

# DISPERSAR EL PODER

LOS MOVIMIENTOS COMO PODERES ANTIESTATALES

**RAÚL ZIBECHI**



**RAÚL ZIBECHI**

**DISPERSAR EL  
PODER**

**LOS MOVIMIENTOS COMO PODERES ANTIESTATALES**



**COLECCIÓN  
PENSAREN  
MOVIMIENTO**



*tinta  
limón*

**-EDICIONES-**

Mujeres Creando

La virgen de los deseos - 1a ed. - Buenos Aires : Tinta Limón, 2005.  
256 p. ; 20x14 cm. (Pensar en movimiento; 2 a cargo de Tinta Limón)

ISBN 987-21689-2-X

1. Mujeres-Bolivia 2. Feminismo I. Título

CDD 305.409 84

Derechos reservados.

© 2005 Mujeres Creando y Tinta Limón

Casilla de correo 1, sucursal 41 CP 1441  
Ciudad de Buenos Aires, Argentina

[www.tintalimonediciones.org](http://www.tintalimonediciones.org)  
[www.mujerescreando.com](http://www.mujerescreando.com)  
[tintalimonediciones@nodo50.org](mailto:tintalimonediciones@nodo50.org)

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

# Índice

<b>Prólogo</b>	7
Los múltiples significados del libro de Zibechi Raquel Gutiérrez Aguilar/Luis A. Gómez	
<b>Introducción</b>	21
1. La comunidad como máquina social	33
- La cohesión barrial, forma de sobrevivencia	
- Comunidades urbanas	
2. La ciudad autoconstruida: dispersión y diferencia	61
3. Cotidianidad e insurrección: órganos indivisos	73
- La guerra comunitaria	
- La mirada micro	
- Comunicación en movimiento	
4. Poderes estatales y no estatales: difícil convivencia	101
- Juntas vecinales como instituciones	
- Movimiento como institución y como mover-se	
5. Justicia comunitaria y justicia alteña	135
-Una justicia no estatal	
6. Estado aymara	149
- La idea de poder-Estado entre los aymaras	
- Poderes difusos; poderes centralizados	
- ¿Hacia un Estado multicultural?	
- Ambigüedades aymaras	
<b>Epílogo</b>	193
Notas sobre la noción de “comunidad” a propósito de <i>Dispersar el poder</i> . <i>Los movimientos como poderes antiestatales</i> .	
<b>Bibliografía</b>	203



# Los múltiples significados del libro de Zibechi

Raquel Gutiérrez Aguilar/Luis A. Gómez

## 1. El momento

“Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antisistémicos”, el libro de Raul Zibechi que el/la lector/a tiene en las manos, aparece en un momento gozoso y festivo de la casi siempre dura, esforzada y con frecuencia trágica historia de Bolivia. Desde el 18 de diciembre de 2005 y, con mayor intensidad, durante enero de 2006 Bolivia ha estado de fiesta. No es para menos. Después de un ciclo largo de rebeliones, levantamientos, movilizaciones y sublevaciones indígenas y populares abierto en el 2000, hoy se celebra y se disfruta un triunfo que además de dulce, también tiene el ácido y placentero sabor de la revancha.

Evo Morales, hace 4 años expulsado del Parlamento Nacional por “sedicioso” y “terrorista” ocupa hoy la silla presidencial<sup>1</sup>. Alvaro García Linera, hasta hace apenas ocho años encarcelado en la cárcel de máxima seguridad de Chonchocoro por “alzamiento armado y terrorismo” es hoy vice-presidente<sup>2</sup>. Casimira Rodríguez,

1 Para una breve reseña de lo que en aquel momento sucedió puede revisarse, Raquel Gutiérrez Aguilar, “Bolivia o la brutalidad de la guerra antidrogas”, La Jornada, 31 de enero de 2002. (Citar también artículos de Luis Gómez sobre la temporada de la “Guerra de la coca”.)

2 Entre otras cosas ver,

mujer quechua de pollera, empleada doméstica, tenaz luchadora por el reconocimiento de derechos laborales para las mujeres que sirven en las casas de los ricos, es hoy Ministra de Justicia<sup>3</sup>. Sacha Llorenti, joven activista de los derechos humanos, experimentado mediador en mil conflictos y muchas veces amenazado por represores de todos los partidos, es el embajador de Bolivia ante Estados Unidos<sup>4</sup>. Así podríamos continuar enumerando a las decenas de personas para quienes la vida, desde hace unos días ha dado un vuelco: de la lucha en la calle, de la afrenta mil veces soportada, del estigma adherido a la piel, a quedar colocados en la cúspide de un aparato estatal podrido de racismo y apestoso a desprecio, que se intenta paulatinamente ir desmantelando. Ahí están ahora los que han luchado siempre, luciendo sus costumbres y sus principios en las pantallas de televisión. También están ahí, es cierto, algunos personajes oscuros que no se entiende por qué se colaron a la actual fiesta de los pobres, no se entiende quien les abrió la puerta. Ambigua presencia sobre la que reflexionaremos más adelante.

Bolivia está festejando y no lo hacen sólo unos cuantos. Festeja su triunfo más de la mitad de la población, casi las dos terceras partes. Se sienten satisfechos los miles y miles de hombres y mujeres que desde el 2000 una y otra vez han estado dispuestos a deliberar y movilizarse, a tomar la calle, a bloquear los caminos, a defender los cocales, a enfrentar al ejército oponiendo tan sólo sus cuerpos, su número y su audacia. Todo este mes hemos visto rostros quemados por el sol derrochando grandes sonrisas o emocionadas lágrimas. Hemos visto un jolgorio de símbolos y colores con olor a tierra y a sudor, disfrutando el sabor de la victoria.

¡Y todo esto no es poca cosa! ¡Es nomás cuestión de recordar un poco los años pasados para sentir el profundo contraste! Si pensamos que hace menos de 20 años se derrumbaba estrepitosamente el mal llamado “socialismo real”, si recordamos lo gris y triste que eran la vida y las noticias hace apenas 10 años, con el discurso

3 Un texto que expresa la experiencia de Casimira Rodríguez puede encontrarse en

4 Un ejemplo de las actividades de Llorenti y de la persecución que ha enfrentado puede verse en,



neoliberal aturdiéndonos con su insidioso y ramplón argumento de que si se enriquecían enloquecidamente algunos, a los demás en algún momento alguna migajita nos llegaría a la mesa. Si pensamos en ello, no podemos sino contagiarnos de la eufórica alegría que en este último mes emana de Bolivia.

¿Cómo ha sucedido este cambio? ¿Cómo se ha producido esta posibilidad auto-emancipativa que hoy representa Bolivia? ¿Qué ha pasado? ¿Cómo ha sido posible que un conjunto de movilizaciones y levantamientos sociales hayan podido llegar hasta donde han llegado hoy, sin dirección única pero eso sí con una fuerte tradición de organización comunitaria; sin una estrategia muy definida aunque eso sí, con objetivos comunes sumamente claros; sin recursos externos de ningún tipo, aunque eso sí, con una capacidad enorme para el derroche generoso del esfuerzo y del tiempo...? ¿Cómo ha sido posible esta auto-redención?

Las explicaciones ya están apareciendo en grandes cantidades: “ha sido la acertada combinación de una estrategia de movilización social con una adecuada habilidad para la participación electoral”, están pontificando algunos y dicen sólo la verdad a medias. En realidad, esta es una típica oración con forma verbal impersonal que, en el fondo, opaca y encubre al “sujeto” de la acción: ¿quién o cómo se hizo la “acertada combinación”? ¿quién o cómo decidió “combinar”? En realidad, los enunciados con esta clase tienen exactamente la finalidad de obscurecer al sujeto y son útiles por ejemplo, en proposiciones científicas: “se combina el hidrógeno con el oxígeno y se forma el agua”. En política, este modo de hablar lo que hace es preparar condiciones para la impostación, es decir, para que aparezca de manera no directa sino meramente aludida, un “gran sujeto” que se superpone a la acción de todos: “El partido”, “el Estado”, “El líder”, etc. Otra explicación que circula por ahí, señala que “Ha sido la fuerza moral y social de un líder inteligente, carismático y versátil”, sancionan otros y con ello no explican nada. Y, más bien, definitivamente mienten pues en esta “explicación” se produce el fenómeno contrario al anterior: la sobreatribución explícita de la acción colectiva a un único gran “Sujeto” -así, con

mayúsculas-, a un “Príncipe”, inhibe la comprensión de la complejidad del suceso social boliviano contemporáneo.

Raúl Zibechi se hizo también esta pregunta, con la agudeza de hacérsela antes de que la CNN transmitiera en vivo un discurso de Evo Morales y el mundo reparara que en Bolivia algo estaba pasando. Él también se preguntó ¿cómo era posible que en Bolivia estuviera pasando lo que ha pasado desde el año 2000? ¿Cómo era posible, con base en qué fuerzas, se había derrotado a Sánchez de Lozada? ¿Cómo era posible que se movilizaran coordinadamente en medio de un aparente caos, miles y miles de hombres y mujeres aymaras en El Alto para echar del gobierno a un presidente asesino o para expulsar a una voraz empresa transnacional dispuesta a lucrar con la sed y la carencia de los vecinos de una manera similar, aunque específica, a como se había expulsado a otra transnacional en Cochabamba en el 2000? ¿Cómo hacían los aymaras rurales y urbanos de Bolivia y los hombres y mujeres de Cochabamba para tender sistemáticamente cercos al poder? ¿Cómo se ponían de acuerdo sin que se viera ningún “centro visible” de la acción social? ¿Cómo deliberaba esta gente orgullosamente morena y vigorosa, de tal modo que no importaba a quién se preguntara, todos sabían qué estaban haciendo y hacia dónde tenían que ir? ¿Cómo era posible que se sintonizaran miles de voluntades de tal manera que cada quien pueda hacer simultáneamente lo que quiere y lo que pueda para contribuir al objetivo común? ¿De dónde aparece y cómo se produce esta inteligencia colectiva...? ¿Esta capacidad creativa?

Raúl Zibechi, ha tenido el mérito de distinguir la fuerza más profunda de las múltiples poblaciones de Bolivia, que son la fuerza material y móvil que se ha desplegado en los últimos años expandiéndose y que ha producido, en este enero simultáneamente soleado y lluvioso, el momento de gozo y fiesta que hemos descrito. La fuerza que ha cautivado la mirada de Zibechi es la de la comunidad. Lo ha seducido la voluntad y el conocimiento de un numeroso contingente de hombres y mujeres aymaras para desplegar su capacidad de ser comunidad, de crear comunidad, de actuar como comunidad.

Y de eso se trata el libro que el/la lector/a hallará después de este prólogo. De lo que Raúl Zibechi ha investigado, ha reflexionado y ha imaginado acerca de la comunidad, de esa forma de relación entre hombres y mujeres que habilita simultáneamente la autonomía y la obligación-responsabilidad-compromiso, conjurando con ello a la soledad -endémico mal del alma occidental-. Raúl Zibechi ha estudiado con seriedad la experiencia de los migrantes de El Alto que se han construido una ciudad-casa-comunidad-fortaleza indígena en los últimos 20 años y en este libro compendia lo que ha aprendido, lo que ha pensado y las nuevas interrogantes que se le presentan.

Este es el *primer significado* que encuentro en el trabajo de Zibechi. Es una contribución importante, decisiva, para reflexionar y sistematizar lo que ha venido sucediendo en Bolivia durante los últimos cinco años. En ese sentido, es un aporte valioso para continuar profundizando este momento de fiesta y de creación.

Y permítannos amables lectores, una disquisición más sobre el momento actual, sobre el presente en el que se publica “Poderes no estatales”. Hay una pregunta metodológica fértil para entender el fenómeno social según nuestra experiencia de vida, de difusión y de academia: interrogarse siempre y con profundidad acerca de “cómo ha quedado constituido el momento actual”, indagar a partir de qué contradicciones sociales, de qué confrontaciones, fuerzas, límites y posibilidades estamos habitando en este instante al que denominamos presente. Hacer el ejercicio de respuesta a tal interrogante habilita a quien reflexiona no solamente una mirada histórica sino que le exige ver las tendencias en pugna que se sintetizan en eventos puntuales de lucha, de quiebre, de luto o de gozo. Por eso mismo, le permiten entender las potencias y los peligros que se cristalizan en un momento dado, no como un cierre o una clausura sino como un reto, no para identificar, clasificar y fijar lo que existe sino para indagar en el porvenir, para permitir que el futuro también entre a alumbrar el hoy<sup>5</sup>. Para entender la historia

5 Para una discusión sobre esta forma de entender el tiempo ver, Bloch, El principio esperanza.

como insistente y terco desafío.

Por eso es útil, a la hora de leer “**Poderes no estatales**” no dejar de tener presente que el hoy gozoso que habita Bolivia no es sino el resultado de la tenaz lucha de resistencia primero, y ofensiva después, de ese gigantesco conglomerado de hombres y mujeres, jóvenes, ancianos y niños que han protagonizado la Guerra del Agua en Cochabamba en el 2000 y los esfuerzos posteriores de re-apropiación social del agua, los bloqueos de caminos y cercos a la ciudad de La Paz en abril y septiembre de 2000, en junio de 2001, en septiembre octubre de 2003, en mayo-junio de 2005, los levantamientos e insurrecciones de la ciudad de El Alto en febrero de 2003, en el Octubre Rojo de 2003 y en mayo-junio de 2005, los bloqueos de caminos y las marchas de los cocaleros de El Chapare y de Yungas en enero de 2002, en octubre de 2003 y en mayo-junio de 2005, las tomas de tierras, cierres de válvulas de los gasoductos, ocupaciones de los pozos petroleros en la región sur-oriental de Bolivia a lo largo de todos estos años. Son pues, como puede notarse, seis años plagados de luchas, de esfuerzos, de indignación convertida en protesta pública, de discusiones y deliberaciones sobre el camino a seguir, de *movimiento*, en su sentido más profundo<sup>6</sup>

...

Y las élites bolivianas, las burocráticas y racistas clases dominantes, la oligarquía y la burguesía minera-financiera, no lograron, pese a que intentaron mil maniobras, a que sacaron al ejército a masacrar en 2003 y años anteriores, a que ostentaron toda la fuerza del discurso ciudadano que convoca a que el hombre y la mujer de a pie delegue su voluntad y su prerrogativa de intervenir en el asunto público en los consagrados para mandar... no lograron contener el torrente que se les vino encima, ese alud que hoy tiene al Palacio Quemado oliendo a coca y a pollera, y que va convirtiendo

6 Un argumento de Zibechi, presentado en este libro y que comparto plenamente, es que para realmente comprender a los movimientos sociales, como movimientos, no basta estudiar sus estructuras, fines e identidad sino ante todo sus acciones que son además, por lo general, acciones negativas en el sentido de Adorno, esto es, “acciones contra lo que se les impone”, acciones de lucha y resistencia.

la Casa Presidencial de San Jorge en un conventillo para escándalo de quienes si “saben vivir” solamente porque condenan a otros a medio vivir y a mal morir.

Así ha quedado constituido el momento actual. La sociedad boliviana trabajadora y comunitaria ha derrochado energía en todos estos años y ha logrado esta transformación del orden de las cosas. La energía social ha sido suficiente para expulsar a las élites del gobierno utilizando sus propios caminos de recambio instituido: las elecciones. Está en pié, sin embargo, todo un andamiaje institucional y un entramado legal heredado de la colonia y apenas remozado durante la república. En todo caso, polleras, ponchos, medias nylon y sacos bien cortados hoy conviven en medio de una telaraña heredada de reglas ajenas y de oficinas las más de las veces inútiles, o sin otro propósito que normalizar, encausar y controlar la voluntad y la creatividad de las personas. Por ello mismo, esa energía social, esa *capacidad de hacer*<sup>7</sup>

múltiple y enérgica que brotó en el Valle de Cochabamba y en el Altiplano aymara, está cerca de un *punto de bifurcación*, como dicen los físicos. La bifurcación se presenta a modo de disyunción: o en los siguientes meses y años presenciamos y contribuimos a impulsar la continuación de *la socialización de ese Estado* boliviano, entendiendo esto como la disolución en la sociedad del monopolio de la voz y la decisión pública; o bien aceptamos la estatalización de la sociedad trabajadora beligerante que ha empujado su propia historia hasta donde está hoy. La cuestión es, ahora, ya no tanto una polémica entre si la estrategia de la emancipación va por fuera o por dentro del Estado, es muy claro que va por fuera pero lo importante es cómo se encamina “más allá” de él, es decir, cómo

7 Zibechi utiliza, por lo general, la noción de “capacidad de hacer” para indagar en las relaciones de poder y en los fundamentos de la auto-emancipación social. En ese sentido, sintoniza -que no es lo mismo que asumir o continuar- con la “escuela” de John Holloway y Sergio Tischler quienes desde el Seminario permanente de Subjetividad y Teoría Crítica de la Universidad Autónoma de Puebla, distinguen igualmente entre “poder” y “poder-hacer”. Por mi parte, he trabajado estas ideas acerca de la primacía de la “capacidad humana colectiva de conformar la circunstancia bajo ciertas condiciones y límites” desde 1995 cuando estaba presa en la cárcel de mujeres de Obrajes, en La Paz. Para una discusión sobre este punto, vale la pena revisar, Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Herramienta, Buenos Aires, 2000. Y también, próximamente, Raquel Gutiérrez, *Contra la certeza*. Por una historia abierta de la lucha social, en prensa.

podemos los hombres y mujeres de carne y hueso seguir desbordando aquello que contiene y limita nuestras variadas y múltiples potencias. En tal sentido, la disyunción está entre contribuir a profundizar y expandir la transformación hasta hoy alcanzada o apostar por la estabilización paulatina de lo logrado. Ese es, para mí, el desafío que se encierra en el útero de la Pachamama andina, a través de las acciones de sus hijos e hijas.

Esto puede ser formulado de otra manera: hay quienes afirman que la subida al gobierno de Evo Morales es la culminación de la ola de luchas abierta en el 2000 y que ahora es el momento de la institucionalización de lo avanzado. Hay quienes sostenemos que hoy, felizmente, estamos atravesando un momento festivo de la Revolución Social abierta en Bolivia con el amanecer del siglo XXI, quienes creemos que nada está cerrado sino que con la energía social previa, lo que se ha logrado es abrir múltiples puertas y ventanas para continuar modificando las relaciones entre las personas, para que entre sí entablen otro tipo de vínculo con las cosas que es, a fin de cuentas, la manera profunda de auto-emanciparnos, esto es, de modificar-trastocar-transformar el mundo social.

*Poderes no estatales*, a nuestro juicio se inscribe en esta última búsqueda y constituye una contribución importante; es una herramienta sólida no sólo para entender qué ha pasado, es decir, para responder a la pregunta “cómo ha quedado constituido el momento actual”, sino para abordar la cuestión fundamental: ¿De qué está preñado este presente? ¿qué anida en su vientre como potencia, como esperanza?

## 2. La mirada

*Poderes no estatales*, al igual que otros trabajos de Raul Zibechi<sup>8</sup>, se

8. Zibechi Raul, *La mirada horizontal. Movimientos sociales y emancipación*, Nordan-comunidad, Montevideo, 1999. *Genealogía de la revuelta argentina*, Nordan-comunidad/Letr@ libre, Buenos Aires, 2003. De un trabajo precursor de Raúl Zibechi, *Los arroyos cuando bajan*, que trata de la comunidad indígena en la insurgencia zapatista en México, no puedo dar la referencia “oficial”, pues lamentablemente la he extraviado. Lo que sí puedo contar acerca de ese libro es que los entonces “presos políticos” produjimos una “edición pirata” de ese libro para hacer conocer al zapatismo en Bolivia. La edición se agotó y tuvo una enorme acogida, sobre todo en el comité “De Chiapas a los Andes”, que funcionó intermitentemente desde 1995 hasta 1999.

inscribe en una tradición antigua y, simultáneamente actual, de investigaciones serias y al mismo tiempo, militantes, que buscan respuestas a preguntas nuevas y urgentes sobre el asunto social. En este sentido, como casi todo el trabajo de Zibechi, *Poderes no estatales* presenta un conjunto de hipótesis en marcha, de interrogantes a la realidad inteligentemente anudadas que se esfuerzan por abrir cauces para la comprensión de lo que va sucediendo en los últimos años. Otra vez, este trabajo de Zibechi, no busca fijar, definir, clasificar, tal como pretende cierta tradición académica. No intenta establecer definiciones, ni quiere estipular principios generales. Más bien, pregunta y duda mirando hacia lo nuevo, hacia la creatividad humana que desborda los conceptos previos vaciándolos y exhibiéndolos como límites del pensamiento. En ese movimiento, convierte al conocimiento en potencia de la propia lucha social. He aquí su punto de vista metodológico:

Tomar los relámpagos insurreccionales como momentos epistemológicos es tanto como privilegiar la fugacidad del movimiento, pero sobre todo su intensidad, para poder conocer aquello que se esconde detrás y debajo de las formas establecidas. Durante el levantamiento se iluminan, aún fugazmente, zonas de penumbra (...); la insurrección es un momento de ruptura en el que los sujetos despliegan sus capacidades, sus poderes como capacidades de hacer, y al desplegarlas muestran aspectos ocultos en los momentos de reposo y de menor actividad colectiva.

La tradición que nutre esta mirada hunde sus raíces en el acompañamiento de las luchas sociales y en el impulso de sus tendencias más vigorosamente emancipativas. Por eso mismo, el trabajo de Zibechi al tiempo que es heredero, es también pionero. Al mismo tiempo conserva, reajusta y rompe. Como todo lo vivo, no abandona sus fuentes sino que se empeña en ampliar sus alcances y anteriores límites. Es un libro completamente actual que vibra con la época, presentando las tensiones más agudas y tomando posición y partido.

El trabajo de Zibechi presenta *una versión* de los sucesos recientes de Bolivia con la intención de comprenderlos. Exhibe pues, una *mirada situada*, alejada de cualquier pretensión de objetivismo. Y no por ello menos rigurosa, menos aguda. Se pregunta de entrada cómo “la movilización disuelve las instituciones, tanto las estatales como las de -los propios- movimientos sociales” y para responderse indaga en la historia de la gente de la ciudad de El Alto: en la de sus luchas, en la de sus vidas, en la de sus organizaciones e instituciones.

La búsqueda teórica de Raúl Zibechi, que se va dibujando a lo largo de las siguientes páginas, también es importante. Él se cuestiona sobre las posibilidades de estabilización y permanencia -que no de institucionalización y congelamiento- de la energía social desplegada y hasta hoy, incontenible, que al producir la historia reciente de Bolivia, de los Andes, viene al mismo tiempo, transformándola.

Presentemos la pregunta de Zibechi con la mayor claridad posible, porque su pertinencia hoy, en Bolivia, es asombrosa. Si de lo que se trata es de responder a la cuestión de cómo ha sido posible la cadena de movilizaciones, levantamientos e insurrecciones recientes en Bolivia y si la respuesta está, *grosso modo*, en la permanencia reajustada de la comunidad, en la capacidad expansiva de formas comunitarias de decidir y hacer; entonces, una pregunta inmediatamente posterior es aquella sobre la posibilidad de que tales relaciones comunitarias, tales tecnologías sociales, tales capacidades humanas que se han desbordado en los años recientes a las instituciones oficiales, a la academia y a la producción serializada de opinión pública, puedan alcanzar un momento de expansión estable -es decir, no meramente convulsa-, profundizando el proceso auto-emancipador que hoy tiene a la oligarquía boliviana pasmada en un rincón y que ha producido la fiesta que describimos al inicio de estas páginas. La pregunta es, pues, cómo se puede ir más allá del Estado y del capital.

Así, Raúl Zibechi reflexiona sobre las posibilidades de que la fuerza de la multitud en movimiento pueda, hoy, seguir avanzando en la disolución-trastocamiento del Estado boliviano neocolonial



y neoliberal. Zibechi, es importante precisarlo, entiende al Estado fundamentalmente como una relación social congelada, sin dejar de lado la importancia del entramado normativo y del andamiaje institucional -ie, del aparato- que sostiene y perpetúa esa relación. Para abordar esta cuestión, que históricamente ha sido un punto ciego y negro para la tradición revolucionaria, se fija con cuidado en las instituciones del poder comunitario aymara recreado en la ciudad de El Alto. No hace una apología de las tradiciones asociativas, de los principios normativos, de los saberes acumulados, de las tecnologías organizativas y de los dispositivos de cohesión social. Más bien, presenta lo que ha encontrado mostrando sus posibilidades y fortalezas y exhibiendo también sus límites y carencias.

Su mirada no es ingenua, ni objetiva. Es intencionada y tiene una orientación práctica inmediata, lo cual vuelve a *Poderes no estatales* un libro todavía más valioso. Zibechi sospecha que en Bolivia van apareciendo los elementos para armar colectivamente una *nueva metáfora* que nos permita pensar y nombrar la transformación social y la emancipación. Yo creo que está en lo cierto y comparto con él ese punto de vista. Ahí se inscribe su permanente contraste entre formas sociales institucionales y organizativas que centralizan y aquellas que desconcentran y dispersan el poder-sobre, el poder imposición, habilitando condiciones para el *poder-hacer*.

La búsqueda de Zibechi por entender la “formación de poderes no-estatales”, es decir, de unas capacidades sociales colectivas tendencialmente distribuidas de forma homogénea a lo largo y ancho del tejido social, no podría ser más pertinente y más actual si consideramos que en menos de 8 meses, casi con seguridad en Bolivia ha de instaurarse una Asamblea Constituyente que será un nuevo espacio de disputa y confrontación no sólo entre clases, sino entre proyectos y “modos” de futuro.

Una interrogante pues, tensa toda la investigación de Raúl Zibechi contenida en estas páginas. Formulada de manera explícita y quizá brutal, podría plantearse así: ¿es posible la institucionalización ampliada y expansiva de los poderes no estatales que han estado en

la base de lo que hasta hoy se ha hecho en Bolivia? Otra manera de acercarse a esta pregunta es incluir la variable tiempo: ¿pueden los organismos y dispositivos sociales atravesados por lógicas comunitarias conservar su fuerza e impacto social de manera estable en el tiempo? ¿Es posible la permanencia e irradiación de la capacidad creativa de los hombres y mujeres aymaras en El Alto, en el Altiplano y de los bolivianos todos, en otras regiones del país, que se funda materialmente en el conjunto de relaciones comunales que convierte a todos en responsables y partícipes del asunto colectivo? O, presentado de otra manera “¿Cómo pueden las relaciones no estatales convertirse en el tipo de relaciones naturales en la sociedad actual?”, ¿Será posible que, como sociedad, para continuar nuestra auto-emancipación, establezcamos en el tiempo y el espacio el cúmulo de poderes no estatales antiguos y nuevos que han re-aparecido o se han visibilizado?

Estas preguntas, teóricas y políticas de primer orden, constituyen el asunto en el que Zibechi indaga. De ahí su pertinencia y relevancia.

### **3. La contribución**

Finalmente, unas breves palabras sobre una contribución más del trabajo de Zibechi. Mencionamos ya el modo cómo alumbró el futuro al situar las interrogantes más urgentes que se presentan para el propio movimiento, esforzándose por razonar desde dentro de él. En esta dirección, Zibechi afirma que, “los sectores populares [e indígenas y comunitarios] sólo descubren sus potencias al desplegarlas”, de la misma manera que el marxismo crítico nos dice que sólo en el curso de la lucha de clases es posible entender la constitución de los sujetos y la formación de las clases. Es decir, no se consolidan sujetos estáticos e instituidos -“organizaciones institucionalizadas”, “estructuras”, “partidos”- que sólo después de existir como tales, luchan; sino que de manera múltiple y polifónica se llevan adelante luchas que engendran, después, explícitamente, sujetos colectivos.

De esta manera, si “los actores populares [e indígenas y comunita-

rios] sólo descubren sus potencias al desplegarlas”, el libro de Raúl Zibechi intenta mostrar y dar pistas para entender, justamente “el despliegue<sup>9</sup>” de las potencias de los subalternos. Mediante ese ejercicio, contribuye pues, al propio engrandecimiento de esas potencias pues las visibiliza, las esclarece y las nombra.

Zibechi, cuando indaga en la posibilidad de “un estado aymara” no sólo pretende describir lo real, lo que hay. Además de ello, se empecina en vislumbrar lo que puede haber. No como utopía y deseo romántico, sino como una posibilidad dentro de lo que existe. Otra vez, un quiebre en el tiempo: el futuro ilumina el hoy tanto como el pasado lo conforma.

Y por esa razón, este libro es también muy importante para la discusión teórica contra la tradición de pensamiento anglosajona sobre los movimientos sociales, es decir, contra la teoría elitista e identitaria de la acción colectiva. La finalidad de Raúl Zibechi no es discutir con esta tradición académica y con sus representantes en Bolivia<sup>10</sup>, sino que se ve compelido a hacerlo, a sentar las diferencias y presentar las críticas, al momento de descubrirlas.

El registro cuidadoso de las luchas y acciones colectivas de insubordinación social que detonan e impulsan el desplazamiento del poder y del orden instituido, el movimiento de las capas tectónicas de la sedimentación social produciendo fisuras, acarreado erupciones y generando temblores, es la contribución de Raúl Zibechi a los hombres y mujeres de Bolivia hoy de fiesta, y a sus hermanos

9. El término “des-pliegue” hay que leerlo con cuidado pues encierra una valiosa imagen conceptual. “Des-plegar”: exhibición, muestra, visibilización, surgimiento de lo que ya estaba ahí, anidado en el objeto no desplegado, pero conformándolo como una más de sus posibilidades y potencias.

10. La discusión más afinada contra la tradición anglosajona en Bolivia, Raúl Zibechi la entabla contra una parte de las posiciones de Alvaro García Linera. Esto es muy importante, en primer lugar, por el influyente papel que ha jugado y sigue jugando García Linera en el curso de los sucesos recientes en Bolivia. Y por otro, porque en el trabajo de García Linera hay, por lo general, siempre dos vetas en confrontación. Una que guarda cierto parentesco con un objetivismo quasi-positivista y otra que, por el contrario, se sitúa en lo más profundo de la voluntad emancipativa de la lucha social boliviana. Estas dos tendencias coexisten en el trabajo de García Linera quizá por su propia difícil y discontinua trayectoria vital: de guerrillero a preso político de alta seguridad a académico y comentarista de opinión pública vinculado al movimiento social a vice-presidente del gobierno de Evo. En este sentido, creo que el trabajo de Zibechi es, también, una herramienta para discutir contra la tensa ambigüedad que habita al hoy Presidente del Congreso de Bolivia. (MODIFICAR POR FAVOR, ESTO HAY QUE DECIRLO PERO NO SE MUY BIEN CÓMO... IE, HAY QUE QUITARLE COMO CIERTA IMPORTANCIA QUE SIENTO QUE LE OTORGO EN DEMASÍA AL TAL VICE-REY ACTUAL)

y hermanas que estamos más allá de esas montañas andinas, ocupados también en nuestras propias tareas de auto-emancipación. “Poderes no estatales” se inscribe entonces, en lo más hondo de la tensión contemporánea entre autonomía y gobernabilidad, entre revolucionarización-institucionalización, que es sin duda el punto donde estamos situados quienes nos empeñamos en mirar hacia lo por venir, hacia lo por-hacer. Por eso, Raúl, gracias por este libro.

México-Tenochtitlán/La Paz-Chukiawu Marka, enero de 2006.  
Raquel Gutiérrez Aguilar/Luis A. Gómez

## Introducción

*Cuando los sujetos se han tornado productores autónomos de riqueza, conocimiento y cooperación, sin necesidad de un poder de mando externo, cuando organizan la producción misma y la reproducción social, no hay razón alguna para un poder omniabarcante y soberano extrínseco a su propia potencia.*

Antonio Negri-Michael Hardt

*El trabajo de Dionisos*

El ciclo de luchas e insurrecciones que los pueblos que habitan Bolivia protagonizan desde el año 2000, es quizá la más profunda “revolución en la revolución” desde el levantamiento zapatista de 1994. Para los pueblos del continente, las luchas que se desarrollan en Bolivia son un referente ineludible e inspirador en los desafíos que nos plantea la emancipación social. Así como el zapatismo alumbró en los años 90 una nueva forma de hacer política no referenciada en el Estado, los movimientos bolivianos nos muestran que es posible –y no sólo deseable construir– poderes no estatales. O sea: que no todo poder debe ser un órgano separado y por encima de la sociedad; que es posible construir ese otro mundo que anhelamos sin pasar por esa pesadilla que para todos los libertarios de todos los tiempos, empezando por Karl Marx siempre fue el Estado.

Desde 1989 los sectores populares y pueblos indios de América Latina encabezaron revueltas e insurrecciones que pusieron a la defensiva al modelo neoliberal. El Caracazo de 1989 y los levantamientos de los indios ecuatorianos desde 1990, enseñaron que era

posible resistir y tomar la ofensiva desde las bases comunitarias del campo y los barrios pobres de la ciudad, y jugaron un papel relevante en la deslegitimación del sistema basado en partidos electorales en que se ha convertido la democracia.

El zapatismo, desde 1994, iluminó el continente y el mundo con un levantamiento que no busca la toma del poder sino la construcción de un mundo nuevo, y muestra la importancia de construir autonomías (comunales, municipales y regionales) desde abajo y, más recientemente, busca expandir hacia todo México una cultura política que consiste en escuchar, como punto de partida para hacer política no institucional y, siempre, desde abajo. Con las Juntas de Buen Gobierno, los zapatistas nos enseñan que es posible –por lo menos en escalas pequeñas– construir formas de poder no burocráticas, en base a la rotación de los representantes, alejadas de las prácticas estatales.

El Movimiento Sin Tierra de Brasil viene mostrando la importancia de realizar una reforma agraria también desde el llano, y no sólo se ha convertido en el más importante movimiento social del país sino que ahora intenta trabajar con los jóvenes pobres de las grandes ciudades para procesar un salto adelante en la lucha contra el “neoliberalismo de izquierda”.

El movimiento piquetero trasladó el centro de las luchas argentinas desde las pequeñas hacia las grandes ciudades y desde los trabajadores fijos hacia los desocupados y marginados por el neoliberalismo. La insurrección popular del 19 y 20 de diciembre de 2001 sugiere que es posible luchar y vencer sin aparatos ni caudillos, sin vanguardias ni partidos dirigentes, y que la organización no tiene porqué construirse como una lápida que pesa sobre los sectores populares, sino que puede tomar como punto de partida lo que ya existe en la vida cotidiana de los más pobres, y expandirlo, mejorarlo y profundizarlo.

¿Qué nos aportan las luchas bolivianas a los pueblos latinoamericanos que buscamos crear un mundo nuevo? Las “guerras” del agua y del gas (en 2000 y 2003) comparten con otras luchas del continente la inexistencia de vanguardias y de aparatos dirigentes, la realización de insurrecciones victoriosas convocadas y dirigidas por fuera de cualquier institución (sindical, campesina o partidaria), sin un arriba y un abajo, sin la clásica división entre dirigentes y dirigidos. Pero también comparten con otras experiencias el hecho de que para luchar y vencer ha sido suficiente con lo que ya existe: básicamente las comunidades o ayllus y las comunidades urbanas del agua y las juntas vecinales. El hecho de que las “organizaciones” incrustadas y sumergidas en la vida cotidiana sean las mismas “organizaciones” que llevan adelante las luchas y las insurrecciones, es una de las nuevas características de los movimientos (que son siempre sociales y políticos) de nuestro continente. Sobre este punto me parece necesario profundizar.

La revolución es la partera de la historia. La frase de Marx sintetiza una concepción de la revolución que ha sido sepultada por los marxistas. Sin embargo, Marx fue siempre fiel a esta forma de ver el cambio social, en la que el acto revolucionario de parir el mundo nuevo es apenas un breve jalón en un largo proceso de gestación de ese mundo otro.

La revolución ayuda al nacimiento del mundo nuevo, pero no es ella quien lo crea. Ese nuevo mundo ya existe, en determinado grado de desarrollo y es por eso que, para continuar creciendo, necesita ser parido por un acto de fuerza: la revolución. Siento que lo que está sucediendo en los territorios de los movimientos, que en mi opinión es la formación de un “mundo otro”, no sólo nuevo sino diferente al actual, asentado en lógicas de construcción distintas, está relacionado con la reflexión de Marx sobre la experiencia de la Comuna de París. “Los obreros –decía– no tienen ninguna utopía lista para implantar por *decreto del pueblo*. Ellos no tienen

que realizar ningunos ideales, sino simplemente **dar suelta** a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno<sup>1</sup>”.

Quisiera detenerme en ese “dar suelta”, pues me parece que encierra una clave que atraviesa toda la producción teórica de Marx. El comunismo existe en potencia en la sociedad capitalista. En el *Manifiesto Comunista* esto es muy claro cuando analiza el tránsito del feudalismo al capitalismo, y destaca cómo la sociedad burguesa fue naciendo en las entrañas de la sociedad feudal. Lo mismo, anticipa, sucederá en la transición capitalismo-comunismo. La nueva sociedad no es un lugar al que se llega, no es algo que se conquista y por lo tanto está allí afuera ni, menos aun, algo que se implanta. Las imágenes que Marx nos ofrece del cambio revolucionario, consisten en que la potencia-latencia que anida en el mundo de los oprimidos, crece, estalla como una flor; por eso la expresión que utiliza: “dar suelta”.

Marx no utilizaba las palabras espontaneidad o espontáneo<sup>2</sup> -las introdujo Kautsky y luego Lenin, en su deriva estadocéntrica-; sino los adjetivos *selbständig* (por sí solo, por iniciativa propia) o *eigentlich* (propio/inherente), o sea lo que existe por sí mismo. Su obra está atravesada por la idea de la *autoactividad* de los obreros, y por la utilización del término “naturalmente” para referirse a la forma como surge esa actividad. Afirmaba, más allá del acierto o error del análisis, que la concentración de obreros provocada por el desarrollo del capitalismo crea las condiciones para su unidad, en base a la autoeducación, y apostaba a que esa unidad erosionaría la base del dominio de la burguesía: la competencia entre los obreros. Véase que busca en el interior de la clase tanto las debilidades que la oprimen como las potencias que la liberan.

1. Karl Marx, La guerra civil en Francia, Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores, Editorial Progreso, Moscú, 1980, p. 69.

2. Daniel Guerin, Rosa Luxemburgo o la espontaneidad revolucionaria, Anarres, Buenos Aires, 2003, p. 15.



Sostengo que la idea de “dar suelta” y los conceptos de “autoactividad” y “autoorganización” pertenecen a una misma concepción del mundo y del cambio social: aquella que se sostiene en la idea de que los procesos se producen *naturalmente*, un vocablo que sí utilizaba Marx, o sea, por sí mismos. Esto quiere decir: por sus propias dinámicas internas.

La dinámica interna de las luchas sociales va tejiendo relaciones sociales entre los oprimidos, que les permiten en una primera instancia asegurar la sobrevivencia, tanto material como espiritual. Con el tiempo y el declive del sistema dominante, sobre la base de esas relaciones, crece un mundo nuevo, o sea diferente al hegemónico. A tal punto que, llegado el momento, la sociedad presenta la forma de un mar de relaciones sociales “nuevas” y algunas islas de relaciones sociales “viejas”, que son básicamente las relaciones estatales.

La historia del siglo XX está repleta de partos de mundos que encarnan relaciones sociales “viejas”. Éste es un hecho dramático que ha traído nefastas consecuencias. En general, las revoluciones no han parido mundos nuevos sino que los revolucionarios intentaron construir el nuevo mundo desde los aparatos estatales. Aunque buena parte de las revoluciones mejoraron las condiciones de vida de las poblaciones, un logro ciertamente importante, no han sido capaces de crear mundos nuevos. Más allá de la mejor buena voluntad de los revolucionarios, lo cierto es que los estados no son los instrumentos adecuados para crear relaciones sociales emancipatorias. Es un tema abierto al debate, sobre el que comienza a existir abundante literatura.

Desde este punto de vista, lo más revolucionario que podemos hacer es empeñarnos en crear nuevas relaciones sociales al interior de nuestros territorios, relaciones que nacen en la lucha y se sostienen y expanden gracias a ella.

\* \* \*

En Bolivia, como en otros países del continente, se abre a partir del 22 de enero de 2006 una nueva coyuntura que representa un desafío inédito para los movimientos. En algunos países el ascenso al gobierno de fuerzas progresistas ha conseguido debilitar a los movimientos a través de la cooptación de unos sectores y el aislamiento de otros. No podemos pasar por alto estas experiencias sino extraer de ellas enseñanzas para evitar la desarticulación de los sectores en lucha. En estos momentos, en todo el continente va cobrando forma una coyuntura pautada por el acceso al gobierno de fuerzas de izquierda o progresistas, lo que constituye un desafío inédito para los movimientos. La forma cómo los movimientos se relacionen con estos gobiernos va a instalar escenarios decisivos en los próximos años: puede producir desde una relegitimación de los Estados y del modelo neoliberal, con cambios mínimos o, por el contrario, permitir nuevos y más potentes avances de las fuerzas que luchan por construir otro mundo.

La coyuntura no afecta la potencia. Condiciona su expansión, su multiplicación, su proliferación; pero la potencia permanece intacta, o no, en función de otras variables que no se relacionan estrictamente con la coyuntura. Entre esas variables, quizá la decisiva sea cómo se relacionan las personas que integran los movimientos con sus potencias: si se conectan con ellas, las cultivan, las profundizan o, por el contrario, las convierten en medios para conseguir fines.

No son pocos los que señalan los límites de los movimientos. Se nos dice que los movimientos son buenos para debilitar o derribar gobiernos, para movilizar a la sociedad, para deslegitimar el modelo neoliberal; pero les falta la “otra mitad”, su capacidad de tener una estrategia, de ser ejecutivos, de alcanzar el poder estatal para realizar su programa.

En este punto, hay sólo dos formas de hacer política: en base a los límites o en base a las potencias. Operar desde los límites, supone

poner en el centro lo que no podemos hacer, implica instalarnos en la incapacidad que es tanto como meternos en un agujero del que “alguien” nos van a sacar, o por lo menos eso aspiramos. Instalarse en las limitaciones es poner en primer plano lo que los movimientos se han visto incapaces de hacer. Esta actitud tiene varias lecturas posibles: desde quienes apuestan directamente al Estado, ya sea estableciendo alianzas con el gobierno, o procurando alcanzarlo por diversas vías, hasta los que se someten al Estado-gobierno; en el extremo más basista están quienes optan por “articular” los diversos movimientos para dotarlos de coherencia y capacidad para influir en la agenda política, y así hacer más efectiva la movilización-presión. Se trata, como puede verse, de dos versiones del mismo proyecto: el sujeto de los cambios deja de ser la sociedad movilizada y pasa a serlo el Estado, o el partido-organización o diversas formas de combinación entre ambos. Para quienes se empeñan en esta dirección, “la coyuntura es todo”.

En efecto, la coyuntura es cantidad, en tanto la potencia es cualidad. Pero la una no puede transmutarse en la otra. Es natural que desde la mirada estadocéntrica surja, entonces, la pregunta sobre la utilidad de la potencia. Como la emancipación, la potencia no es útil, no puede metamorfosearse en valor de cambio en el altar del mercadeo político. Peor aun, sólo tiene interés, valor de uso digamos, para quienes la viven, la sienten, la practican. Por eso la potencia emancipatoria no suele manifestarse en las grandes liturgias con que la izquierda política y social creen estar promoviendo los cambios. Y eso vale tanto para los congresos partidarios como para los foros sociales.

Para empeorar las cosas, no es posible, ni conveniente, “definirla”. Sólo podemos reconocerla, como aquel *hic Rodus, hic salta* de Marx. Porque lo que llamamos potencia se relaciona con las vivencias humanas, con las relaciones que hombres y mujeres en movimiento establecen entre sí y con los demás. Relaciones que, individual y colectivamente, se componen en el dolor. “La potencia se forma en

el dolor”, dice Negri.<sup>3</sup> Más aun, afirma que “todos los grandes sujetos colectivos se forman a partir del dolor, al menos aquellos que luchan contra la expropiación del tiempo de la vida que decreta el poder”; pero el dolor no es posible contarlo, transmitirlo, sólo compartirlo; por eso, porque “desborda la lógica, lo racional, el lenguaje”, es entonces “*una llave que abre la puerta de la comunidad*” .<sup>4</sup>

En este sentido podemos afirmar, ahora sí, que la potencia es capaz de cambiar a la gente, de cambiarnos a todos y a cada uno de nosotros. Pero lo es sólo en la medida en que participemos de esas relaciones en movimiento, no tanto en los movimientos como instituciones. No son las manifestaciones y las marchas rituales las que cambian a la gente, aunque es bien cierto que, en algunas ocasiones, las acciones de calle pueden encarnar las potencias del cambio. Algo así sucedió el 19 y 20 de diciembre, y en las memorables jornadas de la guerra del agua y octubre de 2003 en Bolivia.

El subcomandante insurgente Marcos nos recuerda que “abajo, aprender es crecer”. Pero advierte que “las cosechas de las siembras de abajo nunca son inmediatas”.<sup>5</sup> El zapatismo advierte de esta manera dos cosas: la importancia de aprender de forma colectiva, el hacer del aprendizaje un eje decisivo de los movimientos; y manejar los tiempos de otro modo, en función de los tiempos interiores y no los del sistema. Pero ello supone erradicar la instrumentalización de los medios en función de los fines. No existe la menor diferencia entre fines y medios; el fin está en los medios como señala Marcos.

En las experiencias más ricas se adivina una tensión para superar los límites. Si esa tensión –que tiende a desbordar– es la potencia de los movimientos, parece evidente que la coyuntura no la afecta.

3. Antonio Negri, *Job: la fuerza del esclavo*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 147.

4. Ídem., p. 161. Negritas en el original.

5. Subcomandante Insurgente Marcos, “La velocidad del sueño (III): Pies desnudos”, *Rebeldía* Nro. 24, México, octubre de 2004, p. 14.

En ese estadio, en esa tensión, se disuelven el afuera y el adentro. La tensión hacia el límite (emancipación), no tiene límites, limitaciones, salvo las de la propia tensión. Por eso la potencia nunca se realiza, no se materializa en cosa, es siempre devenir inacabado. Autónomo, en tanto tensión hacia, porque sólo depende de sí. La potencia se expande en la medida que se componen y crean relaciones –que son manifestaciones de la potencia– emancipatorias. Es lo único a lo que podemos llamar poder, y depende sólo y únicamente de sí mismo. Potenciar, intensificar, es entonces profundizar la trama de relaciones procurando evitar que se congelen en formas de dominación.

\* \* \*

Pero el proceso aymara no sólo se entronca con las luchas continentales sino que aporta algo sustancial: la construcción de poderes no estatales. Por ello entiendo poderes no separados, no escindidos de la sociedad, que no forman un cuadro aparte, ni para tomar decisiones, ni para luchar, ni para resolver conflictos internos. Si el Estado es el monopolio de la coacción física decidida y ejercida por un cuerpo separado de la sociedad (burocracia civil y militar), en el mundo aymara esa capacidad aparece distribuida y dispersa en todo el cuerpo social y sometida, en última instancia, a las asambleas en el campo y la ciudad.

La capacidad de construir poderes no estatales, no centralizados sino dispersos, enlaza el proceso aymara con el zapatista (Juntas de Buen Gobierno) y ambos representan, más allá de diferencias y particularidades, un aporte esencial a la emancipación. Puede decirse que en Chiapas la construcción de estos poderes se realiza de modo explícito, mientras en el Altiplano los cuarteles aymaras y otras formas de poderes comunales son implícitas –en gran medida por la inexistencia de un control territorial explícito–, pero en el fondo laten similares tensiones y búsquedas.

Los poderes aymaras no estatales nacen de territorios en los que funcionan máquinas comunitarias. O sea, mecanismos sociales que son desterritorializados y “descomunalizados” para ser utilizados por la sociedad en movimiento como formas no estatales de movilización y de creación de espacios colectivos en los que –más allá de discursos– funciona el “mandar obedeciendo”. Éstos son los mecanismos que han permitido a la sociedad aymara, y a otros sectores sociales de Bolivia, desatar potentes movilizaciones que derribaron dos presidentes y derrotaron el proyecto neoliberal, sin crear estructuras estatales. No es el momento de pensar qué sucederá en los próximos años. El mejor escenario, el más deseable, es que el nuevo gobierno sea portador y portavoz de cambios sin des-potenciar los movimientos, y que éstos sigan siendo los actores decisivos. Sin embargo, otras experiencias como la argentina –donde buena parte de los movimientos fueron cooptados por el gobierno progresista de Néstor Kirchner– deben alertarnos sobre la seducción que representa el Estado en manos de personas afines de los movimientos.

