

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO



FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
FACULTAD DE PLANEACIÓN URBANA Y REGIONAL
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA CONDUCTA
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES



AUTONOMÍA INDÍGENA ORIGINARIO CAMPESINA EN BOLIVIA, POTENCIALIDADES Y LÍMITES DE UN PROCESO EN MARCHA (2000-2010)

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA

GUILLERMO ROSALES CERVANTES

DIRECTOR DE TESIS

DR. ABRAHAM OSORIO BALLESTEROS

TOLUCA, MÉXICO, AGOSTO DE 2014

*Al mayor ejemplo
de autonomía
en mi vida: Mi hermano.*

*A las mujeres y hombres,
que en el intento por legarnos
un mundo distinto,
perdieron la vida.*

... Identidades colonizadas que lentamente, imperceptiblemente y poco a poco, con más o menos intensidad, se van convirtiendo en apariencia para dejar de ser identidad y de esa apariencia pasan después al basurero de los estereotipos culturales y sociales ya completamente devitalizadas, engullidas y desmenuzadas para acabar su ciclo, siendo desechadas después del proceso de legitimación y consumo que han sufrido... Una identidad deja de ser identidad y se convierte en apariencia cuando ha sido legitimada y neutralizada; cuando ha perdido su capacidad de interpelar y subvertir y adopta una postura complaciente; cuando ya mutilada, su estética y sus lenguajes pasan a formar parte del sistema...

María Galindo
Mujeres Creando

ÍNDICE

Resumen	1
INTRODUCCIÓN	3
Capítulo 1	17
1. Marco Teórico	17
1.1 Estado del Arte del fenómeno de estudio	18
1.2 Revisión de los postulados teóricos	26
1.3 Primera Perspectiva de Análisis	29
1.4 Segunda Perspectiva de Análisis	37
1.5 Primera aproximación al término	42
Capítulo 2	46
2. Transformaciones en la formación política previa	46
2.1 La condensación de la experiencia	46
2.2 Militarización del campo en Bolivia	47
2.3 Representación Política	
Trastocada: Declive de la Central Obrera Boliviana	54
2.4 Entorno Huésped y Fortalecimiento Democrático: La ley 1551	61
2.5 Confrontación de dos horizontes de sentido: las lógicas colonial y popular	67
2.5.1 La lógica colonial	67

2.5.2 La lógica popular o de autonomía	73
2.6 Conclusiones del apartado	78
Capítulo 3	81
3. Construcción de la prosa institucional	81
3.1 La institucionalización del debate social	81
3.2 Reglamentación de los subespacios de poder	90
3.3 La institucionalización de los territorios ancestrales	97
3.4 La Autonomía Consensuada	104
3.5 Conclusiones del apartado	112
Capítulo 4	117
4.1 El pasado como imaginación	117
4.2 El rompecabezas ancestral	117
4.3 La Descolonización del mundo de la vida	121
4.4 Tendencias que construyen identidad	128
4.5 Reedición de la identidad colectiva	133
4.6 Conclusiones del apartado.	139
Capítulo 5	143
5.1 Institución sin institucionalización	142

5.2 Dilución de la participación	142
5.3 El dispositivo de articulación movilizadora: La autonomía Indígena Originario Campesina	151
5.4 Estado Plurinacional ¿Tendencia histórica, cartografía normativa, o expresión de la autonomía?	165
5.5 Creación de hospitalidad o Avance híbrido	171
5.6 Conclusiones del Apartado	175
Capítulo 6	178
6.1 Elementos que obstaculizan el proceso	178
6.2 ¿Adiós al conflicto?	178
6.3 Agentes distorsionadores del proceso	181
6.4 No renuncian al presidente ¡porque es su presidente!	183
6.5 La nebulosa que opaca al astro	186
6.6 El límite del <i>ethos</i> comunal	188
6.7 La autonomía negada	190
6.8 Conclusiones del apartado	194
REFLEXIONES FINALES	197
REFERENCIAS	207
ANEXO	230

Resumen

Los movimientos sociales, de forma recurrente, son analizados a partir de determinadas características y momentos históricos. En buena proporción, la mirada de los investigadores tiende a centrarse en los momentos de auge de las movilizaciones. Con ello, se coloca énfasis en las prácticas, discursos, tácticas y propuestas efectuadas al calor de las contiendas entre los diversos actores involucrados. No obstante lo anterior, resulta de igual trascendencia observar en los momentos de reflujo, cuántas y cuáles de las demandas pueden ser insertas en el sistema político. Con ello, se está en posibilidad de apreciar el grado de transformación del aparato de poder, y de forma paralela, estimar si tales cambios en su estructura se corresponden con las prácticas sociales experimentadas al interior de las comunidades. La autonomía indígena originario campesina se presenta como uno de los pilares de las exigencias del movimiento. Esta figura, excluida del cuerpo jurídico-político de Bolivia en épocas previas, pretende provocar el tránsito de un Estado Nación hacia uno de corte Plurinacional. La labor no resulta simple si se considera que por siglos, la marginación de las naciones indígenas ha fungido como elemento rector de las relaciones políticas y sociales. Pero ése, resulta ser el objetivo principal del movimiento.

Abstract

Social movements are, recursively, analyzed based on certain features and historical moments. To a large extent, the look of researchers tends to focus on the boom times of the demonstrations. With this, emphasis is placed on practices, discourses, tactics and proposals made in the heat of the strife between different actors involved. Nevertheless, it is of equal importance, to note at times reflows, how many and which of the demands can be embedded in the political system. With this, it is possible to assess the degree of transformation of the power apparatus, and in parallel, to assess whether such changes in its structure correspond to the social practice developed within communities. The native peasant indigenous autonomy is presented as one of the pillars of the demands of the movement. This figure, excluding the legal and political Bolivia body in

previous times, aims to provoke a transit nation to one of Plurinational State court. The work is not easy, considering that for centuries, the marginalization of indigenous nations has served as rector element of political and social relations, but that, is the principal target of the movement.

INTRODUCCIÓN

¿Qué acontece en un Estado y una sociedad cuando se presenta una crisis del modelo de referencia? Al menos podemos identificar tres posibilidades: primero; al experimentar una ausencia del sentido de existencia -como resultado de la erosión del sistema de valores prevaleciente- los integrantes de una determinada colectividad pueden plantearse horizontes permeados de sentidos histórico-ancestrales, los cuales contienen constructos culturales más próximos a la necesidad de ese momento histórico.

Una segunda posibilidad; podría existir la tentativa de parte de los grupos creadores de las premisas -articuladoras hasta entonces de la vida- de generar una nueva legitimidad por medio de la reestructuración o reconfiguración de los preceptos de regulación social. La tercera; que tanto los preceptos de la organización social previa como aquellos anclados en la ancestralidad sean conjugados para construir premisas nuevas con suficiente legitimidad que permitan brindar solidez al Estado. ¿Qué ocurre cuando es provocado este intento de fusión de criterios normativos -en apariencia yuxtapuestos- para generar una realidad histórica distinta?

Esta suerte de búsqueda de una modernidad política distinta, es un objetivo perseguido por el gobierno boliviano y ha sido presentado como síntesis de la voluntad popular. La creación de mecanismos políticos compuestos, surge de la necesidad histórica de construir un modelo político que dé cabida tanto a instituciones modernas, así como valore e integre prácticas tradicionales. Este modelo está orientado a la combinación de diversos tipos de sistemas de autoridad que pueda cohesionar estructuras civilizatorias disímiles.

La recapitulación de décadas de movilizaciones puede encontrarse en el denominado Estado Plurinacional boliviano, el cual, tiene como uno de sus componentes estructurales a las autonomías, de ellas, destaca la figura de la Autonomía Indígena Originario Campesina por diversas razones. Primera, por ser una figura que, al menos de manera inicial, no fue asumida como una demanda de

los grupos movilizados. Segunda, porque se unen en un mismo constructo tanto elementos culturales como de clase. Tercera, por ser presentada como una exigencia del altiplano -zona caracterizada por su respaldo a las políticas gubernamentales- en vez de ostentarse como una demanda de las comunidades de oriente. Cuarto, por surgir con mayor firmeza a partir de las demandas autonómicas emanadas de las prefecturas del oriente boliviano. Y quinta, porque a pesar del impulso gubernamental, no ha podido adquirir vigencia plena –a la fecha- en ningún municipio.

El optar por la Autonomía Indígena Originario Campesina nos permitirá apreciar en su justa dimensión las formas en las que se han transformado tanto el Estado como la sociedad Boliviana. Gracias al análisis al cual será sometida esta construcción socio-política, estaremos en posibilidad de argumentar si con su generación e instauración en el sistema político, es posible lograr una democratización que permita erradicar la exclusión de sectores históricamente marginados del campo de toma de decisiones. Pero sobre todo, si mediante esa inclusión -a través de la autonomía- es posible generar nuevos actores sociales que busquen integrar en el campo político proyectos de cambio social, es decir, si como resultado de su incorporación podemos estar en presencia de un Estado plurinacional.

El trabajo de investigación tiene por objetivo: Comprender cómo fue configurada la autonomía indígena originaria campesina, a fin de apreciar en qué medida, tal figura provocó un rompimiento de los límites de compatibilidad que empujaron al sistema político boliviano más allá del espectro aceptable de variaciones.

Los objetivos específicos del estudio son:

- Distinguir la forma en que se condensó la experiencia combativa del elemento obrero en las organizaciones campesinas, con el propósito de apreciar la manera en que ese traslado de saberes propició el aprovechamiento de la estructura de oportunidades políticas generadas por el Estado.

- Analizar el grado en que las construcciones jurídicas mantienen la densidad de los conceptos elaborados durante el proceso de movilización, primordialmente aquel que da sustento al Estado Plurinacional: La Autonomía Indígena Originario Campesina.
- Examinar los elementos principales que dieron sustento a la construcción de una identidad política distinta en territorio boliviano.
- Resaltar los componentes políticos y culturales que volvieron a la autonomía un término polisémico, que propició la inserción de la diversidad en el debate político.
- Identificar los factores internos y externos que obstaculizan la implementación de la autonomía indígena.
- Delinear las transformaciones que en diversos ámbitos se manifiestan a partir de la incorporación de la figura de la Autonomía Indígena Originaria Campesina en el sistema político.

La acción de los actores es un elemento que ha dado pauta a diversas investigaciones tanto en el ámbito nacional como internacional. No obstante, la presente investigación difiere de las mismas en un sentido: integrará a la autonomía como un elemento central de análisis por considerar a esta *como un nuevo escenario para la acción de los actores colectivos*. Se eligió la autonomía por considerar que con su estudio, es posible apreciar las transformaciones del marco organizativo del Estado Nación y, paralelamente, observar el grado en que se han modificado las prácticas prevalecientes en la relación entre pueblos indígena originario campesinos y el Estado.

Para la presente investigación fue imprescindible la utilización de testimonios de los actores involucrados en los procesos autonómicos en la nación andina, pues para entender este devenir autonómico fue fundamental tener presente la voz de los sujetos sociales que fueron dando forma a la experiencia. Estas voces fueron leídas como construcciones subjetivas en el contexto de la lucha por los derechos

de los pueblos (Soriano, 2009: 12). Por medio del conocimiento y análisis de las demandas particulares o locales insertas en sus testimonios, fue posible reconocer si sus palabras contienen y/o proyectan, modelos alternativos de Estado y sociedad.

La contraparte de lo anterior está centrada en el análisis socio-histórico, esto con el fin de reconocer las condiciones sociales, económicas y políticas en Bolivia que permitieron (o permiten) la generación de vínculos comunitarios que dieron vida a los momentos álgidos de protesta.

La investigación parte de la siguiente pregunta de investigación: ¿En qué grado la Autonomía Indígena Originario Campesina puede provocar la ruptura de los límites de compatibilidad del sistema político boliviano? La interrogante se desprende del siguiente hecho: Percibir que dicha construcción sociológica pudo insertarse en los preceptos jurídicos de la Nueva Constitución Política del Estado, pero su reconocimiento institucional e implementación -además de demorar más de tres años a partir de la promulgación de la Ley Marco de Autonomías- se ha convertido en una representación ajena a las demandas del movimiento indígena.

De la interrogante principal, pueden desprenderse una serie variada de cuestionamientos como los que a continuación se enuncian. Si partimos del hecho de considerar al proceso autonómico como un elemento que modifica de forma sustantiva el campo político nacional ¿En qué grado trastoca las relaciones de poder existentes en la sociedad boliviana? Y de existir tal trastocamiento ¿Éste resulta estructural o meramente coyuntural? Para ello deberemos analizar ¿Cuáles son los factores que incidieron en ello?

A la luz de los acontecimientos recientes, y a fin de lograr la comprensión del fenómeno de estudio, resultan pertinentes las interrogantes que cuestionan si los enfoques vigentes son capaces de explicarnos a cabalidad cómo se generan las identidades colectivas y cómo se forman actores sociales en determinadas condiciones sociopolíticas e históricas (Bizberg y Zapata, 2010).

En el ciclo de protesta reciente en Bolivia puede apreciarse una situación inédita. Por un lado fueron exaltadas peticiones utilitarias o materialistas expresadas en sus luchas por los recursos naturales y los energéticos; por el otro, enarbolaron demandas con un alto contenido simbólico y cultural como democracia, justicia, dignidad, etc.; estas movilizaciones adquirieron una característica moral o ética que les distingue de las anteriores manifestaciones sociales ancladas en aspectos religiosos, económicos o políticos, tal circunstancia obligaba a explicar estas acciones colectivas en el país andino mediante la utilización de un esquema de análisis que lograra dar cabida a diversos componentes teóricos. Para ello, fue necesaria una concepción capaz de concebir a las acciones colectivas en un ámbito donde ambos momentos, el cultural y el estratégico se encuentran entrelazados y presentes en el momento de pretender explicar el surgimiento, desarrollo, auge y decadencia de una acción.

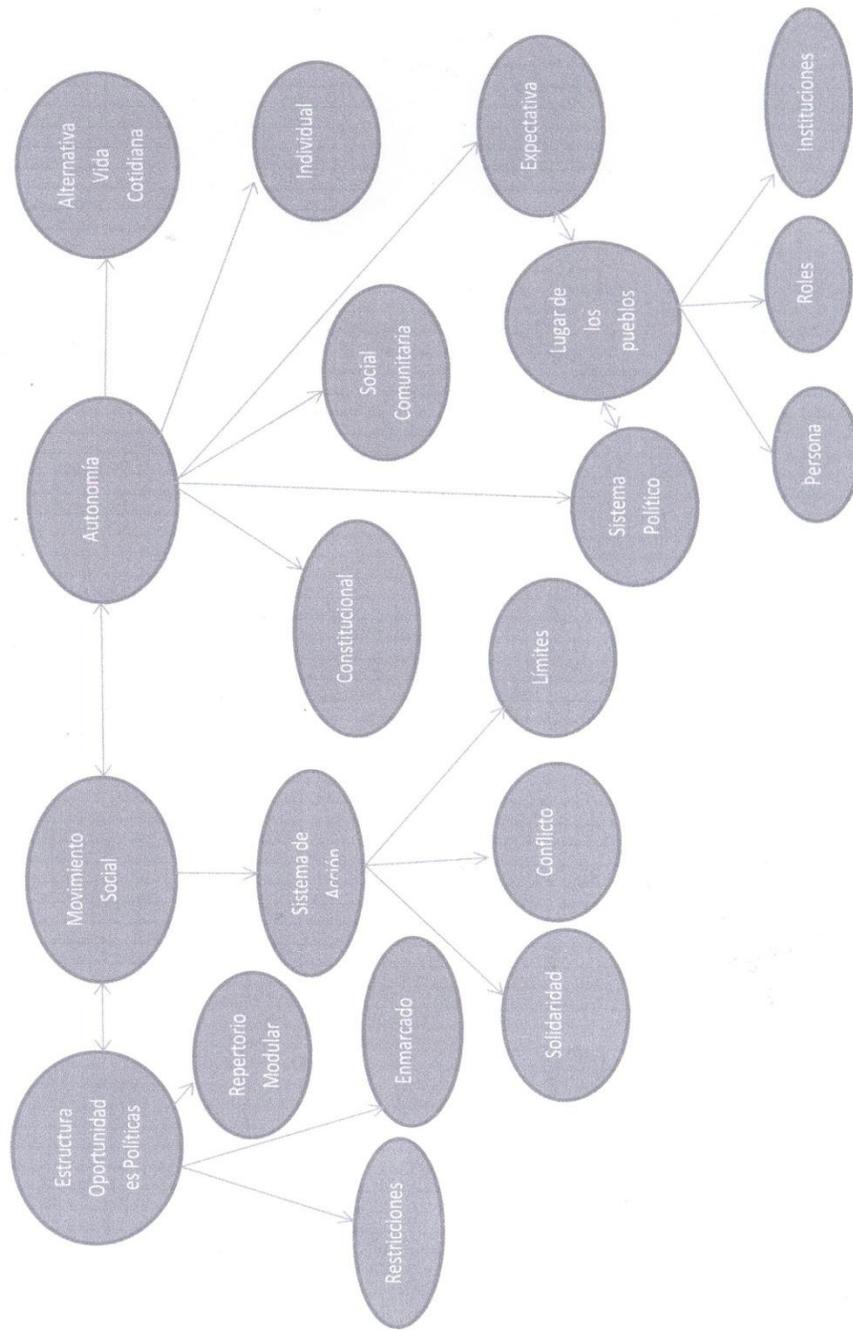
Con el propósito de analizar la forma en que se configuró la acción colectiva en Bolivia, en un primer momento nos valimos de los postulados de la propuesta analítica centrada en la Estructura de Oportunidades Políticas. De ésta, aplicamos tres postulados de utilidad para un primer período de estudio: Las oportunidades políticas; las restricciones; y la estructura de oportunidades políticas. De igual forma, utilizamos lo referente al proceso de enmarcado para dar cuenta de cómo fue condensada la experiencia de movilización, teniendo como superficie de inscripción de esta, a la hoja de coca. Finalmente, el repertorio modular fue una figura central para poder delinear la forma en que las acciones emprendidas por las organizaciones indígenas pudieron expandirse de una zona específica –el Trópico de Cochabamba- hacia el resto del país, a fin de propiciar una coalición social de mayor amplitud y fuerza.

Una vez hecho lo anterior no hemos apoyado en la propuesta teórica trazada por Alberto Melucci. De esta postura retomamos conceptos clave como la identidad, el conflicto, la ruptura de límites de compatibilidad. Todo con el objeto de mostrar en qué medida el movimiento indígena fue capaz de cambiar la estructura del sistema político boliviano. Con este proceder estuvimos en condición de percibir,

si con las transformaciones acontecidas en Bolivia estamos en presencia de un movimiento reivindicativo, o político con tintes antagónicos. Pero más allá del interés por caracterizarlo, nos interesó saber cuáles fueron los elementos que posibilitaron o impidieron que el sistema político se transformara y cuáles fueron sus implicaciones en el ámbito social.

El entender al movimiento indígena como un sistema de acción tuvo un propósito claro: Poder enlazar el concepto de movimiento social con el de autonomía. Como ya se ha referido anteriormente, pensamos que la autonomía fue el mecanismo del cual se valió el movimiento para intentar forzar el desplazamiento del sistema político más allá de los límites de variación tolerables. En consecuencia, la autonomía indígena originario campesina puede arrojar una serie de elementos que nos permiten visualizar las transformaciones en el seno del Estado, pero sobre todo, aquellas que se realizaron al margen de este. Para tal fin, decidimos distinguir entre la autonomía política, aquella avalada por el Estado, de la social-comunitaria, esa que no precisa de la venia estatal. Por medio de esta primigenia distinción, nos fue posible caracterizar a la autonomía en relación a tres ámbitos de acción: las personas que la ejecutan, los roles de las mismas al interior del sistema político, así como en la conformación de las instituciones políticas.

Esquema Conceptual



En la presente investigación, se definió una categoría de estudio y se buscó confrontarla con la realidad.

A) Se caracterizó al objeto de estudio mediante la revisión teórica; revisión de conceptos para elaborar un marco crítico donde se evalúen las ventajas y desventajas de los mismos.

B) Exploración, equivalente a un sondeo de lugares de acopio de la información y ajustes en datos.

C) Se Seleccionó las teorías pertinentes al caso o aquellas que se aproximaban en lo posible a las condiciones actuales del fenómeno.

D) Balance de las teorías estudiadas.

E) Buscar una nueva caracterización para el objeto de estudio.

F) Dar sustento al tema por medio de la investigación empírica.

1) Buscar información sobre la política gubernamental en materia económica, política y social durante el lapso que comprende este estudio.

2) Para obtener información de la autonomía indígena originario campesina, se realizó una revisión hemerográfica a fin de distinguir los tipos de acciones colectivas que se desarrollaron en el período considerado.

G) Abordar el contenido político de la política gubernamental:

1) Dar seguimiento a notas periodísticas.

2) Recuperar, dentro de las fuentes documentales los informes de gobierno, planes de desarrollo, etc.

El espacio donde se desarrolló la investigación comprendió de inicio, el Municipio de Jesús de Machaca que actualmente se encuentra en período de transición¹

¹ El período de transición hacia la autonomía indígena se inicia a partir del referéndum realizado en el año 2009, donde las comunidades decidieron si optar por el cambio de régimen o mantenerse como municipios. Eso conlleva la elaboración de la respectiva Carta Orgánica, misma que es sometida a la aprobación de la

hacia la autonomía indígena originaria campesina, junto con otros diez municipios como: Huacaya, Tarabuco, Mojocoya, Charazani, Pampa Aullagas, San Pedro de Totora, Chipaya, Chayanta, Charagua y Salinas de Garcí Mendoza. La elección de este municipio obedeció a cinco cuestiones: Ser uno de los primeros Municipios en aspirar a obtener el régimen de Autonomía indígena; su ubicación geográfica (altiplano); su cercanía con la ciudad de La Paz; la cantidad limitada de recursos; finalmente, por representar un caso emblemático: Al ser uno de los primeros Municipios con pretensiones autonómicas, llamaba la atención, el hecho de no formar parte de las cinco municipalidades que actualmente están en proceso de control de constitucionalidad por el Tribunal Constitucional Plurinacional.

En un segundo instante, procedimos a la recopilación de datos en la Ciudad de La Paz, lo anterior, como consecuencia de la dinámica económica y social de las comunidades. Resultó mucho más factible el encuentro con las personas relacionadas directamente con el tema en la ciudad mencionada.

La investigación comprendió el período de 2000 a 2010, esto con el fin de caracterizar no sólo el momento de exaltación del proceso sino también el período de reflujos o institucionalización de la acción colectiva, así como el saldo de la misma. Los aspectos a resaltar fueron el grado de participación de las comunidades en las decisiones públicas, las motivaciones para la movilización social, los mecanismos de presión sobre las autoridades, así como las orientaciones y expectativas de las organizaciones en la transformación política del país.

A fin de encontrar posibles respuestas, se procedió a recabar el insumo necesario a partir de datos e información empírica, que se desprenden de una serie de 25 entrevistas no estructuradas en profundidad. Éstas se desarrollaron durante los meses de agosto y septiembre de 2013. De ese número inicial, decidimos rescatar el testimonio de veinte de las mismas, por ser las que aportaron mayores

comunidad y posteriormente debe ser declarado su carácter constitucional por el Tribunal Constitucional del Estado Plurinacional, una vez decretada su constitucionalidad, se somete a un nuevo referéndum para su aplicación, y es entonces cuando se accede a la autonomía que da fin a este período.

elementos de análisis para la comprensión del fenómeno de estudio. De igual manera, se incorporaron los testimonios recopilados en 5 encuentros, que en relación con la autonomía, fueron organizados por diversas instancias, y de los cuales, damos cuenta en líneas posteriores. En el desarrollo de estos encuentros, participaron distintas voces, por tal motivo, en el transcurso de la investigación aparecerán citas identificadas -además del número correspondiente- con una letra.

Nuestra intención inicial fue recabar testimonios sólo de integrantes de la comunidad del municipio en cuestión. No obstante, encontramos múltiples impedimentos para ello: Primero, el grado de involucramiento. No todas las personas de la comunidad están en posibilidad o capacidad para hablar del proceso. Segundo, para encontrar a integrantes de la comunidad que estuvieran involucrados en el proceso de conversión de municipio hacia autonomía indígena, fue necesario ubicarlos en zonas urbanas (como la ciudad de El Alto o La Paz), pues es en estas áreas donde mayormente desempeñan su actividad económica, sin olvidar que toda suerte de trámite administrativo o de representación comunitaria se gestiona en la urbe central.

Tercero, se buscó contar con paridad de género en la inclusión de los testimonios, desafortunadamente, las condiciones sociales y culturales que se erigen sobre las mujeres provocaron que sólo un par de ellas estuvieran en disposición de poder hacer escuchar su voz. El resto -en su mayoría- debía contar con el aval del esposo para hacerlo, o bien, no contaba información o disposición para dar cuenta del tema.

Al enfrentar esta suerte de limitaciones para la recopilación de los testimonios, fue necesario implementar una estrategia complementaria. En ella se contempló la necesidad de incluir actores, inicialmente no considerados, que podrían aportar datos para una comprensión integral de la cuestión autonómica. En consecuencia, se procedió a la inclusión de voces tanto de representantes gubernamentales, integrantes de la academia, así como de miembros de organizaciones indígenas que tenían una relación directa y estrecha con el objeto de estudio.

La incorporación de diversos actores en los testimonios fue gracias a la buena disposición mostrada por cuatro personas, de las cuales mantenemos el carácter anónimo de colaboración. La primera, contactada en México, nos permitió llegar a las otras tres. Gracias a eso, se generó el efecto de bola de nieve que nos permitió tener a disposición una cantidad importante de representantes de diversos sectores de la sociedad boliviana. Y fue producto de esos acercamientos con las personas, que pudimos tener acceso a eventos relativos con el tema de estudio, pues quizá, de no haber sido por su intervención, nos habría resultado complejo enterarnos de su realización, o bien, no hubiésemos estado en posibilidad de acceder con tanta facilidad a los mismos. No obstante, se reconoce el sesgo que esto produce, ya que al incluir personas que al estar interrelacionadas de manera directa o indirecta, se cuenta con un punto de vista semejante.

Finalmente, también fueron considerados dentro de la investigación una serie de encuentros relativos a la cuestión indígena organizados tanto por Ministerios de gobierno, instituciones educativas, y organizaciones indígenas como: Foro Estado Plurinacional y Participación Política de los Pueblos indígenas; Encuentro con motivo del día internacional de Pueblos y naciones indígenas; Primer Foro de Construcción de Cartas Orgánicas; Foro Políticas públicas de mujeres indígenas; Ciclo de Seminarios Internacionales Comunicación Intercultural: Aproximaciones a partir de la descolonización y la despatriarcalización.

Con esta multiplicidad de fuentes de información estuvimos en posibilidad de apreciar y comprender cómo los integrantes del movimiento, sean o no simpatizantes y/o militantes del Movimiento Al Socialismo, llevan a cabo la configuración de espacios organizativos que les permitan estar en condiciones de ejercer la autodeterminación. Aglutinar la mayor cantidad de voces posibles permitió realizar una aproximación mucho más integral y adecuada al objetivo general de la presente investigación.

A fin de contrastar la información, fue necesaria la revisión de fuentes históricas, primarias y secundarias. Se revisaron y analizaron distintas lecturas,

percepciones individuales y valoraciones políticas y académicas que sobre el fenómeno tienen implicados, directos e indirectos, en el mismo. Con, ello se trató de evidenciar la manera en que se concibe este fenómeno en las distintas esferas integrantes de la sociedad boliviana. Dicha exploración centró su atención en diversas fuentes:

a) Hemerográficas; tanto en diarios bolivianos como mexicanos, para establecer las diversas variaciones por las cuales ha transitado el fenómeno; conocer los puntos de vista, las interpretaciones y las tomas de posición de los diferentes actores políticos y sociales.

b) Institucionales. Informes, estudios, gacetas, elaborados por el gobierno, Organizaciones No Gubernamentales, Organismos internacionales y Organizaciones indígenas, que pueden dar cuenta de los objetivos y mecanismos para el logro de la autonomía. De igual manera el llevar a cabo este ejercicio permitió delinear un espectro simbólico que adquiere la autonomía en el espacio político, social y cultural.

c) Bibliográficas: Como publicaciones de corte académico, nacionales e internacionales relevantes a la temática. Éstas, sirvieron de base interpretativa del objeto de estudio al describir los componentes propios desde los cuales se pretendió estudiar este fenómeno. Como ha sido delineado con antelación, para nuestros propósitos, se apeló a la pluralidad de tradiciones intelectuales a fin de contar con una intertextualidad que enriquezca el análisis, sin caer en un eclecticismo que más que aclarar confunda la perspectiva.

El criterio de inclusión para las fuentes a consultar tuvo como base el período de conformación, consolidación y reflujó del proceso autonómico boliviano (2000-2010) así como aquella que daba cuenta del ambiente político y la escena social de la época en la que se configuró. No sólo fueron incluidas notas periodísticas para el estudio, de igual forma se dio cabida a artículos de opinión, editoriales, columnas de reciente data que aborden el asunto a indagar.

Concluidas las entrevistas, procedimos a la transcripción, revisión, relectura y codificación de la información recopilada. Posteriormente, se ordenaron los datos en función de diferentes campos temáticos que se establecieron en función de las variables. Finalmente se procedió al análisis e interpretación de las fuentes de información a disposición, para dar pauta a la redacción del texto.

El mismo quedó estructurado de la siguiente forma: En primer capítulo revisa los estudios pertinentes al caso, como una forma de aproximación al problema. Por medio de esa revisión fue posible observar la manera en que han variado los análisis del caso boliviano; cuáles han sido los instrumentos de los que se han valido los respectivos estudios para dar cuenta del objeto de investigación. De igual forma expone las corrientes de pensamiento dedicadas al estudio de los movimientos sociales. Tal recorrido tuvo por intención distinguir la forma en que se consolidan en el tiempo determinadas categorías de análisis.

El segundo apartado está destinado realizar una retrospectiva. En ésta, se busca resaltar la forma en que se realizó el traslado de la experiencia de los campos mineros a los coccaleros. Pretende mostrar cómo se configuró la fuerza social por medio del reconocimiento de los factores que incidieron en su generación y ascensión. En este capítulo, se realiza el análisis del período de militarización en el campo boliviano y el declive de la Central Obrera Boliviana como medio para entender el trastocamiento de la representación política tradicional así como la configuración de un nuevo actor colectivo. Asimismo se avoca al estudio de la forma en que se aprovechó la apertura de oportunidades políticas. Finalmente, se da cuenta de la confrontación de dos horizontes de sentido en Bolivia: el colonial y el autonómico.

Un tercer capítulo está destinado a dar cuenta del proceso de inscripción de las demandas sociales en el marco jurídico estatal, por medio de la revisión de los documentos jurídicos emanados del ciclo de protesta previo. Intenta vislumbrar el tipo de Estado y sociedad que comenzó a configurarse en la prosa de los diversos ordenamientos legales (la Nueva Constitución Política del Estado, la Ley marco de Autonomías y el Estatuto Autonómico de Jesús de Machaca). Finaliza con la

revisión de los acontecimientos que influyeron en la conformación de las nuevas disposiciones reglamentarias.

