* (pastores gobernantes) que tienen en su rango de gobierno a varios *ayllus* o una parcialidad (un *suyu*); por último como autoridad entre dos parcialidades (*aransaya* y *urinsaya*) se encuentran los Mallku-Talla (hombre-mujer), figura político-religiosa de un *Marka* (conjunto de varios ayllus) que gobierna a las autoridades a través de los *jilaqatas*.

Un aspecto importante del sistema de autoridades originales son sus mecanismos de mando y elección, en los que se combinan elementos de consenso comunal con un sistema de cargos en constante rotación que convierte en obligatoria la participación en

⁵⁷Pablo Mamani. *El rugir de las multitudes*, op. cit. p 110

los quehaceres políticos y sociales como requisito para pertenecer a la comunidad. La dinámica es sencilla, se comienza a deliberar la conveniencia de que una familia ocupe un cargo determinado al que eventualmente casi todos los miembros de la comunidad realizaran, dependiendo de la relación que tenga con el *ayllu*. Después se lleva a cabo la elección mediante votación en las asambleas locales donde se discuten los problemas y el porvenir de la comunidad, finalmente se toma la aceptación y posición del cargo, por lo regular en medio de una fiesta.

Un proceso similar se realiza con las autoridades de mayor rango, sólo que no cualquier persona puede ocupar esta categoría, generalmente lo hacen los mas viejos o los de mayor experiencia. En este caso los candidatos son evaluados en varias consultas a través de giras que realizan por las distintas regiones hasta lograr una aceptación de las distintas unidades familiares. Bajo esta dinámica todas las familias van a terminar en los principales cargos de autoridad, limitados sólo por relación con el *ayllu*.

La rotatividad de los cargos implica la obligatoriedad de los miembros de una comunidad de asumir funciones y roles sociales, exige la participación política como elemento necesario para la posesión de tierra, una gran diferencia del sistema representativo moderno donde la voluntad política se delega dejando problemas de responsabilidad. Como consecuencia los miembros de la colectividad no son ajenos de la problemática y de las condiciones que los rodean, se encuentran informados de las necesidades y de los mecanismos que cuentan para la resolución de tareas y conflictos. La obligatoriedad permite que los miembros del *ayllu* o *marka* experimenten el poder y la responsabilidad de ser autoridad; mientras que la rotatividad impide la acumulación y manipulación para usos personales. Es un mecanismo de control social que dificulta el incumplimiento de las responsabilidades, ayudando a esquivar varios de los problemas y vicios políticos que el Estado-nación mantiene, recreando un sistema de normas y castigos altamente eficaz.

Asimismo, una autoridad que no ha cumplido correctamente con su función, o que ha transgredido normas de comportamiento o consagradas consuetudinariamente, puede ser revocada o destituida. El desprestigio y riesgo que esto implica para la legitimidad de su derecho a la tierra y el conjunto de sus relaciones sociales y familiares harán que este caso extremo sea prácticamente inexistente⁵⁸

⁵⁸ Silvia Rivera. *Democracia liberal y democracia de "ayllu."* en Pacheco, Miranda compilador. "Bolivia en la hora de su modernización" Universidad Nacional Autónoma de México, 1993 p. 217

Bajo dinámica de gobierno, las autoridades originarias realizan mecanismos políticos y rituales poseen un mayor rango de mando y respeto que los gobernantes institucionales (alcaldes, prefectos, diputados, etc.), aunque sus quehaceres se encuentren entrelazados de distintas formas. Los gobernadores legítimos, junto con diversos símbolos, forman parte de las tradiciones de autorreconocimiento que se mantienen desde hace mucho tiempo como referencias de poder alterno.

Los símbolos de poder alterno como la hoja de coca, la pollera, los *pututus* (caracoles musicales utilizados en rituales) los *awayus* multicolor (pieza textil de las mujeres), los ponchos verdes y rojos (vestimentas que distinguen a las autoridades) y la *whipala* (bandera de siete colores y cuarenta y nueve cuadrados que simboliza la unión y la articulación diversa de distintos mundos) construyen la identidad indígena y sus formas de resistencia. Funcionan como una fuerza subjetiva que desata sentidos de identidad y pertenencia, generando en momentos de cambio o confrontación una discursiva identitaria que despierta la memoria colectiva actitudes reivindicativas

Nosotros tenemos los símbolos como la *wiphala*, tenemos muchos elementos para graficar esta disputa. En el campo del discurso hay una beligerancia directa y virulenta. Es la manera estratégica del uso del discurso como se pueden desmoronar ciertos hechos normales, aparentemente contruidos por el bien del país. Todo ello despeja curiosidad y nacen preguntas como: ¿qué está pasando?, ¿qué que es eso? Hay gente que pregunta: ¿por qué es tan importante ser aymara, si hace rato no lo era? este es el tema de la identidad donde los jóvenes buscan abrirse en la senda del nuevo tiempo. ¿De dónde vengo?, ¿quién es mi papa?, ¿quién fue Tupac Katari?, ¿quién fue Zárate Willka? Colectivamente se hurga en la memoria histórica, en los archivos de la propia memoria oral⁵⁹.

Las movilizaciones sociales bolivianas están acompañadas de este resurgimiento histórico e identitario, el cual convierte a las imágenes que en la cotidianeidad son referencias culturales en mensajes de orientación subversiva. La movilización de símbolos y recursos identitarios constituyen otra forma de comunicación, imágenes con gran fuerza comunicativa que revelan las formas rebeldes o de resistencia que la identidad colectiva contiene. El ver a un aymara manifestándose llevando consigo la hoja de coca, o a un zapatista cubriéndole el rostro con un pasamontañas despierta un sentido subversivo que comunica mucho más que una hora y media de discursos. A continuación veremos cómo estos referentes de poder y autorreconocimiento, junto con el mito del *Pachakuti*, son desplegados como señal de un poder político alterno en las

⁵⁹ Pablo Mamani, *op.cit.*, p.30

movilizaciones sociales que ocurrieron en Bolivia durante la primera década del siglo XXI.

Capítulo 3. Yawar mayu. Río de sangre.

Yawar mayu, se dice en quechua, a ese río de sangre que lame la tierra hasta reverdecerla y hacerla despertar, con su voz aunada al canto de los árboles, de las aves, de las piedras. Es en un primer repunte, el encargado de abrir un tiempo de siembre, de renacimiento, en el mundo andino. Ese primer empuje de río parte desde las alturas andinas, con su caminar rumoroso y arrasador, hasta llegar al mar⁶⁰.

El Yawar mayu (río de sangre) es un movimiento que comienza sutilmente, pero que poco a poco se va acrecentando hasta convertirse en una potencia destructiva-vivificadora. La violencia del río de sangre ablanda los objetos que sumerge y purga las corrupciones del ambiente, inaugurando un nuevo tiempo. Los movimientos de liberación en Bolivia pueden entenderse como la manifestación social del *yawar mayu*, de esa fuerza transparente acumulada por siglos que se desborda devastando con el mundo establecido.

El primer movimiento que desata el *yawar mayu* es la lucha por la sangre de la *Pachamama*. Una batalla en búsqueda del manejo autónomo del agua en Cochabamba cuyas premisas se expandiendo comenzando un tiempo de renovación.

3.1. La guerra del agua en Cochabamba.

En septiembre de 1999, el gobierno del antiguo dictador Hugo Banzer, impulsado por el Banco Mundial, aprueba la Ley 2029 de Agua Potable y Alcantarillado, instrumento que privatizaba el manejo del agua de los niveles municipales. Junto con la Ley se celebraba un contrato que entregaba la distribución de agua en la ciudad de Cochabamba a la empresa “Aguas del Tunari”, filial de la transnacional alemana Bechtel.

El contrato con la transnacional comenzaba una gestión que no se preocupaba por las condiciones sociales ni ecológicas de la región cediendo a Aguas del Tunari el derechos sobre acueductos, pozos y fuentes de agua que nunca le habían pertenecido a la empresa municipal cochabambina Servicio de Agua Municipal (Semapa). La medida era devastadora para la población cochabambina, se creaba un mercado de aguas que eliminaba los usos y costumbres de las comunidades indígenas y campesinas, las tarifas

⁶⁰ Carlos Huaman. *op. cit.*, p.210.

aumentaron un 300 por ciento e inclusive existía una cláusula que permitirá cobrar por el agua de lluvia recaudada y por los sistemas alternativos de almacenamiento que durante siglos habían sido utilizados

El proceso privatizador desembocó en una serie de levantamientos buscando la autogestión comunitaria del agua conocidos como la guerra del agua. Los intentos de autogestión ante las medidas depredadoras no eran temas nuevos. Desde 1998 la población de Cochabamba y otras regiones del país ya habían comenzado una serie de movilizaciones para regular el agua y su distribución, impidiendo que Semapa perforara pozos profundos en la llamada “Guerra de los pozos”. Tras el contrato con “Aguas de Tunari” los levantamientos vuelven, realizando un bloqueo de 24 caminos durante 24 horas en la zona de Vinto y Sacaba el 4 de noviembre 1999. De este bloqueo surge *La Coordinadora del agua*, una especie de sindicato ciudadano unificador de la ciudad y el campo.

La Coordinadora por la Defensa del Agua y de la Vida se funda formalmente el 12 de noviembre de 1999, en una reunión convocada por la Federación Departamental Cochabambina de Regantes (FEDECOR) para tratar el tema de los acontecimientos en la privatización del agua. Se creó como un espacio de deliberación común autónomo que reunía a la mayoría de la población humilde y trabajadora de Cochabamba, independiente de cualquier sector partidista.

La principal fuerza social de esta entidad la constituye la FEDECOR y la Federación Departamental de Trabajadores Fabriles de Cochabamba (FTFC). La FEDECOR reúne al entramado comunitario de más de 2,000 familias de campesinos regantes de las 4 zonas de valles del departamento de Cochabamba (Valle Alto, Central, Bajo y Sacaba) que trabajan bajo el sistema andino de reciprocidad y rotación de turnos para el acceso al uso de agua. La FTC agrupa a los trabajadores fabriles y gremiales. Constituye una rareza dentro de los sindicatos tradicionales, ya que aporta a la población un espacio (la sede y los recursos materiales donde se llevaron a cabo las reuniones de la Coordinadora) sin la necesidad de estar afiliado al sindicato. Los dirigentes de estos dos sindicatos, Omar Fernández de la FEDECOR y Óscar Olivera del FTC, se convirtieron en los voceros de la Coordinadora, realizando tácticas organizativas y enlaces con la prensa, sindicatos e intelectuales.

A los sindicatos se unieron los activistas del medio ambiente, profesionistas, estudiantes y trabajadores que hicieron una intensa campaña de concientización acerca del tema del agua, distribuyendo la información para que la mayoría de la población

conociera el estado y las particularidades del asunto. A estos grupos se les suma el resto de la población trabajadora afectada por la llegada de la transnacional alemana, prácticamente nadie en Chochabamba quedó ajeno a la problemática del agua.

Organizada la población comienzan los esfuerzos colectivos en busca de la modificación de la Ley 2029 y la derogación del contrato con la empresa “Aguas del Tunari”. Un regante de la región de Tiquipaya explica porque decidieron unirse (hasta ese momento los regantes no tenían unidad, sino que se encontraban de forma dispersa con organizaciones que actuaban por fuera del sindicato) y como afectaba la entrada de la transnacional a los campesinos de las zonas de intervalles:

Entonces, yo que vengo de los regantes de Tiquipaya, ahí nos preguntábamos y dijimos: ¿por qué no nos podemos unir? además como a partir de 1985 han comenzado a salir leyes, entonces hemos visto que esas leyes estaban un poco afectándonos, y entonces así y otros motivos más nos unimos. Otro motivo muy fuerte para unirnos ha sido que la ciudad de Cochabamba ha definido perforar pozos en nuestras comunidades para llevar agua a Cochabamba, agua potable, y esto inclusive ha causado sobreexplotación de aguas subterráneas con daños ambientales. En muchas de nuestras comunidades, lo primero que ha ocurrido es que han perdido sus vertientes. Para nosotros las vertientes son ojos de agua que afloran en la tierra y con base en esos había también sistemas de riego, pero con lo que han hecho pozos, esos ojos de agua se han secado y la humedad también ha bajado [...] eso ha sido el primer impacto que hemos recibido⁶¹.

Además de los problemas económicos y ambientales descritos por el comunario regante, una de las características centrales que motivaban el conflicto era la mercantilización del agua. Como mencionábamos en el primer capítulo, en la cosmovisión andina el agua tiene un valor que va más allá de lo monetario, es un componente sangrado del mundo andino, es concebida como la sangre de la tierra.

Además, en la lógica de los ayllus, el agua no se puede comprar ni vender para ser sometida a la lógica del mercado porque el agua es parte vital de la vida: es la sangre de la pachamama. Se considera que el agua es como la sangre que corre por el cuerpo de los animales, de los hombres-mujeres y de las plantas. Si el agua=sangre ha de ser separada del cuerpo, entonces el cuerpo moriría irremediablemente. La madre tierra, la pachamama, moriría para convertirse en un elemento material con valor de mercancía⁶².

⁶¹ Ana Esther Ceseña. *La guerra por el agua y por la vida*, citado por Raquel Gutiérrez, op. cit p.73

⁶² Pablo Mamani Ramírez. *El rugir de las multitudes*, op. cit, p.91

El considerar al agua como la sangre de la tierra, enmarca a la guerra del agua no solo en una lucha económica, sino en una disputa simbólica por mantener significados y valores. La búsqueda de expulsar a Aguas del Tunari es un intento por impedir que se consolide un mercado de aguas, de poner un freno a la expansión de la visión del agua como una mercancía. La intención de que el carácter anímico del agua prevalezca sobre la concepción mercantilista establece una recuperación semiótica (un proceso de significación e interiorización) como frente de acción subversiva ante la dinámica capitalista imperante. Oscar Olivera entiende este proceso de la siguiente manera:

Desarticular, desde la perspectiva del lenguaje, la agresión ideológica con que empresas transnacionales y organismos financieros internacionales "nos quieren hacer creer que el agua es escasa, que nosotros la contaminamos y no hay otra alternativa que utilizar tecnologías de última generación", es incluir la voz de la gente, sus saberes y tradiciones, "como una forma de restablecer los puentes ancestrales que construyeron nuestros pueblos entre el hombre y la naturaleza"⁶³.

Como expone la cita anterior, la lucha material por el agua propone una desarticulación (simbólica, lingüística, política y económica) de las categorías y concepciones modernas. El capitalismo no sólo se expande a través del mercado, paralelo a las cuestiones políticas y económicas se encuentra un proceso de simbolización, una discursiva en el cual se otorgan valores y significados a los componentes que recrean la vida. La *dinámica* moderna se basa, entre otras cosas, en la valorización de la naturaleza como simple materia prima capaz de sostener el desarrollo industrial. La lucha por el agua en Cochabamba construye, como marco de liberación, la recuperación de la cosmovisión ancestral anida, la cual establece una relación con las fuerzas de la naturaleza más allá de la instrumentación moderna.

En Bolivia se está produciendo un proceso de recuperación de la memoria histórica, se están haciendo visibles esos valores, cultura, tradiciones y proyectos de sociedad existentes antes de las invasiones españolas. Eso viene acompañado de un nuevo vocabulario. Cuando hablamos de la construcción de un mundo mejor, hablamos de ser transparentes como el agua y de recuperar la capacidad de observar y hablar con la naturaleza, los animales y las plantas⁶⁴.

⁶³ Entrevista a Óscar Olivera por Mónica Bergós, capturado el 17 de noviembre del 2012 en: <http://diahispanidad2010.blogspot.mx/2010/11/una-excluiiva-importante.html>

⁶⁴ *Ibid.*

La resignificación y fortaleza de las nociones ancestrales andinas como marco de acción subversivo enmarca al conflicto cochabambino en un referente del *Pachakuti*. Como vimos en el capítulo anterior el *Pachakuti* no sólo es entendido como una inversión que llega por sí sola, sino que incluye una dinámica en la que las actividades humanas, en relación con las fuerzas de la tierra, impulsan una transformación, abriendo paso a la llegada de un nuevo tiempo. En la guerra del agua comienza una práctica de alteridad que dibuja las líneas del *Pachakuti*. Empieza un proceso autogestión que busca la reapropiación social de los recursos naturales sustentado por el uso y reconfiguración de los saberes ancestrales.

Los conflictos por defender el carácter sagrado del agua y su administración comunal comienza a principios de enero, cuando la Coordinadora del agua, la Central Obrera Boliviana (COB), maestros, fabriles y comités cívicos convocan a un paro cívico de 24 horas en Cochabamba para el día 11 de enero, el cual la Coordinadora continuó en la periferia de la ciudad durante 3 días más. El 13 se realiza un Cabildo abierto para tratar los temas del agua que termina en enfrentamientos con policías y militares. Al día siguiente, el gobierno abre una asamblea para negociar el tema, y, bajo la promesa de revisión tarifaria y un convenio de modificación de la Ley 2029 en sus puntos más agresivos, se llega a un acuerdo. Se establece que los usos y costumbres comunales seguirían administrando los pozos y fuentes.

Tras el incumplimiento de lo pactado por parte del gobierno, la población vuelve a manifestarse, los días 4 y 5 de febrero se realiza la “Toma de Cochabamba”, una insurrección en la que el gobierno se gasta las reservas de gases lacrimógenos que tenía reservado para un mes. Los intentos de reprimir las demandas no funcionan y por la noche del 5 se llega a un acuerdo que establece los plazos decisivos para terminar el contrato con Bechtel y la revisión de la ley 2029.

El complejo liberal se encontraba en problemas, perdía cada enfrentamiento que tenía con la población y no poseía la capacidad para deslegitimar las demandas ni para reprimir el movimiento. Mientras tanto, la fuerza de la población iba en aumento, en los momentos de repliegue se realizaban foros y asambleas sobre el manejo del agua, generando una gran toma de conciencia donde “prácticamente nadie quedo al margen de que hacer con el agua. Como encarar su cuidado y potabilización, como ampliar la red de distribución y no caer en el despojo de las elites partidarias y corporaciones”⁶⁵.

⁶⁵ Raquel Gutiérrez, *op. cit.*, p88

El proceso de concientización era de suma importancia, de no existir un entendimiento acerca del valor, el origen y el destino del agua los esfuerzos desplegados carecían de sentido.

Si no volvemos al origen, a la comprensión de lo que significa el agua en nuestras tradiciones, en nuestras formas de vivir, y nos olvidamos que una vez venimos del campo y ahora vivimos en las ciudades, y esperamos simplemente que el agua salga del grifo, asumimos una actitud muy mezquina, muy ciega de comprender exactamente la dimensión humana que tiene el agua⁶⁶.

Al mismo tiempo que la comprensión de la población acerca de la vitalidad del agua aumentaba la respuesta gubernamental disminuía. Pasaron dos meses y el gobierno no daba respuesta, utilizaba el viejo método de sacar al ejército a las calles y congelar los acuerdos esperando un viento favorable que le devolviera la facultad de imposición. La población Cochabambina decidió no esperar más, desplegando en abril toda su fuerza y capacidad buscando darle solución al asunto.

El mes de abril Bolivia experimenta una convulsión, los aymaras del altiplano paceño se unen a la guerra del agua, añadiendo sus demandas de conservación de la tierra y por la hoja de coca, “no queremos pagar el agua, no queremos pagar de nuestra tierra; la coca vamos a sembrar por vida, la coca es como nuestra madre, no tenemos porque subastarla; somos dueños de este territorio”⁶⁷. La otra Bolivia, el sistema comunario aymara del altiplano, ocupa los territorios en los que viven replegando al gobierno y sus instituciones. El 3 de abril, en la provincia de Omasuyus, La Paz, se realiza un bloqueo de caminos y productos agropecuarios que se va expandiendo hacia las provincias del norte paceño. Para el día 5, la población sublevada controla las ciudades de Oruro, Cochabamba y Chuquisaca, paralizando los caminos hacia el norte de La Paz con bloqueos indefinidos que el gobierno no puede controlar.

El 6 de abril la población cochabambina decide no esperar más y toma la planta de tratamiento de aguas y las instalaciones de la transnacional. Al mismo tiempo en Achacachi, “la capital del mundo aymara” Felipe Quispe, el *Mallku*⁶⁸ invita a dialogar al presidente Bánzer de presidente a presidente: “Yo voy a hablar de presidente a presidente. Yo soy el presidente de los indios y tú eres el presidente de los blancos.

⁶⁶ Oscar Olivera, en <http://www.jornada.unam.mx/2006/03/20/index.php?section=sociedad&article=045n1soc>, capturado el 6 de abril del 2012

⁶⁷ *Ibídem* p.131

⁶⁸ Principal dirigente de los comunarios del altiplano.

Aquí estamos en condiciones de igual”⁶⁹. Esta invitación marca el comienzo de una discursiva beligerante-identitaria que divide a Bolivia en dos, una nación compuesta por los *q'aras* (blancos, occidentales) y sus gobernantes, y otra que componen los aymaras, quechuas y naciones originarias junto a los trabajadores. Ante la problemática el gobierno declara estado de sitio y abre un espacio de negociación para el tema del agua.

Tras dos días de enfrentamientos entre la población que se defendía con piedras lanzadas con *q'urawas* y el ejército armado con tanques y balas de guerra, 50,000 personas se reúnen en la Plaza central de Cochabamba y permanecen ahí hasta que el prefecto declara que se va a romper el contrato con Aguas del Tunari. En medio de la alegría y el festejar de la gente el gobierno central declara ley marcial. El 9 de abril, se transmite por cadena nacional cómo el capitán del ejército Robison Iriarte de la Fuente, vestido de civil, encabeza un grupo de militares que encubiertos disparan hacia la multitud, los acontecimientos desatan la furia de la población cochabambina que ocupa las instalaciones de *Semapa*.