Para quienes apostamos a la emancipación, los desafíos centrales y decisivos no están arriba sino abajo. Por eso no es válido achacar culpas o errores, menos aun “traiciones”, a los gobernantes. Cuidar la potencia como el fuego sagrado de los movimientos es una tarea cotidiana de todas y todos los que estamos empeñados en crear un mundo nuevo. Que late en el corazón de los pueblos, un corazón tejido en la sociabilidad popular, sin jerarquías ni caudillos, que florece gracias a la fuerza del hermanamiento; la fuerza motriz de cualquier cambio; la trama básica y la luz de la vida.

\* \* \*

Este trabajo no hubiera sido posible sin la colaboración, el apoyo y la complicidad de numerosas personas. Agradezco de todo corazón a quienes dedicaron su tiempo a explicar, en entrevistas y conversaciones informales, sus puntos de vista sobre los más variados temas

siempre vinculados a la experiencia de los movimientos. A Álvaro García Linera que siempre aporta lucidez y visión de conjunto. A Bruno Rojas por su información estadística sobre El Alto. A Félix Patzi por abrirme su particular visión del mundo aymara como alternativa al capitalismo y a Pablo Mamani Ramírez por introducirme en la Universidad Pública de El Alto y explicarme en detalle el funcionamiento de las juntas vecinales. Silvia Rivera suma a su condición de intelectual brillante, la de feminista y mujer comprometida y sensible, lo que convirtió los intercambios en momentos de inspiración y frescura. Mujeres Creando aportan una intransigente rebeldía que, por provocativa e incómoda, ayuda a pensar.

En Cochabamba, con Oscar Olivera, Giselle, Claudia, Marcelo y Marcela, compartimos comidas, debates y talleres en un clima de fraternidad. Con Dunia y XXX pude participar en un fecundo encuentro de trabajadoras a domicilio. Con Oscar y Omar Fernández tuve la posibilidad de asistir a asambleas y encuentros de regantes del heroico valle, donde tres décadas atrás nacieron los primeros bloqueos de carreteras, en una jornada emocionante “regada” de abundante y deliciosa chicha. Abraham Grandidier hizo enormes esfuerzos para hacerme comprender la increíble experiencia de las cooperativas de agua en la zona sur de Cochabamba.

En El Alto, los miembros de Jóvenes de Octubre (Abraham, Elías Uvaldo, Alex y Jhony) compartieron sus experiencias y en particular la historia de las plazas como espacios de debate y formación no institucionales, que habrá tiempo y ocasión para profundizar. Marco Quispe y Julio Mamani Conde compartieron sus amplios conocimientos sobre la historia y la actualidad del movimiento social de El Alto. Juan Carlos Condori nos transmitió su experiencia en la escuela de Warisata y en la lucha del movimiento campesino aymara de la zona de Achacachi.

El intercambio permanente con el Colectivo Situaciones es, a lo largo de los años, una fuente inagotable de inspiración y ha sido

decisivo en varios tramos de este trabajo. Los aportes de Raquel Gutiérrez Aguilar, su profundo compromiso humano y su penetrante agudeza y creatividad, están presentes en todo el libro. Luis Gómez es, de muchas maneras, coautor de este libro: aunque está eximido de toda responsabilidad por el resultado final, no hubiera podido nacer ni cobrar forma sin su generosa y desinteresada colaboración, su acompañamiento y estímulo. Espero estar a la altura de su entrega potenciando el hermanamiento que forjamos durante la investigación.

Pola y Agustín, como siempre, están presentes en cada página.



## 1. La comunidad como máquina social

Durante los momentos insurreccionales la movilización disuelve las instituciones, tanto las estatales como las de los movimientos sociales. Las sociedades en movimiento, articuladas desde el interior de su cotidianidad, fisuran los mecanismos de dominación, rasgan los tejidos del control social, dispersan las instituciones; dejan, en resumidas cuentas, expuestas las fracturas societales que la misma sociedad, al moverse, al deslizarse de su lugar anterior, pone al descubierto. Los tiempos de desbordes, de intensa creatividad colectiva –durante los cuales los grupos sociales liberan gigantescas energías–, actúan como relámpagos capaces de iluminar las sociabilidades subterráneas, moleculares, sumergidas, ocultas por el velo de las inercias cotidianas en las que se imponen los tiempos y los espacios de la dominación y la subordinación.

Tomar los relámpagos insurreccionales como momentos epistemológicos es tanto como privilegiar la fugacidad del movimiento, pero sobre todo su intensidad, para poder conocer aquello que se esconde detrás y debajo de las formas establecidas. Durante el levantamiento se iluminan, aun fugazmente, las zonas de penumbra (o sea los márgenes mirados desde el Estado); la insurrección es

un momento de ruptura en el que los sujetos despliegan sus capacidades, sus poderes como capacidades de hacer, y al desplegarlas muestran aspectos ocultos en los momentos de reposo o de menor actividad colectiva.

La forma como se movilizan las elites y como lo hacen los sectores populares es completamente opuesta, particularmente en las sociedades coloniales. Las primeras lo hacen de forma vertical, estrechamente ligada a las instituciones; la acción social se produce de forma “cauta y controlada” y su momento estelar es la movilización electoral. Por el contrario, la movilización de los pobres se produce horizontalmente, es más espontánea y se basa “en la organización tradicional de parentesco y territorialidad o en las asociaciones de clase”, y aparece vinculada a la insurgencia.<sup>1</sup> Las características de una movilización horizontal hacen posible develar precisamente los aspectos ocultos de la sociabilidad que, al desplegarse, muestran su interioridad. En suma, el espacio-tiempo del levantamiento hacen visibles los espacio-tiempos interiores, aquellos que nos resultan invisibles (incluso para los mismos actores) en la cotidianidad de la dominación. Dicho de otro modo, los sectores populares sólo descubren sus potencias al desplegarlas.

Así sucedió en los levantamientos producidos desde comienzos de 2000 tanto en Cochabamba como en el altiplano aymara y en la ciudad de El Alto. En abril y septiembre-octubre de 2000, en setiembre-octubre de 2003 y mayo-junio de 2005, los bloqueos de caminos y carreteras –en los que se condensa la actividad social– fragmentaron el territorio sobre el cual el Estado ejercía su autoridad. En paralelo, la autoridad resulta deslegitimada cuando la insurrección pone en escena, en el espacio público, un proyecto otro que nace y vive a través de la dispersión de las instituciones estatales.

1. Ranahit Guha, *Las voces de la historia*, Crítica, Barcelona, 2002, p. 37.

El despliegue múltiple de la capacidad de hacer de los de abajo desarticula lo instituido. ¿Cómo es que esa maquinaria social es capaz de destituir, dispersar, lo instituido? ¿Qué características intrínsecas le confieren esas potencias? Una de ellas, la que rastreadremos a lo largo de este trabajo, consiste en la formación de poderes no estatales, esto es, poderes distribuidos –tendencialmente– de forma homogénea a lo largo y ancho del tejido social, poderes políticos no separados de la sociedad en la que nacen. Durante las insurrecciones vemos cómo el cuerpo social, las comunidades rurales y urbanas, son ellas mismas poderes sin órganos especializados, poderes en movimiento sin poderes-sobre el colectivo. Durante los grandes movimientos se multiplica la energía social en comunidades, barrios, pueblos y ciudades; observamos cómo cientos de miles, millones, desde sus vidas cotidianas se vuelven capaces de acciones que poco antes parecían imposibles.

No es creíble que sea sólo durante las grandes movilizaciones cuando se despliega esa energía. En infinidad de casos, sobre todo en situaciones de catástrofes o en aquellas en las que el trabajo individual no es suficiente para resolver los problemas, re-aparecen esas energías colectivas. ¿Eso indica que están “dormidas” para despertar cuando sea necesario? ¿O, por el contrario, son energías que se despliegan y se re-crean en la intimidad familiar, barrial, en los intersticios de la vida cotidiana? Las preguntas se acumulan, y de antemano sabemos que muchas no tienen respuestas sencillas. No podemos obviar el hecho de que –incluso en el mundo de los oprimidos, en este caso en el de los aymaras rurales y urbanos– las relaciones estatales existen y ganan fuerza cuando se aquietan las aguas de la rebelión social. ¿Qué sucede con estas energías colectivas y los poderes no estatales que ellas alientan, cuando los tiempos insurreccionales dan paso a periodos más calmos? ¿Pueden institucionalizarse los poderes no estatales? ¿Cómo, en qué espacios, en qué tiempos? O sea, ¿cómo pueden las relaciones no estatales convertirse en el tipo de relaciones naturales en la sociedad actual? Nos interesa saber cómo las relaciones

sociales de carácter estatal dan paso a relaciones no estatales, pero también cómo se produce el camino inverso. Y, muy en particular, cómo conviven en los mismos espacio-tiempos ambas dinámicas.

\* \* \*

Durante diez o doce días de octubre de 2003, los pobladores de El Alto a través de las juntas vecinales o de otras instancias actuaron como gobiernos barriales suplantando a un Estado deslegitimado y ausente. Todas las descripciones sobre la insurrección coinciden en que no hubo organización o dirección, y que las acciones fueron llevadas adelante directamente por los vecinos de los barrios que desbordaron todo tipo de instituciones y organizaciones, hasta las creadas por ellos mismos en períodos anteriores. Incluso las juntas vecinales, las organizaciones más “de base” del movimiento alteño, no dirigieron la movilización sino que actuaron como “estructuras de identidad territorial en cuyo interior otro tipo de fidelidades, de redes organizativas, de solidaridades e iniciativas se desplegaron de manera autónoma por encima y, en algunos casos, al margen de la propia autoridad de la junta vecinal”.<sup>2</sup>

Aunque algunas veces las juntas vecinales se sumaron a las convocatorias, en la mayoría de los casos eran apenas invocadas por los vecinos como símbolos, pero en realidad no ejercían como instituciones mayor influencia en las acciones vecinales. Todas las direcciones sociales fueron rebasadas y quienes tomaron las decisiones fueron “los vecinos en forma de microgobiernos barriales”.<sup>3</sup> Pablo Mamani Ramírez –que además participa en la junta vecinal de su zona– sostiene que durante el levantamiento “cada barrio se yergue como un pequeño poder”, y que la pelea es “por ocupar y defender los territorios barriales”.<sup>4</sup> En esos territorios se produce

2. Álvaro García Linera, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, Oxfam-Diakonía, La Paz, 2004, p. 606.

3. Pablo Mamani Ramírez *Los microgobiernos barriales en el levantamiento de la ciudad de El Alto*, inédito, 2004, p. 57

4. Ídem, p. 54

una participación muy activa, de todos los sectores, de todas las edades y géneros, en las que “hay que poner en movimiento las propias fuerzas internas y sanear los conflictos que existen al interior de los mismos”. Se trata, en suma, de poner “en práctica la relación social cotidiana de cara a cara entre todos”.<sup>5</sup> Como aseguran todos los testimonios y los análisis, la organización fue improvisada y espontánea, sin planificación previa, pero rápidamente todos se pusieron de acuerdo en hacer turnos para los bloqueos, con formas del control territorial en base a zanjas y barricadas, con sistemas de vigilancia, con grados de movilización que abarcaban literalmente a toda la población organizada por manzanas, por cuadradas, por comités, “sin necesidad de tomar acuerdos que realmente obliguen” como señaló el presidente de la zona Santiago II.<sup>6</sup>

Acciones de esta envergadura no pueden consumarse sin la existencia de una densa red de relaciones entre las personas; relaciones que son también formas de organización. El problema es que no estamos dispuestos a considerar que en la vida cotidiana las relaciones de vecindad, de amistad, de compañerismo, de compadrazgo, de familia, son organizaciones de la misma importancia que el sindicato, el partido, y hasta el propio Estado. En el imaginario dominante se entiende por organización lo instituido, y esto suelen ser aquellas relaciones de carácter jerárquico, visibles y claramente identificables. Las relaciones pactadas, codificadas a través de acuerdos formales, suelen ser más importantes en la cultura occidental que las fidelidades tejidas por vínculos afectivos. En resumidas cuentas, la asociación (donde los vínculos de racionalidad convierten a las personas en medios para conseguir fines) suele ser considerada más importante que la comunidad (tejida en base a relaciones subjetivas en las que los fines son las personas). La realidad indica lo contrario, que las relaciones de carácter comunitario tienen una enorme fuerza y que es en el seno de esas relaciones donde se forjan movimientos e insurrecciones como las de octubre

5. Ídem, p. 52.

6. Ídem, p. 62.

de 2003 en El Alto. Como primer paso, intentaremos mostrar que en El Alto han nacido comunidades, no *una* comunidad alteña sino múltiples comunidades, o sea vínculos subjetivos en los que los participantes son un todo.

La comunidad no es, se hace; no es una institución, ni siquiera una organización, sino una forma que adoptan los vínculos entre las personas. Más importante que definir la comunidad, es ver cómo funciona. Las comunidades existen y aun preexisten al movimiento social boliviano. Pero no hay un ser comunitario esencialista, una identidad comunitaria abstracta y general. Existe sí, un sistema comunal que se expresa en formas económicas y políticas: “la propiedad colectiva de los recursos y el manejo o usufructo privado de los mismos”;<sup>7</sup> la deliberación colectiva y la rotación de la representación –de modo que ésta no se autonomiza de la comunidad que controla los medios materiales de la soberanía– y el representante no es designado para mandar sino “simplemente para organizar el curso de la decisión común”.<sup>8</sup> Aunque la comunidad nace en las sociedades indígenas rurales que “no han producido la separación entre los campos (económico, político, cultural, etc.) y funcionan como un único sistema”, las características del sistema comunal son universalizables.<sup>9</sup>

La economía del sistema comunal –según Félix Patzi– excluye la explotación o apropiación del trabajo ajeno, ya que los bienes colectivos son usufructuados en forma privada/familiar. Por lo mismo, no existe el trabajo enajenado o alienado, ya que la familia y sus miembros controlan los modos y ritmos de producción, no están sujetos a otro control que no sea el de la comunidad. Cuánto y cómo trabaja cada familia, es cosa de cada unidad familiar siempre que no perjudique a los demás. De modo que no hay ni explotación ni alienación, por lo menos de los varones adultos (la anterior

7. Félix Patzi, Sistema comunal, una propuesta alternativa al sistema liberal, CEA, La Paz, 2004, p. 171.

8. Raquel Gutiérrez, Forma comunal y forma liberal de la política, Comuna, La Paz, 2000, p. 71.

9. Félix Patzi, ob. cit. p. 171.

afirmación no puede extenderse a las mujeres y los niños, ya que en las comunidades existen formas de opresión y subordinación). Para evitar que en este sistema de *economía del ayllu* haya quienes crezcan a expensas de otros, existe un “sistema regulatorio en el nivel político y cultural”.<sup>10</sup>

En la esfera del poder político, la figura del representante comunal es opuesta a la que conocemos en la política tradicional. Weber distingue las “administraciones no autoritarias” de las “administraciones de representantes”. Las primeras son comunidades en las que la soberanía no existe separada del cuerpo social, y funcionan en una suerte de democracia directa; en las segundas, la figura del representante niega la relación de solidaridad, ya que las personas agrupadas son medios para conseguir fines.<sup>11</sup> La descripción que hace de la representación como dominación, tiene especial actualidad en la relación entre los movimientos sociales y los partidos políticos:

*La democracia directa exenta de dominación y la administración honoraria sólo subsisten con carácter genuino en la medida en que no aparezcan partidos como formaciones duraderas que luchan entre sí y busquen la apropiación de los cargos, pues tan pronto como esto ocurre el jefe y el cuadro administrador del partido vencedor en la lucha –cualesquiera que sean los medios empleados– constituyen una estructura de dominación a pesar de que conserven todas las formas de la administración hasta entonces existentes.*<sup>12</sup>

Incluso en el caso de la “representación libre”, en la que el representante es “elegido” (Weber siempre usa el término entre comillas), “no está ligado a instrucción alguna, sino que es *señor de su propia conducta*”.<sup>13</sup> En el sistema comunal esta autonomía es im-

10. Ídem, p. 175.

11. Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, Madrid, 2002, p. 38.

12. Ídem, p. 234.

13. Ídem, p. 236, énfasis míos.

pensable, por lo que la palabra “representación” es apenas un préstamo semántico que, como veremos, puede extenderse en la lógica aymara a otros vocablos como Estado.<sup>14</sup> Esta idea de la representación como “mandar obedeciendo”, no existe en la lógica política occidental moderna.

Para completar el cuadro, vale decir que en las comunidades la representación no es voluntaria, sino obligatoria y rotativa. A diferencia de lo que sucede en la lógica liberal, en la comunitaria no se elige al más capaz o al más instruido o inteligente, sino simplemente al que le toca el turno. No estamos por tanto ante un modo democrático sino ante lo que Patzi define como “autoritarismo basado en el consenso”.<sup>15</sup> Porque la representación no es optativa sino un deber que se presta a la comunidad, que todos a su turno deben prestar si quieren seguir usufructuando los bienes comunales (tierra, agua, pastos).

Se trata de una maquinaria social que evita la concentración del poder o, lo que es lo mismo, impide que surja un poder separado de la comunidad reunida en asamblea. No hay separación entre economía y política ni entre sociedad y Estado, “o sea el poder está en la sociedad misma y el Estado deja su forma actual y se convierte en una instancia de coordinación de los representantes para operativizar las decisiones colectivas”.<sup>16</sup>

Estamos ante una sociedad indivisa, que es lo que nos plantea Clastres sobre las sociedades primitivas. Para este antropólogo, que vivió entre los indios guayaquíes,<sup>17</sup> el Estado es “el signo consumado de la división de la sociedad, en tanto es el órgano separado del poder político: a partir de ese momento la sociedad

14. Entrevista a Pablo Mamani Ramírez.

15. Félix Patzi, ob. cit. p. 177.

16. Ídem. p. 180.

17. Pierre Clastres, antropólogo y etnólogo francés, vivió un año en la selva tropical entre los guayaquíes, nómadas cazadores-recolectores. A partir de esa experiencia, una suerte de “investigación militante”, redactó un informe sobre la vida cotidiana: *Crónica de los indios guayaquíes*, Alta Fulla, Barcelona, 2001.



se divide entre quienes ejercen el poder y quienes lo padecen”.<sup>18</sup> Una multiplicidad de comunidades indivisas es lo que caracteriza a estas sociedades sin Estado; indivisión que les permite afirmar su diferencia. Este rasgo esencial de la comunidad –que Clastres denomina indivisión y Patzi “sistemas comunales no diferenciados”<sup>19</sup>– lo comenzamos a visualizar en algunas ciudades como El Alto, aunque también parece existir en Cochabamba en relación con el manejo comunitario del agua. Un buen ejemplo es la indivisión que se manifiesta en la propia insurrección: el enfrentamiento, incluso armado, no requiere un cuerpo especial separado de la comunidad. En efecto, son los mismos órganos que sostienen la vida colectiva cotidiana (las asambleas barriales en las juntas vecinales de El Alto), los que sostienen el levantamiento. La rotación y la obligatoriedad –lo veremos más en detalle– que aseguran la vida cotidiana comunitaria, garantizan de la misma forma el bloqueo de carreteras y calles. La aparición de este tipo de movilización social en las zonas urbanas está indicando que han nacido comunidades urbanas.

El tema es relevante cuando observamos que la fuerza de la rebelión aymara anida ahora también en las ciudades, en particular en El Alto. Si las características del sistema comunal fueran válidas sólo en el medio rural donde funciona la sociedad indígena, sería imposible rebasar las formas de hacer política instituidas por el Estado. Una de las tesis centrales que maneja este trabajo, es que en ciudades como El Alto se han formado comunidades, diferentes por cierto a las rurales, pero no por ello menos comunidades. Sobre este aspecto, parecen existir reticencias a la hora de reconocer que en algunas ciudades existen relaciones comunitarias que dan forma a los movimientos antisistémicos, modificando a fondo sus características. Un excelente trabajo sobre el movimiento social boliviano,<sup>20</sup> señala que la Confederación Sindical

18. Pierre Clastres, *Arqueología de la violencia*, FCE, Buenos Aires, 2004, pp. 74-75.

19. Félix Patzi, *ob. cit.* p. 181.

20. Álvaro García Linera, *ob. cit.*

Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) –cuya capacidad de acción reside en las comunidades– es un movimiento social que “pone en movimiento no sólo una parte de la sociedad, sino una sociedad distinta, esto es, un conjunto de relaciones sociales, de formas de trabajo no capitalistas y de modos de organización, significación, representación y autoridad políticas diferentes a las de la sociedad dominante”.<sup>21</sup> La movilización comunitaria rural representa, entonces, un movimiento societal o una sociedad en movimiento.

Sin embargo, a la hora de analizar el movimiento alteño, el mismo trabajo recurre a otras categorías, destacando la presencia de “redes barriales cotidianas” o los “grupos de vecinos de cuadra”, para explicar la densidad e intensidad de la movilización.<sup>22</sup> Aunque se asume el papel de las juntas vecinales a la hora de regular la vida cotidiana, “de manera similar a los sindicatos agrarios”,<sup>23</sup> y se mencionan permanentemente las similitudes entre la acción alteña y la de las comunidades rurales, se da prioridad al concepto de redes (nacido en el primer mundo en otro contexto y referido a otro tipo de movimientos) y se descarta la existencia de comunidades urbanas.<sup>24</sup> A modo de hipótesis que intentaré desarrollar, en estos trabajos se aborda la comunidad como institución y no como relación, lo que también sucede respecto al concepto de movimiento social.<sup>25</sup>

21. Ídem, p. 130.

22. Ídem, p. 590.

23. Ídem, p. 602.

24. El trabajo hace referencia a la “comunidad vecinal”, concepto que pone entre comillas, pero considera que sólo se “trasladan” aspectos de las comunidades rurales a la ciudad de El Alto (García Linera, 601 y ss.).

25. Aunque no es el objetivo de este trabajo entrar en esta polémica, manejo un concepto de comunidad de carácter relacional (relaciones entre personas y entre ellas y el medio). Del mismo modo, considero los movimientos sociales desde una mirada que privilegia lo relacional y el aspecto movimiento como deslizamiento: “Todo movimiento social se configura a partir de aquellos que rompen la inercia y se mueven, es decir, cambian de lugar, rechazan el lugar al que históricamente estaban asignados dentro de una determinada organización social, y buscan ampliar los espacios de expresión” (Porto Gonçalves, 2001: 81).

## La cohesión barrial, forma de sobrevivencia

El asentamiento urbano de los aymaras se produjo en tres grandes oleadas. La primera se ubicó en La Paz, en las zonas relativamente céntricas que rodean los barrios tradicionales de los blancos: avenida Buenos Aires, zona de San Pedro, avenida Perú. Han sido exitosos económicamente y han formado una “burguesía” aymara.<sup>26</sup> La segunda oleada se asentó en las laderas de La Paz, y ha sido la generación que formó una elite intelectual de la que nació el katarismo. La tercera oleada comenzó con el neoliberalismo a partir de 1985, fue una generación que no tuvo ninguna oportunidad y buena aparte de ella vive en la extrema pobreza. “Ése es el 90% de la población de la ciudad de El Alto que casi en su generalidad está ocupada en el comercio al por menor (...) son los que hacen revivir la civilización comunal en los barrios y los diferentes sindicatos del comercio”.<sup>27</sup> El sociólogo aymara Félix Patzi afirma, en relación con la experiencia reciente del movimiento social, que ésta “es la población que determinará el curso de la lucha indígena contemporánea”.<sup>28</sup>

De hecho, la mayor parte de la población de El Alto llegó a la ciudad después de 1985. Veamos cifras: en 1950 había 11.000 personas y en 1960 unas 30 mil; en 1976 El Alto tenía 96 mil habitantes; en 1985 ya eran 307 mil; en 2001 llegaban a 650 mil y se supone que en 2005 se acercan a los 800 mil. Casi el 90% de la población actual llegó después de 1976; dos tercios llegaron después de 1985. En suma, puede decirse que la población alteña se asentó en la ciudad masivamente en el término de una generación. Llegaron todos juntos y por las mismas razones: fueron expulsados por el modelo neoliberal que en realidad es una suerte de neocolonialismo, la re-colonización del país y su gente.

26. El término es provisorio por equívoco: no se deberían aplicar conceptos a realidades diferentes a los que les han dado vida. La burguesía europea es resultado de un prolongado proceso histórico que no se corresponde con el que han vivido los aymaras urbanos que se han enriquecido con el comercio y los servicios.

27. Félix Patzi, “Todo lo que caduca merece perecer”, en Memoria testimonial de la guerra del gas, Cáritas-Diócesis, El Alto, 2003, p. 7.

28. Ídem.

No se trata de que como emigraron de las áreas rurales llegaron a El Alto con una “conciencia comunitaria” y lo que hicieron los ay-maras urbanos fue “hacen revivir” la comunidad. En realidad crean otro tipo de comunidad, la re-inventan, la re-crean. En vista de las enormes dificultades que afrontaron, no puede resultar extraño que los habitantes de El Alto se hayan visto forzados a trabajar colectivamente para gestionar sus necesidades más elementales. Las relaciones colectivas, hegemónicas en el mundo andino, operan como una suerte de “sentido común” al que se acude de forma permanente para solucionar las pequeñas y grandes dificultades, ya sea en la vida cotidiana o en las grandes acciones políticas, de modo que moldea desde dentro el comportamiento andino. En primer lugar, *la llegada y la instalación en la ciudad fueron hechos comunitarios*, toda vez que en muchísimos casos (mineros, relocalizados por desastres) la decisión de dejar los lugares que habitaban –ya sea impuesta por el Estado o el capital, por imprevistos climáticos o de otro tipo– fue un acuerdo colectivo.

De alguna manera la emigración hacia El Alto representó la reacción ante el verdadero terremoto social y cultural que vivieron los bolivianos en la década de 1980. Los cientos de miles de personas que, de golpe, aterrizaron en esa pampa fría y desolada que les resultaba tan ajena como inhóspita, buscaron y encontraron una nueva vida como sobrevivientes de un gigantesco naufragio colectivo. Esa sensación de sobrevivientes de una tragedia contribuyó a cohesionarlos ya que –además de la pobreza y el espacio físico– compartían una biografía abigarrada y dramática, cincelada por las incertidumbres y dolores del éxodo. La masividad del éxodo desbordó, sin proponérselo, las configuraciones previas: desde la trama urbana hasta las organizaciones políticas y sociales, pasando por los servicios de educación, salud, agua, luz, alcantarillado, transporte...

La trama urbana de El Alto es atípica y muestra la forma como se asentó la población. Lo único que se mantiene del trazado pri-

mitivo de la ciudad son las grandes vías de salida: las carreteras a Viacha, Oruro, Desaguadero y Copacabana, y las grandes avenidas que conducen a esas carreteras. Entre esas vías, aparece un conjunto de asentamientos o urbanizaciones o barrios injertados formando una suerte de puzzle o rompecabezas, que otorga al tejido vial una gran discontinuidad aunque cada unidad es homogénea y tiene sentido por sí misma. Las piezas de este rompecabezas son más de 400 urbanizaciones en las que se han ido asentando los migrantes. A una escala mayor, puede diferenciarse entre El Alto Norte y El Alto Sur: en la primera se asentó la población de las provincias de Omasuyus, norte de Camacho y en general los que provienen del norte del altiplano, mientras en el Sur se asentaron los que provienen de Aroma, Pacajes y otras regiones sureñas del altiplano. De esta manera se reproducen las dos parcialidades existentes en toda comunidad andina<sup>29</sup>.

Llama la atención la evolución cuantitativa de las juntas vecinales y las organizaciones territoriales de base. Hasta 1988 se habían constituido 180 juntas vecinales, lo que según la población de ese momento (unos 360 mil habitantes) indica que había una cada 2.000 habitantes aproximadamente.<sup>30</sup> Hacia 2004 había 540 juntas vecinales, para una población de unos 750 mil habitantes, lo que indica que había una cada 1.300-1.400 habitantes.<sup>31</sup> Aunque los datos son muy relativos, indican claramente que la densidad de juntas vecinales respecto a la población ha aumentado. O sea, cuando crece la población las juntas son más pequeñas pero son también más fuertes, como indican las movilizaciones sociales de los últimos cinco años. Este hecho aparentemente contradictorio, sin duda está ligado a la experiencia que vivieron los alteños en los años 90. A modo de hipótesis, postulamos que a partir de 1985 la emigración hacia El Alto comunaliza las relaciones sociales, ya que se trata del traslado masivo de comunidades enteras—mineras pero

29. Entrevista a Pablo Mamani Ramírez.

30. Godofredo Sandóval y Fernanda Sostres, *La ciudad prometida*, Ildis, La Paz, 1989, p.103.

31. PAR El Alto, *El Alto: 9 aspectos que configuran la ciudad*, PAR, 2005, p. 20.

también rurales— que representan una emigración plebeya, con amplia experiencia de organización y lucha, que rediseña y proletariza grandes zonas de la ciudad.

Por comunalizar entendemos un proceso en el cual los vínculos sociales adoptan un carácter comunitario, en el que por lo tanto se fortalecen la reciprocidad, la propiedad colectiva de los espacios comunes, la “democracia del ayllu”,<sup>32</sup> el papel de las unidades familiares en la vida social, entre los más destacados. La disminución de la cantidad de habitantes por urbanización debemos entenderlo desde este punto de vista, como una opción colectiva que, en los hechos más allá de la intencionalidad, redundará en una mayor dificultad para el Estado y el sistema de partidos de controlar a las comunidades barriales. O, visto desde abajo, unidades territoriales más pequeñas facilitan el control comunitario cara a cara impidiendo así que se formen burocracias separadas del conjunto vecinal.

Diversos trabajos coinciden en que cada urbanización tiene una historia común, problemas comunes —que en general comparten con la mayor parte de los alteños— y una organización que los abarca a todos con autoridades propias: las juntas vecinales. Hay quienes se refieren a estas unidades barriales como “islotes urbanos diferenciados” y algunos aducen un “encerramiento de los vecinos en las cuatro paredes de su barrio”.<sup>33</sup> Lo cierto es que cada barrio tiene su identidad y su historia que, en general, los vecinos reflejan en el nombre del barrio.<sup>34</sup> La forma como se creó la urbanización —siempre se trata de asentamiento colectivo en terrenos vacíos— y los problemas que enfrentaron, le otorgan al barrio sus características diferenciadoras y cohesión interna.

32. Esteban Alejo Ticona, “El thakhi entre los aymaras y los quechuas o la democracia en los gobiernos comunales”, en *Los Andes desde los Andes*, Yachaywasi, La Paz, 2003.

33. Rafael Indaburu, *Evaluación de la ciudad de El Alto*, USAID, p. 7, en [www.usaidbolivia.org.bo](http://www.usaidbolivia.org.bo)

34. Felipe Quispe, “La lucha de los ayllus kataristas hoy”, en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2005.

Surgen así barrios de ex mineros, de campesinos comunarios, de obreros fabriles, de relocalizados por los más diversos motivos; barrios enteros que se forman con personas que llegan de la misma provincia, cantón o comunidad. Villa Ingenio, por ejemplo, es un barrio formado por migrantes de Achacahi y Warisata; Villa Esperanza y Villa Santiago II fueron creadas por mineros así como Villa Tunari por los afectados del aeropuerto y Primero de Mayo por fabriles.<sup>35</sup> Con el cierre de las minas, en 1985, se profundiza la emigración a El Alto:

*Después de la relocalización, más o menos por el 85, 86, 87, empiezan a aparecer carpas, no había carpas antes pero aparecen de repente, un 31 de diciembre por la zona Santiago II, luego las de Santa Rosa que es más dramático porque estaban cerca del botadero de basura de El Alto. Empieza a aparecer Chalapaqui con carpas, eso ya daba un crecimiento porque se empiezan a asentar las carpas y empiezan a cambiar por cuartitos sencillos de adobe, se logran asentar los mineros que vienen. Eso son más o menos las emigraciones desordenadas, porque generalmente en El Alto se vienen asentando por comunidades, por ejemplo Pacaya es un asentamiento bien ordenado. Ellos mismos han comprado el terreno y se los han vendido los comunarios, en esas zonas son todos de la provincia Pacajes. Los de Ingenio lo mismo, no hay gente que no sea de Omasuyus.<sup>36</sup>*

La emigración y el asentamiento en El Alto son hechos colectivos, decididos y ejecutados colectivamente; en consecuencia, los nuevos asentamientos tienden a ser homogéneos desde el punto de vista de las procedencias. Dos ejemplos muy concretos de ello son los expulsados por la construcción de la autopista a la ciudad de La Paz, que crearon Villa Adela, y los afectados por las riadas en las

35. Marco Quispe, *De ch'usa marka a jach'a marka*, Plural-Wayna Tambo, El Alto, 2004.

36. Entrevista a Julio Mamani Conde.

laderas de La Paz, en 1986, que crearon la urbanización Aguas de la Vida. Este barrio debió trasladarse casi íntegramente a una zona descampada de El Alto en 1986, y crearon su urbanización “en acción comunal”, recibieron los materiales del Estado (FONVI) y construyeron sus viviendas “en acción comunal”.<sup>37</sup>

Los afectados por la autopista, por su parte, fueron trasladados a la zona más alejada de El Alto, donde debieron luchar como todos los alteños por la luz, el agua, el alcantarillado, la vivienda y las calles. Pero en este caso, había algunos elementos que los unieron aun más: “Cuando teníamos que salir para la ciudad o para El Alto teníamos que hacer fila a las cinco de la mañana, para ir a las fuentes de trabajo desde la cinco, seis y siete de la mañana, no había movilidad (...) veníamos del cruce de Viacha hacia Villa Adela a pie”.<sup>38</sup> Algo similar a lo que les sucedía a los pobladores del barrio 16 de Febrero, el barrio de los fabriles, en la época en la que casi no había transporte para La Ceja:

*De aquí salíamos todos a pie, como usted ve de aquí hasta Mercado Carmen es un trayecto muy oscuro, entonces en el mercado el Carmen nos reuníamos en grupo y entrábamos riendo para protegernos del peligro y de los delincuentes, había un rato en que un grupo entraba a las nueve, otro a las diez y otros las once, los últimos entraban a las doce de la noche, así que en grupo nomás solíamos entrar.*<sup>39</sup>

Se trata de una población de cientos de miles de personas que llegan a la nueva ciudad en un mismo período; grupos humanos homogéneos se asientan en descampados inhóspitos, sin los servicios más elementales. Para enfrentar una situación difícil, signada por el aislamiento y el peligro, en medio de un verdadero terremoto social en el que viven los sectores populares como consecuencia de la

37. Marco Quispe, ob. cit. p. 28.

38. Ídem, p. 127.

39. Ídem, p. 24.



implementación del modelo neoliberal, los vecinos recién llegados a los barrios se unen, deciden y trabajan colectivamente. Fuera de duda las tradiciones aymaras jugaron un papel relevante como *memoria larga*,<sup>40</sup> de la cual extraían un dispositivo de trabajo colectivo comunitario.

La unidad de acción entre los vecinos de El Alto parece haber sido impulsada por múltiples factores. Veamos algunos de ellos sin pretender establecer jerarquías. Uno de los factores aglutinantes está relacionado con las demandas comunes, que atraviesan a todos los barrios y a todos los sectores, que sufren, con escasas diferencias, las mismas privaciones y enfrentan idénticos problemas.

*Las primeras marchas eran por el asfaltado de la Panamericana, le llamaban la avenida del bombardeado, estaban los tojos, no había movi­lidades como ahora, para ir a Río Seco había que esperar una hora o dos horas y para venir lo mismo. Primero piden energía eléctrica y agua potable, luego el hospital general y la universidad, esas cinco siempre han sido las demandas: asfaltado de la Panamericana, hospital, energía eléctrica, agua potable y universidad. Se hace la primera marcha de El Alto, muy grande, todo el mundo marcha y es la primera toma que hacen las juntas vecinales y la primera vez que suena y trona la Fejuve, año 87.<sup>41</sup>*

Sin embargo, la unión que se genera en los barrios de El Alto parece soldada por otros factores adicionales. Líneas arriba mencionamos el hecho de que llegaron “todos juntos”, tanto simbólicamente como materialmente. El historiador británico Eric Hobsbawm, en referencia a los aspectos que habían unido a los obreros europeos en el momento en que se conformaron como clase, señala dos elementos que tienen validez para este caso: la segregación social y la espacial. No sólo eran pobres y sus vidas inseguras, sino que “los

40. Silvia Rivera, *Oprimidos pero no vencidos, Yachaywasi*, La Paz, 2003.

41. Entrevista a Julio Mamani Conde.

obreros vivían de un modo diferente a los demás, con expectativas vitales diferentes, y en lugares distintos”. Y añade:

*Los unía, por último, el elemento fundamental de sus vidas: la colectividad, el predominio del “nosotros” sobre el “yo”. Lo que proporcionaba a los movimientos y partidos obreros su fuerza era la convicción justificada de los trabajadores de que la gente como ellos no podía mejorar su situación mediante la actuación individual, sino sólo mediante la acción colectiva. (...) Pero el “nosotros” dominaba sobre el “yo” no sólo por razones instrumentales sino porque la vida de la clase trabajadora tenía que ser en gran parte pública, por lo inadecuado de los espacios privados.<sup>42</sup>*

Finaliza señalando que las formas de entretenimiento tenían que ser públicas por la inadecuación de los espacios privados, y que desde las fiestas de los barrios hasta los partidos de fútbol y las acciones sindicales, “la vida era, en sus aspectos más placenteros, una experiencia colectiva”.<sup>43</sup> En este punto quiero llamar la atención acerca del papel unificador de las privaciones, ya que para buena parte de los alteños la vida en la nueva ciudad era considerablemente más dura que en las minas o en las comunidades rurales, donde vivían con cierta comodidad.<sup>44</sup>

Por otro lado, en los testimonios no sólo aparecen las privaciones sino también el peligro, el compartir colectivamente una situación tan difícil como peligrosa. Las condiciones extremas de vida facilitan la creación de lo que Scott denomina “comunidades de destino”.<sup>45</sup> En esta categoría ubica a aquellos grupos como los mineros, los marinos mercantes, los leñadores y los estibadores (grupos de trabajadores que tenían una predisposición especial a la lucha), que tienen una elevada cohesión interna que deriva del peligro físico de su trabajo. Esta situación los lleva a altos grados de camaradería y

42. Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Crítica, Barcelona, 1995, p. 308.

43. Ídem.

44. Marco Quispe, ob. cit.

45. James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, ERA, México, 2000, p. 165.

cooperación porque “su vida misma depende de sus compañeros de trabajo”. En segundo lugar, estos grupos de trabajadores viven en un relativo aislamiento geográfico. Ambos factores generan una situación marcada por la homogeneidad, la dependencia mutua, la relativa falta de diferenciación y de movilidad social. En suma, “todos viven bajo la misma autoridad, corren los mismos riesgos, se relacionan casi exclusivamente unos con otros y dependen enormemente de la ayuda mutua”.<sup>46</sup>

En tercer lugar, está la cuestión del dolor. Este aspecto está presente en todos los relatos de los alteños, desde la misma llegada a la ciudad, pasando por la forma como construyeron sus viviendas y barrios, hasta los sucesos de septiembre-octubre de 2003. El dolor es una fuerza fundante de la alteñidad. El bíblico *Libro de Job* tiene estrecha relación con la potencia india latinoamericana, nacida en el dolor, hija de un dolor que no puede ser comunicado. La potencia se forma en el dolor, que “es una llave que abre la puerta de la comunidad”.<sup>47</sup>

## Comunidades urbanas

Hasta ahora hemos mencionado los aspectos que cohesionan a la población alteña, pero falta profundizar por qué creemos que cuando hablamos de urbanizaciones o barrios organizados en juntas vecinales, estamos ante comunidades urbanas. Rafael Archondo sostiene que en la ciudad se disuelve el control de la comunidad, que distribuye los recursos buscando ciertos equilibrios. Sin embargo, considera que pese a las grandes diferencias entre la ciudad y el mundo rural, “existen fundadas razones para suponer que se dan las bases para restituir la lógica andina de la reciprocidad bajo los nuevos términos que impone el contexto urbano”.<sup>48</sup>

46. Ídem.

47. Antonio Negri, *Job, la fuerza del esclavo*, Paidós, 2003, p. 161.

48. Rafael Archondo, *Compadres al micrófono. La resurrección metropolitana del ayllu*, Hisbol, La Paz, 1991, p. 73.

El hecho de que la inmensa mayoría de los alteños trabaje en el sector informal, o sea en unidades familiares, es una de las claves, ya que en ellos encuentra similitudes con los parcelarios del campo: “Ambos producen en familia, son considerados no-capitalistas y subvencionan a los sectores formales”.<sup>49</sup> De ahí deduce que un discurso basado en valores comunitarios tiene resonancia porque en la ciudad enfrentan similares desafíos económicos, mientras los desafíos externos sólo pueden enfrentarse en base a las formas culturales andinas. La angustia que produce la vida urbana hace que la cultura andina afronte en la ciudad desafíos muy parecidos a los que encontró en el medio rural; en tanto el nacimiento de una pirámide social de grandes desigualdades impone “la necesidad del restablecimiento de la lógica andina de la reciprocidad y la redistribución”.<sup>50</sup>

Para el sociólogo Pablo Mamani, director de Sociología de la Universidad Pública de El Alto (UPEA) que vive desde 1998, “las juntas vecinales tienen una característica parecida a los ayllus rurales por su estructura, su lógica, su territorialidad, su sistema de organización”.<sup>51</sup> Cuando los migrantes llegan a la ciudad –incipiente, desorganizada, repleta de carencias– “necesitan un cuerpo, un espacio de decisiones colectivas y eso se convierte en una junta vecinal”. Llegan, además, con una gran experiencia organizativa de sus comunidades y sindicatos agrarios o mineros, pero encuentran que en su nuevo destino hay muchas más carencias que en el campo o en la mina, y que sólo organizándose pueden resolverlas. ¿Cómo hubieran hecho las familias, individualmente, para conseguir la luz o canalizar el agua, construir el alcantarillado, las calles y veredas, los espacios públicos, en un sitio donde no existían ni el Estado ni el municipio? Mamani se formula una pregunta clave: en ese espacio desconocido y hostil, “¿quién los protege si no es la junta vecinal?”.

49. Ídem, p. 74.

50. Ídem.

51. Entrevista a Pablo Mamani Ramírez.

En cuanto a los aspectos aglutinadores, sostiene:

*Acá cada familia tiene su propiedad pero hay áreas de uso común, como el área verde o la escuela que es la propiedad colectiva o común. Acá para vender un lote el vecino se presenta a la junta vecinal que controla quién compra y quién vende, parecido al ayllu. Controla si no hay deudas pendientes con la junta u otras cosas que impiden su venta. También es el espacio para presentar al vecino nuevo, que ofrece su cerveza y pide que lo reciban como vecino nuevo.*

*El que no va a la junta no está obligado pero hay una sanción social. Si no vas el rumoreo de la gente de que no respeta a la vecindad o a la junta, para evitar eso todos van porque sino tienen una imagen negativa. En general va un representante de la familia. En el ayllu los electos para cargos son (REVISAR QUE PARECE FALTAR TEXTO) la pareja. Acá es el hombre pero simbólicamente la mujer es la mama talla, el hombre le pregunta muchas cosas a la mujer y muchas veces asumen la dirigencia cuando sus maridos no están. Asumen ese papel de modo simbólico y a veces real.<sup>52</sup>*

Las juntas vecinales tienen, por cierto, similitudes y diferencias respecto de las comunidades rurales y los sindicatos: cuentan con una directiva con unas quince secretarías de las cuales sólo cuatro tienen carácter permanente.<sup>53</sup> Para incorporarse a la Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE) deben tener plano de urbanización aprobado por la alcaldía y ser al menos 200 familias, aunque los criterios son flexibles. Para poder tener el cargo de dirigente no se puede ser loteador, ni comerciante, ni panadero, ni transportista, ni dirigente político partidario; además se exige “no ser traidor, ni haberse comprometido con gobiernos dictatoriales”, aunque estos requisitos también son flexibles.<sup>54</sup> Las asambleas se suelen realizar

52. Ídem.

53. Sandóval y Sostres, ob. cit. p. 80.

54. Ídem, p. 82.

una vez por mes pero a veces son semanales, habitualmente acude el varón pero muchas veces lo hace la pareja. Los jóvenes sólo acuden en caso de que los padres no puedan ir, aunque en los últimos años la participación de jóvenes y mujeres se viene incrementando. Se decide por votación, pero cuando los temas a debate son muy importantes se necesita llegar al consenso. Cada junta suele tener un pequeño local donde sesiona la directiva y se hacen las asambleas, aunque muchas se realizan en la plaza o en la avenida principal, de pie, a veces en círculo y otras con mesa delante de los asistentes, con lluvia o frío, durante una o dos horas. “Las mujeres se ponen en un costado y los hombres en otro, las mujeres se sienten cómodas conversando entre ellas, hay como dos parcialidades, como en el ayllu”.<sup>55</sup> Además de la vida de la organización, la junta vecinal regula la construcción del barrio y en ocasiones encaran proyectos productivos de sobrevivencia:

*El Alto es construido por sus habitantes. Si hay que hacer una canaleta para el agua cada vecino hace su parte y otras partes se hacen de forma colectiva. En la construcción de la escuela, la cancha de fútbol o la plaza, cada uno trabaja o aporta materiales, eso es absolutamente colectivo. Son rondas, son turnos, la lógica es que todos deben participar en lo colectivo, hay una presión muy fuerte y si no lo hace tiene que explicar las razones, si no debe pagar una multa. Muchas veces la multa es muy simbólica. Se dice que se sancionará con 50 pesos al que falta pero en realidad no creo que se cobre, es más simbólico.*<sup>56</sup>

Por otro lado, las juntas son el espacio de resolución de los conflictos entre vecinos (riñas, deudas, etc.). No existe la posibilidad de recurrir a la policía o a la justicia, y basta que un vecino ponga el problema a debate para que la directiva o la asamblea tome cartas en el asunto. Las juntas escolares funcionan como “un gobierno escolar en pequeño”, cuyos objetivos giran en torno al mejora-

55. Entrevista a Pablo Mamani Ramírez.

56. Ídem.

miento y control de la enseñanza y a lograr que los maestros cumplan sus funciones, existiendo sanciones “simbólicas” a aquel que no acude a las reuniones o actividades, aunque hay quienes afirman que “las multas nunca se cobran”.<sup>57</sup> En cuanto a los gremios, su misión fundamental es hacer cumplir que los puestos de venta funcionen sin los típicos conflictos por los espacios, y además recaudan dinero para los impuestos y para la Central Obrera Regional (COR). “Los dueños de los puestos son las asociaciones de gremiales (carne, abarrotes, pan)”, lo que les otorga un gran poder y una gran capacidad de convocatoria, pero cuando hay conflicto “la gente sigue a las juntas de vecinos, que son las organizaciones más importantes, las de carácter territorial”.<sup>58</sup>

El sociólogo Patzi también vive en El Alto y, fiel a su concepción sobre el *sistema comunal*, sostiene que no existe comunidad sin recursos materiales gestionados colectivamente, elemento que en su opinión es la base de la cohesión comunitaria. Su reflexión sobre el movimiento social alteño parte de formularse una pregunta clave: ¿por qué los movimientos de El Alto obedecen?, ¿por qué los vecinos cumplen los turnos y asisten a las marchas? La obediencia sería normal en una sociedad rural, ya que de la obediencia a la comunidad depende el acceso a la tierra y por lo tanto la supervivencia. Considera que en El Alto se registran tres aspectos que le permiten hablar de la presencia de un sistema comunal:

*Los puestos de venta de los comerciantes no son propiedad privada, son manejados por el sindicato, los gremios; el propietario es la colectividad, los vendedores son poseedores. O sea el comercio tiene el mismo papel que la tierra en la comunidad, sin comercio se mueren de hambre. Éste es uno de los elementos. Nadie podía entender por qué la gente obedece y el que no va paga multa. ¿Por qué pagan? ¿Qué elementos de coerción tienen? Sus espacios de venta los pueden perder y si no los tienen se marginan. El*

57. Ídem.

58. Ídem.