El cuarto apartado centra su atención en el proceso de configuración de una identidad colectiva renovada, que se realizó a través de un proceso de enmarcado, que daría al movimiento su carácter antagónico. La aproximación al pasado ancestral, fue necesario en razón de ser el componente cultural de peso - sobre el que sustentaron las exigencias del movimiento (caso de la autonomía)- que buscó construir un nuevo pacto social y político en Bolivia.

La quinta sección da pie a la revisión de los aspectos vinculados de forma directa con la autonomía indígena originario campesina: la participación y el Estado Plurinacional. Subraya las coincidencias y antinomias de las partes involucradas en la conformación de una sociedad fincada en la diversidad. Y pone de manifiesto el tipo de autonomía pretendida por el movimiento, y aquella perseguida por la nueva clase política en el poder.

El último capítulo, se avoca a la forma en que el horizonte de posibilidad de la autonomía indígena puede ser truncado por una diversidad de factores. Se identifican una serie de componentes tanto externos como internos que interfieren en el funcionamiento y consolidación del proceso autonómico. Trata de evidenciar los obstáculos que deben sortear los miembros del movimiento para vigorizar la tendencia autonómica. Finalmente se dio espacio a un apartado que concentra las reflexiones finales de la investigación.

Si partimos de la premisa que sugiere que la autonomía indígena originario campesina, es el intento de un pueblo por transformar los patrones de convivencia en su territorio por medio de la participación social, en consecuencia, su comprensión requirió, de igual forma, un trabajo colectivo.

Capítulo 1

“(...) un líder antes de ser munícipe está con un discurso pero posteriormente cuando entra a esa cancha ya tiene que adecuarse a eso, o sea hay que cambiar la cancha entonces ¿no? (...)” (AIOC-1).

1. Marco Teórico

Para la comprensión del tema de investigación se vuelve indispensable indagar en estudios anteriores -la manera en cómo ha sido entendida la cuestión-, por ello en un primer momento se revisan los estudios pertinentes al caso, como una forma de aproximación al problema. Por medio de esta somera revisión, será posible observar la manera en que han variado los análisis del caso boliviano, y ante todo, cuáles han sido los instrumentos de los que se han valido los respectivos estudios para dar cuenta del objeto de investigación.

Ulteriormente, daremos paso a la exposición del el marco conceptual de referencia con el cual se ordenará el análisis. Ese será el propósito de esta sección del capítulo. En una primera instancia, se revisará la perspectiva de la estructura de oportunidades políticas, específicamente, la síntesis elaborada por Sidney Tarrow. Una vez realizado lo anterior, procederemos a explorar el modelo analítico enfocado en la identidad, considerando sólo el trabajo elaborado por Alberto Melucci. De forma primordial, se considerará todo aquello referente a la identidad colectiva, la solidaridad, el conflicto y los límites de compatibilidad.

Finalmente, se rescatarán de ambas posturas, los conceptos que consideremos pertinentes para dar cuenta del fenómeno en cuestión. Asimismo, y sin el afán de realizar un constructo ecléctico, incluiremos algunos otros conceptos y categorías de otros estudios que colocan su mirada en la sociedad civil. La intención de considerar diversos marcos interpretativos se desprende de la necesidad de dar cuenta de un fenómeno novedoso en la región, que en muchos aspectos escapa de la posibilidad de comprensión de los marcos teóricos tradicionales referentes a los movimientos sociales, entendidos como categoría de análisis.

1.1 Estado del Arte del fenómeno de estudio

Los intentos de análisis que han buscado dar cuenta de lo acontecido en Bolivia están ligados de forma directa al contexto en el cual se originaron, es decir los estudios relativos a la cuestión son tributarios del momento histórico. De tal forma, las investigaciones relativas a la cuestión boliviana muestran un movimiento oscilatorio: pasan por los estudios encaminados a dar cuenta del momento de exaltación; seguidos por los análisis que se enfocan en el período de estabilidad o de reflujos y finalmente, aquellos que centran la mirada en los saldos de la movilización.

Este agrupamiento en tres posturas distintas, nos brinda la oportunidad de reconocer cuáles son los aspectos resaltados en cada período específico, gracias a la agregación de cada uno de los elementos, es que puede construirse el referente a partir del cual se construirá el modelo de análisis posterior. Como primer paso, haremos una revisión de los textos que dan cuenta del primer momento: la emergencia del movimiento. Posteriormente, se hará mención de los trabajos que comienzan a endurecer la crítica, y finalmente, los estudios avocados directamente en el tema de la autonomía.

Cabe resaltar, que debido al impacto internacional provocado por la movilización en Bolivia, los investigadores cuentan con una vasta producción sobre el tema, no obstante lo anterior, aquí sólo serán retomados determinados estudios, por considerarlos como los de mayor aporte para el entendimiento del problema en cuestión. Esta decisión, evitará desviar el enfoque hacia otras vetas de investigación que, sin duda, pueden resultar enriquecedoras, pero para los fines de la presente investigación no resultan de particular trascendencia.

El elemento revulsivo del movimiento en el país andino ha generado una multiplicidad de formas de observar y entender el problema indígena. Ciertos estudios aprecian en el movimiento boliviano como un nuevo tipo de movimiento social, al estar integrado por varias Organizaciones que han logrado acceder al poder mediante la vía electoral, pero sobre todo, por el hecho de presentar

características distintas que no encuentran acomodo dentro de las explicaciones y modelos anteriores por tal razón, se le considera como un paradigma de movimientos sociales en la región (Aranda y Vega, 2010).

Por otro lado, en un enfoque de corte coyuntural, puede entenderse lo acontecido como el producto del contexto económico propio, mismo que produce una serie de repercusiones, donde en una primera instancia puede apreciarse una especie de desencanto con el modelo económico vigente, que posteriormente se agudizará con la crisis y la falta de legitimidad del Estado y de totalidad de la considerada institucionalidad democrática (Laserna y Villarroel, 2008); esta situación provocará un nuevo y progresivo aumento de las acciones sociales en el país, entendidas estas como un nuevo ciclo rebelde indígena popular (Cabezas, 2005).

El elemento poscolonial es algo muy presente en los diversos estudios, en ellos, la figura de Evo Morales cobra particular relevancia por considerar que su arribo a la presidencia supone cambios profundos y dramáticos en el plano político y social en este país, al grado de considerar este hecho electoral como la mayor revolución social de los últimos tiempos, ya que brinda a los indígenas -por primera ocasión desde la colonia- la oportunidad de contar con poder político (Canessa, 2007). Esta nueva situación permitiría una transformación profunda en las jerarquías raciales y de clase que caracterizan el orden social en Bolivia (Tathagatan, 2008; Stefanoni, 2010).

Otro elemento detonante del conflicto está representado por el proyecto de construcción de nación, basado sobre el concepto de mixigenación (Cruz Rodríguez, 2012) tal intento pretendió una articulación nacionalista con la parte indígena; el objetivo fue incluir al componente étnico dentro de la Nación al concebirlo como una amalgama de campesino y mestizo, no obstante, este intento trajo consecuencias paradójicas pues en vez de transformar a los indígenas en campesinos mestizos, reafirmó el componente étnico inscrito en cada uno de ellos. A través de esto se ha incrementado su militancia con lo cual se produjo todo un nuevo repertorio de acción, aunado a lo anterior, con su proceder se incrementó la posibilidad de cierta forma de reglas de las bases (Vaden, 2007) con lo que se

alejando de manera progresiva de las tradicionales formas partidistas a fin de crear una cultura política participativa que esté exenta de formas autoritarias.

En esta nueva cultura política, el término indio articula diferentes memorias (larga, intermedia y corta) la anticolonial, la nacionalista revolucionaria y la anti neoliberal (Monasterios, Stefanoni y Do Alto, 2007; Stefanoni, 2006). Y es a consecuencia de la crisis del modelo neoliberal y del ascenso de los movimientos sociales, que Bolivia ha entrado en un período de profunda transformación política, marcado por la creciente irrupción de los indígenas y los sectores tradicionalmente marginados de la esfera institucional. Este proceso, desde su concepción, es coincidente con dos ciclos históricos; por un lado, la actual crisis del modelo neoliberal; por el otro, la crisis de la modernidad. Lo anterior constituye la coincidencia de una doble crisis hegemónica que ha permitido una ruptura histórica sin precedentes.

Este proceso considerado como constituyente de un escenario arranca en abril de 2000, cuando se genera una de las primeras manifestaciones de la crisis del Estado boliviano, y que parece indicarnos el trazo de un nuevo sendero por el cual Bolivia será capaz de transitar hacia un escenario anti y pos neoliberal debido a los triunfos obtenidos por el pueblo, mismo que se encuentra liderado por un sujeto colectivo indígena-campesino-popular (Moldiz, 2006) el cual, ha utilizado para ello una combinación dialéctica entre democracia de la calle y democracia representativa.

Este tipo de movimientos han generado un debate y algunas propuestas encaminadas a la construcción de un Estado capaz de reconocer en su seno la composición pluriétnica, multicultural y plurilingüe de la sociedad. Bajo esta concepción, el reconocimiento de lo diverso permitirá, a largo plazo, erradicar el modelo mono étnico y liberal a fin de lograr construir una sociedad heterogénea. En resumen, estos nuevos actores pretenden despojar al sistema político y a la sociedad en su conjunto del etnocentrismo, de una mono cultura que desprecia a los otros por considerarlos primitivos, pre-modernos o arcaicos (Ordoñez, 2007).

Para otros autores (Serna, 2007) esta manifestación de exclusión de ciertos integrantes del cuerpo social es consecuencia del proceso de formación nacional pasado, éste quedó inconcluso, por ende, la acción colectiva representa un nuevo paradigma, pues esta no se presenta como una simple lucha peticionista frente al Estado sino que representa una lucha basada en la capacidad de realizar acciones de legitimación social con el efecto de una revolución simbólica, la cual, genera una fuerza de movilización capaz de trastocar los cimientos del Estado (Gutiérrez, 2011). Bajo esta óptica, las nuevas formas de organización social se encuentran ancladas en un largo proceso de auto-organización y colocan en el centro de la discusión las grandes transformaciones esperadas como fruto de la potencia del movimiento, esto representaría un cambio en la ecuación social, donde tales cambios provienen de los sujetos sociales hasta ahora soslayados por las élites políticas.

La noción de quiebre histórico parece ser una constante en el análisis del fenómeno en esta concepción, las clases subalternas pierden el miedo al poder constituido así como el respeto al mismo (Moldiz, 2007). Esto sugiere el establecimiento de nuevas relaciones de poder, ya sea por la vía de la sustitución de élites en el bloque del poder, o bien, por la ampliación y distribución de ese poder. Con lo cual podríamos estar en presencia de gobiernos alternativos² de los movimientos sociales (Jaramillo, 2007), donde la lucha se centra en erradicar la orientación patrimonialista del Estado, lo que conlleva eliminar la concepción de la gestión pública como un ejercicio donde las lealtades que los funcionarios le deben al político en turno son una constante, y donde la labor para realizar las funciones públicas no se diluyan en el andamiaje creado por intereses particulares.

La acción colectiva en Bolivia no parece tener como fin último el control político, un elemento inscrito en sus discursos y demandas, sino más bien, parecería que uno

² Lo alternativo es definido por Jaramillo como expresiones organizativas que confrontan el modelo de desarrollo neoliberal y sus implicaciones en las prácticas culturales, ideológicas y sociales. Cuestionan la disminución del Estado, la corrupción, el clientelismo y la politiquería. Propician la construcción de un modelo de desarrollo sostenible y sustentable que, concebido de forma integral, parta de la vida misma de las comunidades, de sus pueblos y de sus organizaciones en el orden local, regional e internacional.

de los objetivos subyacentes al primero, es conseguir un sistema político donde sean reconocidos sitios donde prive la noción de autonomía, ésta, es entendida como un espacio físico y simbólico de resistencia que se convierte en espacio de supervivencia, con lo cual la forma de producir y reproducir las vidas de los integrantes de las comunidades se torna diferente en relación a los dictados del capitalismo (Zibechi, 2008; Molina Argandoña 2011). Estas áreas, pretenden regular o reorientar la vida política y las valoraciones de la gramática política oficial, ya sea para cuestionarla o para proponer una renovación de sus sentidos, en particular de aquellos que inciden en sus objetivos o intereses (Molina, 2007).

Conforme el fenómeno se estabiliza, emergen posturas que comienzan a señalar las notorias deficiencias y limitaciones del proceso. El balance elaborado por otros análisis dista de ser del todo alentador, por el contrario, nos invita a repensar la forma en que devino toda la fuerza transformadora de la movilización; nos plasman un escenario opuesto al trazado inicialmente por quienes participaron de forma activa por la transformación social y política en Bolivia.

Contrario al panorama esperanzador esbozado por los primeros estudios del tema, estos segundos apuntan hacia las tareas pendientes en Bolivia. Perciben que las relaciones iniciales entre sociedad e instrumento político han sido invertidas con el correr del tiempo. Para estos estudios, las relaciones no se han modificado puesto que el “instrumento” controla los recursos de poder y en tanto partido de gobierno, define los incentivos colectivos y distribuye los selectivos (Mayorga, 2011).

A pesar de no distinguirse redes constantes de carácter visible, que permitan suponer una oligarquización del instrumento político basada en una élite, si es posible señalar que tal proceso de oligarquización es simbólica, de carácter identitario por el predominio de la interpelación indígena (Mayorga, 2011). Es decir, el grupo en el poder es presentado por la izquierda tradicional boliviana como un producto semejante a los del pasado pero “empaquetado” de una manera moderna y atractiva. De acuerdo a esta postura, el fin del instrumento político es utilizar los procedimientos de la democracia para impulsar a la colectividad hacia

formas más equitativas de vida económica y social. En última instancia, dicho instrumento está conformado por fuerzas y personalidades dotadas de un escepticismo hacia el sistema democrático y sólo utilizan a éste para poner fin al doloroso período instaurado en la sociedad por la dictadura militar (Molina, 2007).

Las anteriores construcciones críticas sólo han sido posibles con el correr del tiempo, en ellas, puede mostrarse como la movilización social parece ser el instrumento, y no la beneficiaria, del modelo de desarrollo alternativo del gobierno (Veltmeyer y Petras, 2007), por tal motivo, el discurso descolonizador, anti-neoliberal, plurinacional sufre un paulatino descrédito, y la perspectiva de futuro del proceso de cambio parece diluirse en el tiempo. No obstante, se reconoce que la historia de las sociedades plurinacionales no concluye con el desengaño de sus eventuales conductores sino que siempre encuentra nuevos cauces para su realización (Ybarnegaray, 2011).

Los proyectos de modernización política implementados por los personeros que encabezan el proceso de cambio, comienzan a mostrar serias limitaciones. Tal vez la principal sea su *lógica dual* (Gamboa, 2010) en la cual se incluye a unos actores y se excluye a otros en función de un objetivo revolucionario. Se plantea el diagnóstico de los problemas de discriminación y neo-colonización, tratando de desgajar a su vez un proyecto de transformación utópico-político, pero alterando los principios democráticos de igualdad, inclusión y respeto a los derechos humanos. Por tal motivo, la transformación de las estructuras que mantienen en la condición de subordinado de ciertos grupos, no puede efectuarse. En consecuencia, los representantes del movimiento en el poder se resignan con la inclusión de los marginados a la vida político-electoral.

Lo anterior produce graves consecuencias en los procesos tendientes a la autonomía. Esta incorporación directa de los indígenas y campesinos al Estado es lo que explica la permanencia de la dependencia, la cooptación, la división de las clases indígenas-campesinas en grupos rivales y la predominancia de alianzas verticales, que impiden el desarrollo de la solidaridad de clase entre ellos, y finalmente, lo que sanciona la represión (Singelmann, 2006).

En algunos -al centrar su atención directamente en el tema de la autonomía- las posturas alentadoras declinan y dan paso al escepticismo, e incluso, otras más radicales consideran a este proceso como una *estafa* a las organizaciones movilizadas a principios de siglo. Por ejemplo, se estipula que la intención por implementar la autonomía en territorio Boliviano constituye una respuesta al interés de los comités cívicos del oriente del país por instituir tal régimen en sus respectivos departamentos. Por ende, esta figura descentralizadora y las demandas étnico culturales sólo aparecen en el discurso de Morales a partir de su llegada al gobierno (Mayorga, 2007).

Si bien, la idea de autonomía -contenida como parte de la noción liberal en la cultura moderna- en estos procesos políticos lleva a que haya un proceso de descentramiento del poder, no obstante, son incapaces de desarticular la composición de los principios que definen el núcleo predominante (Tapia, 2009). Por lo que estos mecanismos de descentralización son utilizados para producir contrapesos a la media luna de oriente (Tapia, 2009) pero no para terminar con el temor o recelo a la toma de decisiones de forma autónoma por parte de los departamentos y comunidades.

En vez de eso, es manifiesta una actitud centralista (de tutelaje) por parte del gobierno de Evo Morales que inhibe el avance autonómico al mantener la dependencia financiera de las comunidades. Este tipo de actitud gubernamental ha provocado un proceso acotado de descentralización político administrativo. Por tal motivo, las transformaciones institucionales son mucho menos profundas que las ambicionadas por las organizaciones movilizadas a principios de este siglo. Con ello, se han reinstalado a la par de severos límites a la acción colectiva, una serie de antiguas jerarquizaciones étnicas y sociales que conservan más de lo que trastocan (Gutiérrez, 2011).

Como puede apreciarse los diversos análisis están fundamentados en la forma en que legal e institucionalmente se ha construido el proceso. No obstante, consideramos que las transformaciones de una sociedad no sólo se ven reflejadas en los ámbitos político y estatal. La anterior consideración resulta relevante, en

función de que si sólo consideramos que se han realizado transformaciones relevantes en un país cuando se reflejan de forma directa y exclusiva en las instituciones, perdemos de vista toda una variedad de modificaciones que se circunscriben en otros ámbitos de la sociedad.

Por lo anterior, pensamos que puede haber una serie de saldos los cuales no han sido registrados debidamente por las diversas investigaciones. Es en ese punto donde se centrará este estudio: en la posibilidad de construir una serie de indicadores que den cuenta del grado de autonomía presente en Bolivia. A partir de ello, estaremos en posibilidad de identificar y evaluar los límites y las potencialidades de un proceso que por muchas personas es considerado como un hito, no sólo en el ámbito nacional sino también en el plano internacional.

Una vez que se han caracterizado los distintos abordajes del fenómeno de estudio, la tarea primordial en este momento es identificar la, o las perspectivas teóricas pertinentes para el caso. No queremos soslayar que el proceso boliviano contiene rasgos que no encuentran su correlato directo en los marcos de análisis tradicionales, pues, a pesar de manifestar ciertas características inherentes a manifestaciones de carácter colectivo otrora estudiadas, contiene en su seno una multiplicidad de factores que los marcos conceptuales clásicos no consideraban.

Uno de ellos –y quizás el fundamental- es su proceder con tintes descolonizadores; esta variable no se encuentra considerada en las perspectivas de análisis tradicionales, pues recordemos que dichas posturas teóricas surgieron al interior de países con tradición colonialista. Al realizar la revisión de los preceptos teóricos de cada una de las posturas, estaremos en posibilidad de elegir y extraer de cada una conceptos que nos sean de utilidad para dar cuenta del objeto de estudio. Es así, que damos paso a la anunciada revisión teórica.

1.2 Revisión de los postulados teóricos

Para lograr la comprensión de este fenómeno es preciso exponer el marco conceptual de referencia mediante el cual se ordenará el análisis. Ese será el propósito de este apartado: realizar una revisión y discusión de los preceptos teóricos que pretenden utilizarse para el estudio. Como primer paso, se revisará la perspectiva de la estructura de oportunidades políticas, específicamente, la síntesis elaborada por Sidney Tarrow. Una vez realizado lo anterior, procederemos a explorar el modelo analítico enfocado en los nuevos movimientos sociales o de la identidad. Considerando sólo para fines del presente estudio, el trabajo elaborado por Alberto Melucci. Paralelo a esto, haremos un recorrido por diversos autores que han elaborado propuestas para entender a los movimientos sociales, lo anterior será con el propósito de resaltar el hecho de que existen categorías de análisis que con el tiempo se consolidan.

La temática de la presente investigación está circunscrita al ámbito de estudio del movimiento social, en consonancia con Melucci, entendemos al movimiento social como forma de acción colectiva. Por ello, es necesario introducir un criterio de distinción entre acción colectiva y movimiento social. Como señala Touraine (2000), todo movimiento social resulta de alguna forma de comportamiento colectivo, pero no toda acción colectiva indica la existencia de un movimiento social. En consecuencia, es indispensable elaborar—apriorísticamente— una definición de movimiento social, con el fin de distinguir a este último de cualquier otro tipo de manifestación grupal.

En un primer intento por definir a un movimiento social, este puede ser concebido como organizaciones capaces de promover los derechos y garantía de los diferentes, de modernizar y renovar las instituciones políticas, de establecer nuevas reglas y formas de negociación política y ofrecer formas alternativas de significación de la acción tanto colectiva como individual (Melucci, 2002). Múltiples han sido los intentos en busca de otorgar categorías de análisis más precisas para su comprensión. Un primer ensayo, lo otorga la perspectiva institucionalista, ésta comprende a los movimientos sociales como grupos que se encuentran ligadas

por medio de reglas y normas institucionales a otros actores colectivos en un complejo campo interorganizacional (Ibarra y Tejerina, 1998). Como puede apreciarse, tal visión es plenamente estructural y tiende a identificar al movimiento social con un agente que desempeña su proceder en el marco de la ley.

Para Tarrow (1993), los movimientos sociales son desafíos colectivos planteados por personas que comparten objetivos comunes y solidaridad en una interacción mantenida con los oponentes, las élites y las autoridades. A diferencia de este autor; Touraine (2000) resalta que los movimientos sociales no están constituidos por grupos marginales del orden establecido, sino que representan fuerzas centrales que combaten unas contra otras para controlar la producción de la sociedad, o como él lo denomina, la historicidad.³ Considera que los movimientos sociales se distinguen por el hecho de que su acción colectiva no está definida por los límites del procesamiento institucional de los conflictos en una situación determinada, sino porque obligan al sistema político a tomar en consideración demandas que van más allá de su visión institucional; son indispensables para la democracia en tanto que amplían la capacidad del sistema político para la atención de demandas. Este mismo autor reconoce que el movimiento social no es la materia prima de la acción política; es su razón de ser a la vez que su contrario, porque la acción política siempre apunta a la gestión de la sociedad y por tanto se opone al reconocimiento de los conflictos, mediante lo que siempre se define un movimiento social (Touraine, 1995: 293).

En una perspectiva distinta, Manuel Antonio Garretón (1996) señala que los movimientos sociales son actores concretos orientados a la construcción de nuevas matrices sociopolíticas.⁴ Esto se logra mediante una serie de procesos complejos con cuatro posibilidades diferentes: La descomposición de la matriz anterior sin un patrón de acción social nuevo; una segunda, tiende a la regresión a la matriz clásica; la tercera, pretende la construcción de una nueva matriz

³ La historicidad es la acción desarrollada por actores históricos y depende del poder de dominación del que dispone cada uno de ellos. Esta producción de la sociedad es un proceso por el cual logra entenderse la transición de un tipo de sociedad a otro.

⁴ Este concepto refiere al modo mediante el cual los actores se constituyen como tales en una determinada sociedad, así como al tipo de relaciones entre ésta, el Estado y el sistema de representación (instituciones).

caracterizada por la autonomía; y la última, puede llevar a la coexistencia de las anteriores sin contar con un patrón nacional común.

Por su parte, Enrique Laraña (1999) concibe a los movimientos como una forma de acción colectiva que apela a la solidaridad para promover o impedir transformaciones sociales; este fenómeno implica una ruptura de los límites del sistema normativo y relaciones en el que se desarrolla su acción, y en consecuencia, cuenta con la capacidad de generar normas y legitimaciones distintas a las establecidas en la sociedad. Dicha aproximación, es compatible con la visión de Giddens (1998) el cual, considera al movimiento social como un intento colectivo de lucha por un interés común o de garantizar el alcance de un objetivo compartido, a través de una acción colectiva ubicada en los márgenes de la esfera de influencia de las instituciones.

Dos últimas concepciones de lo que representa un movimiento social son las de Turner y Killian, así como el de Raschke. La primera, define al movimiento social como una colectividad que actúa con cierta continuidad para promover o resistir un cambio en la sociedad de la cual forma parte (Javaloy, 2001). De este delineamiento, se pueden sustraer tres elementos; por un lado, considerar a los movimientos sociales como una colectividad los coloca en un estado de desorganización e informalidad que al mezclarse con un sentido de unidad posibilitan la acción colectiva no institucional.

Como segundo elemento, la continuidad expresada por estos grupos no limita su actividad ni temporal ni espacialmente, su accionar es histórico. Lo anterior concita un cierto grado de organización, elaboración de estrategias así como compromisos que construyen una identidad grupal. Un tercer componente es el tener como objetivo el cambio social, o según sea el caso, la resistencia al mismo. Es decir, los intereses son de índole colectiva, con lo cual se abandona la concepción racional que ubica a la participación colectiva como producto del interés individual.

Una definición más es la propuesta por Joachim Raschke. Éste, concibe al movimiento social como un agente colectivo movilizador, el cual persigue el objetivo de provocar, impedir o anular un cambio social fundamental, obrando para ello con cierta continuidad, un alto nivel de integración simbólica y un bajo nivel de especificación de roles, valiéndose de formas de acción y organización variables (Riechmann y Fernández, 1994).

Dos rasgos sobresalen de la anterior caracterización. En primera instancia, el considerar a un movimiento social como necesariamente movilizador distingue a este tipo de actor de otras formas de acción político/social basadas en la participación voluntaria de sus integrantes. Asimismo, al considerar a los movimientos sociales en todo momento como un fenómeno sociopolítico lo libera de las tradicionales concepciones que lo ubican fuera de la esfera del poder.

A pesar de estas aproximaciones a la comprensión de los movimientos sociales, y en coincidencia con Melucci (2002), este tipo de contribuciones concentran su análisis más en el ámbito político que en la sociedad civil. Con ello, los conflictos sociales se reducen a la protesta política y son vistos como parte de un sistema político. Con lo que se olvida que los participantes en una acción colectiva no son motivados sólo por lo que se considera una orientación económica donde tanto los costos como los beneficios de la acción son calculados, sino que estos actores están en busca de solidaridad e identidad.

Por ello, a fin de entender el fenómeno boliviano es necesario exponer las referencias teóricas que ordenarán el análisis. Al menos, pueden distinguirse dos tendencias: Primera, aquella que enfatiza el análisis en el estudio de la movilización de recursos y; la segunda, aquella donde se privilegian las nociones de solidaridad, conflicto, límites de compatibilidad e identidad para explicar la acción. Una vez hecha la exploración de sus principales supuestos, se podrá realizar el vínculo entre la construcción conceptual pertinente al caso y los hechos aportados por el devenir boliviano.

1.3 Primera Perspectiva de Análisis

En elaboraciones anteriores podía apreciarse que el centro del análisis era ocupado por el individuo egoísta, calculador y racional. Sin embargo este tipo de enfoques soslayaba la organización, y cómo la unión de un cúmulo de individuos reunidos en ella permite gestionar los recursos a disposición (humanos, de conocimiento, económicos, etc.), es decir, con este viraje conceptual, es socializado el principio de elección racional. Este supuesto es sometido a la acción de los grupos, en vez de relacionarlo únicamente con la acción individual (Galafassi, 2011).

Esta vertiente, conocida como movilización de recursos, está sustentada en dos premisas primordiales: 1) Las acciones colectivas no son espontáneas ni desorganizadas; 2) Quienes participan en ellas no son individuos irracionales (Tarrow, 1993). Para esta línea de pensamiento, los grupos racionalmente organizados persiguen determinados objetivos y su surgimiento depende en gran medida de los recursos organizativos de que disponen. Esta corriente de estudio no responde a la interrogante de por qué se movilizan los grupos; su análisis se centra en conocer cómo se desarrollan, decaen y cambian las organizaciones del movimiento social (Zald y Ash, 1966).

En sus postulados, la acción concertada y la creación de una identidad colectiva no son los únicos recursos susceptibles de movilización para alcanzar las metas trazadas. Las fuentes de recursos materiales (dinero, equipo, personal, etc.) pueden ser clasificadas en internas y externas. El origen de los recursos y la capacidad de las organizaciones del movimiento social para obtener recursos, cuando son más necesarios, depende en gran medida de las tecnologías a su disposición y tienen efecto sobre los orígenes, la trayectoria y los objetivos de las mismas (Zald y Ash, 1996).

Algunos de los medios de los que se puede servir el movimiento son:

1) Recursos sociales. Estos incluyen la formación y experiencia educativa, política, jurídica, científica, técnica y de gestoría de los miembros, líderes,

asesores, activistas y participantes de las organizaciones del movimiento social, que redundan en más o menos capacidad de vinculación y negociación de las organizaciones. 2) Recursos político-jurídicos. Integrados por los derechos amparados por la constitución y legislación secundaria y también por la posibilidad de apoyarse en los poderes legislativo y judicial contra resoluciones elaboradas por el ejecutivo. 3) Recursos comunicativos. Comprenden el grado de acceso a los medios y tecnologías de comunicación. 4) Repertorios de contención. Se refiere al conjunto de medios conocidos y empleados para realizar demandas de diferente tipo a distintas personas y grupos (huelgas, paros, bloqueos de carretera, etc.). 5) Recursos organizativos. Comprenden las formas en que la gente se organiza para elaborar diagnósticos, prescripciones para la acción y pronósticos; las formas en que se organiza para deliberar, tomar decisiones y actuar. 6) Recursos culturales y disponibilidad de vocabularios para expresar motivos. Pueden ser considerados como el repertorio ideológico y simbólico que son utilizados para comprender y representar una situación dada, si ésta es justa o no, pensar en una alternativa a ella, así como los medios legítimos para transformarla (Ceceña, 1999).

Para los exponentes de este pensamiento, los objetivos de una organización son un asunto práctico que depende en buena medida de los medios a disposición de los actores colectivos. El actor colectivo está obligado a contar con medios para vencer la resistencia de las condiciones existentes y del movimiento que eventualmente pueda formarse.

Como señala el propio Tilly (1978), el análisis de la acción tiene cinco grandes componentes: 1) *Intereses*, lo referente a las ganancias y pérdidas como resultado de la interacción de un grupo con otros; 2) *Organización*, la cual refiere al aspecto de la estructura de los grupos más afecta de manera directa su capacidad para actuar en virtud de sus intereses; 3) *Movilización*, el proceso por el cual un grupo adquiere control colectivo sobre los recursos necesarios para la acción; 4) *Oportunidad*, se refiere a las relaciones entre un grupo y su entorno; 5)

Acción colectiva, consiste en el proceder de un grupo, actuando en unión, para el logro de intereses comunes.

Bajo esta perspectiva, un movimiento social es un conjunto de opiniones y creencias en una población que representa preferencias, para transformar determinados elementos de la estructura social y/o la distribución de recompensas en una sociedad determinada (Mccarthy y Zald, 1977). La figura clave para la generación de la acción es el empresario movimientista, quien funge como el sujeto –individual o colectivo- que toma la iniciativa en la organización del movimiento.