Con varios territorios del país levantados, el 11 de abril del año 2000 se abroga la Ley de agua y se promulga la Ley Modificatoria a la ley de agua, reconociendo el carácter legal de las cooperativas y asociaciones comunales bajo el nombre de “Entidades Prestadoras de Servicio de Agua Potable (EPSAP). Posteriormente la Coordinadora del agua junto con la alcaldía del Estado conforman un nuevo personal de trabajo para *Semapa*. La empresa municipal comienza a ser regulada como “*propiedad común bajo control social*”.

La “política de los bienes comunes” condensa la propuesta anticapitalista desarrollada en la guerra del agua. Se basa en la visión del agua como un regalo generoso de la Tierra para todos, y por lo tanto que no puede ser propiedad de nadie en particular. Constituye un esfuerzo por resignificar desde “abajo” las categorías administrativas del entramado liberal que mantienen la lógica del despojo.

Asistimos a la construcción de nuevo vocabulario, en el que la gente está construyendo un nuevo lenguaje para defender y preservar todo aquello que nos concierne. Hablamos de la lucha por la defensa de bienes comunes, y esto es muy importante en la creación de un nuevo vocabulario, una recuperación de los

⁶⁹ Pablo Mamani Ramírez, *Bolivia: Luchas indígenas y creación*, op. cit, pp, p..29

saberes, de nuestros conceptos, valores y culturas en esta lucha contra el modelo del capital trasnacional⁷⁰.

La defensa de los bienes comunes desemboca en mecanismos de regulación horizontales, una nueva forma de organización que rompe con los diseños de verticalidad del entramado burocrático, desplazando los esquemas de funcionarios-población y empresa-cliente. Con ello se logra tener un control de mando auténtico desde abajo, donde, a diferencia de la propiedad pública y privada, la organización de los recursos provenientes del agua se encuentran vigilados y controlados por una población informada y organizada.

Otra de las innovaciones políticas construidas autónomamente fue el actuar de la Coordinadora del agua, la cual se mantuvo por fuera del entramado institucional, alejado de los partidos políticos y de la normatividad gubernamental que entorpece y deslegitima la autenticidad del movimiento. Esto ocasionaba el desconocimiento y negación de las demandas por parte del gobierno, declarando la inexistencia de la entidad (era fantasma, un mito), así como los ataques desde los medios de comunicación oficialistas que alegaban la ilegalidad del nuevo directorio de la Semapa. Ante las críticas, Óscar Olivera explica la postura de la Coordinadora de la siguiente manera:

Éramos legítimos, pero éramos ilegales, pues mucha gente decía: “Ah! Por culpa de no tener estatutos, personalidad jurídica, hemos perdido la posibilidad de que el pueblo se haga cargo de la empresa”. Nosotros decíamos: *No, no queremos*. Primero no queremos ser legales porque todas las instituciones del sistema son corruptas, absolutamente todas. *Nosotros no queremos el reconocimiento de esta gente* que esta corrupta, está podrida. No nos interesa ese reconocimiento, nos interesa el de ustedes, compañeros. Pero como que la gente está empezando a cambiar cierta concepción, porque la gente dice “estado corrupto”, pero después va y pide reconocimiento de ese Estado corrupto que años ha estado gestionando... Del tema de los estatutos, *que te fijan ciertas reglas de juego que después te conducen a una pelea por llegar a acaparar la directiva de la organización*. Es decir, se forman camarillas y cosas similares” Aquí en cambio, todo mundo viene y entra y sale y sí, estamos los portavoces en el momento que sucede algo, pero hay una revocabilidad natural y no podemos ir nosotros por un lado diferente al que la gente quiere⁷¹.

En las acciones de la Coordinadora del agua podemos encontrar rasgos de la practica de alteridad que con anterioridad explicamos se encuentra relacionada con el *Pachakuti*. La Coordinadora conforma un espacio en donde el entramado legal deja de

⁷⁰ <http://www.jornada.unam.mx/2006/03/20/index.php?section=sociedad&article=045n1soc>

⁷¹ Ana Esther Ceseña. “La guerra por el agua y por la vida” citado por, Raquel Gutiérrez, *op. cit.*, p. 97

convertirse en referencia de bienestar, la ilegalidad, aquel lugar relacionado con lo inestable y peligroso, se transforma en señal de seguridad, como un espacio de control popular alejado de la corrupción y envilecimiento de las prácticas de regulación estatal. Quedar ilegales significaba quedar libres, sin la necesidad de que un ente exterior reconozca y valide las formas propias

Al salirse de *las reglas del juego* se va elaborando un espacio extraoficial al mismo tiempo que deshabilita el poder institucional, se va generando un proceso de trastocamiento y fuga que desmonta el andamiaje estatal que da forma al orden instituido.

Si emanciparse consiste en cambiar el mundo y viceversa, esto es, si la emancipación es, ante todo, actividad política y práctica colectiva de transformación del mundo, entonces es *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 simbólica a lo instituido⁷².

Con la elusión de las reglas corporativas (la fuga del mundo establecido) se va abriendo un nuevo espacio de convivencia. Cuando el orden estatal se desmorona surge una posibilidad de rearticular la sociedad de manera distinta. Ante esta posibilidad, la guerra del agua propone como acción de la búsqueda por retomar los principios de comunidad como eje articulador de una sociedad diferente.

La tendencia general es entender a la comunidad como una entidad heredada, recreadora de una conducta predestinada. En la guerra del agua la comunidad no fue dimensionada de esta forma, se entendía que, lejos de ser una carga estática, la comunidad es un espacio que contiene prácticas y medidas emancipadoras. El mismo Óscar Olivera expone esta perspectiva de la siguiente forma.

Ahora bien, nosotros tenemos unas raíces ancestrales que se refieren al concepto de comunidad. Ese sentir y actuar de la comunidad se está perdiendo y nosotros queremos recuperarlo. Desde nuestra perspectiva, el sindicato puede ser una réplica urbana de la comunidad, es decir que nadie nos pueda fragmentar ni dividir, que las decisiones se toman colectivamente y por consenso, que debe haber una rotación en las responsabilidades, que pueda ser revocado el cargo, en fin, tal y como funciona en las comunidades andinas⁷³.

⁷² Raquel Gutiérrez, *op cit.*, p.50-51.

⁷³ Entrevista a Óscar Olivera, en <http://desinformemonos.org/2010/08/oscar-olivera-la-oposicion-en-tiempos-de-evo/5/>, capturado el 10 de noviembre del 2011

La recuperación de los lazos comunitarios es una postura que emerge ante el individualismo imperante. El discurso liberal promueve un sujeto aislado de su entorno, aquél que con su actuación libre y competitiva pueda resaltar del resto de los demás y llegar al éxito. Esta discursiva propicia una individualidad enajenada, sometida a los ritmos de trabajo y consumo que marca el capital. Ante esta lógica la práctica rebelde encuentra en la comunidad un espacio de organización que reestablece los vínculos del individuo con su sociedad, un lugar en el que el reconocimiento a través del otro genere una sociedad dueña de sus propios anhelos, ritmos y formas de vida. En las acciones de la Coordinadora del agua y de los sindicatos podemos encontrar esta intención de crear espacios de liberación horizontal autónoma, con la capacidad de poner fin a los vasallajes y formas de dominación que se mantienen bajo una actividad clasista.

Las vertientes del proceso de transformación que emergieron de la guerra el agua se ira expandiendo a lo largo de todo el territorio. Las premisas de este movimiento: la recuperación social de los recursos, la autogestión, el rescate de la cosmovisión y la reconstrucción de la comunidad generaron un sentido de la disidencia, un horizonte utópico que se expandirá como panorama político de liberación. Inauguran lo que Raquel Gutierrez llama “los ritmos del *Pachakuti*”, diferentes espacios-tiempos que van desatado una oleada de trastrocamiento, en donde la visión popular autónoma, lo de adentro, va desplazando los sentidos de dominación y explotación capitalista.

Esa vigorosa ola de capacidad *social de intervenir en los asuntos públicos* de múltiples y polifónicas maneras abrió un espacio-tiempo de Pachakuti; esto es, configuró una situación social de trastrocamiento de lo que hasta entonces había sido admitido como normal y cotidiano: la prerrogativa de unos hombres y mujeres, de cierta condición social y adscripción étnica, a mandar y decidir sobre el destino y suerte de todos los demás; la facultad, admitida como legítima hasta entonces, de usufructuar y gestionar la riqueza social de manera depredadora, selectiva y, sobre todo, privada; es decir, sólo para beneficio de unos cuantos, de esos mismos que durante décadas se han regodeado en su capacidad de mando y en su díscola posibilidad de disfrute⁷⁴.

Aunque la guerra del agua llegaba a su fin, los ritmos del *Pachakuti* se fueron expandiendo hacia otros lugares, avivando frentes subversivos que continuaron activos en el escenario político.

⁷⁴ *Ibidem* p.23

3.2. Tempestad Indígena en las montañas del Qhanti: la Bolivia oculta se levanta

Aunque la guerra del agua llegaba a su fin, el país no se encontraba en calma, el entramado comunitario indígena, aquella presencia silenciosa, escondida en la espesa niebla de las alturas, se levanta como la poderosa fuerza de la montaña. En el momento en que se realiza la toma de *Aguas de Tunari* ya existían bloqueos en los caminos a Copacabana, Oruro, Pucarina, los Yungas, Illbaya y Sorata. Lo que algunos medios de comunicación describían como una “incipiente movilización ‘campesina’”⁷⁵ era un movimiento en expansión que tenía cercada a la ciudad de la Paz con un denso bloqueo de carreteras y productos agropecuarios.

Con tal de que se levantaran los bloqueos el gobierno firma, un acuerdo de negociación en el cual se comprometía a realizar modificaciones relacionadas al saneamiento y desarrollo del agro, retirar la militarización, liberar a los presos de las movilizaciones, pagar los servicios médicos de los heridos e indemnizar a los familiares de los fallecidos. A pesar de que la población aceptaba los convenios, la problemática en el altiplano todavía quedaba sin resolver. Los acuerdos sólo eran una medida temporal que enfriaba los acontecimientos, dando un respiro al gobierno que llevaba desde enero sin encontrar cabida a sus programas políticos, y un descanso a la población, que tras semanas de levantamientos, retornaba a sus comunidades para discutir los acontecimientos ocurridos.

Debido a la fuerte presencia aymara la visión de redención indígena marca a los levantamientos en el altiplano paceño, declarando con mayor frecuencia la presencia del *Pachakuti*.

En las luchas sociales, en los combates de las masas aymaras, quechuas e indígenas de las tierras bajas, en sus marchas, cercos y bloqueos, enfrentamientos, destrucciones y violencia está el Pachakuti, su efecto renovador, su espíritu transformador profundo. Las batallas de sus willkas y sus multitudes son portadoras de Pachakuti en el mundo andino⁷⁶.

Las luchas por la tierra que llevan consigo el espíritu de *Pachakuti* no son recientes. Desde la época de la Colonia la desarticulación comunal de las tierras ha sido uno de los principales problemas en Bolivia. En 1995 como parte de las reformas privatizadoras, el gobierno promulga la Ley del Instituto Nacional de la Reforma

⁷⁵ Pablo Mamai Ramírez *El rugir de las multitudes*, op. cit, p.47

⁷⁶ Eusebio, Girona, op.cit., pp.90-91

Agraria (ley INRA), medida que validaba el derecho a la propiedad de la tierra mediante el pago de un impuesto catastral anual. Lo que en el discurso liberal se manifestaba como un gran avance en la creación de exitosos propietarios privados altamente productivos, para las comunidades significaba un intento por dismantelar la organización territorial aymara. Con la nueva ley los títulos de propiedad eran ahora de particulares, los cuales podían confrontar legalmente la propiedad ancestral mediante el pago de un impuesto ajeno a los territorios comunales. Los campesinos no estaban dispuestos a soportar las agresiones al tejido comunitario por lo que, aprovechando el impulso de Cochabamba, la impresionante fuerza aymara se levanta contra la ley INRA.

Uno de los rasgos principales del entramado comunitario aymara es su sólida organización sindical. La mayoría de los levantamientos en el altiplano estuvieron coordinados a partir de las estructuras organizativas de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSTUCB). El eje ideológico de la CSUTCB es el katarismo (aunque existe una fracción que pugna por el pluriculturalismo) el cual plantea la autodeterminación de las naciones originarias a través del sindicato.

Con base en el modelo sindical que se había gestado en el altiplano, los kataristas creyeron poder dar al sindicato la fisonomía de un auténtico órgano de poder de las masas campesinas, yendo más allá de las formas liberales y occidentales de ejercicio sindical. Así puede interpretarse el énfasis que ponen en la liberación de las naciones oprimidas colonialmente, sobre la base organizativa de las múltiples formas de autogobierno indígena vigentes en el campo, las cuales debían “combinarse”, sin romper la unidad del Estado pero modificando radicalmente su carácter centralista y colonial⁷⁷.

El modelo de liberación katarista de la CSUTCB combina las lógicas sindicales modernas con las tradiciones organizativas comunales andinas (la reciprocidad, el equilibrio justo y el código de conducta andino). Los líderes sindicales utilizan las referencias identitarias de las autoridades originarias como el chicote, el poncho y el sombrero. En este sentido, uno de los ideales del sector sindical es intentar dar una expresión institucionalizada a las formas de gobierno tradicional.

La CSUTCB es un catalizador de la lucha aymara. Quizá podamos entender mejor la postura política del sindicato a través de su secretario ejecutivo, Felipe Quispe,

⁷⁷ Tesis aprobada en el segundo en el Segundo Congreso de unidad Campesina de 1983 citado por, Silvia. Rivera *op. cit.*, p232

el *Mallku*⁷⁸. Quispe es uno de los mejores exponentes de la utopía milenarista que busca restablecer un gobierno indígena basado en el pasado prehispánico, reúne en su persona los ideales que conforman al Katarismo guerrillero, se describe a sí mismo de la siguiente forma: “Yo no soy un escritor ni literato de talla como los q’aras extracontinentales. Soy Aymara, descendiente de la estirpe de los valerosos Qhispi (Quispe); soy de tal tronco y tal astilla y pretendo seguir y forjara esa ideología de la lucha armada”⁷⁹. Conforman una de las mayores expresiones de la inversión del mundo en el altiplano, como mencionamos anteriormente Tupaj Katari es una de las leyendas que complementan el sentido y las nociones del *Pachakuti*. La insurgencia katarista retoma esta visión, convirtiendo al retorno del *Inkarri* y la vuelta al *Tawantinsuyu* en guías de liberación, tal como lo demuestran los discursos indigenistas anunciadores del momento de cambio:

Es con enorme gozo que hoy anunciamos el tiempo de ese retorno, el tiempo de un nuevo Pachakuti. Este tiempo de gloria está ya aquí porque nosotros los indios nos estamos reuniendo para el retorno del Tawantinsuyu. Nos anunciamos vehementemente la vuelta a los tiempos de esplendor, donde el indio alcanzará la libertad auténtica. Una libertad que le traerá (nos traerá) felicidad plena⁸⁰.

El retorno del gobierno indígena es una de las principales motivaciones que impulsaba la lucha contra la ley INRA. Sin embargo, pese al formato sindical que tomó la disputa por la posesión de la tierra, los levantamientos fueron realizados autónomamente, fue la población aymara que se rebeló por sí misma, utilizando a la CSUTCB como un medio que facilitaba la organización del movimiento y no al revés, el sindicato reuniendo y movilizandogente para sus propios fines.

En septiembre la participación de la gente ya ha sido organizada al revés, no se ha obligado al bloqueo, tanto de la CSUTCB, ni asumiendo voto resolutorio de la CSUTCB, sino que ha sido resolución propia: hay esto, se ha determinado bloquear, entonces cada sindicato a través de la central, ‘traigan sus propuestas de cómo se va a hacer, como se va a asumir’ directamente se ha procedido al bloqueo⁸¹.

⁷⁸ El *Mallku* es una de las autoridades originarias de mayor rango, como vimos con anterioridad, aunque esta referencia es discutida entre las autoridades originales, debido a que Felipe Quispe no ha recorrido el camino habitual para llegar a obtener este título.

⁷⁹ Pablo Mamani Ramírez, *op. cit.*, p 112

⁸⁰ Virginio Roel, *op. cit.*, p.45

⁸¹ , Marxa Chávez. “Organización y proyecto político de la rebelión indígena aymara-quechua” citado por Raquel Gutiérrez, *op. cit* p. 137

Esta organización al revés, es una característica fundamental del *Pachakuti*, una propuesta por reorganizar el mundo que surge auténticamente desde abajo, sin la espera de que alguna entidad dirija los ritmos y tendencias del cambio. De igual forma que en la guerra del agua, las luchas en el altiplano por el recurso tierra deben entenderse como rebeliones autónomas, insurrecciones donde las personas, levantadas por si mismas llegan a la comprensión de la urgencia de un cambio. Una comunaria de base de Warista explica el actuar y el pensamiento de los activistas aymaras en este proceso de la manera siguiente:

Como eran dirigentes conscientes ellos nomás salían a estar caminando, pero en otros lados, mayoría con sus propios recursos. Salían porque han hablado de que nos va a pasar eso; con su recurso se movían, con su bicicleta, a veces se fregaba y se saben estar prestando así nomás. No tenían ningún apoyo, yo así nomás he visto, tal vez algunos chóferes ayudan también y así algunos los que están aquí, algunos refresquitos y por lo menos darle una agüita, pero no tenían ayuda esos. Eran ex-dirigentes, pero tenían esa política de pelear sobre estas leyes, entonces ellos han salido hasta diferentes lugares para concienciar a otros lugares, Murillo, otros Patacamaya, otros en Laja, a contactarse: *no estamos en esta pelea políticamente, sino sobre la ley, sobre eso es, han podido concientizar: nosotros pasamos hambre, frío, nosotros ese sufrimiento hemos pasado, tu tal vez no, pero por eso tenemos que llevarte conmigo, bueno, si no llevas, bien, no vamos nosotros a ayudar, aunque nos quedemos en la provincia mal, dijeron*⁸².

Las actividades de concientización realizada desde abajo desembocaron en manifestaciones y levantamientos. Tras los acuerdos de abril los aymaras se retiraron a sus comunidades analizando como avanzaba su problemática, pero pasaba el tiempo y las soluciones de las demandas acordadas sólo se postergaban. El gobierno enfriaba el asunto creyendo que terminada la guerra del agua el movimiento en el campo se apaciguaría. Los comunarios pensaban de una manera completamente distinta, el 18 de septiembre del 200 la CSUTCB, en alianza con transportistas y maestros convoca a un nuevo bloqueo de caminos y productos agropecuarios, Flora Quispe dirigente de la Federación de Mujeres Campesinas de La Paz, Bartolina Sisa, manifiesta los motivos de los bloqueos de la manera siguiente:

Saneamiento interno es lo que pedimos al gobierno, pero éste no quiere. Nos dice que va a costar en dólares; eso es lo que no queremos. Hasta hoy estamos

⁸² *Ibidem* p.129

luchando, porque la tierra es nuestra, queremos manejarla nosotros y sanearla personalmente no son las tierras del gobierno. Él es un extranjero, viene de afuera⁸³.

Las exigencias de saneamiento comienzan a materializarse estableciendo un cerco alimenticio hacia la ciudad de La Paz, el cual rápidamente se va extendiendo y radicalizando. Para el día 26, siete de los nueve departamentos se encuentran bloqueados, las elites paceñas sienten el temblor del caminar de las multitudes cuando una marcha de las federaciones campesinas avanza hacia el centro de la ciudad. El 28 de septiembre se registran los enfrentamientos más graves cuando contingentes militares se encuentran con los bloqueos situados al norte de La Paz. Con avionetas que sobrevuelan la ciudad los militares realizan “operativos de limpieza” (asesinatos estratégicos) ordenado por el gobierno central. Lo comunarios se defienden, impidiendo desbloquear puntos importantes con los elementos que tienen a la mano (piedras, palos, cavado de zanjas, quema de llantas, troncos, dinamita, machetes y viejos fusiles).

En las acciones colectivas participan niños, niñas, jóvenes, adultos y personas mayores, incluso ancianos. Es decir, entra en acción la misma estructura del ayllu, hoy configurado como comunidades en la región. Incluso se amenaza que en caso de ser violentamente reprimidos los hombres y mujeres protagonistas del bloqueo, entrarán los animales, (llamas, alpacas, ovejas, burros, perros) para bloquear los caminos con sus cuerpos. Además, se dice que los cerros y piedras hablarán por los muertos. En ello, sin duda, ha y una fuerte presencia de los elementos simbólicos y míticos del mundo andino⁸⁴.

Se van desplegando los elementos simbólicos y materiales del ayllu utilizados como medios de combate. Esa característica enmarca a los levantamientos en el altiplano como parte de un actuar impulsado por la visión del *Pachakuti*. Como explicamos con anterioridad la noción de transformación de *Pachakuti* plantea una actuar de las distintas fuerzas naturales en relación con el hombre, la participación de animales, montañas y piedras (los seres-objeto mágicos del mundo andino) impulsan la llegada de un nuevo tiempo. Como podemos ver en la cita anterior, esta noción se encuentra arraigada en las acciones colectivas, funciona como una guía, como elementos que constituyen un sentido de la disidencia más amplio que el de una simple revuelta económica.