*segundo elemento es la junta de vecinos. Las zonas que todavía no cuentan con servicios son las más efectivas en la movilización. En esas zonas el agua, la luz, el gas, eso no son decisiones individuales. Estos servicios son controles colectivos, pasan por la junta de vecinos. Por eso luchan por una ficha, si no luchas en tu calle o acera no habrá asfaltado o alcantarillado o lo que sea. En la comunidad rural si te expulsan te vas a otro lado, pero acá no se puede, no funciona el liberalismo. La formación de cooperativas para el agua o la luz son acciones colectivas que han salvado el déficit del Estado. Son recursos construidos políticamente. La tercera es la educación. A raíz de la participación de padres por la reforma educativa hay un control total de la educación. Los comités de padres controlan el acceso de los hijos a la educación, si no asistes a la marcha o lo que sea, los hijos tienen problema. Asistencia a asambleas, cuotas, marchas, en el próximo año si no vas no ingresa tu hijo o pagas multa. Funciona en la primaria y la secundaria, no en todos los establecimientos pero en la mayor parte hay las juntas escolares.*

*Ésos son los actores principales. Todas las instancias que mencioné tienen su estructura. Todo está organizado. Cada mercado tiene una, el control más comunal es el mercado, lo territorial son las juntas. En la zona, en el barrio y en el gremio el control es colectivo, comunitario.<sup>59</sup>*

Según Patzi, la potencialidad del movimiento no radica en las organizaciones, ni en los dirigentes ni en la conciencia, sino en la propiedad o la gestión colectiva de esos tres recursos (territorio, comercio, educación), que son los que le permiten hablar de la existencia no sólo de comunidades sino de un sistema comunal.

Por su parte, el trabajo coordinado por García Linera, en sintonía con la sociología moderna, se focaliza en las estructuras de movilización de las juntas vecinales. Sostiene que están influidas por

59. Entrevista a Félix Patzi.



la memoria de las experiencias de organización de los sindicatos agrarios y del sindicalismo minero.<sup>60</sup> Aunque la perspectiva analítica es diferente, ya que no considera que las juntas vecinales sean comunidades, acepta que comparten rasgos característicos de las comunidades rurales. Así, por ejemplo, la mediación en conflictos entre vecinos o las sanciones que se resumen en trabajos en beneficio del barrio. En todo caso, se observa que las juntas tienen “comportamientos autónomos” con fuerte protagonismo local y distrital sin necesidad de mediación de la dirección superior de la FEJUVE, lo que manifiesta una tendencia a la “experiencia organizativa de tipo horizontal”.<sup>61</sup>

Considera que en El Alto existe una “comunidad de vecinos” articulada en la rebelión de octubre de 2003, que estaría caracterizada –siguiendo a Weber– por “el simple hecho de la proximidad de residencia”.<sup>62</sup> Pero en El Alto la realidad no es tan simple. El propio Weber contrapone comunidad a asociación, y sostiene que mientras la segunda se asienta en acuerdos racionales de intereses, la comunidad es una relación subjetiva entre quienes constituyen un todo.<sup>63</sup> Sostiene que los conceptos de solidaridad y representación son opuestos, y atribuye el primero a las relaciones comunitarias y el segundo a las asociaciones destinadas a conseguir fines.

Ciertamente, durante la insurrección de octubre de 2003 apareció el conjunto de características que suelen atribuirse a las juntas vecinales, pero la cohesión social parece ir más allá de lo que acontece en las grandes jornadas. En ese sentido, parece necesario comprender lo que sucede en la cotidianidad, a partir de los hechos insurreccionales pero yendo más allá de esos momentos.

Desde una óptica muy diferente, el trabajo citado de Indaburu (a cuyo análisis dedicaremos un apartado) hace hincapié en la forma

60. Álvaro García Linera, ob. cit. p. 601.

61. Ídem, p. 603.

62. Max Weber, ob. cit. pp. 293-294.

63. Ídem, p. 33.

en que se inició el loteamiento de las más de 400 urbanizaciones que hoy existen en la ciudad. “Los problemas que generó el parcelamiento muchas veces clandestino y muchas veces conflictivo con los loteadores, ha determinado que se profundicen solidaridades entre vecinos como compradores de bienes raíces defectuosos”.<sup>64</sup> En efecto, la estafa o el temor a la estafa, el no reconocimiento o no aprobación municipal de los fraccionamientos, fuerzan al vecindario a unirse y movilizarse. Más aun, las juntas vecinales no son barriales (el trabajo defiende que un barrio debe tener un mínimo de mil lotes, mientras en El Alto el promedio de cada urbanización es de menos de 300 lotes). En suma, un mosaico de múltiples urbanizaciones muy pequeñas, cada una con una combativa organización de base, sin representación estable separada de la base y con un control sobre sus miembros para poder encarar largos y duros conflictos. Por eso nace un “sistema de organización vecinal fuertemente articulado en base a cada loteamiento y con el nombre distintivo de cada urbanización.”<sup>65</sup> Por eso, también las juntas vecinales de El Alto son muy diferentes a las del resto del país:

*Las listas de vecinos-compradores (algunos con sus números de teléfono), los planos del loteamiento, la ubicación de cada predio, el número y el propietario de cada lote así como el registro cuidadoso de los papeles de compra, los títulos de propiedad y el pago de impuestos, configuran el común denominador en la conformación y funcionamiento de las organizaciones vecinales de El Alto. A diferencia de La Paz, donde ninguno de estos documentos es compartido por la organización vecinal...*<sup>66</sup>

Véase que lo que hacen de hecho las juntas alteñas, para horror de quienes redactaron el informe para USAID, es cumplir las funciones que corresponden al Estado. Pero no hay allí *un* Estado sino una verdadera dispersión de lo estatal (por lo menos en este aspec-

64. Rafael Indaburu, ob. cit. p. 21.

65. Ídem, p. 21.

66. Ídem.

to del control territorial) en unas 500 unidades. Lo *uno* cedió paso a lo *múltiple*. Por lo tanto, no hay representación posible, ni control de la población.

El “problema”, según el referido estudio, va más lejos y resulta “infinito”. La existencia de una multiplicidad de unidades de menos de mil vecinos, ha generado fuertes “solidaridades de grupo emergentes de la lucha de cada urbanización contra los posibles engaños de los loteadores”, así como “por la lucha de años y años contra la gestión burocrática municipal”.<sup>67</sup> Pero esa dispersión se refuerza a sí misma, porque no sólo genera fragmentación sino que impide que se desarrollen servicios a escala tan pequeña ya que no se llega a una cantidad de población que justifique la inversión. En los hechos, “las posibilidades de planificación de los equipamientos sociales han sido avasalladas por los vecinos que, a título de ‘propietarios de los recursos de co-participación tributaria’ insisten en la construcción de escuelas y centros de salud allí donde no son necesarios”.<sup>68</sup>

Finalmente, cabe consignar que aunque en lo relativo al análisis de las juntas vecinales nos sentimos más cercanos a la posición de Mamani y Patzi, en el sentido de que pensamos que la organización barrial es de carácter comunitario, la verificación de que en los barrios de El Alto existe “propiedad colectiva y usufructo privado” es discutible, tanto por la realidad de la existencia de una verdadera propiedad colectiva, como por la jerarquización que hace Patzi de la misma por encima de otras variables. Lo que sí existe fuera de toda duda son relaciones sociales, relaciones entre vecinos, en las cuales el “nosotros” tiene un peso muy superior al “yo”, tanto por razones estrictamente materiales como simbólicas y culturales.

De todos modos, vale destacar que la propiedad de los lotes es individual, pero que eso es apenas una formalidad. La inseguridad

67. Ídem, p. 29.

68. Ídem.

jurídica, la falta de servicios, la situación de indefensión en materia de seguridad frente a la delincuencia o frente al municipio (la implementación de los formularios Maya y Paya provocó un levantamiento) o frente a los aparatos represivos del Estado, en suma la inseguridad y la indefensión de las unidades familiares, las lleva a unirse y tejer alianzas con sus pares. Esta unidad en la organización comunitaria es la garantía, en última instancia, que les asegura que podrán mantener su lote, su vivienda, sus servicios, en suma sus vidas. En adelante, veremos cómo la comunidad indivisa no necesita crear órganos separados para defenderse, impartir justicia, velar por las necesidades básicas de la población y ejercer poder. Esa indivisión existe aunque no de forma pura, ya que comparte espacio-tiempos con la división, no como algo ajeno y separado de la misma comunidad sino, como señala Foucault, en una relación de interioridad compleja. Pero antes observaremos otro aspecto de la comunidad: la tendencia a la dispersión.

## 2. La ciudad autoconstruida: dispersión y diferencia

El trabajo coordinado por Rafael Indaburu para USAID/Bolivia (Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional en Bolivia),<sup>1</sup> ofrece lo que podría ser una visión sintética pero completa de las elites sobre los problemas de El Alto y, por añadidura, los desafíos que presenta el movimiento social a los sectores dominantes. Se trata de una “evaluación rápida” que realiza un grupo de profesionales por encargo de USAID a raíz de la insurrección de octubre de 2003 (la investigación y redacción del informe se realizó entre diciembre de 2003 y enero de 2004), con el objetivo de promover un conjunto de acciones para hacer frente a los desafíos de los movimientos alteños.

Desde el punto de vista metodológico, llama la atención el acercamiento al objeto de estudio desde una “visión panorámica” en base a fotografías aéreas, cartografías, imágenes satelitales y estadísticas, con el objetivo de preparar un “plano inteligente” que articula o separa las diversas variables analizadas.<sup>2</sup> Este tipo de me-

1. Rafael Indaburu, Evaluación de la ciudad de El Alto, ob. cit.

2. Rafael Indaburu, ob. cit. p. 2.

metodología tiende a consolidar una rígida separación sujeto-objeto sin la menor concesión: los “objetos”, o sea la población alteña, nunca tienen la palabra; mientras, los “sujetos” de la investigación sólo consultaron a una serie limitada de “informantes clave” que nunca son mencionados por sus nombres ni citados directamente. Una metodología de este tipo no es casual y está en sintonía con la forma como se elaboran las propuestas finales y también con el objetivo de las mismas: la destrucción del movimiento social alteño, muy en particular su organización territorial asentada en las juntas vecinales.

Postulo que la elección de una determinada metodología siempre es coherente con los objetivos que se persiguen. En este caso, pasa por la reconfiguración del movimiento social alteño –por decir lo menos– de modo de limar sus aristas antisistémicas. Eso supone considerar al movimiento y a las personas que lo integran como objeto de conocimiento y de políticas enunciadas y ejecutadas sin tomar en cuenta sus deseos e intereses sino en función de las necesidades de las elites neocoloniales.<sup>3</sup>

La separación, o división, es el punto de partida analítico del trabajo de Indaburu. Aparece por un lado la separación física (La Ceja como franja de quiebre geográfico), sumada a la separación institucional (la autonomía municipal conseguida por El Alto en 1986), concluyendo que “los principales momentos de la historia de El Alto son momentos de afirmación de la división o separación de La Paz”.<sup>4</sup> A partir de esta constatación se pasa directamente a cuestionar e impugnar los aspectos simbólicos o imaginarios que nacen de cualquier separación: la diferencia. La diferencia se evalúa como un primer problema a abordar, y a lo largo del trabajo aparece como la característica más negativa de los alteños: así, se menciona el “exclusivismo regionalista” que se valora como “racismo y

3. Silvia Rivera, “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”, en *Temas Sociales*, La Paz, No. 11; Raúl Zibechi, “La emancipación como producción de vínculos”, en *Hegemonías y emancipaciones*, Clacso, Buenos Aires, 2005.

4. Rafael Indaburu, ob. cit. p. 5.

xenofobia”, la separación-diferencia entre El Alto Norte y El Alto Sur, las diferencias sociales y barriales que provocan “intolerancias étnicas”.<sup>5</sup>

Desde el punto de vista urbano, uno de los problemas que se visualizan como determinantes de la situación actual es la existencia de barrios separados (“islotos urbanos diferenciados en su tejido edificado”), que provoca “una separación tajante de unas urbanizaciones respecto a otras”. Considera esos islotos como “desarticulados en su interior”, ya que las “centralidades son muy precarias todavía”.<sup>6</sup> Véase que lo que articula, en esta concepción, es la existencia de un centro, negándose la posibilidad de una autoarticulación a partir de la autoorganización. En base a esa constatación se proponen iniciativas que apunten a la “integración, inclusión, desarrollo, esperanza y complementariedad con otras ciudades y subregiones”.<sup>7</sup> Para ello se busca superar la fragmentación y división en más de 400 urbanizaciones para crear identidades barriales que integren un conjunto de esas “islas” territoriales. Ello contribuiría, según el estudio, a superar las organizaciones vecinales “actualmente fragmentadas y atomizadas”, para poder implementar “procesos de profundización democrática y responsabilidad ciudadana”.<sup>8</sup>

La ciudad “dispersa” en cientos de loteamientos es considerada como el mayor problema: provoca una baja densidad –entre cuatro y cinco veces menor que la que existe en La Paz– en una ciudad discontinua y caótica, con una trama que valora como escasamente consolidada. El estudio atribuye estas características a la baja institucionalidad y la escasa racionalización administrativa. El origen de toda esta problemática estaría en la forma ilegal e irregular como fue loteada la ciudad (cientos de loteadores dispersos sin control estatal), lo que provoca no sólo inseguridad a los compradores que a menudo son estafados, sino que los títulos de propiedad no son

5. Ídem, p. 6.

6. Ídem, p. 7.

7. Ídem, p. 8.

8. Ídem, p. 9.

aceptados como garantía, por lo que la población no tiene acceso al crédito; esto lleva a que “las instituciones formales de crédito no quieran aceptar como garantía los bienes raíces de El Alto, los cuales –si son ejecutados– son más una carga o un dolor de cabeza que un activo con valor financiero”.<sup>9</sup> En estas condiciones, por cierto, el capitalismo no puede prosperar. Pero el problema de fondo no radica en la propiedad de la tierra sino en las relaciones sociales de carácter solidario que son las que provocan esa elevada conflictividad alteña:

*Los problemas que generó el parcelamiento muchas veces clandestino y muchas veces conflictivo con los loteadores (antiguos y nuevos), ha determinado que se profundicen solidaridades entre vecinos como compradores de bienes raíces defectuosos (...) Las angustias provenientes de posibles estafas y del no-reconocimiento y la no-aprobación municipal de tales fraccionamientos de terreno mantienen a los vecinos solidariamente unidos y agresivamente movilizados para defender sus inversiones. En estas condiciones nace un sistema de organización vecinal fuertemente articulado en base a cada loteamiento y con el nombre distintivo de cada urbanización.*<sup>10</sup>

Esta organización vecinal fuertemente “fragmentada” es visualizada como un obstáculo, ya que su enorme dispersión dificulta la acción estatal. Apuesta a que las más de 500 urbanizaciones de entre 300 y mil vecinos sean articuladas en barrios de cinco a ocho mil habitantes, lo que considera “umbrales mínimos de vida en comunidades urbanas”.<sup>11</sup> En esas condiciones se cumplirían los dos objetivos del “desarrollo”: la construcción de equipamiento urbano no sobredimensionado, o sea rentable, y “la participación ciudadana y profundización democrática”.<sup>12</sup>

9. Ídem, p. 20.

10. Ídem, p. 21.

11. Ídem, p. 22.

12. Ídem, p. 24.



Si se despejan del trabajo las valoraciones ideológicas (por ejemplo, se considera el tráfico de drogas y la delincuencia del mismo modo que la lucha social por la Universidad), queda en pie un análisis que aborda la dispersión como el principal problema para las elites a la hora de combatir la insurgencia popular alteña. El concepto de dispersión aparece designado de varias maneras: fragmentación, división, sectarismo, y hasta xenofobia, entre otras.

¿Qué se pretende al decir que la pequeña escala impide el “desarrollo”? ¿Por qué la necesidad de articular unidades barriales mayores e impulsar una política que produzca “centralidades” en barrios que se consideran “desarticulados”? ¿Hacia dónde apunta cuando señala que “la excesiva fragmentación de las organizaciones vecinales” dificulta la “integración urbana”?

Todo el estudio encargado por USAID está teñido por un fuerte ataque a la dispersión porque dificulta el control social, impide la creación de un panóptico urbano –político pero también social, cultural y organizacional– que sea capaz de englobar amplias poblaciones bajo la misma mirada-mando. Dicho de otro modo, la fragmentación-dispersión implica relaciones cara a cara en las villas, que se articulan entre sí y con otras urbanizaciones en base a modos sumergidos en la cotidianidad. Lo que se busca al instituir barrios más grandes es abrir espacios a la representación, o sea a la ausencia del representado –bajo los eufemismos de “participación y democracia”– que es una de las mejores formas halladas por el sistema capitalista para controlar grandes concentraciones de población. Unidades territoriales mayores darán paso a organizaciones sociales masivas que, necesariamente, no pueden funcionar en base a la democracia directa asentada en unidades familiares. Asambleas de villas con 200 o 300 familias no pueden desempeñarse de la misma forma que las de barrios que encarnen la voluntad de diez mil o más habitantes.

Para cumplir con estos objetivos, la dispersión y la diferencia que les son intrínsecas, son aspectos a neutralizar, o mejor, a sustituir en un proceso de homogeneización. De ahí el hincapié en la “inclusión” y la “integración”, formas suaves de decir que lo que se busca es la anulación de la diferencia. En paralelo, aparece la búsqueda de institucionalización de modo que se llegue a una racionalidad administrativa, urbanística o incluso del movimiento social. Por racional se entiende la racionalidad estatal, nunca la de los sujetos sociales a los que siempre se considera irracionales o, en términos de la izquierda política, “espontáneos”.

El objetivo a largo plazo es “llevar” todos los servicios necesarios a la población, pero hacerlo de modo que produzca homogeneidad cultural y social. Así, los servicios de educación y salud deben estar en manos estatales pero a condición de que haya un “mínimo umbral” de población, cosa que sean administrados por una burocracia estatal separada de los “islotos” urbanos fragmentados. Cuando se asegura que “cualquier grupo logra la construcción de una escuela o de un centro de salud ‘con fondos de donación’”,<sup>13</sup> se está cuestionando no sólo la escala sino, sobre todo, la posibilidad de que exista salud y educación autogestionadas por las comunidades vecinales. Para esta concepción, la pequeña escuela del barrio o el dispensario de salud preventiva en base a hierbas medicinales y *yatiris* –la dispersión de estos servicios– es un mal a combatir. La gestión comunitaria y desde abajo de la educación y la salud, así como de cualquier otro servicio o emprendimiento, va siempre de la mano de la dispersión ya que la centralización y la concentración son formas estatal-capitalistas. Por último, vale considerar que lo que se considera como “caos urbanístico” o aun el tan temido “caos social”, supone una mirada exterior que no comprende que ese caos es producto de la actividad dispersadora de la población aymara, quechua, minera y campesina. El supuesto caos es producto de un desborde desde abajo, ni más ni menos.

13. Ídem, p. 78.

En base a lo anterior, puede concluirse que no sólo las elites económicas y políticas bolivianas y transnacionales tienen interés en superar el estado de dispersión que reina en el mundo aymara alteño. También la izquierda parece tentada a hacerlo, ya que abreva en las mismas fuentes ideológicas que idolatran el progreso y la acción “civilizadora” de los estados nacionales. No sería extraño que en el futuro la izquierda boliviana –aun la indígena– intente concluir una tarea en la que las elites coloniales siempre fracasaron.

Pero no son éstas las únicas formas de dispersión de lo estatal capitalista. Puede asegurarse que la tensión dispersadora atraviesa toda la sociedad. Podemos tomar el ejemplo del llamado sector informal y de la economía familiar. En El Alto, que debe ser una de las ciudades más cuidadosamente analizadas por el Estado y las organizaciones no gubernamentales, el 70% de la población ocupada trabaja en el sector familiar (50%) o semiempresarial (20%).<sup>14</sup> Ese tipo de emprendimientos son mayoritarios en el comercio y restaurantes (95% de los ocupados), seguidos por la construcción (80%) y la manufactura (75%). En esos sectores predominan los jóvenes: más de la mitad de los empleados en la manufactura tienen entre 20 y 35 años, siendo la presencia femenina abrumadora en el comercio y los restaurantes de las categorías familiar y semiempresarial.<sup>15</sup> El 79% de las mujeres que trabajan lo hacen en esos sectores.

El protagonista principal de los mercados laborales alteños es “la familia, tanto como unidad económica generadora de empleo o como contribuyente de mayor número de trabajadores en calidad de asalariados”.<sup>16</sup> En esos espacios surge una “nueva cultura laboral y social”, signada por el nomadismo, la inestabilidad y las relaciones de trabajo diferentes. Habitualmente, se considera este tipo de empleo desde la óptica de las carencias: se lo juzga como

14. Las unidades semiempresariales tienen menos de cuatro trabajadores, siendo uno o dos de ellos familiares, en general el propietario que también trabaja, y otros dos son empleados.

15. Bruno Rojas y Germán Guaygua, “El empleo en tiempos de crisis”, Avances de Investigación N°. 24, La Paz, CEDLA, 2003.

16. Ídem, p. 75.

precario, informal, atrasado, mal remunerado, escasamente productivo. En general se lo considera como un empleo transitorio y como “una opción desesperada de sobrevivencia”.<sup>17</sup>

Muy pocas veces se considera que este sector, o mejor dicho este tipo de trabajo, que está en plena expansión, tiene algunas ventajas. Según diferentes estudios, en las dos últimas décadas el empleo en los sectores familiar y semiempresarial no ha hecho sino crecer. En 1989 entre ambos ocupaban el 64,6% de la población económicamente activa, en tanto en 1995 habían crecido casi diez puntos para alcanzar el 73,5%. El sector familiar creció del 53,9% al 56,8% y el semiempresarial trepó del 10,7 al 16,8%.<sup>18</sup> Otro estudio confirma esa tendencia, ya que mientras en 1992 ambos sectores agrupaban al 64% de los ocupados en El Alto, para el año 2000 ocupaban al 69%.<sup>19</sup>

Este tipo de empleo tiene algunas características que vale la pena destacar. Al no existir en el sector informal una división interna del trabajo al estilo de la manufactura, tampoco hay separación del trabajador con el objeto producido, porque las labores son asumidas comunitariamente. Al no existir relaciones obrero-patronales, ese lugar lo ocupan las relaciones sociales afectivas entre parientes, compadres y amigos.<sup>20</sup>

Vayamos al detalle. Una investigación cualitativa en las unidades familiares, en las que trabaja la mitad de la población activa de El Alto, concluye que no hay separación entre la propiedad y la gestión de la unidad económica y del proceso productivo, y que en el sector semiempresarial esa separación se registra sólo en el aspecto de la propiedad. La división del trabajo en el taller, aun en

17. Ídem, Presentación de Javier Gómez A., director ejecutivo de CEDLA.

18. Pablo Rosell, Diagnóstico socioeconómico de El Alto: distritos 5 y 6, Cedla, La Paz, 1999, p. 27.

19. Pablo Rosell y Bruno Rojas, Destino incierto. Esperanzas y realidades laborales de la juventud alteña, Cedla, La Paz, 2002, p. 14.

20. Diego Palma, La informalidad, lo popular y el cambio social, Ildis, La Paz, 1988, citado por Rafael Archondo, ob. cit. p. 65.

los casos en los que la mercancía atraviesa diversos procesos, es mínima; salvo excepciones todos los que trabajan pueden rotar sin que el proceso productivo se resienta. En las unidades familiares predomina el trabajo familiar no remunerado; en buena parte de los casos estudiados, unos se enseñan a otros cómo hacer el trabajo, y la administración del tiempo empleado en la realización del producto es de exclusiva responsabilidad de quien trabaja, siempre que cumpla a tiempo con los pedidos.<sup>21</sup> En muchos casos, el estudio señala que algunas microempresas articulan un amplio conjunto de unidades familiares, y que el “propietario” además de los pagos por el trabajo realizado suele entregar a las familias “ayudas” o “préstamos en tiempos de necesidad”.<sup>22</sup>

En esos talleres, otro sociólogo observa “una mayor autonomía de gestión laboral” ya que se trata de “una actividad productiva que no queda bajo la directa vigilancia de la patronal”.<sup>23</sup> Agrega que estas formas de producción son no-capitalistas (aunque en su opinión el mercado y el capital las “refuncionaliza”), e insiste en que no son transitorias sino “la forma histórica y a mediano plazo de la reproducción ampliada del capital en Bolivia”.<sup>24</sup> En conclusión, cabe destacar que la mayoría abrumadora de los trabajadores de El Alto, y del conjunto del país, no están sujetos a la división taylorista del trabajo, dominan los tiempos de producción y practican una organización del trabajo casi indivisa, con capacidad de rotación entre los distintos puestos. Estamos ante un trabajador joven, con elevada proporción de mujeres, muy pobre e instruido (sólo hay un 8% de analfabetismo en El Alto, pero el 52% ha hecho como mínimo algún año del secundario), con gran autonomía en sus trabajos y con una fuerte presencia de lo familiar; este trabajador es el que protagonizó la insurrección de septiembre-octubre de 2003 y las

21. Pablo Poveda, “Trabajo, informalidad y acumulación”, Cuaderno, N°. 30, CEDLA, La Paz, 2003, pp. 22-23.

22. Ídem, p. 17.

23. Álvaro García Linera, *Reproletarización. Nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952-1998)*, La Paz, Muela del Diablo, 1999, p. 118.

24. Ídem, p. 201.

principales luchas de este ciclo de protesta.

Por un lado, podemos decir que si vamos más allá de los “límites” que se les atribuyen a las unidades familiares y semiempresariales, los sectores populares han puesto en pie, por primera vez en el espacio urbano, un conjunto de formas de producción autocontroladas, aunque articuladas y dependientes del mercado. Sin embargo, este aspecto no puede hacer perder de vista el hecho fundamental de que vastos sectores controlan ellos mismos sus formas y tiempos de producción, no dominados ahora por el tiempo del capital y su división del trabajo. En una primera etapa, los nuevos pobres concentraron sus estrategias de supervivencia en los servicios, reciclando materiales de desecho de la sociedad de consumo o aprovechando las grietas para instalarse en áreas como el comercio a través de microempresas o iniciativas familiares. Con el tiempo, llegaron también a la producción manufacturera.

Nos preguntamos si existe alguna relación entre este tipo de desempeño laboral-familiar autónomo y el hecho de que esos mismos sectores hayan sido capaces de protagonizar una insurrección sin dirección ni dirigentes. La pertinencia de la pregunta radica en que durante el período en que los obreros cedieron la organización del trabajo a la patronal y la gestión de la sociedad al Estado, para luchar necesitaban apoyarse en estructuras jerarquizadas y centralizadas, y dependían de sus dirigentes –sindicales y políticos– que los representaban y tomaban las decisiones. Por otro lado, se abre un interrogante mayor: qué relación existe entre la imposibilidad del capital y el Estado de ejercer un control micro (en la familia, la escuela, el trabajo) y la creciente militarización de nuestras sociedades

Estas preguntas no parecen ociosas. Silvia Rivera, a la vez que destaca los aspectos positivos que encuentra en las relaciones que se establecen en el trabajo por cuenta propia, nos recuerda que en los sectores populares indígenas urbanos de Bolivia, “la política no se

define tanto en las calles como en el ámbito más íntimo de los mercados y las unidades domésticas, espacios del protagonismo femenino por excelencia”.<sup>25</sup> Un conjunto de cambios que resumimos en el papel destacado de la familia en los movimientos antisistémicos, va de la mano con una reconfiguración de los espacios en los que se hace política y, por lo tanto, de las formas que adopta, los canales a través de los cuales se transmite y hasta de la relación medios-fines que busca. Las maneras como el protagonismo femenino y de las unidades domésticas<sup>26</sup> están modificando las formas de hacer política y el cambio social, es un terreno abierto a la investigación.

En todo caso, pensar que los sectores populares e indígenas “caen” en la economía informal y familiar por “desesperación”, implica considerarlos objetos y no sujetos de sus vidas. Podemos considerar, apelando a Wallerstein, que hacen una opción, una estrategia comunitaria de la etnia para perpetuarse, o sea, para sobrevivir en un período de aguda agresión por parte de las elites. Además de sostener que las unidades domésticas son uno de los pilares del sistema-mundo (de la misma jerarquía e importancia que el Estado, la clase o la empresa), destaca que “normalmente todos los miembros de la unidad doméstica comparten una misma etnicidad”.<sup>27</sup> En este caso, los aymaras urbanos y otros pobres se socializan en unidades domésticas en las que no sólo trabajan y sobreviven, sino que también “constituyen la principal agencia de socialización en las normas de la etnicidad”, o sea en el conjunto de normas culturales que los diferencian de los otros.<sup>28</sup>

Dicho de otro modo: sin la economía familiar y semiempresarial, los aymaras que emigran a la ciudad caerían (ahora sí este término

25. Silvia Rivera, *Bircholas*, Mama Huaco, La Paz, 1996, p. 132.

26. Por unidad doméstica Wallerstein entiende “una unidad que reúne en un fondo común los ingresos de sus miembros para asegurar su mantenimiento y reproducción”, en “Las unidades domésticas como instituciones de la economía-mundo”, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Akal, Madrid, 2004, p. 235.

27. Immanuel Wallerstein, “Las unidades domésticas como instituciones de la economía-mundo capitalista”, *ob. cit.*, p. 239.

28. *Ídem*, p. 238.

cobra verdadero sentido) en un tipo de trabajo en grandes empresas privadas o como funcionarios estatales; algo que para muchos sería un “privilegio”, pero a cambio de la destrucción de la propia cultura. Si los aymaras del altiplano siguen siendo aymaras, seres humanos diferentes a otros, es porque optaron por socializarse en las relaciones de afinidad, parentesco y compadrazgo en las que antropólogos y sociólogos occidentalizados no ven más que explotación y acumulación. En la cultura aymara, en las ciudades de manera parcialmente diferente al ayllu, parecen haberse creado mecanismos de compensación de esas desigualdades.



### 3. Cotidianidad e insurrección: órganos indivisos

Las descripciones de la insurrección de octubre con que contamos son claras en cuanto a que no se constituyó un cuerpo separado de las comunidades vecinales para dirigirla o darle forma. No sólo fueron desbordados los dirigentes y las juntas de vecinos, los gremios y cualquier otra instancia organizativa formal, sino que el levantamiento estuvo “dirigido” por y desde las formas cotidianas de vida. La lucha “careció de organizador y líder” y “fue ejecutada directamente por los vecinos de barrio y calle”; pero tampoco tuvo una dirección colectiva por parte de las juntas vecinales sino por “otro tipo de fidelidades”, de carácter micro, que “se desplegaron por encima y, en algunos casos, al margen de la propia autoridad de la junta vecinal”.<sup>1</sup>

Veamos otros relatos; todos abordan de alguna manera los tres aspectos que tuvo la insurrección: decisión colectiva de los pasos a dar, rotación de dirigentes y de tareas, y desborde desde abajo. Sobre el primer aspecto se insiste: “La mañana del domingo (12 de octubre) luego de la masacre del brutal enfrentamiento del día

1. Álvaro García Linera, 2004, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, ob. cit. p. 606.

anterior por la tarde, los alteños realizaron asambleas, reuniones, juntas para decidir los ‘cómos’ de la continuidad de su lucha”.<sup>2</sup> En la misma dirección que enfatiza la toma colectiva de decisiones, otra descripción señala que se ha formado “un tipo de liderazgo colectivo, rotativo y descentralizado”.<sup>3</sup>

Desde una mirada que busca enlazar lo territorial y lo micro, el sociólogo Pablo Mamani sostiene que la gente realiza la toma de sus barrios para “mantener un control y autoorganización propia”, y que se trató de “una movilización densa que articula estrategias, sentidos y dignidades colectivas, la cual se manifiesta en acciones coordinadas por turnos en el interior de las familias, zonas y distritos e incluso entre organizaciones diversas que existen en el territorio urbano”.<sup>4</sup> Del mismo modo, se realizó el cavado de zanjas y su vigilancia para impedir al ejército ingresar a los barrios, tareas que se realizaron “por turnos, zona por zona, cuadra por cuadra”.<sup>5</sup> En la misma dirección, Félix Patzi sostiene que en las bases rurales y urbanas de los levantamientos de los últimos cinco años, un “ethos comunal” sustituyó el anterior “ethos sindical”, y que durante los días de la insurrección alteña “la capacidad organizativa de los vecinos era guiada en cada oportunidad por las lógicas comunitarias”; las asambleas por zonas y por calles sustituyeron la autoridad de la representación, y en muchos casos esas asambleas “renovaron las directivas de juntas de vecinos, conformadas de militantes de MIR<sup>6</sup> y NFR,<sup>7</sup> o fueron obligadas a subordinarse incondicionalmente a la autoridad de la asamblea”.<sup>8</sup>

La masividad de la movilización aymara –que consiguió en mo-

2. Luis A. Gómez, *El Alto de pie*, ob. cit. p. 89.

3. Álvaro García Linera, ob. cit. p. 54.

4. Pablo Mamani, *El rugir de las multitudes, Yachaywasi, El Alto*, p. 144.

5. Ídem, p. 150.

6. Movimiento de Izquierda Revolucionaria

7. Nueva Fuerza Republicana.

8. Félix Patzi, “Rebelión indígena contra la colonialidad y la transnacionalización de la economía: triunfos y vicisitudes del movimiento indígena desde 2000 a 2003”, en Forrest Hylton et al *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena, Muela del Diablo, La Paz*, 2003, p. 261.

mentos como septiembre-octubre de 2000 poner en acción hasta medio millón de personas durante varias semanas— descansa en el turno, la obligación y las asambleas que “son revitalizadas en espacios urbanos, de ahí que la participación de hombres y mujeres se tornase masiva”.<sup>9</sup> Pero el ethos comunal como organizador de la revuelta va más lejos, ya que lo que cobra forma es una sociedad otra: el objetivo es el poder, no el Estado, o sea organizarse como los poderes de una sociedad otra. Por eso, lejos de los espacios de control y de la mirada de los medios y las elites, en sus espacios autocontrolados, “en las noches diseñan muchas estrategias que pasan por la guerra pasiva de tener 8 a 12 hijos como sus abuelos, para inundar en el futuro de puro indígenas en las ciudades y hacer desaparecer paulatinamente a los blancos; hasta los asaltos a las instituciones militares para armarse”.<sup>10</sup> De modo imperceptible, fueron capaces de acumular grandes cantidades de chuño y quinua para resistir los tiempos de bloqueos —que dificultan la fluida relación campo-ciudad—, cuando resulta imposible mantener la producción sin alteraciones. Se trata, evidentemente, de formas muy diferentes a las predominantes en las organizaciones políticas y sociales de carácter institucional, donde nada puede hacerse sin la iniciativa de las direcciones.

\* \* \*

La forma habitual que asume el movimiento social en América Latina supone la construcción de poderes separados de los colectivos que representan. Estos poderes asumen la forma Estado. Durante más de un siglo los movimientos antisistémicos han forjado sus estructuras organizativas de forma simétrica al capital, a los estados, los ejércitos y otras instituciones hegemónicas en el sistema que combaten. Aun existiendo una gran cantidad y variedad de “organizaciones” de la clase obrera, de los sectores populares y del campesinado, surgidas de las múltiples necesidades de la vida coti-

9. Ídem.

10. Ídem, p. 263.

diana y mimetizadas en ella, la izquierda política y el movimiento social optaron por construir estructuras separadas de esa cotidianidad. Al hacerlo, no sólo consideran que esas organizaciones tienen escasa utilidad para hacer la revolución y cambiar el mundo, sino que suplantando las formas que se dan los oprimidos para sustituirlas por otras que, paradoja de las luchas sociales, son calcadas de las de los opresores.

Esos poderes estatales presentes en la izquierda y en los movimientos sociales, tienen al parecer dos fuentes que en el fondo responden a una misma genealogía: la maquinaria militar del aparato estatal y la organización taylorista del trabajo. Ambas tienen en común la creación de un cuerpo separado de la vida cotidiana, centralizado y unificado, para dirigir la sociedad, darle homogeneidad desde fuera y modelarla según el deseo de quienes ocupan ese espacio superior. Lenin se anticipó al taylorismo en *¿Qué hacer?* al proponer la construcción de un aparato político partidario inspirado en el Estado centralizado, al que le sumó una férrea división del trabajo entre dirigentes y dirigidos, trabajo intelectual y manual, y la especialización de funciones:

*La falta de especialización es uno de los graves defectos de nuestra técnica (...) Cuanto más menudas sean las diversas 'operaciones' de la labor general, tantas más personas podrán encontrarse que sean capaces de llevarlas a cabo (...) Pero, por otra parte, para agrupar en un todo único todas esas diversas fracciones, para no fragmentar con las funciones el movimiento mismo y para infundir al ejecutor de las funciones menudas la fe en la necesidad y el valor de su trabajo, fe sin la cual nunca trabajará, para todo esto hace falta precisamente una fuerte organización de revolucionarios probados.<sup>11</sup>*

En el período de la III<sup>a</sup> Internacional y de la Internacional Sindical

11. V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, Obras Completas, Tomo V, Madrid, Akal, 1976, pp. 476-477.

Roja (ISR), la simetría con la organización estatal fue más lejos aun. El secretario general de la ISR señaló: “Es posible y necesario utilizar los conocimientos acumulados en el terreno militar para que hallen su aplicación en la dirección de los combates huelguísticos”.<sup>12</sup> Así, se denominaba a la dirección revolucionaria como “Estado Mayor” de la revolución, a los trabajadores en lucha como “ejército huelguístico” y a las huelgas como “combates”; las agrupaciones de base eran “puntos de apoyo para la lucha”, los recursos materiales del sindicato eran su “amunicionamiento” y los simpatizantes conformaban la “retaguardia”. Quedaron establecidas formas de acción que, en su simetría, no sólo apelaban al lenguaje militar sino que jerarquizaban las formas de acción: la forma “elemental” de lucha, la huelga económica, debía dar paso a “etapas superiores”, como la huelga política, para desembocar en la insurrección, “la forma superior de acción”. En esta concepción, racionalista e instrumental, los conceptos centrales son organización, dirección y planificación, cuestiones que, se pensaba, resolverían los problemas planteados por la lucha revolucionaria.

Lo que encontramos en el mundo aymara, rural y urbano, durante las insurrecciones, son precisamente poderes no estatales. En estos movimientos la organización no está separada de la vida cotidiana, es la vida cotidiana desplegada como acción insurreccional; la división del trabajo es mínima, ya que no existen quienes dan órdenes y quienes las ejecutan, ni quienes piensan y quienes hacen, ya que el colectivo en reunión cumple todas esas funciones; el jefe no tiene poder y el ejercicio de su función se inscribe en una situación “cuya única arma instituida es su prestigio, cuyo único medio es la persuasión, cuya única regla es el presentimiento de los deseos del grupo: el jefe se parece más a un líder o a una estrella de cine que a un hombre de poder, y siempre corre el riesgo de ser repudiado, abandonado por los suyos”.<sup>13</sup> Así describe Clastres las sociedades primitivas en

12. Drizdo Lossovsky, De la huelga a la toma del poder. Los combates económicos y nuestra táctica, Montevideo, Conferencia Sindical Latinoamericana, 1930, p. 3.

13. Pierre Clastres citado por Gilles Deleuze, Mil mesetas, ob. cit. p. 365.

las cuales el jefe es un jefe sin poder,<sup>14</sup> tan diferente a los “hombres de Estado” de la política institucional. Pero, ¿existen efectivamente entre los aymaras jefes sin poder, o sea jefes que no sean –ni tengan vocación de– estadistas? La anterior descripción se ajusta perfectamente a un líder como Felipe Quispe, y a otros muchos dirigentes aymaras, pero no a un hombre como Evo Morales, quien sí tiene poder y lo ejerce: decide por su cuenta ser el representante del movimiento social, decide que es candidato a la presidencia de Bolivia y accede al gobierno, y dirige un cuerpo (el Movimiento al Socialismo, MAS) separado de las sociedades en movimiento.

Por el contrario, hablamos de poderes estatales cuando esos jefes forman parte de órganos de poder. “Se necesitan, pues, instituciones especiales para que un jefe pueda devenir hombre de Estado, pero también se necesitan mecanismos colectivos difusos para impedirlo”.<sup>15</sup> Según Clastres, en las sociedades primitivas ese mecanismo es la guerra, porque son sociedades “contra el Estado” en las que “la máquina de dispersión funciona contra la máquina de unificación”.<sup>16</sup> En la sociedad aymara y en El Alto, los mecanismos que impiden la formación de un cuerpo separado son la deliberación colectiva en la toma de decisiones, la rotación de los representantes y el desborde desde debajo de las instituciones, las estatales y las del movimiento social. Mientras las dos primeras son los recursos habituales en el movimiento indígena rural –que ahora se re-crean en los espacios urbanos– el tercero es una incorporación reciente vinculada a la densidad poblacional del espacio donde se asienta el nuevo movimiento: la ciudad aymara de El Alto, la primera gran ciudad india del continente. En efecto, es la primera vez en la historia andina que surge una ciudad de gran tamaño que puede ser considerada –por la cultura hegemónica, las formas como fue construida y el tipo de relaciones sociales– como una ciudad aymara.

Estamos ante sociedades rurales y urbanas –por cierto paralelas

14. Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, ob. cit.

15. Gilles Deleuze, ob. cit. p. 364.

16. Pierre Clastres, *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, FCE, Buenos Aires, 2004, p. 79.

a la sociedad hegemónica aunque vinculadas con ella— en las que jefatura y poder están separados. El poder descansa en el colectivo, en la asamblea de la comunidad o en la junta de vecinos; la jefatura la pueden encarnar los representantes, las directivas de las juntas o de los gremios, incluso de la FEJUVE o de la COR o de las propias juntas vecinales.

Esa separación entre jefatura y poder es nítidamente visible durante las insurrecciones, en las cuales —por ser los momentos decisivos en la vida de la sociedad— el poder se ejerce directamente, como señala el trabajo de García Linera, “por encima” o “al margen” de la autoridad de la junta vecinal.<sup>17</sup> El hecho es que en este tipo de sociedad el grupo, la urbanización, el barrio, la comunidad, “es a la vez totalidad y unidad”.<sup>18</sup> Esta característica no es visible de forma tan clara en la cotidianidad, porque cada uno de los miembros urbanos de la etnia se desempeña en funciones insertas en el mercado capitalista, que al atomizar a las personas y reducirlas a mercancías (fuerzas de trabajo) las despoja de su carácter de comunidad. Pero si levantamos la mirada, vemos que la descripción de Clastres sobre la sociedad primitiva —asentada en el modo de producción doméstico— se asemeja mucho más a la realidad aymara de base que a la descripción de Lenin en *¿Qué hacer?*:

*Fuera de la que se deriva de los sexos, en la sociedad primitiva no hay división de trabajo alguna: cada individuo es polivalente en cierta forma; todos los hombres saben todo aquello que los hombres deben saber; todas las mujeres saben realizar las tareas que toda mujer debe realizar. En el ámbito del saber, y del saber hacer ningún individuo presenta una inferioridad tal que deje flancos débiles ante la iniciativa de otro, más dotado o mejor provisto: el parentesco de la víctima inmediatamente habría logrado desalentar la vocación del aprendiz de explotador.*<sup>19</sup>

17. Ver Sociología de los movimientos sociales en Bolivia, ob. cit.

18. Pierre Clastres, Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas, ob. cit. p. 49.

19. Ídem, p. 47.

## La guerra comunitaria

La indivisión es lo que permitió a los alteños derrotar a la maquinaria estatal militar, lo que constituye una inversión de la lógica racional formal que sostiene que un órgano es más eficiente cuanto más dividido; porque a la superioridad numérica se suma la que deriva de la polivalencia: se enfrentan dos cuerpos, uno especializado cuyas partes sólo pueden desarrollar una única función, frente a otro indiviso cuyas partes pueden desarrollar todas las funciones. Por lo tanto, en éste cada parte no depende del resto sino que funciona como una máquina completa, a la que la amputación de una porción no le impide seguir actuando. En este sentido, el ejército estatal, o el partido político, al funcionar como jerarquías eslabonadas, colapsan cuando una de ellas deja de trabajar, como le sucede a la cadena de montaje fordista.

A partir del sábado 11 de octubre de 2003, “una enorme fuerza vecinal se desplegó a través de las calles”, realizando bloqueos, vigiliyas, fogatas, profundas zanjas, “una fuerza que a pesar de estar circunscrita a su territorio rebasó estos límites e *incluyó a todas las personas que quisieran unirse* a las movilizaciones”; esta fuerza social creó comités y redes de comités y comisiones especiales, “unas encargadas del abastecimiento alimentario para su zona y para colaborar con otras, *también preparaban la defensa*, y otras encargadas de hacer y cuidar las zanjas y barricadas”.<sup>20</sup> Véase que en la base de todo el movimiento insurreccional lo que hay es una “organización” indivisa que es a la vez comisión de abastecimiento y de defensa, que asegura la sobrevivencia y la acción militar. En suma, un cuerpo único, un organismo, crea unidades para desempeñar las diferentes funciones necesarias para su sobrevivencia.

No sólo no hay división organizativa, sólo funciones diferentes realizadas por un mismo cuerpo social, sino que la división entre

20. Álvaro García Linera, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, ob. cit. pp. 607-608, énfasis míos.



dirigentes y dirigidos se evapora. Un testimonio señala que “los vecinos en forma voluntaria (...) dieron los lineamientos de la lucha”.<sup>21</sup> Si las juntas de vecinos fueron desbordadas, es porque estaban habituadas a organizar marchas y huelgas, el tipo de acciones programadas por un pequeño núcleo de dirigentes a las que se sumaba una parte más o menos considerable de los vecinos. Esto es lo que habitualmente se entiende por movimiento social. Lo que sucedió en octubre fue que “un mar de ciudadanos” en base a “formas de cooperación intravecinal”, improvisaron nuevos métodos y formas de lucha “que rebasaron cualquier forma previa de autoridad y de organización social”.<sup>22</sup>

La imagen de “mar” de ciudadanos parece acertada porque la población no actuó de forma unidireccional, sino en forma de multiplicidad. No sólo eran muchos, sino que venían de todas partes. No formaban una inmensa columna única, que podría haber sido reprimida fácilmente, sino que eran como el agua que crece en oleajes pero a la vez desborda, golpea, se adapta al terreno, aparece por los lugares menos pensados: implacable, contumaz, inaprehensible. Los días 13 y 14, por ejemplo, el panorama era que El Alto estaba tomado por los vecinos, que vigilaban y bloqueaban cuadra por cuadra, manzana por manzana su ciudad. A la vez, llegaban miles de personas desde muchas comunidades del altiplano hasta El Alto y a La Paz, algunos por las carreteras, en vehículos o a pie, otros por caminos secundarios o de herradura, a través de campos y montañas. La rebelión se extendía a las principales ciudades del país y a las áreas rurales, que a su vez bloqueaban y se movilizaban en muchas direcciones. En La Paz, los alteños bajaban por la autopista pero también por calles aledañas; los habitantes de la ladera se descolgaban por decenas de vías hacia el centro; y, sorpresivamente, desde “abajo” llegaban comunarios de Ovejuyo y Chasquipampa, de las laderas del Illimani, y entraban por los barrios de clase media alta y blanca. Y también una parte de las

21. Ídem, p. 608.

22. Ídem, p. 609.

clases medias se movilizó mediante huelgas de hambre masivas en las iglesias.<sup>23</sup>

Un mar, una marea que anegó la capacidad de sobrevivencia del gobierno. No es casual que las palabras para describir esas jornadas sean “oleadas”, “hormiguero”, “despliegue”. No es sólo cuestión de magnitud, sino de modos: la simultaneidad de acciones múltiples es lo que nos permite hablar de multiplicidad. Porque el asunto no es sólo las 400 mil personas que confluyeron en San Francisco el día 14. La cuestión es cómo lo hicieron. No hubo *una* convocatoria formal por parte de una institución, sino *muchas* convocatorias, formales y sobre todo informales, desde abajo, sobre la base de la experiencia previa por la cual decenas de veces los obreros y vecinos tomaron esa plaza. Más aún, sobre la marcha, cuando bajaban de El Alto en ocasión de recibir alguna noticia “muchos grupos cambiaron de dirección”,<sup>24</sup> siguiendo una dinámica interna, inmanente, no guiada o dirigida desde fuera aunque coordinada como conducta con el entorno. Si bien las jornadas de septiembre-octubre de 2003 que culminaron con la caída de Gonzalo Sánchez de Lozada fueron comparadas con la gesta de Túpac Katari, y en particular con el cerco a La Paz, parece evidente que la dinámica interna de ambos procesos fue muy diferente, y tal vez esas diferencias contribuyan a explicar los resultados contrapuestos que tuvieron. En 2003, y en las principales luchas por lo menos desde el año 2000, los sublevados no actuaron de forma simétrica al Estado. Postulamos que ésa es una de las razones que explican los éxitos obtenidos hasta ahora.