Dentro de esta organización, pueden desempeñarse diversos grupos humanos que aportan estratégicamente como: adherentes –integrado por individuos u organizaciones fieles a las metas del movimiento-; constituyentes –todos aquellos quienes proporcionan los recursos de los cuales se valdrá el movimiento-; público espectador –los miembros de la sociedad que no oponen resistencia al surgimiento del movimiento, pero se limitan a observar el proceder del mismo, estos constituyen adherentes en potencia-; adherentes conscientes –los individuos o grupos de un movimiento social determinado que no obstante esta circunstancia, no obtienen beneficio alguno si aquel consigue sus metas-; constituyentes conscientes –los partidarios de una organización que no se benefician de las metas directamente realizadas-; equipo transitorio –destinado a cumplir una función específica- y; la federación –filiales que organizan constituyentes en unidades locales a fin de ampliar la metas en diversas regiones (Puricelli, 2005).

De esta corriente de movilización de recursos se deriva el enfoque de las oportunidades políticas desarrollada por Tarrow (1993) como un esfuerzo de síntesis de los diversos trabajos relativos al tema. Este autor sitúa el análisis en el ámbito de lo social, para él, los movimientos tienen que construir acciones comunes haciendo frente a múltiples problemas de organización y coordinación de personas autónomas y dispersas, así como a los relativos a la creación de identidades. El elemento esencial para que el movimiento pueda llevar a cabo

acciones está representado por las oportunidades políticas que en períodos muy determinados y cortos ofrece la estructura política social.

Por ende, el interés primordial de esta óptica es apreciar la dinámica y el papel de la estructura de oportunidades, misma que representa un espacio al cual los disidentes desean acceder y a la par constituye un estímulo o detonante para que los movimientos entren en acción. Se plantea que la intervención de un movimiento responde a cambios y restricciones políticas así como a la variedad de incentivos (sean materiales, ideológicos, partidistas, grupales que pueden ser prolongados o episódicos).

En esta concepción, resaltan tres postulados de gran utilidad para el análisis: a) Las oportunidades políticas; b) Las restricciones y; c) La estructura de las oportunidades políticas. Las primeras son las dimensiones consistentes del entorno político que fomentan la acción colectiva entre la gente, se coloca un énfasis en los recursos exteriores al grupo. Las segundas, representan aquellos factores que desincentivan dicha acción (represión, solidez de las autoridades frente a los rebeldes). La última, es entendida como una cadena causal que puede conducir al surgimiento de la acción colectiva (Tarrow, 2004).

Para este autor, tanto las estructuras del Estado así como las divisiones políticas, ofrecen oportunidades relativamente estables (vía acceso a las instituciones). Éstas son cambiantes y proporcionan a los actores -pobres en recursos- participar en la acción colectiva. Por ello, para que una acción madure y se transforme en movimiento social dependerá del modo en que las personas actúen colectivamente, en cómo se organice el consenso alrededor de las reivindicaciones comunes y de la localización de las estructuras que se movilicen (Tarrow, 2004). Sin embargo, señala que la dinámica de la acción tiene un comportamiento que se inicia en la irrupción y termina en la convención. En este proceso, los costos de actuar van en aumento, de ahí que resulte más fácil la convocatoria hacia acciones colectivas, que el mantenimiento de las mismas. Con

ello, las demandas expresadas en marchas o mítines terminen resolviéndose mediante reformas legislativas denominadas residuos de reformas.⁵

Un aspecto central en la construcción de Tarrow es: la acción política no se configura en la mente de los líderes sino que se inscribe culturalmente y se comunica socialmente. Los movimientos sociales son depositarios del conocimiento de secuencias específicas de la historia de una sociedad; lo que les ayuda a superar el déficit en recursos y comunicaciones. Esta herencia cultural se ve reflejada en el proceso de enmarcado. La creación de marcos no sólo hace referencia a la generalización de los agravios sino que define al nosotros y al ellos dentro de la estructura de conflicto en movimiento.

Al utilizar identidades colectivas heredadas y dar forma a otras nuevas se establecen los límites de las futuras circunscripciones a la vez que se definen los enemigos dotándolos de atributos reales o imaginarios. Esto representa el *vestuario de los actores colectivos* cuando aparecen en público (Tarrow, 2004). Con este elemento, el autor reconoce que la lucha entre el movimiento y el Estado no sólo es desarrollada en el campo material sino también en el simbólico (a través de consignas).

Para esta perspectiva tiene una importancia primordial el repertorio de la acción⁶, y dentro de éste resalta el repertorio modular, este se refiere a las acciones emprendidas por los grupos, que a diferencia de sus antecesoras manifestaciones, tienen un carácter más cosmopolita que local, más autónomo que dependiente y más modular que específico; es decir una vez que es utilizado éste puede difuminarse a otros lugares y emplearse en apoyo de las exigencias más generales de coaliciones sociales más amplias. Lo que provoca que grupos de personas desconocidas puedan aglutinarse en desafíos mantenidos contra las autoridades.

⁵ Las acciones disruptivas son integradas en un procesamiento político que las regresa al orden, con ello, los sujetos y movimientos que cuestionan y rompen con el orden producen oportunidades y canales para que futuras movilizaciones los utilicen de formas un tanto más institucionalizadas y convencionales.

⁶ Entendido como un concepto estructural y cultural que incluye no sólo lo que los contendientes hacen cuando están inmersos en un conflicto contra otros, sino lo que saben hacer y lo que los otros esperan que hagan

La acción del movimiento conlleva efectos –negativos y positivos- a corto y largo plazo a escala individual y colectiva. En el primer caso puede provocarse el abandono de los seguidores, la cooptación de los militantes, el alejamiento de los aliados, la bifurcación del movimiento, la polarización de la opinión pública. Para el segundo, los resultados son: la politización, la adquisición de nuevas capacidades, la radicalización, el aislamiento, la inestabilidad ocupacional, la institucionalización del movimiento, la creación de oportunidades políticas para otros, cambios en la cultura y la agenda política (Tarrow, 2004).

Finalmente, como esta construcción establece: una vez finalizado un ciclo de acción, se da el paso a un largo y lento proceso de reforma, es así como las demandas por un cambio profundo en las instituciones y estructuras sociales y políticas se integran al sistema como resultado del debilitamiento de la influencia del movimiento producto de su interacción con los grupos de la élite y sectores conservadores. Con ello, los objetivos iniciales se diluyen en concesiones legales.

Los postulados de Tarrow serán particularmente eficaces para la explicación de la generación del movimiento en Bolivia ya que permitirá tener en cuenta los acontecimientos ocurridos en el sistema político como: el declive del régimen dictatorial, la apertura y la inserción política de los indígenas originarios campesinos, el realineamiento de los partidos políticos, el debilitamiento del aparato estatal y de las diversas coaliciones partidarias en el gobierno. Por otro lado, posibilitará un mejor entendimiento de los procesos de reajuste económico y apertura comercial, así como su influencia en el campo político y social en un contexto de dominio del neoliberalismo.

Mediante la aplicación de esta estructura de análisis al caso que nos ocupa, será posible conocer en toda su dimensión cómo el movimiento indígena originario campesino se apropió de los instrumentos creados por el Estado para dotarse de legitimidad y paralelamente, presionó con esas mismas herramientas a las instancias gubernamentales. En el fondo, la construcción de este autor nos permitirá interpretar cómo los grupos que conformaron el movimiento en Bolivia leyeron las oportunidades políticas que se les presentaron, y cómo a pesar de su

ubicación en la sociedad y la escasez de recursos, pudieron acceder a posiciones de poder que de otra manera habría sido impensable.

Entre sus ventajas destaca el hecho de proporcionar una teoría integrada de cómo se forman las organizaciones, se moviliza el apoyo público, se desarrolla el comportamiento de las organizaciones y se decide la táctica política. Esta aproximación privilegia el empleo del término acción colectiva a fin de tratar de resaltar el carácter distintivo de la acción política, calculada y planeada de las formas más espontáneas de comportamiento colectivo. La acción no representa otra cosa que la lucha por la obtención de bienes colectivos (Javaloy, 2001).

De igual forma convierte a los conceptos de conflicto y acción en elementos centrales de explicación de los movimientos sociales, al ubicar al primero como una parte integrante de la vida en sociedad, y al segundo, como un juego de relaciones de poder -al encontrarse en disputa los recursos- que le sirve al movimiento para presionar e integrarse al sistema imperante como un actor político más. Con ello, resalta la orientación político institucional de los movimientos.

A pesar de lo anterior, este enfoque constriñe al movimiento al ámbito político, no abandona su esencia racionalista, y descuida un elemento central como la identidad de los integrantes del mismo. Como McAdam señala, este enfoque privilegia los aspectos políticos, organizativos y estructurales de los movimientos sociales, y no presta la suficiente atención a sus dimensiones culturales y cognitivas (Laraña y Gusfield, 1994).

Los estudios de movilización de recursos, no abordan el problema de cómo maximizar técnicas de negociación con el adversario, ni cómo consolidar metas a largo plazo, o concientizar tanto a las bases como a la opinión pública sobre las causas estructurales del descontento. Plantea de igual forma dificultades analíticas al no dar cuenta de la lógica de solidaridad existente en el grupo —no explica el porqué de la participación de las personas en el movimiento- y del tema de la identidad al interior de la organización.

Pero quizá la mayor de sus falencias es el hecho de concentrar el análisis en el ámbito político y abandonar las implicaciones del proceder del movimiento en la sociedad civil. De igual forma, los conflictos sociales se reducen a la protesta política y son vistos como parte del sistema político. Además, olvida que el aprovechamiento de la estructura de oportunidades sólo es posible en la medida en que los actores tienen la capacidad para percibir las e integrarlas en un sistema de interacción y negociación de las orientaciones, respecto a los fines, medios y de su ambiente de acción (Melucci, 2002). Por lo que al no ser un enfoque con un carácter dinámico sólo será útil en la primera sección del presente estudio. En un segundo momento, nos asiremos de la propuesta analítica de Alberto Melucci, misma que se encuentra anclada a la cuestión identitaria. Y cuya propuesta, procedemos a revisar.

1.4 Segunda Perspectiva de Análisis

La irrupción en la década del sesenta de movimientos sociales con características específicas, generó una forma de interpretación distinta a la sostenida hasta ese momento. La lógica de entendimiento previa, asimilaba a los movimientos con una forma de operar estrictamente racional, y los circunscribía sólo al terreno político. A diferencia de las perspectivas estadounidenses, que enfatizan el aspecto egoísta de la acción, la europea coloca el acento en los factores de ideario y proyecto histórico, y afirma que la aparición de los nuevos movimientos sociales tiene que ver con las transformaciones fundamentales de las sociedades industriales (Riechman y Fernández, 1994). En su mayoría los estudios de esta corriente ponen un esfuerzo mayor por destacar los factores estructurales que han posibilitado la creación de nuevas formas de conflicto entre los sujetos y la sociedad, no previstos por los enfoques anteriores.

En vez de centrar la mirada en la transformación del poder político o en la distribución de los recursos económicos, este tipo de aproximaciones colocan su atención en el cambio de los códigos culturales así como en las identidades; por

tal razón sus representantes son conocidos como el nombre de teóricos de la identidad.

Para autores como Touraine (1984) y Melucci (2002), la sociedad descansa en la acción social, en consecuencia es producto de las relaciones sociales desarrolladas en su interior. A diferencia de los tradicionales estudios estructuralistas, estos enfoques representan un giro radical, su objeto de estudio primordial lo representa la acción social y no la estructura. Ésta sólo importa en tanto funge como impulsora del conflicto y de las distintas manifestaciones sociales. El énfasis en las relaciones conflictivas internas representa un mecanismo idóneo en la articulación de nuevas identidades.

Bajo esta visión, la cultura representa un sistema de significados utilizados por los individuos para estructurar su vida cotidiana; asimismo representa un marco de organización del mundo para identificar la posición personal y social. Estas significaciones colaboran en el entendimiento de los contenidos inscritos en las acciones tanto propias como ajenas y, funcionan como estímulos para emprender determinadas acciones o bien para inhibir –incluso erradicar– ciertos comportamientos.

Los exponentes de esta corriente de pensamiento ofrecen una perspectiva de análisis a partir del rechazo a la concepción de que los participantes de acciones colectivas pueden ser explicados y comprendidos como actores estratégicos o sujetos marginales del orden establecido. Sus análisis, encuentran su fundamento en las relaciones sociales y no en los actores, considerando que la identidad se forma en el interior de una estructura de conflictos de una determinada sociedad (Evers, 1994).

En su enfoque propuesto, Melucci (2002) enfatiza tres dimensiones trascendentes de los movimientos: 1) La solidaridad; 2) El conflicto, y 3) La ruptura de límites de compatibilidad. La primera dimensión representa la capacidad de los actores de reconocerse a sí mismos y ser reconocidos como miembros del sistema de relaciones sociales. La segunda característica, representa una situación en la cual

dos adversarios se encuentran en oposición sobre un objeto común (un campo en disputa). La última, se refiere a la acción que sobrepasa el rango de variación que un sistema puede tolerar sin cambiar su estructura.

El establecimiento de estas tres dimensiones de análisis es fundamental para Melucci, ya que considera que todo tipo de investigación relativa a la formación de actores colectivos debe tener en consideración su naturaleza diversa y compleja. Considera que aquello referido empíricamente como movimiento social es tratado de manera frecuente como una unidad cuando en realidad contiene una amplia gama de procesos sociales, actores y formas de acción (Melucci, 2002). Si se reconoce esta pluralidad, entonces el objetivo para la investigación es comprender cómo y por qué se logra la conjunción de tales procesos.

En su enfoque, los movimientos son el resultado de intenciones, recursos y límites, con una orientación construida por medio de una serie de relaciones sociales dentro de un sistema de oportunidades y restricciones. La acción es construida mediante inversiones organizadas, es decir, el campo de posibilidades y límites que perciben es definido en términos cognitivos, afectivos y relacionales.

Para este autor, los movimientos sociales son concebidos como *sistemas de acción* en el sentido que cuentan con estructuras construidas por objetivos, creencias, decisiones e intercambios que se encuentran operando en un campo sistémico de posibilidades y límites (Melucci, 2002). Esta categorización es fundamental, ya que con ella no se comprende al movimiento como una cosa, por lo tanto no se valoriza enteramente lo que sus integrantes dicen de sí mismos, por el contrario, la intención primordial es descubrir el sistema de relaciones internas y externas que constituye la acción.

Dos conceptos de suma relevancia para Melucci están representados por la identidad colectiva y la organización. La primera es entendida como una definición compartida del campo de oportunidades y constricciones ofrecidas a la acción colectiva. La condición de compartida establece que ésta es construida y negociada mediante procesos continuos de activación de relaciones sociales que

conectan a los actores (Melucci, 2002: 38). A la segunda, se le considera un punto clave de observación ya que representa el nexo concreto entre orientaciones y oportunidades/constricciones sistémicas. Bajo esta óptica, la organización no es una característica empírica, sino un nivel analítico. Mantener organizados a los individuos y movilizar recursos para la acción, significa distribuir valores, potencialidades y decisiones en un campo que está delimitado (Melucci, 2002: 37).

Desde esta visión, los actores colectivos producen la acción debido a que son capaces de definirse a sí mismos y al campo de su acción, constituido por relaciones con otros actores, disponibilidad de recursos, oportunidades y limitaciones. En consecuencia, la definición que delimita el actor no es lineal, sino que es producida por interacción y negociaciones, en ocasiones las orientaciones son de carácter opuesto. Con ello, los individuos crean un nosotros colectivo compartiendo y ajustando tres clases de orientaciones: las relacionadas a los fines de la acción; las vinculadas a los medios; y las referidas a las relaciones con el ambiente (Melucci, 2002).

Al colocar como uno de los vectores de la acción al conflicto, este autor plantea la distinción entre una acción conflictiva reivindicativa que se diferencia de la acción conflictiva política. En la primera se encuentran conflictos colectivos que atacan los mecanismos de funcionamiento de una organización, la distribución de los recursos, la división y coordinación de los papeles, sin que se pongan a discusión las normas de la organización misma. Para el segundo caso, la competencia entre grupos con intereses opuestos hace referencia a la utilización de los procesos decisionales del sistema política, dentro de las reglas del juego.

Una distinción clave es la relativa a los distintos tipos de movimientos de acuerdo al sistema de referencia. Estos se clasifican en reivindicativos, políticos o antagónicos. El primero se sitúa en el ámbito de la organización social y lucha contra el poder que garantiza las normas y los papeles. Esta clase de movimientos sólo tienden a la redistribución de los recursos y a la reestructuración de los referidos papeles. El segundo, actúa para transformar los canales de

participación política o para desplazar las relaciones de fuerza en los procesos decisionales; rompe con las reglas del juego y los límites institucionalizados e impulsa la participación más allá de los límites previstos.

Por último, el movimiento antagónico es toda acción dirigida contra un adversario social, para la apropiación, el control y la orientación de los medios de la producción social. Advierte que un movimiento de este tipo no puede ser enteramente integrado ya que jamás se presenta en un estado puro. Un movimiento de esta naturaleza tiende siempre a definir su propia acción como lucha entre quien produce y quien se apropia de los recursos sociales centrales, por el control y el destino de los recursos (Melucci, 2002: 52).

Para esta perspectiva el movimiento no representa un hecho sino un proceso en el cual debe observarse la interacción, la influencia y la negociación entre los individuos para definirse como actor colectivo y para delimitar el ámbito de su acción. Gracias a este proceso, los individuos construyen sus orientaciones, realizan elecciones y adoptan decisiones. El concepto de expectativa es central para analizar la conexión entre un actor y su ambiente. La expectativa es una construcción de la realidad social que permite al actor relacionarse con el mundo externo; sólo si un actor puede percibir su consistencia y su continuidad tendrá capacidad para construir su propio guion de la realidad social y para comparar expectativas y realizaciones (Melucci, 2002: 66).

Las expectativas se construyen y comparan con una realidad sobre la base de una definición negociada de la constitución interna del actor y del ámbito de su acción; el actor se define a sí mismo y a su ambiente. A este proceso de construcción de un sistema de acción se le denomina identidad colectiva. Ésta, representa un proceso que se construye y negocia mediante la activación repetida de las relaciones que unen a los individuos.

Refleja siempre dos aspectos: la complejidad interna del actor –pluralidad de orientaciones- y las relaciones del actor con el ambiente –otros actores o bien las oportunidades y restricciones. Conforme se aproxima a formas más

institucionalizadas de acción social, la identidad puede cristalizar en formas organizacionales, sistemas de reglas y relaciones de liderazgo (Melucci, 2002: 66). La identidad colectiva enlaza tres dimensiones: a) Formulación de estructuras cognoscitivas relativas a los fines, medios y ámbitos de acción; b) Activación de las relaciones entre los actores y; c) Realización de inversiones emocionales que permiten a los individuos reconocerse.

Para este enfoque, la acción no se encuentra sustentada de forma exclusiva en el cálculo de costos y beneficios, y la identidad colectiva nunca es enteramente negociable. El conflicto es desplazado de la esfera económico industrial, al ámbito cultural, centrándose en la identidad, el tiempo y espacio de vida, la motivación y los códigos del actuar cotidiano. Los análisis identitarios representan una opción atractiva para comprender la manera en que se forman las preferencias de los sujetos y por qué, en situaciones sociales donde existen diversos desequilibrios, optan por determinada forma de actuar y no por otra. (Tarrés, 1992).

Esta recuperación de enfoques, tuvo como propósito identificar los elementos conceptuales de mayor trascendencia en cada una de las posturas, es por medio de dichos elementos teóricos que se podrá construir un modelo analítico apropiado para dar cuenta de los elementos que conformaron, facilitaron u obstaculizaron la acción colectiva del movimiento boliviano. El desafío consiste en generar una perspectiva de análisis que recupere la complejidad de las propuestas teóricas como medio de interpretación de los significados que los actores y la sociedad producen para dar sentido a su existencia.

1.5 Primera aproximación al término

Como primer acercamiento a la comprensión de la autonomía como herramienta de análisis, es preciso concebirla en sus dos dimensiones. Como proceso histórico y como categoría analítica. En su primera acepción, la autonomía es el pasaje intermedio entre la subalternidad y una nueva hegemonía-dominación lo cual equivale a decir que la autonomía es la condición para emprender la lucha

por la hegemonía (Modonesi, 2010: 36) o en otros términos, es un estado naciente, un estado de transición, y aparece cuando determinadas fuerzas que constituyen la solidaridad declinan (Alberoni, 1981: 42). En este plano, los excluidos aluden a una *experiencia desde la subordinación*, una combinación de espontaneidad y conciencia que se manifiesta tendencial y progresivamente como disposición a actuar como clase. Es la incorporación de la experiencia en la emancipación.

Como categoría analítica tiene una doble connotación procesual. Como *independencia* (experiencia concreta) y como *emancipación* (referente abstracto) – que en realidad, son manifestaciones simultáneas de un mismo proceso (Modonesi, 2010). La primera evocación es entendida como la separación del grupo de la clase dominante (nacimiento del sujeto); la segunda, cobra relevancia no por la prefiguración de un modelo sino como valor político, como abstracción - un mito-, como horizonte futuro o como utopía posible. Es una determinada forma de subjetivación política que se desprende de prácticas y experiencias de liberación; un movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual (Modonesi, 2010).

Bajo estos términos, la autonomía se presenta como capacidad para establecerse normas por cuenta propia,⁷ si esto resulta así, entonces debe ser entendida como poder –entendido como relación y no como objeto- y ubicarla dentro de relaciones entre sujetos. Si la autonomía surge y se forja en el cruce de relaciones de poder y construcción de sujetos; en esa intersección, la autonomía aparece como parte del proceso de conformación del sujeto socio-político, es decir como la condición del sujeto que, al emanciparse, dicta sus normas propias de conducta (Modonesi, 2010: 146–147).

⁷ La autonomía, en ciertas posturas, implica la elección directa de toda autoridad política, la administración de recursos económicos y el ejercicio pleno de facultades legislativas, reglamentarias, fiscalizadoras y ejecutivas en cada uno de los órganos de gobierno autónomo, así como en el ámbito de su jurisdicción y procedencia (Gamboa, 2009). En otras implica un tipo de descentralización política que amalgamada con identidades culturales ancestrales pone en juego la redistribución de la totalidad del poder político (García Linera, 2004).

Una visión distinta, es la otorgada por el propio Álvaro García Linera, que concibe a la autonomía como: la potestad atribuida en ordenamientos jurídicos estatales a determinadas entidades territoriales para darse a sí mismas normas con rango de ley, aunque de manera subordinada a un sistema jurídico y normativo superior en cuya elaboración también participan (García Linera, 2004: 25).

A la luz de esta caracterización, puede establecerse que este proceso en Bolivia es una interpretación del sentir del pueblo, un horizonte y una herramienta de consolidación del proceso de cambio prefigurado. El discurso de afirmación étnica ha logrado que la porción demográficamente mayoritaria en Bolivia se asuma políticamente como sujeto indígena. Esta concepción afirmativa, está acompañada con un manto ancestral el cual condensa un cúmulo de demandas materiales implícitas en este proyecto refundacional como son: el control del territorio, los recursos naturales, la producción, el conocimiento, la tecnología y la educación.

A fin de contar con mayor empatía y adhesión a sus propuestas, la vanguardia del movimiento reclamó el reconocimiento de sus rasgos característicos culturales, su derecho a la supervivencia colectiva y la soberanía sobre sus territorios y recursos tradicionales. Para ello, la autonomía fungió como estandarte de lucha para conseguir tal propósito; aquella, ha sido concebida como mecanismo de penetración y transformación de las instituciones del Estado, que permitió lograr reformas indispensables en este último, que posibiliten la erradicación del colonialismo interno.

Así, puede deducirse que el elemento en juego en la nación andina –la autonomía– es el mecanismo de construcción nacional que durante varias décadas ha sido apropiado por una porción de la sociedad. Esto es, los diversos grupos en el país compiten por la adjudicación de la legitimidad histórica para la construcción del Estado; en Bolivia se juega el liderazgo moral, pues con él se obtiene legitimidad y poder, y es por medio del control de este último, que se puede conseguir, además de la redistribución de la riqueza, la transformación social del país.

El conflicto se expresa en la disputa por el control del poder político, donde por una parte, un segmento social identifica al país con la porción que legalmente forma parte del territorio; por la otra, encontramos una postura que se sustenta en criterios étnicos, con atributos culturales arraigados en un pasado ancestral compartido. Esto representa la disputa central, ya que ambas visiones buscan defender su particular visión de país, para estar en condiciones de ejercer el liderazgo moral.

Capítulo 2

“(…) yo creo que es como una cancha digamos (…) porque tú entras a una cancha no puedes, no puedes decir bueno en este lugar ya voy a elevar con la mano ¿no? y a ahí te van a cobrar mano ¿no? entonces la cancha del sistema también tiene reglas tú entras a esa cancha y ya te transformas ahí porque tienes que seguir las reglas que hay (…)

2. Transformaciones en la formación política previa

Como primer paso para avanzar en la comprensión del fenómeno de la autonomía, consideramos que es necesario realizar una retrospectiva. Ésta permitirá apreciar cómo fue conformándose la fuerza social por medio del reconocimiento de los factores que incidieron en su generación y ascensión. El presente capítulo está dividido de la forma siguiente: la primera sección está destinada al análisis del período de militarización en el campo boliviano; la segunda, pone énfasis en el declive de la Central Obrera Boliviana como una forma de entender el trastocamiento de la representación política tradicional y la configuración de un nuevo actor colectivo. La tercera, se enfoca directamente a la apertura de oportunidades políticas que propició la Ley 1551 o de participación popular. Una cuarta, explica la confrontación de los dos horizontes de sentido en Bolivia: el colonial y el autonómico. Y una última, está destinada a conclusiones.

2.1 La condensación de la experiencia

¿Cuáles fueron los elementos que posibilitaron que un grupo -hasta entonces marginado, explotado, humillado- pudiera acceder a los primeros planos del escenario político y hacerse de espacios de poder político y transformarse en un ente articulador nacional? La historia de los grupos indígenas en Bolivia está marcada por un pasado –y quizá un presente- colonial que se resiste a desaparecer. Esta condición de colonialidad del Estado impidió la participación de

todos los grupos integrantes de la nación boliviana, y sólo aquellos con tendencia europea tenían la posibilidad de incidir en el destino del país.

Para aproximarnos al entendimiento de lo ocurrido en Bolivia, este apartado tiene como objetivo dar cuenta de los acontecimientos ocurridos al interior de su sistema político como son: el declive del régimen dictatorial, la apertura y la inserción política de los indígenas y campesinos, el realineamiento de los partidos políticos, el debilitamiento del aparato estatal y de las diversas coaliciones partidarias en el gobierno. En el fondo, la pretensión de este capítulo es poner de manifiesto que lo acontecido en el campo político boliviano no fue producto de un solo hecho, por el contrario, la concatenación de acontecimientos fue lo que permitió la emergencia de un nuevo actor que aprovechó, mediante la creación de un proceso de enmarcado, la estructura de oportunidades políticas otorgada por el Estado.

El develar esta serie de acontecimientos ayudará a esclarecer cómo la movilización indígena campesina se apropió de los instrumentos creados por el propio Estado para dotarse de legitimidad y, posteriormente, presionar con esas mismas herramientas a las instancias gubernamentales. Todo, dentro del marco explicativo de la estructura de oportunidades políticas; con ello se pretende explicar la forma en que los grupos que adhirieron a las protestas articularon una fuerza social en Bolivia, leyeron las oportunidades presentes en ese instante, y por qué a pesar de su ubicación en la sociedad y la escasez de recursos, pudieron acceder a posiciones de poder que les permitieron inscribir figuras jurídicas –en este caso la autonomía indígena originario campesina- que tienen como pretensión refundar no sólo el Estado sino a la sociedad en su conjunto.

2. 2 Militarización del campo en Bolivia

Para comenzar, hay que partir de una premisa esencial. Así como en el resto de los países de la región, la historia boliviana no puede leerse sin un referente permanente: Los Estados Unidos. Su presencia o ausencia en el sur del

continente ha sido determinante para frenar o impulsar cambios en la región en función de la estrategia elaborada para cada momento histórico. No obstante, su intervención en este país ha generado, de forma involuntaria, un resultado imprevisto, incluso adverso al inicialmente dispuesto. La obsesión norteamericana por lograr la erradicación de los plantíos de hoja de coca y la represión implícita en toda estrategia de este tipo, puede ser concebida como fuente de posibilidades/límites para la organización del movimiento indígena.

A lo anterior se suma, la erosionada legitimidad estatal, el desprestigio progresivo del sistema de partidos, el cuestionamiento tanto a la democracia liberal como a uno de sus elementos constitutivos: la ciudadanía, el declive de los sindicatos – primordialmente la Central Obrera Boliviana- como consecuencia de las políticas de corte neoliberal, así como las consabidas repercusiones económicas y sociales producidas por la apertura comercial; esta amalgama de factores posibilitó una apertura a un nuevo ciclo de protesta, donde el actor emergente pretende lograr la descolonización como condición *sine que non* de una sociedad *otra*.

La revisión del vacío provocado por la conjunción de los elementos antes referidos permitirá construir un marco contextual para el tema de la Autonomía Indígena Originario Campesina. Como resalta Alberoni (1981), la movilización precede a los autonómicos.

Ahora ¿Fue obra de la casuística el arribo al gobierno de una persona como Evo Morales Ayma? ¿A qué se debe que los campesinos del trópico de Cochabamba, de la región del Chapare, pudieran posicionarse como la vanguardia de los grupos subalternos en Bolivia? Tales interrogantes cobran especial relevancia sobre todo si se piensa en esta parte del país como aquella donde las políticas públicas fueron impuestas por la fuerza; la represión fue una constante para los movimientos sociales, y los asesinatos, las desapariciones, la tortura así como la violencia sexual eran prácticas comunes llevadas a cabo tanto por gobiernos autoritarios como –quizá primordialmente- por los denominados regímenes democráticos en contra de la población civil.

El condicionamiento financiero establecido por los Estados Unidos a las naciones de la parte sur continental provocó la institucionalización de una cultura política de militarización en contra de organizaciones sociales, lo cual daría como resultado la configuración de un particular sistema político: la democracia militarizada. La legalidad de esta forma de conducción del Estado la otorgó la Ley 1008 relacionada al régimen de la coca y sustancias controladas promulgada en el año 1988. La necesidad por dotar de sustento legal a las acciones gubernamentales provocó que esta ley contuviera una serie de provisiones inconstitucionales como resultado de la falta de revisión por parte de los diputados. Lo anterior abrió la puerta para lo que se conoció como política de hierro para el Chapare (Transnational Institute, 2002).

A diferencia de la zona de los yungas, donde se considera el cultivo de hoja de coca como legal por esta disposición, a la del chapare se le situó en la categoría de zona excedentaria en transición⁸; esto es, al trópico de Bolivia sólo le estaba permitido producir determinado volumen durante cierto período de tiempo en tanto pudiera lograrse la transición a un plantío alternativo (como palmito, pimienta negra o frutas) incluso fue llevado a cabo el experimento de producir lácteos en la región. No obstante esta intención, por falta de mercados para la comercialización, y al alto costo de producción de los mismos, esta política representó un fracaso. La actividad tradicional –la siembra de coca- resultaba la única opción viable para subsistencia del sector campesino.

En esta época encontramos una actuación gubernamental paralela, por un lado, se distinguió por la erradicación forzosa de los plantíos de coca y, por el otro, otorgó estímulos económicos para desincentivar la producción de la hoja en la zona así como planes alternativos de producción. La erradicación forzosa fue considerada por la fracción campesina como un atentado no sólo hacia sus estilos de vida, sino a su vida misma. Esta política potenció –sin intención alguna- la imagen que a la postre resultaría trascendental en la política boliviana: la figura de

⁸ La ley 1008 dividía las áreas de producción de hoja de coca en tres zonas: 1) De producción tradicional; 2) Excedentarias (o de transición); 3) De producción ilícita.