⁸³ Verónica Auza (Coordinadora) *Memoria testimonial de la “Guerra del gas”* citado por Raquel Gutiérrez, *op. cit.* p.142

⁸⁴ Pablo Mamani Ramírez. “El rugir de las multitudes”, *op. cit.* p.58

Tras el despliegue simbólico y material comienzan las negociaciones entre la CSUTCB y el gobierno intermediadas por la iglesia católica. Bolivia se encontraba en conmoción, al mismo tiempo que el gobierno negociaba con el sindicato existían levantamientos en marcha en El Alto y La Paz, articulando una unión ciudad-campo en apoyo a las propuestas de la CSUTCB.

Finalmente se llegan a algunos acuerdos, se logra la anulación total de la Ley de Aguas (hasta entonces pendiente) y la promesa de la derogación de la ley INRA. Sin embargo, anticipando el desconocimiento de los acuerdos por parte del gobierno, los comunarios aymaras realizan, el 4o de octubre, un Gran Cabildo en Qalachaka (Achacachi) al que asisten 20 mil personas. En el cabildo los *jilaquatas* y *mallkus* de las provincias realizan el Manifiesto de *Jach'ak'achi*, documento que declara las intenciones de reconstituir el histórico *Qullasuyu* (la vuelta al *Tawantinsuyu* que el pensamiento utópico andino plantea) y los primeros pasos “por la libre determinación; por nuestra autonomía territorial y por el respeto a nuestra cosmovisión espiritual”⁸⁵

El manifiesto de *Achakachi* es la cúspide de un proceso subversivo que, desde la identidad, buscaba deshacer las relaciones de dominación racial que sostienen al orden republicano. Comienza una reducción del margen de acción estatal desde un lugar en que el Estado no puede hacer nada, la población se deja de identificar con el discurso nacionalista justificador del orden socioeconómico. Los aymaras ya no quiere ser bolivianos, inclusive la otra Bolivia, la Bolivia oculta, deja de existir, “Nosotros, ¿somos la otra Bolivia? No. Nosotros somos el *Qullasuyu*”⁸⁶.

La discursiva identitaria es una vertiente del proceso de transformación en estrecha relación con el *Pachakuti*. Aquí el mundo de cabeza se presenta como un tiempo de liberación en el que las estructuras de dominación racial se voltean (ahora los indígenas mandan y el gobierno obedece). Aunque el tema explícito era la cuestión de la propiedad de la tierra, el racismo era un tema inherente que propiciaba la furia de las movilizaciones. Cuando una periodista atemorizada por los sucesos que no comprendía le pregunta a Felipe Quispe ¿por que quiere acabar con Bolivia? el Mallku le responde “porque no quiero que mi hija sea tu sirvienta”⁸⁷.

La contundencia de las movilizaciones abrió un tiempo en el que las estructuras raciales se desplomaron, el “Estado q'ara”, la entidad política que sostiene la

⁸⁵ Manifiesto de Jach'ak'achi capturado en http://www.funsolon.org/Temas%20consulta/TERRITORIO/manifiesto_jachakachi.htm. 9-10-2012

⁸⁶ *Ídem*.

⁸⁷ Raquel Gutiérrez, *opc. cit.*, p. 122

supremacía de lo blanco, occidental y cristiano colapso momentáneamente. El andamiaje artificial encargado de acomplejar era destruido por la fuerza de la comunidad, configurando un tiempo de liberación en el cual los estigmas y los menosprecios que el mismo indígena llegó a creerse debido a los siglos de marginación se deshicieron. Esto devino en una especie de renacimiento, esto es, el inicio de un tiempo en el cual el indígena podía construirse a sí mismo ya sin el peso de los prototipos de inferiorización.

Ante esta posibilidad de reconstitución el indígena opta por seguir siendo él mismo. Lejos de elegir modernizarse al estilo occidental (como la postura racista esperaba) se revalorizó la forma de ser originaria, fortaleciendo y dignificando su forma de vida. Esto devino en una reconfiguración de la relación indígena con los distintos sectores sociales, comenzando un proceso de inclusión ya no dirigido desde la superioridad criolla del Estado.

De esta manera el *Pachakuti* se presenta como parte de un proceso descolonización imaginaria, la llegada de un tiempo de emancipación que ocurre tras la disolución de los prototipos raciales. La emergencia de la recomposición de la identidad indígena se encuentra íntimamente relacionada con el proceso de territorialidad alterna desplegado a lo largo de la insurgencia. Si en la guerra del agua el *Pachakuti* era una lucha por la recuperación de los recursos y su resignificación simbólica, en el altiplano se expresaba como un proceso de reapropiación del espacio y reconstitución identitaria.

A lo largo las movilizaciones se van destruyendo las referencias del poder institucional (bancos, puestos de peaje, alcaldías) e inclusive se destituyen prefectos. La destrucción y cercos materiales ocurren al mismo tiempo que la puesta en marcha de los elementos simbólicos y sentidos de pertenencia aymara. Las autoridades tradicionales desplazan a los gobernantes legales, comienza el fortalecimiento de los espacios sagrados y se realizan rituales como sistemas de legitimación propia.

El desmontaje de los espacios estatales va configurando un territorio autónomo desde donde brotan nuevas formas de organización relacionadas con la realidad comunitaria (a diferencia de la guerra del agua aquí no se trataba de crear comunidad sino de fortalecerla). El *ayllu*, el espacio comunitario indígena que resguarda la cosmogonía y la organización política y social se va expandiendo como elemento configurador de un nuevo orden.

En esta relación, el ayllu, se ha convertido en una territorialidad social que traspasa las fronteras mentales y jurídicas del estado. El ayllu no solamente está en su condición antropológica y geográfica concentrada en un solo lugar, sino que se convierte en un imaginario colectivo o en un sentido práctico y en una lógica que desordena el sentido de la historia republicana. Por eso se habla del pachakuti andino, aunque no es un hecho asumido por todos, sino que funciona como estructura mágica que impone sentidos y prácticas⁸⁸.

En esta relación que hace Pablo Mamani de la presencia del *ayllu* con el *Pachakuti*, se muestra los planteamientos políticos subversivos que muchas veces no pueden ser expresados bajo un lenguaje político convencional (sino que funcionan como guías de orientación colectiva). Se refiere a la expansión de una serie de prácticas, conocimientos y connotaciones simbólicas (la expansión del *ayllu* como la casa cosmogónica, las prácticas rituales y la defensa del carácter sagrado del agua y de la coca) que se reapropian de espacios, organizando el territorio bajo un repertorio de saberes, estrategias y modos organizativos que se conectan con la memoria antigua.

Si la voluntad política colectiva de los pueblos andinos, en particular la de los aymara, tiene alguna validez en nuestro tiempo es, tal vez, porque su ejercicio (comunal) se sostiene sobre una práctica ancestral que rompe lógica e históricamente con la producción del capital (el individualismo, la llamada ética protestante y sin dudas con la mercantilización de las relaciones sociales). En otras palabras, es la novedosa antigüedad de las tradiciones sociales y políticas andinas (y aymaras) lo que ha permitido en gran medida que la resistencia se convierta en ofensiva los últimos años en Bolivia⁸⁹.

Esta es la propuesta política del *Pachakuti*, una emergencia espiritual, política y económica de las prácticas y conocimientos milenarios que trastocan las estructuras modernas. La presencia del *ayllu* no debe ser entendida sólo como una muestra de la existencia en el espacio de la tradición andina (como un ente heredado inmóvil), sino a manera de una expansión y reconfiguración de los sentidos y elementos constitutivos del muco andino que van construyendo una nueva comunidad política.

Uno de los rasgos en donde se puede comprender mejor la territorialidad alterna es en la creación de los cuarteles indígenas, espacios desde donde se constituyen los sistemas de poder y gobierno indígena. A medida que avanzan las movilizaciones se va desarrollando un proceso de expulsión de las instituciones del Estado sin permitirseles

⁸⁸ Pablo Mamani Ramírez, *op. cit.*, p.37

⁸⁹ Oscar Olivera y Luis Gómez. *La crecida de las aguas. Los bienes comunes restablecidos por la gente en Bolivia*. Artículo capturado el 25 de octubre del 2012 en <http://www.elzenzontle.org/especial/Bienescomunes.pdf>

la vuelta, estableciendo en su lugar consejos de justicia comunal respaldados por un ejército propio. En octubre del año 2000, en el cerro de *Qalachaqa*, a la entrada del pueblo de *Achacachi* comienza a funcionar el “Cuartel Indígena de *Qalachaqa*”, territorio manejado autónomamente que desplaza a la lógica estatal instaurando gobiernos de facto. El cuartel indígena de *Qalachaqa* es la culminación de todo un proceso de reapropiación, un espacio-tiempo desde donde brotan nuevas formas de organización relacionadas con la realidad comunitaria del cual surge la actividad contrahegemónica.

La construcción de los cuarteles indígena no solo es una referencia de poder alterno, sino los comienzos de una autogestión con conciencia clara de lo que se quiere y como lograrlo. El Presidente de la Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia, desmintiendo los rumores de la beligerancia irracional de los gobiernos indígenas, describe la dinámica dentro de los cuarteles de la siguiente forma:

Llegamos a Rojorojoni, entre Huarina y Achacachi, uno de sus “cuarteles”. Nosotros no nos imaginamos qué significaba eso del “cuartel”. Ahí nos dijeron ‘muy bien, van a avanzar, pero detrás de nosotros, este es nuestro territorio’. Sentí un miedo profundo. Mi temor era que si bien podíamos aguantar una chicoteada. –Se te ocurrían todas esas cosas... Para mí los cuarteles que encontramos son algo nuevo, inédito en la historia del movimiento campesino. Se trata de un espacio político de actuación homogénea y masiva; yo no vi gente armada, tampoco vi un campesino ebrio, sentí que tienen una conciencia muy clara respecto de lo que quieren, hay una lealtad incondicional a sus líderes. Un grado de organización protagonizado especialmente por campesinos jóvenes⁹⁰.

La declaración demuestra la capacidad indígena de realizar las actividades administrativas que los profesionistas racistas decían eran incapaces de realizar. Tras las muestras de empoderamiento indígena el gobierno firma, el 7 de octubre del año 2000, un acuerdo de 50 puntos propuesto por la CSUTCB que contenía acciones de protección y bienestar social, autogobierno, reformas a la tenencia de la tierra, tributos y deudas.

De nuevo el acuerdo no duró mucho tiempo, debido al incumplimiento del pacto de 50 puntos y a la lentitud y maniobras de evasión con las que el gobierno actuaba, las movilizaciones vuelven en junio y julio del 2001. En 2001 las acciones se radicalizan y el sentimiento rebelde se profundiza, se hablaba de la llegada del *awqa pacha* (los tiempos de guerra) y de la fundación de la nación quechua-aymara al mismo tiempo que las *whipalas* ondeaban en las escuelas como señal de un gobierno paralelo. Como medio

⁹⁰ *Ibidem*. p57-58

de salida a la confrontación, la CSUTCB entrega al gobierno un pliego intersindical de 45 puntos en el que se encontraban las demandas ampliadas. Al mismo tiempo, como contestación a la salida del aparato de contención militar, se declara estado de sitio indígena, lo que significaba que a ningún policía o militar se le asegura su seguridad en los territorios indígenas.

El declarar “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. En este sentido, el monopolio de la fuerza física como algo legítimo se convierte en ilegítimo para los indígenas. 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 territorios⁹¹.

Con la declaración de estado de sitio el espacio estatal se vuelve cada vez más frágil. Ante el regreso del despliegue de territorialidad subversiva el gobierno decide firmar el pacto intersindical, el cual contenía una lista de reivindicaciones que modificaban las leyes a favor de la propiedad común y el mejoramiento de las condiciones de vida. En el documento se busca recuperar el control directo de los bienes comunes y de la riqueza natural sin mediaciones estatal, estableciendo las bases legales del dominio originario estableciendo el permiso de las autoridades originarias para poder usufructuar los recursos que se encuentran en los territorios comunales.

A pesar de esto, existían varias dificultades internas que el movimiento aymara venía arrastrando y que en 2001 les impide consolidar un triunfo como el de Cochabamba el año anterior. Bajo el análisis de Raquel Gutiérrez el terminar las movilizaciones con un pliego petitorio deja un panorama de dificultades. El pacto situaba a la población como demandante, en un lugar de petición vertical cuando ya se había logrado un autorreconocimiento horizontal. La autora identifica un discurso dentro del movimiento en dos tonos contradictorios: por un lado se realizan nombramientos de autoafirmación indígena con miras de establecer una nación indígena “Nosotros las naciones aymaras, quechuas y tupí-guaraníes”, por otro lado; se encuentran las exigencias de la misma población indígena reconociendo el derecho legítimo del Estado a gobernar al pedirle la solución de sus demandas. Esta tendencia

⁹¹ Pablo Mamani, *op. cit.* p147-148

impide al movimiento aymara avanzar más allá de la confrontación, limitando los filos de la propuesta política del *Pachakuti*.

El pliego petitorio se convierte más en una traba que en un auxilio. A diferencia de otras organizaciones autónomas como por ejemplo, la zapatista, en donde la enunciación rebelde se da por fuera del orden estatal, aquí los deseos y exigencias quedan como una propuesta negociables bajo los límites estatales de lo posible. El gobierno central aprovecha muy bien esto, y como respuesta al pacto intersindical presenta sus “Propuestas de atención al pliego petitorio”, en donde se reducen las demandas organizándolas bajo la lógica y códigos conceptuales estatales, diluyendo las propuestas en trabas burócratas y comités técnicos.

Los levantamientos aymaras en el altiplano no lograron poner marcha atrás a la legalidad neoliberal. Estos levantamientos son los que menor efectividad en la transformación material han tenido ya que hasta la fecha varias demandas no han sido resueltas. También quedan pendientes los pasos a seguir para la creación de la nueva nación pronunciada así como la relación que tendrá con los demás sectores.

Si bien los levantamientos en el altiplano son los que menor alcance práctico tuvieron, constituyen los primeros pasos de una transformación profunda aun vigente en Bolivia. Abrieron el camino para una recomposición de la situación de la dominación racial la cual reconfigurará posteriormente el panorama político indígena a nivel nacional.

3.3. Coca no es cocaína.

El regreso de los comunarios aymaras a sus comunidades no pacificaba a Bolivia, faltaba mucho tiempo para poder llegar a tener un gobierno relativamente estable. La guerra del agua y los levantamientos aymaras del altiplano habían desatado una oleada rebelde con efecto domino que continuaba activa en otras regiones del país. Aunque la beligerancia de estos dos movimientos pasaba, estaba activo el sector social más conflictivo y con las mayores herramientas para arrebatarle al gobierno central la capacidad de mando. Apoyando desde su trinchera la derogación del contrato de Aguas del Tunari y el saneamiento de tierras se encontraban los productores de hoja de coca de los Yungas y del Chapare.

Desde aproximadamente dos décadas atrás, los cocaleros, se hallaban en una sistemática lucha en contra de la política estadounidense de erradicar la hoja de coca por

ser la materia base de la cocaína, medida que el gobierno boliviano seguía al pie de la letra, como narra Benjamín Dangl:

En el Chapare [...] las fuerzas de seguridad han jugado fútbol con los cocaleros mientras esperaban las órdenes de los oficiales norteamericanos para destruir las plantaciones de coca. Una vez que recibían tal orden, el juego terminaba y el conflicto comenzaba. “Es como si nuestro propio Ejército boliviano aquí en el trópico no tuviera autoridad”, me dijo la sindicalista cocalera Leonilda Zurita, “los norteamericanos son los que tienen la autoridad”⁹².

La declaración de Leonilda Zurita demuestra que la intención de erradicar la hoja coca no proviene de un problemática interna, nadie que se haya criado bajo la cosmovisión andina percibe a la planta como un problema. Como explicamos en el primer capítulo, la hoja de coca tiene una alta connotación ritual-religiosa, es percibida como un ser-objeto mágico, otorgado por las deidades tutelares.

Según la leyenda, Manco Capac, el hijo del Sol, descendió en tiempos remotos de las cumbres del lago Titicaca para llevar la luz de su padre a los desgraciados habitantes del país; consigo llevaba también muchas enseñanzas y así explico a los hombres la vida de los dioses, les enseñó la practica de artes útiles y les dio además la hoja de coca, esa planta divina que sacia al hambriento, hace fuerte al débil, y permite al desgraciado olvidar su tristeza⁹³.

Debido sus características divinas, la hoja de coca es uno de los mayores representantes del concomiendo milenario, el conflicto en el Chapare se basaba en este reconocimiento sagrado, “la hoja de coca no es cocaína” decía una de las principales consignas de los cocaleros. Bajo esta postura, la defensa de la planta continúa y amplía el umbral emancipativo comenzado en la guerra del agua. Las disputas en el Chapare fortalecen la postulados políticos desplegados desde el año 2000, expandiendo una política de la soberanía basada en el reconocimiento de los recursos sagrados.

La guerra del agua se desarrolló entre febrero y abril y la participación cocalera señala un nuevo giro a la noción de soberanía, que se desplaza del tema de la coca al tema del agua. Ambas son vistas como criaturas del *Pachamama*, como

⁹² Benjamín Dangl. *El precio del fuego. Las luchas por los recursos naturales y los movimientos sociales en Bolivia*. Plural editores, Bolivia 2009, p.51-52

⁹³ Sigmund Freud. *Escritos sobre la cocaína*, Editorial anagrama, Barcelona, 1980. p 92

recursos sagrados, pero también como derechos humanos que deben reconocerse a todos/as⁹⁴.

A través del símbolo de la hoja de coca se fue articulando un movimiento social que formula, como guías de acción política, la recomposición del humano con las fuerzas de la *pacha*. Recordamos que en los andes el paisaje es mítico, la visión andina lleva a reconocer sujetos en el mundo no humano, las piedras, el agua, las montañas y los animales poseen la misma importancia que el actuar humano. Esta noción es aceptada por el mundo moderno debido a que no significa una amenaza seria a los intereses del progreso. En el momento en el que la política imperial cambia, y busca la monopolización de las fuerzas de la tierra, comienza un conflicto entre las nociones ancestrales andinas y la dinámica capitalista.

“La guerra de las drogas” (como formula el asunto el Estado boliviano y los Estados Unidos) está basada en una política de criminalización hacia las plantas medicinales, sus consumidores y productores. El discurso moralista que continúa la satanización de la hoja hecha desde la Conquista, es sólo una fachada que encubre la intención monopolizadora de sustancias por parte de gobiernos y cárteles. Junto a las acciones por controlar el narcotráfico se encuentra la intención de patentar la biodiversidad y los conocimientos ancestrales por parte de las corporaciones farmacéuticas y de alimentos vinculadas con Washington. Lo que la postura antinarcótica no comenta del conflicto, es la intención, por parte de los agentes de poder, de poseer los elementos portadores de vida.

La defensa de la hoja de coca se enfrentó a este problema y logró formular una resistencia basada en el rescate de las plantas maestras. En el Chapare, comienza a gestarse un movimiento internacional liderado por indígenas que reúne el conocimiento ancestral, la defensa de los derechos humanos, reivindicaciones económicas, la protección ambiental y el rechazo a la producción masiva de alimentos y medicinas. La inclusión de los derechos ambientales como frente de acción subversiva, genera una política alteridad que proyecta un nuevo mundo.

En el contexto de la crisis ambiental contemporánea, estas dimensiones adquieren nuevos sentidos; la relación con el cosmos y con los lugares sagrados es una forma de resistir los devastadores efectos de la guerra, la industrialización

⁹⁴ Silvia Rivera Ciscanqui. “De Tupac Katari a Evo Morales. Política indígena en los andes” en Ticona Esteban Alejo (comp). *Bolivia en el inicio del pachakuti. La larga lucha anticolonial de los pueblos aymara y quechua*. Akal ediciones. 201.p.101

y la privatización del mundo de la vida. La coca, junto a otros símbolos y consumos indígenas, deviene entonces en medio para imaginar otro mundo posible, capaz de interpelar a amplias capas del mestizaje urbano con ideas formuladas en términos más universales⁹⁵.

Las luchas por recuperar el carácter sagrado del agua y de la coca comenzaron a dibujar los primeros trazos de una nueva sociedad la cual tiene como cimientos el reestablecimiento de los lazos con la tierra. La depredación irracional de los recursos naturales sin preocupación alguna por las repercusiones ecológicas comienza a ser desplazada por el sentido de diálogo con la naturaleza que la cosmogonía y la ritualidad andina contiene. En la cotidianidad andina (y de buena parte del mundo indígena) se platica con los árboles, las piedras, las plantas y con los componentes naturales del paisaje. En este sentido, la hoja de coca, por sus características míticas, contiene una gran capacidad comunicativa, compone uno de los principales entes mediante los cuales el discurso de la naturaleza se expresa.

De la defensa del diálogo con la naturaleza que implica la protección de la hoja de coca surge, ante la lógica instrumental moderna, una política de alteridad que rescata la reciprocidad con la tierra como medio de liberación. Bajo esta política de alteridad se dimensiona el *Pachakuti* en el Chapare, una revuelta por reestablecer las nociones milenarias de convivencia con la *pacha* como rasgo fundacional de un nuevo mundo.

La problemática y dimensiones que se desprenden en torno a la hoja de coca venia gestándose por lo menos desde el año 1986, cuando Ronald Reagan nombra al narcotráfico como amenaza de seguridad nacional. La política estadounidense antidrogas establecía un plan tendiente a eliminar el primer eslabón de la cadena productiva (uno de los métodos mas eficientes para la intromisión en la política interna latinoamericana), eximiendo de toda responsabilidad al gran numero de consumidores y demanda interna que generan los Estados Unidos.