## La mirada micro

Por otro lado, resulta evidente que ante la magnitud de los hechos de septiembre-octubre, las formas institucionalizadas de acción

23. Luis Gómez, El Alto de pie, ob. cit.

24. Ídem, p. 141.

social no hubieran conseguido frenar la venta del gas. Para estar a la altura de los acontecimientos, los vecinos debieron crear, inventar algo nuevo, y para hacerlo debieron salir en masa a las calles, atrincherarse en sus barrios y desbordar los cauces de acción social instituidos por ellos mismos décadas atrás. Esos días la comunidad alteña se desplegó en el territorio, neutralizando así la represión armada al adueñarse de los espacios por los que el ejército necesitaba transitar para desplegarse como fuerza represiva. La máquina social alteña fue capaz de dispersar a la máquina militar estatal, y para hacerlo debió desbordar sus propias organizaciones y dirigentes porque no sólo no eran eficaces para defender y combatir sino porque, de alguna manera, ya formaban parte de eso “otro” que necesitaban dispersar, como veremos más adelante.

Ahora bien, ¿cómo funciona esa máquina dispersadora o inhibidora, y cómo funciona en la cotidianidad, si es que funciona? Veamos algunas muestras. En primer lugar, los “planes” que el movimiento utilizó, o imaginó, para defenderse y atacar: *pulga*, *sikititi*, *taraxchi* y *wayronko*, entre los más destacados. De forma resumida, el plan *pulga* es una forma de bloquear caminos o calles por la noche, de forma rápida y retirándose al instante, similar a la picada de la pulga: miles en distintos lugares y simultáneamente.<sup>25</sup> El plan *wayronko* (escarabajo de tierra), consiste en “marchas y bloqueos relámpago para distraer a las fuerzas represivas”, sin ruta o plan previo como el vuelo del escarabajo que no parece tener una dirección previsible.<sup>26</sup> En el plan *sikititi* (hormiga colorada) las comunidades marchan “en línea”;<sup>27</sup> por último, el plan *taraxchi* es la movilización masiva para estrangular las ciudades.<sup>28</sup>

Todos estos planes de acción tienen un carácter rizomático, como

25. Felipe Quispe, “La lucha de los ayllus kataristas hoy”, en Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2005, pp. 73-74.

26. Luis Gómez, *El Alto de pie*, ob. cit. p. 70.

27. Álvaro García Linera, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, ob. cit. p. 157.

28. Felipe Quispe, “La lucha de los ayllus kataristas hoy”, ob. cit. p. 74.

la vida grupal de los animales en los que se inspiran.<sup>29</sup> En efecto, esos planes no cuentan con mando centralizado, ni siquiera con ningún tipo de mando, toda vez que su implementación corresponde a las comunidades que, como en todos los casos, deliberan y realizan sus acciones por el sistema de turnos obligatorios. Estos planes, de los cuales se ejecutó extensamente sólo el *pulga*, se activan cuando las organizaciones deciden realizar bloqueos, luego de amplias consultas con las comunidades y sindicatos agrarios. Cuando comienzan los bloqueos, “salían en todos los lugares porque estamos en nuestras comunidades, conocemos los lugares estratégicos y fácilmente podemos golpear al enemigo”.<sup>30</sup> El plan lo ejecutan brigadas comunales, o sea comuneros organizados en grupos para una tarea específica, en las que participan todos: lo decide la comunidad y lo ejecuta la misma comunidad, o sea el “ayllu militarizado” que no es más que las “estructuras comunales que comienzan a prepararse para el enfrentamiento”.<sup>31</sup>

Debe destacarse que los bloqueos campesinos se materializan de un modo diferente a las clásicas barricadas obreras. Mientras éstas son fortificaciones más o menos compactas, en las cuales los manifestantes se atrincheran para defenderlas (al estilo militar), en los bloqueos se extiende una alfombra de piedras de hasta 500 metros sobre la carretera. Esto hace que no existe *un* lugar a defender sino toda una zona de corte extensa, que no necesita de la presencia de personas para resultar efectiva. Los campesinos se dispersan por los cerros aledaños desde los cuales, y en base a la superioridad que les concede el terreno, acosan a los cuerpos represivos para dificultarles el avance sin ofrecer un punto de resistencia único. En las barricadas la presencia humana es determinante para su

29. A diferencia del sistema centrado como el árbol-raíz, de carácter binario, el rizoma o sistema-raicilla es múltiple, heterogéneo y sus órganos indiferenciados. Para Deleuze y Guattari, el rizoma “es un sistema acentrado, no jerárquico y no signifiante, sin general, sin memoria organizadora o autómatas central, definido únicamente por una circulación de estados”. No procede conforme a fines externos o trascendentes sino “en un plan de immanencia” y actúa “por variación, expansión, conquista, captura, inyección”. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 1994, p. 26.

30. Felipe Quispe, “La lucha de los ayllus kataristas hoy”, ob. cit. p. 74..

31. Álvaro García Linera, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, ob. cit. p. 158.

efectividad, porque de lo contrario resultan fácilmente tomadas por el enemigo; pero el tapiz de piedras es en sí mismo un mecanismo que obliga a las fuerzas represivas a trabajar duro durante largo tiempo para despejarlas. En ese lapso los rebeldes forman otro tapiz de piedras en otro lugar, desgastando así a las fuerzas estatales. En ocasiones, forman barricadas que pasan a formar parte del dispositivo del bloqueo, como un componente más del tapiz de piedras.

El sistema de turnos –que garantiza que toda la comunidad o el barrio participe y por lo tanto la acción pueda mantenerse indefinidamente– al igual que otras formas de la acción colectiva –asambleas, abastecimiento, *aptapis*, sanciones– no requieren órganos especiales y separados del grupo, sino que son el grupo mismo asumiendo tareas o funciones diferentes. Esto es, precisamente, lo que caracteriza a un rizoma. Al ser las formas de acción parte de la cotidianidad, aquellas que se utilizan para la producción o la vida corriente, no requieren la creación de una estructura especial o separada de esa vida cotidiana, ni siquiera una especialización o división del trabajo: todos y todas saben ya cómo deben hacer, qué se espera de cada persona y, sobre todo, de cada familia en esas circunstancias.

Lo anterior puede formularse de otro modo: el sistema de turnos, las asambleas y las demás formas de acción son relaciones sociales comunitarias, de trabajo y organización, desplegadas en las áreas rurales o urbanas; relaciones no capitalistas, no centralizadas y no unificadas exteriormente sino autoarticuladas. Esta otra sociedad que se pone en movimiento tiene también otras relaciones y otras formas de organizarse.

La misma lógica dispersadora hace que no exista una forma prioritaria de acción social, sino una amplia gama de formas diferentes de acción que se activan además de modo descentralizado y natural, sin esperar órdenes de mandos centrales inexistentes. Un buen ejemplo

son los cortes de calles realizados de modo no planificado externamente al barrio y que descansan en formas o costumbres de la vida cotidiana, como lo sucedido por lo menos en el paro de marzo de 2001, cuando “las mujeres bloquean sentadas al medio de las avenidas picchando hoja de coca y conversando en aymara o castellano”; de esa manera, las principales avenidas y cruces se convierten en “una especie de asambleas grupales donde incluso participan niñas y niños”.<sup>32</sup> La misma tendencia a organizarse por cuadradas y manzanas, la utilización de cientos de bicicletas para comunicar barrios y distritos, incluso las llamadas masivas a las radios para salir al aire y dar testimonio o convocar a la acción, muestran la existencia no de un cauce único de comunicación (arriba-abajo), como sucede en las organizaciones tradicionales, sino una multiplicidad de cauces y formas de intercomunicación y acción.

Algo similar sucede con los cuarteles aymaras, tanto los existentes en el altiplano como los que surgieron en los barrios alteños durante las jornadas de octubre de 2003. Los cuarteles no tienen nada en común con los que ocupa el ejército: no se trata de espacios físicos claramente delimitados y fortificados. El cuartel barrial de El Alto, como el que surgió en octubre en el Distrito 5, se caracterizó como “un cuartel general de mando para toda la zona y los barrios quedaron en libertad de organizar sus huestes y sus planes de ataque y defensa”.<sup>33</sup> Surge de esa breve descripción la inexistencia de un afán centralizador, toda vez que los barrios deciden soberanamente sus propios planes. En el barrio Tupac Katari, se dividen la geografía en dos partes, como las dos parcialidades de los ayllus (“en A y B para patricular las calles”), siendo una zona la encargada del abastecimiento y la otra de la defensa; en tanto, en Villa Ingenio se eligieron autoridades tradicionales (mallkus) para comandar las acciones; en Huayna Potosí, se planificó la toma del cuartelillo de policía

32. Pablo Mamani, Los microgobiernos barriales en el levantamiento de la ciudad de El Alto, El Alto, 2004, inédito, p. 21.

33. Luis Gómez, El Alto de pie, ob. cit. p. 84.

del barrio.<sup>34</sup> En suma, cada barrio quedaba en libertad de hacer lo que consideraba más adecuado dadas las circunstancias, lo que indica que no había un plan general unificado trazado centralmente. A lo más, múltiples iniciativas que convergían en un plan de inmanencia.

¿De qué hablamos entonces cuando decimos “cuarteles”? Son relaciones sociales; formas organizativas asentadas en la decisión colectiva y el turno obligatorio, pero en estado de militarización, o sea adaptadas para hacer frente a una agresión violenta. Cambia la función o la estructura, el tipo de tarea que se emprende, pero la organización sigue siendo la misma porque consiste siempre en los vínculos comunitarios.<sup>35</sup> Para enfrentar la emergencia se articulan grupos de trabajo y acción con tareas diversas y diferentes, solamente para esas acciones pero no de carácter permanente. Son articulaciones transitorias para la acción armada-militar en una zona determinada. Eso supone mandos, también transitorios, grupos especiales como los que derribaron las pasarelas en las grandes avenidas, que se articulan para una actividad concreta y luego se dispersan en las relaciones de la vida cotidiana. Incluso grandes acciones “militares” como el descarrilamiento de vagones en La Ceja para bloquear la autopista, fueron básicamente acciones comunitarias, en las que participaron familias enteras.

En este punto la experiencia del cuartel de Qalachaka puede ser tomada como referencia del tipo de relaciones que se establecen en los momentos de militarización. Muy cerca del poblado de Achacachi, a escasa distancia de la escuela-ayllu de Warisata y del lago Titicaca, está el cuartel aymara. Quien lo visite encon-

34. Ídem, pp. 84-85.

35. Maturana y Varela diferencian “organización” de “estructura”: un sistema se caracteriza por su organización, que es el conjunto de relaciones entre sus componentes; en tanto la estructura del sistema es la manifestación física de la organización. Una organización de tipo autopoiésico es un sistema vivo en el que el producto de sus operaciones es su propia organización (Alberto Maturana y Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos*, Universitaria, Santiago, 1995). En el caso que abordamos, podemos decir que la organización de la sociedad aymara es la comunidad, mientras las estructuras son las juntas vecinales, las federaciones campesinas, los cuarteles, etc.

trará un cerro de mediana altura con una cumbre pedregosa... y nada más. ¿Un cuartel? ¿Un cerro abandonado? Ellos insisten en que ahí está el cuartel y no es el caso ponerlo en duda. Los cuarteles, o sea las comunidades en estado de militarización, aparecen y desaparecen, son discontinuos según la lógica formal. Las continuidades están en otros lugares: son las comunidades, rurales y urbanas, que se expresan de formas diferentes según los momentos. Son ayni (ayuda mutua) en el trabajo; son rotación en las tareas de autoridades; son asamblea en las decisiones colectivas; son muchas otras cosas... y son cuarteles durante los levantamientos. No hay separación ni organizaciones diferentes o separadas de la vida cotidiana: la misma “organización” que sustenta el trabajo o la fiesta, sostiene la movilización y el levantamiento armado.

Uno de los integrantes del cuartel de Qalachaka explicó así el proceso de formación:

*Fundaremos nuestro propio cuartel dijimos, y estamos de acuerdo para ser gobierno tenemos que tener fuerzas armadas comunitarias, de nosotros. Se fundó al son de emociones. Es por eso que lo creamos. Estaban los hermanos que son dirigentes (...) y la base estaba totalmente convencida de que para el gobierno debe haber esas dos partes. Los soldados indígenas deben tener preparación, no sólo deben ser soldados sino preceptores, como un profesor con un fusil.<sup>36</sup>*

Consultado sobre las diferencias entre el ejército indio y el ejército boliviano, no tuvo la menor vacilación: “El ejército indio está al mando de las asambleas, es un ejército-ayllu. El ayllu manda sobre el ejército... Un ejército donde sea democrático y manejado por el ayllu”. En cuanto a los “oficiales”, dijo que no hay división entre quienes dan las órdenes y quienes combaten porque “en el ejército

36. Entrevista a Juan Carlos Condori.



indio es por mérito si uno es comandante no lo es por toda la eternidad, puede haber otro más capaz. O sea es algo rotativo, cíclico, el mismo sistema del ayllu de rotación se usa. Todos tienen la misma oportunidad de ser comandante”.<sup>37</sup>

Véase que incluso en la relación social militarizada siempre aparece la asamblea de la comunidad como “comando supremo” y la rotación como forma de participación que impide que se congelen estructuras separadas. De su relato surge que el cuartel no es en absoluto un espacio físico sino relaciones sociales que se materializan en un saber hacer, en una memoria que se activa cuando existe un peligro real o una decisión comunitaria de combatir de forma militar. Eso explica que físicamente no existan cuarteles pero sí existan como relación, como potencia-capacidad que es capaz de activarse en los conflictos:

*En este momento físicamente no hay ningún cuartel, pero creo que hay unos diez (...) en cualquier momento reaparece en las movilizaciones, ahí cada uno es soldado. En las movilizaciones nosotros declaramos como estado de guerra. Estamos en guerra, en ese momento todos son soldados, todos somos uno. No sólo los del ejército indio deben saber manejar armas, todos tienen, entonces todos toman armas hasta los niños. Entonces no queremos que haya uno que sea el men, no puede haber eso. No puede haber un poder concentrado, eso es capitalismo.*<sup>38</sup>

La misma lógica comunitaria es la que aplican a la hora de elegir los “mandos”. Durante el momento de militarización diferencian entre los dirigentes y los “comandantes”. “Nosotros consideramos a esos que elige el ayllu son los comandantes. Pero los dirigentes entonces pasan a un plano secundario, los que ocupan el primer lugar son los operativos. Los ejecutivos pasan a segundo lugar”. El objetivo de la comunidad es que “todos puedan ser mallkus”, no

37. Ídem.

38. Ídem.

sólo los más capacitados porque “siempre pueden comprar a los mejores, pero si todos están preparados...”<sup>39</sup>

En este terreno la comunidad sigue funcionando como una máquina dispersadora, evitando siempre la concentración de poder, inhibiendo el nacimiento de jefes con poder a través del mecanismo de que todos puedan ser jefes, o comandantes, o dirigentes. En síntesis, vemos operando un conjunto de mecanismos que refuerzan la indivisión impidiendo que surjan aparatos despegados de la lógica comunitaria, pero además inhibiendo las jefaturas permanentes a través del sistema de rotación. Hablamos entonces de que los ay-maras han creado “máquinas de guerra” que son máquinas dispersadoras, hacia afuera y hacia adentro, porque combaten al Estado y lo disgregan pero sin crear un aparato centralizado ni unificado. O sea, dispersan al Estado sin crearlo. Por eso pueden dispersarlo. Para simplificar: la forma de dispersar al Estado es no crear Estado.

Estas relaciones sociales son visibles también en el modo como los alteños han construido su espacio urbano. La trama urbana alteña es diferente a la de otras ciudades: la amalgama de barrios autoconstruidos, diferentes entre sí, ha hecho que no existan largas calles interiores lineales que funcionen como panópticos. Fuera de las grandes avenidas, que son las carreteras de entrada y salida a La Paz, el panorama es una red intrincada de laberintos barriales, con infinidad de calles sin salida, que se retuercen y dan vueltas sobre ejes invisibles o inexistentes. Los distritos a menudo no tienen centros comerciales, sino sólo nudos de comunicaciones en los cruces de las grandes avenidas:

*El trazado no lo planifica el municipio. Llega un grupo de vecinos y se asienta o compra y traza sus calles, por eso no hay ninguna continuidad....no hay una visibilidad continua, el Estado no visibiliza las calles ni intervino en la planta urbana. Pero*

39. Ídem.

*como lo han hecho los vecinos es algo muy estratégico. En octubre (los militares) si bien se metieron en la zona norte, en las calles abiertas, pero encontraron que no tienen salida. Para el aymara urbano El Alto es un territorio conocido. Sin quererlo, sin planificarlo, lo ha hecho muy útil. Pero hay un orden, tiene sus placitas, su direccionalidad, sus vías de entrada y salida en cada barrio, no es algo caprichoso. Hay avenidas que apuntan a un lado y al otro y confluyen en La Ceja. Para un arquitecto español o francés esto sería un caos y un desorden absoluto y no entendería por qué vivimos en una ciudad tan desorganizada en términos arquitectónicos. Acá se pregunta mucho a la gente porque a veces es difícil salir del barrio y la gente te ayuda y es muy amable porque a veces te perdés. Así es el manejo de la cartografía urbana.*<sup>40</sup>

La vida barrial gira en torno a las plazas y canchas de fútbol que condensan las relaciones sociales comunitarias y son los espacios en los que se expresan y cobran forma. En general, son los primeros espacios en ser construidos por los vecinos en forma colectiva, y la disputa por la apropiación de esos espacios ha sido fuente de intensos conflictos que dan forma a un “nosotros” barrial-comunitario, a la vez que separa a los vecinos y su junta vecinal de los “otros”. “Lo primero que construyen los vecinos cuando llegan a un barrio es la cancha. La cancha, el deporte, es el eje articulador”.<sup>41</sup> Los espacios públicos no sólo son sentidos como propios por los vecinos al haberlos construido ellos mismos, sino que se los vuelven a apropiar periódicamente, en las fiestas, con el deporte o mediante las asambleas de las juntas vecinales.

Las plazas jugaron un papel relevante en esta compactación e indivisión de la acción social en las jornadas de octubre. “Las decisiones formales se tomaban precisamente en la plaza, los actos rituales se ejecutaban en la iglesia”.<sup>42</sup> Eso es producto de una trama

40. Entrevista a Pablo Mamani Ramírez.

41. Entrevista a Marco Quispe.

42. Pablo Mamani, Los microgobiernos barriales en el levantamiento de la ciudad de El Alto, ob. cit. p. 46.

urbana diferente, no estatal tanto en su construcción como en su concepción. Las plazas tienen sus propias historias en las luchas sociales urbanas de Bolivia, como espacios privilegiados para el intercambio al interior de los sectores populares. Por eso no llama la atención que durante las jornadas de octubre hayan sido el espacio en el que los vecinos, actuando como comunidad, tomaron las decisiones más importantes. Fueron nodos de condensación comunitaria y de intercomunicación, hacia el propio barrio y en la relación con otros barrios y distritos:

*La plaza es lo más importante. Es el punto de convocatoria de los vecinos, en la plaza está la cancha, la sede social, la parroquia, y están los vecinos. La plaza es ese espacio de convocatoria de lo vecinal. La plaza se convierte en el patio grande del vecino, hay varios patios, en la comunidad andina no puedes comprender la casa sin el patio. Acá en El Alto hay hartos patios, pero el patio grande es la plaza. Ahí se hace de todo, desde lecturas a reuniones, pero las plazas son para encontrarse, un evento deportivo, una fiesta, el aniversario de una zona, una campaña proselitista, la plaza es el patio grande, el patio de todos. El patio grande tiene mucho significado para la gente, cada barrio tiene su plaza, es inconcebible que no tenga, tiene que tener, si no se apropian de la calle, la cierran y ahí. La plaza es clave. Ahora la plaza es también la extensión de la casa, pero es también el lugar donde te encuentras con lo íntimo. Si has escuchado una noticia inmediatamente buscas el lugar donde quieres putear sobre esa noticia y ahí está tu viejo, tu amigo, tus cuates, y ese lugar es la plaza, la cancha, la parroquia.... porque nunca dices a tu papá voy a ir a la plaza dices voy a la biblioteca, a la parroquia y eso está en la plaza, la socialización, las fiestas, el lugar de cierre de la fiesta. La fiesta comienza en las otras zonas y recorre la otra zona y se entra a la plaza y termina allí, es para visibilizarse mostrarse que tenemos la fiesta. El mercado está allí, la feria está allí.<sup>43</sup>*

43. Entrevista a Marco Quispe.

Resumiendo todo este proceso: las comunidades barriales toman cuerpo en las asambleas masivas en las plazas; luego de decidir las asambleas se dispersan en multitud de acciones (bloqueos, comunicación entre barrios y distritos, marchas, vigiliyas, comisiones de solidaridad, apoyo a otras zonas, fogatas, aptapis, misas, cavado de zanjas, etc.); en una tercera instancia aparece otra vez la concentración masiva (la marcha hacia La Ceja o hacia La Paz). A la hora de discriminar, debe decirse que hay un momento de asamblea soberana masiva; un segundo momento de múltiples acciones en que la comunidad se despliega en forma simultánea; y un tercer momento de reagrupamiento, o mejor de confluencia, pero en una escala muy superior a la inicial.

En cuanto a las formas de acción, vemos cabildos, asambleas y *aptapis*, formas masivas comunitarias; luego vemos el momento de la dispersión, el de la picadura de la pulga; y finalmente la acción “final” masiva, gigantesca, en la que se pone en juego toda la fuerza en golpes contundentes. Es como un juego de concentración-dispersión. Pero el momento de la concentración busca inicialmente ganar fuerza interior, en forma de consenso. No se trata entonces de concentración externa, en la forma de masa o multitud, sino una forma interna, más espiritual que material, ya que no existe una sola concentración sino tantas como comunidades barriales. Luego se combate dispersándose, y es ahí donde aparece la eficacia de la dispersión al desarticular al aparato represivo estatal. Finalmente hay otro movimiento de concentración pero ya es móvil, en movimientos-marchas que nacen de muchos espacios que ya no son necesariamente las comunidades sino los espacios desde los cuales se fue dispersando al Estado, los cientos de nodos de bloqueos-asambleas-combates. Se forman así una multiplicidad de riachuelos-raicillas que confluyen en aquel espacio que la memoria larga ha fijado como el lugar de la confrontación final, o si se prefiere de la concentración-en-movimiento: la plaza de San Francisco, el espacio desde el que los sectores populares desafían y disputan con la plaza del poder, la Murillo.

## Comunicación en movimiento

Los movimientos sociales bolivianos tienen una larga tradición de medios comunicación propios, por lo menos desde el período en que las radios mineras jugaron un papel destacado tanto en las luchas sindicales como en la reproducción de una identidad minera. Más recientemente, la radio ha jugado un papel importante en la constitución de nuevos sujetos rurales y urbanos.<sup>44</sup> La segunda generación de radios vinculadas a los movimientos creció a partir del retorno de la democracia en 1982. La Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) comprendió en ese período que la radio “habría jugado un destacado papel en el proceso de organización y unión del pueblo” y; también señaló: (fue) “un instrumento que nos ayudó a unificar al movimiento campesino y precisamente producto de eso viene la CSUTCB”.<sup>45</sup> La organización entendió que la comunicación “tiene que ser creación de la comunidad”.

En los años 90, la red Erbol (Educación Radiofónica de Bolivia) definía la comunicación popular como “una práctica orientada hacia el cambio social” y en una asamblea realizada en 1995 decidió enfocar la comunicación “como relación, en reconocimiento a que las personas en tanto seres sociales, estamos en permanente interacción”.<sup>46</sup> Las relaciones entre radios y comunidades son estrechas. En una primera etapa, la radio vehiculizaba las relaciones de las comunidades con las instituciones estatales, luego potenciaron la cultura aymara comunitaria y, con los años, forman parte de la vida de las comunidades. La experiencia de los “reporteros populares”, a partir de 1986 en la provincia de La Paz, jugó un papel importante en la formación de una generación de periodistas comunita-

44. Uno de los trabajos más recientes sobre el tema es el de Gennaro Condori Laruta, “Experiencias comunicacionales de la Asociación de Radioemisoras Aymaras de La Paz”, en Esteban Ticona (comp.) *Los Andes desde los Andes, Yachaywasi*, La Paz, 2003.

45. Intervención de Jaime Apaza de la CSUTCB en el “Taller Andino de Intercambio de Experiencias en Educación y Comunicación de Organizaciones Campesino-Indígenas”, Ecuarrunari, Quito, 1989, p. 114.

46. Erbol, “Estrategia de comunicación alternativa para el desarrollo”, La Paz, 1995, p. 13.

rios. Algunas experiencias revelan la profundidad de las relaciones entre radios y comunidades: en 1983, a pedido de la población de las comunidades de Wila Sacos, nace radio Omasuyos Andina en Achacachi: “Los equipos fueron construidos con los repuestos y accesorios de televisores viejos, tocadiscos antiguos y radios grandes que ya no se usan”.<sup>47</sup>

En los sucesos de septiembre-octubre de 2003 las radios formaron parte del entramado de comunicación interna del movimiento social aymara, muy en particular la radio San Gabriel<sup>48</sup>, en cuyo auditorio se llevó a cabo la huelga de hambre de cientos de dirigentes aymaras (jilakatas y mamatallas) llegados de las comunidades. Antes de abordar este aspecto debemos detenernos en las diferencias entre información y comunicación.

Maturana y Varela sostienen que en la comunicación no hay “información transmitida” sino un acoplamiento de conductas. Cuestionan la llamada “metáfora del tubo”, según la cual “comunicación es algo que se genera en un punto, se lleva por un conducto (o tubo) y se entrega al otro extremo receptor”. En base a experiencias de campo e investigaciones con aves y mamíferos, concluyen que la comunicación es “coordinación conductual en un dominio de acoplamiento estructural”.<sup>49</sup> En el caso de la insurrección de octubre de 2003, así como en otros momentos de intensa actividad social, no hay comunicación unidireccional sino algo diferente, la propagación de un flujo (acciones colectivas, circulación de voces y sentimientos, etc.) a través de un conjunto de eslabones cada uno de los cuales activa al siguiente. A este proceso los científicos lo denominan “causalidad circular” o “retroalimentación”.<sup>50</sup>

47. Gennaro Condori Laruta, “Experiencias comunicacionales de la Asociación de Radioemisoras Aymaras de La Paz”, *ob. cit.* pp. 91-92.

48. Radio San Gabriel fue fundada en 1955 y estaba orientada a la evangelización y la alfabetización a través de programas en los que se enseñaba a los aymaras a leer y escribir en bilingüe. Forma parte de la Red Erbol.

49. Alberto Maturana y Francisco Varela, *El árbol del conocimiento*, Madrid, Debate, 1996, p. 169 y ss.

50. Fritjof Capra, *La trama de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1998, pp. 75-82.

Postulo que una suerte de comunicación sin centro emisor –y por tanto sin receptores pasivos– ha sido decisiva para poner en movimiento al conjunto de la sociedad aymara, y mantenerla movilizadada hasta la caída de Sánchez de Lozada. En efecto, durante esas semanas fue tan importante el mensaje, lo que se decía al aire en las radios, como lo que sucedía con los que recibían la información. La huelga de hambre realizada en radio San Gabriel por un grupo de dirigentes sociales entre los cuales estaba Felipe Quispe, funcionó más como un nodo de intercomunicación que como un mando que bajaba órdenes a las bases. Más aun, las comunidades aymaras, urbanas y rurales, se apropiaron de las radios a través de las cuales transmitían mensajes pero, sobre todo, comunicaban –en el sentido profundo del término– estados de ánimo, vivencias, emociones que eran compartidas por quienes escuchaban la radio y producían un efecto emotivo muy similar al que estaban viviendo quienes salían al aire. De esa manera se produjo un acoplamiento de conductas difuminándose la separación entre emisores y receptores.

De alguna manera, en la insurrección de octubre desemboca un proceso de comunicación a través del acoplamiento (ensamblaje, compenetración) de conductas entre personas que no se conocen pero que comparten valores, códigos, formas de vida. La comunicación es mucho más de lo que sucede con y en los medios, que son literalmente tomados por los vecinos. Lo que ocurre en cientos de asambleas, en comunidades pero ahora también en plazas, iglesias, mercados, juntas de vecinos, cabildos, puede ser leído como un autoaprendizaje colectivo en el que los vecinos van compartiendo formas de ver el mundo y de re-accionar ante los problemas, expandiendo modos de actuar que se difunden por una amplia red de relaciones. Veamos un ejemplo entre muchos:

*“Para convocar a las reuniones también se izaba la wiphala y cuando se trataba de acciones de emergencia se ponían a reventar petardos y silbatos. En menos de media hora la mayor parte*



*de la gente estaba ya presente para ser tomada en la lista. En momentos de fatalidad como son las muertes de personas, los féretros fueron velados en esta plaza para luego ser trasladados a la iglesia, con aportes de alimentos, coca, cigarros, bebidas durante los velorios. Había llanto y tristeza general, pero al mismo tiempo tomaban más valor para luchar sin temor a la muerte”.*<sup>51</sup>

La comunicación entre los distritos, entre las comunidades rurales y la ciudad, entre las diferentes juntas vecinales y entre toda la población, no siguió un patrón institucional ni jerárquico. Es en la comunicación, que es en realidad intercomunicación, comunicación interna de la nación aymara, donde se pueden apreciar la multiplicidad de mecanismos, canales y cauces, formales e informales, ya existentes o creados para la ocasión. En todos ellos aparece en el lugar más destacado la comunicación como relaciones sociales comunitarias, un cuerpo denso de vínculos multidireccionales y simultáneos, sin centro ni mando unificado.

El panorama que presenta octubre de 2003, desde la mirada de la comunicación, es ciertamente complejo: aparece algo así como una doble dinámica, difícil de separar. Por un lado, la concentración-dispersión a que hemos hecho referencia arriba; por otro, un conjunto de espacios que funcionan como nodos de comunicación (principalmente plazas e iglesias), a los cuales acude la multitud en momentos en que se concentra, para luego dispersarse individual o colectivamente creando otros múltiples espacios para resistir al Estado. El proceso de concentración-dispersión se territorializa en gran parte de la ciudad, creando nodos que ligan y enlazan pero no unen, más que de modo inmanente e interior. En paralelo, los nodos se disuelven en multitud de iniciativas acordadas en el momento de reunión, en la asamblea. La plaza es el lugar de la decisión colectiva así como la iglesia es el de los actos rituales; pero luego de los acuerdos y “a partir de la interrelación de informacio-

51. Pablo Mamani, Los microgobiernos barriales en el levantamiento de la ciudad de El Alto, ob. cit. p. 43.

nes” se pasa a la dispersión a través de la creación de comités por manzanas que organizaban los piquetes y las barricadas, pero sin criterios fijos generales ya que “en ciertos momentos tenían que tomar decisiones de modo colectivo” sin la posibilidad ni la necesidad de consultar al conjunto de los movilizad<sup>52</sup>. Puede verse que el mecanismo concentración-dispersión ahora territorializado, se reproduce casi hasta el infinito abarcando todo el espacio urbano.

Los mecanismos de esta doble pulsión –sucesiones de latidos de la multitud–, que genera una increíble energía social colectiva, son también muy diversos:

*Se arman poderosas redes de acción y sistemas de comunicación. Las diferentes radios emisoras que transmitían en forma directa los acontecimientos ayudaron a que éste se agigante rápidamente. El sistema de Radio Televisión Popular (RTP) y Red Erbol, canal de televisión 21 y 36 han jugado un rol fundamental. Muchos de estos medios han sido amenazados por este hecho por el gobierno. Y al mismo se han sumado los propios sistemas de comunicación interbarrial como es el silbido con pitos y silbatos y los golpes a los postes de luz para comunicar sobre el peligro o la presencia de las fuerzas militares. Éstas también han sido para alertar sobre la presencia de delincuentes.*

*Así se constituye lo que aquí definimos como microgobiernos barriales. Cada espacio de la ciudad mediante las estructuras de organización barrial se ha convertido en centros de producción de decisiones colectivas para tejer desde allí sentido de poder inmovilizante de la ciudad y del gobierno.<sup>53</sup>*

A lo anterior habría apenas que agregar que buena parte de los mecanismos de intercomunicación (silbatos, golpes) son utilizados cotidianamente por los vecinos ante peligros como la presencia de ladrones o violadores. En segundo lugar, aparece de forma nítida

52. Ídem, p. 46.

53. Ídem, p. 41.

la inexistencia de separación entre emisores-receptores, así como entre medios de comunicación y comunidad. Por último, no se trata de un proceso planificado –en el sentido tradicional del término– sino espontáneo –en el sentido profundo, o sea, voluntario y consciente en base a lo aprendido– por lo tanto, intencional y deliberado pero sin plan previo elaborado por fuera del movimiento. El plan de acción, por llamarlo de alguna manera, nace en el interior del movimiento y en situación de insurrección. En ocasiones como octubre de 2003 en El Alto, parece haber funcionado un intelecto general automatizado o, si se prefiere, un sentido común colectivo construido en el momento mismo de la acción.



#### 4. Poderes estatales y no estatales: difícil convivencia

Hasta ahora hemos recapitado los poderes no estatales que percibimos en los movimientos. No parece necesario recalcar que esos poderes no son estáticos sino móviles, no son estables sino discontinuos, aparecen y desaparecen en situaciones complejas caracterizadas por una simultánea retirada del Estado y el despliegue de las relaciones sociales que forman el núcleo de la otra sociedad en movimiento. Una y otro no están en relación de causa-efecto (no es el movimiento el que –por lo menos directamente– debilita el Estado) sino que estamos ante dos máquinas que funcionan de forma diferente, con lógicas distintas y se alimentan de relaciones que poco tienen que ver unas con otras. Más adelante veremos cómo se manifiestan esos poderes en el caso de la justicia comunitaria, ejemplo que podría ampliarse a otras situaciones pero que muestra que esa justicia no se sostiene en instituciones formales sino en relaciones comunitarias. Hemos visto cómo los poderes no estatales cobran forma en momentos de amplias movilizaciones que acotan al Estado –y a veces hasta lo hacen entrar en crisis– y permiten que ganen visibilidad relaciones sumergidas. Pero el Estado existe, y hay una puja constante –sobre todo en el interior de los movimientos– para hacer que cristalice, así como para impedirlo.

En efecto, en la sociedad existe una pugna permanente, sorda y abierta a la vez, que abarca todos los poros del cuerpo social, una lucha por imponer los espacio-tiempos del Estado que son los del capitalismo. El sistema busca romper el control comunitario de la comunidad, un autocontrol que se asienta en relaciones sociales cara a cara, directas, para “liberar” a los comuneros de ese control y convertirlos en ciudadanos con derechos y deberes estatizados. O sea, que se realizan fuera del espacio comunitario. Lo que vemos es una doble lucha: por afirmar comunidad y diferencia (en tanto comunidad) y por afirmar capitalismo y homogeneidad (igualdad “en” el Estado y el mercado). En esa lucha el Estado juega un papel central de dos maneras: una, buscando desarmar, desestructurar o dispersar las relaciones sociales comunitarias, que puede pasar por la represión, pero más frecuentemente por hacer que los individuos se sometan a su voluntad (la sorda coerción del factor económico del que hablaba Marx); la segunda, haciendo Estado en la sociedad y sobre todo en los movimientos sociales, o sea, provocando la separación de un cuerpo especializado en “mandar mandando”. Si para la primera debe actuar como Estado, legislando o reprimiendo, para la otra actúa de modo más sutil, intentando expandir los aspectos estatistas que existen potencialmente en la sociedad otra. O sea, desarmando su capacidad de neutralizar al jefe, de dispersar el Estado latente o el Estado como horizonte, debilitando los mecanismos de control. En el capítulo 2 hemos visto que uno de esos mecanismos es la creación de unidades territoriales de base considerablemente más numerosas que las urbanizaciones con sus juntas vecinales (con un promedio de mil personas o sea 200 a 300 familias),<sup>1</sup> abarcando barrios que contengan entre cinco y diez mil personas (mil a dos mil familias). El tamaño sí importa en este caso, con lo que se espera debilitar el control que no puede ser más que control directo, cara a cara.

A propósito, Clastres advierte la relación que existe entre la baja densidad demográfica y la existencia de sociedades sin Estado, al

1. Se trata del proyecto de USAID.

punto que cuando una comunidad alcanza una cantidad determinada de miembros, una parte se separa para crear otra comunidad.<sup>2</sup> Existe una auto-regulación natural que hace posible la continuidad de un espacio sin Estado: la masificación sería una de las formas de diluir el control comunitario. La experiencia del movimiento social de la ciudad de El Alto debe ser observada con suma atención, ya que encarna la posibilidad de que grandes concentraciones humanas puedan vivir sin Estado; algo que hasta ahora no resultaba evidente y, por el contrario, representaba un límite desde el punto de vista de la emancipación social. Dicho de otro modo, una de las formas de dispersar el Estado es creando espacios no masificados en los que puedan producirse relaciones cara a cara. Quizá, la disminución de la cantidad de miembros por asamblea vecinal (en 15 años disminuyó en un 30%) esté relacionado con esa lógica, cuestión que parece demasiado pronto para evaluar.

Recordemos que no existen sociedades ni espacios sociales sin Estado: cuando hablamos de poderes no estatales nos estamos refiriendo a su capacidad de dispersar el Estado o impedir que cristalice. Pero eso mismo presupone que el Estado está siempre presente, de lo contrario no sería posible instituirlo de la nada. Clastres es muy claro al respecto:

*Sí, el Estado existe en las sociedades primitivas, incluso en el más pequeño grupo de cazadores nómadas. Existe, pero es conjurado sin cesar, constantemente se impide su realización. Una sociedad primitiva es una sociedad que dirige todos sus esfuerzos a impedir que su jefe se convierta en el jefe (puede incluso llegar al asesinato). Si la historia es la historia de la lucha de clases (en aquellas sociedades en las que hay clases, obviamente), entonces puede decirse que la historia de las sociedades sin clases es la historia de su lucha contra el Estado latente, la historia de su esfuerzo de codificación de los flujos de poder.<sup>3</sup>*

2. Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*, Monte Ávila, Caracas, 1978, p. 186.

3. En Gilles Deleuze, *La isla desierta*, Pre-Textos, Valencia, 2005, p. 292.

Ciertamente, el Estado existe en todos los espacios sociales, en todas las relaciones, como potencia o por lo menos como horizonte, y además “ha existido siempre.”<sup>4</sup> Aun en las comunidades aymaras rurales, tanto más en los barrios alteños donde el afuera de la comunidad está mucho más presente. Además, no hay evolución del no Estado hacia el Estado, ya que éste surge “entero y de una sola pieza”;<sup>5</sup> de modo que debemos identificar aquellas relaciones que en el seno de los barrios alientan los poderes estatales. Es ésta una visión inversa a la que ofrece el marxismo: no es la existencia de clases la que hace evolucionar la sociedad primitiva hacia el Estado, sino por el contrario es la existencia del Estado lo que permite que surjan clases, porque ése es el mecanismo por el cual se expropia a unos para concentrar riqueza en otros. Eso quiere decir Clastres cuando, firmemente asentado en la sociedad primitiva, considera que el Estado “viene del exterior, necesariamente”.<sup>6</sup>

¿Cómo se forma Estado en el movimiento social alteño? ¿Cuáles son las condiciones que alientan la creación de poderes estatales en El Alto? ¿Cómo se plasma la separación? Creemos que existen por lo menos dos dinámicas: una, digamos, en el interior de cada junta vecinal, y una segunda que abarca al movimiento como conjunto articulado. El Estado existe, efectivamente, en cada junta vecinal, en cada práctica organizada de modo estructurado, pero los vecinos también desarrollan sus mecanismos para conjurarlo. En muchas ocasiones fracasan, aun temporalmente; a veces consiguen triunfos parciales, pero no como consecuencia de una lucha explícita con ese objetivo, sino a través de mecanismos más sutiles y por lo tanto más efectivos: la deserción camuflada, la apatía, el desinterés y el desgano, prácticas en las que los indios tienen un largo entrenamiento de 500 años, para desesperación de los colonizadores. En otras ocasiones, sobre todo a partir del año 2000, el desborde insurreccional parece haber sido la forma dominante

4. Esto afirman Gilles Deleuze y Félix Guattari en *El Anti Edipo*, Paidós, Buenos Aires 1985.

5. Gilles Deleuze, *La isla desierta*, ob. cit. p. 292.

6. *Idem*.



de neutralizar las prácticas estatistas en los movimientos. En todo caso, es necesario mirar más en detalle cómo se va creando Estado en los movimientos.

### Juntas vecinales como instituciones

La institucionalización de los movimientos sociales es una forma de instaurar poderes estatales, en los cuales los jefes –o los cuerpos de dirigentes– se separan del conjunto del movimiento. La creación de estos cuerpos directivos congela la separación dirigentes-dirigidos, dirigentes que ya no “mandan obedeciendo” sino que “mandan mandando”. De modo que la creación de los movimientos sociales como instituciones, es un paso imprescindible para producir separación. Esto mirado desde arriba. Desde abajo, surge la necesidad de movimientos-instituciones cuando aparece la impotencia o se debilita el poder-hacer, estrechamente vinculado a la desmovilización o a los períodos de reflujo en los que los vecinos dejan la gestión de las juntas vecinales a la comisión directiva. Por cierto, la comunidad vecinal puede controlar –y de hecho controla– a sus directivas a través de las asambleas mensuales o semanales, pero muchas veces estas mismas asambleas son formales y la capacidad de control escapa de los vecinos. Lo anterior puede decirse de otro modo: el movimiento-deslizamiento (del lugar heredado o del lugar funcional al sistema) encuentra sus límites y entonces se instala el movimiento-institución.

Las juntas vecinales no son la comunidad barrial sino la forma que aquélla asume para ser representada ante otros, en particular ante el Estado. Es ésta una primera separación que es necesario no olvidar: ella explica por qué las juntas debieron ser desbordadas en octubre de 2003 para producir una insurrección. Las juntas vecinales están sujetas a un tipo de separación que es un requisito de la Ley de Participación Popular (LPP) que impone ciertas normas de organización interna sin las cuales no pueden conseguir la “perso-

nería jurídica”; el gobierno municipal reconoce las urbanizaciones que cumplan determinados requisitos y, finalmente, la FEJUVE también requiere ciertas condiciones: presentar resolución municipal o planimetría legalmente aprobada y tener un mínimo de 200 familias o 400 lotes, entre las más importantes.<sup>7</sup> La LPP determinó cambios en la organización interna y en los estatutos, llegando incluso a obligar a las juntas a tener mujeres en las instancias de dirección.<sup>8</sup> El Estatuto Orgánico de la FEJUVE reconoce que la organización vecinal funciona en el marco de lo que establece la Ley de Participación Popular, el Decreto Supremo Reglamentario 23.858 y la Ley de Municipalidades.<sup>9</sup>

Como resultado de la regulación estatal, todas las Organizaciones Territoriales de Base están fuertemente institucionalizadas. La FEJUVE, por ejemplo, tiene un Comité Ejecutivo que es el órgano de dirección con 29 secretarías, incluyendo presidencia y vicepresidencia, elegido cada dos años por un Congreso que debe ser reconocido por la CONALJUVE (organización nacional de las juntas vecinales); las juntas vecinales suelen tener en promedio 16 secretarías; cada junta tiene un representante en los distritos en los que está dividida la ciudad, y los distritos tienen participación en el Ejecutivo según cuotas proporcionales. Las asambleas, mensuales o semanales, son o deberían ser las instancias de participación y decisión de todos los vecinos. Todos los cargos y tareas están regulados por el Estatuto Orgánico.

Además, la legislación establece la creación del Comité de Vigilancia que se pronuncia sobre el Plan de Desarrollo Municipal, el Plan Anual Operativo y la ejecución física y presupuestaria del mismo.<sup>10</sup> Los comités de vigilancia son engranajes importantes

7. Artículo 72 incisos a) y b) del Estatuto Orgánico de FEJUVE El Alto de 2003.

8. El Decreto Supremo Nro. 24.447 del 20 de diciembre de 1996 establece en su artículo 5: “Equidad de género.- En la conformación de sus directivas, las Organizaciones Territoriales de Base, deberán promover la participación de ciudadanos de ambos sexos”.

9. FEJUVE, Estatuto Orgánico de 2003, p. 15.

10. Decreto Supremo Nro. 24.447, artículo 14.

del entramado de relaciones entre las juntas vecinales y el Estado, en particular con el municipio que es el encargado de proveer buena parte de los servicios que, a su vez, es lo que mantiene unido al barrio. La legislación considera al Comité de Vigilancia “una institución de la sociedad civil” y reconoce incluso que “su estructura y funcionamiento, es independiente de los órganos públicos debiendo, éstos, abstenerse de intervenir en su gestión”. Más aun, le concede la potestad de “control y vigilancia sobre los recursos del Gobierno Municipal”.<sup>11</sup>

Un elemento central de la institucionalización de cualquier movimiento es instituir representantes. En este caso, además de la regulación de las juntas vecinales, la legislación prevé que las relaciones entre ellas y el Estado se ejercen a través de representantes. Un elemento que está indicando la separación entre la estructura de las juntas vecinales y el barrio, aparece en los estatutos de FEJUVE: para los congresos del organismo cada junta puede acreditar cuatro delegados, “dos delegados del directorio y dos de base, elegidos en asamblea”.<sup>12</sup> Las bases tienen la misma representación que la dirección de la junta. Aunque los cargos de la junta son elegidos en asamblea, en general suelen recaer en personas que sobresalen por determinadas características:

*Una junta que tiene un presidente, un secretario de actas, de deportes, de hacienda, porque ellos hacen los trámites para conseguir agua, luz alcantarillado, aceras, instalación de gas, escuelas, canchas deportivas... se reúnen una vez por mes y esas juntas son como las comunidades rurales. Las encabezan gentes que hablan bien o tienen cierta experiencia en contactos. Al principio estaban formadas por gente que venía de La Paz.*<sup>13</sup>

Lo anterior indica que no cualquiera puede ser elegido como di-

11. Ídem, artículos 15 y 16.

12. Estatuto Orgánico de FEJUVE de 2003, art. 16, inciso c), p. 23.

13. Entrevista a Pablo Mamani Ramírez. Énfasis míos.

rigente de la junta vecinal. En principio, aquí no funciona, como en la comunidad, la rotación y la obligatoriedad. En los años 80 se constata “el relativo aislamiento de las juntas de vecinos respecto a sus bases”, en gran medida como consecuencia de que los dirigentes obtenían ventajas económicas (“cariños materiales”), prestigio social y poder político.<sup>14</sup> Se ha insistido mucho en la existencia de prácticas clientelares entre los dirigentes vecinales y los partidos políticos y el Estado, con el resultado de la cooptación de los primeros.

Los requisitos impuestos por las juntas vecinales y la FEJUVE para la elección de dirigentes (no ser loteador, ni tener cuentas con la justicia, ni ser panadero, comerciante, transportista, dirigente político partidario, no haber abandonado sus funciones como dirigente, no ser traidor ni haber estado comprometido con las dictaduras) parecen formas de acotar o controlar a los dirigentes.<sup>15</sup> Sin embargo, este conjunto de requisitos no funcionaron, ya que en la década posterior a su aprobación, o sea en los 90, la “Federación de Juntas Vecinales de El Alto” (FEJUVE) estuvo enteramente subordinada al gobierno municipal de CONDEPA (Conciencia de Patria), varios de sus dirigentes eran miembros de partidos y hasta funcionarios municipales, lo que viola los estatutos de la organización.

En todo caso, a fines de los 80 predominaba una nítida separación entre las direcciones de las juntas vecinales y el conjunto de los vecinos de los barrios. Entre los pobladores se constataba la existencia de “una visión elitista de las juntas”, y “una ambivalente relación entre bases y direcciones, donde las primeras ocasionalmente se identifican con su organización y las segundas comparten ocasionalmente las decisiones”.<sup>16</sup> A mediados de los 80, la separación entre FEJUVE y las bases era evidente ya que había dejado de lado las demandas de los vecinos para convertirse en un espacio

14. Sandóval y Sostres, *La ciudad prometida*, ob. cit. p. 81.

15. Ídem, p. 82. En los estatutos aprobados en 2003 la referencia a la traición y a la colaboración con dictaduras han desaparecido.