Evo Morales. A principios de la década declararían “la verdad es que no hay alternativa de desarrollo. El gobierno no sólo incumple con los acuerdos hechos con las uniones de campesinos sino que ahora el gobierno nos provoca con la erradicación forzada” (Morales, 1991).

A partir de este período las fuerzas armadas bolivianas fungen como copartícipes del experimento norteamericano, en este intento de laboratorio de ensayo, el país andino se convertiría en un laboratorio de *guerra total a nivel de base*⁹ (Queiser, 1992). En esta guerra estuvieron involucrados diversos actores, algunos de los principales fueron: Los sindicatos de campesinos cocaleros, ellos representan el fundamento de la resistencia a las iniciativas de guerra contra las drogas, no sólo por ser la hoja de coca un signo depositario de la tradición ancestral, sino porque de ella depende la existencia de este grupo. Asimismo, estuvieron involucradas la fuerza de tarea expedicionaria -ésta, fue una fuerza paramilitar antidrogas organizada por el gobierno estadounidense y ante las severas acusaciones de violación a los derechos humanos fue disuelta- la fuerza especial de lucha contra el narcotráfico; la Oficina Internacional de Fiscalización de Estupefacientes de la aplicación de la ley y Asuntos, así como la sección de Asuntos de Narcóticos, ambas, del Departamento de Estado estadounidense (Schultz y Draper, 2008).

Un papel destacado estuvo representado por la Embajada de los Estados Unidos y su Agencia para el Desarrollo Internacional (USAID). Del lado Boliviano de particular relevancia fue la Unidad Móvil de Patrullaje Rural (UMOPAR). La intervención extranjera en suelo boliviano evidenciaría la falta de margen de maniobra de los gobiernos y la *sociedad* para diseñar políticas propias y *autónomas* que otorgarían soluciones a la crisis económica y política por la cual atravesaba el país.

⁹ Misma que estaba basada en la estrategia del comando implementada en Centroamérica, conocida como guerra de baja intensidad que incluía: ejercicios militares combinados, entrenamiento a pequeñas unidades, intercambios de información, iniciativas de acción civil, guerra psicológica y otras operaciones no tradicionales, todas, implementadas en conjunción con organismos civiles responsables de brindar asistencia.

Las disposiciones gubernamentales fueron asumidas sin consultar a los campesinos, existían pocos espacios de negociación y estos fueron el resultado de protestas con cierto éxito, aunque sólo se limitaban al resarcimiento de daños o algunos beneficios ligados con el cultivo de la hoja de coca (Speeding y Cabieses, 2004). El costo social de las políticas de erradicación fue altísimo: masacres, asesinatos, secuestros, torturas, detenciones masivas, ataques contra las poblaciones civiles, quema de viviendas y desplazamientos forzados. El proyecto subyacente de la erradicación de los plantíos de la hoja de coca fue usar el poder en forma discrecional con el fin de *mantener la diferenciación social* e imponer las políticas económicas del modelo (Gill, 2004).

Como complemento a la ley 1008, se implementó el Plan Dignidad. Esta estrategia, llevada a cabo por el gobierno del -otrora dictador- presidente Hugo Bánzer constaba de cuatro pilares: la prevención, el desarrollo alternativo, la interdicción y la erradicación de plantaciones ilegales de la coca considerada como excedentaria; en dicha estrategia comprometió todo el aparato estatal y su ejecución recaía administrativamente, en el Ministerio de Agricultura y en su práctica a la Fuerza de tarea conjunta (FTC) integrada por el ejército, la fuerza aérea, la armada, los cuerpos de élite de la policía y la policía ecológica. Todas ellas respaldadas por una fuerza expedicionaria integrada sólo por mercenarios (Salazar, 2003).

La estrategia del gobierno boliviano resultaba simple: El deseo por mejorar las condiciones económicas del país pasaba necesariamente por el incremento de la inversión extranjera directa. Para conseguir un mayor arribo de capitales al país fue necesario limpiar la imagen de la nación andina. Esto solo era posible en la medida que se erradicara la percepción de Bolivia como un país productor de hoja de coca. La creación de un perfil distinto, aunado a la asistencia y el respaldo políticos estadounidenses, tenía como intención principal conseguir préstamos de las entidades internacionales destinadas para tal fin. En suma, esta política de combate frontal contra las drogas del gobierno de Hugo Banzer sólo cobraba sentido al ubicarla en el *contexto de una gran estrategia* (Rocha, 2007) que crearía

un entorno económico, social y político fértil para la inversión extranjera que a su vez transformara a este país en el centro energético de América del Sur.

El talón de Aquiles de este plan lo representó su dependencia del apoyo financiero externo; su éxito sólo sería posible en tanto los recursos no dejaron de fluir. Pero existieron elementos que produjeron su falta de efectividad en el tiempo. Primero, la gran cantidad de recursos provenientes de los Estados Unidos cesaron como consecuencia de una reorientación de la política intervencionista en ese país provocada por un acontecimiento: el derrumbe de las torres gemelas en Nueva York. La atención y los recursos del gobierno norteamericano se centraron en la captura de los hidrocarburos del medio oriente, con lo cual, los países de la región si bien no redujeron su importancia para ese país, si pasaron a un segundo plano.

El abandono económico estadounidense al plan de la lucha contra los plantíos de coca en Bolivia, volvió realidad la predicción del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada en 2002: El presidente Gonzalo Sánchez de Lozada advirtió al presidente Bush que si deseaba seguir adelante con los planes de erradicación de coca, necesitaba más dinero para suavizar el impacto sobre los agricultores. Si él no lo conseguía eso, advirtió, estaría de vuelta el año entrante en busca de asilo político. Recibió sólo una fracción de la ayuda requerida. Hoy vive en el exilio en los Estados Unidos después de un levantamiento popular (LAWG, 2004:25).

La estrategia produjo al menos dos resultados visibles; primero, la represión de la población del trópico de Cochabamba que dejó como saldo, del período comprendido entre el año 1980 al de 2004, un total de 123 muertos, de entre los civiles fueron 81 hombres mayores, 3 mujeres, 3 menores de edad y 8 bebés; de las fuerzas militares se produjeron 28 decesos (Salazar, 2008: 185) siendo el segundo período de Hugo Bánzer como jefe del ejecutivo el más violento.

Un segundo saldo de esta estrategia, mismo que resultó imprevisto, fue la posición de la coca como *superficie de inscripción del resto de las demandas*¹⁰, es decir, la

¹⁰ Frente a las políticas extranjeras y nacionales que demandaban la erradicación forzosa de los plantíos de hoja de coca, ésta se convirtió en un *emblema de la resistencia* de los bolivianos a la voluntad tanto de los deseos de naciones extranjeras, como del gobierno nacional. “Una cultura de resistencia social que había

violencia ejercida por la política nacional e internacional de criminalización de la coca, ejercida contra los campesinos de la zona de Cochabamba provocó que éstos, vía sus organizaciones, asumieran una transformación dinámica en su estructura organizativa, objetivos, ideología, e identidad con los cuales, adoptaron una reivindicación y defensa de su derecho al cultivo de coca, desarrollo integral y demanda de ampliación democrática en el manejo de las políticas estatales. (Salazar, 2008: 218). La herencia cultural, con todos sus códigos culturales generadores de una nueva identidad colectiva, comenzaban a ser desplegados en el campo político boliviano.

La *política de hierro* en la zona del Chapare, en el mediano y largo plazo resultaría contraria al objetivo primordial, mismo que consistía disminuir la oposición al plan de modernización del país. Ni los asesinatos, los heridos, las violaciones, los detenidos, los desaparecidos, los torturados, impidieron la emergencia y ascenso de un actor distinto en el escenario político andino. Con su irrupción aparecía en escena la más efectiva táctica de presión de los campesinos: el bloqueo masivo de caminos y la movilización como *instrumento de lucha generalizado*¹¹ o repertorio modular (Tarrow, 2004).

Éstas ocupaban el sitio de las huelgas de los mineros como forma popular de empoderamiento de los cocaleros (Queiser, 1992) y nutrieron el nuevo repertorio de acción. Tales tácticas fueron utilizadas como forma de protesta efectiva contra la erradicación de los plantíos de coca y la pobreza ocasionada por la política económica neoliberal. Desde entonces, los cocaleros se transformaron en una de las fuerzas más politizadas y radicales entre los excluidos en Bolivia.

nacido hace 500 años, y de nuevo en las minas y haciendas en los años 30 en adelante, renació en los campos de coca del Chapare en los 80 y 90, principalmente entre los hijos y nietos de los mineros relocalizados... [los] sindicatos se convirtieron en los catalizadores y maestros de otros movimientos de resistencia que les siguieron incluyendo las batallas contra la privatización del agua y por la nacionalización de los hidrocarburos” (Schultz y Draper, 2008: 230).

¹¹ La medida principal de presión es el bloqueo de caminos, instrumento fundamental de la lucha campesina boliviana durante décadas. La carretera central del país cruza el Chapare, esto ha posibilitado que los cocaleros de esta zona paralicen Bolivia en múltiples ocasiones. En las ciudades, las marchas de protesta son un instrumento de lucha generalizado (Camacho, 1999).

Los campesinos en el país andino tomaron conciencia de que el proceso de internacionalización de la economía, era un proceso violento, en él, la lógica de mercado no respeta ninguna clase de derechos, sean sociales, laborales o humanos (CLADEHLT, 1999). A la imposición de un tipo de militarismo se le yuxtapuso una serie de perspectivas contestatarias que disputaron en el plano futuro espacios de poder local, regional y nacional -municipios, departamentos y asamblea nacional- (Salazar, 2003).

Las transformaciones nacionales económicas, políticas y sociales, fueron una respuesta a las exigencias internacionales que tenían como objetivo lograr la transformación de Bolivia en diversos planos. Las consecuencias de dicha estrategia de modernización no fueron sentidas con la misma intensidad en la parte rural de la sociedad; otro sector impactado por tales disposiciones fue el obrero, en su principal organización, la Central Obrera Boliviana (COB). A diferencia del bloque campesino, este espacio de representación perdería de forma progresiva su protagonismo; si bien esta organización sindical no desapareció del mapa político, su importancia fue colocada en un plano secundario.

2.3 Representación Política Trastocada: Declive de la Central Obrera Boliviana

En la mayor parte de los países de la región sur del continente se experimentó el tránsito de un régimen político dictatorial a uno con rasgos democráticos, dicho pasaje propició condiciones distintas para los actores políticos en cada nación. Así, como sugiere Enrique de la Garza (2001), podemos distinguir al menos dos tendencias claras en lo referente al sindicalismo que dependieron en gran medida de la orientación del régimen –si se tendía al estatismo o al neoliberalismo-. La primera, considerada corporativista estaba subordinada en mayor medida al estado y no a las empresas; con ello el conflicto interclasista fue institucionalizado.

La segunda vertiente estaba representada por el sindicalismo clasista, mismo que se encontraba profundamente influido por el marxismo leninismo propio de la

época. A diferencia del anterior, este tipo de representación se auto concebía como fuerza política capaz de definir políticas estatales. Por ende, su doble carácter confrontativo/colaborativo hacia el Estado tuvo mayor importancia que el conflicto con el empresariado.

Como De la Garza señala, la función de gobernabilidad corporativa tuvo dos implicaciones prácticas: una se distingue por su participación como diseñador o aval de las políticas económicas, laborales y sociales de los estados; la otra se caracterizó por que fueron gestores importantes de sistemas de intercambios simbólicos y materiales entre bases obreras y estados -apoyos sociales, servicios de salud, educación, etc.- (De la Garza, 2001). El referente principal de los corporativismos latinoamericanos fue el Estado, a él apoyaban o presionaban, pues a este se debían.

El caso particular de la Central Obrera Boliviana (COB) entra en la segunda modalidad. Es a consecuencia del poder articulador de esta organización que Bolivia pudo abandonar el período dictatorial. La conformación de esta central sindical no solo responde al devenir económico y político de la región, las particularidades propias del país son un determinante de su origen, desenvolvimiento y su ocaso. Para entenderlo es imperativo tener en mente la conformación histórica de la nación andina. Como ilustra René Zavaleta (2006), la necesidad de búsqueda de un elemento de articulación nacional, ha estado presente por décadas en Bolivia. Esto es así, gracias a que el capitalismo es concebido como *una forma despótica de nacionalización*.

En consecuencia, esta forma despótica está basada en la *descampesinización*, o destrucción de la cultura de la aldea, misma que produce una situación de *vacancia práctico ideológica* por la cual el ser humano representa un lienzo en blanco que lo predispone con facilidad a la dominación económico-ideológica propia del capitalismo (Zavaleta, 2006). Dicha circunstancia ha provocado en diversos países, particularmente en Bolivia, *el divorcio de lo nacional con lo popular*. Como resultado de lo anterior, la constitución de lo popular tiende a resistir la forma burguesa de nacionalización que pasa por la marginalización. Por

consiguiente, las masas resisten agazapándose en sus formas tradicionales de vida y de cultura (Zabaleta, 2006: 56).

La posición marginal propia de los subalternos bolivianos, resultado de las condiciones económicas políticas y sociales imperantes en el país, provocó el surgimiento de la COB; esta organización fue la expresión de formas no liberales de articulación y realización política que se combinaban para hacer frente a las formas tradicionales de representación, materializadas en los partidos políticos. Fue la expresión de la centralidad proletaria (Moldiz, 2009), representó el espacio donde quedó depositada la memoria colectiva de la clase (García Linera, 2001: 360).

La condición de gelatinosidad¹² política inherente al sistema político boliviano, permitió el fortalecimiento de la COB. Esta imposibilidad de auto representación de los marginados, dotó de una gran fuerza integradora al ente sindical, al grado tal, de llegar a ser en determinado momento histórico el fiel de la balanza en la conducción del gobierno nacional.

Sus antecedentes históricos pueden encontrarse primero, en la Confederación Sindical de Trabajadores de Bolivia (CSTB), y primordialmente en la Central Obrera Nacional (CON) pues al gestarse esta última, su bandera de lucha fue erradicar las prácticas implementadas por la primera. Juan Lechín, sindicalista boliviano, en su momento, argumentó acerca de la urgencia de contar con un instrumento de representación propio y afín a los intereses del gremio: “[una de las] (...) razones que obligan a construir la Central Obrera Boliviana (...) [es] que la Confederación Sindical de Trabajadores de Bolivia es un organismo que no cuenta con fuerza alguna, ya que las grandes organizaciones no están en su seno, por lo que [es] de imprescindible necesidad dotar a los obreros (...) de un instrumento eficiente y capaz” (Lora, 1980: 11).

¹² El carácter gelatinoso de un elemento significa, a cuerdo a Zavaleta, incapacidad de traducir lo que se es en la rutina de la vida en sustancia estatal, es el ser no autorrepresentable.

Esta necesidad de contar con un instrumento de representación afín con los intereses de los trabajadores siempre fue importante, pues es debido al sindicato que los marginados del sistema político pudieron contar con un importante canal de movilización, por donde las demandas así como el grueso de las masas pueden cruzar por él. Será en el marco de la lucha sindical donde maduran los explotados (Lora, 1984). La independencia de la clase obrera de los gobiernos y de los partidos políticos, bajo esta concepción, sólo era posible a través de la unión de todos los sindicatos, federaciones, y confederaciones de trabajadores en un solo organismo; una característica esencial de esta organización debía ser su capacidad de convocatoria y articulación para la lucha (Machicado, 2010).

Su decidida participación en las decisiones políticas del momento la debe a una concurrencia multifactorial: A su colocación estratégica en un sector básico de la producción boliviana como la minería,¹³ la industrialización del país generó escenarios sociopolíticos nuevos (Ibañez, 1998) y promovió el surgimiento de nuevos actores en la escena política; a su tipo de actuación grupal –consecuencia de la homogeneidad del grupo-; a sus particularidades como tipo de clase obrera misma (Zavaleta, 1978). De igual forma influyeron su componente campesino y su origen étnico gracias a la cohesión comunitaria, la construcción de entornos comunitarios le permitieron una gran capacidad de organización y movilización autónoma al carecer de una estructura vertical sólida.

Otros factores que incidieron en la centralidad obrera fueron los vínculos del sindicalismo minero con los partidos políticos¹⁴ (Zapata, 1977), así como las políticas empresariales –tendientes a estabilizar a la mano de obra por medio de políticas de integración social como el fortalecimiento de la familia- y, el carácter

¹³ Dicho sea de paso, el rasgo extractivista de la economía boliviana persiste hasta nuestros días, tal característica para ser propia de los denominados gobiernos progresistas de principios de este siglo; el proyecto de distribución de la renta y reducción de la desigualdad genera una dependencia de este tipo de actividades que coloca a los gobiernos en la disyuntiva de mantener esta actividad generadora de fondos a las arcas nacionales, o ceder ante las protestas de las comunidades donde se lleva a cabo la extracción de materias primas, por el daño ecológico que representa.

¹⁴ A modo de ejemplo: Para las votaciones de junio de 1956 los miembros de las principales minas bolivianas (Siglo XX, Huanuni, Colquiri y San José) votaron abruptamente por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) con 4,179; 4,967; 2,362 y 2,347 votos respectivamente (Whitehead, 1980).

foráneo de las empresas (Zapata, 2002) que contribuyó a la formación de una identidad nacional. Esta multiplicidad de elementos contribuyeron a la generación de lo que Zavaleta (1977) considera como *poder dual*; esa suerte de control político paralela a la del poder estatal.

No obstante, este proceso de socialización de los trabajadores mineros –en el que la participación en asambleas, huelgas y diversas formas de acción colectiva fungieron como las principales formas de expresión política- no afectó a todos sus integrantes por igual y mucho menos fue capaz de erradicar las diferencias más importantes entre diferentes grupos de trabajadores. La sofisticación política (Whitehead, 1980) manifiesta en los dirigentes no se correspondió en muchas ocasiones con el escaso o nulo adoctrinamiento de las bases.¹⁵

Paradójicamente, el régimen democrático al que tanto contribuyó la COB con sus luchas, sería el mismo que comenzaría a dismantelar todo el aparato sindical con la implementación de un modelo económico encaminado a disminuir la influencia del Estado en las decisiones fundamentales de la esfera política, económica y social. La contracción estatal produjo una crisis del sindicalismo a partir de la segunda mitad de la década de los ochenta. La desarticulación de las organizaciones de representación obrera fue producto no sólo de determinantes internas.

Los factores estructurales de orden externo que contribuyeron a la crisis de los sindicatos en la región son tres: a) Las políticas de ajuste estructural implementadas en América Latina, b) La reestructuración productiva y la flexibilidad laboral y, c) Los cambios en la estructura del mercado de trabajo (De la Garza, 2001). Las reformas iniciadas por los gobiernos incluían la venta de empresas estatales, tal determinación disminuyó la cantidad de puestos de empleo y como consecuencia directa, la reducción de la fuerza sindical.¹⁶ Una

¹⁵ Como manifiesta Edmundo Galarza Gamarra de treinta años, trabajador de la mina siglo XX: “(...) Los trabajadores no conocemos mucho de sindicalismo; en cambio, sostenemos que son muy importantes estos organismos para conseguir lo que nosotros solos jamás lograríamos (...)” (Whitehead, 1980).

¹⁶ El propio de la Garza ilustra la situación dramática que comenzó a perfilarse contra el sindicalismo en la región: “(...) Los ocupados en el sector informal entre 1990 y 1999 han aumentado: de representar el 42,8%

demanda prioritaria de las empresas trasnacionales estaba representada por la desregulación, ésta, les permitiría llevar a la práctica los planes flexibilizadores destinados para la domesticación de la mano de obra.

El distanciamiento entre la COB y el MNR se hizo manifiesto a partir de este instante, ello no significa que en períodos anteriores no existiera tal alejamiento, incluso el período de desprendimiento de la clase obrera del MNR puede encontrarse en los años 1956 y 1964. Como lo argumenta Zavaleta (1978), la clase obrera conquista un poder para el que no es capaz como clase misma, por ende, lo entrega a su aliado más verosímil, la pequeña burguesía que es débil y carece de un proyecto propio.

El fin de la Bolivia de metal (Fornillo, 2009) provocó la disminución de la capacidad de cohesión y representación social de la COB. Su espíritu de lucha paso a ser de corte defensivo, sin capacidad de movilización, ni creación discursiva. Tal circunstancia fue requerida por la democracia neoliberal boliviana cuyo *sine que non* era la extinción de la Central Obrera como actor político (Kruse, 2001). A partir de mediados de los ochenta se comenzó la clausura de las minas que operaban con pérdidas con los que los despidos y el desempleo llegarían a 460 mil personas; de entre ellas 23 mil mineros pertenecientes -hasta entonces- a la minería estatal, y 6 mil a la privada. En esta nueva etapa política, conseguir la democracia no requería de un centro articulador poderoso como la organización obrera, por el contrario, el consenso dependía en gran medida de la desmovilización de los actores principales: los obreros de la mina (Kruse, 2001:168).

En coincidencia con García Linera, puede argumentarse que la forma que adquirió la Central Obrera Boliviana en cuanto instrumento de poder representó su grandeza y su tragedia. El tipo de corporativismo implementado le permitió condensar gran cantidad de fuerza, misma que –paradójicamente- terminaría por

del personal ocupado en el primer año, al 46,4% en 1999. Asimismo, los ocupados en micronegocios, con igual o menos de cinco trabajadores, pasaron de representar al 14,7% de los ocupados en 1990 a ser el 15,8% en 1999. En estos aspectos el impacto sobre la sindicalización es directo (...) (De la garza, 2001: 16).

debilitar a la sociedad y destruir a la propia COB. Al imbricarse con las jerarquías estatales que usurpan decisiones que competen a la sociedad, se corrompió, en vez de inyectar poder social al Estado, se inyectó Estado al ente sindical (García Linera, 1999: 52).

A partir de entonces, y como consecuencia del plan económico de gobierno, la COB fue sometida a la multiplicación de la *incertidumbre estructural*, tal y como refiere Ibañez (1998). Bajo ese contexto, los integrantes de la organización vieron reducida su capacidad de prevención del proceder adversario así como la posibilidad de elaboración de un diagnóstico de la circunstancia propia. La desaparición de toda certidumbre proyectada en el futuro contribuye a la inhibición de la capacidad de respuesta estratégica. La eliminación de futuro genera desconfianza de los actores sobre sus propios actos, por ende, se tenderá hacia posturas más reactivas como método para reforzar la identidad y la cohesión del grupo, no obstante ésta no se cimiente en el futuro sino que yace en el pasado.

Durante los gobiernos civiles la COB sufrió un grave debilitamiento como consecuencia del efecto disciplinador de las medidas económicas. El resultado no sólo fue la desmovilización de la central obrera y la derrota electoral de sus aliados, el repliegue del movimiento obrero significó el dislocamiento del lugar social donde se asentaba el poder (Zavaleta, 1978), representó la pérdida del espacio de representación por excelencia de las clases subalternas (Moldiz, 2009). El repliegue obrero, sería aprovechado por otros agentes, que en la década de los noventa serían quienes tendrían el poder de agenda en el país: las Organizaciones No Gubernamentales (ONG's).

La fortaleza de estas organizaciones en la toma de decisiones, provenía del impulso otorgado por la cooperación técnica externa en las políticas económicas y sociales. Su influencia se vio reflejada incluso en los nombres de las nuevas secciones administrativas: Ministerio de Desarrollo Humano, Desarrollo Sostenible, Defensa Social (Oostra, 1998). De esta forma distinta de entender y organizar al Estado se desprende un elemento más, que a mediano y largo plazo

potenciará la participación indígena: la Ley de participación popular (Oostra, 1998).

2.4 Entorno Huésped y Fortalecimiento Democrático: La ley 1551

La apertura de oportunidades políticas, que a la postre posibilitarán un nuevo ciclo de protesta, fueron construyéndose desde el campo internacional. Después de un período caracterizado por la centralización política vía la instauración de regímenes dictatoriales, fue insoslayable la transformación política de los diversos países de la región. El neoliberalismo impulsado desde los centros de poder precisaba de un cúmulo de condiciones que debían ser desarrolladas por los gobiernos a través de políticas públicas enfocadas en la eliminación de los comportamientos disruptivos y desestabilizadores, en su mayoría, expresados en las prácticas de los grupos excluidos.

Por tal motivo, la comunidad internacional tendió a la búsqueda de la consolidación de la democracia. Por medio de la ampliación de la participación en los sistemas políticos de los actores marginados (léase campesinos, indígenas, etc.) se buscaba obtener la consolidación de la democracia, gracias a esta, se garantizaría la estabilidad requerida para la instauración de un nuevo proyecto económico y social. El sustento jurídico fue elaborado en las altas esferas internacionales, contó con el respaldo de la Organización Internacional del Trabajo, organismo perteneciente a la Organización de las Naciones Unidas.

El convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes fue el cimiento sobre el cual se estructuró el andamiaje legal que serviría como base de apoyo a la transformación de los Estados nacionales. Dicho instrumento jurídico internacional, de carácter vinculante, fue aprobado el 27 de junio del año 1989 y entró en vigor -toda vez logradas las ratificaciones respectivas de los países signantes- el 6 de septiembre de 1991. Entre sus conceptos centrales destacan los relativos al respeto, reconocimiento y la participación de los pueblos

indígenas y tribales, así como el respeto por su identidad, cultura, idioma, religión, organización social y económica.

Contiene al menos dos postulados básicos: El respeto por las culturas, formas de vida e instituciones tradicionales de estos pueblos y, la consulta y participación efectiva de los mismos en las decisiones que los afectan. Su carácter vinculante, obligó a los Estados signatarios a realizar la adecuación de la legislación nacional con el fin de no contravenir las disposiciones contenidas en el Convenio. Bajo este nuevo esquema de funcionamiento en los Estados, se pretendió dotar a las comunidades indígenas y tribales de un mayor grado de participación en los planes y programas que consideraran susceptibles de afectarles de forma directa.¹⁷

Los efectos de tales disposiciones internacionales repercutieron en cada una de las legislaciones internas de los estados adheridos al Convenio.¹⁸ En Bolivia, el signo más representativo de esa influencia pudo observarse en la Ley 1551 mejor conocida como la Ley de Participación Popular, promulgada el 20 de abril de 1994 por el gobierno del entonces presidente Gonzalo Sánchez de Lozada. En ella se plasman las intenciones gubernamentales por dotar de mayor legitimidad su accionar, al incorporar a los campesinos, indígenas y comités vecinales en la vida jurídica, política y económica del país.

¹⁷ En una de las disposiciones de mayor trascendencia para la alteración de la dinámica de estos grupos puede leerse: “1. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán: a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente; b) establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan; c) establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin” (OIT, 2007).

¹⁸ Cabe resaltar que para el caso del Estado Boliviano, la ratificación del Convenio fue pronta y expedita. Ésta se dio en fecha 11 de diciembre de 1991, representando la cuarta nación en registrar su ratificación ante el organismo internacional sólo después de Colombia, México y Noruega. Con ello no sólo se muestra el interés del gobierno por el tema, sino la avidez de reconocimiento internacional en la materia, como medio para lograr mayor legitimidad interna.

Otro de sus objetivos recaía en el *perfeccionamiento de la democracia representativa* al otorgar y garantizar la igualdad de oportunidades en los niveles de representación a mujeres y hombres. Esta Ley fungía como un medio de articulación entre las instancias de representación nacional y local (las bases).¹⁹ Provocó un amalgamamiento -entre sujetos tan disímiles como las comunidades campesinas, pueblos indígenas y juntas vecinales- en la figura de las Organizaciones Territoriales de Base (OTB)²⁰ como único representante de la sociedad con personalidad jurídica, con lo cual se brindaba a estas organizaciones el reconocimiento como sujetos de derecho, con todo lo que ello implicaba.

Con todo, este instrumento jurídico no reconocía a la participación de las organizaciones como un derecho, sino como un *deber*, con ello dejaba en evidencia el carácter tutelado de la participación. Bajo esta concepción, el poder ejecutivo era el responsable de normar y definir las políticas nacionales para los diversos sectores de gobierno (salud, educación, cultura deporte, etc.) y las competencias locales estaban reducidas a la administración, mantenimiento y suministro de los insumos de los distintos servicios. Con ello, la participación local no tenía tintes de construcción de una sociedad distinta, sólo se le encargó la vigilancia de la operación gubernamental a escala micro. Su papel, más que de productor fue de regulador de las dinámicas de gubernamentales.

Este interés gubernamental por la participación popular se desprende del hecho de observar, que mediante su puesta en práctica, el gobierno podría incrementar la eficiencia y reducir costos de operación, al descargar varias responsabilidades del poder central, al local o municipal (Daniere y Marcondes, 1998). El discurso oficial expresaba la intención del ejecutivo por devolver al ciudadano un conjunto de derechos políticos, económicos, y sociales que el centralismo le había

¹⁹ En el apartado titulado DEL ALCANCE DE LA PARTICIPACIÓN POPULAR, en su artículo primero establece “La presente Ley reconoce, promueve y consolida el proceso de Participación Popular articulando a las comunidades indígenas, campesinas y urbanas en la vida jurídica, política y económica del país (...) Fortalece los instrumentos políticos y económicos necesarios para perfeccionar la democracia representativa, facilitando la participación ciudadana y garantizando la igualdad de oportunidades en los niveles de representación a mujeres y hombres” (HCN, 1994: 1).

²⁰ “Se dispuso el inicio de un proceso de homogeneización capaz de eludir las particularidades socioculturales propias de un país abigarrado como Bolivia” (Renjel, 2004:7).

arrebatado (Renjel, 2004) en otras palabras, la intención de las instituciones centrales con respecto a la acción colectiva de las comunidades, pueblos y juntas vecinales era encausarla por la vía legal, con ello, implícitamente se pretendía reforzar la denominada sociedad civil que permitiera, a su vez -a través de los *nuevos espacios de deliberación pública*- reformar la lógica de funcionamiento del Estado (Colpari, 2010).

La *democratización desde arriba*, tal y como la denomina Ströbele-Gregor (1999) manejaba un concepto de participación política concordante con el modelo de democracia liberal pretendido. En el fondo la administración de Sánchez de Lozada pretendía institucionalizar y hacer viable el nuevo Estado nacional a nivel local por medio del acceso al poder de decisión en la administración comunal, derivado de una participación que en el papel fuera más allá de los partidos políticos. Se buscó que las poblaciones indígenas y campesinas tuvieran la posibilidad de enfrentarse a los grupos locales de poder. No obstante, esta Ley no resolvía el problema secular de la población indígena: la discriminación.²¹

En coincidencia con Pérez (2006), este tipo de disposiciones legales sólo muestran que el Estado boliviano encaraba sus obligaciones con los indígenas en materia social y política, y paralelamente, asumía las medidas pertinentes para garantizar la participación indígena en el sistema democrático, con lo cual sólo atacaba la exclusión social y política de estos grupos. En esa época, el Estado sólo era pensado de una forma: centralista y unitario. No obstante, con la ley de Participación Popular se aceptaba un problema toral: A la presencia de distintos sistemas y autonomías sociales y regionales que conviven incómodamente dando una existencia forzada a una Bolivia compuesta por varios países, los cuales están

²¹ En términos del investigador rural Mamerto Pérez, “la discriminación indígena en Bolivia... es una construcción estructural de relaciones sociales que, por tanto, no se presenta sólo o desde el Estado, sino que se produce y reproduce en todos los ámbitos de relaciones entre las personas o sus grupos mayores de la sociedad, definidas por su condición o no de indígenas, y donde está implícita la noción de inferioridad y subordinación de unos frente a la supuesta superioridad de otros” (Pérez, 2006: 268). No obstante, el Estado no concibe a esta discriminación como un producto que emerge a consecuencia de las relaciones sociales coloniales instauradas en momentos históricos previos y su miopía sólo permite entender el fenómeno como el resultado del descuido o del abandono de sus obligaciones con una porción de la población.

subordinados a un poder central y a una estructura política floja para canalizar sus demandas específicas (Zalles, 2002: 94).