Ese mismo año, el gobierno de Paz Estensoro pone en marcha el “Plan Trienal de Lucha contra el Narcotráfico” estableciendo políticas de erradicación “compensada” y programas para la “sustitución de cultivos”. En 1988 se promulga la ley 1008, “Ley del Régimen de la Coca y Sustancias Controladas” que arbitrariamente divide las zonas de cultivo en tres: 1) zonas de cultivo tradicional; 2) zonas de producción excedentaria en transición sujetas a planes anuales de reducción, sustitución de cultivos y desarrollo; y 3) zonas de producción ilícita, destinadas a erradicación forzosa. Sin consulta alguna a

⁹⁵ *Ibidem.* p.91

los pobladores de la región el gobierno decide que espacios se convierten de legales a ilegales, transformando a la zona del Chapare en un territorio en zona en transición.

Para finales de la década los noventa los programas de erradicación se tornaban cada vez más violentos. En 1998 Banzer Suárez implementa el “plan Dignidad”, el cual prometía sacar a Bolivia del narcotráfico en el año 2002. El plan formulaba erradicar aproximadamente 38,000 hectáreas de coca estableciendo lapsos de compensación monetaria, pagando a los campesinos en dólares por hectárea erradicada. Los montos iban disminuyendo desde principios de abril, cuando se pagaba de 1650 dólares individualmente y 850 dólares a la compensación comunitaria, hasta llegar a cero dólares en el año 2002. Al mismo tiempo que se establecían las compensaciones y las políticas de cultivo alternativo se fue instaurando en el Chapare una política del terror, en la que los miembros de las Fuerzas Antinarcóticos norteamericanas se trasladaban la región con helicópteros, artillería y tanques, manteniendo un estado de una guerra permanente.

Ante el proceso de militarización los cocaleros del Chapare comienzan a crear grupos y redes de autodefensa; sin embargo, a diferencia de la autogestión de Cochabamba y la territorialización del altiplano, donde se decidió actuar alejados del margen estatal, los cocaleros deciden tomar una ruta totalmente distinta, la ruta del instrumento político.

Ha llegado el momento en que nos representamos a nosotros mismos, ha llegado el momento en que los pueblos originarios, la clase obrera y los explotados de las ciudades empecemos a forjar nuestro destino con nuestras propias manos, con nuestras propias ideas y nuestros propios representantes [...] Las desviaciones indianistas son una forma de favorecer a los enemigos, por lo que debemos de dar el segundo paso: incorporar a los explotados y oprimidos de las ciudades a la construcción y consolidación del instrumento político⁹⁶.

La idea del instrumento político es la conformación de un partido político como medio de emancipación y lucha. Bajo estos preceptos se funda en 1995 el partido político Movimiento al Socialismo (MAS). La novedad del MAS es que no se conforma como un partido con una ideología establecida convenciendo a la población de unirse a su causa, por el contrario, surge de un sector social con gran cohesión interna y capacidad de enlace, en la defensa de una causa específica (el derecho a sembrar hoja de coca) que va adhiriendo otros sectores a su causa.

⁹⁶ CSUTCB Congreso VII citado por Raquel Gutiérrez, *op. cit.*, p.198

El instrumento político es un arma de doble filo para los movimientos sociales con objetivos autónomos, por un lado, se adquiere más fuerza bajo un instrumento que disputa directa y legalmente las facultades de gobierno, por otro; se encuentra la posibilidad de enfrascarse en una lógica que desnaturaliza las demandas sociales, sumergiendo los intereses populares en una serie de trabas y corruptelas arraigadas en el sistema político que termina desgastando y destruyendo los intereses reales de la población. Ante este dilema los cocaleros explican que están aprovechando un resquicio en las instituciones para hacer cumplir sus demandas, que el instrumento político sólo es un espacio más y no el único desde donde se puede resistir.

La construcción de una entidad política propia se encuentra adjunto a las demandas de reivindicación simbólica y económica cocalera. El conflicto por sembrar coca giraba en dos sentidos, en primer lugar, se aludía al carácter sagrado y medicinal de la planta, una disputa simbólica en la cual la tradición milenaria se enfrentaba a la instrumentación racional que consideraba a la planta como una droga; en segundo lugar, existía una batalla conflicto por mantener los espacios de sembradío y las ganancias que la hoja dejaba a su productores.

Al mismo tiempo de pedir la detención de la erradicación y la denuncia de la inconstitucionalidad de la ley 1008, los campesinos se encontraban en negociaciones por las cantidades pagadas, la discusión de quienes entran en qué categorías y por qué, así como la exigencia de mercados para los productos alternos. Los cocaleros argumentaban que la defensa de la componentes míticos de la hoja de coca no se encuentra separada de la rentabilidad (la coca representa entre el 40 y 75 % de los ingresos⁹⁷) y ventajas económicas que deja su venta.

Creemos que defender la coca es defender la tierra madre, defender la tierra madre que nos da vida es defender la coca. Una cabeza de plátano que tiene más de cien plátanos cuesta dos, tres bolivianos; la coca es el único cultivo que nos puede dar el dinero necesario para la educación, la ropa, los víveres de la semana y nuestra salud⁹⁸.

Lejos de ver una contradicción en este sentido, lo sagrado contra lo económico, encontramos que la hoja de coca representa también desarrollo y sustento material (idea alarmante para los que asocian inseparablemente al indígena con la pobreza), las demandas de carácter simbólico de los cocaleros contienen (como la de los movimientos

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ *Ibidem* p. 189

las anteriores) una serie reivindicación económica ante las condiciones de marginación boliviana.

Estas medidas reconfiguraron la situación rebelde. Si hasta el año 2001 la disidencia se expresaba mediante la negación del sistema estatal, la búsqueda de un mercado y la creación del instrumento político dibuja un nuevo eje de transformación en donde lo tradicional se mezcla con lo moderno.

En estos dos sentido fundamentales, la coca y su mercado se constituyen en un espacio de afirmación de la modernidad y a la vez de la diferenciación civilizatoria indígena. La insurgencia indígena contemporánea también cuestiona el monopolio criollo-mestizo sobre las decisiones estatales y las políticas públicas. Detrás de las demandas de participación en el Estado y en la política, los pueblos indígenas proponen otra visión d el país, un país a la vez pluralista e igualitario, en el que la democracia no resulte una mascara del racismo y la discriminación, sino un escenario de convivencia entre iguales-pero-diferentes⁹⁹.

La propuesta emergente en aras de una nueva comunidad política avanzaba en medio de grandes confrontaciones. Conforme se acercaba el año 2002 la erradicación forzosa y la violencia aumentaban. El 27 de noviembre de 2001, Jorge Quiroga (sustituyendo a Hugo Banzer que renunciaba por enfermarse de cáncer de pulmón), mediante el Decreto Supremo 26415 prohíbe el secado, transporte y venta de hoja de coca plantada en zonas ilegales así como en los mercados primarios, estableciendo penas de entre ocho y 12 años de prisión para los transportista y comerciantes. El decreto transformaba la mayoría de los cultivos de la zona del Chapare de transición a ilegales, medida que desemboca en una serie de enfrentamientos mejor conocidos como “La Guerra de la Coca”.

La guerra de la coca comienzan el 14 de enero del 2002 con una masiva manifestación en contra de la suspensión de la erradicación forzosa exigiendo la derogación del Decreto Supremo 26415, la expulsión de los cuarteles militares de la DEA del Chapare, la aclaración de las muertes sucedidas en medio de un plan de eliminación de las dirigencias cocalera.

El día 15 de enero los cocaleros intentan tomar (sin éxito) la Dirección General de la Coca (DIGECO) y el Centro de Acopio en Sacaba, Cochabamba. La reapertura del mercado de Sacaba (que con el Decreto 26415 se convertía en ilegal de la noche a la

⁹⁹ Silvia Rivera, *op. cit.*, p.88

mañana) era uno de los objetivos más deseados, significaba la reconquista de uno de los mayores espacios de la vitalidad cocalera.

La hoja de coca se distribuye “al mayoreo” con base en ciertos mercados que son llamados *primarios*. Dos son los más importantes, el mercado de Villa Fátima en La Paz y el de Sacaba en Cochabamba. En esos mercados, los “rescatistas”, es decir, los comerciantes de coca compran el acopio a los productores directos en los distintos pueblos y localidades, deben concentrar toda la mercancía para que se pueda ejercer cierto control policial, posteriormente, desde ahí se realiza la venta de la coca a los diversos comerciantes y distribuidores mayoristas y minoristas que llevan a todo el país. En este sentido, si se declaraba “ilegal” una vasta región del Chapare como productora de hoja de coca, toda la producción se “ilegalizaba”, se expulsaba del “mercado legal” –primario- y se amenazaba con cárcel a quienes comercian con ella. De este tamaño fue la amenaza que confrontaron en 2001 los cocaleros de el Chapare¹⁰⁰.

Con el cierre del centro de acopio los enfrentamientos se endurecen, dos días después, cuando miles de cocaleros comienzan a llegar al mercado, ya habían 95 heridos y cuatro muertos. El día 19 la sede sindical de los cocaleros intervenida, las fuerzas policiales detienen con excesos aproximadamente a 100 personas, acusadas de delitos de asesinatos y atentados contra bienes públicos. Las medidas aumentan la inconformidad popular, sumando a las manifestaciones en el Chapare bloqueos en Cochabamba dirigidos por la Coordinadora del agua.

El gobierno responde a las acciones con un trámite para desaforar a Evo Morales (con el objetivo de posteriormente encarcelarlo) añadiendo a la demanda hecha por empresarios por daños y perjuicios, las acusaciones de ser el autor intelectual de la muerte de cuatro uniformados en la localidad de Sacaba. La coalición de partidos de derecha en el Congreso realiza el trámite en un tiempo record, logrando separar a Evo Morales (el disputado con mayor legitimidad al ganar con 60% de los votos¹⁰¹) del Parlamento.

El día veinticinco se llega al punto más alto de las confrontaciones, cuando estudiantes universitarios, comerciantes, vecinos de El Alto y guardias de seguridad comienzan a paralizar Cochabamba. Felipe Quispe, dejando de lado las duras rencillas que tenía con Evo Morales, declara su solidaridad con el cocalero, anunciado en el Congreso de “Territorio y Tierra” de la CSUTCB un plazo de cinco días para la

¹⁰⁰ Raquel Gutierrez, *op. cit.*, p. 208

¹⁰¹ Bengamin Dang, *op., cit.* p.87

finalización del Decreto 26415. La adhesión de las comunidades indígenas del altiplano cambia por completo la dimensión del conflicto. Si hasta ese momento el gobierno podía manejar la situación del Chapare como una insurrección sectorial, como un conflicto aislado de las distintas problemáticas del país. La entrada de los comunarios y de la Coordinadora del Agua muestra los nexos de las insurgencia cocalera con los demás sectores, expandiendo la sintonía rebelde a nivel nacional.

Días después de la declaratoria del *Mallku*, los caminos que rodean a La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba y Santa Cruz son bloqueados durante una semana, dejando a Cochabamba completamente paralizada. Con tal de que se levantaran los bloqueos el gobierno se da por vencido, firmando un convenio en el que se compromete a cumplir las demandas y a suspender el decreto por lo menos, durante tres meses.

Después de una semana de bloqueo generalizado y tres de batallas urbanas en Cochabamba, el gobierno había sido derrotado moral, militar y políticamente. Sentados en la mesa de negociación, los ministros estaban dispuestos a abdicar ante el mando insurgente. Para salvar el honor ante los extranjeros, pidieron que no se tocara lo de la expulsión parlamentaria de Evo; el resto, derogatoria de decretos, liberación de detenidos, cumplimiento de los acuerdos de Pucarini, indemnización a las víctimas, reducción de las tarifas de luz, etc., era inmediatamente atendible¹⁰².

La única victoria del gobierno, la salida de Evo Morales del Parlamento, acusado de ser del autor intelectual de las muertes de militares y policías, se vuelve obsoleta en una coyuntura política en la que se sabe que continuar atacando al el líder cocalero sólo avivaría la llama de un fuego que se busca apaciguar. El gobierno perdía por tercera vez consecutiva, en menos de dos años, la capacidad de mando y control. Sin embargo, la unión que desarticulaba al Estado duraría poco, ya que tras la firma del convenio la coalición del caudillo del altiplano y del sindicalista cocalero del Chapare se quiebra.

En este sentido estricto, pareciera que al momento de la victoria, no estaban a la altura del esfuerzo de la gente baleada, perseguida, gasificada y atrincherada en los bloqueos. Los rumores, los chismes que descalificaban a unos a favor de otros, el afán por sobresalir más que los otros líderes dilatando el encuentro, el apuro de las instituciones mediadoras que querrían regalarle el carnaval a la clase media, el afán de los líderes por quedar bien con todos, llevaron, el viernes en la noche (el 9 de febrero) a un acuerdo mutilado donde quedaron estampadas las firmas sólo de dos de los tres auténticos conductores sociales (Quispe,

¹⁰² *Ibidem.* p.216

Olivera. Morales) que habían conducido este triunfo. Al final, quedó solo el caudillo indio con su ejército de comunarios aymaras en las carreteras¹⁰³.

Los líderes desarticulaban la unión que tanto trabajo había costado al movimiento, la alegría y la efervescencia de las batallas se dispersaba ante la imposición de escenarios particulares, la búsqueda de prestigio y votos. Óscar Olivera, que desde el principio estuvo apoyando el movimiento, comenta el sentir popular de la siguiente forma:

Cuando logramos que esos dos caudillos se unieran, en cierto momento del conflicto del altiplano (en septiembre de 2001), ¡era increíble verlos juntos! y la gente lloraba por el abrazo que se dieron –yo estaba ahí de espectador-, eran los campesinos que se reencontraban y decían, ¡pero hermano que bien has hecho esto! Entonces tú veías el sentimiento de la gente, de alegría, de esperanza. Pero llegamos a las elecciones –en 2002- y vuelves a ver la actitud mezquina: van los dos separados porque uno no quiere cambiar el color de la papeleta y él otro quiere ir primero porque es más viejo¹⁰⁴.

La cercanía de las elecciones barría con el esfuerzo y la sangre derrochada. Con la llegada de los comicios los diferentes sectores que se unieron en contra de las políticas neoliberales se separan; dos de los principales dirigentes, Felipe Quispe con el partido político Movimiento Indio Pachakuti (MIP) y Evo Morales con el MAS enfocan sus energías en la contienda electoral.

En las elecciones generales del 30 de junio 2002 el MAS se alza como la segunda fuerza ante los embates extranjerizantes que continuaban queriendo decidir en territorio ajeno: “yo no votaría por alguien que está en la lista negra de los Estados Unidos bajo sospecha de narcotráfico y terrosismo”¹⁰⁵ declaraba Manuel Rocha, el embajador de Estado Unidos. El partido cocalero obtuvo el 21% de los votos a nivel nacional con 27 diputados y 8 senadurías (un gran sorpresa para la mayoría que jamás pensaron llegar a ser senadores), quedando a una distancia de tan sólo el 1.4% del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) que gana la presidencia con el 22.5%¹⁰⁶.

Aunque la victoria electoral era celebrada, comenzaba a gestarse un proceso que debilitaba a la propuesta subversiva. El otro filo del instrumento político, la disolución de las demandas populares en el entramado gubernamental comenzaba a mostrarse. Las

¹⁰³ *Ídem.*

¹⁰⁴ Ana Esther Ceseña. “La guerra por el agua y por la vida” citado por Raquel Gutiérrez, *op. cit.* p. 217.

¹⁰⁵ *Ibidem* p.221

¹⁰⁶ Bengamin Dang. *op.,cit.* P.87

elecciones marcan un quiebre en el proceso de inversión de órdenes que se estaba gestando, en el cual la actitud reivindicativa autónoma pierde presencia ante los mecanismos formales de la democracia.

Sin embargo, más allá de la cuestión de la toma de poder, y diferenciando la actitud de los caudillos de la base, podemos encontrar en las acciones que brotaron desde el Chapare varios triunfos populares. Los cocaleros logran varios de los objetivos por los que inicialmente se movilizaron, el Plan Dignidad se abandona y el mercado de Sacaba vuelve a la normalidad, además de llegar a un pacto en donde las tropas de la Fuerza de Tarea Conjunta se retiran de los Yungas. Si bien no se derogó la ley 1008 la hoja de coca vuelve a ser vendida como si fuera legal en una región con autonomía de facto. Las comunidades del Chapare y de los yungas logran establecer una serie de vetos a la política imperial que, bajo el bisurco de combate al narcotráfico (ejemplo de ello es el Plan Colombia y el Plan Mérida) expanden la militarización y la política del terror como nuevo método de intromisión en América Latina

El movimiento cocalero contiene una serie de acciones que son comprendidas como vertientes del *Pachakuti*. Los cocaleros continúan el proceso de recuperación social de los recursos bajo las formas de concepción cosmológicas y organizacionales del mundo andino comenzó a desarrollarse dos años atrás en Cochabamba.

Se reproduce y expande la reapropiación de los recursos de conocimiento milenarios que sostienen la vida, recuperando la capacidad de significación ante el proceso de cosificación que los agentes de poder transnacionales imponen. Se amplía una política de alteridad con alto contenido ecológico que establece, como medio de liberación, la búsqueda de conexiones de lo humano con lo no humano, es decir, la conservación de los elementos portadores de vida presentes en el paisaje.

El posterior repunte electoral del partido Movimiento al Socialismo (MAS) convirtió a la hoja de coca en el principal símbolo articulador de una comunidad política deseada, capaz de unificar las demandas de autonomía económica y autodeterminación política nacional que se gestaban en Cochabamba y en el altiplano.

3.4. La ciudad aymara se levanta

Tras la guerra de la coca los diferentes planteamientos descritos se encontraban en el entorno político nacional aunque de manera dispersa. Existía un descontento social en distintas regiones que mantenía la estabilidad del país sostenida con alfileres.

El 7 de agosto de 2002, sube la presidencia Gonzalo Sánchez de Lozada (ex ministro de Planeamiento y Coordinación Económica de Paz Estensoro), gestor del Plan Trienal de Lucha contra el Narcotráfico. El presidente se encuentra con una Bolivia en profunda crisis económica y con la presión del Fondo Monetario Internacional (FMI) de reducir el déficit fiscal a un tercio como condición para seguir recibiendo subsidios económicos. El gobierno tenía dos opciones para nivelar la balanza económica podía subirles el impuesto a las trasnacionales del gas que por entonces ni siquiera estaban vigiladas fiscalmente sino que pagaban impuestos mediante declaratorias juradas; o podía seguir las recomendaciones provenientes de Washington y realizar una combinación de recortes presupuestales alzando los impuestos.

El 9 de febrero de 2003 Sánchez de Lozada comunica a nivel nacional la decisión de subir los impuestos. Tras el impuestazo (como fue conocida popularmente la noticia) comienzan la confrontaciones que no detienen los planes del gobierno, ya que se aprueba en la ciudad de El Alto los formularios maya y paya (uno y dos en aymara), censos que buscaban precisar el número de habitantes para después recaudar impuestos.

Lo formularios aumentan el descontento de los habitantes, la medida constituía otra política más de la explotación en una región fundada en el abandono. El Alto es una ciudad hecha por sus habitantes, se autoorganiza a partir de la migración de 4,000 familias mineras y rurales que desde 1986 han dado forma a la ciudad mediante la construcción autónoma de escuelas, canchas, avenidas, agua y luz. Reproduce el ayllu y las practicas organizativas de las comunidades, lo que a primera vista pareciera una ciudad fundada en el desorden, de fondo es la reconstrucción de lo rural sobre lo urbano.

Los alteños, migrantes asentados definitivamente y migrantes temporales, guardan estrecha relación con sus comunidades. Barrios enteros de la ciudad son espejos de las provincias al interior. La gran mayoría de los pobladores de Villa Ingenio, por ejemplo, son originarios de Achacachi y Warista, en la provincia de Omasuyus. Respetuosos de las formas organizativas, los vecinos eligen a sus dirigentes en asambleas generales y abiertas, delegando en ellos la voz y el mando pero no todo el poder, que puede ser revocado por el mismo mecanismo. También de las provincias llegan a los hogares alteños decenas de productos agrícolas y ganado para el consumo, y van para ellas alimentos procesados, zapatos, ropas y herramientas necesarias [...] el flujo de personas y productos escapa, medianamente, a la lógica mercantil: es básicamente resultado del

natural intercambio entre personas de la misma sangre, de la misma comunidad¹⁰⁷.

La relación del campo con la ciudad mantiene una historia de lucha indígena que marca la identidad de sus pobladores (81.3% de la población es indígena), en ella se creó el cuartel militar de Alasaya en el que en 1781 Tupaj Katari y Bartolina Sisa realizaron cercos y autogobiernos. Es uno de los centros urbanos más pobres, el 50% de la población no cuenta con agua, seguridad, salud, educación ni vivienda.¹⁰⁸

Para poder obtener los recursos básicos la población se organiza a través de juntas vecinales (alrededor de 500 a 520 juntas de 9 distritos municipales) que dan vida a la Federación de Juntas Vecinales, FEJUVE el Alto, organización que mantiene un sistema de gobierno donde la información viaja de los presidentes distritales a las juntas vecinales de ida y vuelta. De esta organización surge lo que Pablo Mamani llama microgobiernos barriales, pequeños espacios (barrios) con capacidad de acción y decisión propia que combinan la autoridad tradicional y sindical, fungiendo como gobiernos con la capacidad de ocupar de manera autónoma el espacio.

Así se constituye lo que aquí definimos como los microgobiernos barriales. Cada espacio de la ciudad, a través de las estructuras de organización barrial, se ha convertido en centro de producción de decisiones colectivas para tejer un poder que inmoviliza la ciudad y al gobierno¹⁰⁹.