16. Ídem, p. 83.

de lucha entre los partidos que buscaban el control de la organización. Un comunicado de la FEJUVE, de marzo de 1985, revela esa división: “Los dirigentes vecinales exhortan a los partidos políticos se ‘inhiban’ de dividir a los vecinos de El Alto con su política de ‘pugna abierta’ por los votos de esta población, ofreciendo víveres, farmacias populares, consultorios gratuitos...”<sup>17</sup>

Pese a la crítica, la FEJUVE no cuestiona la práctica sino el “oportunismo” de realizarla en un período preelectoral, como el que se vivía en el momento en que se emitió el comunicado. Según FEJUVE, “lo correcto y moral” sería que los partidos hicieran obras aun no estando en período electoral. Véase que se atribuye la práctica de división o de compra de voluntades a fuerzas exteriores al movimiento vecinal, como si los dirigentes fueran objetos pasivos de pugnas ajenas a sus voluntades. En realidad, desde el momento en que eran nombrados buena parte de ellos aspiraban ya a participar en el engranaje de la política colonial intercambiando favores por votos.

Hacia fines de los 80 parecía crecer una tendencia hacia la autonomía del movimiento vecinal alteño, en parte por el impulso democratizador que vivió el país desde 1982, y también por la relocalización de miles de mineros a partir de 1985. Al parecer, el Primer Congreso Extraordinario de FEJUVE, en 1983, impulsó “un nuevo estilo de trabajo en equipo” que tendió a “descentralizar el nivel decisonal”.<sup>18</sup> Algunos análisis hacen hincapié en la influencia de la cultura sindical en el movimiento vecinal, que le habría dado un carácter centralizado, lo que en los estatutos se define como “centralismo democrático”. Sin embargo, es posible que esto derive también de la cultura estatista hegemónica en el movimiento popular boliviano.

17. Comunicado FEJUVE El Alto, del 4 de marzo de 1985, en Sandóval y Sostres, *La ciudad prometida*, p. 93.

18. Sandóval y Sostres, *La ciudad prometida*, ob. cit. p. 97.

La emigración de unas seis mil familias mineras hacia El Alto habría jugado un papel en la modificación de este estado de cosas. Ese sector social era portador de algunas características que lo diferenciaban de los habitantes de El Alto: la escolaridad de los mineros relocalizados es superior a la media del país, tanto entre los varones como entre las mujeres y los hijos. A esto debe sumarse la experiencia de lucha y organización en los sindicatos mineros, ya que más de la mitad de los que se asentaron en El Alto habían trabajado por lo menos 15 años en las minas.<sup>19</sup> Estas características se resumen en una cultura político-social parcialmente diferente y, sobre todo, en saberes vinculados a la capacidad de organización más autónoma del Estado y los partidos, que al parecer jugaron un papel en la activación de las juntas vecinales y en la FEJUVE. Los propios mineros eran muy conscientes de esa capacidad de organización y así lo expresaron en diversas ocasiones.<sup>20</sup> Los vecinos, por lo menos en algunos barrios, mostraron deferencia y hasta admiración por las “hazañas” mineras y aprendieron de sus experiencias.<sup>21</sup>

En todo caso, parece acertado el análisis de Sandóval y Sostres en el sentido que la democratización de la FEJUVE tiene un freno en la doble función que cumple: “ser, por un lado, portavoz de las demandas barriales y, por el otro, ser copartícipe de las tareas del Estado para esta ciudad, desempeñando de esta manera el rol de intermediaria entre las juntas de vecinos y el Estado”.<sup>22</sup> En efecto, parte de las tareas de la juntas vecinales consisten en “participar en la elaboración de planes y programas distritales (Plan de Desarrollo Municipal, Plan de Desarrollo Distrital, Plan Operativo Anual)”, “gestionar la cooperación del gobierno central, departamental, local y otras instituciones para mejorar el Desarrollo Humano

19. Ídem, pp. 175-177.

20. Ver testimonios de mineros relocalizados en Sandóval y Sostres, *La ciudad prometida*, pp. 162 y 163.

21. “Los vecinos aprendieron mucho de los ex mineros, pues en cada oportunidad que tenían éstos relataban sus hazañas. Ese espíritu de lucha ayudó años más tarde a iniciar las movilizaciones por la Universidad.” Marco Quispe, *De ch’usa marka a jach’a marka*, ob. cit. p. 99.

22. Ídem, pp. 97-98.

Sostenible de sus habitantes”, entre los más destacados.<sup>23</sup> Este tipo de tareas que se asignan las juntas vecinales y la FEJUVE, con ser necesarias para la mejora de los barrios, no hacen sino fortalecer la separación de un cuerpo de representantes que están tanto en contacto con una parte de sus bases como con las instituciones estatales y partidos políticos, con cuyos integrantes establecen relaciones fluidas. A lo largo de los años suelen ser incluso más sólidas y estables que las que mantienen con las bases, generando hábitos y modos de vida que se diferencian de los del resto de los vecinos que no tienen acceso a esos espacios.

En El Alto, el hecho de ser dirigente se ha convertido en algo casi sospechoso. En efecto, las denuncias sobre casos de corrupción o de manejos políticos (en particular candidaturas electorales) son muy frecuentes aunque no siempre estén debidamente fundamentadas. Según testimonios algunas de esas denuncias serían parte de la pugna por el poder dentro de FEJUVE o por espacios en candidaturas electorales. En todo caso, la existencia de denuncias –amplificadas por los medios de comunicación populares– muestra la capacidad de control de las bases sobre sus dirigentes, como veremos adelante.

\* \* \*

La década de 1990 registró un viraje político importante con el triunfo de CONDEPA en la alcaldía de El Alto, que estrenó autonomía municipal en las elecciones de 1987. Vale la pena detenerse en este decenio de hegemonía condepista ya que su colapso coincide con el ciclo de luchas lanzado a partir de 2000. CONDEPA fue la encarnación del ascenso político, social y cultural aymara.<sup>24</sup> El masivo voto a CONDEPA en las elecciones nacionales y municipales de 1989 (en El Alto consiguió el 65% de los votos, porcentaje que

23. Art. 71 inciso a) y art. 6 inciso f) del Estatuto Orgánico de FEJUVE de 2003.

24. Sobre el tema existe una relativamente amplia bibliografía. Destacamos los trabajos de Marcos Quisbert Quispe (2003), Rafael Archondo (1991) y Joaquín Saravia y Godofredo Sandóval (1991).

mantuvo a lo largo de la década), en las que desplazó a cifras en torno al 10% a los partidos tradicionales, debe leerse como una decisión comunitaria por su magnitud y contundencia. Una decisión comunitaria indica que existían en El Alto prácticas de carácter comunitario que, como señalan varios autores, operan sobre la base de la lógica andina de reciprocidad y distribución.<sup>25</sup> “La sólida constitución de la identidad cultural de los pobladores de El Alto se ha expresado en votaciones colectivas”, sostiene Quisbert, que se manifiesta en una suerte de “lealtad ideológica” hacia quienes valoraron la cultura andina.<sup>26</sup>

CONDEPA se forma como consecuencia de la ofensiva de las clases dominantes, ejecutada por el gobierno del MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario), contra los medios de comunicación del popular locutor y cantante Carlos Palenque, que fueron clausurados en 1988. Los sectores populares de El Alto y La Paz, básicamente aymaras, se movilizaron presionando por la reapertura de Radio Metropolitana y Canal 4 que conformaban el Sistema Radio-Televisión Popular (RTP). Durante más de dos décadas Palenque tejió una vastísima red de lealtades en base a relaciones personales y familiares que se activaron en la formación de CONDEPA que “encarnó a los sectores sociales descuidados e ignorados por la elite criolla que monopoliza la cultura legítima, denunciando el orden injusto imperante en nombre de los excluidos del juego económico, social, político y cultural”.<sup>27</sup>

CONDEPA tenía una base social compuesta por migrantes, maestros empobrecidos, amas de casa, artesanos, comerciantes, trabajadoras domésticas, desocupados, obreros, y consiguió expresar la reciprocidad y la cultura andina. El sistema RTP, según Archondo, se asentaba en tres características: la solidaridad, considerar al mi-

25. Ver los trabajos de Rafael Archondo (ya citado) y Joaquín Saravia y Godofredo Sandóval, *Jach'a Uru: la esperanza de un pueblo*. Carlos Palenque RTP y los sectores populares urbanos en La Paz, CEP-ILDIS, La Paz, 1991.

26. Marco Quisbert, FEJUVE El Alto 1990-1998, Aruwiyiri, La Paz, 2003, p. 66.

27. Ídem, p. 53.



grante como un igual y criticar frontalmente a la clase política, en particular al MNR, ya que al expresar la cultura de los oprimidos interpelaban al sistema político colonial.

Aunque se ha analizado a CONDEPA desde la óptica del clientelismo y la desideologización, por priorizar los vínculos personales afectivos y convertir la solidaridad en un medio para resolver problemas materiales, deben considerarse otros aspectos medulares: surge como parte de un proceso de deslegitimación de los partidos tradicionales y acelera su declive; además, con el condepismo aparecen en el escenario político los de abajo sin disfraces, con las características propias de los de abajo: las mujeres de polleras (como la “comadre Remedios” que encabezó las listas parlamentarias), los símbolos aymaras, en una palabra, la cosmovisión andina. Quizá nadie como Rafael Archondo ha sintetizado de forma tan bella el papel de Palenque:

*Para convocarlos exitosamente tocó las teclas más recónditas de su alma comunitaria, implantó las normas de la conducta solidaria, recreó el diálogo y el debate entre los desamparados, repartió consuelo y esperanza desde los micrófonos, fue dándole cuerpo a un nuevo cerco andino, a lo Tupac Katari, sólo que con paredes de adobe y ladrillo, techos de calamina, toldos de nylon azul y hasta antenas de televisión. De esta manera cobró vigencia el milagro que liquidaba la angustia colectiva, se producía: la resurrección metropolitana del ayllu. La comunidad desconcertada por el desarraigo urbano volvía a respirar, pero lo hacía dentro de las pautas centralizadas, verticales y autoritarias de la metrópoli.<sup>28</sup>*

En todo caso, la movilización que condujo a la creación de CONDEPA como reacción popular al cierre de RTP, fue una acción plebeya, nacida abajo y conducida abajo, no digitada desde

28. Rafael Archondo, *Compadres al micrófono*, ob. cit., Contratapa.

arriba, por lo menos hasta la campaña electoral de 1989 en que ingresan los intelectuales y profesionales. Esta movilización encarna el ascenso de los aymaras urbanos y su lenta conversión en sujetos. Un ejemplo es lo que sucede con las mujeres: Remedios Loza fue la primera mujer de pollera en conducir un programa en la televisión, en 1974, a los 24 años; desde los 20 participaba en un programa de radio, pero muy pocos aymaras creían que eso era cierto.<sup>29</sup> Se trata de una generación de mujeres aymaras jóvenes, nacidas en la ciudad, escolarizadas, pero que no abandonaron sus señas de identidad. De paso, vale consignar que la “comadre Remedios”, que luego sería la primera diputada de pollera en la historia de Bolivia, hace su aparición televisiva apenas unos meses después de que un grupo de intelectuales aymaras (varones) emita el *Manifiesto de Tiwanaku* (1973); y toma los micrófonos radiales el mismo año que Fausto Reinaga publica *La revolución india* y *El Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970). Una década más tarde, en el movimiento por la reapertura de RTP, decenas de mujeres aymaras –como Marcela Machaca– tomaron por primera vez un micrófono en sus manos para dirigirse a la población.<sup>30</sup>

Pero hay algo más notable aun. En plena crisis de la izquierda y de las organizaciones populares y obreras, la movilización aymara modifica las formas de la protesta social que eran hegemónicas hasta ese momento. Estos cambios ya se venían perfilando desde 1979, cuando Palenque fue encarcelado por primera vez. Las mujeres de los mercados toman la iniciativa y lo arrancan de las dependencias policiales ¡¡en plena dictadura militar!!<sup>31</sup> Cuando la acción se masifica, cuando entran a tallar dirigentes vecinales de base de El Alto y las laderas de La Paz, se produce un viraje que anticipa las formas que asume la acción social en la insurrección de 2003. Al imponerse la primera clausura de RTP, en junio de 1988, se convo-

29. “Se dice que en esa época segmentos importantes de la audiencia no creían que una mujer con pollera como Remedios Loza estuviera usando los micrófonos de una radio”, Rafael Archondo, *Compadres al micrófono*, ob. cit. p. 153.

30. Ídem, p. 186.

31. Ídem, p. 157.

ca a una gran marcha hacia la plaza San Francisco impulsada por el “comité de defensa” integrado por miembros de los denominados trabajadores “informales” y dirigentes vecinales de base:

*El trayecto habitual de las marchas, que generalmente ha organizado la COB o los partidos políticos, ha sido alterado por el comité de defensa. En vez de recorrer, como se ha hecho tradición, las arterias céntricas de la ciudad, la multitud parte de la Estación Central, llega hasta la avenida Buenos Aires, dobla por Tumusla y desde ahí desciende hasta la plaza Juariste Eguino hasta llegar al corazón de la ciudad: la plaza San Francisco. (...) De esa forma una movilización inicialmente pequeña se convirtió en una verdadera bola de nieve que al pasar por los puestos de venta y las calles más transitadas por los aymaras urbanos terminaba por arrastrarlos hacia una ocupación plena del centro de la urbe paceña. La marcha atravesó por zonas neurálgicas del comercio minorista, fue conquistando ese Chuquiagu moreno, a la cabeza de Palenque, para descender como un torrente incontenible hacia la visibilidad de los clausuradores.<sup>32</sup>*

Así parece suceder en los grandes momentos en los que vastos sectores populares se implican en la lucha social: modifican las formas de acción que eran hegemónicas hasta ese momento. El patrón de acción instituido por los obreros mineros en el entorno de la revolución de 1952, las grandes manifestaciones por la avenida principal (El Prado), fue modificado cuando emergieron nuevos actores, los y las aymaras urbanos, ya en 1988. Quince años después, en octubre de 2003, la movilización que derrocó a Gonzalo Sánchez de Lozada tuvo características muy similares, además de algunas diferencias.<sup>33</sup>

32. Ídem, p. 187. Énfasis míos.

33. La descripción de la gran concentración de octubre de 2003 señala: “La ladera oeste de La Paz pareció por una hora la salida de un hormiguero: cada calle, camino y avenida, era surcado por miles que venían descendiendo. El despliegue era total y los contingentes eran apretadas masas transitando las empinadas rutas que habían tomado”, Luis Gómez, El Alto de pie, ob. cit. p. 141.

El cambio en el escenario macro, vino junto a cambios igualmente profundos en los escenarios locales. Cuando se produce la segunda clausura de RTP, el 7 de noviembre de 1988, un grupo de agentes del Ministerio del Interior inutilizó la antena de Radio Metropolitana en Pampahasi. La reacción de la población fue inmediata: “los vecinos armados con palos y piedras obligaron a los agentes a huir apresuradamente hacia la localidad de Chicani”, y a duras penas se salvaron del linchamiento. Luego los pobladores “decidieron bloquear las rutas de acceso a la zona para impedir otro ataque similar”, la gente hacía guardias permanentes, dormía a la intemperie y “comía en torno a ollas comunes organizadas por las amas de casa”.<sup>34</sup>

Un patrón de acción social pautado por la huelga en el lugar de trabajo, la huelga general y la manifestación, dio paso a otro en el que la movilización arranca en los espacios cotidianos de vida y sobrevivencia (mercados, barrios) poniendo en movimiento porciones crecientes de vínculos sociales, o sea sociedades en movimiento, autoarticuladas desde el interior de ellas mismas; ya no estableciendo un cerco del sistema político colonial como sucedió dos siglos atrás, sino procediendo a horadarlo desde dentro hasta agrietarlo y, más adelante, descomponerlo parcialmente.

Este largo rodeo busca una mirada de larga duración que permita visibilizar lo que hay detrás y debajo del nacimiento de CONDEPA y de su abrumador triunfo en El Alto. La cooptación de las dirigencias de FEJUVE y de la COR por CONDEPA y la alcaldía en sus manos, era muy diferente a la cooptación de estructuras similares por el MNR luego de la revolución de 1952. Hay algo en común: se producen en un momento de crecimiento de nuevos sujetos sociales y busca disciplinarlos. La diferencia, que no es menor, es que la cooptación condepista es ejercida en y con los códigos de la cosmovisión andina y no ya en los de la cultura occidental como sucedió

34. Rafael Archondo, *Compadres al micrófono*, ob. cit. p. 208.

luego de 1952; y, algo fundamental, se produce en un período de declive del Estado nacional, cuando las elites coloniales no sólo están en retirada sino que el Estado que construyeron sufre deslegitimación y una fuerte erosión en su capacidad de disciplinamiento y subordinación.

En este nuevo escenario, francamente desfavorable para las elites y favorable para los oprimidos, la década de 1990 fue una suerte de paréntesis de la insurgencia abierta de los aymaras urbanos, pero fue también un período intenso de creación interna, como lo muestran los cambios en las formas de protesta. Es en este período en el cual las villas o barriadas reducen en un tercio el número de sus integrantes, lo que fortalece su carácter de comunidades, como ya hemos visto. Sigamos esta pista para intentar develar qué fue sucediendo en una década que se cierra con grandes insurrecciones.

Por un lado, CONDEPA se convirtió en un partido de orden. Estableció alianzas con el ex dictador Hugo Bánzer y la ADN (Alianza Democrática Nacionalista) y fue aceptada como una fuerza política del sistema. Desde la alcaldía de El Alto utilizó las redes clientelares y de compadrazgo para establecer lealtades verticales, en base a la identificación cultural entre la población aymara y sus gobernantes también aymaras. La aparición de CONDEPA y la simultánea realización de verdaderas elecciones municipales, en el país y en El Alto, redundan en una redistribución y ampliación real de poder, en las que nuevos sectores antes desplazados acceden al poder local.<sup>35</sup> Desde el punto de vista del movimiento social, la nueva configuración estatal en El Alto redundó en la subordinación y cooptación de los dirigentes. “Los partidos como estructuras de mediación establecen prácticas que van delineando las posibilidades de vinculación clientelista, logrando incidir en la organización vecinal, que se constituye en un nuevo espacio de influencia y manipulación”, señala Quisbert.<sup>36</sup>

35. Marco Quisbert, FEJUVE El Alto 1990-1998, ob. cit. p. 69.

36. Ídem.

El panorama que presenta la década es doble: cooptación de los movimientos en tanto instituciones (o sea a sus dirigentes mediante prebendas y a sus bases a través de concesiones como clientela), y en paralelo acciones de los barrios para controlar a sus organizaciones y dirigentes. En el trasfondo, el control vía cooptación es efímero e incompleto porque no llega a todas las organizaciones de toda la ciudad: no hay recursos suficientes para contemplar tantas necesidades insatisfechas. Los gremios pierden fuerza de presión autónoma y la FEJUVE “la capacidad de mantenerse funcionando como estructura orgánica cívica”.<sup>37</sup>

La competencia partidaria por subordinar a los movimientos redundó en su división: la Federación de Comerciantes Minoristas tuvo en 1994 dos directivas: una identificada con CONDEPA y la otra con UCS (Unidad Cívica Solidaridad); en 1992 FEJUVE se divide por la presión de UCS y el Acuerdo Patriótico (ADN-MIR); en 1998 se produce una nueva división de FEJUVE, ahora en dos federaciones, por la competencia entre CONDEPA y los demás partidos que intentaban desplazarla, división que se mantiene hasta mediados de junio de 1999.<sup>38</sup> Pero ésta es apenas la visión de lo que sucede en las instituciones, agudizada en los períodos electorales que es cuando las instituciones se tensan. En realidad, toda la década presenta un panorama de intensa lucha: de los dirigentes de las juntas vecinales y de los gremios para autonomizarse del control de las bases comunitarias y de éstas por mantener el control.

Veamos algunas contratendencias. Una de ellas, la más elemental, es de carácter “legal” y consiste en intentar insertar en los estatutos de las organizaciones prescripciones a los dirigentes para que no puedan ser dirigentes los funcionarios de la alcaldía, ni los candidatos electorales de los partidos. En general no funcionan, son burladas del mismo modo que es burlado el control comunitario.

37. Ídem.

38. Ídem, pp. 81-100.

En otras ocasiones, como ya hemos consignado, hay un llamado específico del movimiento a los candidatos a que renuncien a sus cargos como dirigentes. Esto sucede en casi todas las campañas electorales y, más allá del resultado que se consiga, revela que existe algún tipo de control –aún difuso y poco eficiente en muchas ocasiones– por parte de las bases. A veces las formas de control son muy oblicuas, sobre todo cuando se viven momentos de gran debilidad de las organizaciones populares. En 1992, cuando se dividió FEJUVE, las bases de varios barrios también se dividieron, pero no como reflejo de lo que sucedía “arriba” sino como estrategia. Así, en Villa Pacajes se señala: “Los dirigentes de esta zona también nos hemos dividido, para distribuirnos en ambos congresos, ya que teníamos en juego un importante trámite a realizar a través de FEJUVE y no podíamos dar espaldas a ninguna de las tendencias en pugna”.<sup>39</sup>

Hubo otra instancia de carácter colectivo para remediar esta situación. En 1992 surgió la Asamblea de la Alteñidad. Nació de modo informal (no se sabe cuándo ni cómo), no tuvo personería jurídica, en ella se articularon organizaciones vecinales, laborales y gremiales y asumió la diversidad de demandas de toda la ciudad. Llegó a realizar acciones muy importantes como el paro cívico del 6 de marzo de 1997 con apoyo de los funcionarios de la alcaldía y de todos los sectores sociales, en demanda de más recursos para la ciudad, la construcción de un hospital y el traslado del aeropuerto, entre las más destacadas. No sólo articuló la diversidad de actores sino que “intentó efímeramente superar la fragmentación clientelar de las demandas sociales que convergían en la alcaldía municipal”, y fue una forma de combatir tanto la cooptación como la persecución de CONDEPA a los dirigentes que no se le sometían. En suma, fue un recurso de los dirigentes vecinales y gremiales que actuaban en nombre de toda la población para enfrentar el avasallador avance condepista de esos años, aunque una parte de sus activistas eran

39. Ídem, p. 84.

competidores clientelares de CONDEPA. Dejó de funcionar en el marco de los conflictos de 2003 o, dicho de otro modo, el auge de las luchas sociales hizo que mecanismos como la Asamblea de la Alteñidad, al ser desbordados, ya no fueran necesarios.<sup>40</sup>

Finalmente, la impresión es que un recambio generacional sumado a la creciente insatisfacción de las demandas por la vía clientelar (y una ampliación de las demandas de la sociedad al abarcar el tema del agua y del gas), colapsó y desbordó los mecanismos de cooptación. En ese proceso, la consolidación de las comunidades barriales y su creciente politización, al punto de asumir los debates sobre la gestión del agua y la nacionalización de los hidrocarburos, parece haber confluído en el congreso de FEJUVE de 1999 que representó un viraje importante.

Por un lado, CONDEPA desaparece. En 1997 muere Palenque y ya en las elecciones de 2002 su base social se ha desvanecido. Con ello, las fidelidades se agrietan quedando los “clientes” sin referencia vertical, ya que el condepismo no pudo recomponer sus redes en ausencia del mando superior. En suma, aparece una fisura en las alturas que habrá de tener importancia inmediata.

Postulamos en cambio que lo decisivo es lo que sucede en la base. Según varios entrevistados, si no hubiera existido el control de CONDEPA El Alto hubiera estallado a comienzos de los '90, cuando estaban dadas ya las condiciones para ello. La impresión es que “diez años estuvo inmovilizada la ciudad, con un control y un amordazamiento muy grandes, hasta Pepelucho (el alcalde José Luis Paredes, del MIR) que ya no puede contener y se le escapa todo. El Alto empieza a estallar en 2003 con los formularios Maya y Paya”.<sup>41</sup> Según Julio Mamani Conde, el fenomenal crecimiento de la ciudad desde 1990 incrementó la presión desde abajo, pero en paralelo “la experiencia de CONDEPA sirvió de escuela, se plantea

40. Ídem, pp. 72-73.

41. Entrevista a Julio Mamani Conde.



en los congresos que los dirigentes en ejercicio no estén vinculados a la alcaldía, o sea sirvió de vacuna”.

En cuanto a los jóvenes, que, creemos, constituyen el aspecto más importante del viraje del año 2000, hay consenso en que hacia fines de los '90 comenzó a tallar una nueva generación que, por decirlo de alguna manera, es la “generación UPEA” (Universidad Pública de El Alto), que fue creada por la presión y movilización social en 2003:

*Sin el movimiento de la UPEA todos los movimientos estarían divididos. Desde nuestros padres hay una reivindicación de la Universidad, piensan que sus hijos no deben ser como ellos. Desde 1989 se empieza a reivindicar la Universidad de El Alto, empezamos a recolectar ladrillos. El primer argumento de negociación es que la UMSA de La Paz se haga cargo, pero ellos creen que El Alto es algo de segunda y al final nos chantan dos carreras técnicas, una de ellas Mecánica. Y eso rompe con las expectativas de los changos porque no quieren ser mecánicos, eso no les da ningún valor simbólico. La UMSA no hace un esfuerzo por constituir la Universidad de El Alto.*

*Cuando muere Palenque en 1997 paralelamente empiezan a emerger estos jóvenes que toman la bandera de lucha por la Universidad. Es una presión desde abajo. Ellos mismos articulan las organizaciones. Las dirigencias estaban altamente cuestionadas, hasta el '98 hay una injerencia muy fuerte de los partidos, hechos escandalosos como diputados circulando alrededor de los congresos. El congreso más fuerte de FEJUVE fue el de 1999. Yo estuve en cuatro congresos, y ése fue histórico, se convoca a 1.200 personas porque antes iban pocos, eran nominales, el único momento en que estaban era el momento de decidir el directorio. Acá no se discutían documentos, y ahí por primera vez funcionan las comisiones. Ese congreso fue un viraje, había una presión fuerte desde abajo. Veníamos de diez años de CONDEPA, que era la década perdida que no se hicieron obras. CONDEPA*

*ayudó a aumentar la autoestima de lo indio, porque desde ese momento lo indio ya no es tan vergonzoso como antes, pero al mismo tiempo hay un proceso gradual de presión de las bases sociales para mejorar sus organizaciones. En 2000-2001 ya con Cori se empieza a organizar el movimiento.*<sup>42</sup>

Esa presión “desde abajo” está relacionada también con el recambio generacional. Los jóvenes estaban casi confinados a los centros juveniles que funcionaban mayormente en las parroquias. Pero fueron ampliando su radio de acción a lo largo de los años ‘90, a través de los medios de comunicación, las radios, el centro de reporteros populares, la música y las plazas que fueron también lugares de encuentro, debate y formación. Pero “lo fuerte vino desde los centros culturales que empezaron a incursionar lo vecinal y después aceptaron lo vecinal y ahora son parte de lo vecinal”.<sup>43</sup> Hasta el año 1999 la inmensa mayoría de los dirigentes eran mayores de 50 años, muchos jubilados con tiempo para dedicar a las tareas de las juntas vecinales, pero luego comienzan a aparecer los estudiantes y los profesores. En opinión de Quispe, más que un relevo generacional “hay un encuentro entre los jóvenes de la UPEA, los demás jóvenes que tienen una presencia más difusa pero no menos efectiva, y los adultos”.

Hacia comienzos del nuevo siglo, la situación estaba preparada para que se produjera un desborde de las juntas vecinales por parte de las comunidades barriales. Ciertamente, es difícil pensar que el clientelismo haya desaparecido. La actual mayoría con que cuenta el MAS puede perfectamente reproducir los viejos moldes o crear nuevas formas de relaciones clientelares. En todo caso, la imagen que pretendemos proyectar es la de una dinámica de relaciones y flujos de estados. No se pasa de una situación de cooptación total a otra de autonomía total; se producen cambios y rupturas así como continuidades, siempre ligadas a la participación, o no, de

42. Entrevista a Marco Quispe. Énfasis míos.

43. Ídem.

las comunidades vecinales. Interesa destacar esas líneas de fisura, los quiebres, como los sucedidos entre 1970-74, en 1988-89 y en 2000-2003. En cuanto a la cuestión específica de la cooptación, véase que desde los triunfos de CONDEPA en 1989-91 hasta su desaparición, transcurre menos de una década. Si comparamos lo sucedido en este período con el proceso posterior a 1952 hasta la ruptura del pacto militar-campesino en los años '70, debe concluirse que la capacidad de cooptación y neutralización de los movimientos por el Estado ha menguado considerablemente. Estas constataciones nos parecen importantes en un momento de viraje como el actual, en el que se registra un relevo del personal que dirige el Estado boliviano de singular trascendencia.

En todo caso, parece evidente que los vecinos de los barrios vienen aprendiendo a contrarrestar las nuevas formas estatales de subordinación. A partir de 2002, con el relevo de dirigentes de la FEJUVE y la presidencia de Cori en la dirección, las decisiones importantes las comienzan a tomar los “ampliados”, asambleas de dirigentes de las juntas vecinales, para evitar que la organización sea monopolizada por el reducido núcleo de la directiva, lo que fue causa de numerosos hechos de corrupción.<sup>44</sup> Aun así, este tipo de control parece insuficiente y requiere de una vigilancia permanente. Luego de octubre de 2003, se sucedieron una serie de divisiones en la dirección de la FEJUVE, pero ahora los dirigentes tienen mayores dificultades para operar a espaldas de la gente. En agosto de 2004, “Mauricio Cori fue golpeado y lo hicieron recorrer las calles de El Alto semidesnudo” acusado de negociar cargos en los municipio de El Alto y La Paz y en una empresa estatal a espaldas de la gente.<sup>45</sup> Esta práctica, tomada de las comunidades rurales, revela la fuerza que están adquiriendo las comunidades barriales urbanas; pero también muestra que la lucha control-autonomización que llevan a cabo las bases y sus dirigentes (que es en realidad una manifestación

44. Entrevista a Julio Mamani Conde.

45. Citado por Pablo Mamani en *Microgobiernos barriales*, ob. cit. p. 80.

de la pugna concentración-dispersión) no tiene fin, es una lucha permanente ya que, como señala Clastres, el Estado siempre existe pero en ciertas sociedades es conjurado sin cesar, constantemente se impide su realización.

### Movimiento como institución y como mover-se

La unidad orgánica del movimiento –diferente a la unidad por confluencia desde abajo– es una forma estatal de la movilización social. La movilización de los sectores populares suele gestarse de modo horizontal, mientras la de las elites se procesa de modo vertical.<sup>46</sup> Los oprimidos se movilizan verticalmente cuando acompañan o siguen la movilización de los de arriba, lo que se resume en una movilización de las elites apoyada por los de abajo, como sucede durante los procesos electorales. Cuando hablamos de movilización de los subordinados, se trata de una movilización nacida abajo y dirigida abajo, habitualmente no por dirigentes formales y reconocidos sino por aquellos dirigentes “naturales” que reconocen los de abajo. O sea, personas como ellos.

Existe toda una bibliografía que aborda los movimientos sociales en base a tres aspectos: la organización, la identidad colectiva y los repertorios de movilización.<sup>47</sup> Ésta es la visión hegemónica en la sociología de los movimientos sociales. En consecuencia, se otorga prioridad a aquellos aspectos de los movimientos como estructura, cohesión y definición de objetivos.<sup>48</sup> Los movimientos, para ser considerados como tales, deben tener una organización diferente a la que preexiste, ya que no se considera organización a las relaciones sociales sumergidas en la vida diaria de las personas, y por lo tanto la estructura del movimiento debe estar separada de la vida cotidiana; los considera en tanto tengan un objetivo común (García

46. Ranahit Guha, *Las voces de la historia*, ob. cit. p. 37.

47. Álvaro García Linera, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, ob. cit. pp. 21-22.

48. Ver Godofredo Sandóval et al, *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz. IV. Nuevos lazos con el campo*, CIPCA, La Paz, 1987, p. 179.

Linera) y tengan un mínimo de cohesión (Sandóval et al); y por último, que presenten objetivos estratégicos (García Linera) o bien objetivos definidos (Sandóval et al).

Se considera a los movimientos, por lo tanto, como actores colectivos homogéneos, con intereses definidos y formas de acción racionales y adecuadas a los fines que persiguen. Si alguna vez esto ha funcionado, ha sido en el período en el que predominaron los sindicatos de masas y las centrales sindicales, pero aun así es dudoso suponer que los mineros que participaron en la revolución de 1952 hayan estado inspirados por las *Tesis de Pulacayo* que seguramente la inmensa mayoría no alcanzó a leer antes de la revolución, más allá del indudable valor que ellas tienen.

Cuando emergen nuevos sujetos, aquellos que durante siglos estuvieron en el sótano (indios, mujeres...), se produce una suerte de terremoto epistemológico ya que ponen en cuestión la relación sujeto-objeto, una de las más perversas herencias del colonialismo.<sup>49</sup> Esta relación se plasma, entre muchas otras, en lo que Ranahit Guha define como “la univocidad del discurso estatista”, que “privilegia un conjunto particular de contradicciones como principales, dominantes o centrales y considera la necesidad de resolverlas como prioritaria o más urgente que la de todas las demás”.<sup>50</sup> Es el argumento por el que durante siglos las “voces bajas” (mujeres, indios) no fueron tenidas en cuenta. A propósito, llama la atención la recuperación de una visión del mundo muy similar a ésta desde la elite indígena e indigenista del MAS.

En efecto, desde esa organización se emite un discurso que revela fuerte empatía con el proyecto de modernización desde arriba tras la revolución de 1952. Para el principal intelectual del MAS, “el movimiento social no puede gestionar ni ocupar el Estado” porque

49. Este tema aparece desarrollado en Raúl Zibechi, *La emancipación como producción de vínculos*, Clacso, Buenos Aires, 2005.

50. Ranahit Guha, *Las voces de la historia*, ob. cit. p. 30. Por estatista se entiende “una ideología para la cual la vida del Estado es central para la historia”, ídem p. 17.

la lógica del movimiento es descentralizar la toma de decisiones mientras el gobierno debe concentrar esa capacidad, lo que lo inhabilita para ser gobierno y debe por lo tanto ceder esa potestad a los políticos, intelectuales o profesionales de los partidos. Pero además, considera que “el Estado es lo único racional en Bolivia”. Por eso, sostiene que “toda lucha pasa por el Estado; incluso la lucha contra el Estado pasa por el Estado”.<sup>51</sup> En suma, según esta visión no habría forma de escapar a la institucionalización de cualquier lucha, incluso aquella por la emancipación que, por definición, es un proceso al margen y contra las instituciones estatales. Esta visión de la política responde a una estrategia que define nítidamente enemigos y contradicciones principales (“primero nos enfrentaremos a las petroleras y cuando hayamos resuelto esa contradicción, pasaremos a ocuparnos de las otras”, señala García Linera) que se las diferencia y separa de las secundarias, en una suerte de racionalización de la actividad social que hemos definido como “estatista”. Sin embargo el perfil modernista del MAS va mucho más lejos:

*El porvenir de Bolivia es lo moderno, no la economía familiar. En El Alto 60 soldados matan a 70 personas en media hora. Hasta que no tengas lo moderno de tu lado no puedes triunfar. Lo premoderno no puede triunfar. Lo tradicional y lo local son frutos de la dominación. El elogio de lo local y lo tradicional es elogio de la dominación. Lo local lo fomenta el Banco Mundial.*<sup>52</sup>

Este tipo de análisis se sostiene en “un cierto orden de coherencia y linealidad (...) que dicta lo que debe incluirse en la historia y lo que hay que dejar fuera de ella”.<sup>53</sup> Al parecer, ése debería ser el destino de lo llamado premoderno, como lo tradicional y lo local, por más que los movimientos indígenas lo vengán desmintiendo en las últimas décadas. O sea, el mundo andino tal y como lo conocemos, el mundo que sus habitantes han construido en sus resistencias de

51. Álvaro García Linera, intervención en el seminario Pensamiento y movimientos sociales en América Latina, Niteroi, 15 de octubre de 2005.

52. Ídem.

53. Ranahit Guha, Las voces de la historia, ob. cit. p. 31.

cinco siglos, ¿es una reminiscencia del pasado llamada a desaparecer en el altar de la modernidad y el socialismo?

Esta visión de los movimientos parece no poder ir más allá de los sistemas de estados, lo que le impide escuchar las “voces bajas que quedan sumergidas por el ruido de los mandatos estatistas”, y menos aun “interactuar con ellas”.<sup>54</sup> Si dejamos de lado la concepción de la historia y de la sociedad que este análisis implica, y nos centramos en la cuestión de los movimientos sociales, vemos que se los considera incompletos e insuficientes, y que deben ser completados y dirigidos por los partidos que forman parte del sistema estatal. En este caso, lo “premoderno” ocupa el lugar de lo “espontáneo” en los análisis marxistas clásicos: el punto de unión es que tanto lo premoderno como lo espontáneo se oponen a lo racional (Estado, partido), y en ambos casos se considera que por sí solos los movimientos de los oprimidos no tienen la capacidad de crear el mundo nuevo, que sólo puede hacerse desde el Estado y desde la racionalidad occidental.

En este punto, los caminos se bifurcan: o consideramos que los oprimidos tienen su propia política autónoma o a esa política se la etiqueta como “espontaneísmo”, o sea como una política ciega, no consciente ni estructurada, o bien como inconsciente y prepolítica. Guha, siguiendo a Gramsci, asegura que la utilización del vocablo espontáneo es elitista ya que responde a una perspectiva histórico-política escolástica y académica que “considera reales y dignos de consideración únicamente a los movimientos de revuelta que son cien por 100 conscientes, esto es, los movimientos que están dirigidos por planes elaborados de antemano hasta el último detalle o que se sitúan en la línea de la teoría abstracta”<sup>55</sup>.

El historiador indio asegura que no había nada de espontáneo en las sublevaciones campesinas, en el sentido de que no eran

54. Ídem, p. 20.

55. Ídem, p. 99.

irreflexivas, y que “el campesinado sabía lo que hacía cuando se sublevaba”.<sup>56</sup> Y preparaba largamente sus acciones, sólo que lo hacía por fuera de los cauces establecidos, por fuera de los marcos institucionales del Estado:

*Una revuelta estaba precedida, en la mayoría de los casos, por una consulta entre los campesinos que dependía de las diversas formas organizativas de la sociedad local donde se iniciaba. Había asambleas de ancianos del clan y panchayats de casta, convenciones de vecinos, reuniones más amplias de masas, etc. Estos procesos de consulta eran con frecuencia muy prolongados y podían durar semanas e incluso meses antes de alcanzar el consenso necesario en diversos niveles hasta que la mayoría de una comunidad entera se movilizaba por el uso sistemático de canales fundamentales y de medios muy diferentes de comunicación verbal y no verbal.*<sup>57</sup>

Existe, por cierto, otra forma de abordar los movimientos sociales de los oprimidos que no sea una mirada desde arriba –que tome como punto de partida el Estado–, de forma colonial. Consiste en partir de las relaciones sociales creadas abajo para la sobrevivencia, digamos las relaciones “premodernas” o familiares, y tomar como punto de partida los movimientos de esa sociedad, sus flujos, sus deslizamientos. Porque, ¿qué es un movimiento sino eso, moverse? “Todo movimiento social se configura a partir de aquellos que rompen la inercia social y se mueven, es decir, *cambian de lugar*, rechazan el lugar al que históricamente estaban asignados dentro de una determinada organización social, y buscan ampliar los espacios de expresión”.<sup>58</sup> Porto Gonçalves llega a esta formulación luego de trabajar durante años con los seringueiros (extractores de caucho) de la selva amazónica junto a Chico Mendes, de quien fue asesor.

56. Ídem. p. 104.

57. Ídem.

58. Carlos Walter Porto Gonçalves, *Geo-grafías*, Siglo XXI, México, 2001, p. 81.



Se trata de darle prioridad al deslizamiento por sobre la estructura, a lo móvil por sobre lo fijo, a la sociedad que fluye antes que al Estado que busca controlar y codificar los flujos. En este tipo de análisis, los objetivos del movimiento –por poner apenas un ejemplo– no se derivan del lugar que se ocupa en la sociedad (obrero, campesino, indio), ni del programa que se enarbola, de las declaraciones o de la intensidad de las movilizaciones. No se considera a los movimientos según su “solidez” organizativa, su grado de unificación y centralización que hablarían de la fortaleza de la estructura orgánica. Por lo tanto, no desconsideramos aquellos movimientos fragmentados o dispersos, porque proponemos abordar esas características desde una mirada interior. Una y otra vez movimientos no articulados y no unificados están siendo capaces de hacer muchas cosas: derriban gobiernos, liberan amplias zonas y regiones de la presencia estatal, crean formas de vida diferentes a las hegemónicas y dan batallas cotidianas muy importantes para la sobrevivencia de los oprimidos. El cambio social, la creación-recreación del lazo social, no necesitan ni articulación-centralización ni unificación. Más aun, el cambio social emancipatorio va a contrapelo del tipo de articulación que se propone desde el Estado-academia-partidos.

Una primera cuestión gira en torno al significado de dispersión o fragmentación. ¿Desde dónde estamos mirando cuando lo decimos? Se trata de miradas exteriores, lejanas y, sobre todo, desde arriba. Decir que un movimiento, un sujeto social o una sociedad están fragmentados, ¿no implica mirarlo desde una lógica estadocéntrica, que pre-supone la unidad-homogeneidad de lo social y por lo tanto de los sujetos? Más aun, se considera que ser sujeto supone cierto grado de unidad o por lo menos de no fragmentación. Se supone que el Estado-partido-academia saben ya para qué existen los sujetos y hasta son capaces de definir cuándo existen y cuándo no.

En segundo lugar, quienes proponen la articulación de los movimientos –que en general son quienes sostienen la centralidad de

la política estatal- dejan de lado la necesidad de hacer un balance de los últimos cien años de movimiento obrero y socialista. Ese balance puede resumirse así: “Una transición controlada y organizada tiende a implicar cierta continuidad de explotación”.<sup>59</sup> Una vez más: no es una teoría, sino apenas una lectura de cien años de socialismo. Sin embargo, desde la izquierda y desde la academia se asegura que sin articulación no hay la menor posibilidad de triunfo, o que los triunfos son efímeros, y que el movimiento desarticulado o fragmentado marcha hacia la derrota segura. Este tipo de argumentos nos remite nuevamente al necesario balance del siglo XX. ¿Acaso no fue la unificación y la centralización de los movimientos del pasado lo que le permitió al Estado y al capital neutralizarlos o domesticarlos? Por otro lado, ¿cómo se explican las rebeliones populares de América Latina, por lo menos desde el Caracazo de 1989, que cosecharon victorias importantísimas, sin que estuvieran convocadas por articulaciones o estructuras formales y establecidas?

En El Alto, dirigentes-dirigidos es una primera y elemental separación. Sin ella no existiría FEJUVE, ni COR, ni ninguna articulación del movimiento social. Sin embargo, en algunos espacios como en las comunidades rurales existen mecanismos para impedir que el Estado se realice, o sea la separación entre el mandar obedeciendo y el mandar mandando. En la ciudad esto no es así, pero puede serlo. Las comunidades rurales aymaras sufrieron cooptación e intromisión estatal durante el largo período de 1952 hasta los años 80, por lo menos. Desarrollaron una prolongada lucha interna para construirse como lo que hoy son: organizaciones autónomas. Eso no les vino dado, fue una construcción que pueden hacer otros movimientos o sectores sociales. En esta construcción, resolver el problema de los dirigentes es un aspecto clave. Los dirigentes deben adoptar los modos de las elites –pero no sólo los modales sino las formas de relacionarse– porque como dirigentes no sólo deben

59. Immanuel Wallerstein, “Marx y el subdesarrollo”, en *Impensar las ciencias sociales, Siglo XXI*, México, 1998, p. 186.

fidelidad a sus bases sino también al Estado. Sin fidelidad estatal su papel de dirigentes sería muy limitado, por lo menos en espacios como las grandes ciudades.

Hemos visto que la separación (interna del movimiento) se agudiza con la desmovilización ya que se instala la im-potencia, el momento en el que el movimiento-deslizamiento encuentra sus límites y entonces se apuesta al movimiento-institución en el que reinan los dirigentes. Pero hablar de dirigentes supone entrar en el terreno de la representación. Para Weber todo lo relacionado con la representación entra en el capítulo “tipos de dominación”, y asegura que la representación implica la ausencia de solidaridad. Por “debajo” de la FEJUVE y de las juntas vecinales existe un amplio tapiz, una verdadera sociedad en movimiento, que es a la que llamamos movimiento social. El panorama que presenta la sociedad alteña es la de un movimiento pendular dispersión-agrupación, disgregación-unificación. Podemos entenderlo como lucha, pero no es necesariamente una lucha en el sentido clásico sino más bien una pugna por codificar-descodificar flujos, relaciones sociales en movimiento.

El movimiento social alteño parece haber pasado por tres etapas: desde la re-democratización de 1982 hasta fines de esa década; los años ´90 dominados por CONDEPA, y los cambios sucedidos desde fines de los ´90 con la crisis del modelo neoliberal y de la propia CONDEPA. Recordemos que a fines de los años ´80, se destacaba “el relativo aislamiento de las juntas de vecinos respecto de sus bases”.<sup>60</sup> Luego se abre un período de fuerte clientelismo y cooptación de dirigentes y, más recientemente, una contradictoria democratización que integra las prácticas anteriores. Por abajo es más complejo: se suceden de modo simultáneo presiones y protagonismos crecientes de las bases con tendencias al alejamiento de sus organizaciones. Resulta difícil señalar un proceso lineal en

60. Sandóval y Sostres, *La ciudad prometida*, ob. cit. p. 81.

alguna dirección, ya que tendencias y contratendencias se manifiestan de modo simultáneo, y coexisten prácticas de control de las bases y de ampliación de la democracia con otras que refuerzan las jerarquías y obturan la participación.

Habitualmente, los análisis del proceso vivido por un movimiento social hacen hincapié en su crecimiento acumulativo. Pero si lo observamos desde otro lugar, digamos desde el movimiento-deslizamiento y simultáneamente desde el tiempo largo, deberemos descartar el concepto de acumulación y aun el de proceso como desarrollo. En cambio, podemos observar un movimiento pendular o cíclico en el que la sociedad en movimiento y las comunidades barriales despliegan sus capacidades dispersadoras de lo estatal-institucional y, simultáneamente, son constreñidas por el “monstruo frío” (Clastres) que busca a cada instante y en cada rincón del mundo aymara nacer “entero y de una sola pieza”. Cada paso en la expansión del carácter comunitario de las relaciones entre vecinos representa una disminución del poder de las instituciones y de la autonomía de los representantes. La historia del movimiento social alteño puede ser abordada desde esta dinámica pendular, en la cual el espacio-tiempo es una fuerza productiva de Estado y de no Estado. En ese proceso cíclico hay un crecimiento, digámoslo de esa manera, natural, sin objetivos externos.

Esta dinámica es visible en la pugna por los espacios públicos. El Estado busca configurar sus propios espacio-tiempos, y para hacerlo necesita deconstruir los espacio-tiempos de la sociedad en movimiento. Así como los flujos de los movimientos deconstruyen la dominación estatal, sucede lo mismo a la inversa. Aparece entonces un choque de flujos que abarca todos los aspectos de la sociedad. El intento de legislar las Organizaciones Territoriales de Base (OTB) es apenas uno de ellos. Lo que sucede con las plazas, espacios importantes para la socialización cotidiana y para la coordinación de la rebeldía, es un buen ejemplo. En La Ceja, la pequeña plaza donde se instalan los puestos de venta de libros y folletos

fue vallada luego del movimiento de mayo-junio de 2005. Se busca con ello impedir que ese espacio sea usado por los jóvenes y vecinos para debates y otras formas de encuentro.<sup>61</sup> En El Alto las plazas, que habían sido construidas por los propios vecinos, donde realizan sus intercambios de mercaderías, espacios de reuniones y asambleas y de intercambios simbólicos, van adquiriendo gracias a la injerencia estatal una cierta homogeneidad:

*Ahora lo que pasa es que hay una política bien jodida que está empezando a encarcelar las plazas por la seguridad. También es espacio de joda y es mal interpretada por los adultos. Las rejas que ponen es lo mas absurdo que se ha hecho porque les quitas espacio de encuentro. La plaza ya es algo cultural. Hay un modelo de plaza y la gente pide la plaza y le chantan el modelo, es un modelo estatal. La idea de rotonda es española, eso lo ves en los pueblos. Pero acá muchas plazas son un homenaje al cemento, al viento, al frío, es poco cálida. Es esa lógica modernista que ofertan los alcaldes con esa cosa de árboles y cemento y no por recuperar otro tipo de estética con calles de piedras y cactus como en los pueblos, otro tipo de estética no esta moderna que nos crea más problemas que soluciones. Antes no había inundaciones; los que viven en la zona sur se inundan. El vecino se la traba porque quiere acceder a la modernidad.*<sup>62</sup>

La imagen es la de una permanente disputa espacio-temporal entre movimientos-comunidades y Estado-partidos: éstos para crear división, y al dividir poder cooptar, dominar y consolidar su hegemonía. Los otros, para deconstruir la dominación, re-unir, evitar la separación. Una forma de hacerlo, un modo de evitar la cooptación es no presentar grandes movimientos-instituciones sino propugnar la fragmentación y la dispersión, que les permite ganar espacios de

61. En Buenos Aires sucede algo muy parecido: el Estado está instalando vallas y rejas en las principales plazas, en las que luego de la insurrección de diciembre de 2001 se reunían las asambleas vecinales y se instalaban ferias, se realizaban reuniones, juegos y otras actividades colectivas, ya que son espacios de socialización de los vecinos que era necesario controlar.