No obstante, a pesar de lo accesorio y marginal de estas instancias de decisión, todo tipo de modificación de tipo legal o política produce una serie de resultados inesperados a mediano y largo plazos. Estos efectos colaterales de las disposiciones neoliberales fueron resultado no sólo de la mala ejecución de los entes encargados para tal fin. De semejante mérito podemos advertir, la capacidad de los distintos grupos para aprovechar la estructura de oportunidades políticas generada por los marcos jurídicos tanto internacionales como nacionales. Gracias a esa sagacidad mostrada en las negociaciones con el gobierno, las organizaciones indígenas lograron modificar la ley con base a sus necesidades.

La experiencia adquirida en el campo político produjo la inserción de algunas de las demandas más sensibles como la aceptación de autoridades tradicionales y organizaciones indígenas a las elecciones municipales; el reordenamiento territorial de los municipios con base en los límites tradicionales de las comunidades; la creación de estructuras de articulación que hicieran posible la imposición de los intereses indígenas en el parlamento nacional; el derecho de intervención en materia de recursos naturales y la planificación en materias de educación y salud (Ströbele-Gregor, 1999).

Así, las comunidades indígenas inician un proceso paulatino de *apropiación* de las instituciones occidentales, mismas que –paradójicamente- fungían como filtro de la acción y presencia indígena en el escenario político. Este transcurso de la *resignificación de las ideas* vigentes sobre la política y la democracia, ampliaron el campo de la participación política²² y propició la intervención de los actores en los

²² “A través de la figura de los *subalcaldes*, muchas organizaciones intercomunales, territorios indígenas y territorios aislados han contado con autoridades nombradas por ellos mismos, un interlocutor adecuado, y con alguna atribución en el manejo de recursos y proyectos públicos... Al mismo tiempo, aunque con la cautela necesaria, es posible afirmar que la presencia de organizaciones campesinas indígenas en los gobiernos municipales ha permitido consolidar y proyectar el *instrumento político* a nivel nacional, y por esta vía incrementar la diversidad y el número de los representantes en el parlamento nacional...” (Bazoberry, 2005). Como dato adicional debe señalarse que de las 13,931 OTB reconocidas en su momento por el Registro nacional de Personerías Jurídicas existían, 237 Comunidades Indígenas, 216 Pueblos indígenas, 3,269 Juntas Vecinales y 10,209 Comunidades Campesinas (Renjel, 2004).

espacios municipales, provocando con ello una reconfiguración de las relaciones de poder. Lo anterior representó un renacer *de formas de protesta de acción directa* de la *cultura política boliviana* (Hollis, 1997) como resultado de nuevas vías para acceder al poder y a la renovación de la política desde abajo (Assies, 2001).

Al acercar el Estado a la gente, y al involucrar a los actores sociales en las políticas de desarrollo nacional, se produjeron otro tipo de consecuencias: Al dejar desprovistas de representación a las comunidades -por el hecho de desplazar al sindicalismo del sitio principal de representante social- simultáneamente posibilitó un incremento de la capacidad de relacionamiento entre las comunidades. Con ello, fue posible el ejercicio cotidiano de otro tipo de capacidades.

Como apunta Ovando (2001), con la implementación de la Ley 1551 las comunidades desarrollaron importantes *cambios valorativos*, a partir de ese instante no sólo fueron los líderes, sino también las comunidades quienes tuvieron la posibilidad de participar en la planificación y priorización de los proyectos. Estas organizaciones se transformaron en sujetos centrales en la nueva relación con el Estado. Los municipios se convirtieron en nuevos espacios políticos o espacios de lucha donde se disputaba la orientación en la gestión de los recursos. Sitios en los que se articulaban comportamientos individuales, colectivos e institucionales. Lugares donde ahora residía la legitimidad de las acciones estatales, donde la democratización del poder fue palpable, y la disputa por la representación fue más latente; un modelo adversarial comenzaba a configurarse. Pero sin duda lo más relevante de esta nueva forma de relacionamiento fue el potencial cambio de concepción de la realidad, pues se provocó el tránsito de una postura eminentemente defensiva, a una constructiva. Es decir, el movimiento en ciernes, transitaba de ser reivindicativo a convertirse en político.

Empero, no todo fue producto de la implementación de las disposiciones legales, la historia de las comunidades rurales, había preparado el terreno para la emergencia y constitución de los nuevos actores, debido a que las diferentes organizaciones sociales rurales son y fueron desde siempre *micro espacios de articulación de las demandas comunitarias* (Ovando, 2001: 1. Resaltado nuestro).

La condensación de la experiencia de las comunidades hizo posible que el antagonismo se instaurara en el plano político boliviano. A partir de entonces se manifestará en la disputa de dos lógicas no susceptibles de asimilación, dos lenguajes no articulables en un solo discurso: Por un lado, aquella representada por los tradicionales sectores políticos integrantes del Estado, mismos que cumplían la función de garantes del orden institucional vigente. Por el otro, los grupos que buscaron dotar a la sociedad de nuevas formas de proceder por medio de la resistencia, a fin de generar inclusión y pertenencia social.

2.5 Confrontación de dos horizontes de sentido: las lógicas colonial y popular

2.5.1 La lógica colonial

Los canales tradicionales de representación y participación de la sociedad – partidos políticos y procesos electorales- en Bolivia experimentaron una crisis²³, la presencia de ambos, contrario a generar una mayor certidumbre en los procesos políticos, por el contrario, favorecieron la desconfianza en los mismos y les restó legitimidad a los gobiernos conformados vía procesos electorales. Lo anterior, como resultado del distanciamiento cada vez mayor entre instituciones e individuos a quienes pretendían representar.

La ausencia de impronta entre instancias estatales y la sociedad generó diversos fenómenos que obstaculizaron la construcción de un régimen democrático pleno, entre ellos destaca la falta de interés creciente por ejercer un derecho histórico de la sociedad: el voto. Con el devenir del tiempo el abstencionismo abarca un terreno amplio, esto puede suponer un desinterés de los individuos para el ejercicio pleno de sus derechos, pero ante todo, pone de manifiesto una forma de

²³ Moldiz advierte al menos cuatro crisis estatales o desequilibrios de carácter estructural: 1) La Guerra federal; 2) la posguerra del Chaco; 3) la caída del nacionalismo revolucionario y; 4) el desmoronamiento del neoliberalismo. Estas cuatro etapas poseen grandes similitudes: “(...) alumbramiento de procesos inconclusos, recomposición de la hegemonía dominante, elevados niveles de injerencia extranjera, ajustes y desajustes económicos, y creciente movilidad de los actores políticos (...)” (Moldiz, 2009: 13).

inconformidad ante un sistema político incapaz no sólo de generar, sino incluso, dar cabida a nuevos mecanismos de participación política y social.

Los mecanismos de regulación de la participación, enmarcados por el sistema democrático liberal son, entre otros: El Estado y el partido político. Ambos, diseñados para funciones específicas relacionadas estrechamente con el capital. Al segundo le fueron colocados ciertos elementos con el propósito de enriquecer el quehacer democrático, ejemplo de esto resulta: Poner en orden el caos generado por la multitud; posibilitar la agregación de intereses y voluntades por medio de programas compartidos por amplios sectores de la población; contribuir a la elevación de la educación democrática de los ciudadanos (Neumann, 1985).

Una de las razones principales por las que fueron instituidos estos organismos políticos puede encontrarse en la necesidad histórica de eliminar la democracia directa remplazándola por un sistema de representación basado en el “interés común”, dicha construcción institucional se encuentra alejada del mandato imperativo de quienes participan en los ejercicios periódicos de elección, a ellos, les es negada la posibilidad de revocar el mandato de sus representantes. Por medio de este mecanismo se generó en la población boliviana –aunque en realidad tal dinámica no es privativa de este país- una idea de inclusión en términos de participación política, no obstante, esta práctica en los hechos no hizo sino aligerar la presión al sistema político.

Cabe preguntarse, en consecuencia, si tal característica de los partidos políticos ¿resulta de una degeneración de la idea original o es una característica inherente a los mismos? la respuesta a semejante interrogante puede ser ubicada en el contexto de dónde se desprendió dicha concepción. Eso remite irremisiblemente al período europeo del siglo XVIII. El sufragio universal de los varones no produjo una reducción de las presiones hacia el sistema por lo que fue prioritario implementar un nuevo mecanismo por el cual liberar dichas tensiones, el propósito consistía en *domesticar a la democracia* (McPherson, 1991).

Mediante la instauración del sistema de partidos en la región, y específicamente en la nación andina, fue posible matizar los conflictos de clase temidos o probables por el sector gobernante. De igual forma, se logró moderar y apaciguar un conflicto de intereses de clase con objeto de proteger las instituciones existentes y el sistema de mercado contra todo ataque eficaz (McPherson, 1991). Por tanto, desde su origen, el partido político tuvo como encomienda erradicar del imaginario colectivo las diferencias de clase prevalecientes al interior de la sociedad. La igualdad sólo era posible en el plano abstracto a pesar de existir diferencias en lo concreto.

En el papel, esta clase de organismos políticos estaban concebidos para fortalecer la democracia -entendido como un sistema por medio del cual se tienda a la eliminación progresiva de la desigualdad- no obstante, la experiencia histórica ha mostrado como su proceder está encaminado a contener la misma. Ni los denominados partidos de masas, como los denomina Duverger (1997) fueron capaces de fungir como medios a través de cuales los grupos sociales pudieran tener participación política al formular una serie de demandas al Estado. Este tipo instancias de representación, fueron creados, entre otras cuestiones, para posibilitar una mayor injerencia de la sociedad en el sistema político.

La virtud del sistema de partidos, enaltecida por sus apologistas, fue institucionalizar los espacios de participación, con ello, se lograba dar estabilidad política al propio sistema y se alejó la posibilidad de irrupciones inesperadas que impidieran la regularidad controlada de los cambios. La representación política fue encaminada a convivir con un sistema con tintes democráticos. Desde entonces, la reunión de los individuos para decidir por cuenta propia las cuestiones de índole pública paso a un segundo plano; en la formalidad democrática, la forma representativa garantizaba que la voluntad de los electores se expresara de forma indirecta.

Este tipo de sistema nació de la convicción de que los representantes elegidos por los ciudadanos son capaces de juzgar cuáles son los intereses generales (Bobbio, 1993 y 1999). Empero, al englobar las preocupaciones bajo el concepto de

interés general lo que se hizo fue concebir a los ciudadanos como una masa bajo el punto de vista del interés común (Sieyés, 1997). Con esta medida se pretendía eliminar las diferencias al interior de la sociedad, y el principio de homogeneidad se convierte un pilar el logro de la gobernabilidad.

El interés general plasmado por los partidos políticos, en buena medida, no resultaba coincidente con las necesidades de la población indígena y campesina, por tanto, al liberar a los representantes del mandato imperativo de los electores, se dejó a los individuos sin un mecanismo capaz de corregir los yerros de los mismos. Por ende, la concepción de este tipo de representaciones comenzó a mutar en el imaginario colectivo boliviano. Bajo la naciente óptica, un partido no representaba un grupo de hombres que buscaban fomentar el bienestar público a base de un principio sobre el que todos se hayan estado de acuerdo (Schumpeter, 1996). En esta lógica, los fines de la política se vuelven autorreferenciales, esto es, se concibe como una actividad alejada de los ciudadanos, y a través de la simbiosis con los medios de comunicación los partidos incrementan su poder, no así su militancia. Quedaba claro un hecho, los gobernados no controlaban a los gobernantes (Katz y Mair, 2004).

Por su parte, al Estado le correspondía procurar la gobernabilidad, esto significa conducir la participación por los canales establecidos por la ley. Cualquier tipo de transgresión de los límites establecidos por el ente estatal es corregido y reprimido por atentar contra la convivencia armónica del conglomerado. Para lograr su objetivo, el Estado se valió de dos figuras: Las elecciones y la ciudadanía. Ambas construcciones fueron concebidas para cimentar de manera discursiva al régimen. Con su implementación, se pretendió generar en la población un sentido de inclusión y pertenencia, lo cual permitía garantizar el mantenimiento de las relaciones de poder y desigualdad preexistentes. Por medio de las elecciones se forjaba en los individuos la idea de generar gobierno, el voto, era el mecanismo por el cual se construía y regulaba la sociedad.

La democracia estaba reducida a un mero acto procedimental, el cual, debía celebrarse de forma periódica colocando particular atención tanto a su

organización como al marco jurídico que le daba sustento. Para ambas cuestiones existía un organismo regulador el cual tenía la encomienda de garantizar la credibilidad y legitimidad del proceso. Las elecciones eran consideradas como elemento central de participación democrática de los ciudadanos (González Luna, 2010), en Bolivia, como en otras partes de la región donde impera la democracia liberal, el sufragio representaban el único instrumento de participación en el sistema político, con él se resignificaba la política y se daba cuenta de una ciudadanía activa.

Esta forma de concebir la participación no contemplaba una serie de interrogantes pertinentes para el caso: Si las elecciones son la expresión nítida de una ciudadanía activa ¿Cómo explicar los elevados índices de abstención? ¿Son democráticas las elecciones donde la disponibilidad de medios económicos define el alcance del éxito político y de las campañas electorales? y finalmente ¿Puede considerarse legítima una élite política incapaz de contar con un respaldo superior al 20 por ciento de la población? (Roitman, 2007).

Para las comunidades indígenas en Bolivia no era suficiente esa clase de ciudadanía para transformar la sociedad. Esta forma de participación no tenía la capacidad de instalar y expandir las condiciones que hacen posible el desarrollo humano de personas y grupos. Las organizaciones no estaban en posibilidad de emprender desafíos para transformar sus condiciones socioeconómicas y políticas propias.

El conjunto de normas orientadoras entre el Estado y la sociedad se encontraba plenamente legitimado por el primero, y sólo en función de sus prioridades, dicha relación sufría determinadas modificaciones. La ciudadanía a la par de la cultura estaban custodiadas por absolutos: Dios, patria y norma (Duarte y Serna, 2002). Este carácter ambivalente de la ciudadanía provocaba que se naturalizaran las asimetrías sociales y se desconociera la complejidad del conglomerado social.

En la concepción occidental, ciudadanía y democracia representaban un binomio indisoluble para lograr la gobernabilidad política, por tanto, las comunidades en

Bolivia reconocieron que ese tipo de ciudadanía se encontraba ligada al Estado, el mismo ente que les negaba la posibilidad de reconocimiento a sus derechos ancestrales. El antagonismo inserto en las relaciones sociales bolivianas permitió distinguir cómo la ciudadanía fue creada como elemento mediador entre lo político y lo social. La ciudadanía social fue la construcción de un espacio donde se disolvía a los individuos en una idea abstracta, produciendo de esa forma una identidad con el Estado.

El acceso a la ciudadanía, tal y como operaba, no representaba sino una concesión del Estado y por ende, era incapaz por ella misma de influir sobre el sistema político por medio de la creación de fisuras o rupturas en su seno. El sistema político sólo permitía a los “ciudadanos” expresar su voluntad y acceder a puestos representativos por medio de elecciones. Este tipo de representación anulaba cualquier posibilidad para ampliar o renovar los límites establecidos de participación (Holloway, Matamoros y Tischler, 2009).

Los mecanismos políticos de control fueron acompañados por un sistema económico propicio: el liberal. No obstante sus imperfecciones, este sistema se mantuvo como modelo organizativo por excelencia de la sociedad boliviana. Su éxito dependió en gran medida de tres elementos constitutivos: Su capacidad de absorción, ampliación, y dilución. Esta forma de organización social fue capaz de reconocer en las demandas de los sectores indígenas una fuente de su propio fortalecimiento.

Al incorporar de manera parcial las demandas populares, el Estado absorbía una porción importante de su fortaleza, y minaba la capacidad de movilización de las organizaciones. De forma simultánea, se logró ampliar los límites de lo políticamente permitido, y generar en los grupos una identificación con el Estado a fin de lograr de forma consensuada el establecimiento de nuevos márgenes de acción y participación.

En adelante, los conflictos estaban destinados a resolverse por medio de comicios electorales, gracias a estos, los problemas podían diluirse en el tiempo sin

necesidad del empleo de la fuerza. Mediante este tipo de mecanismos el sector político que controlaba el aparato estatal provocaba en los grupos subordinados una suerte de ajuste a los modelos legítimos de convivencia social (Forte y Guajardo, 2000). Estos patrones de convivencia entre el Estado y la sociedad tenían como prioridad el garantizar la viabilidad y funcionalidad del primero. Para conseguirlo se propició la coincidencia entre dos conceptos: Legitimidad y consenso. Logrado el objetivo, la adhesión al Estado se traducían en obediencia y lealtad al mismo.

Este tipo de postulados encontraron su contraparte con el devenir del tiempo, la lógica popular apareció en la escena política. Pero su presencia en los planos políticos bolivianos no fue sino producto de una coyuntura crítica que le permitió expresarse. Dentro de sus postulados, la diferencia representa un elemento central ya que históricamente había sido soslayada.

2.5.2 La lógica popular o de autonomía

Contraria a la anterior, esta lógica no buscó la invisibilidad de las diferencias, por el contrario luchaba y resistía el sistemático desgaste en la sociedad; negaba la armonización de las conductas; pretendía construir una representación social distinta; intentaba colocar a los seres humanos en una condición de autonomía frente al Estado.

La política buscaba elaborarse desde abajo, pretendía propiciar una nueva coyuntura en Bolivia. A grandes rasgos, dichas manifestaciones fueron el producto directo de las luchas de diversos movimientos encaminados a deslegitimar el modelo liberal, y generar grietas en el sistema socioeconómico y político imperante (Holloway, 2011).

Con ello, se buscaba establecer una correlación social distinta, donde el poder socialmente instituido fuese cuestionado. Por poder socialmente instituido debe entenderse la suma total de las instituciones particulares como todo (Castoriadis,

2000). Las instituciones garantizaban su validez efectiva de dos maneras: Superficialmente, a través de la coerción y las sanciones. Menos superficial y más ampliamente, por medio del apoyo, la adhesión, la legitimidad y el consenso, esto se debe a la transformación (fabricación) del material humano en individuos sociales, transformación en la cual están implicados éstos y el mecanismo de su perpetuación (Castoriadis, 2000: 14).

Este poder producía individuos que no sólo eran capaces, sino que estaban obligados a reproducir la institución que los engendró. La ley produjo elementos, y el funcionamiento real de éstos se incorporaba en ella y la reproducía, perpetuaba la ley. Los sujetos, los individuos y los grupos mismos son los productos de un proceso de socialización y su existencia presupone la existencia de una sociedad instituida (Castoriadis, 2000: 17).

A esta forma de construir la sociedad se le buscó anteponer una distinta, delineada en las últimas décadas por las llamadas organizaciones indígenas. En ella se habla de aprendizajes, de nuevas creaciones, de democracias incluyentes, participativas y de proyectos de tipo anticapitalista que replantean a fondo lo viejo en lo nuevo. (Calloni, 2003). En Bolivia, como en varias partes del continente, se vivieron procesos de resistencia efectiva, dejando atrás la oposición meramente testimonial o denunciativa. Este tipo de protesta política tuvo una base comunitaria, la cual, ha producido grandes revueltas contra el sistema político, con estallidos espontáneos, protestas callejeras, movimientos con mayor grado de organización y formas políticamente abiertas de resistencia (Petras, 1997). Este tipo de manifestaciones proyectaban una inmensa capacidad de creación y recreación social.

Estas manifestaciones, de composición diversa, tienen una serie de rasgos distintivos entre los cuales destacan las nuevas territorialidades. Éste, puede ser considerado como el rasgo diferenciador de las comunidades, gracias a él se está gestando la posibilidad de revertir la histórica derrota estratégica. Para estos integrantes de la sociedad, el territorio es el espacio en el que se construye colectivamente una nueva organización social, donde los nuevos sujetos se

instituyen, instituyendo su espacio, apropiándose material y simbólicamente (Zibechi, 2008: 29).

En Bolivia, las comunidades indígenas pretendían abrir espacios físicos y simbólicos heterogéneos, lo acontecido en la nación andina buscó ser entendido como una revolución simbólica, en las mentes y en las percepciones de las personas. (García Linera en Monasterios, Stefanoni y Do Alto, 2007). El movimiento indígena perfilaba un horizonte emancipatorio. Emancipación entendida no como un lugar al cual arribar, o un objetivo a alcanzar, sino la trayectoria misma, la disposición y acción de desplazarse, alterar y trastocar el lugar, asimismo era concebida como una serie de distinciones simbólicas más básicas que habilitan la vida compartida (Gutierrez, 2011).

La revolución de las comunidades originarias no sólo procuraba manifestarse en la serie de protestas sociales acontecidas de manera mucho más notoria a partir del año 2000, con las conocidas guerra del agua, del Gas y el septiembre negro. Al efectuarse el *repliegue de la acción colectiva* (García Linera en Monasterios, Stefanoni y Do Alto, 2007) la lucha manifestaba pretensiones de filtrarse hacia el nivel estructural de la realidad, introduciéndose en el tejido social y ocasionando la alteración sistémica de múltiples prácticas cotidianas, inmediatas, significativas de dominación y poder (Gutierrez, 2011).

Al tener a la autonomía como estandarte de lucha se expresaba el deseo de construir espacios de autodeterminación y autogobierno; al dar pasos firmes en materia de resistencia igualmente se afianzaba la autonomía puesto que se trataba de una resistencia activa (Aranda y Vega, 2010). Ésta era una resistencia actuante con base en la organización y la exigencia de derechos, lo cual ha llevado a tomar acciones radicales para defender la tierra y sus recursos.

En el plano ideológico, estas organizaciones abogaban por un nuevo paradigma social que contrastara con el tipo de prioridades dominantes en las sociedades occidentales. Las comunidades originarias manifestaron un estilo de acción política no convencional que contrastaba con el modelo tradicional de

intermediación de intereses de muchas democracias contemporáneas. Colocaron el acento en la toma de decisiones participativa, en una estructura descentralizada y en la oposición a los procedimientos burocráticos (Dalton y Kuechler, 1992).

Como apuntan Dalton y Kuechler (1992), estas organizaciones convirtieron en fuerza política los valores y los intereses sobre asuntos concretos que se hallaban en vías de transformación; encauzaban las energías del movimiento; y decidían acerca de los fines y las estrategias políticas del movimiento. Es decir, procesaban los diversos insumos para convertirlos en acciones colectivas o estrategias de lucha. En el fondo de tal proceder se ubicaba una cuestión central: Sobre qué nuevas bases se cimentaría la sociedad boliviana del futuro.

Las comunidades perseguían la apertura de espacios donde la actividad del pensamiento y la política llevaban a poner en tela de juicio de forma reiterada no sólo las formas dadas de la institución social sino el posible terreno para cualquiera de esas formas (Castoriadis, 2000: 28). Bajo esta perspectiva, como indica Touraine (1999) el actor social buscaba incrementar su propia autonomía y controlar el espacio de tiempo y las condiciones de trabajo o de existencia en las que vivía. Por medio de la autonomía, el pueblo pretendía encontrar nuevas formas de enfrentamiento con el sistema, pero ante todo, empezar a construir *las bases de su propio poder* (Moldiz, 2006).

Como resultado de la irrupción de las comunidades indígena originario campesinas en Bolivia, el centro de la discursividad política buscó ser desplazado hacia el reconocimiento de un sujeto portador de derechos colectivos (Mayorga, 2011) que expresara una nueva identidad social, constituyente de una nueva pauta para el acceso a espacios de poder. La emancipación representaba el producto del despertar del espíritu constructivo de las comunidades bolivianas.

En palabras de Serna, la victoria relativa de las comunidades indígenas pudo deberse

“a una identidad colectiva construida sobre la base de una intuición profunda que surge de los cuerpos individuales y colectivos, de los sentidos agudizados por

tanta lucha, por el efecto del sufrimiento y la adversidad, pero también de victorias extraordinarias vividas durante 6 años de lucha casi constante, que generaron esperanza y que inevitablemente se inscribieron en los cuerpos y en la memoria colectiva, logrando crear una poderosa intuición pre-reflexiva que se convirtió en reflexión, deliberación y acción” (Serna Moreno, en autoría colectiva, 2007: 85).

Entre las tareas asumidas por estos grupos se encontraban el restablecimiento de la idea de lo democrático como acumulación histórica de una sociedad. La democracia fue representada como un mecanismo revolucionario, como patrimonio colectivo, como componente habilitante para la disputa de los recursos y como elemento de la composición material de los grupos. Con el protagonismo indígena, la democracia tendería a dejar de ser un hecho adherido a la comunidad, por el contrario, se perfiló como un producto de la sociedad. Ésta, comenzaba a producir lo que va a entenderse por democracia

En esta perspectiva, este sistema político fue entendido como una *construcción permanente*, y por ende recuperaba el espacio perdido y ha aumentado su prestigio, desde dos puntos de vista centrales: el primero, la gente percibe que está mejor representada y, segundo, que es un espacio de mayor participación (Stolowicz, 2007: 177). Para estas comunidades la cohesión social era resultado del consenso, de los conocimientos comunes (Bauman, 2011) sin ella, no era posible la construcción de un proyecto alternativo que partía de la vida misma de las comunidades, de sus pueblos y de sus organizaciones.

Con la incursión de las comunidades indígenas en el escenario político, como señala Mayorga (2011), se transmutaron las identidades eficaces para convocar a los sujetos de la política con nítido predominio de campesinos e indígenas, dirigentes sindicales y mujeres que han desplazado a empresarios, tecnócratas y políticos profesionales, predominantes en el ciclo de la *democracia pactada*. Aunado a lo anterior, el reto para estas organizaciones fue erigir un umbral que permitiera desatar lo inmóvil, lo reiterativo, para estar en posibilidad de abrir las identidades.

Para estos grupos la democracia era un sistema político que se construye de forma cotidiana, por ende, fue imperativo poner a salvo de la influencia del Estado

las principales actividades de carácter no lucrativo como la educación y la cultura. Su pensamiento tenía como deber irrenunciable la transformación social.

El fin subyacente para estas comunidades era propiciar la transición de una democracia representativa a una democracia comunitaria participativa, construida por agentes socio-históricos donde no tuviera cabida la disgregación social. Un espacio donde la emergencia de identidades derribara las fronteras entre afiliados y extraños y diera pauta a una dinámica donde cada actor pudiese intervenir y opinar, y de esta forma, establecer nuevas bases sobre las que se edificará la sociedad futura.

Los actores sociales en el país andino concibieron que existía (y existe) la necesidad de conformar nuevas formas de organización y participación en el sistema democrático, como medio imprescindible para romper con dos aspectos de los canales tradicionales de participación: por un lado, la verticalidad del sistema político imperante; por el otro, la centralidad epistémica del Estado.

Así, la organización social no estaría basada en explosiones emocionales de ciudadanos frustrados sino en cálculos conscientes acerca de la mejor vía para promover los fines buscados. La movilización representó la capacidad sostenida para desarticular y rearticular las relaciones sociales, fue la búsqueda por construir una nueva hegemonía. El fin subyacente de la protesta en Bolivia fue trastocar el orden simbólico previo, esto representaba perturbar el sistema de creencias y valores simbólicos y materiales con el que estaba organizada la nación; ese control de los códigos simbólicos tiene por objetivo hacer visible el poder (Melucci, 2002).

2.6 Conclusiones del apartado

Como ha podido apreciarse, la emergencia del movimiento indígena boliviano no fue producto de un solo hecho –como generalmente se entiende al conflicto por el agua desatado en abril del año 2000-, si bien, un acontecimiento puede ser

concebido como detonante del proceso, resulta insuficiente para apreciar el desarrollo y condensación histórica de las fuerzas y experiencias del grupo.

La construcción de la figura de indígena originario campesino es producto de una serie de luchas, represiones, transmisiones de experiencia y oportunidades que les han permitido –a pesar del sitio histórico en el que se le ubicó- a las organizaciones indígenas, insertarse en el campo político, y más allá del acceso de ciertos representantes a sitios de poder, el logro principal en este período está representado por la inserción de demandas propias en un sistema político hermético. La unión del grupo a través de objetivos comunes provocó la reacción del Estado a través de dos medios: la represión y la creación de espacios de participación legales, con lo cual quedaba de manifiesto que la acción colectiva no sólo incidía sino que marcaba el ritmo en la construcción de la agenda gubernamental.

Con la implementación de esos dos dispositivos, el gobierno boliviano pretendía, por un lado, erradicar el problema vía la represión de los campesinos; por el otro, encauzar la movilización hacia canales legales que le permitiera un mejor margen de control sobre la misma. Los efectos secundarios de este proceder no fueron debidamente considerados. El resultado fue la apropiación y adaptación de tales mecanismos por parte de los indígenas que posibilitaron la disminución –al menos en apariencia- de la violencia. El Estado generó -de forma involuntaria- oportunidades políticas estables, que al ser aprovechadas por las organizaciones, les permitieron ir ampliando su participación en campos donde difícilmente podría deslegitimarse su proceder. Por lo anterior, si algo caracteriza al sistema liberal es: Si resulta incapaz de derrotar al enemigo en una primera instancia, al menos deja establecidas las condiciones para el cierre del ciclo de protesta. Y es en ese tránsito de la movilización a la institucionalización, que surge un proceso selectivo de demandas. Aquellas que son consideradas para formar parte del marco jurídico en construcción pueden no expresar a cabalidad las exigencias de los actores.

Dejar atrás un Estado liberal y dar pauta a uno plurinacional requirió de un andamiaje jurídico distinto. Con ello, se estuvo en posibilidad de ir eliminando los rasgos del viejo Estado: el centralismo, rentismo, caudillismo, clientelismo, prebendarismo, nepotismo, el abuso de poder, el cuoteo, el patrimonialismo y el patriarcalismo. Dentro de esta nueva construcción jurídica la autonomía pretende ser el vehículo por el cual se insertan y conducen las reivindicaciones cotidianas (educación, infraestructura, alimentación, empleo, salud, vivienda, etc.) en las instituciones del Estado. De cómo se materializaron estos cambios institucionales dará cuenta el capítulo siguiente.

Capítulo 3

“(...) en este momento creo que son eso, ya la han cargado la llama y de algún lugar se está saliendo la papa o el chuño, estamos derramando, y hay que ir cubriendo y hay que tapar para no llegar sin carga, pues tenemos que crear una metodología ¿no es verdad? (...)” (AIOC-8D).

3. Construcción de la prosa institucional

El presente apartado está destinado a dar cuenta del proceso de inscripción de las demandas sociales en el marco jurídico estatal. Mediante la revisión de las normas legales surgidas como consecuencia del ciclo de protesta previo, podremos vislumbrar el tipo de Estado y sociedad que comenzó a configurarse en Bolivia. A fin de conseguir lo anterior realizaremos una revisión en dos importantes ámbitos jurídicos: el nacional (por medio del análisis de la Nueva Constitución Política del Estado y de la Ley marco de Autonomías) y el local (a través del conocimiento del estatuto autonómico de Jesús de Machaca). Asimismo, y a fin de comprender como se fueron delineando los contenidos del nuevo ordenamiento jurídico, daremos pie a una revisión de acontecimientos que influyeron de forma decisiva en la conformación de las nuevas disposiciones legales.