Formados los microgobiernos barriales, después del febrero negro y con el anuncio de los formularios Maya-Paya (percibidos como un disfraz del impuestazo) comienzan las discusiones horizontales acerca de la decisión gubernamental de aumentar los impuestos en lugar de reajustar contratos con las compañías petroleras. En aquel entonces las transnacionales petroleras solo pagaban el 18% de impuestos por el gas y petróleo extraído, cifra que no era controlada por ninguna entidad estatal, sino que era tomada como fiable de las “declaraciones juradas” que las transnacionales emitían. Comenzó a gestarse una gran campaña respecto a la recaudación de los impuestos centrada en el tema del gas, llegando a formar en el mes de abril la *Coordinadora del Gas*, un esfuerzo por generar una entidad parecida a la organizada en Cochabamba en el año 2000, esta

¹⁰⁷ Pablo Mamani, *op. cit.* p.253

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibidem.* p.284

vez en defensa de los hidrocarburos. Oscar Olivera, el único dirigente que mantenía una postura de autonomía ante el proceso estatal, explica la necesidad de construir una nueva Coordinadora:

Bueno, (la Coordinadora del Gas) nace en abril del año 2003 como una necesidad de establecer un espacio que pueda articular esfuerzos colectivos y dignos, pero muy fragmentados; un espacio de los sectores sociales y también de los profesionales, que ante todo decidieron, a partir del año 2000 cuando se recuperó la empresa de agua aquí, cuando los intereses de las transnacionales estaban puestos en apoderarse del agua, como se habían apoderado de todo el patrimonio nacional, compuesto por todas las empresas y los recursos naturales aquí en Bolivia. [Por eso] es que a partir de aquel momento, con esa experiencia de establecer espacios participativos, horizontales, con objetivos claros, y que incluyan a la totalidad de la población, sin distinción, es que se convoca a una reunión de estos sectores y allá se procede a establecer un primer manifiesto, diríamos, a la Nación, indicando que era totalmente imprescindible, necesario, establecer, reitero, un espacio que empiece a luchar por la recuperación de los hidrocarburos¹¹⁰.

En las acciones de la Coordinadora del gas y de los microgobiernos barriales encontramos en El Alto la continuación de los planteamientos políticos de *Pachakuti*. Los microgobiernos barriales reproducen la misma dinámica de territorialidad que los levantamientos en el altiplano y el sistema de negación y fuga estatal desplegado pro la Coordinadora del agua. De igual forma que los levantamientos anteriores, en el Alto comienza a vivirse una disputa territorial en la que cada barrio, cada equina o avenida se conforma una iniciativa clandestina con miras de reconstrucción autónoma capaz de desestabilizar al gobierno. Por su parte la coordinadora del gas continúa el trabajo realizado en Cochabamba en búsqueda de la reaportación social de los recursos naturales bajo la categoría de patrimonio común.

Con ello en la ciudad de El Alto se reunían las distintas posturas políticas de insubordinación que se venían gestando desde el año 2000, generando un movimiento de carácter nacional que intentaba configurar un horizonte común dentro de la diversidad boliviana.

Sin embargo, aunque la organización autónoma y los mensajes contra hegemónicos se hacían cada vez más visibles el gobierno no retrocedía en sus planes, recrudesciendo la tendencia impositiva con acciones legales tendientes a fortalecer los castigos hacia los manifestantes y sacando a la calle a los militares. Tras la represión los

¹¹⁰ Raquel Gutiérrez, *op. cit.*, p.247

repertorios de insubordinación ya conocidos comienzan a desplegarse. El día 15 de septiembre los comunarios de Omasuyus, Camacho, Huayna Capak, los Andes y Aroma paralizan la ciudad aymara, al sentir la tormenta que se aproximaba el gobierno local sede ante las demandas y, antes de que el parlamento asumiera una determinación, el alcalde Paredes anuncia la anulación de los formularios "Hemos cedido a todo lo que han pedido, pero ahora la responsabilidad de ellos es que presenten otras propuestas para simplificar los trámites y evitar la burocracia que antes había"¹¹¹.

El gobierno local comenzaba a dar marcha atrás pidiendo comprensión de los movilizadores; sin embargo, para ese momento la situación iba más allá de una reivindicación sectorial, existía ya un movimiento de carácter nacional con varios frentes exigiendo la nacionalización de los hidrocarburos. A la derogación de los formularios se había sumando los coccaleros del Chapare, transportistas de los Yungas, y la Coordinadora del Gas regantes de Cochabamba y la COB; los diferentes grupos que desde el año 2000 habían logrado levantar un sesgo a las reformas neoliberales se unían en esta ocasión intentando tomar uno de los principales recursos naturales del país para regularlo mediante control social.

Ante el contingente rebelde levantado por amplias zonas del territorio el gobierno manda la ocupación militar de las carreteras, hecho que no fue posible de realizar pero, con tal de mantener una imagen de estabilidad a nivel internacional, el gobierno expresaba a través de sus voceros que no ocurría nada, que todo en Bolivia se desarrollaba con normalidad a excepción de pequeñas desavenencias.

Debido a los mensajes de estabilidad que anunciaba el gobierno las empresas turísticas seguían mandando viajeros, por lo que, cuando un grupo de doscientos turistas que se dirigían a Copacabana se adentra en el camino hacia Sorata, se encuentran con las movilizaciones quedando inmobilizados. Ante tal situación el gobierno despliega un operativo militar para rescatar a los extranjeros. La noche del 19 de septiembre el ministro de defensa Carlos Sánchez Berzain, alias "el zorro", encabeza desde un helicóptero un contingente militar que acribilla a la población, dejando un saldo de más de 80 cadáveres. Felipe Quispe, quien se encontraba en medio de negociaciones con el gobierno mientras la masacre ocurría, describe los acontecimientos de la siguiente forma:

¹¹¹ http://www.eldiario.net/noticias/2003/2003_09/nt030917/5_00nal.html capturado el 8-10-2012

Al mediodía rompió el silencio el (teléfono) celular. Me llamaban de Warisata, donde había bloqueo de caminos, y dicen: "Hermano, hay 18 *caimanes* (camiones) llenos de soldados armados hasta los dientes; están a 10 kilómetros y nos van a masacrar". Siguieron llamando: "Están a cinco kilómetros, a dos kilómetros, a un kilómetro". Y entonces rompió el fuego y comenzaron a sonar las metrallicas, y a través del celular nosotros también escuchamos los cantos de las metrallicas. Entonces yo entregué el celular al ministro de Agricultura, Diego Añez Moscoso, y le dije: "escuche, ya no podemos dialogar". Y el secretario de Estado se asustó y dijo que tenía que hablar con el ministro de la Defensa, Carlos Sánchez Berzafín¹¹².

Finalmente, después de las 48 horas que duro el conflicto conocido como la Masacre de Warista, los turistas pudieron pasar después de que los pobladores les cedieron el paso. La masacre desató al *yawar mayu*, el día 21 los vínculos de la ciudad con el campo comienzan a coordinarse y se realiza un bloqueo de alimentos y comercio hacia la ciudad de La Paz. Ese mismo día se declara guerra civil en Warista al mismo tiempo que el Mallku declara estado de sitio indígena.

La CSUTCB ha declarado duelo nacional de 30 días, las *wiphalas* estarán con crespón negro en todos los lugares. Se instruye a las federaciones departamentales y regionales a sumarse a este bloqueo de caminos y económico, mantener el bloqueo indefinido en todos los lugares y estar alerta, y no hacerse masacrar. También se ha decretado estado de sitio en todo el altiplano. Quispe explicó que el estado de sitio indígena significaba que ni soldados ni policías tenían garantías dentro de su territorio y quedaba prohibido el patrullaje 'en nuestras comunidades'¹¹³.

La masacre de Warisata es el comienzo del fin para Sánchez de Lozada, cuya renuncia empieza a ser exigida por la unión del contingente. El día veintisiete, a las medidas tomadas en el altiplano se suman las federaciones del trópico de Cochabamba, anunciando el cerco de caminos en el Chapare, al mismo tiempo una marcha de 3000 personas solidarizándose es dirigida por Óscar Olivera.

La unión de los contingentes hacía que en La Paz se viviera un momento terrible. Con los caminos bloqueados por varios días la ciudad sufría un cerco alimenticio y de combustibles que la mantenía en crisis. Ante tal situación, el 11 de octubre Sánchez de Lozada declara estado de emergencia nacional, y tras dar un discurso en defensa de la democracia y la protección del orden firma el "Decreto supremo 27209", conocido por la población boliviana como el "decreto de la muerte".

¹¹² La jornada, 26 octubre del 2003.

¹¹³ Raquel Gutierrez *op. cit.*, p.243

El decreto autorizaba una expedición militar con 24 carros cisternas en busca de gasolina que tendría que abrirse paso hacia la Planta de Senaka para después desplazarse hacia el extremo sur de la ciudad de EL Alto Para realizar tal acción, el decreto, en su Artículo 3 disponía: “(Garantías) Cualquier daño sobre los bienes y personas que se pudiesen producir como efecto del cumplimiento del objeto del presente decreto supremo, su resarcimiento se encuentra garantizado por el Estado boliviano”¹¹⁴ es decir, se daba a los militares una licencia para asesinar. Los soldados no dudaron de ejercer este poderío y durante 36 horas cometieron una masacre conocida como “el octubre rojo”.

Centenas de muertos y heridos son el resultado del despliegue militar, los enfrentamientos fueron rudísimos, los vecinos de El Alto se defendieron con los elementos que tenían a la mano (piedras, palos, dinamita y viejos fusiles), tiraron puentes donde se asentaban los francotiradores y se cavaron zanjas y barricadas enormes intentando detener a la milicia que destrozaba todo a su paso, incluso las zonas que no estaban bloqueadas¹¹⁵.

Tras la masacre las exigencias por la renuncia de Sánchez de Lozada se generalizan, por toda Bolivia se escuchaban los gritos de “fuera Goni” y “Goni asesino”, se quemaban las oficinas gubernamentales junto con las fotos del presidente, en las calles se cuelgan perros y zorros blancos como referencia de la caída del presidente y su ministro.

El 15 de octubre comienzan a llegar a El Alto cientos de mineros, cocalleros y campesinos, así como el apoyo de la CSUTCB, el MAS y la Coordinadora. Al día siguiente miles de personas que llevaban un mes de bloqueo llegaban a la ciudad, desplegando muralla multitudinaria que cerca las zonas residenciales de los gobernantes que son protegidas por militares y policías, mientras helicópteros con francotiradores sobrevuelan la ciudad que lleva más de dos semanas sin alimentos. Contra el cerco demográfico que va aislando a Sánchez de Lozada no hay nada que se pueda hacer, los presidentes de la COR y la FEJUVE tienen prohibido por sus propias bases negociar con cualquier representante del gobierno, ni siquiera la intermediación eclesíástica puede contra la sangre derramada.

¹¹⁴ Decreto supremo 27209 capturado en <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/buscar/page:1242>, 3 de agosto del 2012.

¹¹⁵ *Ibidem*. p. 308

Por esto el cura Jesús Juárez, cuando el gobierno le pidió que intercediera con los dirigentes y al no poder conseguir ese propósito, dijo: “No hay siquiera con quien conversar en EL Alto, cada jefe de barrio es un reyezuelo, todos están pidiendo la cabeza de Goni¹¹⁶”.

Las palabras del cura dan muestra del proceso de autonomía que desde el año 2000 se venía gestando. Cada jefe de barrio, cada comunario y cada campesino es un reyezuelo, es decir se consolida un sistema de autogestión el que las personas se gobiernan a sí mismo, generando un espacio de *Pachakuti*: “Y en esas relaciones, cada momento de la “propuesta subversiva” india da lugar a que ésta se convierta en el reinicio de los sentimientos de autogobierno indígena. O lo que es lo mismo, el revolvimiento de la *pacha*”¹¹⁷.

Sin embargo, ante la sublevación Sánchez de Lozada se resiste, pensaba que podía continuar imponiendo su voluntad bajo la discursiva democrática “yo no voy a renunciar a las condiciones socioeconómicas”¹¹⁸ decía el Presidente. Sin embargo, poco después se daría cuenta que su poderío se acababa.

El viernes 17 comenzó mal para Sánchez de Lozada. No había dormido casi nada la noche anterior y cuando recibió el primer informe del día, se desayuno la noticia de que las Fuerzas Armadas habían “flexibilizado” su posición y permitió el paso –en Patacamaya- de 58 camiones con miles de mineros y gremialistas, que venían a la Paz a forzar su renuncia¹¹⁹.

Tras permitir el paso de los camiones las fuerzas armadas expresan su apoyo solo a la constitución y no al presidente. Poco después el Vicepresidente Carlos Mesa y tres ministros del MNR renuncian y la coalición de los partidos tradicionales anuncian su separación con el gobierno central. Ante la furia de las multitudes los soportes políticos, morales e intelectuales de legitimación comienzan a colapsar, el gabinete se deshace hasta que finalmente, los levantamientos que comenzando septiembre se calificaban de insignificantes, logran que Sánchez de Lozada presente su renuncia. Resignado y aun sin comprender bien cómo es que su mandato se terminaba, el Presidente agradece a los pocos allegados que le quedaban.

¹¹⁶ *Ibidem* .p 310

¹¹⁷ *Ibidem*, p.33

¹¹⁸ *Ídem*.

¹¹⁹ *Ibidem*. p.339

Sánchez de Lozada con el ánimo destruido, se sentía humillado por tener que irse de la Presidencia contra lo que dicta la Constitución y, según él, fruto de un complot político bien organizado y financiado en el que participó hasta su vicepresidente, Carlos Mesa. “Ni mis ministros (los del MNR) están aquí, sólo ustedes, gracias” llegó a decir, intentando cambiar la expresión descompuesta de su rostro¹²⁰.

Lleno de tristeza abandona la residencia para trasladarse hacia Miami, expresando era derrocado por un movimiento narco sedicioso que atentaba contra la democracia. Sánchez de Lozada tenía algo de razón, si bien no era un movimiento narco sedicioso el que lo expulsaba, sino una sublevación popular cansada del racismo y la explotación, si era un levantamiento que afectaba la democracia, cuyos fundamentos comienzan a ser profundamente cuestionados: “Así también la democracia liberal se devela como el referente directo de las dominaciones no democráticas dadas en contra las poblaciones ahora levantadas. La normalidad se convierte en el referente del desorden: del desorden de la dominación étnica”¹²¹.

En realidad no es que existiera un movimiento en contra de la democracia, sino que ésta fue rebasada, descubierta como referente de dominación. En su lugar se establecen las lógicas locales, los cuarteles barriales remplazan a la policía, alcaldías y hospitales, estableciendo organismos populares que proporcionaban mayor confianza que las instituciones gubernamentales. Por un momento el Estado desaparece, deja de existir como referente orden, lo emergiendo en su lugar la organización autónoma basada en los saberes del mundo de abajo.

Así se inicia la gestión del espacio público, del espacio privado, de las calles y las avenidas, se disputa la legitimidad del ejercicio del poder al Estado y al gobierno. Alguna vez dijimos, durante esos días en El Alto, “el Estado blanco-mestizo ha sido quebrado y derrotado”. No gobernaba en nada, no tenía control de los nacimientos, no tenía el registro de cuantos niños o niñas nacían en el día, no había centros hospitalarios, no había doctores o medicina para atender a los heridos de la masacre. Colapsó la medicina clínica y en su lugar emergió la medicina indígena, los saberes de los abuelos, de las mujeres mayores¹²².

Encontramos en este hecho la manifestación de un *Pachakuti*, al mundo de cabeza que en el caos encuentra el orden. De igual forma que en los movimientos anteriores, tras la ruptura con el mundo moderno en El Alto el *ayllu*, la reciprocidad y el *ayni* emergieron

¹²⁰ *Ibidem*. p.341

¹²¹ *Ibidem*. p.338

¹²² *Ibidem*. p.340

sosteniendo la lógica rebelde, un vecino de la ciudad explica la ayuda de los principios de organización andina de la siguiente manera:

Claro ha tenido importancia ese ayni que practicamos y no debemos olvidarnos como aymaras-qechuas. En la lucha de octubre, el ayni nos sirvió para ayudarnos unas a otros tanto en alimentación y como en la organización y coordinación de otros lados del barrio¹²³.

De igual forma que la emergencia de la organización comunitaria tras la crisis de los tiempos modernos, la expulsión del gobierno era entendida como un cambio civilizatorio, el final de un mundo, que tras siglos de lucha y resistencia por fin se daba vuelta. Sánchez de Lozada puede entenderse como uno de los representantes de los cúmulos económicos y políticos modernos, la personificación del fundamentalismo liberal, del darwinismo social, de la explotación y dominación capitalista. Era el desmoronamiento de un proceso histórico, el final de un mundo que se derrumbaba con sus certezas y lineamientos predefinidos.

Además es la caída de un gobierno lúcido porque ha tenido la capacidad de “convencer” a más de 8 millones de personas sobre las bondades del modelo de libre mercado. También es un hecho histórico porque, después de 20 años de monopolio de la verdad neoliberal como la única viable y posible, se derrumba. Esto es así porque se había impuesto el modelo como la única posibilidad real para vivir la vida económica, política y cultural. Cae así una cantidad importante de certezas manifiestas en este proyecto como un hecho eleológico. Es decir, como líneas predefinidas para llegar a un fin, producto de la propia lógica de la histórica como diseño de la historia de la humanidad.¹²⁴

Después de varias matanzas, bloqueos y movilizaciones por fin el tiempo comenzaba a voltearse. Aunque en la guerra del gas la discursiva del Pachakuti no se hace tan presente como en los demás movimientos (el gas es un recurso ajeno a la cosmogonía andina que no tiene el carácter sagrado del agua, de la tierra ni de la coca) el movimiento estuvo marcado por los símbolos y ritos que dan sentido a la disidencia popular.

Aquí es importante destacar el lugar que ocupa la lucha simbólica. En vísperas de la caída de Sánchez de Lozada se desplegaron tácticas secretas de resistencia ritual y religiosa. Entre los *yatiris* de El Alto y diversos puntos del altiplano se hizo una <<cadena de poder espiritual>> en las apachetas y cerros sagrados a lo

¹²³ *Ibidem.* p.313.

¹²⁴ *Ibidem.* p.343.

largo de la cordillera para invocar a las deidades en ayuda del pueblo alzado. Se quemaron ofrendas y mesas rituales con figuras de aviones y símbolos de su huida del país (no de su captura o linchamiento, como proponían los más radicales. En el cuartel de Aslachaka (Achacachi) las maniobras militares se combinaban con *ch'allas*, *wajt'as* y *wilanchas* que invocaron la fuerza de las *wak'as* para alentar movilizaciones y acelerar la caída del Gobierno. Es que la lucha simbólica tiene un poder emocional y fuerza moral, porque trabaja con el *chuyma* (las entrañas) y no solamente con el *píiqi* (la cabeza).¹²⁵

En la ritualidad desplegada en la guerra del gas es en donde se muestra con mayor claridad la dimensión anímica que sostiene a la noción revolucionaria del *Pachakuti*, la idea que a través de los lazos con la tierra se puede abrir un nuevo tiempo. A lo largo de todos los movimientos, estuvo presente una práctica ritual y anímica en el que las piedras, los animales, las montañas, el agua y la coca, en fin, los seres-objetos mágicos del mundo andino (lo mismo el espíritu del Inka y de Tupaj Katari) alentaron los ritmos de cambio. En este sentido la caída de Sánchez de Lozada era producto también de una ritualidad regular. Claro esto no lo podemos comprobar en términos positivistas, es solamente lo que la población movilizada expone.

3.5. El Presidente cercado

Aunque la caída de Sánchez de Lozada dejaba una gran esperanza el derrumbe ocurrido dejaba una serie de cuestiones sin resolver que ni la población movilizada ni lo que quedaba del gobierno sabía como manejar. Terminado la guerra del gas la unificación rebelde se separa, los sentidos de hermandad se van fragmentando en distintos sectores, los cuales buscan reconfigurar el panorama político nacional desde sus trincheras aunque sin mucha claridad de cómo continuar. Con ello comienza un ritmo en el que las distintas prácticas de *Pachakuti* van disminuyendo. Los acontecimientos políticos posterior son consecuencia de una dinámica que con gran fuerza continuaba vigente, pero que no lograba ampliar los umbrales de emancipación ya abiertos.

A pesar de que la política subversiva que empujaba el *Pachakuti* iba disminuyendo, las acciones ocurridas tras la caída de Sánchez de Lozada siguen siendo muestra de un reverso del mundo. El discurso liberal establece que los problemas de marginación derivados del capitalismo son sólo cuestiones de importancia para los oprimidos, que existe una dinámica del progreso la cual avanza y deja atrás las lógicas arcaicas. Se sabe que este discurso no concuerda con la realidad. Con el capitalismo la

¹²⁵ Silvia Rivera Cusicanqui, *op. cit.*, pp.102-103.

marginación se expande es cierto, pero, a pesar de los intentos, no se eliminaba la cultura ni visión de los oprimidos, sino que se incorporaba.

Esta incorporación de la cultura de los oprimidos conforma el reverso del mundo. Como vimos a lo largo de las movilizaciones, las nociones ancestrales de la cosmovisión andina (la cultura de los oprimidos) continúan vigente en la modernidad, sólo que de forma desdibujada, al interior de las comunidades. Con el pasar del tiempo (la llegada del *Pachakuti*), el mundo sometido crece, rebasando la lógica moderna. Con ello ocurre una vuelta, la lógica incorporada, deja el lugar de sometida, emergiendo como el mundo primordial. Esta dinámica es la inversión de órdenes que Raquel Gutierrez explicaba con el ejemplo asimétrico del guante.

Lo sucesos que pasan después de la de la guerra del gas, es la consecuencia de pensar que la marginación sólo importaba a los oprimidos. Cuando la lógica colonial se va desmoronando, pero no bajo los sentidos de superación moderna, sino tradicionales, el orden moderno colapsa, queda rebasado sin saber como continuar. La política de Carlos Mesa es un ejemplo de ello, una muestra de la crisis institucional que ocurre tras la llegada del *Pachakuti*.