62. Entrevista a Marco Quispe.

autonomía, brechas por las cuales resistir porque en esas brechas no ingresa el sistema de Estados-partidos. Cuando los dirigentes de FEJUVE critican a las bases por su “desinterés”, estamos presenciando una lucha sorda por evitar la subordinación.

Habría que añadir, siguiendo a Foucault, que esta lucha entre dos polos no se da en relación de exterioridad sino que la lógica partido-Estado vive en el seno de la comunidad y del movimiento, los permea, no como algo que viene de afuera sino que actúa en relación de inmanencia, como “relaciones de fuerza múltiple que se forman y actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos, las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el conjunto del cuerpo social”.<sup>63</sup>

63. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, tomo I, Siglo XXI, México, 1996, pp. 114-115.

## 5. Justicia comunitaria y justicia alteña

Imposible transitar por las calles de El Alto sin toparse con los muñecos colgados. Ya sea en las avenidas principales o en las más apartadas y silenciosas calles de barrio, los muñecos son testimonio de una particularidad que diferencia a la ciudad aymara. Algunos lucen carteles (“muerte al ladrón”, por ejemplo) pero muchos otros son apenas eso, muñecos colgados fabricados por vecinos que, en muchas ocasiones, tienen la cabeza ladeada simulando la muerte por decapitación. En otras ocasiones, la pintura roja simboliza la sangre, emparentada con el castigo y la muerte.

“Los muñecos colgados significan que aquí hay una casa que han robado”.<sup>1</sup> Pero encarnan, a la vez, una advertencia a los ladrones de que “se han juntado los vecinos de estas calles y han decidido que cuando pesquen al ladrón lo van a matar”. En suma, que los vecinos están organizados, que cuentan con su sistema de vigilancia, sus silbatos que les advierten que deben acudir a defender el barrio o a alguna familia afectada. El muñeco colgado simboliza la organización vecinal para la autodefensa.

1. Testimonio de Rosario Adrián de Mujeres Creando en Mal de altura, Colectivo Situaciones, Buenos Aires, 2005.

sa. En algunos casos, cuando los ladrones son sorprendidos por los vecinos en el momento en que están robando o los han podido identificar, les dan muerte. Hay quienes hablan de hasta 900 muertes de este tipo por año en la ciudad aymara, aunque seguramente la cifra es exagerada.

De alguna manera, la existencia de miles de muñecos es síntoma de una potente organización vecinal de carácter territorial. Parece evidente que esta forma de autodefensa del colectivo “se apoya en la justicia comunal”.<sup>2</sup> O sea, se inspira en una de las manifestaciones de la sociedad aymara pero a su vez se diferencia de ella, ya que la justicia comunitaria busca, como veremos, la reintegración a la comunidad de quien ha cometido delito, en tanto en El Alto se busca directamente identificar para eliminar.

En este apartado no pretendo juzgar la justicia comunitaria, o esta forma de “justicia” que aplican los alteños, sino constatar que en el mundo aymara existen formas de justicia no estatales. Lo que sucede en El Alto se relaciona –tanto o más que con la cultura aymara– con las especificidades de esa ciudad especialmente conflictiva.

Ciertamente, la situación de seguridad de los vecinos alteños es difícil. La policía no existe o es cómplice de ladrones, de violadores y de aquellos que agreden a los vecinos, mientras la justicia estatal es una caricatura. Las situaciones extremas que se viven en El Alto, o sea el extremo abandono del Estado y la extrema violencia de los aparatos estatales mafiosos, crean situaciones límite. “Aquí en El Alto se generan situaciones tan caldeadas que la gente se pone muy furiosa”.<sup>3</sup> Muchos, como Rosario Adrián, diferencian entre la justicia comunal y lo que sucede en El Alto. Silvia Rivera piensa lo mismo:

<sup>2</sup> Ídem.

<sup>3</sup> Ídem.



*A mí me parecen expresiones de catarsis, de crisis cultural muy profunda. La justicia comunitaria era en principio la forma de reinsertar a la persona que había violado normas. A la tercera infracción te echan o te pueden matar. En la justicia mayor pesa la maldad de la persona, o sea no es tanto el tamaño de la vaca que se roba sino el tamaño de la intención de hacer el mal. La jerarquía está en la mala leche de la persona, si se muestra que no tiene ninguna intención de cambiar. Pero siempre hay una parte deliberativa amplia, profunda y tranquila. No es al calor de la bronca que se decide, se le permite hablar, se charla, cada quien saca sus cuentas pendientes y ésa es la justicia comunitaria.*<sup>4</sup>

En su opinión, muchas de las reacciones de furia que suceden en la urbe alteña son “catarsis de la impotencia, de la inseguridad frente al Estado”. Esta situación explica la decisión de los vecinos de actuar por su cuenta: en base a la experiencia de la justicia comunitaria pero sin mediar ninguna instancia colectiva, porque en los hechos no controlan realmente sus propios espacios, como sucede en las comunidades rurales.

En todo caso, Silvia Rivera introduce un matiz diferenciador entre la justicia comunitaria y el caso alteño que vale recoger. Sostiene que la intimidación es más efectiva que acudir a la policía, “porque es tan corrupta la justicia que al violador confeso lo ponen en libertad, tipos que son muy peligrosos”. Concluye que lo que llamaremos “justicia alteña”, es la consecuencia de la corrupción y el deterioro moral del aparato judicial. Más aun, “un tipo que va a la justicia es más peligroso porque sale a vengarse. Por la vía de la justicia estatal los alteños han tenido experiencias dolorosísimas”.<sup>5</sup>

“Nosotras no podemos entender esta forma de matar, de quitar la vida”, dice Rosario Adrián. Sostiene que la justicia que se practica en las comunidades requiere tiempos y espacios propios, ya que

4. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui.

5. Ídem.

“toda la comunidad se sienta, se reúne y hablan, dialogan, preguntan. Y finalmente llegan a un acuerdo”.<sup>6</sup> Para Silvia Rivera la justicia comunitaria se caracteriza por tener una instancia de advertencia y hasta de amenaza para evitar que se reincida. Pero en El Alto la situación es justo la opuesta:

*En El Alto en cambio proviene de un proceso inverso, de una larga experiencia con la justicia ordinaria (al revés que en las comunidades que nunca la hubo), y esa experiencia terrible hace que la justicia ordinaria sea ilegítima, se busca retirar de circulación a la gente peligrosa cuando vienen los rumores de que liberaron a gente peligrosa en complicidad con la policía. De esa sensación de peligro salen esas situaciones catárticas. No hay ningún tipo de mediación ni condiciones para que el castigo sea progresivo, lo matan de una porque es catártico. La catarsis viene por la fuerza emocional del proceso.*<sup>7</sup>

La “justicia alteña” tiene, entonces, dos raíces: por un lado se relaciona con la existencia de un “Estado contra la sociedad”, unas instituciones (de seguridad, jurídicas) que lisa y llanamente les hacen la guerra a los vecinos, contra quienes actúan como si fuesen sus enemigos. Por otro lado, la autodefensa vecinal forma parte del mismo entramado social y cultural que ha permitido a los habitantes de El Alto construir su propia ciudad y gestionarla. Así como construyeron sus viviendas, sus plazas y sus campos deportivos, sus escuelas y sus calles empedradas, abordaron la cuestión de la seguridad: “Como no había policía los vecinos tienen que hacer guardia de noche para cuidarse en sus barrios, los muñecos, los silbatos, toda la estrategia de seguridad”.<sup>8</sup>

Llama la atención, al hablar de los muñecos y del sistema de seguridad en los barrios de El Alto, la falta de estudios y la dificultad

6. Testimonio de Rosario Adrián de Mujeres Creando en Mal de altura, ob. cit.

7. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui.

8. Entrevista a Marco Quispe.

para encontrar personas dispuestas a debatir abiertamente el tema. Hay que ponerse en el lugar de los alteños. El Estado no sólo no garantiza un mínimo de seguridad sino que juega en contra, a favor de los delincuentes. En una situación así, ¿qué deberían hacer en sus barrios? Podrían identificar a los ladrones y violadores y decidir expulsarlos, como en las comunidades rurales. Pero al día siguiente los expulsados volverían con la policía, identificarían a los más activos o a los dirigentes de las juntas vecinales y se cobrarían venganza. La muerte es una opción drástica pero garantiza el anonimato y protege a los vecinos. No existen en la ciudad aymara espacio-tiempos en los que pueda funcionar la justicia comunitaria como sucede en las comunidades, a cara descubierta, en base al diálogo, con tiempo suficiente para tomar decisiones serenas en base al consenso. En El Alto, los vecinos no podrían impedir que en una asamblea para impartir justicia se infiltren policías o amigos de los delincuentes, con lo que la junta vecinal y los vecinos quedarían desprotegidos.

Es cierto que esta forma de “justicia alteña” es demasiado somera y drástica y no ofrece caminos intermedios. De ahí la necesidad de destacar los mecanismos en base a los que funciona la justicia comunitaria, que quizá con el tiempo puedan abrirse paso también en las ciudades, donde residen los centros de poder y dominación del Estado y las elites.

### **Una justicia no estatal**

La justicia y el derecho son relaciones sociales. Así como el Estado debe ser comprendido como una relación social, o sea relación entre seres humanos, debemos “entender el derecho como relación social, en el mismo sentido en que Marx calificaba al capital como relación social”.<sup>9</sup> Dicho de otro modo, “la *reglamentación* de

9. Evgeni Pashukanis, *Teoría general del derecho y marxismo*, Labor, Barcelona, 1976, p. 62.

las relaciones sociales en determinadas condiciones *asume carácter jurídico*".<sup>10</sup> Se puede incluso establecer una analogía entre el fetichismo de la mercancía –como hace Evgeni Pashukanis– y el fetichismo jurídico: en ambos casos las relaciones entre seres humanos aparecen como relaciones entre cosas o bien entre “sujetos jurídicos”:

*En un determinado estadio del desarrollo, pues, las relaciones humanas en el proceso de producción asumen una forma doble y enigmática. Por una parte operan como relaciones entre cosas-mercancías; por otra, al contrario, como relaciones de voluntad de entes recíprocamente independientes e iguales: los sujetos jurídicos. Al lado de la propiedad mística del valor aparece algo no menos enigmático: el derecho. Al mismo tiempo una única y unitaria relación asume dos fundamentales aspectos abstractos: un aspecto económico y un aspecto jurídico.*

El concepto abstracto de sujeto jurídico, que convierte a las personas en portadoras de derechos, es el reflejo del “abstracto e impersonal poder del Estado”.<sup>11</sup> Con el desarrollo de las relaciones sociales burguesas aparece el carácter abstracto del derecho, ya que “cada hombre se convierte en hombre en general, cada trabajo se convierte en trabajo social en general, cada sujeto se convierte en sujeto jurídico abstracto”, porque la voluntad del sujeto jurídico “tiene su fundamento real en el deseo de enajenar adquiriendo y de adquirir enajenando”.<sup>12</sup>

Llegamos al punto en que “el proceso de constitución de las categorías jurídicas pierde entonces su ‘naturalidad’, pasando a convertirse en forma de la mistificación capitalista de la circulación y de la reproducción del capital, como extensión y profundización de la explotación”.<sup>13</sup> Desde este punto de vista, se comprende fácilmente

10. Ídem, p. 65, cursivas en el original.

11. Ídem, p. 100.

12. Ídem, pp. 101-102.

13. Antonio Negri, *La forma-Estado*, Akal, Madrid, 2003, p. 263.

que tanto la ley como el Estado son formas de relaciones sociales capitalistas;<sup>14</sup> que no tienen validez, por lo tanto, fuera de ese contexto. Del mismo modo que no podemos hablar, en sentido estricto, de “Estado aymara” –en sociedades en las que el capitalismo y el Estado no son realidades consolidadas– tampoco podemos hablar de justicia o derecho comunitario.

\* \* \*

La justicia comunitaria debería entenderse como un conjunto de prácticas culturales de los pueblos indígenas que buscan superar sus conflictos para mantener la continuidad de sus comunidades. El término “justicia” es, como hemos visto, engañoso y deberíamos buscar otro mejor.<sup>15</sup> En efecto, el concepto de justicia remite a una relación estatal. El derecho ha sido definido como un orden “garantizado externamente por la probabilidad de la *coacción* (física o psíquica) ejercida por un *cuadro de individuos* instituidos con la misión de obligar a la observancia de ese orden o de castigar su transgresión”.<sup>16</sup>

Ese cuadro de personas que impone desde fuera la justicia es lo que diferencia al derecho de la costumbre, que es una norma “no garantizada exteriormente”.<sup>17</sup> En el caso de las comunidades, no hay tal separación ya que son las mismas comunidades, sean sus autoridades o la asamblea comunal, las que imparten justicia. De ahí que, en rigor, no se deba hablar de derecho ni de justicia sino de prácticas culturales destinadas a resolver conflictos y asegurar el equilibrio interno. Este mecanismo de sanación o “sistema de resolución de conflictos”, está estrechamente vinculado a los procesos de legitimación de autoridades ya que para ello hace falta la presencia de “un tercero” que tiene legitimidad y autoridad social-

14. John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Herramienta, Buenos Aires, 2002, p. 120.

15. Enrique Mier Cueto, *Las prácticas jurídicas aymaras desde una perspectiva cultural*, Poder Judicial, Sucre, 2005, p. 61.

16. Max Weber, *Economía y sociedad*, ob. cit. p. 27. Cursivas en el original.

17. Ídem, p. 25.

mente aceptadas.<sup>18</sup> La diferencia es que ese “tercero” no constituye un “cuadro” o institución externa y separada, que necesariamente se coloca por encima de la sociedad, sino que está constituido por la propia comunidad y sus autoridades. Por eso, para que funcione la justicia comunitaria es necesario que la comunidad esté en condiciones de elegir sus propias autoridades con legitimidad.

En las comunidades aymaras todas las decisiones pasan, en alguna instancia, por la asamblea comunal. Ya sea porque las autoridades encargadas de resolver conflictos han sido elegidas por la asamblea comunal o bien porque, cuando esas autoridades son incompetentes, es la asamblea la que tiene la palabra definitiva. Lo que encontramos es “un colectivo que administra justicia”, ya que “sus miembros se constituyen en parte del tribunal como testigos de cargo y descargo, hasta alcanzar la solución más justa”, porque “todos los miembros de la colectividad conocen las normas y los principios jurídicos vigentes”.<sup>19</sup>

Las sanciones que se aplican reúnen tres condiciones que no están separadas entre sí: sanción moral, social y jurídica, que van unidas en la penalización de un delito. Se mencionan cuatro pasos o partes en la resolución de un conflicto: el conocimiento del conflicto por la autoridad (autoridades elegidas o asamblea); la introducción de los antecedentes y las acciones destinadas a probar los hechos; “largas deliberaciones entre las partes” que incluyen a las autoridades; y “el acuerdo” basado en el consenso que tiene un componente esencialmente celebrativo.<sup>20</sup>

En todo caso, antes de tomarse alguna decisión sobre las sanciones (en el caso aymara sanción moral, trabajo comunal, multa en dinero o especie, chicotazos, destierro y pena de muerte), se suceden

18. Enrique Mier Cueto, *Las prácticas jurídicas aymaras desde una perspectiva cultural*, ob. cit. p. 66 y ss.

19. Marcelo Fernández, *La ley del ayllu*, Pieb, La Paz, 2004, p. 54.

20. Enrique Mier Cueto, *Las prácticas jurídicas aymaras desde una perspectiva cultural*, ob. cit. pp. 73-74.

debates y se toma un tiempo para procesar el conflicto. La sanción busca la reparación antes que el castigo y la conciliación entre las partes antes que la separación de la comunidad. Sin embargo, la justicia comunitaria ha ido cambiando: antes no existían las sanciones económicas y a veces el castigo consiste en remitir el caso a la justicia estatal. El objetivo es, siempre que sea posible, reinsertar a la persona que ha transgredido en el seno de la comunidad. De ahí la importancia de la reparación y de lo ritual porque se considera que “el ilícito no sólo perturba el orden humano sino el divino”.<sup>21</sup>

Para Silvia Rivera, tradicionalmente la pena de muerte es un caso excepcional que a menudo no se aplica, y si se lleva a cabo el condenado asume el desenlace como un reconocimiento de su culpa: “La comunidad entera asume la cosa con calma. Se consulta a ver si la decisión es correcta o no. Es muy común que el veredicto sea perdonarlo, pero el proceso ha llegado a un tal nivel de reconocimiento que el tipo se suicida. Lo llevan a una peña y la presión psicológica es tanta que se tira”.<sup>22</sup>

Según Marcelo Fernández, en la cosmovisión aymara la justicia forma parte de la *suma qamaña*: “la buena manera de vivir, o renacer, revivir y renovarse”; un modo de “vivir integral y recíprocamente con los otros elementos o vidas que rodean a las personas o sociedades, siendo sus sustratos más importantes la experiencia, la (auto)confianza y el (auto)respeto”.<sup>23</sup> Por lo mismo, no puede abordarse el sistema comunitario de resolución de conflictos desde una óptica occidental como si fuera un sistema jurídico, ya que no existe separación entre las autoridades políticas y las jurídicas, ni entre “el mundo jurídico real y el cosmos ritual-religioso del derecho”.<sup>24</sup> Las diferencias entre la justicia estatal y la ley del ayllu pueden resumirse así:

21. Idem, p. 79.

22. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui.

23. Marcelo Fernández, *La ley del ayllu*, ob. cit., Prólogo a la segunda edición.

24. Idem, p. 332.

*Los paradigmas de la ley positiva estatal se caracterizan por la “separación del discurso y el cuerpo social”, la ruptura entre el presente y el pasado, sobre todo la división entre derecho y justicia. Es decir, los valores de la práctica. Contrariamente, la realidad jurídica india se conduce por las normas del pasado; caminan de mano el derecho y la justicia, constituyendo una unidad indisoluble. En otras palabras, la memoria de las “almas” gobierna el presente, representada a través del yatiri, formando parte de la estructura de autoridades originarias, quienes ejercen sus cargos en una lógica de prestación de servicios según el camino o thaki.*<sup>25</sup>

El sistema comunitario de resolución de conflictos presenta algunas características importantes desde el punto de vista de la emancipación, lo que quiere decir que tienen valor más allá de las propias comunidades. Se trata de un sistema *autónomo* y desvinculado del Estado, aunque el hecho colonial ha imbricado en él algunas normas jurídicas estatales (las actas, las sanciones económicas y el uso de la *santa wara*, entre otros). Se trata de un sistema *integral* que se asienta en valores totalmente diferentes –y en ocasiones antagónicos– con la justicia estatal, cuyos fines consisten en mantener los equilibrios internos y de esa manera asegurar la continuidad de la sociedad india.

En segundo lugar, a diferencia del derecho estatal universalizante, se trata de prácticas caracterizadas por lo *local*, *temporal* y *espacial*, que “dependen en gran medida de las características del contexto social del que parten”.<sup>26</sup> Vale la pena insistir en que no se trata de un derecho o una justicia alternativos, sino de otra realidad que no admite comparación con el sistema jurídico occidental: un sistema de resolver conflictos internos asentado en una cultura y una cosmovisión distintas a la occidental.

25. Ídem, p. 337.

26. Enrique Mier Cueto, Las prácticas jurídicas aymaras desde una perspectiva cultural, ob. cit. p. 62.



En tercer lugar, se trata de un sistema *no estatal* de resolver conflictos. La no estatalidad se explica por la inexistencia de un cuerpo (*cuadro* en palabras de Weber) especializado y separado de la sociedad, encargado de impartir justicia. La no separación, característica básica del mundo aymara, lleva a que la propia comunidad y sus autoridades sean las encargadas de resolver los conflictos. Pero la no separación tiene otra lectura posible, vinculada a la integralidad a que he hecho referencia: no separa el presente del pasado, ni los valores de su aplicación, ni el delito de su contexto, ni el mundo real del mundo sagrado y religioso. Esto es así porque lo que se busca no es el castigo, y por lo tanto la separación, sino recuperar el equilibrio a través del compromiso –uno de los más importantes principios jurídicos de la comunidad- como camino para recuperar la armonía.

Esta forma no estatal de resolver conflictos es dispersa y dispersadora, además de descentralizada. Como hemos visto, no se apela a un derecho abstracto y universal ni a un sujeto jurídico homogéneo. Para un mismo delito hay penas diferentes en diferentes comunidades y en situaciones diversas. No hay un modelo o paradigma único ni unitario aplicable en todos los casos y lugares. Del mismo modo, no hay un único y centralizado cuerpo en condiciones de resolver conflictos, sino que existe toda una serie de “autoridades” encargadas de hacerlo según las características del conflicto, que van desde la propia familia hasta la asamblea comunal, pasando por las diversas autoridades. En suma, no hay un modelo de justicia ni cuerpos especializados encargados de impartirla sino una diversidad de instancias y una multiplicidad de posibles soluciones, ya que “la ley india es la suma de pluralismos”.<sup>27</sup>

Sin embargo, la forma aymara de resolución de conflictos conlleva no sólo aspectos antiestatales y emancipatorios sino también opresiones y servidumbres. El castigo al adulterio, por ejemplo. O

27. Marcelo Fernández, La ley del ayllu, ob. cit. p. 345.

los castigos con chicotes. No sólo resultan chocantes para quienes vivimos en sociedades occidentalizadas aun en América Latina, sino también desde el punto de vista de la opresión de las mujeres y de los niños y jóvenes. En este punto, la comunidad forma parte también, y de modo muy destacado, de la cadena de coacciones y sujeciones que perjudican siempre a los más débiles y dificultan el crecimiento individual. No hace falta ser defensores del individualismo y del universalismo para no ver aspectos opresivos en algunas prácticas comunitarias: como bien han señalado las mujeres zapatistas, es necesario aprender a “distinguir entre las costumbres que son buenas y malas”.<sup>28</sup>

Por otro lado, el hecho colonial forzó la clandestinización del sistema indio de resolución de conflictos que, en apretada síntesis, ha recorrido el mismo camino que las autoridades comunitarias: el largo trayecto del ocultamiento defensivo a la lenta emergencia a la luz pública, en particular en las últimas décadas. Pese a la clandestinidad, la legitimidad de la justicia comunitaria encuentra su aval en la inoperancia y la corrupción de la justicia estatal. Un punto clave es la aplicación de las sanciones, en particular de las sanciones mayores, que debieron ser “encubiertas tanto del Estado como del mismo contexto de las comunidades, para prevenir represalias que pudieran suscitarse en su contra”.<sup>29</sup>

En este punto parece aconsejable retornar a la experiencia de El Alto. Como hemos visto, algunos conflictos internos son resueltos por las juntas vecinales y los sindicatos: riñas, disputas entre vecinos, faltas con la organización... En estos casos parece existir un sistema de resolución de conflictos inspirado en las prácticas comunitarias. El caso de los muñecos es diferente. Se trata más de métodos de autodefensa que del funcionamiento, aun rudimentario, de formas de justicia comunitaria. Es cierto que la comunidad barrial debe defenderse ya que nadie la defiende. Y parece

28. Guiomar Rovira, *Mujeres de maíz*, Era, México, 1997, p. 172.

29. Marcelo Fernández, *La ley del ayllu*, ob. cit. p. 108.

muy positivo que se defienda sin crear aparatos especializados y separados, del mismo modo que no crean aparatos especializados para movilizarse y luchar por sus intereses. Sin embargo, este tema merece debates más profundos, capaces de abordar sin prejuicios y sin concesiones algunas prácticas que no deben justificarse en la hostilidad del Estado ni en la existencia de situaciones extremas.



## 6. ¿Hacia un “Estado” aymara?

El Manifiesto de Achacachi, promulgado el 9 de abril de 2001, debe ser leído a partir de la última página: decenas de sellos de comunidades, subcentrales y sindicatos agrarios, más de 80 firmas de representantes de miles de comuneros y sus familias de la provincia de Omasuyos. Las páginas donde aparecen los sellos pueden ser consideradas como un rompecabezas comunitario o, si se prefiere, como el entramado social de uno cualquiera de los ocho distritos urbanos alteños integrados por decenas de barrios–villas–comunidades. Esa articulación compleja de unidades irreductibles en sus diferencias, sólo puede ser denominada como “unidad” pasando por alto la cuidadosa preservación de las particularidades que sólo se articulan en ciertos momentos “muy críticos”, como señala el propio Manifiesto en su primer párrafo. Postulamos comprender lo que sería un “Estado” aymara –o sea una articulación horizontal de poderes no separados de sus comunidades, poderes no estatales por tanto– a partir de esa yuxtaposición articulada de sellos comunitarios.

Cada uno de los sellos, estampado por el presidente o el secretario de la comunidad, es mucho más que la firma del representante: es la expresión colectiva del “mandar obedeciendo”, ya que detrás de

esos sellos hay decenas de reuniones, asambleas, consultas, debates. Pero, por sobre todo, está la forma como se articulan esas decenas de comunidades. Ésa es la forma elemental de lo que, si no nos esforzamos por encontrar un vocablo mejor, seguiremos llamando “Estado aymara” o la articulación que imaginan–construyen los aymaras durante el des–pliegue de sus potencias como sociedad.

Los sellos aparecen unos al lado de los otros, sin jerarquías, sin síntesis, ya que el sello de la central provincial –el más “importante” digamos según la lógica occidental– no tendría el menor valor sin la existencia de los demás sellos, de los sellos de todas las comunidades provinciales o, por lo menos, de una cantidad significativa de ellas. Un consenso de sellos horizontales, un arcoiris de sellos–comunidades, ésa puede ser la expresión de la sociedad aymara en movimiento (ya no Estado que se asienta en la ausencia del representado).

La articulación de comunidades que produjo el Manifiesto de Achacachi es una confluencia temporal, para producir algo, en este caso un documento, en otros una movilización o un conjunto de acciones decididas desde las comunidades. La articulación (Estado, para entendernos) sólo tiene sentido para llevar a cabo una decisión colectiva, es la forma de darle cauce al “mandar obedeciendo”. No es una institución, ni siquiera una articulación permanente y fija, sino impermanente y móvil. O sea, inestable. Se trata de pensar, en el terreno social, la posibilidad de una articulación capaz de combinar la estabilidad de la estructura con la fluidez del cambio, lo que Prigogine define como “estructuras disipativas”, en las que se produce la unión entre quietud y movimiento, tiempo detenido y tiempo que fluye.<sup>1</sup>

En el campo social, aparecen “estructuras disipativas” en pequeños grupos juveniles, de mujeres y otros, que pueden ser visualizados

1. Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La nueva alianza, Metamorfosis de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1990. Según Prigogine las estructuras disipativas son islas de orden en un mar de desorden, pero ese orden emerge espontáneamente y se mantiene en un estado estable lejos del equilibrio. Ver también Fritjof Capra, *La trama de la vida*, Anagrama, Barcelona, 1998, pp. 193–205.

como espacios donde existe un equilibrio inestable.<sup>2</sup> Sin embargo, la existencia de espacios de mayor envergadura –que abarquen a cientos de miles de personas y regiones enteras– que reúnan las características contradictorias de estabilidad y cambio, orden y disipación, parece un desafío aun lejano si es que eso resulta verdaderamente posible.

## La idea de poder–Estado entre los aymaras

En 1970, Fausto Reinaga publica *La revolución india* que incluye el Manifiesto del Partido Indio de Bolivia.<sup>3</sup> La cuestión del Estado y el modo en que se organizaría el poder aymara tiene escasa relevancia. Defiende la “lucha por la conquista del poder. El Poder para edificar una nueva sociedad”.<sup>4</sup> Cuando aborda la cuestión de la revolución india, sostiene que la conquista del poder por el indio es “para la instauración del socialismo”.<sup>5</sup> Sobre el Estado, dice: “El Estado, será un Poder; y la Nación, una comunidad sanguínea y espiritual; una unidad de carne y alma”.<sup>6</sup> Inspirado en el Manifiesto Comunista, hace un ferviente llamado a la unidad de los indios: “¡Indios de Bolivia, uníos!”. Y asegura: “la unidad nos dará el Poder”.<sup>7</sup>

Más allá de una vaga apelación al pasado, al Qullasuyu y al Tawantinsuyu, Reinaga no aclara si hay alguna diferencia entre el Estado capitalista actual y su propuesta de Estado aymara. En la introducción de su libro *Tesis India*, publicado en 1971, Guillermo Carnero Hoke, “líder del Poder Comunero Peruano”, señala que el poder indio “dimana de la expresión comunitaria. Conocer cómo funciona una comunidad inka es tener a la mano el gobierno ético”.<sup>8</sup>

2. Raúl Zibechi, *La revuelta juvenil de los 90*, Nordan, Montevideo, 1997 y *Genealogía de la revuelta*, Letra Libre, La Plata, 2003.

3. Fausto Reinaga, *La revolución india*, Fundación Amáutica Fausto Reinaga, La Paz, 2001.

4. Ídem, pp. 386–387.

5. Ídem, p. 443.

6. Ídem, p. 446.

7. Ídem, p. 447.

8. Fausto Reinaga, *Tesis India*, Hilda Reinaga, La Paz, 2003, p. 14.

Postula la necesidad de volver a la organización comunitaria y concluye: “La gran Confederación de Comunidades, ése es el Gobierno Indio; ése es el Poder Indio; ése es el Socialismo Indio!”.<sup>9</sup>

Reinaga tiende a espejar su teoría de la revolución en Marx, pero no debería suponerse que su teoría del Estado habría sido calco y copia de aquella. En todo caso, deberíamos tomar nota de que en su pensamiento no hay una clara definición acerca de lo que sería un Estado indígena. Esa ausencia no es casual. En el mismo período (1973), un grupo de aymaras residentes en La Paz difunde el Manifiesto de Tiwanaku, que fue “la síntesis más lograda hasta ese momento de las múltiples corrientes reivindicativas que conforman el katarismo”.<sup>10</sup> El documento, firmado por el Centro Campesino Tupac Katari, MINK’A, la Asociación de Profesores Campesinos y la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia, no hace ninguna referencia a lo que sería un Estado aymara. Sólo señala que “el poder económico y político es la base de la liberación cultural”.<sup>11</sup> En esos momentos, lo que más tarde sería el potente movimiento aymara, está dando sus primeros pasos.

Ya en una nueva fase del movimiento, Felipe Quispe publica en 1990 el libro *Tupac Katari vive y vuelve...carajo*, en el que ofrece su propia visión de la revolución de Túpac Katari. En las conclusiones defiende la necesidad de reiniciar la lucha armada para desatar la “Revolución India Comunitaria” para conseguir la autodeterminación de las naciones originarias, destruir el capitalismo:

*“...y sobre dichas ruinas construir y volver a la Comuna Aymara, y así poder formar una Unión de Naciones Socialistas de Qullasuyu llegando a una sociedad sin clases ni razas, donde reine el Colectivismo y el Comunitarismo de ayllus, donde seremos dueños de nuestra Pacha Mama ancestral, de nuestro destino y*

9. Ídem, p. 15.

10. Silvia Rivera Cusicanqui, “Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento ‘katarista’: 1970–1980” en René Zavaleta Mercado (comp.) *Bolivia hoy, Siglo XXI*, México, 1983, p. 142.

11. Javier Hurtado, *El Katarismo*, Hisbol, La Paz, 1986, p. 304.



*del poder político, para gobernarnos los propios Aymaras a nosotros mismos como en el tiempo del Tiwanakense*".<sup>12</sup>

Dentro del área katarista, el mismo año el Movimiento Katarista de Liberación publica un folleto titulado *Modelo social del Ayllu*, que analiza en detalle cómo sería la sociedad aymara del futuro. El texto defiende una reconstrucción actualizada del ayllu que no sea apenas un retorno a la situación previa a la conquista. Las formas de organización del ayllu estarían basadas en cuatro formas de relación social del trabajo: *ayni* (cooperación entre familias del ayllu), *mink'a* (reciprocidad entre ayllus), *mit'a* (reciprocidad entre ayllus y la marka) y *q'amaña* (reciprocidad relacionada con el espacio ecológico).<sup>13</sup>

La práctica política del ayllu (designan autoridades por rotación y sucesión por tiempo limitado, de modo que no exista el monopolio del poder) es la base del poder político. Pero aclaran: "el ejercicio político no sólo queda a nivel del Ayllu, sino más bien se generaliza a nivel de la Marka <sup>14</sup> a través de los Mallkus, que son designados rotativa y sucesivamente por los diferentes Ayllus".<sup>15</sup> Se trata de construir una "sociedad comunitaria" en base al ayllu, de abajo hacia arriba incluyendo la formación de empresas comunitarias de base "hasta construir la gran Confederación Económica y Política de Ayllus y Comunidades, donde los jilaqatas y los mallkus sean las autoridades de este nuevo modelo social y económico".<sup>16</sup> Estas autoridades gobernarían a través de cabildos y asambleas.

12. Felipe Quispe Wanka, *Tupak Katari vive y vuelve...carajo*, Ofensiva Roja, La Paz, 1990, pp. 313–314.

13. Movimiento Katarista de Liberación, *Modelo social del ayllu*. Pensamiento katarista, MKL, La Paz, 1990, p. 6.

14. Según el Diccionario Aymara-Castellano de Félix Laime Pairumani (Consejo Educativo Aymara, Tercera Edición, La Paz, 2004), la Marka es la unidad de las dos parcialidades aymaras. Una parcialidad puede tener de cuatro a veinte comunidades. También se la usa como sinónimo de pueblo, ciudad o Nación; es toda comunidad humana establecida en un mismo territorio, unida por lazos históricos, lingüísticos, religiosos, económicos. Los jilaqatas son las autoridades de los ayllus. Mallkus es la autoridad de una o dos parcialidades aymaras, que remplazó al Corregidor de la Colonia y aún hoy se mantiene. Es el Gobernador, que para administrar preside un parlamento, de mallkus y jilaqatas de cada ayllu, de una marka aymara. Mama t'allas es la mujer autoridad de una comunidad, esposa del mallku o jilaqata.

15. Ídem, p. 8.

16. Ídem, p. 28.

En el comienzo del nuevo siglo algunas de estas ideas se encarnan en las potentes movilizaciones del movimiento campesino. El 9 de abril de 2001, en plena movilización comunitaria del Altiplano, se emitió el *Manifiesto de Achacachi*, que viene precedido por el *Acta de Reconstitución de la Nación Aymara-Quichwa*. Seis meses antes, en medio de una formidable movilización aymara, el 6 de octubre de 2000, los dirigentes sindicales de Omasuyos, de cantones, centrales y subcentrales, estamparon más de 40 sellos sobre la *Declaración de Achacachi* en representación de organizaciones de seis provincias del Norte de La Paz que acordaban la unidad de acción.

Esta serie de documentos, resoluciones y manifiestos se producen en una situación muy particular: los tres primeros y grandes levantamientos aymaras del siglo XX, cuyo epicentro fue la provincia de Omasuyos y la ciudad de Achacachi, centro histórico, económico, político y cultural aymara. En abril de 2000 se produce el primer levantamiento que dura nueve días, con bloqueos de rutas masivos contra la ley de aguas que parten de la provincia de Omasuyos pero tienen alcance nacional. No se veía un movimiento de esa envergadura desde 1979, en la lucha contra la dictadura. Se utiliza masivamente el sistema de turnos y rotación para garantizar los bloqueos siendo los cabildos y asambleas los modos de tomar decisiones (hasta 15 mil aymaras se concentran en Achacachi). El gobierno declara el estado de sitio pero la policía se amotina y desobedece. El punto culminante fue el 9 de abril con la invasión de Achacachi por dos mil soldados del Grupo Antiaéreo de Artillería, que llegan en 20 camiones a militarizar la ciudad y las comunidades vecinas. Dos jóvenes son muertos por los militares y la población responde enfrentándose al ejército, dando muerte a un capitán y destruyendo la prefectura (municipio), los recintos policiales y la cárcel, liberando a los presos. “Es la primera gran derrota del sistema neoliberal imperante en Bolivia”,<sup>17</sup> que es simultánea a

17. Pablo Mamani Ramírez, *Geopolíticas indígenas*, CADES, El Alto, 2005, p. 95.

la “guerra del agua” que se libraba en Cochabamba, en una lucha en la que los aymaras “hicieron nacer el *ethos comunal* como estrategia de lucha”.<sup>18</sup>

Poco después, en septiembre–octubre de 2000, se produce un nuevo levantamiento, el segundo, que abarca toda la región del altiplano y el valle norte de La Paz. El hecho más notable es que durante los 19 días que dura el levantamiento se crea el “cuartel general indígena de Qalachaka” que se convierte en el eje articulador del movimiento, donde se concentran 50 mil comuneros en estado de militarización, que ejercen el autogobierno de hecho. Este movimiento, que continúa y profundiza el iniciado en abril, supone un viraje de larga duración en las formas y objetivos del movimiento indígena:

*“A diferencia de lo sucedido en 1979, este movimiento no fue para defender la democracia representativa ni para conseguir ciertas reivindicaciones. Por el contrario, significó, en primer lugar, el inicio del fin de la democracia representativa y el desmoronamiento del modelo económico neoliberal que se implementó a partir de 1985 y, en segundo, el inicio de la legitimación del proyecto político de la autodeterminación de las naciones originarias confederadas”.<sup>19</sup>*

En esa coyuntura especial se emite la *Declaración de Achacachi*. El documento, que consta de seis puntos, declara en el primero “el renacimiento del poder indígena y de las naciones originarias de esta república dominada por el poder económico, político e ideológico de los resabios del colonialismo”. El tercer punto supone un salto cualitativo en la historia de las luchas aymaras recientes: “Para cualquier acción conjunta del movimiento campesino, se fija como cuartel general y capital del poder indígena a Achacachi,

18. Félix Patzi, “Rebelión indígena contra la colonialidad y la transnacionalización de la economía: triunfos y vicisitudes del movimiento indígena desde 2000 a 2003” en *Ya es otro tiempo el presente*, Muela del Diablo, La Paz, 2003, p. 208.

19. Ídem, p. 215.

provincia de Omasuyos, departamento de La Paz”. El quinto punto dice: “Cualquier acción en contra de los campesinos por parte del gobierno, será respondida con el levantamiento en armas de las naciones originarias”. Y el sexto: “Instaurar en los territorios indígenas Consejos de Justicia Comunal en vez de corregidores y policías. Asimismo, expulsar a los órganos represores del gobierno tanto la policía como al ejército”.<sup>20</sup>

En junio–julio de 2001 se produce el tercer levantamiento que dura cerca de dos meses y abarca también al altiplano y a los valles del norte de La Paz. En este movimiento, junto al “Estado Mayor” de Qalachaka se crean varios micro cuarteles para controlar el territorio aymara, y se crean otros móviles, intermitentes y difusos.<sup>21</sup> Se declara la “guerra civil” y el “estado de sitio indígena”. En ese clima social, poco antes, el 7 de abril, conmemorando el aniversario de los sucesos del año anterior, se emite el *Acta de Reconstitución de la Nación Aymara–Quichwa*, en medio de una masiva concentración “de los hijos de Mallku Qhapaq y Mama Ajlla” y por la memoria de Tupac Katari, Bartolina Sisa, Zárate Willka y otros. Denuncia que “Bolivia fue asentada sobre una parte de nuestro milenario Qyullana o Qullasuyu” y asegura que “el gobierno clandestino de Mallkus, Jilaqatas y Amawt’as ha mantenido sus instituciones políticas y sociales”. Este texto va más lejos porque señala: “vivimos un nuevo Pachakuti con GOBIERNO AUTÓNOMO, porque en 2000 nos hemos liberado de la Subprefectura, de la Policía y otras formas represivas, sacaplatas y corruptas del gobierno republicano”. Asegura que se propone reconstruir la unidad político–administrativa que fue Omasuyos, el Jach’a Umasuyu, que “hará concierto” con otras unidades semejantes y tendrá un “gobierno autónomo de Mallkus, Jilaqatas y Amawt’as” que se asentará en “la economía del ayllu y sus instituciones”. En una de las versiones transcritas del manuscrito original, que sin embargo en éste no aparece, se añade que el gobierno estará conformado “por dos representantes

20. Declaración de Achacachi, Achacachi, 6 de octubre de 2000, mimeo.

21. Pablo Mamani Ramírez, *Geopolíticas indígenas*, ob. cit. p. 97.

Amawt'as de cada Marka (provincia) que se reunirán en la Ulaqa (Parlamento o Congreso)".<sup>22</sup>

El *Manifiesto de Achacachi* –emitido el mismo día– no va más lejos aunque hace una prolija enumeración de los problemas de aymaras y quechuas así como de su historia y de los sucesos recientes. Sólo apunta “la restauración del Qullasuyu como un modelo de Nación–Estado”, siendo la única vez en estos documentos que aparece una referencia a lo que sería el Estado aymara. Tres meses después, el 7 de julio de 2001, con la región militarizada, el Consejo Supremo de Mallkus y Amawt'as de Jach'a Umasuyu emite una declaración en la que denuncia la represión y hace un llamado a los aymaras a masificar la lucha. La declaración señala: “Bolivia no es ninguna solución para nuestros problemas”, con lo que las comunidades de Omasuyos y del Norte de La Paz se ponen cada vez más por fuera del Estado boliviano.

Hasta aquí los documentos vinculados al movimiento social. En ningún momento parece estar claro que los aymaras defiendan la idea de que la articulación de las comunidades se convierta en Estado, quizá porque, como sostiene Patzi, “los indios y los trabajadores no tienen arraigada la visión estatal”.<sup>23</sup> Parece evidente que la lógica estatal no forma parte de su aprendizaje histórico y de su cosmovisión, más allá de ese breve y confuso pasaje del *Manifiesto de Achacachi* que hace referencia al un “modelo de Nación–Estado”. Existe una fuerte coherencia en torno a considerar a las comunidades (ayllus) como la base de la sociedad deseable, y de que habría alguna forma de coordinación de comunidades por regiones, lo que en los últimos documentos denominan Jach'as, que sería la unidad territorial básica que agrupa varias comunidades. A partir de esta formulación, no queda nada claro, más allá del deseo de ver desaparecer al Estado boliviano. En los hechos, el cuartel de

22. Acta de reconstitución del Gobierno de la Nación Aymara–Quichwa. Capital Achakachi del Milenario Umasuyu., Achacachi, 9 de abril de 2001, mimeo.

23. Félix Patzi, ob. cit. p. 222.

Qalachaka es quizás el mejor revelador de la visión aymara del poder, no escindido de la comunidad, un poder no estatal.

### **Poderes difusos; poderes centralizados**

“Para mí el Estado es una instancia de coordinación”, sostiene Patzi. Se refiere, claro, a lo que sería un Estado indígena. Pero de inmediato aparece la contradicción entre nación aymara y nación boliviana:

“Es imposible pensar un sistema comunal sin nación. No coincido con las fragmentaciones nacionales modernas pero las creaciones nacionales hay que tomarlas como una realidad. En Bolivia se hará la revolución boliviana. No se pueden borrar las naciones de la historia. Por eso critico la idea de Qullasuyo, como sueño está bien pero no es real. ‘Comunales del mundo uníos’ podría ser, pero con forma nacional”.<sup>24</sup>

No obstante insiste en visualizar al Estado como “un coordinador”, piensa que el parlamento debe desaparecer como órgano legislativo porque “las leyes las hará la comunidad” y afirma la diferencia entre “el representante liberal que delibera y decide” y el representante comunal “que solamente expresa, ejecuta, lo que ha decidido su comunidad, es un transmisor”. En su opinión, “ese Estado no se colocaría por encima sino por debajo de la sociedad, ejecuta las decisiones, discute las expresiones de las diferentes colectividades pero no las suplanta”.

Aparece la tensión sobre cómo denominar ese organismo coordinador, ya que la palabra Estado remite a una realidad claramente separada y por encima de la sociedad. Aun así, cualquier instancia de co-

24. Entrevista a Félix Patzi.

ordinación puede convertirse en una elite separada de la sociedad. “El turno –sostiene Patzi– elimina eso totalmente, la elitización se supera con la rotación.” Se imagina al presidente como un cargo rotativo: un primer departamento hace su primer turno y en ese departamento hacen a su vez turnos y entonces nunca le toca al mismo la presidencia y esa colectividad lo está controlando. “Como se hace en la comunidad. Todos van a tener la posibilidad de ser turno”, asegura. Sólo haría falta elaborar lo que ya existe a escala comunitaria, crear una teoría general para hacer consciente el proceso y expandirlo.

Pablo Mamani, por su parte, cree que el término Estado es apenas un “préstamo semántico”: “Estado es una lógica de la centralidad del poder y nosotros pensamos en un Estado en la lógica del ayllu, descentrado territorialmente, burocráticamente, pero con una rotación de gobierno por parcialidades y regiones y sectores”.<sup>25</sup> En su opinión, la clave es superar el centralismo y apostar a “una lógica tipo multiversidad”. Se trata de que “la diversidad confluya en el Estado, de modo que Estado y sociedad ya no serían algo separado. El Estado es la sociedad y la sociedad es Estado”. Recuerda que la palabra Estado no existe en aymara, pero se utiliza el vocablo *suyo* que hace referencia a una gran región territorial y política:

*“Si una revolución triunfa el poder sigue existiendo, pero se trata de un poder difuso, descentrado, no coercitivo pero cohesionado. Los ejércitos serían necesarios, pero unos ejércitos tipo Qalachaka que aparecen y desaparecen, que en unos momentos se constituyen como tales y luego se diluyen para aparecer de nuevo en otras condiciones y de otra manera, pero tiene un efecto real que es hacer que la gente obedezca. El Estado es la misma sociedad y la sociedad el mismo Estado, estamos hablando de una filosofía política muy distinta a la de Weber o Marx. Pero si no tenemos un Estado cada uno querrá tener su propio micro Estado.”<sup>26</sup>*

25. Entrevista a Pablo Mamani Ramírez.

26. Idem.

Al igual que los textos de los movimientos, estos dos sociólogos aymaras toman como punto de partida el ayllu. En efecto, los levantamientos bolivianos desde abril de 2000 no pueden ser comprendidos sin poner en primer plano la organización comunitaria. Más aun, forman parte del lento ascenso de las comunidades, de las relaciones sociales que ellas encarnan. Los ayllus han generado estructuras de movilización “con base en sus estructuras originarias”, haciendo que *mallkus* y *jilaqatas*, o sea los consejos de gobierno de *markas* y ayllus, sean los que dirijan las movilizaciones.<sup>27</sup> Las comunidades han sido capaces de desdoblarse porque viven un largo proceso de cambios, entre los que destacan el nuevo papel de las mujeres y de los jóvenes en general y de los jóvenes aymaras profesionales en particular. Pero luchan como suelen hacerlo las comunidades, combinando la concentración–dispersión, como sucedió en los bloqueos de octubre de 2001, cuando se usan por primera vez de forma sistematizada los turnos por parcialidades:<sup>28</sup>

*“En estas condiciones, pues, se ponen en movimiento las estructuras sociopolíticas de los ayllus. En las noches van tejiéndose en las casas particulares una serie de pequeñas reuniones para dejar en claro las estrategias del ayllu: todos deben salir a bloquear “juntos” pero “dispersos”. (...) La mitad de los miembros de cada familia deben quedarse en las casas para dar de comer a los niños/niñas y pastorear a los ganados vacunos, ovinos y las llamas y alpaqas. Esto significa bajo la lógica del ayllu : todos por “separado” y “juntos” se convierten en responsables de movilizar las fuerzas del ayllu. Es decir, la mitad de los miembros de los ayllus están en los caminos y la otra mitad está en los ayllus preparando comida y mates para llevar al camino”.*<sup>29</sup>

De este modo, combinando concentración y dispersión, territorializadas ambas en los espacios comunitarios o aquellos elegidos para

27. Pablo Mamani Ramírez, *El rugir de las multitudes*, Yachaywasi, La Paz, 2004, p. 73.

28. Cada ayllu tiene dos parcialidades: *aransaya* y *urinsaya*, la parte de arriba y la de abajo, representando una concepción muy arraigada en la cosmovisión andina.