3.1 La institucionalización del debate social

Tal y como sucede con los fenómenos sísmicos, los sociales tienen su punto de clímax para posteriormente comenzar el proceso de estabilización de las placas tectónicas. Esto simbolizaría la institucionalización de las demandas. Tras un período de constantes movilizaciones y cambios en el gobierno, producto de las denominadas guerras del agua (2000) y del gas (2003), así como el septiembre negro, llegaba el momento de plasmar todas las demandas del movimiento en documentos que delinearán una nueva institucionalización capaz de proyectar un nuevo horizonte de sentido.

Así, el gobierno encabezado por Morales Ayma y la Asamblea Plurinacional tenían la responsabilidad de plasmar en documentos la anhelada la refundación nacional.

Para ello, resultó indispensable transformar la manera de operación del Estado. Mediante tal mutación se buscó cimentar las bases de la figura estatal plurinacional. La administración de Morales estaba dispuesta a ser la expresión de los movimientos sociales que produjeron las rebeliones en los años previos a su arribo al ejecutivo en el año 2006. De acuerdo a la visión del vicepresidente de la nación, Álvaro García Linera, se buscó que la institucionalidad se trasladara al *ámbito plebeyo* (García, 2012).

Por medio de este proceso de conversión de las instituciones estatales, el gobierno boliviano pretendía dar paso a un proceso de descolonización que implicaba,

“[el] (...) desmontamiento de las estructuras institucionales, sociales, culturales y simbólicas que subsumen la acción cotidiana de los pueblos a los intereses, a las **jerarquías y a las narrativas impuestas por poderes territoriales externos**. La colonialidad es una relación de dominación territorial que se impone a la fuerza y con el tiempo se ‘naturaliza’, inscribiendo la dominación en los comportamientos ‘normales’, en las rutinas diarias, en las percepciones mundanas de los propios pueblos dominados. Por tanto, desmontar esa maquinaria de dominación requiere mucho tiempo. En particular el tiempo que se necesita para modificar la dominación convertida en sentido común, en hábito cultural de las personas (...) (García, 2012).

Tal y como ocurrió con la Ley de participación descrita con antelación, el nuevo texto constitucional buscó cimentarse en un referente internacional como mecanismo jurídico inapelable para cualquiera de los sectores que conforman el país. La inscripción del reconocimiento de los pueblos indígenas dentro del nuevo andamiaje institucional estuvo respaldada en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos indígenas de septiembre de 2007. Dicho documento establece una serie de preceptos, propósitos, principios y obligaciones de los Estado signantes de la Carta de las Naciones Unidas.

Este ideal común, contiene en sus primeros cinco artículos los derechos de los indígenas ya sea como pueblos o como individuos, en tal disposición se reconoce a los pueblos indígenas como libres e iguales a todos los pueblos y personas. Los protege de cualquier tipo de discriminación fundada en su origen o identidad étnica. Y sobre todo, para el tema que convoca, señala en sus artículos 3, 4 y 5

las bases sobre las cuales se cimenta la autonomía, concebida en el texto como libre determinación o autogobierno.²⁴

A partir de estos postulados se desprenden las normas que construirán el nuevo Estado Plurinacional en Bolivia. La ecuación fue de suma simplicidad: si no cambiaba el Estado, los pueblos indígenas no tenían cabida en el modelo vigente de corte neoliberal con fuerte tendencia privatizadora, cuyo destino preferido resultaba ser el representado por los territorios indígenas. El objetivo de la autonomía indígena en Bolivia estuvo desde el inicio ligado a un proceso plurinacional. El propio presidente, al dar a conocer en la ciudad de El Alto la promulgación de la nueva Constitución señaló: “(...) en ella están consagradas las aspiraciones más profundas de los sectores más abandonados como son los trabajadores, el movimiento indígena (...)” (Morales, 2009).

En su preámbulo la Nueva Constitución política del Estado (NCPE) reconocía ser resultado de las luchas del pasado, estar inspirada en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas sociales de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales así como en la guerra del agua y de octubre (NCPE, 2008). Es decir, el contenido ancestral buscó ser inserto en cada una de las disposiciones contenidas en la nueva Carta Magna. Con ello, se pretendió incluir a cada uno de los sectores sociales que hicieron posible el derrocamiento de dos presidentes así como la llegada de un indígena a la primera posición de autoridad en el país.

²⁴ Los primeros 5 artículos señalan; Artículo 1: “Los indígenas tienen derecho, como pueblos o como individuos, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos en la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos⁴ y las normas internacionales de derechos humanos.” Artículo 2: “Los pueblos y los individuos indígenas son libres e iguales a todos los demás pueblos y personas y tienen derecho a no ser objeto de ningún tipo de discriminación en el ejercicio de sus derechos, en particular la fundada en su origen o identidad indígenas.” Artículo 3 “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.” Artículo 4 “Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas.” Artículo 5 “Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado” (DNU DPI, 2007: pp. 4-5).

No obstante este reconocimiento, el propio texto constitucional mismo soslaya la condición neocolonial que persiste en la sociedad y considera que con la gestación de una nueva constitución se deja atrás ese pasado colonial, republicano y neoliberal. Presenta como un reto la construcción colectiva de un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario. Esta nueva construcción estatal se caracterizó, de acuerdo a su artículo primero como “libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, *descentralizado*, y *con autonomías*” (NCPE, 2008: 13).

La nueva constitución representa la proyección del movimiento a nivel nacional, así como la posibilidad de incluir la narrativa de corte étnico en las instituciones nacionales. El supuesto principal fue: por medio de esta inscripción de premisas de corte indígena, las bases sociales garantizaban su derecho de reconocimiento en la nueva construcción institucional, y de esa forma, contarían con una mejor disposición para colaborar con la transformación del país propuesta por el ejecutivo. Es decir, el propósito era que el movimiento trascendiera la etapa de rebelión para que su fuerza trastocara la estructura política en la que estaba cimentado el Estado, sólo de esa manera se estaba en posibilidad de conseguir un cambio político profundo.

Tal y como lo evidenció el Plan Nacional de Desarrollo Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para vivir bien, aprobado el 12 de septiembre de 2007, el país tomaba el rumbo del vivir bien como principio rector, eso supuso acabar con dos remanentes del período anterior: la colonización y el neoliberalismo. En el propio nombre del plan pueden encontrarse asentados los propósitos gubernamentales para el futuro: Lograr tener un territorio donde prive la dignidad, pero ésta no encuentra posibilidad de realización si no cuenta con soberanía. Al contar con una patria soberana, sin tutelaje de ninguna índole, se posibilita el incremento de la productividad, que a la postre, produciría condiciones económicas, sociales y políticas que garantizaran un régimen democrático.

Por ende, el documento por el cual se orienta el proceder gubernamental señala:

“La propuesta de la nueva institucionalidad del Estado boliviano consiste en asumir su descolonización desde sus mismas estructuras, prácticas y discursos. La composición colonial del aparato estatal y la urgencia de desmontar todos los mecanismos explícitos e implícitos que connotan y denotan esta colonialidad se debe a que está impregnada en la estructura del Estado y en su funcionamiento cotidiano. La reconstrucción continua de lo colonial penetró a todas las esferas sociales y en ella se mezclaron elementos de dominación, exclusión étnica, racismo y hegemonía, mistificados por la modernización liberal y neoliberal de segmentos de la sociedad” (PNDBD, 2007: 21).

En el plano político, la descolonización implicaba el reconocimiento, revalorización e incorporación de las prácticas de las poblaciones originarias, sometidas y excluidas desde la época colonial. En lo económico, se reconoció las economías de los pueblos agrarios y nómadas junto a las comunidades urbanas. En este nuevo intento de construcción de Estado, se superponen las raíces culturales originarias a las expresiones culturales occidentales insertas varios siglos atrás, e incluso las de corta data. Es decir, desde la planeación misma de este nuevo proyecto se reconocen como componentes de la sociedad boliviana los aportes de las culturas ancestrales así como los constructos de la modernidad. Esta combinación de elementos volvía aún más difícil la labor de transformación de la sociedad, la cultura y la política bolivianas.

Esta simbiosis apunta al amalgamamiento de dos tradiciones que en apariencia se yuxtaponen, no obstante, en la óptica gubernamental éstas podrían complementarse, el reto era provocar el diálogo y el entendimiento entre ambas. Esta imbricación buscó producir una nueva nación boliviana donde el elemento pluricultural sea el preponderante. La refundación del país bajo nuevas condiciones fue el resultado de las exigencias de los movimientos populares que llevaron a la renuncia del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada en octubre del 2003, pero esta reestructuración no estuvieron eximidos los integrantes de los departamentos del Oriente boliviano. Por ello, para esta nueva administración fue imperativo incluir en el proyecto de gobierno las demandas más representativas – que no todas- de las organizaciones indígenas y de las representaciones departamentales. Al llevar a cabo esta integración de propuestas disímiles, se garantizó, por un lado, un apoyo masivo a las propuestas emanadas del sector

gubernamental por parte de los sectores indígenas; asimismo se logró diluir la demanda de autonomía de las prefecturas encabezadas por Santa Cruz.

En consonancia con Errejón y Canelas (2012) entendemos a esta inclusión de ambas demandas como una *absorción hegemónica*, por la cual, las demandas de un actor son integradas en el proyecto del que tiene primacía en el momento, pero esta incorporación, de forma simultánea, las desprovee de su contenido de oposición al mandato del plan hegemónico. Como refiere el propio García Linera (2007) desde sus inicios, el proceso constituyente tuvo como propósito moderar las propuestas más ambiciosas de autonomía indígena, a fin de volverlas compatibles con la metanarrativa del imaginario nacional popular impulsada por el MAS.

No en vano, los primeros dos artículos de la NCPE buscan reflejar en su redacción la integración de las exigencias históricas de los grupos que en épocas previas habían luchado por un Estado y una sociedad pluricultural y autónoma. Por ello, la nueva Carta Magna reconoce a Bolivia como un *Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario*. Su artículo segundo es clave para entender el tema de la autonomía en este país, este señala: “Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley” (NCPE, 2008: 13).

Un desglose del contenido de este artículo arroja las primeras luces de este proceso político. Primero, el Estado pretende dotar de personalidad jurídica a un hecho histórico, la autonomía no es un fenómeno que exista a partir de la creación de la ley, por el contrario, el proceso en su generalidad siempre es inverso. Segundo, es de resaltar la creación e inserción dentro del texto constitucional de la figura del indígena originario campesino, de esta construcción se desprende ciertas interrogantes ¿Poseen características compartidas los indígenas con los campesinos? ¿A qué respondió este tipo de construcción? ¿Por qué mezclar una

categoría cultural con una categoría de clase? ¿Esta figura compuesta no es sino la expresión de la diversidad existente en el país? ¿Se pretendía eliminar del imaginario colectivo cualquier tipo de fundamentalismo?

Tercero, la redacción constitucional, en relación al tema de autonomía, de forma específica, pone énfasis en la libre determinación en el marco de la unidad del Estado. Esta parte resulta esencial para el grupo en el gobierno, ya que los primeros en exigir con mayor ahínco el reclamo por autonomía fueron los representantes de los Departamentos del Oriente boliviano (Santa Cruz, Tarija, Pando, Beni así como las comunidades indígenas propias de la zona). Finalmente, lo anterior trajo repercusiones para el resto de las autonomías, éstas serían acotadas en lo posible por los parámetros establecidos por la ley, por lo que la consolidación de entidades territoriales estaba sujeta a los límites de las actuales demarcaciones territoriales. Este carácter acotado de la ley se expresa de forma nítida tanto en la Ley Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Ibáñez” (Nº 031) como en los distintos Estatutos Autonómicos de los municipios que aspiran convertirse en autonomía indígena originaria campesina, que serán revisados posteriormente.

El propio texto constitucional ofrece una versión simplificada de lo que se entenderá por naciones y pueblos indígenas originarios campesinos. Su artículo 30 establece: “Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión española” (NCPE, 2008: 22). A estas naciones y pueblos originarios les son conferidos una serie de dieciocho derechos²⁵, que con el correr del tiempo, le será contraproducente al propio Estado el haber otorgado algunos de ellos, pues tal reconocimiento producirá la primera manifestación en defensa de la autonomía

²⁵ Entre ellos a existir libremente, a su identidad cultural, a la libre determinación y territorialidad, a que sus instituciones sean parte de la estructura general del Estado, a la protección de sus lugares sagrados, al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión y a ser consultados mediante procedimientos apropiados. (NCPE, 2008).

con el conflicto por el Territorio Indígena y Parque nacional Isiboro Sécore (TIPNIS).

Dentro del texto constitucional existen diversos niveles de autonomía. En orden descendente encontramos: Las autonomías departamentales principalmente producto del fuerte proceso de movilización y presión ejercido por los prefectos del Oriente. Le sigue la autonomía municipal, misma que implica mantener las estructuras existentes en la comunidad. Un tercer nivel lo representa la autonomía regional, esta encarna la posibilidad de unión de varios municipios o provincias con continuidad geográfica, sin trascender límites departamentales. Finalmente, aparece la autonomía indígena originaria campesina.

A partir de su artículo 290, la NCPE prefigura la imagen de esta clase de autonomía. Ésta debe sujetarse a las atribuciones y competencias (sean privativas, exclusivas, concurrentes o compartidas) que le confiere la propia Carta Magna. Por lo tanto, su estatuto, su territorio, los requisitos mínimos de población, y los procedimientos de consulta, son establecidos por el gobierno central. Por ende, puede señalarse, que de origen, nos encontramos con un tipo de autonomía tutelada por el poder central. Incluso, para evitar cualquier tipo de confusión y controversia en el futuro, el texto constitucional en su artículo 297, fracción II, relativo a la distribución de competencias establece: “Toda competencia que no esté incluida en esta Constitución será atribuida al nivel central del Estado, que podrá transferir o delegarla por Ley” (NCPE: 104).

Las competencias reservadas para la autonomía indígena originario campesina son de carácter administrativo. Aquellas van desde la gestión y administración de los recursos naturales renovables –evidentemente los no renovables como el petróleo, el gas, los minerales etc. son competencia exclusiva del Estado- el mantenimiento y administración de caminos vecinales y comunales, administración y preservación de áreas protegidas en su jurisdicción, resguardo fomento y promoción de sus culturas, arte e identidad así como el desarrollo y ejercicio de sus instituciones democráticas conforme a sus normas y procedimientos propios. Sobra decir que todos los recursos para el logro de las competencias establecidas

por la Constitución son transferidos directamente por el Estado de conformidad con la norma.

La pregunta resultante después de realizar esta somera revisión a la NCPE es ¿Qué tipo de autonomía se construyó? ¿En función de que objetivos, intereses y propósitos? Todo parece indicar que, al igual que en el pasado, la clase política comprendió la urgencia de proveer una forma de justicia administrativa -sobre todo en las áreas rurales- de forma más simple, más accesible y directa a fin de legitimar la autoridad del Estado y extender la presencia de la ley en el territorio (Lee, 2000). Aunque por otro lado, debe reconocerse que esta construcción jurídica obedece a la propia conformación histórica, política y social de Bolivia. En ella, la tradición legal para tolerar la coexistencia de normativas diversas, el aislamiento geográfico de las propias comunidades, el grado de división interna de las mismas así como de las organizaciones sociales que posibilitaron las irrupciones populares desde el año 2000, fueron factores que influyeron en la elaboración de las abstracciones ideales plasmadas en la Constitución.

Asimismo, debe reconocerse la dificultad de conversión de la mayoría demográfica indígena en mayoría estatal. No obstante, será necesario reconocer cuáles han sido los factores que han impedido que esta *transformación orgánica de la institucionalidad estatal* (García Linera, 2012) pueda llevarse a la práctica a cabalidad, de esa forma podrá entenderse por qué a pesar de las transformaciones jurídicas y políticas en Bolivia, el Estado parece no haber modificado –hasta el momento- su dinámica operativa, con lo que la autonomía indígena originario campesina quedaría sin efecto.

Tampoco puede soslayarse el intento de los integrantes de la Asamblea Nacional Constituyente en plasmar la *reflexividad social* (Pozas, 2002) que contenía toda la herencia cultural de la tradición ancestral. Gracias a esta, los actores colectivos en Bolivia construyeron las imágenes y las ideas sobre la acción social y elaboraron como señala el mismo Pozas, *el núcleo duro de la conciencia* o identidad colectiva que la sociedad tenía de sí misma. Fue como consecuencia de este conjunto de símbolos y a la crítica a las formas establecidas de dominación y

legitimidad que los actores políticos andinos cumplieron con la función social de elaborar *la ideología de la ruptura* (Pozas: 2002) a través del proceso de enmarcado, que permitiría la reproducción de la sociedad bajo preceptos imbuidos de ancestralidad.

La intención subyacente con esta interacción de tradiciones, fue lograr que las personas pudieran participar de manera colectiva en la toma de decisiones. Con ello, la clásica intervención individual en los asuntos de gobierno estaba destinada a quedar atrás. Delinear las pautas por las que se conduciría el nuevo proceder de los ciudadanos, fue una labor encargada a las propias comunidades interesadas en la transformación del Estado. Pero sería por medio de la construcción de una norma jurídica específica para el tema de la autonomía, que se intentó demostrar la voluntad gubernamental por des-sedimentar y desestabilizar las concepciones del mundo existentes. Dinamismo fue la consigna básica.

3.2 Reglamentación de los subespacios de poder

La desconcentración territorial de competencias y facultades políticas busca, entre una diversidad amplia de objetivos, ampliar la participación de la sociedad en el ámbito político, generar eficiencia administrativa, y como punto importante para el gobierno, una redistribución de los recursos estatales. Como indica el preámbulo de la Ley N° 031, mejor conocida como Ley Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Babiñez” (LAMADAI), la pretensión del momento fue “reclamar una reforma que supere la asfixiante concentración de poder en el Estado republicano Boliviano” (LMADAI, 2010: 4).

La inclusión y la participación de las diversidades integrantes del país, debían verse reflejadas en este constructo jurídico. Las demandas enarboladas en la secuencia de protestas de inicios de siglo tenían –en apariencia- una segunda concreción de su lucha. Con esta norma, el gobierno pretendía acercarse a un escenario donde la desigualdad y la injusticia no permanecieran enquistadas en

las estructuras económica y política. Para conseguirlo, fue necesario partir de principios diversos y convergentes.²⁶ La heterogeneidad de principios²⁷ evidencia tres cuestiones: La composición múltiple del órgano encargado de su elaboración, el deseo por no excluir posturas diferentes y el anhelo de transformación social.

Desde sus primeros párrafos, la ley prefigura, lo que en lo sucesivo se entenderá por autonomía. A ésta, se le concibe como una *cualidad gubernativa* adquirida por una entidad territorial, siempre y cuando cumpla con las condiciones y procedimientos establecidos tanto por el texto constitucional como por la norma encargada de regularla. En consecuencia ¿La autonomía que precisa de forma ineludible del reconocimiento, aprobación, y conducción estatal, puede ser considerársele como tal? Es cierto que la igualdad jurídica de las entidades territoriales depende de forma directa del Estado, pero hasta dónde esa certificación debe incidir en la administración de los recursos económicos y el ejercicio de facultades de orden legislativo, fiscalizador, reglamentario y ejecutivo.

El reto de construcción de una nueva Bolivia fue mayúsculo. Por un lado, se pretendió distribuir las funciones político-administrativas del Estado de manera equilibrada y sostenible en el territorio (LMADAI Art. 7) esto, en el imaginario de los formuladores del texto, contribuiría al logro de una participación efectiva de las personas en la toma de decisiones que redundaría en una profundización de la democracia. Por otro lado, este intento de nueva organización territorial buscó fortalecer la cohesión territorial y garantizar la soberanía, la unidad, pero sobre todo, la indivisibilidad del territorio boliviano (LMADAI Art. 14).

Un objetivo implícito en la redacción del texto es erradicar, disminuir, o al menos controlar y acotar el carácter polisémico del término. Los encargados de su

²⁶ La ley establece en su artículo 5º los principios que rigen la organización territorial y las entidades territoriales autónomas. No es de sorprender, que al ser una norma subsidiaria de la Constitución, la norma referente a la autonomía parta del principio de unidad el mismo que garantiza la indivisibilidad de la soberanía y el territorio boliviano, la cohesión interna del Estado y la aplicación –muy importante- uniforme de las políticas del Estado.

²⁷ La lista de principios es la siguiente: Unidad, Voluntariedad, Solidaridad, Equidad, Bien Común, Autogobierno, Preexistencia de las Naciones y Pueblos indígenas Originario Campesinos, Igualdad, Complementariedad, Reciprocidad, Equidad de Género, Subsidiariedad, Gradualidad, Coordinación, Lealtad Institucional, Transparencia, Participación y Control Social, Provisión de Recursos Económicos.

construcción tenían presente la diferencia de significados implicados en el vocablo autonomía. Estaba claro que no representaba lo mismo para los grupos opositores de oriente, ni para las bases que respaldaban la propuesta gubernamental, incluso, esta divergencia en la concepción del término variaba al interior de las propias comunidades indígenas.

En consonancia con lo anterior, la Ley Marco de autonomías establece en su artículo 43, el carácter de lo indígena originario campesino:

“(…) Lo indígena originario campesino es un concepto indivisible que identifica a los pueblos y naciones de Bolivia cuya existencia es anterior a la colonia, cuya población comparte territorialidad, cultura, historia, lenguas y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias; y así se denominen solamente como indígenas o como originarios o como campesinos, pueden acceder en igualdad de condiciones al derecho a la autonomía establecido en la Constitución Política del Estado, en sus territorios ancestrales actualmente habitados por ellos mismos y en concordancia con el Artículo I del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas de la Organización Internacional del Trabajo. El pueblo afroboliviano está incluido en estos alcances, en concordancia con el Artículo 32 de la Constitución Política del Estado (…)” (LMADAI, 2010: 21)

Al realizar una desarticulación del párrafo anterior pueden evidenciarse diversos aspectos. La imposibilidad de separación nominal entre lo originario, lo campesino y lo indígena. Esta indivisibilidad, responde a la tensión que atraviesa la apropiación del dispositivo indio (Nehe, 2011) ésta es producto de la pretensión de aglutinar un sinfín de fuerzas que en principio son desarticuladas y hasta cierto grado centrífugas.

La configuración de lo indígena lleva implícita otras formas de organización creadas a partir de la Revolución del 52, con las cuales ha convivido en décadas pasadas.²⁸ Las líneas expresan el deseo de recuperar todo aquello que en

²⁸ “La Revolución nacional boliviana de 1952 instituyó un ‘dispositivo indio’ basado en la desaparición del indio de los discursos oficiales y una política de integración hacia la población indígena rural. La ‘campesinización’ de la población rural era, precisamente, la respuesta de los nacionalistas revolucionarios al problema del indio. Junto con otros trabajadores rurales, aquellos que el orden oligárquico había llamado indios se volvieron parte de un nuevo campo de conocimiento: el campesinado, constituido por su condición de clase y por variables socioeconómicas y por lo menos aparentemente carente de la carga biológica y

épocas anteriores fue denostado por los sucesivos gobiernos, es decir, ponen de manifiesto el *deseo de una época*. Sin embargo, es conocido que aunque existentes en las comunidades, la organización campesina no puede ser concebida como una forma de articulación implementada por los pueblos originarios previo a la colonización, por lo tanto, la articulación plasmada en el concepto indígena originario campesino, además de responder a una exigencia de inclusión, representa más una necesidad de orden político.

En el texto de la ley Marco, se visibiliza la precaución de sus redactores por no dejar resquicio alguno para posibles interpretaciones contrarias a la intención gubernamental, de tal suerte que toda delegación tiene un carácter revocable e intransferible. Lo misma previsión es distinguible en lo relativo a las competencias de los gobiernos indígena originario campesinos al sujetarlas a lo dispuesto por el texto constitucional.²⁹

Tanto la inclusión de elementos novedosos en la ley así como los que controlan esa novedad, nos permiten realizar posibles lecturas de los cambios emprendidos por el gobierno, para el logro de la transformación política y social del país, podemos distinguir en este proyecto de nueva conformación estatal un proceso de articulación transterritorial, a través del cual, el Estado Nación mismo se encuentra bajo transformación. Dentro de él, la autonomía refleja un giro global hacia la creación de espacios subnacionales de gobierno regional (Gustafson, 2009: 989).

discriminatoria inherente al indio, pero también despojado de toda la historia y especificidad. Como campesinos los otrora indios fueron incorporados a un sistema de sindicatos agrarios paraestatales, lo cual no sólo garantizaba un mayor control sobre ellos, sino que representaba un esfuerzo real por *des-indianizar* a la población boliviana. El proceso vertical de integración y las prácticas que aspiraban a destruir las estructuras comunales y occidentalizar a la población indígena, tenían el objetivo común de superar la división de la sociedad boliviana en ciudadanos (blanco-mestizos) y no ciudadanos (indios). Visto desde la ideología del nacionalismo revolucionario boliviano, el indio había sido el Otro del discurso oligárquico. El hermano campesino, por el contrario, es parte íntegra de una nueva comunidad imaginada: el pueblo boliviano” (Nehe, 2011: 202).

²⁹ En su capítulo III, relativo al alcance de las competencias, el artículo 80 establece “El presente capítulo desarrolla las competencias asignadas en los Artículos 298 al 304 de la Constitución Política del Estado que requieren precisión en su alcance concreto en base a los tipos de competencias establecidos en el Artículo 297 de la Constitución Política del Estado” (LMADAI, 2010: 34).

Con la construcción de una normatividad incluyente, los constituyentes y el gobierno encabezado por Morales pretendían: a) La reforma de las estructuras del Estado; b) Soberanía estatal de los recursos naturales; c) la refundación de Bolivia; d) la modificación de la política de tierras; e) Garantizar jurídicamente las políticas de corte social destinadas a los sectores más deprimidos del país (Deheza, 2007: pp. 47-48).

La construcción de una nación distinta implicó la imbricación de dos lógicas de articulación social. De un lado, los proyectos generados a partir del modelo comunitario, estos buscaban ser el reflejo de verdaderas demandas de las comunidades; del otro, el proyecto de organización tradicional municipal, regional y nacional con su necesidad intrínseca de ordenamiento y administración territorial. Por ello, este modelo de organización sociopolítico se sustenta en la visión del Estado Plurinacional, que trasciende de lo local a lo regional y a su vez a lo nacional. El trabajo de construcción legislativa implicó vincular las políticas públicas y planes estatales, con las demandas de las comunidades, para el desarrollo de proyectos integrales.

Entonces, ¿Qué función cumple la plurinacionalidad en todo este entramado de significaciones? Como lo indica Santos (2011), la plurinacionalidad es, para el Estado el suicidio; esto es, la instancia estatal vigente es de corte liberal; el viejo y erosionado Estado. El problema de las (auto) denominadas revoluciones de reciente data (Bolivariana, comunitaria y ciudadana) es fueron producidas dentro del marco de este Estado, por ello hay que cambiarlo (Santos, 2011: 127). Pero ¿Es suficiente con cambiar las estructuras estatales para transformar la forma de vida actual, o serán esas formas de vida quienes en última instancia modifiquen las instancias estatales?

Una de las fortalezas de este proceso de construcción es que la agenda de octubre no representó sólo la lucha de la gente indígena, por el contrario, fue el espacio en el que revivieron las nuevas formas de organización y el proyecto de sociedad más comunitario de áreas urbanas. Como señala Félix Patzi (2004) fue el *allyu descontextualizado* del área rural que nació en las ciudades como

alternativa y utopía de sociedad. En él “se plasmó un sueño de economía y política basada en la visión indígena, una que puede ser denominada como sistema comunal o sistema del allyu” (Patzí, 2004: 12).

La descontextualización a la que hace referencia Patzi, fue necesaria debido a que en territorio boliviano, el ayllu fue recuperado pero ahora en una forma modificada, producto de la combinación con la lógica de articulación social implementada con la revolución de 1952, dónde la célula organizativa básica estaba representada por el sindicato.³⁰ El propio Álvaro García Linera, reconoce la existencia de un sistema comunal impuro, deformado por la influencia colonizadora:³¹

“(…) Nosotros tenemos, usted lo mencionó, estructuras y ámbitos de vigencia de la economía comunitaria, pero ojo, ámbitos coloniales de la economía comunitaria. Lo que hoy está vigente es fruto de la dominación, del descuartizamiento, la mutilación de lo comunitario, durante quinientos años. No es lo comunitario, es lo comunitario colonizado durante quinientos años. El potenciamiento de lo comunitario es nuestro horizonte, el permitir que rompa esas cadenas de asfixia, de mutilamiento, de exacción que ha sufrido lo comunitario por la economía colonial, la economía republicana y la neoliberal” (García Linera, 2011: 142).

El rescate de lo originario pareciera ser la consigna de los representantes de gobierno, pero quién y cómo se definió lo que en adelante se consideró como ancestral comunitario ¿Fueron las comunidades, el gobierno, los partidos políticos, o un acuerdo entre grupos? Estas interrogantes cobran sentido por una razón: Si la intención es construir horizontes emancipatorios, debemos saber quién los prefigura, pero sobre todo desde dónde lo hace –su lugar de enunciación- y para qué y quien lo realiza –el destino del discurso-, como bien advierte Allison

³⁰ En Bolivia los sectores fueron organizados a partir de núcleos modernos de resistencia. El principal fue sindicato y las redes que se articulaban a nivel regional y nacional entre sectores de trabajadores. Los sindicatos fueron la principal fuerza de resistencia a la explotación y la dominación en el campo de lo popular asimismo fueron núcleos y redes de articulación de lo nacional en los procesos de organización de parte de la sociedad civil, en el ámbito del mundo del trabajo y sectores medios (Tapia, 2008).

³¹ “Sólo en el período de la revolución de 1952 hasta 1970... por primera vez el estado boliviano del 52 liberó al indígena del pongueaje, pero a la par como nunca trabajó mediante la educación en la subjetividad o la mente de los indígenas para que éste abandone definitivamente su visión del mundo europeo en detrimento explícito de la civilización y la visión del mundo indígena y la vida en el campo. El resultado fue que la mayoría de los indígenas fueron seducidos por las prácticas y estilos de vida de los blancos. Se ilusionaron con la idea que mediante la educación podrían llegar algún día a ser igual que ellos. Por eso es que con la noción de que la vida urbana es mejor, empezaron a emigrar del campo hacia las ciudades en busca de la civilización prometida en las escuelas y colegios” (Patzí, 2004: 6).

Speeding, el nuevo enfoque para que resulte de provecho tiene que ser aplicado junto con el principio de *especificidad del lugar de enunciación*, esto es que cada concepto y significado surge y es utilizado en determinado lugar y tiempo, por parte de personas con ubicación precisa en la estructura social de ese tiempo y lugar, y sólo considerando este contexto se puede comprender adecuadamente lo que se habrá querido decir con esas palabras (Speeding, 2011: 89).