Tras la caída de Sánchez de Lozada, el 17 de octubre del 2003 sube a la presidencia, por orden constitucional, el vicepresidente Carlos Mesa. No obstante la alegría popular que se sentía por el derrumbe del antiguo gobierno, la salida de Gonzalo Sánchez no se podía considerar como una victoria contundente en el mundo de abajo, por aquellos días en Bolivia existía un clima de incertidumbre, lleno de demandas pendientes y con el recuerdo latente de la violencia desatada. Óscar Olivera explica la situación política de la siguiente manera.

Yo sí creo que (la renuncia de Goni) era una demanda básica, fundamental; que no ha sido, digamos, lo mejor que podría haberse pedido, porque sabíamos, por experiencia del pueblo, que cambiar las cabezas no cambia nada, si no se cambia la estructura económica, la estructura política, para poder cambiar las condiciones de vida de la gente aquí. Pero creemos que en ese momento, para evitar, quizás, mayor derramamiento de sangre y evitar un mayor esfuerzo humano, que ya era bastante prolongado, es que se planteó esta demanda, que creo que es una demanda que fundamentalmente vino de los sectores medios, quizás, producto del temor que el país pueda entrar en una escalada de violencia muy grave, que evidentemente fue apoyada por los sectores populares, eso no lo podemos negar. Una especie de demanda por los crímenes que hasta ese momento se habían ido cometiendo¹²⁶.

¹²⁶ Raquel Gutiérrez, *op. cit.* p.277.

En las palabras del vocero de la Coordinadora del Gas podemos entender la necesidad que se sentía por expulsar a “Goni” y, al mismo tiempo, la conciencia popular de que no todo el trabajo estaba hecho, que seguía en el poder gran parte de la clase corrupta y que faltaban grandes temas por resolver. La exportación de gas, la revisión de las demandas socioeconómicas, la realización de una asamblea constituyente y la revisión de ley hidrocarburos eran las exigencias que la agenda de octubre dejaba al presidente.

Carlos Mesa era un presidente cercado, como primera medida política se había comprometido a presentar su renuncia de utilizar la fuerza física. La disposición era una señal de que podía leer empoderamiento popular, después de la expulsión de Sánchez de Lozada derrocar a Mesa no era algo difícil para la población, el *Mallku* expresaba “Mesa es un presidente que tiene que cumplir lo que nosotros hemos decidido” y si no “volvemos a quitarlo”¹²⁷.

Ante las circunstancias el nuevo presidente demostró una gran habilidad política para manejar la agenda de octubre. Observó que se encontraba un vacío en las demandas populares que, a pesar de los discursos autonomistas no sabían como continuar con el tema del gas sin la mediación del gobierno central. A pesar del gran quiebre político la población se hallaba de nuevo en la incomoda posición de demandantes ante los marcos estatales de lo posible y sus expertos.

El 4 de enero del 2004, como medidas políticas tendientes a recuperar la estabilidad estatal y con la finalidad de desinflar las demandas populares, el gobierno central propone la construcción de una Asamblea Constituyente (que ya desde septiembre de 2003 se venía gestando desde abajo pero sin intermediación partidaria), un referéndum vinculante sobre el tema del gas, una nueva Ley de Hidrocarburos y un plan de austeridad y reactivación económica.

El nuevo gobierno comenzaba un proceso de reapropiación estatal, un esfuerzo por verter las causas rebeldes en los causes liberales institucionales. La primera acción legal tomada en este sentido se da el 6 de julio del 2004, con la promulgación de la Ley 2771, “Ley de Agrupaciones ciudadanas y Pueblos indígenas.” La nueva ley permitía a las agrupaciones ciudadanas y pueblos indígenas registrarse y competir por un puesto político para las elecciones que se llevarían a cabo en diciembre del mismo año.

¹²⁷ *Ibidem* p.274.

Si bien esto representaba un amplio avance en la democratización del país (esfuerzo resultante de las luchas populares y que el gobierno se toma como propio) esta medida es entendida por los analistas políticos de abajo como un señuelo para distraer la atención de las construcciones autónomas y dividir las acciones colectivas, ya que con la búsqueda de un registro que todos quieren obtener se relegaban las consignas de refundación del *Qullasuyu*, de autoconvocarse por fuera del Estado y la construcción de una Asamblea Constituyente sin intermediación partidaria.

Las maniobras presidenciales hacían que el 2004 pasara como un año de reacomodos, después de tres años de intensa agitación política, los distintos sectores sociales que conforman Bolivia se reposicionaban asimilando triunfos y fracasos. El año 2005 nos sería igual, cuando el 30 de diciembre de 2004 Carlos Mesa anuncia la decisión de subir los precios de los hidrocarburos (decreto 27959) las distintas fuerzas del territorio se enfrentan con el nuevo personal político, comenzando una lucha por establecer las nuevas condiciones socioeconómicas.

Tras la disposición gubernamental vuelven las manifestaciones. A las movilizaciones por la subida de los precios de los hidrocarburos se añaden nuevas demandas de recuperación del agua, esta vez en la ciudad de El Alto, en donde se realiza un paro cívico de 72 horas con la finalidad de expulsar a la empresa Aguas del Illimani, perteneciente a la trasnacional francesa Suez Lyonnaise des Eux. La empresa tenía un contrato por 30 años celebrado en 1997 que concedía los derechos de agua potable y alcantarillado en La Paz, y de igual forma que su similar alemana en Cochabamba, Aguas de Illimani mantenía un servicio deficiente y con elevadas.

Los vecinos de El Alto, con apoyo de la Coordinadora del agua, venían acumulando quejas y reclamos de los abusos de la empresa, estableciendo como fecha límite el 10 de enero para la expulsión de la trasnacional. Carlos Mesa no discutió el asunto y les dio la razón a los pobladores, comprometiéndose a romper el contrato con la Suez Lyonnaise des Eux. Con la respuesta gubernamental la población celebraba la ruptura del contrato, pero esto era una farsa, ya que al día siguiente se realizaba otro acuerdo idéntico con la trasnacional. La falsa expulsión de de Aguas de Illimani encoleriza a los alteños, que comienzan a desplegar movilizaciones y cercos al gobierno.

El descontento aumentaba por toda Bolivia, el Presidente se encontraba con diferentes sectores con exigencias propias que amenazaban la estabilidad del gobierno. En primer lugar tenía las demandas de realizar una Asamblea Constituyente y de crear

una ley de hidrocarburos que subiera los impuestos a las empresas en mayor medida de lo que el proponía; en segundo lugar tenía a El Alto levantado en contra de la falsa expulsión de la transnacional francesa; por último, se encontraba con movilizaciones de las elites orientales de Santa Cruz que en un intento por recuperar los privilegios exigían autonomía departamental.

En el 2005 la oligarquía cruceña o *camba* (sinónimo *aburguesado*, *blanqueado* y *enriquecido*) se organizan en el Comité Cívico Pro Santa Cruz, realizando a comienzos de enero un cabildo departamental sobre autonomías con la intención de elegir sus propias autoridades y de disponer de los recursos naturales (el gas) de acuerdo a sus criterios. Con ello comienza a desarrollarse una discursiva racial desde arriba que de nuevo dividía al país en dos, la Bolivia oriental, del trabajo y del progreso se contraponía a la occidental, la Bolivia indígena, bloqueadora y pobre. La oligarquía *camba* comienza una intensa campaña contra el gobierno central intentando colocar a sus políticos en la escena central. A diferencia de los otros movimientos sociales, las elites de oriente no buscaban un control social desde abajo, sino una apropiación sectorial de los recursos en pro del avance de un reducido número de pobladores. Este resurgimiento de la derecha en el escenario político dificultaba aun más el panorama del presidente, quien tenía en su contra a una gran variedad de sectores con una gran capacidad de confrontación.

Así el gobierno de Carlos Mesa tiene o tenía ofertado un conjunto de actores con mucha potencialidad para irrumpir en el escenario de la política; de hablar y actuar como los referentes de un poder alterno al gobierno; de articularse para desarticular el poder gubernamental; de crear un ambiente dual en las relaciones sociales. También de corroer socialmente la legitimidad de un sistema político o económico¹²⁸.

La diversidad de poderes alternos dejaba al gobierno de Carlos Mesa un rango de acción bastante estrecho. Las dificultades gubernamentales llegan a su punto más alto en el mes de marzo, cuando Evo Morales convoca a un bloqueo nacional de caminos para conseguir una nueva ley de hidrocarburos y la realización de una Asamblea Constituyente; al mismo tiempo, Abel Mamani, dirigente de la FEJUVE, da a conocer la resolución de establecer un cerco al aeropuerto internacional con la finalidad de expulsar definitivamente a Aguias de Illimani. Carlos Mesa no puede con las

¹²⁸ *Ibidem* .p346-47.

presiones y en un discurso pronunciado el 6 de marzo (en el que se pone de evidencia la debilidad de un gobierno sin el uso de la violencia) propone su renuncia a la presidencia.

El discurso estaba dedicado principalmente a Evo Morales y a Abel Mamani era una muestra de la asfixia que sentía el presidente al tratar la problemática nacional: “Toda responsabilidad para el Presidente y su gobierno, todo delirio exigencia, para usted, conmigo no cuenten. [...] Paros, huelgas, bloqueos, amenazas, todos los días, todos los días, sin excepción; un promedio de dos conflictos por día.”¹²⁹, expresaba Carlos Mesa ante las presión de las criticas internacionales.

En el pronunciamiento declaraba internacionalmente imposible las demandas de nacionalización de los hidrocarburos y la falta de recursos del Estado para expulsar a la transnacional francesa, argumentando que la única vía real de solución era la propuesta de ley por él exhibida.

Y, sabe de dónde salen los 17 millones de dólares, don Abel Mamani, no de mi bolsillo, del bolsillo de sus compatriotas, que bastante han hecho ya con lo que tenemos que sufrir, en función de construir una economía mejor, para tener encima que cargar 17 millones de dólares y otros 50, si perdemos un juicio con Aguas del Illimani, porque en este carnaval de locos, don Abel Mamani, todo se reduce a consignas”, todo se reduce a organizaciones no gubernamentales que chillan desde Dinamarca, desde Suecia, desde Francia, desde cualquier punto del planeta y me envían correos electrónicos, estamos solidarios con El Alto, porque esos señores toman agua en Estocolmo, en París, no en El Alto¹³⁰.

En este arranque descontrolado el presidente mostraba claros problemas de memoria, no solo olvidaba lo ocurrido en Cochabamba, sino también la situación de El Alto, una ciudad construida en la miseria por sus propios habitantes los cuales eran reducidos a un grupo de cómodos habitantes que sólo buscaban molestar al presidente “Es muy cómodo golpear al gobierno, es lo más cómodo del mundo, es un negocio rentabilísimo, se practica todos los días, [...] es muy fácil, sentado afuera en palco mirando al gobierno y exigiéndole todo al gobierno”¹³¹.

La misma postura se tenía respecto a Evo Morales, reducía las demandas de un gran sector de la población a las exigencias caprichosas del cocalero, olvidando la persecución y encarcelamiento que el gobierno de Sánchez de Lozada (del cual fue

¹²⁹ *Ídem.*

¹³⁰ *Ídem.*

¹³¹ *Ídem.*

vicepresidente) realizó en contra del líder, calificándolo de oportuno bloqueador, insensible a las necesidades nacionales “Y usted honorable Evo Morales es el jefe de la oposición, ya no puede permitirse el lujo de salir a las calles como un dirigente sindical, dirigente sindical que cómodamente se sienta en su silla y dice, a bloquear, vamos todos a bloquear”¹³².

El discurso también iba en contra de la oligarquía cruceña, de la cual se sentía traicionado. Explicaba que él había hecho todo lo posible para satisfacer sus demandas, pero el proyecto que se planteaba en oriente era separatista, y que la situación económica no permitía el avance de sus exigencias.

Finalmente, tras una larga explicación de cómo percibía la realidad Boliviana, los alcances y límites de lo práctico y posible para el país, presentaba su renuncia ante al congreso. La renuncia (que evidencia la debilidad de la figura del presidente sin el uso de la violencia) tenía claros tintes de chantaje, victimizaba su presencia en la presidencia mientras recordaba sus grandes esfuerzos por recobrar la paz.

El pasado 10 de febrero estuve en Oruro, me conmovió hasta las lágrimas ver a una plaza de Oruro llena a rebosar con pañuelos blancos, saludando y aplaudiendo al presidente, ¿saben qué eran esos pañuelos blancos?, esos pañuelos blancos eran paz, construcción de un país mejor, construcción de un país que pueda apostar al futuro de mis hijos, no era a Carlos Mesa, me conmovió¹³³.

Sin embargo, a pesar de las dificultades del momento, la renuncia era revocable si el parlamento aceptaba la ley de hidrocarburos en la cual se fijaba como máximo la paga del 18% de regalías y 32 % de impuestos¹³⁴ (la diferencia entre ambos es que las regalías se encuentran obligadas en inversiones en las regiones productoras y los impuestos admiten deducciones y compensaciones.), así como la creación de una Asamblea Constituyente bajo los términos que él planteaba (bajo mediación partidaria). Las medidas fueron aceptadas por el Parlamento, ratificando a Carlos Mesa como presidente y comprometiéndose a aprobar la ley de hidrocarburos a la brevedad posible.

Si bien el discurso-chantaje funcionaba en la dinámica gubernamental, (incluido el MAS que declara que la ley era un avance) la población no se detenía ante el quebranto del presidente, respondiendo a la renuncia con un gran cabildo el 7 de marzo en el que se llegaba a la conclusión: no importa si Mesa se va, queremos

¹³² *Idem.*

¹³³ *Idem.*

¹³⁴ Bengamin Dang. *op.,cit.* p.99

nacionalización y la salida de Aguas de Illimani. A pesar de tácticas gubernamentales la nacionalización era una exigencia que se venía elaborando desde hace mucho tiempo, cuando las trasnacionales ni siquiera estaban vigiladas fiscalmente y pagaban impuestos mediante declaraciones juradas. Además, ante la victoria de Cochabamba en 2000, la retirada del plan Dignidad (con la salida de los recursos que provenían del FMI) y la derogación de varios decretos en 5 años, las justificaciones basadas en la situación internacional carecían de sentido. La población, conciente de sus logros recientes, se rehusaba a que sus demandas se desnaturalizaran ante los límites nacionales e internacionales de lo posible.

Si bien la presentación de la renuncia no cambiaba las demandas, sí dejaba al país dividido. Ante el discurso presidencial los empresarios realizan manifestaciones a favor de la ley de Mesa, exigiendo que los nuevos impuestos sean administrados por las regiones, el MAS mantenía una postura de cobrar 50% de regalías a las trasnacionales, mientras que en El Alto sólo se escuchaba nacionalización.

En medio de la división se aprueba el proyecto de Ley que establecía el 18% de regalías y 32% de impuestos, quedando pendiente la promulgación y los detalles técnicos. Al día siguiente, aminorando el impacto de la noticia se da la internacionalmente inviable expulsión final de Aguas de Illimani, levantándose los bloqueos en El Alto. Aunque el proyecto se basaba en la propuesta presidencial Mesa se rehusaba a firmarlo, regateando la cantidad de impuestos.

La acción del Presidente preocupaba de sobremanera a los contingentes levantados, de continuar las cosas así Hormando Vaca Diez (político de la vieja elite política, cercano de las elites empresariales altamente extranjerizantes de oriente), presidente del Senado, contaba con la capacidad legal de firmar la ley, acción que significaría el desconocimiento de Mesa, obligándolo a presentar de nuevo su renuncia. El problema era que el mismo Vaca Diez, ocuparía (por sucesión constitucional) la presidencia, proyectando un programa político que restauraba a la antigua clase política.

[...] según un informe de inteligencia que circuló en los ámbitos políticos, personeros del Comité Cívico de Santa Cruz viajaron a Estados Unidos para entrevistarse con el ex presidente Gonzalo Sánchez de Lozada y Carlos Sánchez Berzaín, de allí habría salido una línea de acción política que apuntaba a asfixiar al gobierno de Carlos Mesa, bien para arrancarle concesiones inmediatas para la autonomía o para obligarlo a renunciar¹³⁵.

¹³⁵ Raquel Gutiérrez, *op.cit*, p.333.

Siguiendo los lineamientos que desde el exterior se gestaban Vaca Diez aprueba la ley de hidrocarburos, lo que significaba un desconocimiento total de la autoridad de Mesa. Tras la noticia el caudal de inconformidad comienza a crecer, las movilizaciones vuelven y se convoca para el 23 de mayo a un Cabildo Abierto en El Alto para decidir el tema de los hidrocarburos.

Al cabildo asistieron todas las organizaciones de El Alto y comunidades aymaras cercanas a la Paz, con las autoridades originarias vestidos en atuendo de guerra. Poco después llegó el contingente de Evo Morales, quien, ante un imponente grito de nacionalización y después de aguantar una rechifla y abucheos de más de quince minutos, abandona la postura legislativa de aumentar los impuestos y se suma a la consigna general de nacionalización. Terminando el cabildo miles de personas comienzan a ocupar la ciudad de La Paz, las estrategias de contención mediante bloqueos y marchas se abandonan para ocupar físicamente los espacios donde el poder se asienta. La población se apropia de las calles céntricas al Parlamento exigiendo se realizara una ley de nacionalización de acuerdo con las demandas que desde la guerra del gas se venían planteando, Luís Gómez, quien estuvo presente en los acontecimientos, narra de la siguiente manera los comienzos de la ocupación.

Eran casi las 12 del día, bajo el sol quemante, cuando llegamos con los hermanos aymaras al cruce sur, Comercio y Colón, a veinte metros de un costado del edificio del Congreso. Ahí comenzó la batalla en toda forma. La gente decidió empujar a la vista del edificio donde tantas leyes en su contra se han fraguado. Y los policías que apenas podían resistir, comenzaron a jalonear a los dirigentes. [...] en uno de los edificios cercanos, sede de varias comisiones legislativas, aparecieron los cañones de los francotiradores, y eso terminó por enfurecer a la gente, que lanzó cartuchos de dinamita a las ventanas del edificio. Aparecieron entonces las primeras granadas de gas lacrimógeno, los disparos de balines comenzaron a incrustarse en la ropa y en los cuerpos de la maquinaria de guerra más poderosa de los Andes¹³⁶.

Las multitudes enardecidas ahogan a la ciudad de La Paz, se anuncia que ha llegado el *awqa pacha* (los tiempos de guerra), el momento decisivo en el que la población tomaría por sus propias manos el mando “No se trata de mítines ni de discursos, hermano [...] ahora vamos a tomar Palacio de Gobierno”¹³⁷ decía el

¹³⁶ Luís Gómez. *Pacha de guerra en Bolivia*. capturado en <http://narcosphere.narconews.com/notebook/luis-gomez/2005/05/pacha-de-guerra-en-bolivia> 8-10-212

¹³⁷ *Idem*

manifestante Gualberto Choque. El 30 de mayo los manifestantes comienzan a apoderarse totalmente de la ciudad, arrasando con cualquier muestra del orden dominante, ante la exposición de semejante potencia las instituciones gubernamentales dejan de funcionar, el Regimiento Policial num.1 percibe el sin sentido de su trabajo en esas condiciones y anuncia que no saldrá a las calles a reprimir a la gente.

En junio los discursos, ritmos y formas estatales estaban agotados. El día 2 el 60% de las carreteras se encontraban bloqueadas; miles de aymaras rurales y urbanos, mineros, comuneros, campesinos, obreros, trabajadores y maestros, en fin todo el mundo de abajo ocupa la ciudad sede del gobierno, Carlos Mesa, mediante decreto supremo, convoca a elecciones para octubre, sin embargo nadie se toma ya la molestia de contestarle, por lo que presenta de nuevo una carta de renuncia, esta vez irrevocable.

Lo único que hacía falta para consumir una segunda expulsión de la cabeza del gobierno era la aprobación de la renuncia en el Congreso, el cual, al encontrarse cercado se traslada a Sucre, la capital oficial del país. Ante la inminente renuncia de Carlos Mesa y la preocupación de la llega de Vaca Díez a la presidencia la población forja la idea de una triple renuncia, el presidente, el presidente del Congreso, y el presidente de la cámara de diputados (lo sucesores por orden constitucional) tenían que renunciar para que así, el presidente de la Corte de Justicia de la Nación, Rodríguez Veltzé ocupara la presidencia con la única función de convocar a elecciones.

Con los caminos terrestres de Bolivia paralizados, poco a poco comienzan a llegar los legisladores a Sucre, ahí los esperaban los mineros y comuneros quechuas con un cerco a la ciudad y a la Casas de la Libertad donde debían reunirse. Detenido el país, el 9 de junio de 2005 se efectúa la triple renuncia, convocándose a nuevas elecciones para diciembre.

El *yawar mayu*, “La conflictividad, la violencia de la lucha entre lo antiguo y lo nuevo, lo extranjero y lo autóctono que caracteriza al mundo andino, su poderosa capacidad de resistencia”¹³⁸, todo lo que la esencia del río de sangre representa llegaba a su clímax en junio. Tras por lo menos cinco años de ir creciendo, de arrasar con las vicisitudes que encontraba a su paso se desbordaba estableciendo un nuevo tiempo, la llegada del *Hawa Pacha* esperado, el gobierno de los indios que la utopía milenaria proclama y la inversión de órdenes que el *Pachakuti* impulsa. Ese era el sentimiento que

¹³⁸ Carlos Huaman, *op. cit.*, p.214.

invadía a Bolivia para finales de 2005, pero también las expectativas que el próximo gobierno tenía que cumplir.