29. Pablo Mamani Ramírez, *El rugir de las multitudes*, ob. cit. p. 80.



el bloqueo, el movimiento consigue unidad sin unificación. De ese mismo modo, en base a los saberes del ayllu y a las relaciones sociales comunitarias, se producen durante la movilización articulaciones o alianzas inter-markas, pero sin necesidad de recurrir a un aparato que enlace a las comunidades sino a través de momentos rituales de agrupamiento y consolidación de la unidad, en los cuales “unos llegaban con wiphalas, otros con pututos y hondas, con hoja de coca y un poco de alcohol para challar a los achachila (...) en estos espacios, hombres y mujeres, llegados de distintas markas, se abrazan para mantener unido el movimiento de los ayllus”.<sup>30</sup> La fuerza de los bloqueos consiste en que se han convertido en los espacio-tiempos de unificación interna –sin aparatos ni estructuras– de ayllus y markas.

Algo similar sucede con mallkus y t'allas y con los jilaqatas. Estas autoridades políticas, sociales, religiosas y territoriales se han convertido en los dirigentes de las movilizaciones aunque formalmente las convoque el sindicato, la central campesina o las subcentrales. Como señala Mamani, estamos ante un hecho nuevo que revela la profundidad del vuelco que se está produciendo: “En los grandes levantamientos indígenas de la colonia y la república, los Kataris–Amarus han sido figuras descollantes; ahora los Mallkus se perfilan como los nuevos referentes de la genealogía de los símbolos de autoridad y poder indígena”.<sup>31</sup>

Lo decisivo, es que todo el enorme potencial del movimiento aymara descansa en “los microespacios de la vida social”, ese conjunto de relaciones sociales que se manifiestan en las comunidades, en los vínculos entre comunidades, en ferias, asambleas, en las autoridades comunales.<sup>32</sup> En suma, en esa sociedad en movimiento cuyo núcleo duro son relaciones sociales no capitalistas en movimiento, que ya no depende de factores externos para crear coyunturas polí-

30. Ídem, p. 89.

31. Ídem, p. 106.

32. Ídem, p. 183.

ticas, agendas y estrategias de lucha, sino que las crea a partir de la maduración de sus tiempos interiores y que, llegado el momento, se expande en forma de multiplicidad. Las bases de esta sociedad que hacen posible, cuando se torna necesario, algún tipo de articulación más vasta que las *markas*, algún tipo de Estado que no es Estado sino otra cosa, y que no será más que un desdoblamiento del *ayllu* y la *marka*, o sea de las relaciones sociales comunitarias. En este punto, la lógica aymara estaría indicando que no vale cualquier articulación, sino aquella que no anula y destruye las potencias que conforman el *ayllu*. Los contrapoderes sólo se convierten en poder, deconstruyendo las potencias que les han permitido erigirse en contrapoderes.

Silvia Rivera y Esteban Ticona, aunque no enfatizan en la cuestión de un nuevo Estado aymara, aportan una visión insustituible sobre el proceso de “reconstitución del *ayllu*” y la liberación de la tutela del sindicato, o sea del Estado, desde los años 80.<sup>33</sup> Ticona reflexiona con gran sutileza acerca de la llamada “fragmentación” o “faccionalismo” que encuentra en el movimiento de Jesús de Machaca, que de alguna manera tiene sintonía con el proceso vivido en los últimos años por las juntas vecinales de El Alto. Consta que desde la revolución de 1952 hasta los años 80, hay una fragmentación de las organizaciones de base más rápida que el crecimiento demográfico, y que cada sindicato tiene un número de familias menor de los que tenían los primeros sindicatos o los antiguos *ayllus*. Concluye que “han podido más las fuerzas divisivas que las unificadoras”.<sup>34</sup>

Pero rompe con una visión desde arriba y estatista y considera que, cuando la división no es producto de un conflicto interno, “lo que aparece como ‘faccionalismo’ o subdivisión no es más que el reacomodo para fortalecer la vieja identidad en un nuevo contexto”, ya que de ese modo “aumentan las oportunidades de encuentro

33. María Eugenia Choque y Carlos Mamani, “Reconstitución del *Ayllu* y derechos de los Pueblos Indígenas: El Movimiento Indio en los Andes de Bolivia”, en *Los Andes desde los Andes*, ob. cit. pp. 147–170.

34. Esteban Ticona, *La lucha por el poder comunal. Jesús de Machaca, la marka rebelde*, vol. 3, Cedoin-Cipca, La Paz, 1997, p. 240.

e intercambio entre todos los que allí viven o acuden”. En efecto, comunidad son relaciones cara a cara, comunicación fluida y participación activa, aspectos que dejan de funcionar si la sociedad o el grupo superan cierto umbral de masificación, haciendo imposible que “funcionen en ella los mecanismos de decisión por consenso virtual en asamblea, el thaki o camino de cargos y prestigio, la rotación y la reciprocidad interna”.<sup>35</sup>

Este punto tiene estrecha relación con la cuestión del Estado, ya que “en el pensamiento aymara no existe la percepción de que lo cualitativamente más valioso es la unicidad sino la unidad en la alteridad”, por lo que el concepto de dualidad expresa mejor la complementariedad y el equilibrio. De este modo, el proceso de divisiones y subdivisiones, lo que llamados fragmentación, es una estrategia de resistencia comunal frente al Estado colonial, una suerte de “re-comunalización” que busca la autonomía vinculada al microgobierno y al poder comunal y local. Ticona concluye que esta tendencia a la multiplicidad está en sintonía con la búsqueda de un cierto orden, que no excluye la unidad del pueblo aymara sino que la refuerza desde otro lugar.<sup>36</sup> Ese otro lugar supone que lo que se reconstituye no es la misma comunidad sino otra en la que los jóvenes educados ocupan un lugar que antes sólo ocupaban los ancianos y adultos. Dicho de otro modo, el mundo aymara se re-comunaliza transformándose, digamos que democratizándose, al habilitar la participación de sectores antes excluidos de los espacios de decisión. Este proceso no hizo sino reforzar la potencialidad del ayllu como espacio de renovación del mundo aymara sin perder su identidad, sino profundizando sus valores y comportamientos libertarios.

Rivera, por su parte, practica una doble mirada complementaria. Por un lado, sostiene: “la fuerza de autodeterminación de las movilizaciones emana de esas microredes de poderes locales entretejidos que son las jilaqaturas y sindicatos rurales, los comités de blo-

35. Ídem, p. 241.

36. Ídem, pp. 244–247.

queo y las juntas de barrio, los gremios y asociaciones que reticulan el espacio nacional en una densa red de ideologías y consignas compartidas, donde la comunidad–mapa (visión de los varones) se amarra con la comunidad–tejido (visión de las mujeres) y se genera una nueva praxis de producción y circulación de saberes prácticos y productivos tanto como éticos y organizativos”.<sup>37</sup>

Esta mirada micro, vinculada a la memoria larga, se complementa con su visión del cambio, el pachakutik, entendido como un cambio dentro del mundo social aymara, en el cual el espacio–tiempo interior (manqapacha) aflora a través del nuevo protagonismo femenino y el ascenso de la democracia y la sociabilidad de los y las de abajo.<sup>38</sup> “Pachakutik no es toma del poder sino la subversión del poder, el dar la vuelta al mundo, lo que está adentro sale y lo que está afuera entra, es invertir los términos”.<sup>39</sup> Se trata, en su opinión, de una forma de descolonizar el poder que no comienza por lo exterior (Estado, partidos) sino “con descolonizar la cabeza”, un proceso interior de renovación.

Una parte sustancial de este proceso de renovación –quizás, incluso, su aspecto medular que le da coherencia interior a todo el itinerario– es el crecimiento por dispersión–diseminación de la lógica comunitaria que a lo largo del siglo XX comienza a expandirse e irradiarse de abajo arriba. El llamado “modelo social del ayllu”,<sup>40</sup> o sea el ayllu como sistema articulador de todos los elementos sociales, económicos, culturales y políticos; pero además como forma de vivir integral (no dividida ni disociada), se difunde capilarmente por el tejido social andino hasta impregnar todos los intersticios de la sociabilidad popular. Este proceso de larga duración, cuyo punto de arranque puede situarse –quizás– en los comienzos del siglo

37. Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos, Aruwiyiri–Yachaywasi*, La Paz, 2003, p. 27.

38. Silvia Rivera Cusicanqui, “Metáforas y retóricas del levantamiento de octubre”, en *Bolivian Studies Journal/Revista E*, vol. 4, febrero 2004.

39. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui.

40. Martín Castillo Collado, *Aprendiendo con el corazón. El tejido andino en la educación quechua*, Pinseib, Proieb, Plural, La Paz, 2005, p. 103.

XX con la lucha de los caciques apoderados, abarca todas las facetas de la vida social andina: educación, salud, religión, distribución del espacio, configuración del poder, percepción del tiempo, etc. La impresión es que la lógica del ayllu –no de cualquier ayllu sino del que los indios han reconfigurado a lo largo del siglo XX– viene irrumpiendo en todos los espacios de la sociedad aymara y los remodela desde dentro, no por conquista sino por desborde no planificado y natural, en el sentido de espontáneo pero consciente. Véase que en este largo proceso de cambios que configura en realidad una verdadera revolución, el papel del Estado y de los partidos –como articuladores o impulsores– ha sido mínimo, por no decir nulo.

### ¿Hacia un Estado multicultural?

Por curioso que parezca, el ciclo de protestas y levantamientos iniciado en 2000 con la guerra del agua de Cochabamba y la insurgencia aymara en el altiplano, puede concluir en una paradoja: las relaciones sociales no capitalistas y los poderes no estatales que potenciaron el movimiento, pueden entronizar en el poder a fuerzas que pretenden legitimar el Estado y expandir el capitalismo. No sería la primera vez que esto sucede. Las principales revoluciones de la historia (francesa, rusa y china) fueron el producto de la crisis de los Estados, pero su resultado fue un poderoso reforzamiento del Estado nacional. De alguna forma, las revoluciones fueron una forma de resolver las crisis estatales: “De las tres revoluciones surgieron Estados más centralizados, burocráticos y autónomamente poderosos en el interior y en el exterior”.<sup>41</sup> Más aun, una mirada desde abajo a las revoluciones, puede concluir que obreros y campesinos “quedaron más directamente incorporados a la política nacional y a los proyectos apoyados por el Estado después de las revoluciones, cuyo triunfo habían ayudado a asegurar”.<sup>42</sup>

41. Theda Skocpol, *Los Estados y las revoluciones sociales*, FCE, México, 1984, p. 441.

42. Ídem, p. 440. En este sentido las revoluciones se comportan, según el concepto acuñado por la astronomía, como un astro que completa su órbita, en el sentido de que propician el retorno de lo que se había alejado, o debilitado; en este caso: el Estado.

Uno de los más destacados intelectuales y políticos bolivianos, Álvaro García Linera, vicepresidente del gobierno encabezado por Evo Morales, sostiene que el Estado boliviano en crisis debe “dar paso a un Estado multicultural, que incluya a los sectores marginados hasta hoy, a los indígenas, respetando sus formas de organización comunitaria”, con el objetivo de establecer la “igualdad de derechos políticos y culturales a todas las etnias y culturas que hay en el país”.<sup>43</sup> No es la primera vez, como veremos, que el movimiento indio del continente plantea la cuestión del Estado multinacional como el centro de su estrategia.

El eje de la propuesta de García Linera considera que en Bolivia coexisten cuatro grandes regímenes civilizatorios pero sólo uno de ellos está representado en el Estado: se trata de la civilización moderna industrial, la economía doméstica (informal), la comunal y la amazónica. El objetivo entonces es desmonopolizar la presencia de la civilización industrial en el Estado, que no ha sido capaz de articular a las fuerzas sociales y modos organizativos que coexisten en Bolivia. Reconoce que existen diversas prácticas democráticas no liberales que no son tomadas en consideración por el Estado y sostiene que “una igualación política sustancial entre culturas e identidades requiere de una igualación de modos de producir política en todos los niveles de la gestión gubernamental”.

Pero como se trata de incluir esa diversidad en el Estado, no es suficiente con igualar las diferencias en el terreno legal, sino igualar las diversas prácticas dentro del aparato estatal. Se propone así “pensar en una sincronización puntual, por períodos cortos” entre las diversas prácticas políticas en las cuales “los sistemas institucionales tradicionales se articulan con los ‘modernos’”. Se llegaría entonces al reconocimiento constitucional de sistemas políticos y de formación de autoridades y aun del sistema de rotación de autoridades en lo que sería un Estado multicivilizatorio:

43. Álvaro García Linera, “Democracia liberal vs. democracia comunitaria”, en *El juguete rabioso*, La Paz, 20 de enero de 2004.

*Si Bolivia es una sobreposición de varias culturas y varias civilizaciones, el Estado como síntesis debiera ser una institucionalidad capaz de articular, de componer una ingeniería política formada por una presencia proporcional de las culturas e identidades lingüísticas, además de unas instituciones modernas y tradicionales, deliberativas, representativas y assembleísticas en la toma de decisiones a escala general, “nacional”.<sup>44</sup>*

La propuesta, aunque mantiene cierto grado de abstracción, se propone “componer” y hacer compatibles las instituciones modernas con las tradicionales. En el seno del aparato estatal se habilitarían tanto las formas liberales como las comunitarias para tomar decisiones y en algunos casos se utilizaría el sistema de rotación de autoridades, lo que supone darles un lugar en el Estado a las diferentes prácticas democráticas.

Para García Linera, la creación de un Estado multinacional y multivilizatorio en Bolivia (que integre en el armazón institucional y en la distribución de poderes la diversidad étnico-cultural) permitirá establecer “un orden estatal duradero en el país”.<sup>45</sup> El objetivo final, declarado explícitamente, consiste en superar la exclusión cultural y social para “reconciliar al Estado con la sociedad”. Ésta parece ser la tensión de fondo que subyace en su planteo ya que, en sintonía con Kymlicka, sostiene que “el reconocimiento de autogobierno a las minorías nacionales ayuda a la estabilidad y cohesión de los Estados”.<sup>46</sup>

El nuevo Estado nacería del doble y simultáneo proceso de desmonopolizar la etnicidad del Estado colonial y de permitir “a las otras etnicidades dominadas y excluidas compartir las estructuras de reconocimiento social y de poder político”.<sup>47</sup> García Linera defiende

44. Ídem.

45. Álvaro García Linera, Estado multinacional, Malatesta, La Paz, 2005, p. 56.

46. Ídem, p. 64.

47. Ídem, p. 71.

un pacto (postula “una concepción pactista del poder”) que garante “la articulación de la pluralidad en la unidad política común de una sociedad diferencial”, a partir de las autonomías regionales ya que el autogobierno es lo que le permitiría a cada cultura “estructurar un sistema de instituciones políticas capaces de premiar, sancionar positivamente las prácticas culturales de la colectividad (el idioma, la vestimenta, los hábitos) y crear un campo de competencias administrativas, económicas y culturales basadas en una homogeneidad lingüística”.<sup>48</sup> En suma, el aspecto decisivo de la propuesta de Estado multinacional se relaciona con la necesidad de “completar” lo que aun hoy las sociedades indígenas no tienen:

*Lo que no existe es una estructura de autogobierno a nivel superior entre varias comunidades o entre todos los cientos o miles de comunidades o barrios urbanos que son partícipes de una gran comunidad lingüística y cultural, de tal forma que cuando los miembros de estas comunidades culturales se vinculan con los distintos aparatos gubernamentales de gestión económica, educativa, administrativa, policial o militar, lo tienen que hacer mediante el abandono de sus saberes culturales (lingüísticos, orales, etc.), y el uso obligado del idioma, los saberes y los hábitos ambiguamente aprendidos de la identidad cultural dominante que regula la gestión estatal.*<sup>49</sup>

De esa manera se defiende la formación de gobiernos regionales autónomos y de regiones autónomas, incluyendo la posibilidad de que la nacionalidad aymara –por sus especificidades– construya su gobierno autónomo y su propio parlamento “con competencias políticas totales” en una amplia serie de aspectos que van desde la educación, la administración pública y los impuestos hasta la policía y los recursos naturales.<sup>50</sup> Hace hincapié en que el autogobierno indígena “no genere procesos centrífugos que habiliten tendencias separacio-

48. Ídem, p. 72.

49. Ídem, p. 73.

50. Ídem, p. 80.



nistas del Estado boliviano”, que seguirá siendo “la comunidad política superior”. La reforma del Estado tiene por objetivo democratizar la unidad preservando la diversidad política y cultural “mediante la integración constitucional de comunidades político-indígenas regionales en una nueva comunidad política superior”, en la que el poder está “compartido y dividido entre un gobierno general con responsabilidades nacionales y unos gobiernos constituyentes que disponen de responsabilidades regionales o sub-nacionales”.<sup>51</sup>

Por último, considera que la clave para poner fin a la exclusión étnica –objetivo para el que se crea el Estado multinacional– consiste en la igualación de los idiomas y de las prácticas culturales en la gestión pública.<sup>52</sup> Ello llevaría, a modo de ejemplo, a que los cargos ministeriales a todos los niveles sean ocupados mayoritariamente por indígenas, al igual que la integración de los parlamentos, los gobiernos regionales y el gobierno nacional.

En otras intervenciones, esta propuesta se complementa con la defensa de lo que denomina como “capitalismo andinoamazónico”, que consiste en la articulación “no brutal” (o sea sin violencia) entre la economía moderna o industrial y la andina y amazónica.<sup>53</sup> Sostiene que la economía comunitaria muestra límites claros para producir el desarrollo de Bolivia, pero no enfatiza en los límites (ecológicos y sociales) de la que denomina economía industrial o moderna. Un aspecto central de su propuesta consiste en su particular visión de la relación entre lo moderno y lo tradicional, que atraviesa la propuesta de construcción del Estado multinacional, como hemos visto en el capítulo 4.<sup>54</sup>

Esta visión modernizadora en nombre del marxismo (como si no

51. Ídem, pp. 85–86.

52. Ídem, p. 98.

53. Entrevista de Miguel Lora Fuentes a Álvaro García Linera, en [www.bolpress.com](http://www.bolpress.com)

54.. Álvaro García Linera, intervención en la Conferencia Internacional “Pensamiento y movimientos sociales en América Latina”, Universidad Federal Fluminense–MST, Niterói, 16 de octubre de 2005.

hubiera existido la célebre polémica entre Marx y Vera Zasúlich)<sup>55</sup>, parece omitir la experiencia realizada por el MNR desde 1952 y, sobre todo, los resultados obtenidos: el fracaso modernizador–disciplinador del cual surge, entre otras, la corriente katarista que está en la base del movimiento aymara. En esta misma dirección, García Linera sostiene que para el buen funcionamiento de la democracia representativa “la existencia de estructuras productivas no capitalistas, de regímenes de intercambio no mercantil, son un obstáculo a la constitución de sujetos igualados con capacidad de asumir el mercado como fundamento racional de sus comportamientos sociales, incluido el político”.<sup>56</sup> Al revés de lo que plantea Marx, para quien la comuna rural rusa puede ser una plataforma para la construcción del mundo nuevo, del comunismo, para García Linera este mundo “tradicional” es un obstáculo para el cambio.

En su respuesta a Zasúlich,<sup>57</sup> Marx recuerda que en el fondo el sistema capitalista consiste en la separación entre productor y medios de producción, lo que supone la expropiación del campesinado. Continúa señalando que de su análisis publicado en *El Capital* no pueden deducirse razones ni en contra ni a favor de la vitalidad de la comuna rusa, pero que un estudio detallado lo ha convencido “de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia”.<sup>58</sup> La opción de Marx fue, fuera de duda, considerar que las relaciones no capitalistas pueden ser beneficiosas –incluso para la construcción del mundo nuevo– y se apartó de cualquier pretensión de que el capitalismo (el Estado o la democracia representativa) representen un paso adelante en la historia de la humanidad.

Más allá de estas consideraciones previas, propongo observar la

55. Karl Marx y Federico Engels, *El porvenir de la comuna rural rusa*, Cuadernos de Pasado y Presente 90, México, 1980.

56. Álvaro García Linera, *Estado multinacional*, ob. cit. p. 51.

57. La populista rusa Vera Zasúlich había consultado a Marx, en 1881, su opinión acerca de si la comuna rural rusa debería desaparecer bajo el desarrollo capitalista –como sostenían buena parte de los socialdemócratas– o podría “desarrollarse en la vía socialista”. Karl Marx y Federico Engels, *El porvenir de la comuna rural rusa*, ob. cit. pp. 29–30.

58. Ídem, p. 61.

propuesta de crear en Bolivia un Estado multinacional a la luz de la experiencia del movimiento zapatista de Chiapas y del movimiento indígena de Ecuador. El primero hace hincapié en las autonomías indígenas y el segundo en la construcción de un nuevo Estado. Ambos movimientos llevan más de 20 años buscando modificar la relación de fuerzas y la distribución de poderes entre el Estado nacional y los pueblos y nacionalidades indígenas.

1) Se trata de una propuesta que *nace por fuera del movimiento social*, a diferencia de lo ocurrido en Ecuador donde el movimiento indígena agrupado en la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) se trazó como objetivo estratégico la creación de un Estado Plurinacional. En Bolivia, ninguna organización reconocida del movimiento social levantó esa bandera, quizá porque en los hechos han tomado un camino diferente consistente en construir el autogobierno indio. Por el contrario, en Bolivia la propuesta surge de intelectuales ligados al MAS.

Como hemos visto, el concepto de Estado no forma parte del imaginario indígena. En los momentos de graves confrontaciones con el Estado boliviano, crean cuarteles como los de Qalachaka, que son poderes no estatales rigurosamente sujetos al control de la comunidad. El principal testimonio que García Linera esgrime en defensa de su tesis de que los aymaras luchan por un Estado, es una entrevista a Eugenio Rojas (alcalde de Achacachi) durante los bloqueos de 2003. Aun así, las declaraciones del dirigente aymara son claras en el sentido de que no quiere un Estado igual al actual. “Recuperar nuestro Estado, recuperar nuestro territorio, y el poder sobre todo, nuestro Estado, y construir un nuevo estado que sería el Estado Kollasuyu, pero con nuevas características, que la propiedad privada, la forma de política, la democracia que lo llaman ellos”.<sup>59</sup> Es evidente que bajo el nombre “Estado”, Rojas se refiere a otra cosa.

59. Álvaro García Linera, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, ob. cit. p. 194.

Líneas abajo el alcalde de Achacachi deja muy claro que se refiere a instaurar “una sociedad comunitarista”, que se destruya el Estado boliviano para “construir una nueva estructura, bajo el sistema de nuestros antepasados”. A la hora de definirla, señala:

*No había pues Poder Ejecutivo, Poder Legislativo, Poder Judicial, todo ese sistema; nosotros ya pensamos otra clase de Estado...por-que la cuestión moral, la reciprocidad, el ayni, todas esas cuestiones no existen en el Estado boliviano, eso es lo que rompe todas estas cuestiones, la propiedad privada, la acumulación de capital... En el Kollasuyu no hay eso, sino que hay otras fuerzas, que son la reciprocidad, la redistribución, el trabajo en la ayuda mutua, en el sentido por ejemplo de la propiedad comunal.*<sup>60</sup>

Sin embargo, en la propuesta de Estado multinacional aparece el reconocimiento estatal de prácticas comunitarias como el ayni, la rotación de cargos y otras, pero sin comunidad sino insertadas en la estructura estatal. ¿Cómo se institucionaliza la ayuda mutua en el aparato estatal, desgajada de la comunidad? Parece evidente que ciertas prácticas no pueden ser separadas del contexto sin desvirtuarlas profundamente. Los mecanismos que se pretende reconocer e integrar a la lógica estatal (lo que se denomina como “modos de producir política” de las comunidades indias), quedan desarraigados del territorio en el que nacieron. ¿Puede pensarse el funcionamiento de “los sistemas institucionales tradicionales” sin la base territorial que les da sustento y sentido? ¿La propuesta de que esos sistemas se articulen con los “modernos”, no puede favorecer la subordinación de los primeros a los segundos, que ya tienen una larga práctica y forman parte del sentido común?

La rotación de autoridades, por poner otro ejemplo, es una forma de impedir que se forme una burocracia separada y fuera del control de la comunidad. Entonces, ¿cómo se injerta una práctica dis-

60. Ídem, p. 195.

persadora de la burocracia, dispersadora del Estado, en el seno de la burocracia y el aparato estatal? Por otro lado, los turnos y la rotación tienen múltiples aplicaciones, desde la regulación del uso del agua hasta la participación en los bloqueos, del mismo modo que la redistribución y todas las formas de funcionar de la comunidad. Existe, como señala Patzi, un sistema comunal que tiene varias aristas y asume varias formas. Ahora bien, lo que no se puede es tomar uno de esos aspectos, separarlo y transplantarlo a otro contexto, porque allí no tiene la menor posibilidad de sobrevivir, salvo como un decorado “multinacional” del Estado colonial.

Eso es precisamente a lo que apunta Rojas. Véase que diferencia claramente el Estado boliviano con sus tres poderes, la propiedad privada y la acumulación del capital, de ese otro “estado”, el Kollasuyu, asentado en la propiedad comunal, la redistribución, la reciprocidad y la ayuda mutua. En este punto, debe decirse que al utilizar el término Estado para referirse a lo que sería la articulación basada en el sistema comunal, se procede a lo que Mamani define como un “préstamo semántico”. Parece fuera de toda lógica que el sistema creado para impedir la concentración de poder esté coronado por un Estado que no es más que el poder concentrado y separado de la sociedad. El propio García Linera, en un texto tan hermoso como transparente, confirma que la lógica estatal no forma parte del horizonte aymara:

*Organizan el cuartel de Qalachaka: 40 mil indios se reúnen en ese cerro, lo ocupan. El ejército boliviano está acá y el aymara del otro lado. Si nos quieren enfrentar los vamos a enfrentar –dicen– y luego vamos a entrar a La Paz y vamos a tomar el gobierno. Uno rápidamente dice: apareció el “proyecto estatal de los insurgentes”, se están proyectando en el Estado. Se ambicionan tomando el Estado.*

*Pero, ¿esa proyección es estatal? Su organización militar era lo más antiestatal que han visto en el mundo. Más incluso que los zapatistas. Porque era una especie de confederación de comu-*

*nidades que habían decidido que hoy día cultivaban y mañana iban a la guerra. Y venían con sus hombres, mujeres, niños, abuelos, animales. Iban como comunidad a la guerra. No como grupo formado, no como elite formada en la comunidad. En el cuartel de Qalachaka hubo mujeres de 70 años con un palo, jóvenes de 18 años con un fusil FAL, viejos con dinamita, niños trayendo la comida. Eso en el cuartel de Qalachaka. Y eso no tenía nada de Estado. Encima no había un mando centralizado, no había un estado mayor. El mando era algo que se negociaba cada día, en función de los distintos bloque comunitarios que venían. No había un mando, no había un comando. Esta lógica es muy antiestatal.*<sup>61</sup>

Ésa es su descripción. Sin embargo, a la hora de la interpretación, líneas abajo en el mismo texto, García Linera asegura que el cuartel de Qalachaka “era un no Estado que se ambicionaba Estado en verdad”. Lo cierto es que el movimiento social no propone la creación de un Estado multinacional, y que todo lo vinculado al Estado –como señala el propio vicepresidente– es ambiguo. Y confuso. Sin embargo, la indeterminación existente en el movimiento ayмара respecto al Estado, no permite concluir que en realidad estén buscando instalar alguna forma estatal. Eso sería tanto como desconocer la historia corta y la larga, en la cual el Estado es una figura exterior a la cosmovisión india.

2) El ejercicio de las autonomías indígenas *precede y crea las condiciones para la construcción de una unidad mayor*, sea un Estado multiétnico o multinacional, porque la nueva articulación no puede ser continuidad del Estado actual *sino algo nuevo, o sea diferente, construido desde abajo*. Como señala Díaz–Polanco, el núcleo duro del programa político del movimiento indígena latinoamericano consiste en la demanda de autonomía, a tal punto que las posibilidades

61. Colectivo Situaciones, Mal de altura, Tinta Limón, Buenos Aires, 2005, módulo 25.

de “construir un Estado multiétnico y democrático depende de que se establezcan regímenes de autonomía en los correspondientes marcos nacionales”.<sup>62</sup>

Este punto aparece de modo particularmente oscuro en el texto de García Linera (lo que no quiere decir que futuros desarrollos no profundicen en ese aspecto). La autonomía no puede ser el fruto de un acto único, sino un proceso prolongado de construcción, o sea un proceso de luchas sociales; más aun, “no puede ser producto de una decisión unilateral o de una imposición, en especial por parte de los gobiernos”.<sup>63</sup> En paralelo, no debe existir un modelo de autonomía sino que la redistribución de competencias y poderes, que es el núcleo de la autonomía, puede ser plasmada de diferentes formas según las condiciones y necesidades de cada pueblo.<sup>64</sup> En la propuesta de García Linera la cuestión autonómica aparece demasiado “cerrada”, ya definida y delineada, mientras debería concebirse como un camino abierto a la experimentación. El objetivo, en todo caso, consiste en romper con el centralismo estatal, en base al ejercicio de autonomías en varias escalas: comunal, municipal y regional.

La autonomía busca resolver la cuestión del poder, que es la causa de la exclusión y la marginalidad de los pueblos indios. Dicho de otro modo, el ejercicio del poder político les permitirá a los pueblos ejercer sus derechos, decidir sus prioridades y controlar su propio desarrollo, como señala el Convenio 169 de la OIT que consagra los derechos colectivos. Sin embargo, como lo demuestra la experiencia zapatista en Chiapas, la autonomía comunal, municipal y regional no sólo busca cambios en las relaciones de poder hacia

62. Héctor Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI, México, 1997, p. 15.

63. Ídem, p. 57.

64. Para el EZLN y el Foro Nacional Indígena, “la autonomía es una distribución de competencias entre distintos ámbitos de gobierno, que van desde la comunal, municipal y regional y debe ser concebida como una diversidad de modelos y niveles de acuerdo a las necesidades y condiciones de cada pueblo, integrando el derecho a la territorialidad, al autogobierno, al ejercicio pleno de nuestros sistemas jurídicos, al desarrollo económico, social y cultural y el control de nuestra seguridad interna”. En Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía regional*, Siglo XXI, México, 1996, p. 239 supra.

fuera, sino también en el interior de los pueblos indios. Así, las mujeres zapatistas no separan la cuestión de la autonomía de la cuestión de género, ya que conciben la autonomía como una nueva relación, integral, que abarca todos los aspectos de la vida, tanto los externos como los internos. Las desigualdades socioeconómicas y culturales, que no habían sido cuestionadas o eran vistas como inevitables, “empezaron a ser percibidas por las activistas indígenas como resultado de la discriminación, de la exclusión, de su estatus de *minoría política*”.<sup>65</sup>

En síntesis, la autonomía es parte del proceso de emancipación, en el que se cuestiona el lugar heredado en la sociedad, no una mera arquitectura institucional. Es en este sentido que resulta insuficiente con la igualación de los idiomas y las prácticas culturales para poner fin a la exclusión, ya que con ser muy importante, no destaca el papel del poder político –la autonomía– como clave real para superar la exclusión.

Tanto en la experiencia zapatista como en la ecuatoriana, se trata de ir más allá del Estado actual, de superar incluso el capitalismo. Cuando la organización indígena ecuatoriana formula en 1994 el Proyecto Político de la CONAIE, la noción de Estado Plurinacional tiene un nítido perfil anticapitalista: es la fórmula a través de la cual se rechaza y supera el “Estado Uninacional Burgués blanco–mestizo”.<sup>66</sup> Más aun, establecen una clara diferencia entre el viejo Estado y el Estado Plurinacional, al que definen como “la organización política y jurídica de los Pueblos y Nacionalidades del país” que surge “cuando varios pueblos y nacionalidades se unen bajo un mismo gobierno y Constitución”.<sup>67</sup>

El zapatismo, por su parte, se ha enfocado a la construcción de las autonomías y ha dejado en segundo lugar la definición de lo que

65. Héctor Díaz–Polanco, México diverso, Siglo XXI, México, 2002, p. 115.

66. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), Proyecto Político, 2001, [www.conaie.org](http://www.conaie.org)

67. Ídem.



sería el nuevo Estado (multi) nacional. Han optado por construir autonomías desde abajo, contra ese Estado, pero se han cuidado de delinear las formas que debería asumir. No se trata de una omisión, sino de énfasis: sea lo que sea que se construya, la apuesta está en construir autonomías de hecho que, llegado el momento, se articularán con otras autonomías para dar paso a algo nuevo consensuado entre todas las partes autonómicas. En esta propuesta, el fin no es el Estado nacional sino las autonomías, o sea los autogobiernos indígenas.

3) El Estado *no puede contener la pluralidad y la multiplicidad*. A la hora de evaluar la propuesta de Estado Plurinacional de la CONAIE, analistas ecuatorianos no dejaron de observar una seria contradicción. Se cuestiona el término “Estado” ya que sería contradictorio con el concepto de “pluricultural”, porque constriñe la creación de una sociedad alternativa: “Considero que la noción de ‘Estado’, como un poder centralizado, entraba y pone límites a la utopía de la construcción de una sociedad pluricultural, justa, solidaria y basada en las mejores tradiciones de las diversas culturas del Ecuador”.<sup>68</sup>

Aun en un país como Ecuador, donde la presencia del Estado nacional es muy distinta de la que existe en Bolivia, donde el Estado racista y colonial renunció tempranamente a integrar a los indios (la revolución de 1952 aceptó integrarlos pero como campesinos), la institucionalidad estatal no es capaz de contener la diversidad y la diferencia:

*La propuesta india debería crear un pensamiento pluricultural, es decir, un conjunto de puentes que unan: las diversas modalidades de resistencia india, con las diversas modalidades de resistencia no india; las iniciativas y propuestas indias, con las utopías*

68. Galo Ramón Valarezo, *El regreso de los runas*, Comunidec, Quito, 1993, p. 239–240.

*ecologistas, de supresión de las diferencias de género, de supresión de las clases y el humanismo de las comunidades eclesiales (...)* Seguramente, el resultado será algo bien distinto que imaginar un Estado, apuntando más bien a formas autogestionarias de organización de la sociedad, sin las ataduras de los poderes centralizadores: por tanto, la lucha india no estaría centralmente dirigida a perfeccionar al Estado, aunque ésa es una tarea necesaria, sino a fortalecer a la sociedad contra el Estado.<sup>69</sup>

El proyecto de los indios va más allá de un Estado que no deja de ser un Estado nacional, ya que conciben el poder de otra forma, en base a una sociedad pluricultural autogestionada a partir del paradigma comunitario andino, que comprende una relación armoniosa con la naturaleza, sistemas de pensamiento holísticos y otra relación con el tiempo y el espacio, ya no escindidos sino integrados. En suma, se trata de un proyecto civilizatorio diferente al occidental capitalista que no gira en torno al poder estatal.<sup>70</sup>

Vale la pena detenerse un poco más en el proceso ecuatoriano, ya que en un período de veinte años los indios pasaron de construir una organización que contiene a todas las nacionalidades a levantar el proyecto estratégico de Estado Plurinacional, realizaron luego varios levantamientos, y llegaron a formar parte del gobierno con el triunfo electoral de Lucio Gutiérrez en 2003. En ese largo proceso, consiguieron la convocatoria de una Asamblea Constituyente que reconoció los derechos colectivos de los indios y el Ecuador como Estado plurinacional. La evaluación de este proceso es que al haber asumido una lógica de poder el movimiento indio entró en crisis y vive un proceso de descomposición.

El *Boletín Ary Rimay*, del Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI), encabezado por el dirigente quichua Luis Macas, publicó en enero de 2005 (cuando la CONAIE había concluido un congreso con

69. Ídem, p. 240. Énfasis míos.

70. Ídem, pp. 276–277.

el que inició su reconstrucción, luego de la desastrosa participación en el gobierno de Lucio Gutiérrez, eligiendo como presidente al propio Macas) un largo editorial donde evalúa la historia reciente del movimiento. Plantea que las políticas de alianzas con otros movimientos sociales, la propuesta de plurinacionalidad del Estado, los intentos de construir una sociedad intercultural, la participación en las instituciones estatales, una década de movilizaciones y de intervención electoral y su paso fugaz por el gobierno de Gutiérrez, así como mostraron la potencia del movimiento “lo fueron debilitando y acotando los alcances reales de su proyecto político”.<sup>71</sup>

El texto hunde su análisis en las paradojas: los avances muestran debilidades, las conquistas se convierten en cárceles. Pero en el trasfondo, subyace un problema sin solución: la cuestión del poder y del Estado. Señala así que el sistema político ecuatoriano es “un ‘locus’ que condensa, estructura y norma las relaciones de poder en la sociedad, y que adoptó estrategias y medidas para enfrentar y acotar las posibilidades del movimiento indígena como sujeto histórico y político”, al punto que “se convirtió en una de las barreras más sólidas que la estructura de poder generó para enfrentar al movimiento indígena y destruirlo como interlocutor político”. De ese modo, las conquistas (como la aprobación de los derechos colectivos por la Asamblea Constituyente) se convierten en el inicio de una derrota política del proyecto indio al cerrarse los espacios democráticos por el control que mantiene la elite del sistema político.

Para intervenir en la contienda electoral, la CONAIE creó en 1995 el Movimiento Pachakutik. Además de los problemas derivados de considerar al primero como movimiento social y al segundo como político, el editorial llega a una conclusión no ideológica sino fruto de la experiencia de una década: “Cambiar ese Estado desde su propia institucionalidad es virtualmente imposible”. Y agrega: “El sistema político, de la misma manera que el sistema económico,

71. “Los dilemas de la CONAIE”, Boletín Ary Rimay, ICCL, Quito, N°. 70, enero de 2005.

no se cambian con reformas legales, sino desde la movilización, la resistencia y las luchas contra el poder”. O sea, desde el movimiento. Asegura que estos puntos estaban claros para la CONAIE a lo largo de los años 90, pero que la creación de Pachakutik modificó las relaciones entre lo “social” y lo “político”, autonomizando lo segundo: o sea tanto al aparato electoral como a los dirigentes de la parte “social”. Cuando el movimiento avanzó lo suficiente como para hacer entrar en crisis el andamiaje institucional estatal, sucedió algo que empareja los casos de Ecuador y Bolivia: “La tentación del poder fue demasiado fuerte para resistirla sin creerse en los argumentos de la falacia de ser gobierno y tener poder”.

El resultado de la participación en el gobierno fue dramático, ya que el movimiento comprendió en menos de seis meses que “su proyecto histórico tenía validez solamente si se lo asumía de manera radical y en enfrentamiento directo con el sistema político en su conjunto, es decir, en contra del sistema de dominación y de poder”. El resultado, como se sabe, es que el movimiento salió debilitado de la experiencia de gobierno y con su legitimidad erosionada, aunque el Estado no consiguió fracturarlo.

Por otro lado, en la coyuntura crítica de 2000 la CONAIE produce un giro radical, según el economista y asesor de la organización, Pablo Dávalos. El movimiento, que en los 80 y 90 pasó de la lucha por la tierra a la lucha por un Estado plurinacional, en la coyuntura de enero de 2000 “se constituye como una ruptura con respecto a las demandas anteriores, y al mismo tiempo inaugura una dimensión nueva dentro de las dinámicas organizativas, aquella del poder”.<sup>72</sup> Para el movimiento indio, que se había construido como contrapoder, erigirse como alternativa de poder supuso “una serie de rupturas que conllevan el riesgo de fracturar seriamente la cohesión organizativa y de movilización del movimiento social”. No se puede ser poder (Estado) y contrapoder (movilización antiestatal) a la vez:

72. Pablo Dávalos, “Ecuador: las transformaciones políticas del movimiento indígena ecuatoriano”, OSAL N°. 1, Clacso, Buenos Aires, junio de 2000, p. 25.

*Asumir la lógica del poder puede implicar la destrucción de la experiencia ganada como contrapoder. Es decir, ese acumulado histórico de huelgas, paros nacionales, levantamientos y sublevaciones indígenas, puede revelarse contraproducente para dirigir, gestionar, negociar y administrar los espacios institucionales y políticos de la sociedad (...) Para afirmarse como poder, el movimiento social habría necesitado controlar, dispersar o destruir las formas de resistencia y las formas de contrapoder que se habrían generado contra su gobierno.*<sup>73</sup>

El Estado no puede contener la pluralidad y la multiplicidad, sino que las integra homogeneizándolas como unidad. Del mismo modo, los contrapoderes no pueden convertirse en poder sin anular sus potencias múltiples. El poder estatal centraliza, fuerza a los movimientos a delegar en un puñado de representantes o profesionales la gestión de sus intereses en el Estado. Al hacerlo, desarma al movimiento, destituye sus potencias; la intensidad de la experiencia es neutralizada por la representación. Las instituciones codifican las relaciones sociales, y ante ellas sólo cabe la huida individual y colectiva, la deserción múltiple, la intensidad de una acción que no se deja representar.

4) Levantar el objetivo de Estado multicultural, asumiendo por tanto una lógica de poder estatal, va de la mano de *la unificación y centralización del movimiento social, anulando así su capacidad dispersadora*. A la centralización le sigue la cooptación. Una vez más, el ejemplo ecuatoriano es el espejo donde mirarse. En este caso, “la referencia al poder del Estado es la que opera como un parte-aguas político”, alentando la separación y autonomización de un conjunto de dirigentes.<sup>74</sup>

73. Ídem, p. 29.

74. Fernando Guerrero y Pablo Ospina, *El poder la comunidad*, ob. cit. p. 230.

La propuesta de Estado plurinacional fue llevando a la CONAIE a modificar su estructura interna, que fue luego interpretada como “un intento de centralizar en una sola organización (...) el abigarrado y heterogéneo proceso organizativo de cada provincia y cada región”.<sup>75</sup> Fue un proceso interno de homogeneización, afortunadamente inconcluso, en el que la reconstitución de las nacionalidades para negociar desde ellas con el Estado supuso forzar acuerdos para resolver conflictos inter comunitarios, en las organizaciones de primer y segundo grado y en las federaciones, y luego en las organizaciones nacionales, para encontrar un espacio común para designar autoridades de las nacionalidades y de los pueblos. El proceso, que resultó en “una especie de espacio para-estatal de confluencia y organización”<sup>76</sup> culminó en el Primer Congreso de los Pueblos y Nacionalidades en octubre de 2001.

En ese momento, conseguida la unidad orgánica pasando por alto las diferencias internas, se prepara el salto para participar en el gobierno de Lucio Gutiérrez, que se concretará un año después. En el mismo proceso en que se produce la unidad del movimiento que cuaja en el congreso de 2001, el movimiento político Pachakutik vive “una fuerte tendencia a autonomizar y centralizar el funcionamiento del aparato”, contra el que conspira “la vieja tradición descentralizada de las organizaciones indias”.<sup>77</sup>

Como parte del mismo proceso, se produjo la cooptación de las dirigencias indias, o por lo menos de un sector importante de las mismas capaz de debilitar el conjunto del movimiento. El Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (Prodepine), financiado por el Banco Mundial en los años 90, enfatiza en estrategias que buscan orientar al movimiento hacia un discurso etnicista excluyente, reduciéndolo a demandas étnicas que se resume en “gestionar obras y programas a cambio de evitar levantamientos”.<sup>78</sup>

75. Ídem, p. 189.

76. Ídem.

77. Ídem, p. 232.

78. Ídem, p. 253.

En paralelo, la participación del movimiento en iniciativas de desarrollo y los propios cambios que el sistema va promoviendo en las áreas rurales, produce la diversificación múltiple de las sociedades indígenas: a las diferencias históricas locales se suman las diferencias que provienen de condiciones económicas estructurales, pero sobre ellas se promueve la diversificación en la configuración social de las dirigencias indias, un proceso cuidadosamente planificado desde organismos mundiales:

*Un traslado sensible de dirigentes de origen campesino a funcionarios y profesionales de nivel medio y superior. Resaltan los profesores, los funcionarios estatales y los técnicos de proyectos de desarrollo. Se han diversificado también las expresiones organizativas y políticas del mundo indígena: desde un origen anclado fuertemente en los cabildos, han proliferado especialmente las asociaciones, los grupos de jóvenes o mujeres, las organizaciones de segundo grado, las federaciones y las estructuras de representación política. Finalmente se ha producido una diversificación de las instituciones y los agentes externos que intervienen en el mundo indígena: si antes el espacio abandono por las haciendas y los tenientes políticos fue copado principalmente por la Iglesia y por militantes de la izquierda política, ahora proliferan los proyectos de desarrollo del Estado y de organizaciones privadas.<sup>79</sup>*

En síntesis, las conquistas de la movilización crearon un nuevo escenario que es básicamente aprovechado por los poderes para debilitar y destruir al movimiento. Uno de esos escenarios nuevos, especialmente peligroso, son los espacios de representación política y las ataduras que genera. La cuestión del poder y del Estado, que parece haber ingresado al movimiento como una consecuencia “natural” de su crecimiento, es sin embargo una carga de profundidad introducida desde fuera. Para las elites mundiales, que quieren destruir a los movimientos indios, la estrategia del desarrollo y la

79. Ídem, p. 255.

del poder o la participación en el Estado (dos caras de la misma moneda) pueden ser interpretadas como una suerte de “guerra de baja intensidad” contra los indios.

En el caso de Ecuador, los dos análisis citados confluyen en un punto: por un lado, la “permeabilidad” del Estado a las demandas étnicas “alimenta con conquistas concretas el camino de la organización y alienta la multiplicación de las dirigencias indígenas” que son cooptadas en el mismo proceso por el que se forman, o se las induce a formarse.<sup>80</sup> En paralelo, las estrategias desarrollistas son un “caballo de Troya para aniquilar el proyecto político del movimiento indígena”, porque minan las bases del movimiento, las comunidades, y son funcionales a la participación electoral, al incrustarse en espacios estatales y asumir la lógica de la representación. Ambas lógicas complementarias han minado al movimiento que, finalmente, comprendió ya siendo gobierno que “su proyecto histórico tenía validez solamente si se lo asumía de manera radical y en enfrentamiento directo con el sistema político en su conjunto, es decir, **en contra del sistema de dominación y de poder**”.<sup>81</sup> Sería penoso que otros movimientos no aprendieran de la experiencia ecuatoriana.

5) La participación en el Estado –aunque sea para construir un Estado multinacional, a partir necesariamente del Estado colonial– *engendra un sector de funcionarios indios separados de sus comunidades* que forman una nueva elite funcional al sistema de dominación. En este punto la política del Estado multinacional y del desarrollo confluyen ya que ambas pueden materializarse sólo a través de la creación de esa elite india que se convierte, en los hechos, en la forma de subordinar al movimiento a intereses externos en lo que conforma una estrategia de “envolvimiento y asimilación” que Díaz–Polanco definió como etnofagia.<sup>82</sup>

80. Ídem, p. 256.

81. “Los dilemas de la CONAIE”, Boletín Ary Rimay, ob. cit. Énfasis míos.

82. Héctor Díaz–Polanco Autonomía regional, ob. cit. p. 99.



En América Latina la lucha india por superar la exclusión ha sido respondida por los Estados no mediante el etnocidio como en períodos anteriores, sino a través de nuevas formas que operan como “imanes socioculturales desplegados por el Estado nacional y los aparatos de hegemonía para atraer, desplazar y disolver a los grupos diferentes”.<sup>83</sup> Con este objetivo los Estados “asumen” el respeto a la diferencia y hasta la protección de las culturas indias de modo de conseguir que sean los propios indios (a través de sus intelectuales y dirigentes) los que se conviertan en promotores de la integración. Pero para que esta política de asimilación obtenga resultados, o sea para que la destrucción de las culturas indias se pueda procesar sin etnocidio, debe nacer una capa de dirigentes lo suficientemente amplia y separada de sus comunidades para que se convierta en el vehículo de la integración.