Cuando realicemos una aproximación a los elementos que pueden arrojar respuestas a las interrogantes referidas, entonces, estaremos en posibilidad de apreciar si la figura estatal emanada de la estructura legal representa un antídoto para el centralismo del Estado republicano, así como una posibilidad de concreción de lo plurinacional mediante un régimen que garantiza las autonomías. O por el contrario, todas las modificaciones legales produjeron, como indica Santos, una *dialéctica de la alienación*, donde muchas de las demandas, a pesar de estar incluidas en la legislación, es precisamente por ese hecho que se vuelven ajenas, por la simple razón de que fueron insertas en un marco jurídico, cultural y constitutivamente occidental” (Santos, 2011: 125).

O como señala Pozas (2002), lo plasmado en la normatividad en Bolivia pudiera ser concebido como una *apropiación reflexiva del conocimiento*, a través de ella, la modernidad no rechaza los elementos constitutivos de la tradición, sino su peso rector, reemplazando la densidad de lo pretérito por un diálogo que establece una simetría valorativa entre ambos tiempos, en donde el pasado, no es rechazado como tal, sino en su condición de modelo normativo del presente (Pozas, 2002: 18).

Este marco jurídico constitutivo, resulta decisivo al momento de configurar un Estado plurinacional. En ocasiones, al conjuntarse con la serie de prácticas que se desarrollan en el campo social, puede arrojar una serie de resultados imprevistos. De cualquier forma, es preciso terminar con la revisión de los tres niveles de ordenamiento legal inmiscuidos en el tema de la autonomía indígena originario campesina. Por ello, la sección ulterior, estará destinada al análisis de los principales preceptos contenidos en la más reciente versión de Estatuto

Autonómico del Municipio de Jesús de Machaca. Con esta revisión podemos apreciar en qué grado, *lo político* pudo ser instaurado en el ámbito local.

3.3 La institucionalización de los territorios ancestrales

Los pueblos originarios han dejado testimonio de su cultura de diversas maneras: en sus construcciones, en sus atuendos, en sus artículos de uso cotidiano, en su arte, etc.; en cada uno de estos elementos podemos encontrar fragmentos de su historia. La conservación de su tradición ha sido posible por medio de la transferencia oral del conocimiento, gracias a esa oralidad es que persisten las formas sociales de existencia ancestrales, por lo tanto ¿Puede el lenguaje escrito objetivar en un constructo legal la compleja significación de todo un sistema de vida predominantemente oral y con raíces ancestrales? Esa fue la apuesta cuando se elaboró la nueva Constitución, la Ley Marco de Autonomías y finalmente, los respectivos estatutos de los municipios aspirantes al reconocimiento como autonomía indígena.

Una de las entidades municipales que emprendió con entusiasmo el camino hacia la autonomía indígena, fue el Municipio andino de Jesús de Machaca. Éste, se encuentra ubicado en la Provincia Ingavi del Departamento de La Paz. Colinda al Norte con las Markas y municipios de Guaqui y Tiwanaku; al Sur con Caquiaviri, Nazacara y San Andrés de Machaca; al Este con Viacha; al Oeste con Desaguadero (Viadéz y Blanes, 2009).

Para llegar a este municipio desde la ciudad de La Paz, es necesario trasladarse a la ciudad de El Alto, una ciudad satélite a la primera. El trayecto en movilidad (transporte público) debe realizarse en dos etapas. La primera, inicia en la zona de la Ceja (El Alto) y concluye en la parte de Chacaltaya (donde tradicionalmente, dos días de la semana, se realiza la feria 16 de julio). A partir de ese punto, debe recorrerse en promedio dos horas de camino para arribar al centro de Jesús de Machaca. La primera hora y media transcurre por la carretera que conduce a Desaguadero y el resto del recorrido debe realizarse por un camino de terracería al cual se ingresa mediante una desviación.

Como señalamos con antelación, la mayoría de los once municipios que en la actualidad están en proceso de conversión en Autonomía indígena pertenecen a la parte occidental del país. Esto es así, al menos por dos razones: a) En la región andina se encuentran casi todos los municipios con alta mayoría de población que en el censo del 2001 se declaró pertenecer a algún pueblo indígena originario campesino (CIPCA, 2009). En la parte occidental del territorio podemos encontrar a la población demográficamente mayoritaria, aunque sólo está integrada por dos naciones, la aymara y la quechua. El resto de las naciones originarias se encuentra en el oriente, pero su densidad de población es significativamente menor; b) la comunidad aymara representa una identidad étnica con niveles de politización de mayor cohesión.³²

Jesús de Machaca integra este bloque de municipios andinos, su deseo por conseguir autonomía no es de reciente data. Cuenta con una larga historia de rebeldía y esfuerzo por mantener su forma de ser, no se ha doblegado ante las expropiaciones e imposiciones externas, por ello fue denominada como la Marka rebelde (Albó y Ticona, 1996). Este municipio representa una buena referencia de la manera de ser de la mayoría de los municipios o marcas andinas altiplánicas, tanto por su base física ecológica como por su estilo de vida. Refleja la organización y cultura tradicional de aquellos lugares que no quedaron deformados por el sistema de hacienda (Albó, 2012).

Cuenta con dos parcialidades históricas denominadas Arriba (Arax Sucta) y Abajo (Manqha Suxta), que antes de la sindicalización agraria de los años cincuenta mantenían cierto equilibrio geográfico y demográfico, ya que cada parcialidad tenía seis ayllus. No obstante, posterior a las sucesivas subdivisiones organizativas y factores como los nuevos caminos y medios de comunicación dieron lugar a la conformación actual, con 7 ayllus en Parcial Arriba y 19 ayllus

³² Como apunta García Linera, a diferencia del resto de las identidades indígenas, la aymara ha podido crear estructuras discursivas con suficiente fuerza para reinventar una historia autónoma de movilización sindical de masas en torno a estas creencias políticas (arquitectura de creencias), pero sobre todo ha generado un liderazgo con capacidad de dar cuerpo político visible a la etnicidad, por ello se le consideró como la única identidad de tipo nacional indígena en el país (García Linera, 2004).

Parcial Abajo. Esta última actualmente comprende el 79.5% de la población y cubre el 74% de la superficie total de la Marka (Albó, 2012: 12).

Posee tres nichos ecológicos: De altura, de rinconada y de pampa abierta. La primera está destinada al pastoreo de ovejas, llamas y algunos vacunos. La segunda, es utilizada para cultivos abrigados y con algo de riego destinados al autoconsumo (papa, habas, quinua, cebada). La última son terrenos dedicados al pastoreo complementado con algunos cultivos. Tanto en la rinconada como en la pampa abierta prima el principio de *aynuqa*, este sistema se rige por la rotación en el uso de la tierra de cultivo conteniendo intervalos de descanso para el terreno (Albó, 2012).

Este tipo de elementos de corte geográfico, demográfico, ambiental y económico, repercuten en la forma de organización de la comunidad. La manera en que los integrantes de la misma se organizan está en función de múltiples determinantes, entre ellas las ya enunciadas. En consecuencia, el intento por lograr mecanismos de articulación comunal no está exento de tensiones. Así podemos encontrar heterogeneidad de posicionamientos en cuanto al tema de la autonomía se refiere. Tampoco debemos soslayar las injerencias partidistas, gubernamentales o de organizaciones no gubernamentales que inciden de forma directa o indirecta en la toma de decisiones.

A pesar de lo anterior, en el Municipio de Jesús de Machaca se ha logrado construir, no sin dificultades, diversos borradores de Estatuto del Gobierno Autónomo originario (EGAOJM). En adelante, daremos revisión a los principales elementos contenidos en este documento, que representa un intento de síntesis de toda una forma de vida y organización de la comunidad.

Así como en otros estatutos, lo primero a resaltar es la sujeción de las disposiciones contenidas en este documento a lo establecido por la Constitución política del Estado y las leyes que emanan de la misma (EGAOJM, 2010: 1), lo anterior, con el firme propósito de mantener la unidad del Estado plurinacional boliviano. Es de resaltar, la utilización del término libre determinación como una

forma análoga de practicar la autonomía (EGAOJM, 2010: 1). En su artículo cuarto se aprecia con claridad la amalgama de elementos considerados al momento de su redacción; dicho artículo establece:

“(...) la visión autónoma originaria de Jesús de Machaca es consolidar el territorio originario, el pensamiento filosófico, científico, tecnológico y desarrollo productivo integral comunitario, descolonizador y despatriarcalizador; reconstituyendo sus instituciones, autoridades, normas y procedimientos propios orientados a vivir en diálogo y armonía entre todos en concordancia con la madre naturaleza; en el ejercicio de la libre determinación de las comunidades y ayllus originarios, de los derechos individuales y colectivos generando condiciones de acceso a la salud, educación, vivienda, justicia, trabajo y los servicios básicos, resguardando el medio ambiente y el hábitat a partir de la identidad sociocultural para lograr el suma qamaña (...)” (EGAOJM, 2010: 2).

El párrafo precedente denota la heterogeneidad de elementos que conforman el imaginario comunal, de igual forma evidencia la composición múltiple de la comisión redactora así como de la comunidad. Conceptos como pensamiento filosófico, científico y tecnológico, bien pudieron haber sido sustituidos por saberes cosmogónicos, tradiciones ancestrales y prácticas originarias, no obstante, pareciera que la comisión encargada de elaborar el texto buscó situar a la comunidad a la par de otras formas de convivencia existentes en el territorio, que en sí mismo representa un avance en consideración con la regulación tradicional del municipio. Uno de los conceptos que merece particular atención es el relativo al desarrollo. Históricamente, el desarrollo ha estado vinculado de forma estrecha con la concepción de crecimiento económico, eso supone un tipo de lógica de organización económico-productiva que tiene como principio esencial la explotación de los recursos disponibles y la obtención de ganancia.

El hermanar el desarrollo productivo con la figura de lo comunitario (en específico con el Suma Qamaña) no parece resolver esta yuxtaposición de concepciones de vida; por el contrario, persiste el peligro de que una subsuma a la otra. Un tercer rasgo a destacar es el énfasis constante al tema de la descolonización, pero la interrogante es ¿Hasta dónde puede lograrse la descolonización cuando son recuperados elementos de la tradición liberal que pueden restringir los horizontes

emancipatorios? El mejoramiento de las condiciones de vida por medio del crecimiento económico no coloca en el centro de atención la procuración de la vida.

Otro punto debatible: el tema de la despatriarcalización. Sin denostar la intención por transformar las circunstancias prevalecientes en la comunidad, este elemento representa uno de los más alejados en la práctica cotidiana. Como podrá observarse con mayor amplitud en un apartado posterior, la lucha por minar el patriarcado ancestral originario³³ es aún una asignatura pendiente, con ello se evidencia la inclusión de temas considerados de urgencia nacional y no sólo local. Todo en el marco del respeto a la madre naturaleza y el Suma Qamaña.

Una vez delineado el proyecto productivo, se establecen una serie de principios y valores³⁴, los cuales regirán la gestión pública intercultural de Jesús de Machaca (MACOJMA en adelante). Este marco normativo persigue como objetivo lograr el Suma Qamaña de las y los machaqueños mediante la libre determinación y el autogobierno. Sin embargo, el texto comienza a orientarse hacia un derrotero distinto conforme avanza su lectura. Por ejemplo, en referencia a la elección del órgano legislativo pueden distinguirse dos maneras de proceder con dicho ejercicio. La forma de elección está enmarcada en dos procedimientos, uno de corte comunitario, el otro, de carácter liberal.

En primera instancia, la nominación de candidatas y candidatos será realizada de acuerdo a las normas y procedimientos propios de la comunidad. Una vez efectuado este ejercicio, la elección tenderá a sujetarse a los parámetros establecidos en la Ley Marco de Autonomías, inscribiendo este proceso en las

³³ Término acuñado por la comunidad mujeres creando comunidad para resaltar la existencia de un tipo de patriarcado anterior a la llegada de los conquistadores españoles. Es por medio de esa figura que trata de demostrarse que el entronque patriarcal (la unión del originario con el occidental) produjo un reforzamiento de la subordinación de la mujer.

³⁴ Principios: Qhip nayr uñtasis sarnaqasipxañan (caminemos viendo el pasado y el futuro); Chacha warmi mä amuyt'aru tukupxañani (hombres y mujeres con un solo propósito); jani jayräña (no ser flojo), jani lunthataña (no robar); jani k'ariña (no mentir); jani llunk'usiña (no ser adulador); jan jisk'achasiña; respeto a la vida y a la Pachamama; thaki-sara-muyu (rotación), Chacha warmi (dualidad), tumpara e inclusión y suma qamaña (vivir bien). Valores: Mayacht'asiña (unidad); ayni (reciprocidad); khuyapayasiña (solidaridad); jayma; mink'a; waki; sataqa; uywara; tuti; arunta. Complementariedad, equidad, armonía, bien común (Art. 11, EGAOJM, 2010: 4).

prácticas propias de la democracia representativa. Con ello, lo autonómico aparece sin estabilidad conceptual y de interpretación polisémica, pero sobre todo indica la preponderancia de la Ley Marco de Autonomías sobre el Estatuto. Por lo que este último adolece de facultades para intervenir en asuntos que afectan al conjunto del Estado³⁵, con ello, la autonomía tiende a difuminarse y el intento de nuevo Estado encuentra sus primeros obstáculos a escala micro.

Donde resulta evidente la contradicción interna del ordenamiento local es lo relativo al modelo de desarrollo económico. Si la sujeción sistemática a las disposiciones legales y planes del gobierno central resultan un aspecto de suma importancia para el Estatuto, y si esas normas y proyectos de la administración nacional tienden hacia la puesta en práctica de un modelo productivo neodesarrollista, entonces ¿Cómo conciliar el mejoramiento de las condiciones de vida y la satisfacción de necesidades de la comunidad, con el vivir bien? Por un lado, los planes de gobierno buscan una mejor distribución de la riqueza, lo cual puede ser entendido como un esfuerzo por generar espacios de realización económica, pero no alcanza para el modelo económico centrado en el desarrollo.

Por el otro, esta concepción de vida persigue el uso racional y sostenible de los recursos naturales de acuerdo con sus prácticas tradicionales. Esto puede entenderse como la búsqueda de un modelo económico plural, pero al mismo tiempo, puede indicar una imposibilidad de trascender el sistema de acumulación vigente. Los términos en los que fue construido el estatuto reflejan que éste no puede existir si no se encuentra inscrito dentro del discurso de izquierda; Por lo que puede colegirse de ello que este polo político buscó –quizá de forma no premeditada- *domesticar la insurgencia* al advertir que la formación de cierta unidad nacional era indispensable como paso necesario hacia el *telos* de la emancipación (Claros, 2011).

³⁵ Ejemplos de la sujeción a las disposiciones centrales pueden encontrarse en diversos artículos del Estatuto: Art. 50 “(...) Se tomarán como directrices básicas las establecidas por el nivel central...” Art. 54 “El presupuesto general del Gobierno Autónomo originario Jesús de Machaca será elaborado de conformidad a las políticas y directrices del nivel central del Estado (...)” Art. 63 “(...) El Gobierno Autónomo Originario de Jesús de Machaca, realiza su planificación de acuerdo al Plan Nacional de Desarrollo en concordancia con el Art. 316 de la Constitución Política del Estado y el Art. 93 de la Ley marco de autonomías y descentralización (...)” (EGAOJM, 2010: pp. 17, 19, 20).

Paradójicamente, la concepción de fortaleza (otrora exaltada) del sector aymara se convirtió, posteriormente, en su debilidad:

“(...) Si bien los aymaras lograron con sus bloqueos y su cantidad disolver prácticamente todos los centros del poder estatal (...) perfilaron sus reivindicaciones más hacia la construcción de un poder indígena que hacia una convocatoria que incluyera a los demás sectores en conflicto.³⁶ En cierta medida esto expresa simultáneamente la fuerza y debilidad de la movilización indígena-campesina del occidente que... no encuentra, de momento, mecanismos para tender puentes y tejer vínculos con otros sectores del país (...) (García y Gutiérrez, 2000: 6).

El nuevo proyecto de construcción del Estado requería de un equilibrio político jurídico, institucional, social y cultural. El motivo principal se desprendía del hecho de que la municipalización boliviana, producto de la implementación de la ley de participación, no sólo no alteró el modo de Estado, sino que, concomitantemente, implicó en sus diseñadores una filosofía aglutinada en torno al descarte de niveles territoriales meso, y micro fuertes (Barrios, 2002: 55). En razón de que los indígenas en Bolivia quedaron al margen de la historia, el proyecto de refundación del Estado debía proponer una reconstrucción histórica y socialmente aceptable, que al mismo tiempo corrigiera la *desviación eurocentrista* (Dussel, 1994) de la cual, las comunidades eran las principales afectadas.

La inclusión acotada de las concepciones ancestrales en los documentos jurídicos da cuenta de la aguda tensión que priva en el seno del campo político boliviano. De igual forma evidencia que en el país andino no se estaba en presencia de una transformación política superficial y coyuntural más, por el contrario, se encontraba en presencia de un cuestionamiento estructural de las formas de relacionamiento político, económico y social que se expresan en la trama institucional y que se encontraban fuertemente ancladas en los sustratos profundos de la sociedad (Zegada, 2010).

³⁶ Tal postura se ve reflejada en palabras del propio Felipe Quipe (Secretario Ejecutivo de la CSUTCB en el clímax de la movilización): “(...) La poderosa y valerosa CSUTCB resulta ser el epicentro de todas las movilizaciones de las ciudades y del campo; dado que los dirigentes de otros gremios vienen a consultarnos o nos preguntan: ¿Cuál es la línea? Lo replicamos con este tono: ‘Tumbar al Goni servil y manso de las transnacionales y multinacionales’, ‘Tomar el poder a cualquier precio’; esta era la consigna (...)” (Quispe, 2013: 16).

Si en el pasado la identidad indígena fungió como eje para la movilización popular, en el período de institucionalización -que comenzó con la instalación de la Asamblea Constituyente- debía ser el mecanismo de cohesión de los diversos sectores sociales. Ese cambio de concepción fue resultado de una serie de acontecimientos que se desarrollaron antes, durante y después de la conformación de la Constituyente Plurinacional. Tales hechos delinearon la futura conformación sociopolítica en Bolivia, y será mediante su revisión que podremos estar en condiciones de comprender el ¿por qué? del carácter acotado de la figura de la Autonomía Indígena Originario Campesina en las disposiciones legales.

3.4 La Autonomía Consensuada

La cristalización del proceso de cambio en los documentos legales se distinguió por dar cabida a tensiones, movilizaciones, conflicto, pero también a la posibilidad de acuerdos. La potencia popular mostrada en las calles no pudo expresarse con la misma intensidad en la representación política al interior de la Asamblea Constituyente debido a una multiplicidad de factores, entre ellos la posibilidad, abierta por el propio bloque oficialista, de no dejar sin representación política a las fuerzas de oposición. Esa decisión privó al gobierno de la oportunidad de contar con las dos terceras partes necesarias para aprobar sin dificultad su proyecto de refundación nacional.

De este intento de transformación nacional no estuvieron ausentes las fuerzas del Oriente y Sur del país. En consecuencia no podemos hablar de la presencia de un proyecto político homogéneo en el texto constitucional, por el contrario, la incidencia de la oposición en las distintas disposiciones jurídicas es latente. Una de las consignas abanderadas por las tradicionales fuerzas políticas fue el tema de la autonomía. Este estandarte de lucha no pudo ser soslayado por el oficialismo, su inclusión en la nueva Constitución expresa la necesidad del ejecutivo por despresurizar a la parte oriental del territorio, la cual contaba con posturas opuestas a las intenciones y planes gubernamentales. El tema, se

convirtió en el eje del debate y disputa en la Asamblea, y esta última tenía –incluso antes de entrar en operación- el imperativo de generar consensos (La Razón, 2006).

La demanda por autonomía de la zona oriente del país resultó tan efectiva que incluso generó desconcierto en el gobierno central. Inicialmente éste respaldaba la demanda, no obstante, los alcances delineados por las cuatro prefecturas (Pando, Beni, Tarija y Santa Cruz) en esta materia, provocaron un giro en la concepción de gobierno, con ello, la exigencia de autodeterminación se transformó en una amenaza para el propio proceso de cambio. La rectificación del ejecutivo encontraba sustento en el siguiente hecho: el posible otorgamiento de autonomía a los departamentos que conformaban la media luna, traería consigo el uso regional de los recursos naturales e implicaría –bajo la concepción del ejecutivo- la posibilidad de escisión de estos Departamentos del Estado boliviano.

No debe soslayarse que los prefectos del oriente lograron un primer triunfo en el referéndum por las autonomías³⁷ celebrado el domingo 2 de julio de 2006. Con la victoria en ese primer ejercicio cívico, se logra contener de forma momentánea - por medio del resultado electoral- el impulso social-popular, que desde el año 2000 se encontraba en ascenso. Una vez más la división política nacional fue evidente; los resultados del referéndum³⁸ y de la elección de los futuros constituyentes obligaba al MAS a la construcción de consensos con la oposición. El mismo Morales reconocía el escenario de polarización en el cual se desenvolvía el país: “Tenemos la obligación de integrar más a otras fuerzas sociales, a otras regiones, para que entiendan esta transformación que está buscando el pueblo boliviano” (La Razón, 2006: A10).

³⁷ En esa ocasión, se le preguntó a la sociedad de dichos departamentos: ¿Está usted de acuerdo, en el marco de la unidad nacional, en dar a la Asamblea Constituyente el mandato vinculante para establecer un régimen de Autonomía Departamental, aplicable inmediatamente después de la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado en los departamentos donde este Referéndum tenga mayoría, de manera que sus autoridades sean elegidas directamente por sus ciudadanos y reciban del Estado Nacional competencias ejecutivas, atribuciones normativas administrativas y los recursos económico-financieros que les asigne la nueva Constitución Política del Estado y las leyes?

³⁸ El resultado del referéndum evidenciaba que la propuesta por la autonomía departamental sólo encontró sustento en la parte oriental y Tarija; en tanto la parte occidental y el resto del sur (La Paz, Oruro, Potosí, Chuquisaca y Cochabamba) prefirió apoyar la decisión del ejecutivo al optar por el no.

No obstante, la elección de los constituyentes permitió al MAS contar con mayoría en la Asamblea, tal circunstancia posibilitó a su vez al ejecutivo delinear la visión de autonomías que debía prevalecer en el país.³⁹ Desde entonces la consigna del presidente fue “Queremos poder para el pueblo, no poder para la burguesía” (La Razón, 2006: C5). En opinión de Álvaro García Linera, la media luna aprobaba las autonomías, pero con su voto diferenciado le habían “entregado al MAS su confianza para conducir esa mayor descentralización” (La Razón, 2006: A9).

Junto a Zegada, señalamos que el ejercicio de votación tanto para las autonomías como para la conformación de la Constituyente instaló en el debate y en la reflexión de los distintos actores sociales y políticos el problema del Estado y del prevaleciente ordenamiento político-territorial. Con ello se abrió el panorama para la inserción de demandas de sectores sociales emergentes representados por los pueblos indígenas (Zegada, 2006). En el cálculo político del gobierno central, la polarización representó un recurso doble y contradictorio: en contextos de movilización sirve para ganar adeptos, pero en otros -donde aquella tiende estabilizarse- puede fortalecer al adversario y truncar el proyecto de refundación nacional.

De ahí la necesidad por canalizar las demandas de autonomía en el seno de la Asamblea Constituyente. A esta instancia le correspondía desde ese instante resolver la voluntad del pueblo, y su resolución, a decir de los distintos involucrados sólo podía lograrse por vía del consenso.⁴⁰ Este primer momento en la construcción epistemológica del proyecto boliviano, resultó ser una clara expresión de que la lucha ya no estaba circunscrita sólo en el escenario del ámbito popular: las calles. Desde su acceso a posiciones de poder, las organizaciones

³⁹ El Vicepresidente lo expresaba de esta forma: “Nosotros entendemos que los cruceños quieren ser autónomos, pero también entendemos que ellos desean que el MAS decida cómo será este proceso” (La Razón, 2006: A8).

⁴⁰ “El país se ha manifestado el domingo, las regiones se han manifestado, y ahora toca resolver la voluntad del pueblo, no en las calles, no en las amenazas; la voluntad del pueblo cruceño, pandino, cochabambino, paceño y en fin boliviano, tiene que ser canalizado en la Asamblea” (Álvaro García Linera, Vicepresidente del Estado). “las autonomías de los pueblos indígenas son posibles, en el escenario del estatuto autonómico” (Antonio Franco, jefe de la bancada cruceña en la Cámara de Diputados) “autonomía consensuada” (Mirtha Quevedo, jefa del MNR), (La Razón, 2006: A3).

sociales motivaron una férrea disputa por configurar un nuevo Estado, éste sería el campo de conflicto por excelencia, en él las diferencias se harían manifiestas y se dirimirían.

Las distintas visiones de país, expresadas en las deliberaciones sobre propuestas de visión del mismo, fueron una manifestación expresa de lo que cada sector de la sociedad concebía como las posibles directrices de lo que sería el futuro Estado. En su momento, el sector agrupado en la organización política Poder Democrático y Social (PODEMOS) dejó de manifiesto que la nueva construcción institucional debía tener como plataforma política la nacionalidad boliviana. No desconocían el hecho de que en la nación existiera una diversidad cultural, étnica y lingüística, pero condicionaron la aprobación del futuro texto⁴¹ –vía Referéndum- al respeto de tal disposición (Visión de País, 2010).

Su visión de autonomía estaba centrada en la posibilidad de tener acceso a un gobierno con mayor proximidad a las realidades de cada espacio territorial. Además de entender a esta figura como un clamor popular, concebían el autonomismo como un elemento indispensable para la profundización del régimen democrático que permitiera a los departamentos de la parte oriente ejercer la potestad normativa, ejecutiva y técnica, en el ámbito de su jurisdicción, de las rentas nacionales y la administración de sus recursos financieros. Su concepción fue tajante al respecto; en su alocución del 7 agosto de 2007, el Constituyente Eduardo Alberto López Centellas enfatizó “(...) la autonomía no está impuesto por la Constitución sino que pasa a depender de la voluntad mayoritaria y soberana de los distintos territorios a dotarse de instituciones autónomas (...)” (Visión de País, 2010: 294).

⁴¹ En palabras del Constituyente Rubén Darío Cuellar Suárez, “(...) la Constitución no es la imposición de una mayoría eventual (...) la única posibilidad que tenemos que el proyecto que aprobemos en este teatro sea respaldado mayoritariamente por la población es que el mensaje que salga de esta asamblea es que fue construida en consenso, no en imposición, que fue construida en democracia no en avasallamiento de los derechos que ha sido construida con participación de todos y cada uno de los presentes, si no hay este verdadero pacto social, tengan por seguro compañeros que no habrá una nueva Constitución Política del Estado (...)” (Visión de País, 2010: 302-303).

La oposición no sólo dejó de manifiesto su visión de autonomía sino que incluso señaló cuál debía ser la finalidad de integración de una Constituyente. Desde la óptica del grupo político Camino al Cambio MNR- FRI, la Asamblea era el resultado de la lucha de los sectores populares, sin embargo, reconocía que aquella surgió sólo en el momento en que fue convocada, en consecuencia al ser expresión de una ley de la república –a través de la ley de convocatoria- es producto de un Estado existente que le confiere sólo una misión a saber: aprobar una nueva Constitución para el Estado Boliviano. A decir del Constituyente Oscar Zamora Medinaceli, esta instancia legislativa no estaba facultada para refundar el Estado mucho menos para crear otro (Visión de País, 2010).

El condicionamiento a cualquier tipo de autonomía distinta a la departamental fue manifiesto: “(...) No puede a ver aquí y decir ¡no!, ¡va a ser una autonomía provincial por encima de la departamental!; las autonomías provinciales sólo existen, si existe la autonomía departamental y las autonomías de los pueblos originarios también sólo existirán si existe la autonomía departamental (...)” (Visión de país, 2010: 4). Estas exigencias de la oposición en la Asamblea encontraron su correlato en la postura del Movimiento Al Socialismo, ésta se distinguió por tener un tono conciliador y articulador que buscó en todo momento instar a todas las fuerzas políticas a sumarse a este nuevo proyecto que beneficiaría no sólo a los pueblos originarios sino al pueblo boliviano en su conjunto.⁴²

De ese tono conciliador se desprendió la postura en referencia a la futura autonomía en el país. El MAS delineó a esta figura como un elemento que formaba parte de la descentralización y de la unidad del país. Con ella se pretendía fortalecer tanto los procesos históricos así como los niveles de participación y decisión en las distintas regiones (Visión de País, 2010). Pero lo trascendente para el caso estribó, en que el bloque en el poder concebía a las

⁴² El Constituyente Román Loayza expresó: “(...) hemos dicho en la campaña que solamente llegando al poder con un presidente, podemos recuperar tierra y territorio y los estamos recuperando hermanos... eso no quiere decir que el sector indígena originario campesino se va a apoderar si no todos somos dueños de este País tanto a nivel urbano y a nivel rural... queremos que este proyecto político sea de todos los Bolivianos, de todos los Bolivianos tanto a nivel urbano, rural de la clase media, alta de todos de los intelectuales, de todos, por eso a este proyecto deben participar de abajo arriba no de arriba abajo (...)” (Visión de País, 2010: 37).

autonomías indígenas como mecanismos flexibles que no sólo podían, sino debían ser compatibles con formas autonómicas departamentales o provinciales. Esa postura comienza a perfilar un tipo de autonomía indígena escindida un tanto de la cosmovisión de los pueblos originarios. Inclusive, en el seno del grupo constituyente del MAS se tenía consciencia de que para la cristalización de la autonomía indígena, algunas de sus demandas debían ser postergadas para otro momento.⁴³

La imposibilidad de resolución de las divergencias al interior de la Asamblea Constituyente, trajo como consecuencia un nuevo escenario de enfrentamiento de las fuerzas políticas en disputa. Así, el recorte del gobierno central del Impuesto Directo a los Hidrocarburos (IDH) a la parte oriental del país en 2008, detonó un nuevo conflicto. Con ello, el gobierno central provocó en la oposición el tránsito de una postura de iniciativa a una de resistencia. En él, el repertorio modular (las movilizaciones y bloqueos) además de ser utilizado por los estratos populares, paralelamente fue puesto en práctica por el sector oriente de la nación.

A pesar de estos momentos de tensión, considerados por muchos como una intentona de golpe de estado por parte de las prefecturas de oriente, las victorias electorales del presidente (en el revocatorio con un 67 por ciento de aprobación a su gestión) y del MAS (al revocar el mandato de dos de sus opositores en los departamentos de Cochabamba y La Paz y colocar a dos prefectos interinos afines) permitieron dos aspectos de suma trascendencia: inclinar la balanza política a favor del bloque en el poder al derrotar –momentáneamente- a la oposición, y lo más importante, arrebatarse la bandera de la autonomía que se había presentado como su estandarte de lucha desde 2004. En palabras del Vicepresidente, Bolivia transitaba de la *conflictividad tectónica a la productiva* (La Razón, 2009).

⁴³ El constituyente César Cocarico lo dejaba en claro: “(...) evidentemente como naciones nacionalidades pueblos originarios, queremos tener también ese derecho en nuestro territorio [la autonomía] queremos la reconstitucionalidad de la territorialidad indígena originaria posiblemente no sea posible; no se logre en este evento de la Asamblea Constituyente, pero creemos que paulatinamente puede conseguirse (...)” (Visión de País, 2010: 53).