Capítulo 4. La refundación de Bolivia

La triple renuncia tranquiliza la ira de los levantamientos y la población vuelve a sus comunidades. En su primer discurso de renuncia Carlos Mesa, en medio de la desesperación, lanzaba el reto de tomar la administración del Estado a Evo Morales, el principal líder popular con intenciones de acceder al mando.

Evo Morales con quien he hablado muchas veces y le he explicado detalladamente esta realidad, tiene mucha facilidad para salir a bloquear Bolivia, porque eso es muy cómodo honorable Evo Morales, es muy cómodo bloquear Bolivia, es muy fácil bloquear Bolivia, venga usted a gobernar y verá usted lo que es la administración del Estado, la responsabilidad de un hombre de Estado¹³⁹.

Evo Morales acepta el reto y contiene por la presidencia en las elecciones del 5 de diciembre del 2005. El líder cocalero se enfrentaba en comicios con Jorge “Tuto” Quiroga; la misma persona que establecía el decreto que ilegalizaba la hoja de coca en 2001. El número de votantes es sorprendente, migrantes residentes en Argentina cruzan la frontera para regresar a sus comunidades de origen y votar, el mismo Evo Morales, comentaba: “Imagínense, del 100% de inscritos para participar en estas elecciones nacionales, 84% va a las urnas, creo que ni siquiera en Estados Unidos hay esta clase de participación”¹⁴⁰.

Las elecciones más democráticas en la historia de Bolivia dieron la victoria a Evo Morales. La obtención del instrumento político era consumación de cientos de años de rebeliones en Bolivia. A mediados del siglo XX, Domitila Barrios de Chungara expresaba esta búsqueda popular de la siguiente manera:

Esto nos ha llevado a la conclusión de que es necesario prepararnos para llegar al poder, nosotros pueblo. ¿Por qué vamos a permitir que unos cuantos se beneficien de todos los recursos que hay en Bolivia y nosotros nos quedamos enteramente trabajando como bestias, sin tener aspiraciones mayores, sin poder prever mejor futuro para nuestros hijos? ¿Cómo no vamos a querer aspiraciones a mejores cosas si lo que enriquece a nuestro país es producto de nuestro sacrificio?¹⁴¹

¹³⁹ www.democraciasur.com/documentos/index.html capturado el 8-10-2012.

¹⁴⁰ Discurso de toma de posesión de Evo Morales pronunciado el 22 de enero del 2006 <http://www.democraciasur.com/documentos/index.html> 8-10-2012.

¹⁴¹ Moema Viezzer. “*Si me permiten hablar...*” testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia, Siglo XXI Editores, México, 2004, p.53.

Con la llegada de Juan Evo Morales Ayma a la presidencia se comienzan a hacer realidad las aspiraciones del mundo de abajo. El triunfo aparte de la importancia política contenía un gran significado simbólico, era la llegada del primer presidente indígena, el representante de la cosmovisión andina en toda Bolivia. Evo Morales tenía una conciencia muy clara de lo simbólico de su presencia en el gobierno, por lo que antes de tomar posesión, realiza una serie de actos y rituales tendientes a dar a conocer las nuevas pautas y simbología que se establecían junto con la nueva administración.

Justo antes de su inauguración oficial, el 22 de enero de 2006, Evo Morales participó en una ceremonia tradicional en Tiwanaku, una ruina pre-Inca. Con pies descalzos y vistiendo un poncho rojo, recibió un bastón de oro y plata de otros líderes aymaras como un símbolo de su nuevo poder y responsabilidad. Quinientos años habían pasado desde que este ritual de transferencia de poder ocurría en Bolivia¹⁴².

En su primer discurso en *Tiwanaku*, Morales Ayma hace un largo recorrido por los elementos de la cosmovisión andina, agradeciendo a las autoridades originarias restauradoras del *Tawantinsuyu*, a los antepasados, a *Tupaj Katari*, a la *Pachamama* y a los amuatas, prometiendo gobernar bajo el código de conducta andina *ama sua, ama llulla, ama q'ella* (*no seas ladrón, ni mentiroso, ni ocioso*). Inscribe este triunfo en la tradición de la resistencia indígena y en el marco de la llegada del *Pachakuti*, del *Jacha uru* (el gran día) que restauraba el dominio originario: “Hermanas y hermanos, hoy llegó el gran día, ha llegado el *jacha uru*, hermanas y hermanos; llegó el llamado *sumaj punchai*, y como los hermanos guaraníes dicen, llegó el *ara ica yay* para los pueblos indígenas originarios.”

La llegada a la presidencia era una gran victoria ante la dominación racial, cuarenta años atrás los indígenas ni siquiera tenían derecho acceder a las alcaldías ni puestos gubernamentales. Las elecciones del 2005 invierten la política, las representaciones indígenas comienzan a llenar las instituciones gubernamentales, rompiendo con un gran estigma, ya que se especulaba que si Evo era presidente el apoyo internacional se iba a terminar, que habría un bloqueo económico y que los empresarios y banqueros se iban ir a la ruina. Hoy en día nada de esto ha pasado, desmintiendo los rumores raciales que se arremetía.

¹⁴² Benjamín Dangl, *op. cit.*, p.249.

A pesar del entusiasmo y la alegría popular el nuevo gobierno se encontraba con una Bolivia en caos y llena de pobreza. Al llegar a la presidencia gracias al apoyo del mundo de abajo Evo Morales se encontraba obligado de resolver las demandas que durante más de 5 años impulsaron el cambio de gobierno. La creación de una Asamblea Constituyente sin tutelaje partidario, la refundación del país, la reapropiación social de los hidrocarburos y del patrimonio común, la reforma agraria y le juicio de responsabilidades a los asesinos de las masacres eran los temas inconclusos que ya no se podían posponer más, cuestiones que se insertaban en un contexto político lleno de rencor de la elite criolla que buscaríais cualquier resquicio para dificultarle el mandato.

En realidad quienes se encontraban en la mayor disyuntiva eran los movimientos sociales. Durante años se había culpado del atraso a los gobiernos de derecha. Expulsada esta facción del mando central y con el establecimiento en el gobierno de una facción popular la insurgencia tenia que demostrar su capacidad de gobierno, la caída de Evo sería una caída que lastimaría a todos, como explica Oscar Olivera “ahora será más difícil que la gente pueda movilizarse... Si ‘Tuto’ (Quiroga) estuviera en el poder, el obviamente sería “el enemigo”. Si Evo no cumple, será una pérdida para los movimientos sociales. Las ganancias de seis años de lucha se habrán perdido.”.

A pesar de la adversidad el gobierno comenzaba con optimismo. Las demandas populares se volvieron la guía política del cambio, Morales prometía una serie de reformas nacionalizadoras, resistirse a las políticas neoliberales, la creación de una nueva Ley Agraria y la elaboración de una Asamblea Constituyente cuya función era crear una nueva constitución que redundara al país, puntos que fueron llevados a cabo aunque de manera matizada.

Como primera reforma estructural, el 1 de mayo del 2006, aparece en la empresa Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB) un letrero con la leyenda “Nacionalizado: Propiedad del pueblo Boliviano”¹⁴³. Ese mismo día se emite el decreto “Héroes del Chaco” en el que se declaraba el fin del saqueo de los recursos naturales y el inicio del proceso de nacionalización de los recursos del país. A partir de entonces el nuevo gobierno realizó un proceso de reapropiación en varios sectores, el siguiente cuadro muestra las acciones tomadas.

¹⁴³ Benjamín Dangl, *op. cit.*, p.260.

Nacionalizaciones realizadas en el gobierno de Evo Morales	
Año	Evento
2006	<ul style="list-style-type: none"> -Nacionalización de la empresa Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos. -Emisión de siete decretos sobre la distribución de las tierras, entregando títulos de propiedad de tierras estatales a campesinos. -Estatización de la mina de estaño de Huanuni.
2007	<ul style="list-style-type: none"> -Finalización del contrato de Aguas del Illimani de la empresa francesa Lyonnaise des Eaux. -Estatización del Complejo Metalúrgico Vinto en manos de la minera suiza Sinchi Huayra. -Nacionalización del yacimiento de estaño Posokoni, explotado por grupos mineros privados locales. Expropiación en favor de indígenas guaraníes 180 mil hectáreas de tierras al sureste, en manos de latifundistas.
2008	<ul style="list-style-type: none"> -Compra de más del 50% de las acciones de la petrolera Andina, filial de Repsol YPF -Nacionalización de la Empresa Nacional de Telecomunicaciones Entel, administrada por el grupo italiano EuroTelecom -Nacionalización de las acciones de la transportadora de gas Transredes, propiedad de la holandesa Shell y la estadounidense Ashmore. -Adquisición de la Compañía Logística de Hidrocarburos Boliviana (CLHB) de capitales alemanes y peruanos. -Inicia gestión compartida de de YPFB-Andina, en la que Repsol YPF tenía participación minoritaria y recuperación de la mayoría accionaria (51%) de Chaco, filial de British Petroleum (BP) y el 50% de las acciones de la petrolera Transredes.
2009	<ul style="list-style-type: none"> -Nacionalización de las acciones de la petrolera Chaco, administrada por la firma Panamerican Energy, de capitales argentinos y británicos. - Estatización de las acciones de la empresa AIR BP Bolivia encargada

	del servicio de suministro de combustibles de aviación.
2010	-Nacionalización de una planta fundidora de antimonio, en manos del grupo suizo Glencore. -Nacionaliza las acciones de las empresas de electricidad Inversiones Econergy Bolivia SA, de la francesa GDF Suez, y Guaracachi, de la británica Rurelec PLC -Expropia acciones del consorcio boliviano-mexicano Soboce-Grupo Cementos Chihuahua y la tercera parte de acciones de Fancesa, principal cementera del país.
2011	Aprobación la "Ley de Telecomunicaciones, Tecnologías de Información y Comunicación", otorgando control del 67 % de las licencias al Estado, y 33% a entidades privadas independientes.
2012	Nacionalización de acciones de la petrolera argentina-británica Panamerican Energy (PAE) en el bloque de gas Caipipendi. Nacionalización de la Transportadora de Electricidad SA, en manos hasta ese momento del grupo español Red Eléctrica
Elaboración propia con información del periódico <i>La Jornada</i> . 26 de octubre del 2006.	

En tan sólo 6 años el gobierno de Morales realiza una serie de medidas económicas tendientes a fortalecer el Estado que los anteriores gobiernos calificaban de imposibles. Sin embargo la mayoría de las “nacionalizaciones” no eran lo que se aparentaba, la nacionalización de YPF no era una expropiación que otorgara el control directo de los hidrocarburos, mucho menos una reapropiación social, sino una revisión de contratos con las transnacionales que le otorgaba al Estado el 51% de las inversiones de la empresa petrolera y con la posibilidad de establecer precios, volúmenes impuesto y regalías. El gobierno explicaba que una revisión de contratos era lo más que se podía hacer, ya que el Estado se encontraba en bancarrota y no contaba con el conocimiento suficiente para lograr los avance por sí solo, “queremos socios, no patrones” decía un slogan del MAS por aquel entonces.

La medida fue una de las más criticadas. La compañía estatal sólo quedaba como un amigo de negocios limitado, se decía que Evo se había disminuido ante las presiones internacionales (comentaba por aquel entonces el ministro de hidrocarburos, al mismo tiempo que presentaba su renuncia), que en realidad no estaba ocurriendo una nacionalización, “La nacionalización es expropiación”¹⁴⁴ afirmaba Carlos Arce director del Centro de Estudios de Desarrollo Laboral y Agrario (CEDLA). El director explicaba que para ser un aliado de las grandes compañías YPFB tenía que adquirir inversiones, y al no tener dinero para hacerlo las acciones se compraban con gas, manteniendo los recursos en manos de las trasnacionales, “si esta reforma del MAS parece ser una revolución, ¿qué harán los de la derecha?, preguntó Arce. Morales tiene tanto poder, pero al mismo tiempo él está débil, él no es radical. La derecha nunca duerme, y ellos tienen el dinero y la experiencia para manejar el Estado”¹⁴⁵. El primer triunfo del gobierno de Morales se quedaba en una serie de medidas reformistas, verdades a medias que dejaban mucho que desear a pesar del esfuerzo del MASista de venderlo como el mayor avance revolucionario de la época.

Otro de los temas ejes de la política del MAS, fue la realización de una Asamblea Constituyente. La Asamblea era uno de las exigencias que la Coordinadora del gas había logrado formular después de un largo periodo de revolución, representaba una vertiente de la política del *Pachakuti*, era la intención de recuperar popularmente la política para generar nuevas formas de convivencia que dieran la posibilidad de recuperar el tiempo. Recuperando los espacios de decisión bajo los cuales la sociedad se organiza existe la posibilidad de romper con la temporalidad de la explotación, del tiempo cronometrado e impuesto que mantiene una dinámica de trabajo que no cede ni un momento para pensar en cómo recomponer los ritmos de vida. La búsqueda por romper con el monopolio político era entendida de esta manera, como la recuperación popular de los espacios-tiempos, el vocero de la *Cordinadora del Gas* lo explica de la siguiente manera:

[...] sólo la casta política, los iluminados, los heredados a decidir sobre nosotros, a quienes se les paga y tienen el tiempo para hacer política, pueden hacerlo. En Bolivia queremos que un nuevo constituyente establezca las reglas de una nueva

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibidem.* p257.

convivencia social que dé la posibilidad a la gente común de tener el tiempo para hacer política, porque el tema es el tiempo¹⁴⁶.

A pesar de los anhelos populares el constituyente formado no logró esta aspiración. El principal problema residía en que para formar parte de la asamblea se establecía la necesidad de 15,000 firmas para postular un candidato (cifra inalcanzable para la mayoría de las facciones autónomas), obligando a las organizaciones populares incorporarse al MAS, que se convertía en el nuevo partido oficial reproductor de las viejas prácticas monopólicas. Debemos recordar que la victoria de Morales se debe al impulso de una serie de movimientos de distintos sectores populares, que si bien lucharon por la caída del viejo régimen no necesariamente eran partidarios de la política Evista. Con la reducción de los causes representativos el MAS explicitaba la intención de convertirse en el partido hegemónico de lo campesino indígena y popular, subordinando las distintas corrientes revolucionarias.

Además de las dificultades de representación popular existía otro problema en el panorama político. Las movilizaciones anteriores no habían acabado con el poder político de la derecha, facción que experimentó un repunte en la conformación de la Asamblea Constituyente.

Tras los puestos obtenidos los líderes de Santa Cruz comienzan una campaña en búsqueda de autonomía departamental, un intento por controlar los recursos naturales del área, pagar menores impuestos y obtener más poder a nivel nacional. Cabe hacer una diferenciación entre las autonomías indígenas y la autonomía departamental que pedían las elites de oriente. Las autonomías indígenas son el medio de contención y reproducción de las nociones ancestrales, y surgen de un proceso de resistencia realizado desde la conquista; la autonomía departamental es una medida política que aprovecha la discursiva popular para apropiarse de los recursos naturales de una región obtenidos mediante la acumulación por despojo. Mientras que la primera es una búsqueda secular por resarcir justicia, la segunda es el aprovechamiento de un momento coyuntural de un sector reducido de la población con una gran capacidad económica (una elite) para acaparar un recurso estratégico y mantener una serie de privilegios obtenidos mediante la explotación.

¹⁴⁶ <http://diahispanidad2010.blogspot.mx/2010/11/una-excluiva-importante.html>, capturado el 5 de octubre del 2012.

La búsqueda de autonomía de la elite oriental estuvo acompañada de una serie de enfrentamientos violentos. Grupos de choque pertenecientes a los partidos propiciaron una serie de enfrentamientos que terminaron con la muerte de varios campesinos.

Observamos en las acciones de la derecha un *Pachakuti*, una inversión de ordenes, o mejor dicho, inversión de roles. Si bien es cierto que las facciones conservadoras siempre habían actuado con violencia (sólo que se encontraba amparada por el gobierno central y matizada en los medios de comunicación masiva), la novedad en este caso es la identificación de la elite como señal de atraso.

Ya no es el indio el que constituye un “problema”, por el contrario, éste se ha convertido en el portador del porvenir nacional. Es la minoría criolla y sobre todo el criollo de Santa Cruz, la que se opone al proyecto mayoritario. Es el “camba” el que se niega a “integrarse” a la comunidad nacional, postulando su autonomía o incluso la autodeterminación¹⁴⁷.

En este mundo al revés el indígena, anteriormente concebido como figura del subdesarrollo, es ahora visto como un elemento portador del cambio con gran potencial transformador; por otro lado el qamba, el occidental representante del avance, se convierte en un impedimento social para la evolución y el avance.

A pesar de los problemas que representaba la derecha, el gobierno continuó las reformas políticas. La Asamblea Constituyente resultante (que terminó siendo una réplica del Congreso) cumplió con sus funciones oficiales, aprobando en enero de 2009 una nueva constitución. El nuevo legislativo resguarda la propiedad comunitaria de tierras, la titulación colectiva y la justicia comunal, legaliza y reconoce la hoja de coca como patrimonio cultural y recurso renovable, aprueba las autonomías pero sin independencia del Estado (autonomías controladas basándose en el principio andino de reciprocidad), expande el acceso a los servicios médicos, prohíbe la existencia de bases militares estadounidenses y establece la formación plurinacional, multiétnica e intercultural del Estado, con 36 lenguas oficiales.

Aunque la nueva constitución era exhibida como el estandarte de un gran cambio, en realidad establece el momento en el que la política transformadora se va diluyendo. Promulgada la Constitución Evo Morales cambia la postura política

¹⁴⁷ Gaya Makaran. *Identidad étnica y nacional en Bolivia a finales del siglo XX*, en *Latinoamérica*. Revista de Estudios Latinoamericanos, Núm. 46, sin mes, 2008, Universidad Nacional Autónoma de México, p.41.

subversiva que lo caracterizó como líder cocalero para posicionarse como el guardián del nuevo orden. Comienza una tendencia que reduce el potencial transformador rebelde, instalando en su lugar instaurar las lógicas civilizatorias republicanas que fueron anteriormente combatidas. Son los principios que marca un viraje hacia el estatismo homogeneizante, un proceso en el que la autonomía se pierde ante un discurso que establece la presencia de Morales en la presidencia y del MAS como la única vía posible de conservación de los cambios. Las palabras de García Linera, vicepresidente de Bolivia, ejemplifican este hecho.

Hoy en día, dice Linera, somos testigos de la lucha por la hegemonía entre el bloque antiguo del poder y un nuevo bloque histórico nacional popular heterogéneo culturalmente que articula la voluntad general. El líder incuestionable de este bloque y de todo el proceso de cambio dirigido desde el Estado es el presidente Evo Morales, según la vieja consigna de “un líder, un partido, una revolución”: “Ahora hay un solo tren que es el proceso de cambio, con un solo maquinista: el Presidente Evo Morales¹⁴⁸”.

Si bien la nueva constitución y la creación de un Estado plurinacional han sido las que acciones que mayor eco han tenido internacionalmente, en el movimiento indígena, han sido criticadas. Los kataristas y organizaciones indígenas señalan que figuras como el viceministro de descolonización y el reconocimiento de las distintas lenguas como idiomas oficiales son más decorativas que prácticas, sin poder económico o social práctico, emitiendo la pregunta ¿es necesario un Estado plurinacional? Además existe una inconformidad por parte de las autoridades indígenas hacia el gobierno central por darle mayor presencia a la dinámica democrática que a las formas de organización andina, desarrollando una estructura en la cual el colectivismo ancestral queda anulado por la tendencia socialista moderna.

Otra vez vuelven los mestizos y criollos que han estado con regímenes políticos de derecha, de izquierda y hasta indígenas. [...] continúan insistiendo en la utopía del socialismo, en contra del paradigma de organización ayllu-marka” [...] ”Nosotros, los aymaras queremos un presidente y un gobierno de acuerdo con la cosmovisión, la lógica y el paradigma de vida de los pueblos andinos, que encamine el semillero de la matriz civilizatoria tiwanaquta, de la cultura convivencial y el derecho universal¹⁴⁹”.

¹⁴⁸ *Ibidem.* p. 349.

¹⁴⁹ Gaya Makaran, *op. cit* p. 359-360

Debemos recordar que en ninguno de los movimientos que propiciaron la caída de los gobiernos neoliberales se encontraba la utopía de constituir un Estado plural, que los movimientos originarios en búsqueda de la refundación del Qullasuyu no consideraban en lo más mínimo la continuidad del Estado como un camino revolucionario a seguir. El proyecto de Estado plurinacional es fuertemente criticado por considerar que se está llevando un proceso de estatización en lugar de favorecer al proceso de liberación. El MAS ha emprendido un proyecto por reorganizar el entramado liberal pero sin afectar las relaciones de dominación que impiden el desarrollo, desnaturalizando las demandas de los movimientos sociales que ya habían roto la restringida figura de ciudadano votante.

Ante las críticas el discurso oficial establece que ha llegado el momento de un cambio, el paso de la rebelión ancestral a la “revolución cultural democrática” basada en la reconciliación de los intereses e identidades.

Pasamos de la rebelión de nuestros antepasados a la revolución democrática y cultural; de la revolución democrática cultural a la refundación de Bolivia; de la refundación, y es mi pedido, con respeto, de la refundación de Bolivia, a la reconciliación de los originarios milenarios con los originarios contemporáneos, respetando la igualdad de todos los bolivianos, de todas las bolivianas¹⁵⁰.

Con la revolución democrática Evo Morales anuncia (de manera unilateral) el fin de una época de rebeliones que según él ya no tienen sentido, ya que la nueva versión democrática reúne toda la historia de lucha y reivindicaciones indígenas. “Esa lucha democrática cultural, esta revolución cultural democrática, es parte de la lucha de nuestros antepasados, es la continuidad de la lucha de Tupac Katari y el tawantinsuyu”¹⁵¹.