En este punto la política del Estado multinacional y la política del desarrollo y la etnicidad impulsada por los organismos internacionales a través de ONG, presentan perfiles comunes. No se trata que de García Linera sea el promotor de esta corriente, sino de que su propuesta nace en medio de un proceso de estas características que, más allá de la voluntad del autor o del propio movimiento, tiende a formar parte del mismo proceso. Veamos lo que sucedió en Ecuador en los 80.

Una minuciosa investigación realizada en la provincia indígena de Chimborazo, pone al descubierto “los lazos existentes entre la proliferación de ONG y el grado de densidad organizativa del mundo campesino–indígena”.<sup>84</sup> La investigación constata la estrecha relación entre el volumen de población indígena, el de organizaciones de segundo grado y el de ONG operando, y concluye que es la presencia masiva de ONG lo que explica la proliferación de organizaciones de segundo grado. Destaca “el afán mostrado por las ONG y

83. Ídem, p. 97.

84. Víctor Bretón Solo de Zaldívar, “Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los Andes ecuatorianos”, revista Yachaikuna N°. 2, ICCI, Quito, diciembre de 2001, p. 10.

otras financieras en consolidar interlocutores” que representen a los beneficiarios y estén articulados para que las intervenciones tengan mayor repercusión.<sup>85</sup> Las organizaciones de segundo grado (federaciones, asociaciones) surgen ligadas a programas de desarrollo y, por lo tanto, por motivaciones externas. En su seno, para gestionar los recursos de la cooperación internacional, “terminan constituyéndose elites de líderes y dirigentes” que cada vez se distancian más de sus bases y que compiten entre ellas –generando conflictos entre organizaciones– para convertirse en beneficiarias de las ONG.

Para el movimiento indígena el problema es doble: surgen elites donde no las había, pero además tienen características muy diferentes a las anteriores direcciones del movimiento. Si éstas tenían un carácter militante, ideologizado y con un perfil político–reivindicativo, las nuevas tendrán un carácter tecnocrático porque los dirigentes son ahora los más capacitados para relacionarse con los agentes externos, con los que “terminan consolidando un entramado complejo de favores prestados a cambio de apoyos futuros”.<sup>86</sup> Estas elites, entronizadas por su capacidad de captar recursos externos, han sido definidas por el antropólogo Víctor Bretón como “verdaderos cacicazgos de nuevo cuño”. De ahí que coincida con Díaz–Polanco en definir estas políticas como etnófagas, ya que buscan la domesticación del movimiento indígena a través de situar la etnicidad en un plano “políticamente correcto” para adecuarla a los tiempos de la globalización: “La asunción de la pluriculturalidad, del plurilingüismo y, en el mejor de los casos, de la plurinacionalidad de los Estados latinoamericanos no tiene por qué atentar contra la lógica de la acumulación capitalista neoliberal”.<sup>87</sup>

En efecto, la cooperación internacional se propuso el fortalecimiento organizativo del movimiento indígena con el resultado de que buena parte de la intelectualidad india que había puesto en pie

85. Ídem, p. 11.

86. Ídem, p. 12.

87. Ídem, p. 13.

el movimiento en los años 80, ahora “trabaja y vive enquistada en la maquinaria burocrático-administrativa del desarrollo”.<sup>88</sup> En el cantón de Guamote, provincia de Chimborazo, donde trabajan 30 agencias de desarrollo existen ahora 12 organizaciones de segundo grado y 158 de primer grado para 28.000 habitantes rurales; pero continúa siendo uno de los cantones más pobres del país y con mayor porcentaje de indigentes. La conclusión final es demoledora:

*La experiencia de los Andes del Ecuador muestra sus tremendas limitaciones como entidades aliviadoras de la pobreza y, a la vez, su extraordinaria eficiencia como cooptadoras y encapsuladoras de los pisos intermedios del movimiento indígena (...) Lo prioritario se diga lo que se diga, y se justifique como se justifique, no son ya los proyectos productivos estricto senso, sino el encuadramiento de las elites locales y de sectores prominentes de la intelectualidad indígena en la maquinaria desarrollista.*<sup>89</sup>

Algo similar sucede en Bolivia, ya que las agencias que planifican políticas son las mismas en todo el mundo: el Banco Mundial y, en el caso boliviano, la USAID. Como sucedió en toda el área andina, tras la derrota de las rebeliones de Tupac Amaru y Tupac Katari y el descabezamiento de la aristocracia quechua y aymara, los indios perdieron la posibilidad de expresarse y representarse por sí mismos. Esa posibilidad recién la recuperaron en la segunda mitad del siglo XX, ya que a través de la lucha por la escuela, el nacimiento de una nueva intelectualidad india y la articulación de un nuevo movimiento indio, se convirtieron en sujetos. Las nuevas políticas son una respuesta al protagonismo indio y todo indica que los pasos que se siguieron en Ecuador serán los que se transitarán en Bolivia, adecuados a las circunstancias de este país.

Para evitar malos entendidos, conviene aclarar que la propuesta de Estado multinacional –que es válida y compatible– puede formar

88. Ídem.

89. Ídem, p. 16.

parte, si no se toman los recaudos necesarios, de la política etnófaga diseñada por los organismos internacionales de cooperación como el Banco Mundial. En este sentido, la experiencia zapatista puede ser un punto de referencia, toda vez que han decidido construir la autonomía con sus propios recursos, rechazando explícitamente el “apoyo” estatal y de la cooperación internacional aunque abiertos a la solidaridad mundial de base y no estatal.

6) El sujeto comunitario aymara (en el mundo aymara no existe sujeto social fuera del marco comunitario) se constituye de modo autónomo, lo que lo diferencia de otros sujetos. Mientras la clase obrera no es comprensible sin la burguesía, el campesinado sin los terratenientes, las mujeres sin el patriarcado, los desocupados sin el trabajo, *el movimiento aymara presenta otra genealogía: no se referencia necesariamente en el opresor sino en su historia y en sus memorias larga y corta*. Tanto la historia aymara como su memoria larga preceden por completo al hecho colonial aunque éste determina su modo de expresión.

Desde el Manifiesto de Tiwanaku la referencia principal del movimiento aymara actual no es el Estado ni la sociedad colonial, sino el pasado lejano, la cosmovisión y la religión andinas y el sistema comunitario que inspiran el futuro y los objetivos del movimiento. El no construirse como espejo o reflejo es lo que concede autonomía a los aymaras (quizá también a los quechuas, los guaraníes y otros). El hecho de partir de una lógica integral, que integra lo “cultural” y lo “político” en una totalidad inseparable, el asumir un discurso como pueblo y nación y no sólo como clase, introduce variables entre las cuales debe destacarse que el estatismo no ocupa un lugar destacado. Postulamos que esta característica está vinculada al carácter no capitalista de las comunidades andinas, a la existencia de un mundo otro verdaderamente diferente, con su economía, su política, su sociedad y su cultura otras. Para las comunidades, el sistema político con sus partidos, su Estado y su policía siguen siendo algo ajeno.

Estado y capitalismo son inseparables. La separación de lo económico y lo político, uno de los núcleos del capitalismo, es inherente al sistema y forma parte de la separación entre productores y medios de producción; separación sobre la que se construye como sociedad y que contribuye a consolidar y perpetuar.<sup>90</sup> Una sociedad como la aymara en la que los productores y el producto no están separados, donde la producción se realiza sin mando externo (patrón o capataces), donde no existe la medicina porque la comunidad tiene el poder de curar, ni la enseñanza porque el acceso al conocimiento no requiere de la intervención de ninguna otra persona que uno mismo,<sup>91</sup> es una sociedad en la que el capitalismo no tiene modo de engancharse y prosperar. Una sociedad asentada en el ayllu, concebido como un sistema articulador de todos los elementos sociales, económicos, culturales y políticos, y como una forma de vivir en intimidad y confianza,<sup>92</sup> que no conoce la relación sujeto–objeto, no ofrece chances al capitalismo y al Estado para que prosperen en su seno.

Del mismo modo, cuando esa sociedad se pone en movimiento, cuando moviliza sus relaciones sociales no capitalistas, no necesita espejarse ni reflejarse en el otro (patrón, Estado) para identificarse como su opuesto, sino que se inspira en su cosmovisión y de ese modo la movilización integra todos los aspectos de esa sociedad: banderas y pututus, rituales y autoridades, protesta y fiesta... Al no haber separación, cuando la sociedad se moviliza lo hace también de forma integral, sin dejar nada fuera. Por eso tampoco hay espacio para los partidos, que en el mundo aymara –aunque son sólo allí– siempre han sido una excrecencia parasitaria.

90 John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Herramienta, Buenos Aires, 2002, pp. 58–59.

91 Martín Castillo Collado, *Aprendiendo con el corazón. El tejido andino en la educación quechua*, Pinseb–Proieb–Plural, La Paz, 2005, p. 102.

92 *Ídem*, p. 103.

## Ambigüedades aymaras

No puede dejar de anotarse que todo este proceso y el debate que le es inherente, está atravesado por la fuerte ambigüedad del movimiento indio, que “navega entre varias opciones que se entrecruzan, se separan y se bifurcan: oponerse al poder del Estado, convertirse en poder del Estado, crear espacios más o menos autónomos de poder dentro del Estado”.<sup>93</sup>

No se trata en lo fundamental de opciones ideológicas. La cuestión es que la “sociedad india”, incluyendo por supuesto al ayllu, está atravesada en su cotidianidad por esas opciones que se entrecruzan en ciertos momentos, se separan en otros y se bifurcan luego, no como un proceso lineal de estados consecutivos sino de modo simultáneo. Aunque el ayllu afirme en su vida cotidiana su autonomía, su autoorganización y autogobierno, esa misma cotidianidad está impregnada por relaciones clientelares y de sumisión con el Estado o sus caudillos, que cubren necesidades o expectativas que el ayllu no puede o no quiere perder de vista. Por esa razón, la realidad india no puede ser leída como oposición pura al Estado sino también como creación de poderes o espacios autónomos dentro del Estado e, incluso, como deseo de convertirse en Estado. La opción de este trabajo ha sido –tomando la movilización india como punto de partida y nudo epistemológico– hacer hincapié en las potencias que se despliegan en esos momentos, a sabiendas de que son sólo eso: potencias, no realidades consumadas.

La ambigüedad está ligada, como ha captado con gran sutileza el Colectivo Situaciones, al despliegue de las potencias y a la movilización aymara: “La ambigüedad es el modo en que un mundo de fuerzas y energías se presenta sin estabilidades”; que asume la forma de “un vaivén continuo entre la disolución y la dispersión, por un lado, y la cohesión y la organicidad por otro”.<sup>94</sup> Un mundo

93. Fernando Guerrero y Pablo Ospina, *El poder la comunidad*, ob. cit. p. 233

94. Colectivo Situaciones, *Mal de altura*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2005.

inestable. Forzadamente inestable. Interiormente, porque el no tener mando ni Estado, el no estar anclado en la relación sujeto–objeto, permite estar abierto a la fluidez, no como opción sino como algo inherente a ese mundo. En relación con el exterior, el hecho colonial y su continuidad republicana fuerzan un nomadismo profundo de viajes inmóviles, consistente en deconstruir y dispersar el afuera opresor sin convertirse en calco y copia del mismo.

Esta radical ambigüedad de la sociedad india, vinculada a una multiplicidad de factores –que van desde su propia y contradictoria historia hasta el mestizaje cultural y social inevitables– no puede, o no debería, zanjarse a favor de una sola de las opciones en liza. Sin embargo, desde un punto de vista ético y emancipatorio, ninguna de ellas es equivalente. Porque la emancipación consiste, en buena medida, en aventar los aspectos opresores de nuestras propias tradiciones y prácticas y potenciar aquellos que fortalecen la liberación, la autonomía. De ese modo, la ambigüedad india, que forma parte de la radical ambigüedad del ser humano –que sobrevive entre la emancipación y la subordinación– no será resuelta eliminando uno de sus momentos extremos (objetivo jacobino de la Ilustración), sino surcando las procelosas aguas de la vida inclinando el timón hacia la orilla de la emancipación, o sea hacia el no Estado, sabiendo que la inercia propia de la vida-navegación nos impulsa –quizá también de modo inevitable– hacia la reconstrucción de lo instituido, el Estado, la opresión...





### Notas sobre la noción de “comunidad” a propósito de *Dispersar el poder*. *Los movimientos como poderes antiestatales*.

1. Acabamos de leer *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. La potencia del presente “momento boliviano” brota del texto de modo inocultable. La hipótesis, resumida desde el título mismo, nos coloca en medio del desafío político actual: se trata de perseverar en el punto de vista de las luchas, de las resistencias y de ciertos modos de existencia que les subyacen, como auténtica clave y motor del largo proceso de desorganización de las instancias centralizadas y difusas del poder colonial capitalista hoy visible a escala global.

En este contexto, la hipótesis de la “comunidad en movimiento” como vitalidad inmediata e insustituible del proceso nos lleva a considerar de manera directa no tanto sus derivas posibles, sus previsible avatares, sino más bien el modo mismo en que nos representamos este flujo vital, estos núcleos persistentes de resistencia que tanto se efectúan desorganizando el poder (dispersándolo), como produciendo –simultáneamente– aperturas renovadoras de las energías e imaginarios sociales.

Por todo esto, la noción de comunidad nos interesa. Y no de un modo puramente especulativo, sino de forma concreta, tal como

se nos aparece cuando nos ocupamos de la dimensión emancipativa de los procesos en curso.

Estas notas, por tanto, no concluyen nada sobre el libro de Raúl Zibechi, sino que, como mucho, prolongan ciertas discusiones abiertas sobre los modos de concebir la noción misma de lo común, lo comunitario.

2. La noción de *comunidad* asume –con razón– un peso decisivo en cada una de las fórmulas alcanzadas por *Dispersar el poder*, y preside cada una de las estrategias argumentativas, desde el momento en que se intenta hacer de la comunidad no una categoría general –útil para nombrar infinidad de objetos diferentes–, sino un concepto específico para un devenir histórico social: la comunidad es el nombre de un código político y organizativo determinado como tecnología social singular. En ella se conjuga una aptitud muy particular: la del advenimiento, a través de la evocación de imágenes de otros tiempos –y de otro modo de imaginar el tiempo mismo–, de unas energías colectivas actualizadas. La comunidad, en movimiento, ella misma movimiento, se desarrolla, así, como una eficacia alternativa, donde podemos percibir una inusual gratuidad en los vínculos. La comunidad nombra de este modo una disponibilidad hacia lo común siempre alerta, siempre generosa. Es indudable que esta manera de concebir la forma-comunidad está llevada, aquí, a su límite positivo. El texto ha extremado sus rasgos, su potencial emancipativo para desarrollar combates urgentes contra su anacronización modernizante, pero también para revelar, por contraste con otras formas actuales de vida, la existencia de fuerzas sensibles y políticas que la ponen en movimiento. La comunidad opera, entonces, en este texto, como nominación de las formas de la acción colectiva, y lo hace con toda la intención de circular a contrapelo de la sensibilidad evanescente para la cual todo lo sólido se desvanece en el aire.

3. La *comunidad* merece entonces una nueva atención. Ya no como excentricidad de un pasado que se resiste a morir, sino como una

dinámica de asociación y producción común con sobrada vigencia política que, sin embargo, y por lo mismo que vital, plagada de ambivalencias. Pensar la comunidad equivale, entonces, a concebirla en su dinámica real: en marcha, claro, pero con sus detenciones y sus metástasis (como nos lo recuerda la película de Alex de la Iglesia, precisamente, *La comunidad*, pero también voces de la propia Bolivia como la de María Galindo “¿qué pasa si la autoafirmación indígena se nos pudre en el camino?”). Una comunidad percibida sin apriorismos ni folklorismos (que obstaculizan la comprensión de los modos en que lo comunitario se reinventa). Y, sobre todo, sin reducirla a una plenitud desproblemática y desvinculada de otros segmentos de cooperación social (lo que hace a sus cierres, sus sustancializaciones).

Por el contrario, pensar la comunidad en su dinámica y su potencial implica reparar en los procesos de constante disolución, para entender luego los modos inéditos de su rearticulación en otros espacios (del campo a la ciudad), en otros tiempos (de la crisis del fordismo periférico a la del neoliberalismo), en otras imágenes (del pueblo a la junta de vecinos), luego de lo cual lo común es capaz de otras posibilidades a la vez que enfrenta otros conflictos. La comunidad no admite ser pensada como un hilo de continuidad en la historia de ciertas regiones latinoamericanas o como un sujeto persistente en el tiempo, sino a condición de ser descifrada como un conjunto de rasgos que –muchas veces de forma intempestiva– encarnan *lo común*.

4. La comunidad con sus zonas alienadas y recreadas es a la vez espacio de disputa y horizonte de actualización comunista. La comunidad toma forma como conjunto de procedimientos que surgen y se desarrollan en una línea quebrada de alteraciones, más que como gen y herencia impasible. La comunidad, existe como trama portadora de una memoria y un saber hacer, una reserva de imágenes y como fábrica de discursos y consignas de las luchas actuales, en contraste con sus propias inercias.

La comunidad es movimiento, en tanto esfuerzo por actualizar lo

común, y lo común es siempre lo no absolutamente realizable, es una universalidad abierta, no aferrable en su plenitud. La comunidad es siempre, y por eso, un devenir, un intento, un avance. De allí también que sus cierres y detenciones la alejen de *lo común* o lo minimicen, delineando una “comunidad sin común”.

Poner la mirada en Bolivia a través de la interrogación por lo común es tratar de captar el laboratorio de una maquinaria social comunitaria (cómo surge y se desarrolla la fórmula: autonomía + cooperación) en plena marcha. Es difícil no ver en ese “funcionamiento” una *producción* (la de lo común bajo la forma de lo comunitario) y una *proliferación* (de lo común hasta más allá de los límites formales de las comunidades mismas), más que una mera movilización de recursos y lógicas completamente anteriores, siempre pre-existentes. Y es también difícil no asumir ese invento social en su complejidad: la idealización de lo comunitario equivale a distraerse sobre el proceso permanente de construcción de lo común, una pereza sobre las lógicas opresivas y jerárquicas que la atraviesan (detenciones y cierres) y que desafían a su reformulación permanente.

La *comunidad*, entonces, se desarrolla como terreno de configuración particular e histórica de lo común y lo *común* como virtualidad que late y se actualiza en la comunidad, pero que no vive realizado en ella.

5. Lo común se juega en la relación entre impulso comunitario y estado colonial, racista y capitalista. Pero esta relación no está condenada a ser concebida como la de un retorno de lo anacrónico sobre una frustración de lo moderno. Muy por el contrario, el hacer comunitario y su apertura a contradicciones y ambivalencias internas nos informan de la contemporaneidad radical de la comunidad respecto de otros modos de cooperación y organización social. De igual modo el estado colonial-capitalista, además de producir las peores jerarquías internas, ha sido un freno muy concreto al desarrollo de nuevas potencias subjetivas y políticas. La apertura a la que forzaron los movimientos sociales bolivianos expresa una nueva modernidad hasta ahora sumergida.

6. Lo comunitario, entonces, es dinámica de producción económica y subjetiva. Más que un modelo para asegurar una unidad cohesiva y sin fisuras, se activa a través de una diferenciación permanente. La comunidad tiende a reproducir químicamente sus moléculas (cooperación social + autonomía), evitando la concentración y atacando (dispersando) las instancias centralizantes, los moldes y medidas impuestos a su desarrollo. La comunidad, contra todo sentido común, produce *dispersión*. Una dispersión tanto más paradójica cuanto que constituye la posibilidad misma de su fluidez: evita la cristalización de las iniciativas o el congelamiento de los grupos en formas institucionales o estatales y a la vez dinamiza las energías populares. La dispersión como base de un desenvolvimiento de lo común insiste en combatir su alienación en formas fijas y cerradas, incluso el cierre de lo colectivo en comunidades puras. La comunidad que se define más bien por sus mutaciones itinerantes (migraciones, relocalizaciones, etc.) parece dar lugar a ese movimiento constante que hace de la dispersión su fuerza común.

Dispersión del poder, guerra al estado. Dispersión contra centralización.

La comunidad presente y combate la acumulación y la concentración y en esa confrontación –que es también contra sí misma– va inventando procedimientos que van más allá de sus propios límites, de su territorio, difundiendo mecanismos de producción de lo común, tales como los sistemas de rotación de funciones, de obligación y de reciprocidad.

Sería un error, sin embargo, identificar esta lógica dispersiva con el aislamiento o la ausencia de relación. Todo lo contrario: la dispersión como condición de conexión transversal, de un aumento de la cooperación.

7. Durante los últimos años la noción de *autonomía* fue una de las que mejor funcionó para identificar esta dinámica de producción de lo común y dispersión del poder del estado, del capital, y también del modo en que estos poderes se reproducen al interior de las

comunidades que protagonizan estos procesos. Estas prácticas de autonomía son tendencias que aspiran a transversalizar el campo social, y se agotan cuando no encuentran el modo de expandirse. De allí que no nos parece posible entender la noción de autonomía como la formación de una isla autosuficiente e incontaminada, cerrada, que en última instancia no haría sino ampliar el ideal liberal del sujeto racional afirmado en su independencia económica, intelectual y moral. Por el contrario, la autonomía aparece en las luchas de buena parte de América Latina como rasgo de la cooperación, y resulta absolutamente improductivo separarla del espacio al que se proyecta, plagado de actores heterogéneos y poderes de todo tipo. La autonomía, entonces, más que doctrina, está viva cuando aparece como tendencia práctica, inscrita en la pluralidad, como orientación a desarrollos concretos que parten de las propias potencias, y de la decisión fundamental de no dejarse arrastrar por las exigencias mediadoras-expropiadoras del estado y del capital.

Cuidar los “tiempos internos” y alimentar la “capacidad de sustracción” son cuestiones fundamentales de estas experiencias. Sus riesgos son el congelamiento y el dogmatismo. De allí que sea posible decir que autonomía tiene a *totalizarse* como movimiento de apertura y no a cerrarse en una “totalidad dada”.

Las coyunturas políticas no son, entonces, “lo otro” de la autonomía, sino un momento de yuxtaposición de fuerzas en el que la autonomía opera como tendencia, de ruptura y polarización, o de problematización y profundización, apuntando a desplazar los límites de lo dado. Esta ha sido y sigue siendo la práctica de las experiencias de lucha en buena parte del continente.

8. Cabe distinguir la *dispersión* producida por los movimientos sociales de la *fragmentación* que promueven el mercado y el estado. En rigor no debería haber confusión entre una y otra: mientras la dispersión, evitando la centralización, alimenta el flujo de la cooperación; la fragmentación lo moldea y lo subordina a la lógica del capital. Mientras la dispersión conecta, la fragmentación neo-

liberal jerarquiza y concentra por arriba. La ambivalencia actual exige la distinción entre ambas dinámicas, sin perder de vista que la tendencia dispersiva se teje sobre el suelo dominante de la fragmentación capitalista. La confusión de lenguaje a favor de la fragmentación surge tanto de quienes la promueven activamente (ONG's y organismos internacionales de financiamiento) como de aquellos que subordinan la construcción de vínculos transversales a la unidad por arriba (estado) como única forma de lucha contra la fragmentación. Bolivia muestra, en el momento actual, el encuentro de la dinámica comunitaria –con su doble movimiento de dispersión destructiva y cooperación constructiva– y la dinámica estatal-colonial en crisis. La situación abierta pone en juego tanto la profundidad del impacto democratizador de los movimientos sobre el estado, como la persistencia y la orientación de la metamorfosis institucional esbozada.

9. Bajo el neoliberalismo el proceso de fragmentación, privatización y explotación de lo común expropia recursos y deshace los tejidos comunitarios, a la vez que empuja a nuevas luchas a través de las cuales se recomponen las tendencias productivas de lo común. Pero este movimiento constructivo se realiza sobre un nuevo terreno, desbordando tanto los antiguos marcos de la comunidad estatal-nacional, como multiplicando las dimensiones en juego de esta producción de lo común, hasta involucrar no sólo la lucha contra el racismo y el colonialismo sino también la reapropiación de recursos naturales, los servicios públicos y la posición simbólica de lo comunitario en la vida política. En Bolivia la reorganización indígena-urbana y la lucha por la gestión pública del agua y la nacionalización del gas se despliegan en esta lógica. El desafío de pensar lo comunitario hoy en América Latina no puede sino partir de esta nueva composición de lo común y sus dinámicas que abarcan la reapropiación de recursos naturales y la autorregulación de las relaciones sociales que surgen de estas luchas. En el reconocimiento de estas tendencias (efectivas aún si parciales y mediadas por la representación) está el más novedoso de los rasgos

de la gobernabilidad emergente en el continente, cuya amenaza más notable es –precisamente– el intento de controlar y estabilizar la fuerza callejera de los movimientos. Desde este punto de vista, resulta ingenuo, o directamente reaccionario, todo intento de reducir las formas de producción actuales de lo común tanto a los modelos estado-nacional-desarrollistas como a un cierre endógeno sobre la comunidad-indígena-tradicional.

10. La *comunidad* contra el *estado*, supone entonces un contraste entre fluidez productiva y gestión opresiva de esas energías. El neoliberalismo ya había dado cuenta de esta relación polar conectando de manera abierta a las comunidades con el mercado capitalista, sin mediaciones. El Alto, las nuevas resistencias, surgen (y se constituyen) en esta dinámica abierta de enfrentamiento. La crisis actual del aparato de la dominación en Bolivia, entonces, implica una reformulación general entre estado y sociedad, entre estado y comunidad. ¿Recomposición de una (nueva) estatalidad en base al reconocimiento de una dinámica de lucha comunitaria? ¿Cómo evaluar esta situación aparentemente inédita que se ha abierto en Bolivia? ¿En qué nivel se desarrollará ahora esta polaridad? ¿Una nueva composición política del estado surgirá del pleno reconocimiento de la dinámica comunitaria y sus poderes dispersantes o bien implicará un nuevo intento de subordinación? En todo caso, se advierte con facilidad que la encrucijada boliviana actual está determinada por el reconocimiento de esta potencia dispersante de la lógica comunitaria, pero también por la necesidad de desarrollar aún más las formas cooperativas en una nueva escala en combate simultáneo contra las propias tendencias al cierre y en contra de las fuerzas propiamente estatal-capitalistas que promueven esta detención. El desarrollo de nuevos poderes basados en el reconocimiento de la dinámica comunitaria (“mandar obedeciendo”) parece ser la clave positiva de una nueva constitución política en Bolivia.



11. Arribamos a una nueva síntesis: *dispersión del poder más cooperación social*. Según parece, entonces, la dispersión comunitaria ha aprendido a enfrentar los mecanismos de fragmentación subjetiva y de centralización estatal capitalista y tiene ahora el doble desafío de configurar modos de regulación de lo colectivo acordes a esta lógica dispersiva, anticipadora y destructiva de la centralización estatal. Una potencia positiva de producción y una negativa de dispersión. La primera, requiere de nuevas formas más amplias de articular la cooperación y la segunda, con Pierre Clastres, se conquista con “jefes que no mandan”.

12. En todo el continente, con las grandes diferencias de desarrollo y capacidad de autoreferencia y de lucha de los movimientos (es decir, dinámicas de acción colectiva y no sólo grandes organizaciones sociales), surge la misma pregunta: ¿qué hacer con el estado? La cuestión del quién y cómo se gobierna cuando la presencia de los movimientos desestabiliza la escena de las últimas décadas se ha tornado urgente. ¿Cómo concebir la concreción de este desarrollo heterogéneo de los estados capitalistas por parte de los movimientos? ¿Desarrollar poderes no estatales? ¿Ensayar una nueva dinámica de avanzada de los movimientos sobre los gobiernos que gobiernan en su nombre? ¿Combinar un doble movimiento de lucha y coexistencia en crecimiento de instituciones no estatales del contrapoder sobre instituciones estatales del poder? En todo caso, la doble perspectiva de la dispersión del poder y la invención de modos ampliados de la cooperación parecen esbozar la fórmula del principio activo que se juega en el “momento boliviano”.

**Colectivo Situaciones**

Febrero 2006



## Bibliografía

Albó, Xavier (1979) *Achacachi: medio siglo de lucha campesina*, Cipca, La Paz.

Albó, Xavier (2002) *Pueblos indios en la política*, Cipca, Cuaderno de Investigación No. 55, La Paz.

Albó, Xavier y Barrios, Raúl (1993) *Violencias encubiertas en Bolivia*, Cipca-Aruwiyiri, La Paz.

Albó, Xavier y Quispe, Víctor (2004) *Quiénes son indígenas en los gobiernos municipales*, Cipca-Plural, La Paz.

APDHB et al (2004) *Para que no se olvide. 12-13 de febrero de 2003*, Plural, La Paz.

Archondo, Rafael (1991) *Compadres al micrófono. La resurrección metropolitana del ayllu*, HISBOL, La Paz.

Arnold, Denise (coord.) (1998) *Hacia un orden andino de las cosas*, Hisbol La Paz.

Arnold, Denise y Spedding, Alison (2005) *Mujeres en los movimientos sociales en Bolivia, 2000-2003*, Cidem, La Paz.

Barrera, Augusto (2001) *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*, Osal/Abya Yala, Quito.

Bretón Solo de Zaldívar, Víctor (2001) “Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los Andes ecuatorianos”, revista *Yachaikuna* No. 2, diciembre, Instituto Científico de Culturas Indígenas, Quito.

Calderón, Fernando y Szmukler, Alicia (2000) *La política en las calles*, Ceres/Uasb/Plural, La Paz.

Capra, Fritjof (1998) *La trama de la vida*, Barcelona, Anagrama.

Castillo Collado, Martín (2005) *Aprendiendo con el corazón. El tejido andino en la educación quechua*, Pinseib, Proieb, Plural, La Paz.

CEDLA (1999) *Diagnóstico socioeconómico de El Alto. Distritos 5 y 6*, La Paz.

CEDLA (2000) *Ser productos en El Alto*, Cedla, La Paz.

Choque, María Eugenia y Mamani, Carlos (2003) “Reconstitución del Ayllu y derechos de los Pueblos Indígenas: El Movimiento Indio en los Andes de Bolivia”, en Ticona, Esteban, *Los Andes desde los Andes*.

Choque, Vidal (2005) *Desde el fondo de nosotros mismos*, Indymedia, La Paz.

CIPCA (1992) *Futuro de la comunidad campesina*, Cuaderno de Investigación No. 35, La Paz.

- Clastres, Pierre (1978) *La sociedad contra el Estado*, Monte Avila, Caracas.
- Clastres, Pierre (1981) *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona.
- Clastres, Pierre (2001) *Crónica de los indios guayaquíes*, Alta Fulla, Barcelona.
- Clastres, Pierre (2004) *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, FCE, Buenos Aires.
- Colectivo Situaciones (2005) *Mal de altura*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Condo Riveros Freddy (1996) *Las Bartolinas. Sus orígenes, su historia y su futuro*, FNMCB-BS, La Paz.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador-CONAIE (1990) *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador*, Tincui/Abya Yala, Quito.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador -CONAIE (2001) *Proyecto Político*, Quito, [www.conaie.org](http://www.conaie.org)
- Contreras Baspineiro, Alex (1994) *La marcha histórica*, Cedib, Cochabamba.
- Dávalos, Pablo (2000) “Ecuador: las transformaciones políticas del movimiento indígena ecuatoriano”, *OSAL* No. 1, Clacso, Buenos Aires, junio de 2000.
- Dávalos, Pablo (2001) “Movimiento indígena ecuatoriano: la constitución de un actor político”, *Cuestiones de América* No. 7, noviembre, [www.cuestiones.ws](http://www.cuestiones.ws)

Dávalos, Pablo (2004) “Movimiento indígena, Estado y plurinacionalidad en Ecuador”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* vol. 10 No. 1, (enero-abril), Caracas, pp. 175-202.

Dávalos Pablo (comp. (2005) *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Clacso, Buenos Aires.

*Decreto Reglamentario a la ley de Participación Popular y Descentralización*, No. 24.447 de 20 de diciembre de 1996, Presidencia de Bolivia, La Paz.

Deleuze, Gilles (2005) *La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos, Valencia.

Deleuze, Gilles (2003) *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires.

Deleuze, Gilles (1994) *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia.

Delgado Mancilla, Abraham (2005a) *De las elecciones a la insurrección...¡Carajo!*, Amuyawi, El Alto.

Delgado Mancilla, Abraham (2005b) *Rebelión de mayo-junio. Cronología*, s/e, El Alto.

Díaz-Polanco, Héctor (1996) *Autonomía regional*, Siglo XXI, México.

Díaz-Polanco, Héctor (1997) *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI, México.

Díaz-Polanco, Héctor (2005) “Etnofagia y multiculturalismo”, revista *Memoria* No. 200, octubre, México.

Díaz-Polanco, Héctor y Sánchez, Consuelo (2002) *México diverso. El debate por la autonomía*, Siglo XXI, México.

Diócesis de El Alto (2004) *Memoria testimonial de la guerra del gas*, Cáritas/Comisión de Hermandad/Diócesis de El Alto, El Alto.

Dunkerley, James (1987) *Rebelión en las venas*, Quipus, La Paz.

Ecuadorunari (1989) “Taller Andino de Intercambio de Experiencias en Educación y Comunicación de Organizaciones Campesino-Indígenas”, Ecuadorunari, Quito.

Erbol (1995) “Estrategia de comunicación alternativa para el desarrollo”, La Paz.

Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel (coords.) (2005) *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

FEJUVE-El Alto (2003) *Estatuto Orgánico*, Federación de Juntas Vecinales FEJUVE-El Alto.

Fernández, Marcelo (2004) *La ley del ayllu*, Pieb, La Paz.

Flores Gonzáles, Elba (2005) “La justicia comunitaria un verdadero sistema, en *Justicia Comunitaria*, Poder Judicial, Sucre.

Foucault, Michael (1996) *Historia de la sexualidad*, tomo I “La voluntad de saber”, Siglo XXI, México.

García Linera, Alvaro (1999) *Reproletarización. Nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952-1998)*, Muela del Diablo, La Paz.

García Linera, Alvaro (2001) *La condición obrera*, Muela del Diablo/Idis-Umsa, La Paz.

García Linera, Alvaro (coord.) (2004a) *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, Diakonia-Oxfam, La Paz.

García Linera, Alvaro (2004b) “La crisis del Estado y las sublevaciones indígena-plebeyas”, en *Memorias de octubre*, Luis Tapia, Raúl Prada, Alvaro García Linera, Comuna, La Paz.

García Linera, Alvaro (2004c) “Democracia liberal vs. democracia comunitaria”, *El Juguete Rabioso*, 20 de enero de 2004, La Paz.

García Linera, Alvaro (2005) *Estado multinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indígenas*, Malatesta, La Paz.

García, Alvaro et al (2000) *El retorno de la Bolivia plebeya*, Muela del Diablo, La Paz.

García, Alvaro et al (2001a) *Pluriverso. Teoría política boliviana*, Muela del Diablo, La Paz.

García, Alvaro et al (2001b) *Tiempos de rebelión*, Muela del Diablo, La Paz.

Gilly, Adolfo (2003) “Historia desde adentro” en Forrest Hylton et al *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, Muela del Diablo, La Paz.

Gómez, Luis A (2004) *El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia*, Comuna-Indymedia-HDP, La Paz.

Guaygua, Germán et al (2000) *Ser joven en El Alto. Rupturas y continuidades en la tradición cultural*, Pieb, La Paz.

Guha, Ranahit (2002) *Las voces de la historia*, Crítica, Madrid.



Guerin, Daniel (2003), *Rosa Luxemburgo o la espontaneidad revolucionaria*, Anarres, Buenos Aires.

Guerrero Cazar, Fernando y Ospina Peralta, Pablo (2003) *El poder de la comunidad*, Clacso, Buenos Aires.

Gutiérrez, Raquel (1999) *Desandar el laberinto*, Muela del Diablo, La Paz.

Gutiérrez, Raquel (2001) *Forma comunal y liberal de la política*, Comuna, La Paz.

Gutiérrez, Raquel et al (2002) *Democratizaciones plebeyas*, Muela del Diablo, La Paz.

Harris, Olivia (1987) *Economía étnica*, Hisbol, La Paz.

Harris, Olivia y Albó, Xavier (1986) *Monteras y guardatojos*, Cipca, La Paz.

Hobsbawm, Eric (1995) *Historia del siglo XX*, Crítica, Barcelona.

Holloway, John (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Herramienta, Buenos Aires.

Hurtado, Javier (1986) *El Katarismo*, Hisbol, La Paz.

Indaburu Quintana, Rafael (2004) *Evaluación de la ciudad de El Alto*, en [www.usaidbolivia.org.bo/StudiesAndReports/InformeFinalElAlto.pdf](http://www.usaidbolivia.org.bo/StudiesAndReports/InformeFinalElAlto.pdf)

Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) (2005) *Boletín Ary Rimay*, “Los dilemas de la CONAIE” IC CI, Quito, No. 70, enero, en <http://:icci.nativeweb.org>

Kusch, Rodolfo (1977) *El pensamiento indígena y popular en América*, Hachette, Buenos Aires.

Lenin, V. I. (1976) *¿Qué hacer?*, Obras Completas, Tomo V, Madrid, Akal.

Lenkersdorf, Carlos (2004) *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundismo*, Plaza y Valdés, México.

*Ley de Municipalidades* No. 2028 del 28 de octubre de 1999, Congreso Nacional de Bolivia, La Paz.

*Ley de Participación Popular* No. 1551 del 20 de abril de 1993, Congreso Nacional de Bolivia, La Paz.

Lewin, Boleslao (1973) *Tupac Amaru*, Siglo Veinte, Buenos Aires.

Lima Chavez, Constantino (2003) *Wiphala del Tahuantinsuyu*, folleto, La Paz.

Lossovsky, Drizdo (1930) *De la huelga a la toma del poder. Los combates económicos y nuestra táctica*, Montevideo, Conferencia Sindical Latinoamericana.

Lucas, Kintto (2000) *La rebelión de los indios*, Abya Yala, Quito.

Mamani Ramírez, Pablo (2004a) *El rugir de las multitudes*, Yachaywasi, La Paz.

Mamani Ramírez, Pablo (2004b) *Microgobiernos barriales en el levantamiento de la ciudad de El Alto*, El Alto, inédito.

Mamani Ramírez, Pablo (2004c) *Universidad y Multiversidad*, El Alto, inédito.

- Mamani Ramírez, Pablo (2005) *Geopolíticas indígenas*, CADES, El Alto.
- Mansilla, H. C. F. (2005) *Para entender la Constitución Política del Estado*, Corte Nacional Electoral, La Paz.
- Marx, Karl y Engels, Federico (1980) *El porvenir de la comuna rural rusa*, Cuadernos de Pasado y Presente 90, México.
- Marx, Karl (1980) *La guerra civil en Francia*, Editorial Progreso, Moscú.
- Maturana, Alberto y Varela, Francisco (1996) *El árbol del conocimiento*, Madrid, Debate.
- Maturana, Alberto y Varela, Francisco (1995) *De máquinas y seres vivos*, editorial Universitaria, Santiago.
- Mier Cueto, Enrique (2005) “Las prácticas jurídicas aymaras desde una perspectiva cultural”, en *Justicia Comunitaria*, Poder Judicial, Sucre.
- Movimiento Katarista de Liberación (1990) *Modelo social del ayllu. Pensamiento katarista*, MKL, La Paz.
- Mujeres Creando (s/f) *Porque la memoria no es puro cuento*, Mujeres Creando, La Paz.
- Mujeres Creando y Colectivo Situaciones (2005) *La virgen de los deseos*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Murra, John (1975) *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, IEP, Lima.
- Negri, Antonio (2003) *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid.

Negri, Antonio (2003) *Job, la fuerza del esclavo*, Paidós, Buenos Aires.

Negri, Antonio (2003) *La forma-Estado*, Akal, Madrid.

Negri, Antonio y Hardt, Michael (2003) *El trabajo de Dionisos*, Akal, Madrid.

O'Phelan Godoy, Scarlett (1985) *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia. 1700-1783*, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.

Pashukanis, Evgeni (1976) *Teoría general del derecho y marxismo*, Labor, Barcelona.

Patzi Paco, Félix (1996) *Economía comunera y explotación capitalista*, Edcom, La Paz.

Patzi Paco, Félix (1999) *Insurgencia y sumisión. Movimientos indígena-campesinos (1983-1998)*, Comuna, La Paz.

Patzi Paco, Félix (2001) *Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica*, Instituto de Investigaciones Sociológicas, La Paz.

Patzi Paco, Félix (2003a) "Todo lo que caduca merece perecer", en *Memoria testimonial de la guerra del gas*, Cáritas-Diócesis, El Alto.

Patzi Paco, Félix (2003b) "Rebelión indígena contra la colonialidad y la transnacionalización de la economía: triunfos y vicisitudes del movimiento indígena desde 2000 a 2003", en Forrest Hylton et al *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, Muela del Diablo, La Paz.

Patzi Paco, Félix (2004) *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*, CEA, La Paz.

Poder Judicial (2005) *Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia*, Instituto de la Judicatura de Bolivia, Sucre.

Porto Gonçalves, Carlos Walter (2001) *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, Siglo XXI, México.

Prada, Raúl (2004) *Largo octubre*, Plural, La Paz.

Prigogine, Ilya y Stengers, Isabelle (1990) *La nueva alianza, Metamorfosis de la ciencia*, Alianza, Madrid.

Proyecto de Apoyo a la Reforma Educativa (PAR) (2005) *El Alto: nueve aspectos que configuran la ciudad*, PAR, El Alto.

Quisbert Quispe, Máximo (2003) *FEJUVE El Alto 1990-1998. Dilemas del clientelismo colectivo en un mercado político en expansión*, Aruwiyiri, La Paz.

Qhispi Wanka, Felipe (1990) *Tupak Katari vive y vuelve...carajo*, Ofensiva Roja, La Paz.

Quispe, Felipe (2005) "La lucha de los ayllus kataristas hoy", en *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Quispe, Marco (2004) *De ch'usa marka a jach'a marka*, Plural-Wayna Tambo, El Alto.

Ramón Valarezo, Galo (1993) *El regreso de los runas*, Comunidec, Quito.

Reinaga, Fausto (1953) *Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio*, Rumbo Sindical, La Paz.

- Reinaga, Fausto (1981) *La revolución amáutica*, CAM, La Paz.
- Reinaga, Fausto (2001) *La revolución india*, Fundación Amáutica Fausto Reinaga, La Paz.
- Reinaga, Fausto (2003) *Tesis India*, Hilda Reinaga, La Paz.
- Regalsky, Pablo (2003) *Etnicidad y clase. El Estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio*, Ceidis/Cesu-Umss/Cenda/Plural, La Paz.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1983) “Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento ‘katarista’: 1970-1980” en René Zavaleta Mercado (comp.) *Bolivia hoy*, Siglo XXI, México.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1990) “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”, en *Temas Sociales*, La Paz, No. 11.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1991) *Pachakuti: los aymara de Bolivia frente a medio milenio de colonialismo*, THOA, La Paz.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2003) *Oprimidos pero no vencidos*, Aruwiyiri-Yachaywasi, La Paz.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2004) “Metáforas y retóricas en el levantamiento de octubre”, en *Bolivian Studies Journal/Revista E*, Vol 4, Issue 1.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (s/f) *Bircholas*, Mama Huaco, La Paz.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (comp.) (1997) *Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalteridad*, Saphis/Aruwiyiri, La Paz.

Rovira, Guiomar (1997) *Mujeres de maíz*, Era, México.

Sandóval, Godofredo y Sostres, Fernanda (1989) *La ciudad prometida*, Ildis, La Paz.

Sandóval, Godofredo et al (1987) *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz. IV. Nuevos lazos con el campo*, CIPCA, La Paz.

Sarango, Luis Fernando (2004) “La administración de justicia indígena en Ecuador”, *Yachaikuna*, Quito, julio.

Skocpol, Theda (1984) *Los Estados y las revoluciones sociales*, FCE, México.

Scott, James (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia*, ERA, México.

Spedding, Alison (2003) *Breve curso de parentesco*, Mamahuaco, La Paz.

Stefanoni, Pablo (2004) “Algunas reflexiones sobre el MAS-IPSP”, en *Temas Sociales* No. 25, Idis, La Paz.

Subcomandante Insurgente Marcos (2004) “La velocidad del sueño (III): Pies desnudos”, *Rebeldía* No. 24, México, octubre.

Tapia, Luis (2002) *La condición multisocietal*, Muela del Diablo, La Paz.

Tapia, Luis (2002) *La velocidad del pluralismo*, Muela del diablo, La Paz.

Ticona Alejo, Esteban (2005) “La rebelión aymara y popular de octubre de 2003”, en Pablo Dávalos (comp.) *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Clacso, Buenos Aires.

Tapia, Luis et al *Memorias de octubre*, Muela del diablo, La Paz.

Ticona Alejo, Esteban (1997) *La lucha por el poder comunal. Jesús de Machaca, la marka rebelde*, vol. 3, Cedoin-Cipca, La Paz..

Ticona Alejo, Esteban (comp.) (2003) *Los Andes desde los Andes*, Yachaywasi, La Paz.

Wallerstein, Immanuel (1998) “Marx y el subdesarrollo”, en *Impensar las ciencias sociales*, Siglo XXI, México.

Weber, Max (2002) *Economía y sociedad*, FCE, Madrid.

Zavaleta Mercado, René (comp.) (1983) *Bolivia hoy*, Siglo XXI, México.

Zavaleta Mercado, René (1987) *El poder dual*, Los Amigos del Libro, Cochabamba.

Zavaleta Mercado, René (1992) *50 años de historia*, Los Amigos del Libro, Cochabamba.

Zibechi, Raúl (1995) *Los arroyos cuando bajan. Los desafíos del zapatismo*, Nordan, Montevideo.

Zibechi, Raúl (1997) *La revuelta juvenil de los 90*, Nordan, Montevideo.

Zibechi, Raúl (1999) *La mirada horizontal. Movimientos sociales y emancipación*, Nordan, Montevideo.

Zibechi, Raúl (2003) *Genealogía de la revuelta*, Letra Libre, Buenos Aires.



Zibechi, Raúl (2005a) *La emancipación como producción de vínculos*, Clacso, Buenos Aires.

Zibechi, Raúl (2005b) “Subterranean Echos: Resistance and Politics ‘desde el sótano’”, *Socialism and Democracy*, vol. 19 No. 3 Routledge, Oxfordshire, noviembre.

Zibechi, Raúl (2005c) “Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los nuevos movimientos en América Latina”, *Contrahistorias* No. 5, México, setiembre.

## **Revistas, periódicos y otras fuentes**

*Agencia de Prensa Alteña*, despachos diarios 2004-2005.

*El Juguete Rabioso*, periódico semanal, La Paz, 2000-2005.

*Indymedia*, “Aunque se caiga el cielo. La lucha de los movimientos sociales en Bolivia”, La Paz, 2004.

*Le Monde Diplomatique*, edición Bolivia, 2003-2005.

*Pulso*, semanario, La Paz, 2003-2005.

*Radio Erbol*, “Jornadas de octubre 2003”, transmisiones de Radio Erbol, 100.9.

## Entrevistas

Alvaro García Linera, sociólogo, Niteroi (Brasil), 15 de octubre de 2005.

Abraham Delgado, Jóvenes de Octubre, La Paz, 26 de julio de 2005.

Oscar Olivera, dirigente de la Coordinadora del Agua, Cochabamba julio de 2005 y Montevideo, 27 de octubre de 2005.

Pablo Mamani Ramírez, sociólogo, director de Sociología de la Universidad Pública de El Alto (UPEA), El Alto, 22 de julio de 2005.

Bruno Rojas, CEDLA, La Paz, 27 de julio de 2005.

Juan Carlos Condori, Achacachi, 23 de julio de 2005.

Silvia Rivera Cusicanqui, antropóloga, La Paz, 19 y 20 de julio de 2005.

Félix Patzi Paco, sociólogo La Paz, 19 de julio de 2005.

Colectiva a Jóvenes de Octubre (Abraham, Elías Uvaldo, Alex y Jhony), El Alto, 18 de julio de 2005.

Marco Quispe, El Alto, 25 de julio de 2005.

Julio Mamani Conde, director Agencia Popular El Alto (APA), El Alto, 25 de julio de 2005.

Abraham Grandidier, de la Asociación de los Sistemas Comunitarios de Agua (Asica Sur), Cochabamba, 30 de julio de 2005.

Mujeres Creando, La Paz, julio de 2005.









Esta edición de 2000 ejemplares  
se terminó de imprimir en  
A.B.R.N. Producciones Gráficas S.R.L.,  
Wenceslao Villafañe 468,  
Buenos Aires, Argentina,  
en julio de 2005