Encontramos tanto en los discursos de la revolución democrática como en la política Evista un cambio en la propuesta de *Pachakuti* que hasta entonces se venía gestando. Como señalan los análisis de teóricos como Silvia Rivera¹⁵² hacen del discurso oficialista demuestran que el cambio anunciado por Evo Morales no corresponde a las nociones de cambio e inversión señaladas.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p.414

¹⁵¹ *Idem*.

¹⁵² Tanto Silvia Rivera como Pablo Mamani y Raquel Gutiérrez fueron parte de los movimientos sociales, por lo que sus opiniones reúnen y expresan parte del sentir popular boliviano.

El anunciar el final de un tiempo, el paso de un movimiento ancestral a una revolución y de esta a una refundación (como plantean los slogans políticos gubernamentales) implica una concepción lineal progresista del tiempo que cancela las épocas anteriores, idea no perteneciente a la noción del tiempo en espiral arraigada a la cosmovisión andina. En este sentido cabe resaltar que la noción popular del *Pachakuti* no es expresado como un punto determinado al que se pueda llegar, sino como un proceso de cambio en constante movimiento.

Pero hay que ver también en el *Pachakuti* un proceso, no una coyuntura. Es un cambio epocal, el giro hacia un nuevo tiempo-espacio. En sus inicios, es un momento liminal o peligroso, porque puede cerrarse como una catástrofe o abrirse como un proceso intenso y radical de renovación y de reinención de un nuevo tiempo, un proceso largo y profundo, de adentro hacia fuera, de cambio concienical y espiritual¹⁵³.

El problema no es sólo que el planteamiento conceptual del *Pachakuti* este mal planteado, no es únicamente un problema del discurso, sino que esto denota una ruptura con los planteamientos políticos que se venían gestando. Empieza un ritmo en el cual la propaganda partidista empieza a apropiarse de los símbolos de transformación, reduciendo los significados de acuerdo a las necesidades del aparato estatal. Recordamos que el *Pachakuti* contenía un proceso de resignificación simbólica, se expresaba como una disputa por normar e interpretar los contenidos tanto políticos como anímicos de la cotidianeidad. Con el gobierno de Evo Morales se pierde este no sólo este sentido, sino la mayoría de los contenidos de la propuesta política alternativa de trastocamiento los postulados de autogestión, de reapropiación de las fuerzas de la tierra, de la reconquista indígena y de revitalización de la cosmogonía pierden fuerza ante la reconstrucción del entramado liberal y mediación mestizo criolla.

Así la mediación mestiza acaba por escamotear las demandas, sentimientos y conceptos que las masas indígenas movilizadas habían formulado a lo largo de este nuevo ciclo de movilizaciones y revueltas. Se esfuma del debate público la noción de *Pachakuti* o revuelta del espacio-tiempo, que se inscribía en una multitud de formas de poder, interpelaciones discursivas y repertorios de acción colectiva, cuyo eje articulador era un tejido identitario alternativo y diferente al sujeto racional y progresista de la modernidad occidental”¹⁵⁴

¹⁵³ Silvia Rivera Cusicanqui, *op. cit.*, p.107.

¹⁵⁴ *Ibidem.* p.105.

Aunque se esperaba que la caída de los gobiernos liberales diera paso al establecimiento de un nuevo espacio-tiempo la reconstrucción estatal esfuma esta posibilidad. La magia el Pachakuti andino de la que habla Pablo Mamani, la estructura mágica de transformación provenirte de la toma de conciencia, del paisaje y sagrado, de la sabiduría milenaria, de los sentimientos de hermandad y liberación se va diluyendo en un proceso estatal que termina por reconfigurar el estado anterior a las movilizaciones.

Y no sólo son los problemas simbólicos los que aquejan a la Bolivia actual. Por cada acción material realizada por nuevo gobierno (la nacionalización, la asamblea constituyente, la reforma agraria) han surgido voces críticas cuestionando la calidad de las medidas.

Haciendo un balance de las acciones realizadas y el estado actual podemos decir que el gobierno de Morales ha empezado un proceso reformista tendiente a fortalecer el Estado. Recordamos que esta ruta ya la han recorrido varios países latinoamericanos, quedando demostrado por experiencia que si bien estas acciones son indispensables en el desarrollo nacional no solucionan los problemas estructurales de pobreza, marginación y desigualdad. En la actualidad más de la mitad de los bolivianos gana en promedio menos de 2 dólares¹⁵⁵.

A pesar de los problemas y contratiempos los movimientos emancipadores continúan intentando consolidar su autonomía respecto al gobierno. Existe una conciencia muy clara que distingue el proceso de transformación y la administración gubernamental, la dirigente Adalid Montaña, señala:

Aquí hay que separar las cosas. Una cosa es hablar del gobierno como tal y su administración y otra cosa es el proceso de cambio. El proceso de cambio no va a ser el producto de como se gobierne, sino como las bases y el pueblo boliviano pueda enfrentar este proceso. Entonces aquí hay que diferenciar. El gobierno está cometido errores, hay serias críticas al gobierno y con razón, con fundamento. Hay debilidades en la gestión, hay una falta de visión política. Pareciera que se haya abandonado el proceso de cambio como un paradigma, como un objetivo¹⁵⁶.

Al hacer esta división entre el proceso de cambio y la administración del gobierno encontramos que las diferentes facciones que dieron vida a una pequeña revolución en los primeros cinco años del siglo XXI continúan el rumbo rebelde,

¹⁵⁵ Bengamin Dang, *op. cit.*, p.34.

¹⁵⁶ Gaya.Makaran, *op. cit.*, p.358.

inmersos en un tiempo de reorganización y de rearticulación necesario como explica Felipe Quispe:

Hemos tratado de recuperar nuestras tierras y nuestro poder. Pero este poder está en las manos de nuestros ladrones, incluyendo al MAS. Tenemos que reorganizar y rearticular nuestras fuerzas en las zonas rurales del pías y en las ciudades... ¿Quién creara la revolución? nosotros, los pobres, los que estamos abajo, los discriminados, los trabajadores, los que construimos a este país. Nosotros tenemos que gobernarnos a nosotros mismos¹⁵⁷.

En esta declaración encontramos que las distintas facciones que empujaron el *Pachakuti* se encuentran en un proceso de asimilación y reajuste. Como señala Pablo Mamani, la dinámica de las comunidades andinas está marcada por ritmos y pautas de reconfiguración, un proceso en donde después de exhibirse el potencial, estrategias y despliegue de fuerzas la comunidad se repliega interiorizando los avances y el porvenir, quedando invisible para aquellos que no pertenecen al movimiento.

Es un cuerpo, el ayllu-comunidad, que empieza a funcionar como un organismo político que va desplegando estrategias visibles y no visibles, es decir, estrategia de estrategias. Crea espacios visibles e invisibles. Se desdobra creando una dimensión pública de su movimiento y se repliega hacia sus formas no visibles de cultura y moral. Así adquiere fuerza y crea varios campos de acción en diferentes contextos y niveles. El movimiento toma la forma de un *katari* (serpiente) que se mueve sigilosamente cuidando sus espacios y su dimensión, por ello invisibiliza otros elementos que todavía no han entrado en acción como una parte del conjunto ya visibilizado¹⁵⁸.

Bajo esta explicación podemos expresar que la transformación continua, sólo que no en su forma más visible. Cabe resaltar que a pesar de que para muchos la salida de los partidos de derecha del gobierno es concebido por muchos como un final, en realidad no lo es, los movimientos sociales continúan, independiente de la figura presidencial que se encuentre en mando, como explica Félix Patzi: “El MAS es parte del empuje de estos movimientos sociales [...] Si este movimiento va a seguir adelante, depende de nosotros. Tenderemos que continuar con el proceso, con o sin Evo”¹⁵⁹.

Las luchas sociales se mantienen debido a que son parte de un continuo histórico, resarcir los daños de siglos de dominación no es algo que se pueda hacer de la noche a la mañana, sino una batalla continua. En la década de los setentas, Domitila

¹⁵⁷ Benjamín Dangl, *op. cit*, p.318.

¹⁵⁸ Pablo Mamani Ramírez. *El rugir de las multitudes*, *op. cit* p.41

¹⁵⁹ Benjamín Dangl, *op. cit*, p.319.

Barrios de Chungara, una de las luchadores sociales bolivianas más emblemáticas del pueblo boliviano, expresaba que la lucha del pueblo era por formar una nación socialista capaz de liberar la explotación económica.

Mi pueblo no está luchando por una conquista pequeña, por un poquito de aumento de sueldo aquí, un pequeño paliativo allí. No. Mi pueblo se está preparando para expulsar para siempre del país al capitalismo y a sus sirvientes internos y externos. Mi pueblo está luchando para llegar al socialismo. Esto lo digo y no es invento mío. Lo han proclamado en un Congreso de la central Obrera Boliviana: “solamente será libre Bolivia cuando sea un país socialista”¹⁶⁰.

Si nos adentramos a la comprensión popular de la realidad boliviana podemos ver que el socialismo no es comprendido como con una ideología fija con un programa político a seguir, sino como un medio de liberación capaz de terminar con el sistema de explotación capitalista, la misma Domitila explicaba la búsqueda del socialismo de la siguiente forma:

Y mira que en ese camino que estamos, nos pusieron los mismos gobiernos que nos maltrataron. A mí, por ejemplo, cuando me apalearon en las celdas del DIC por ser “comunista”, “extremista” y todo, me despertaron una gran curiosidad: “¿Qué es comunismo?” “¿Qué es socialismo?” Porque a diario me apaleaban con eso. Y empecé a preguntarme: “¿Qué es un país socialista? ¿Cómo se solucionan allá los problemas? ¿Cómo vive allí la gente? ¿Los mineros son masacrados?” Y entonces, me ponía a analizar: “¿qué he hecho yo? ¿Qué quiero yo? ¿Qué pienso yo? ¿Por qué estoy aquí? ¿Qué he dicho? Yo solamente he pedido que se haga justicia al pueblo, yo solamente he pedido que todos tengan que comer, yo he pedido que la educación sea mejor, he pedido que no haya más masacres como esa terrible, de San Juan. ¿Será eso socialismo? ¿Será eso comunismo?”¹⁶¹.

Cuarenta años después Bolivia se ha convertido en una nación socialista. Este hecho demuestra la contundencia de las luchas sociales bolivianas; basándonos en esa contundencia podemos expresar que el futuro y la continuidad de Bolivia se encuentra en el horizonte utópico del mundo de abajo, en los sueños y anhelos de la gente humilde y trabajadora que conforman los espacios del *Hawa Pacha*.

¹⁶⁰ Moema Viezzer, *op. cit.*, p.257.

¹⁶¹ *Ibidem.* p.255.

CONCLUSIONES

Bajo el análisis realizado podemos concluir que en Bolivia existe un proceso de reapropiación autónoma indígena marcado por la presencia de la narrativa mítica del *Pachakuti*, la cual proporciona un imaginario de liberación moldeado a la cultura y memoria andina.

La presencia del mito no siempre se encuentra de manera explícita, sino que proporciona un lenguaje político no convencional. En este sentido el lenguaje político del *Pachakuti* se expande como la emergencia de sentidos arraigados en la cosmovisión que van desplazando la realidad capitalista, dando vida a diferentes tiempos-espacios. La redimensión del ayllu, los cuarteles indígenas, la coordinadora del agua y los microgobiernos barriales son una expresión de este fenómeno.

El *Pachakuti* también se presenta como un horizonte utópico a seguir, es decir como un sentido en la disidencia que orienta las acciones colectivas. Las premisas que a lo largo de las movilizaciones conformaron este horizonte fueron: la recuperación de los recursos naturales y de las fuerzas de la tierra (estableciendo una vida armónica con la naturaleza), el resurgimiento de la cosmogonía, tradiciones y ritos ancestrales, el establecimiento de autonomías, la liberación de las formas de dominación (explotación y marginación) y una reconstrucción de la identidad indígena.

Al mismo tiempo que el *Pachakuti* funcionó como guía de acción, existieron prácticas en la disidencia que, sin hacerlo explícito, propiciaron una transformación similar a la imagen de la vuelta del mundo que el mito proporciona.

En la guerra del agua y de la coca, la inversión el mundo se presentó como un cambio civilizatorio en el que los símbolos y sentidos sagrados comunitarios del mundo andino tuvieron la fuerza para mantenerse como nociones legítimas, llevando a cabo una revitalización de lo milenario y una recomposición de los lazos del hombre con la naturaleza.

En el altiplano paceño el katarismo impulsó un proceso de territorialización que derivó en una resignificación de la identidad indígena, un tiempo de descolonización el cual permitía al indígena la posibilidad de reinventarse, momento que fue entendido como la llegada del tiempo de libertad y de justicia de *Pachakuti*.

Los diferentes frentes impulsando un proceso de autonomía y de reapropiación social de los recursos convergieron en la guerra el gas, momento en el que la propuesta subversiva logró establecer una serie de vetos a la capacidad de neoliberal de normar las

pautas y organización de lo cotidiano. Los procesos señalados estuvieron acompañados de una práctica ritual tendiente a reforzar los lazos del hombre con la naturaleza, estableciendo una dimensión ambiental y anímica en el proceso de transformación.

El gobierno de Evo Morales forma parte y surge debido a estos planteamientos. Aunque su llegada a la presidencia marca un cambio simbólico (la llegada del gobierno de los indios) y una serie de reformas al Estado, esto no conforma el cambio anhelado por la mayoría de la población, marcando un ritmo descendiente en la política de *Pachakuti* que se venía gestando.

La situación actual boliviana está marcada por contradicciones y cuestiones sin resolver, a pesar de los discursos del nuevo gobierno en donde se anuncia el gran cambio, todavía existen conflictos latentes y situaciones de marginación y dominación. Para muchos el proceso de inversión de órdenes se encuentra en una fase de reajustes, donde la mayoría se pregunta cómo continuar después de los momentos de confrontación.

Una de las principales complicaciones para los movimientos sociales en Bolivia es la incapacidad de establecer un sistema diferente al orden capitalista, ya que aunque se lograron establecer espacios con lógicas autónomas con pautas diferentes a las marcadas por el capital, varios de estos espacios no se lograron expandir a otros lugares ni prolongarse por mucho tiempo. Tras el largo proceso de rebeldía, los manifiestos y la conformación de espacios autónomos, Bolivia se encuentra en el mismo problema que la mayoría de los movimientos de liberación latinoamericanos, este es, el encontrar la forma de sostener los cambios realizados y su proyección en el futuro.

En este sentido, el ‘cambio de estado’ que dota de contenido al de la ruptura con el orden concepto ‘emancipación’ está constituido por un conjunto de eventos que ocurren el tiempo –i.e., no es un lugar o un fin específico a conquistar que sea distinguible de forma discreta-, e históricamente, el más grande problema de las grandes acciones de confrontación social protagonizadas por hombres y mujeres situados histórica y geográficamente que han abierto umbrales emancipativos, ha sido el de la estabilización en el tiempo del ímpetu transformador, en tanto expansiva y permanente aunque intermitente acción de desconfiguración del orden, más allá de la propia acción de confrontación.¹⁶²

A pesar de la dificultad por mantener o ampliar los umbrales emancipativos y el mejoramiento de las condiciones económicas existe un horizonte de sentido que

¹⁶² Raquel Gutierrez, *op. cit.*, p.33.

mantiene abierto un proceso de transformación, un ritmo de cambio que requiere una interiorización de los acontecimientos para poder continuar avanzando. La situación actual boliviana está marcada por las posibilidades de llevar a cabo este horizonte de sentido, cuyo eje de acción es la reapropiación y la autogestión.

Este sentido de reapropiación busca la creación de un nuevo tiempo en donde los elementos constitutivos de la cosmogonía andina y sus formas de organización encuentren una nueva forma de convivir (ya no bajo los parámetros de dominación) con las estructuras del mundo moderno. Consideramos que la búsqueda de estos nuevos tiempos y espacios no sólo se encuentran en Bolivia, sino que han comenzado a expandirse a lo largo de todo el continente como nuevo sentido revolucionario que comienza.

Creemos que así como el sentido común de la disidencia social de la que todos bebieron nació en los años cuarenta del siglo XX, hoy a inicios del siglo XXI ha nacido otro, el ímpetu de una rebelión social. La construcción de un horizonte de acción alternativo a lo existente pasa desde ahora, inevitablemente, por esos dos grandes ejes discursivos de la multitud en acción: la autogestión político-económica y la comunidad o ayllu ampliado.¹⁶³

¹⁶³ *Ibidem*, p. 102.

FUENTES CONSULTADAS

- Blithz, Pereira. *Cosmovisión, historia y política en los andes*. Colegio Nacional de historiadores de Bolivia, Producciones CIMA, La Paz, 2006
- Campbell, Joseph. *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*. FCE, México, undécima reimpresión 2009.
- Dangl, Benjamín. *El precio del fuego. Las luchas por los recursos naturales y los movimientos sociales en Bolivia*. Plural editores, Bolivia 2009
- De Paz, Zenón. *Horizontes de sentido en la cultura andina. El mito y los límites del discurso racional*. “Revista Comunidad” N° 5, Centro de Investigación y Promoción Cultural, Raíces, Piura, 2002
- Discurso del Presidente Evo Morales Ayma en el acto de inauguración e instalación de la Asamblea Constituyente, el 6 de agosto de 2006 en: *La marcha por la nueva Constitución Política del Estado. Construyendo y conduciendo un nuevo país. Documento fotográfico y testimonial*, Ministerio de la Presidencia del Estado Plurinacional de Bolivia y Viceministerio de Coordinación con Movimientos Sociales y Sociedad Civil, La Paz, SCORPION, 2009,
- Freud, Sigmund. *Escritos sobre la cocaína*, Editorial anagrama, Barcelona, 1980
- García Federico y Roca Pilar, *Pachakuteq*. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Lima Perú, 2004.
- Girona, Eusebio. *El Pachakuti andino Trascendencia histórica de Evo Morales*. Segunda edición. La Paz, Bolivia. 2007
- Gutiérrez, Raquel. *Los ritmos del Pachakuti. Levantamientos y movilización en Bolivia (2000-2005)*. Sísifo ediciones, Bajo Tierra ediciones y el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” de la BUAP, 2009, p. 153
- Huaman, Carlos. *Pachachaka, puente sobre el mundo: narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas*. [El Colegio de México: UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, 2004](#)
- Makaran, Gaya, “Identidad étnica y nacional en Bolivia a finales del siglo XX”, en “Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos”, Núm. 46, sin mes, 2008, Universidad Nacional Autónoma de México México.
- Mamani Ramírez, Pablo. “Bolivia: Luchas indígenas y creación de la Universidad Pública de EL Alto.” en Soriano Hernández, Silvia coord *Los indígenas y su caminar por la autonomía*. UNAM. 2009

- Mamani Ramírez, Pablo *El rugir de las multitudes: la fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu*, La Paz, Aruwiyiri: YAchaywasi, 2004
- Pacheco, Miranda (comp). *Bolivia en la hora de su modernización*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1993
- Pacheco Juvenal, Farfán. *Filosofía Inka y su proyección al futuro*. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. 1994
- Quispe, Ayar. *Indianismo*. Awqa, Pachakuti ediciones. Qullasuyu, 2001
- Solares, Blanca. “Aproximaciones a la noción de imaginario” *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, septiembre-diciembre, año/vol. XLVIII, número 198 Universidad Nacional Autónoma de México, p.134 capturado en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/421/42119807.pdf> 27 mayo 2012
- Solares, Blanca, *Madre terrible La diosa en la religión del México Antiguo*. Barcelona, Universidad Nacional Autónoma de México/Anthropos, 2007.
- García, Federico y Roca, Pilar, *Pachakuteq*. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Lima Perú, 2004, p.34
- Steger, Hanns-Albert (coord), *La concepción de tiempo y espacio en el mundo andino*. Universität Erlangen-Nürnberg, 1991
- Ticona Alejo, Esteban (comp). *Bolivia en el inicio del pachakuti. La larga lucha anticolonial de los pueblos aymara y quechua*. Akal ediciones. 201i.
- Viezzer, Moema: “Si me permiten hablar...” *testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia*, Siglo XXI Editores, México, 2004

Paginas web.

- Decreto supremo 27209' capturado en <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/buscar/page:1242>, 3 de agosto del 2012.
- Desinformemos: Oscar Olivera: la oposición en tiempos de Evo <http://desinformemos.org/2010/08/oscar-olivera-la-oposicion-en-tiempos-de-evo/5/>
- Gómez, Luís “En el primer conflicto social en Bolivia, Evo Morales reprime a Oscar Olivera” en <http://narcosphere.narconews.com/notebook/luis-gomez/2006/03/en-el-primer-conflicto-social-en-bolivia-evo-morales-reprime-a-oscar-oli>, capturado el 11-10-2012

-Gómez, Luis. *Pacha de guerra en Bolivia*. Capturado en <http://narcosphere.narconews.com/notebook/luis-gomez/2005/05/pacha-de-guerra-en-bolivia>. Capturado el 11-10-2012

- Manifiesto de Achakachi.

http://www.funolon.org/Temas%20consulta/TERRITORIO/manifiesto_jachakachi.htm

- Primer mensaje de renuncia de Carlos Mesa a la presidencia de Bolivia pronunciado el 6 de marzo de 2005 capturado en <http://www.democraciasur.com/documentos/index.html> 8-10-2012

- Entrevista a Óscar Olivera por Mónica Bergós, capturado el 17 de noviembre del 2012 en: <http://diahispanidad2010.blogspot.mx/2010/11/una-excluiva-importante.html>

Hemerografía.

-La jornada, 26 octubre del 2003.