La jornada electoral de 2008 arrojaba, en consonancia con Fernando Mayorga, tres resultados: ratificaba una tendencia creciente a la participación electoral (muestra de apego ciudadano a la institucionalidad); mostraba una distribución de preferencias electorales concentrada en una fuerza política (el MAS como único partido nacional); y finalizaba la crisis política que acompañó la transición estatal con signos de polarización (Mayorga, 2009). Bajo este nuevo escenario, donde la oposición había sido vencida electoralmente, el bloque en el poder no requería de ninguna especie de consenso o concertación para la aprobación de las leyes que se precisaban para la implementación de la Constitución Política del Estado; como señala Carlos Toranzo, la política social de transferencia directa (o bonos) “podrían no ser los mejores instrumentos de lucha contra la pobreza pero su rentabilidad política [era] inmensa” (Toranzo, 2009: A4). Con ellos se había garantizado la lealtad electoral y gracias a ella, se resolvía el gramsciano empate catastrófico, que le permitiría al gobierno afianzar su proyecto político.

El derrumbe político de la parte oriental del país y la promulgación del nuevo texto constitucional el 7 de febrero de 2009, allanaban el camino para la implementación de las autonomías diseñadas por el ejecutivo. Muestra de ello fue el aval nacional obtenido para las mismas el 6 de diciembre del mismo año. A diferencia de lo acontecido en el Referéndum autonómico de 2006, donde el sí obtuvo sólo el 24.5 por ciento de respaldo –primordialmente en los departamentos del Oriente- en esta ocasión esa misma opción alcanzó el 73 por ciento de la votación, incluso en departamentos otrora opuestos a tal disposición.

Fue en el mismo ejercicio cívico donde por primera vez 12 municipios votaron para acceder a la autonomía indígena. A decir de alguno de sus integrantes acceder a tal condición no era sino la materialización de una lucha ancestral.⁴⁴ Ese renovado ánimo autonómico condujo al ejecutivo a caer en contradicciones⁴⁵ que

⁴⁴ “Queremos una autonomía según nuestros usos y costumbres, porque nuestros abuelos lucharon por esto y contra los hacendados en 1921” (Calle Condori, 2009: A4).

⁴⁵ Por un lado, el Ministro de Autonomías Carlos Romero señalaba “(...) No se puede tener estatutos consolidados hasta antes de abril, necesariamente dependemos de la designación del Tribunal Constitucional (...)” (Romero, 2009: A10). Por su parte, el Vicepresidente Álvaro García Linera –dos días después- instaba a todos los sectores involucrados: “(...) Tenemos que reunirnos, autoridades regionales,

atentaban incluso, contra las propias disposiciones del texto constitucional. Esto ocurrió así y no de otra forma, a decir de Felix Patzi, en razón de que se entendió el triunfo del MAS como un triunfo del pueblo, de la pluralidad, de la diversa y abigarrada sociedad boliviana que “recoge la historia ancestral indígena como una forma de organización societal frente a la historia eurocéntrica, moderna y occidental. En el fondo, es un triunfo de la propia realidad boliviana...” (Patzi, 2009: A4).

El destino de la autonomía no fue sellado con esta victoria electoral. El 2010 traería consigo un nuevo equilibrio de poder, donde el MAS encontraría una nueva oposición, aquella que en otros momentos había sido su aliada. Esta escisión, aunada a la recomposición de las fuerzas del oriente a escala local, serían factores que incidirían en la puesta en vigencia del régimen autonómico en Bolivia. La autonomía, en todo este tránsito, funcionó como categoría política o símbolo movilizador de unos y de otros. Gracias a ella, se fomentaron identidades políticas renovadas y se instauraron reivindicaciones que innovaron al interior de los rigurosos límites establecidos por las formas previamente reconocidas de reivindicación (McAdam, Tarrow, Tilly, 2005).

En consonancia con estos autores, establecemos que en Bolivia estamos en presencia de una *contienda innovadora*, entendida como aquella acción que incorpora unas reivindicaciones, selecciona un objeto de las mismas, “incluye una autorrepresentación colectiva y/o adopta medios que no tienen precedente o que están prohibidos dentro del régimen en cuestión” (McAdam; Tarrow, Tilly, 2005: 53). La figura de la autonomía, en este caso, fue el objeto de las reivindicaciones; fue un símbolo de apropiación social que pretendía superar los déficits organizativos de la población indígena originario campesina. Las poblaciones indígenas percibieron que con su reconocimiento constitucional estaban dando pasos importantes hacia su emancipación.

departamentales y nacionales para acordar un mecanismo rápido y expedito, si se quiere transitorio, que permita la aprobación o implementación de los estatutos (autonómicos) y luego su posterior constitucionalización en el Tribunal (...)” (García, 2009: A10).

Sólo el tiempo, podrá establecer si esta lucha conlleva al logro de tal meta, por el momento, nuestra labor es acercarnos al sentir de las personas, para en un intento parcial, tratar de establecer en qué medida lo anterior ha sido posible.

3.5 Conclusiones del apartado

La construcción de un nuevo Estado pasaba de forma necesaria por un nuevo arreglo político que involucraba una multiplicidad de aspectos colaterales: reconocimiento y recuperación de identidades ancestrales, respeto e inclusión de distintas formas de autoridad, reflejar visiones indígenas del poder, confrontación con grupos opuestos a este nuevo pacto social, inserción de actores históricamente excluidos, redistribución de la riqueza, otorgamiento del derecho a las naciones indígenas para que sus instituciones sean parte de la estructura general del Estado, creación de un sistema de representación y participación mixto, entre otros.

La ruptura del monopolio de la legislación detentado por el nivel nacional, a favor del ámbito subnacional, busca otorgar al país un Estado con organización territorial compuesta.⁴⁶ La concesión de potestad legislativa para los ámbitos nacional, departamental y municipal, creó una variante original dentro de la familia de Estados compuestos, distinta de la federal y de la autonómica clásica de corte español.

Junto con Pablo Stefanoni afirmamos que la principal innovación del texto constitucional es el remplazo del Estado unitario por la figura del Estado autonómico que comprende el reconocimiento de autonomías departamentales, regionales, municipales e indígenas. “Estas últimas permiten la elección de autoridades locales por medio de ‘usos y costumbres’ y reconocen a la justicia

⁴⁶ Que no apele sólo a la desconcentración y descentralización administrativa de un conjunto limitado de funciones del Estado como política pública de carácter estructural, donde los niveles territoriales de gestión o gobierno se dediquen sólo a ejecutar los recursos y programas públicos financiados y presupuestados por el nivel central.

comunitaria en las jurisdicciones ‘indígena-originario-campesinas’, que deberá ser acatada por toda autoridad pública” (Stefanoni, 2011: 32).

Pero de igual manera consideramos que la autonomía indígena originaria campesina no permite que el poder se quede en las comunidades, sino que más bien aquél se concentraría en las altas esferas políticas y éstas, tendrían la facultad exclusiva de delegar determinadas competencias a los espacios locales de articulación política y social. En ese sentido, estaríamos frente a un ejemplo de descentralización y no de descentralismo. Como apunta Díaz Polanco, es frecuente que los diversos caminos que se intentan o se inventan para solucionar la problemática étnico-nacional busquen realizar unas adecuaciones que dejan intacta la estructura sociopolítica nacional. De esta manera se evade la creación de una esfera especial en la organización sociopolítica del Estado nacional, en la que cobren *vida institucional y práctica* las aspiraciones históricas de un sector de la población que, en cuanto tal, se ha mantenido subordinado social y culturalmente y marginado de los asuntos esenciales de la *res pública* (Díaz, 1992: 78).

La necesidad de integrar las exigencias de las organizaciones sociales al aparato jurídico institucional tuvo diversas motivaciones: Reducir conflictos internos entre los diversos grupos; provocar la penetración del Estado en zonas periféricas donde antes no se tenía acceso; construir una estructura institucional con mayor solidez; articular a la sociedad con imaginarios renovados; equilibrar las relaciones de poder al interior del sistema político, fomentar la participación social; devolver la confianza en el régimen democrático; e imprimir dinamismo en el ámbito económico.

Los cambios, de igual forma, pueden responder a la exigencia de volver más auténtico al sistema legal; crear mayor correspondencia entre las normas estatales y la prácticas sociales (Lee Van Cott, 2000). La inscripción de demandas ancestrales en los documentos fundantes del nuevo Estado, refleja el deseo de plasmar *anhelos colectivos* que surgieron en momentos de emergencia y ruptura social (De la Fuente, 2008) los cuales, en la concepción de los redactores del

texto, abrirían nuevos horizontes de posibilidad a la sociedad boliviana en su conjunto. La Constitución y las normas derivadas de la misma fungían como parteaguas histórico que intentó dotar de una nueva *alma* al conjunto de la sociedad.

Este intento de construcción de una institucionalidad anclada en lo ancestral comunitario, buscó configurar un Estado plurinacional que permitiera romper las condiciones de colonialismo interno, facilitando el protagonismo de los pueblos indígenas en las decisiones políticas del Estado y los rumbos de la economía. Además pretendió dotar a los pueblos indígenas de instrumentos políticos de los cuales carecían. El proyecto del nuevo gobierno tenía una fuerte inspiración indígena; la recuperación e inscripción de este elemento tenía por intención recomponer las tareas pendientes de reconciliación y solución alternativa de conflictos. El Estado asumió el papel de *epicentro* de las transformaciones políticas con lo que, paradójicamente, se *domesticaba la autonomía* (Gamboa, 2009).

No obstante esta exaltación y recuperación de lo indígena tuvo que considerar tres elementos importantes. Muchas de las prácticas comunitarias indígenas fueron recuperadas en períodos recientes: Las comunidades indígenas adoptan de forma continua nuevas prácticas y nuevas necesidades surgen. Asimismo, la ausencia efectiva de acceso a la justicia produjo la necesidad de prácticas con carácter autónomo. Por otro lado, escasos son los sistemas legales indígenas autónomos o culturalmente puros, la mayoría se han desarrollado en oposición al Estado de derecho en una *dinámica de relación asimétrica* (Lee Van Cott, 2000).

No sólo eso. Algunos actores que inicialmente apoyaban este proceso de cambio, comienzan a insinuar que la estrategia gubernamental tuvo como propósito la reducción de la diversidad, el pluralismo cultural y del político. De acuerdo con esta visión, el propósito encubierto por el gobierno se observa en su deseo de legalizar cambios que se decidían desde el ejecutivo (Tapia, 2011), es decir, las transformaciones políticas no representaban sino la expresión de su legitimación electoral (Zalles, 2008).

Fue por medio de la Constitución Política del Estado, la Ley Marco de Autonomías y el Estatuto Autonómico que se pretendió volver la figura de la autonomía indígena originario campesina un elemento sempiterno e inerte, cuando una de sus características inherentes es su dinamismo. Ello equivale a concebir a las comunidades indígenas como inamovibles y rígidamente ubicadas en su origen intemporal, en una intemporalidad idéntica a sí misma lejos de la influencia del mercado y de la modernidad, suponiendo un estado idílico y paradisiaco que, en la realidad, no existe (Ascarrunz, 2013: 59).

De los primeros obstáculos para que la autonomía se implemente y consolide, puede encontrarse en el ejercicio de traducción realizado por los representantes de gubernamentales. En la práctica cotidiana, las personas que integran la comunidad no realizan ejercicios de conceptualización para dar cuenta de su realidad, simplemente actúan. Por lo tanto, el ejercicio interpretativo busca apegarse en lo posible a las exigencias de los integrantes de las comunidades, pero no olvida en ningún momento el objetivo político subyacente a esa práctica de conceptualización. En ese sentido, los deseos de la población son forzados a coincidir con los propósitos estatales.

No podemos perder de vista que las interpretaciones conceptuales y las lecturas académicas cumplen con un propósito específico: proyectar un ideal; éste permitió encauzar las demandas sociales hacia procedimientos institucionales (Mayorga, 2006). Es por ello, que en todo este proceso de institucionalización, las exigencias de las comunidades sólo se tradujeron en la demanda de nuevas reglas para resolver los problemas de representatividad y legitimidad, en las instituciones y decisiones políticas. Con estas medidas se pretendió dar solución tanto a la aguda crisis política como a la intensa conflictividad social.

Como refiere García Linera, las diferentes configuraciones simbólicas, visiones del mundo, formas organizativas, saberes, prácticas culturales y de apegos territoriales, precisaban de la creación de *adherencias colectivas* (García, 2004) estas representan sistemas de valores y fines comunes que permitieron cohesionar imaginariamente a los distintos grupos sociales presentes en el ámbito

de su influencia territorial. Sólo que en esta ocasión, no se buscaba que esas adherencias contribuyeran a la creación de un conjunto de aptitudes, competencias y valores que estuvieran monopolizados por un determinado grupo en detrimento de otro. El principal objetivo del grupo en el poder fue transformar al Estado monoétnico, monocultural, excluyente y racista heredado de tiempos neoliberales. Es como consecuencia de lo anterior, que la autonomía quedó estatalmente sancionada. Con ello, su futuro no era del todo promisorio.

Capítulo 4

“(...) por eso dicen nuestros abuelos con los ojos del pasado miras el futuro que viene ¿no? Y te posicionas en el presente (...)” (AIOC-16).

4.1 El pasado como imaginación

Las continuas alusiones a lo ancestral en territorio boliviano obligan a cualquier investigador sobre la cuestión a realizar una revisión sobre lo que representa este elemento para los integrantes de la comunidad. En consecuencia, esta porción del estudio estará destinado a indagar cómo se produjo la configuración de una identidad colectiva renovada, a través de un proceso de enmarcado, que daría al movimiento su carácter antagónico. La aproximación al pasado ancestral, podrá dotarnos de algunas pistas clave para comprender el papel que jugó este elemento en la configuración del nuevo pacto social y político en Bolivia. A ello nos avocamos.

4.2 El rompecabezas ancestral

En el armado del rompecabezas boliviano pueden distinguirse dos fases en el tiempo. La primera, tuvo como finalidad ordenar los contornos ideológicos que enmarcarían la obra en su totalidad o proceso de enmarcado, tales confines representan el imaginario general de lo que fue concebido como pasado ancestral común o identidad colectiva. Una segunda, se avocó a la colocación de las piezas que dotaban de contenido específico a la sociedad. Así, mientras una dio el impulso inicial para movilizar las esperanzas y sueños del colectivo; la otra, otorgó orden a la anterior, sin la cual, difícilmente habría tenido la aceptación requerida. El pasado entonces, se resignificó como mecanismo de *poder ser* y de *poder hacer*.

Esta mirada a la herencia cultural, tuvo como fin la recuperación del modo de vida que el período de la colonia pretendió erradicar. Esa fractura histórica debía restaurarse para generar una nueva superficie donde pudiera plasmarse la pluralidad de formas de existencia soterradas por el colonialismo español. Para el logro del objetivo anterior, se dispuso de un discurso que poseía en su centro las gestas históricas de figuras milenarias como Túpac Katari y Bartolina Sisa, por representar éstos episodios intentos de ruptura con los límites del sistema establecido. Ese lienzo ancestral sirvió de base para un entrecruce de códigos de corte cultural, ideológico, político y organizacional que en su devenir darán origen a una renovada identidad indígena:

“(...) dos grandes tendencias que luego van a ser muy importantes para posicionar el tema indígena, por una parte está la eh..., la presencia intelectual de Fausto Reinaga quien va formular una serie de trabajos que se van a consolidar en lo que se llama la Tesis India ¿no? que va a ser la tesis del partido indio boliviano, por una parte y por otro lado, las organizaciones eh, campesinas, indígenas especialmente del Altiplano y del Valle que ya tuvieron cierta experiencia en la época de los 50 en la actividad sindical van a proyectarse con mayor fuerza en estos años, en los 70 y 80 no?, y van a surgir dos grandes tendencias, una tendencia que es la tendencia Indianista bajo las líneas y las reflexiones de Fausto Reinaga y de otros por supuesto, y por otro lado una visión más sindicada del Indígena Campesino, donde va a destacarse sobre todo Genaro Flores, que es el primer dirigente de los campesinos con una base indígena, esto se va a cruzar con un tercer elemento que en los años 70 y 80 va a formarse una, lo que se va a llamar una intelectualidad aymara, es decir, grupos de jóvenes estudiantes aymaras que van a desarrollar estudios en nivel secundario y en la universidad y van a empezar a reflexionar sobre su rol y el rol de la, de los sectores indígenas y estos sectores van a empezar a producir, a discutir y a tener una presencia social, política e intelectual en la universidad en lo que se llamó el movimiento universitario Julián Apaza (...)” (AIOC-4).

Esta multiplicidad de elementos fueron amalgamados en una discursividad centrada en las cosmovisión de los pueblos originarios, y de esa conjunción de factores, se desprenderá el repertorio de la acción, mediante la consigna -contra las etapas colonial, neoliberal y republicana implantadas en territorio andino- que será enarbolada por los grupos marginados del campo político. La recuperación del pasado en sí, no representa el principal aporte. Si así ha tendido a ser comprendido en el ámbito internacional se debe, en buena medida, a que esa

historia contiene una serie de elementos que pueden proyectarse a múltiples planos de la realidad. Es decir, la recuperación histórica posibilita la organización del movimiento, al producir el nexo entre las orientaciones, las oportunidades y las constricciones sistémicas. Visto de esta manera, entonces sí puede decirse que esta reactualización del pasado simbolizó la piedra angular de la nueva estructura social, misma que se encuentra en un punto de intersección entre lo ancestral y lo moderno que busca rescatar lo mejor de cada mundo, y de forma simultánea, desechar de éstos, las partes corrompidas con la práctica y el tiempo:

“(…) En lo político; la política está atravesada por la cosmovisión de los pueblos, es decir una autoridad no puede enajenar la voluntad de la comunidad, como en la modernidad ¿No es cierto? Hay una enajenación a través del voto universal, sino que es de servicio es de rotación, ahí rompes con toda burocracia y corrupción (…) entonces aportaría a la democracia en el control social, aportaría en la rotación para desburocratizar, aportaría en otra forma de politicidad más racional que la irracionalidad de la modernidad (…) que (…) nos está llevando al desastre de la humanidad, entonces como veraz hay que recuperar una filosofía de vida, una sabiduría con armonía con la naturaleza, todo eso tienen un sistema civilizatorio en los pueblos ancestrales” (AIOC-6).

Ese otro modelo de vida, es el que busca prefigurar el discurso. De ahí que caminar hacia el pasado represente un avance hacia el futuro. Esa construcción futura, en términos concretos, pasa por la reconfiguración territorial del Qullasuyu y del Tawantinsuyu, pues además de representar demandas de tipo cultural, la búsqueda de su reconstitución y reconocimiento, implícitamente, simboliza –y conlleva- la construcción de un orden político otro. En este nuevo paradigma civilizatorio, la armonía entre la humanidad y la naturaleza constituye una pieza central para desbordar los límites del actual sistema de articulación social, económico y político:

“(…) rescatar nuestros valores ancestrales, lo que era nuestra cultura antigua, la vivencia en un contexto; de armoniosidad, de colectividad, de mutua comprensión de en armoniosidad, eso es lo que queremos; como así se vivía en armoniosidad también se pensaba en armonía de todos, por lo tanto como no había propiedad privada, no había linderos nadie era dueño de nada, todos éramos dueños de todo, toda la existencia de la naturaleza tenía su valor de uso pero no valor comercial (…)” (AIOC-12).

Sin embargo, este delineamiento de elementos que se consideran comunes para una porción demográficamente considerable de la sociedad, debe ser sometida a discusión y análisis. Por un lado, estos componentes fincados en la historia pueden representar elementos fundamentales –en determinado momento y contexto- para la conformación de una identidad compartida pero, a la par que articulan a determinados grupos, pueden producir la reivindicación de otro cúmulo de identidades existentes en el territorio, lo que llevaría a replantear la idea de aquello que se considera como *lo propio*.

En buena proporción, *lo propio* es entendido como todo aquello que se vincula de forma directa y sin mayor variación a lo ancestral. Este tipo de concepciones puede ser percibido en distintos planos sociales. Quienes con mayor frecuencia hacen uso de este dispositivo de articulación son los líderes de las organizaciones originarias y campesinas. En ellos puede apreciarse una constante referencia a toda suerte de elementos del pasado que niegan la posibilidad –al menos discursivamente, no así en la práctica- de diálogo con elementos provenientes de la modernidad. Esta concepción no permea a todas las capas de la comunidad, por ello, podemos encontrar una serie de matices identitarios que van, desde cierto reconocimiento a elementos no propiamente distintivos de lo comunitario y que pueden complementarlo, hasta aquellas posturas que reconocen, la necesidad implícita del diálogo de culturas en la conformación de una identidad colectiva:

“(...) identidad cultural cada uno se define de qué cultura es; cuáles es sus raíces de origen, no se trata de disfrazarse de vestimenta sino el problema es cómo piensa uno y cómo se comporta y cuál es su mentalidad, puede ser una persona por ejemplo que esté vestido como indio, como dicen acá de pantalón de balleta, de varquitas, de sombrerito y poncho, puede tener su pensamiento y mentalidad más contraria a las culturas originarias; aquí no se mide por color de la piel, ni forma de vestir como vuelvo a decir, sino como, qué mentalidad tiene y cómo piensa y cómo se comporta; así uno se defiende ‘yo soy quechua’ muy bien, se respeta ‘yo soy aymara’ muy bien, se respeta como dice ‘yo soy mestizo’ muy bien, se respeta también dirá porque, define él, o ella es la que debe definirse; así concebimos nosotros (...)” (AIOC-12).

De lo anterior, puede colegirse que la identidad construida en las comunidades indígenas es producto de una serie de elementos objetivos y subjetivos. Los

primeros, fueron extraídos de la realidad en la cual desarrollan sus actividades rutinarias las personas, de la experiencia política propia. Los segundos, provienen de ese pasado glorioso que ha soportado el período colonial, el republicano y el neoliberal, que quizá no puede encontrarse en forma pura en la forma de organización actual, no obstante, funciona como referente normativo de las conductas y a la vez, como dispositivo de interpelación frente al Estado. En ese sentido, la pretensión de incorporar elementos de profundo arraigo histórico fue generar una identidad política colectiva capaz de instalar en el juego de las relaciones de poder a actores hasta entonces víctimas, de lo que acertadamente Zizek (2010) denomina la post-política. En Bolivia, la dimensión de lo excluido se convirtió en una nueva modalidad de subjetivación política.

Para los indígenas, lo ancestral indígena comenzó a funcionar como una *condensación metafórica de oposición global contra los que mandan* (Zizek, 2010) de manera que la protesta pretendía lograr el tránsito de referirse a determinada reivindicación, a reflejar la dimensión universal que esa reivindicación específica contenía, con ello el movimiento comenzó a mostrar rasgos antagónicos. A partir de entonces, la labor fue lograr que esta universalización metafórica de las reivindicaciones particulares pudiera inscribirse en contextos políticos de corte nacional. El pensamiento crítico en Bolivia cumplió con su labor histórica, continuar prefigurando utopías capaces de poner en movimiento las fuerzas sociales. Para ello se valió de la creación de una *gramática descolonial*, mecanismo indispensable para dar la lucha en el campo donde el neoliberalismo invirtió gran parte de sus esfuerzos: El plano simbólico.

4.3 La Descolonización del mundo de la vida

El despojo de la visión y mentalidad eurocéntrica cumple una finalidad específica: La recuperación local de la injerencia política y el establecimiento de las relaciones sociales -en la vida cotidiana- sobre bases fincadas en la solidaridad y el sentido de comunidad. Esto es así, ya que con el proceso de colonización lo que se

pretendió fue distanciar al dominado –en este caso las poblaciones indígenas- de los ámbitos de poder real. La descolonización se traduce de esta forma en la administración de poder por parte de los excluidos desde lo cotidiano. A pesar de reconocer la importancia de la descolonización para la construcción de una nueva forma de vida, las concepciones respecto a la colonización y a su proceso inverso distan de ser homogéneas.

Nos encontramos ante posturas disímiles pero convergentes, que al entrar en una relación simbiótica, dejan de manifiesto la fortaleza de la gramática empleada en territorio boliviano. Esto es así debido a que los cambios ocurrieron en todos los ámbitos de la existencia social de los pueblos y, por tanto, de sus miembros individuales, lo mismo en la dimensión material que en la dimensión subjetiva de esas relaciones (Quijano, 2000). La identificación, definición y posicionamiento frente a la cuestión colonial está intrínsecamente relacionada con la posición de las personas en el entramado social y de poder. La varianza en las concepciones sobre este fenómeno fluctúa entre los análisis macro – en él, la lucha por el poder resulta lo trascendente- hasta los que colocan la mirada en lo micro –la defensa de la vida cotidiana- estos últimos, reconocen al colonialismo como un elemento inherente a las relaciones de los pueblos indígenas, incluso previo a la llegada de los españoles.

Veamos; una primera tendencia para entender el colonialismo parte de la idea de que éste, se encuentra inserto en el campo político, por ende, es preciso llevar a cabo la lucha en espacios de poder -que históricamente han estado reservados para la población no indígena- como medio para liberarse de la opresión. La descolonización pasa por:

“(…) recuperar la injerencia política, por liberarse de aquello que lo oprime, porque que esa colonización es este clásico esquema del triángulo donde hay quienes mandan y quienes están abajo, en utilizar mucho la cuestión de ciencias sociales pero que la cuestión de la colonización, la cuestión nacional le da un matiz interesante, es decir, quien manda tiene que ser racial, cultural, nacionalmente diferente a quien está dominando, esa es la esencia de la colonización y tenemos en la parte más baja gente que es radicalmente diferente, la diferencia es un problema, la diferencia es una argucia para ser dominado y que con toda la colonia

pertenece a los legítimos dueños, el dueño de casa es usurpado y es puesto digamos en la parte más baja, y de ahí se hace toda una serie de esquemas ideológicos, políticos y explicaciones, porque esto no se explicaría si uno acepta de alguna manera ser dominado, hablan de que el blanco es el más bonito, de que no tenemos cultura, de que nuestras religiones no valían nada, es decir, fingen las instituciones, la educación, la justicia, todo un aparato ideológico que lo hace el colonizador, y la descolonización es la subversión de esto, se rompe este esquema y se invierte en la gente que tiene digamos injerencia en el poder (...)” (AIOC-14).

La distinción entre prácticas descolonizadoras, no sólo involucra elementos de clase o etnia, podemos apreciar que la cuestión se complejiza cuando son insertas las cuestiones de género.⁴⁷

“(...) bueno la descolonización eh para nosotras el principio implica eh salir de la mmm... de la trampa de mirarnos todo a través de la colonia ¿no?, eh y más bien nosotras eh plateamos eh la despratriarcalización ¡ya! y entonces dentro de la despratriarcalización una de las tareas es la descolonización, pero una descolonización que no solamente se centra en el 1492, tenemos que leer las colonias; hace un rato te decía en broma *made in inca*, o sea aquí ha habido una una colonización también, hecha aquí, no la misma que vino en 1492, hecha aquí y entonces no podemos nosotros solamente mirar eso, esa colonialización, hasta hace 4 años las hermanas y los hermanos que hoy se llaman interculturales, cuando iban a las tierras de la amazonia, decían, se llamaban Confederación de Colonizadores y se llaman así mismos colonizadores, y la mirada, o sea, nada sería el nombre, la mirada es: ¡aquí hay salvajes! ¡a nuestros hermanos de tierras bajas! siendo nosotros aymaras estamos nosotros mirando, entonces es salir de esa trampa de la constitución de 1492 y sí leer esas formas digamos distintas históricas, (...) o sea desde nuestro ojo hablamos la descolonización en estos términos, es una trampa, es un caer, porque sólo vamos a mirar al patrón este blanco emm... criollo o chapetón, que haya llegado aquí ¿no?, sólo miramos a ese y no estamos mirando al hoy por ejemplo aymara que tiene mucho dinero ¿no?, y que puede querer colonizar ¿no? o coloniza o la manera cultural de querer imponer por ejemplo ¿no?, cánones a nuestros hermanos de tierras bajas por ejemplo, mirarles ¡quién sabe! pues mirar con desdén a nuestros hermanos ¿no?, que es una mirada de ese tipo (...)” (AIOC-16).

⁴⁷ Esto se debe, como explica Chandra Talpade Mohanty a que “(...) Las mujeres están constituidas como mujeres a través de una complicada interacción entre clase, cultura, religión y otras instituciones y marcos de referencia. No son <<mujeres>> -un grupo coherente- simplemente en función de un sistema económico o una política particular. El reduccionismo de semejantes comparaciones transculturales desemboca en la colonización de los elementos específicos de la existencia cotidiana y de las complejidades de los intereses políticos que representan y movilizan a las mujeres de distintas culturas y clases sociales” (Mohanty: 2008: 140).

La construcción de una dinámica inversa a la supresión violenta de la diversidad de los sujetos, impuesta por la colonia, se convierte en uno de los principales retos en suelo boliviano. Pero este intento por descolonizar Bolivia no está exento de contradicciones y tensiones, entre ellas, las acontecidas entre *hermanas* y *hermanos* indígenas -de las cuales daremos cuenta en otro apartado - así como las que se presentan entre los auto identificados como originarios y los campesinos. Tales distinciones tienen su fundamento en el énfasis cultural, otorgado por unos, y el político dado por otros:

“(...) desde el punto de vista antropológico, cultural, incluso desde el punto de vista de las ONG’s y la iglesia se hablaba de un tipo de descolonización, de darle un, un cierto valor a lo cultural, un cierto valor, pero no se le estaba dando el valor político a lo cultural ¿no? Entonces se promovía eh, las formas de vestimenta, se, se hacía énfasis en las formas lingüísticas, pero no se hacía mucho énfasis en el tema de las formas de organización política ¿no? Yo creo que, el sentido de de la, el sentido político de la descolonización surge fundamentalmente en a partir del sindicato campesino y no del del movimiento indígena propiamente originario, porque en un primer momento y por lo que yo conozco por la relación que tuve, el movimiento originario ha estado vinculado mucho a las ONG’s, en cambio, el movimiento campesino por su peculiaridad organizativa siempre ha sido un, un arma de lucha política contra el Estado, en cambio el movimiento originario en muchos casos ha sido condescendiente con el con el Estado ¿no? (...)” (AIOC-18).

Pero en definitiva, existe una convergencia total en cuanto a lo que significa para el colectivo la descolonización: Es la posibilidad no sólo de generarse respuestas sino de producir una manera específica de dar esas respuestas. Es decir, lo trascendente no reside en la respuesta como tal, sino en la forma en que ésta será expresada. Si la colonización, se refiere a una cierta forma de apropiación y codificación de producción académica y – sobre todo- conocimiento acerca de las personas por medio de categorías analíticas particulares (Mohanty, 2008), la respuesta no debe sino circunscribirse dentro del mismo ámbito, pero acompañada de un componente de difícil control: la creatividad. Este elemento, ha permitido a las comunidades escapar de la cooptación, del uso y manipulación, es un instrumento que permanentemente se renueva y siempre se está moviendo (Paredes y Guzmán, 2014: 99). Simultáneamente, ha provocado que los elementos identitarios se distingan por contener un alto grado de dinamismo.

La descolonización, entonces, no se presenta como un proyecto de contenido ideológico, como indica Mignolo (2012), sino que representa un proyecto de desprendimientos, de desenganche, implica retomar la confianza en sí mismos que Occidente les arrebató, e hizo dudar de ella. Es un proyecto de orientación ideológica más que de contenido ideológico, ya que el contenido se resuelve en cada *historia local*. La mayor conquista en Bolivia no es haber logrado construir aspiraciones –que por sí solas son de gran relevancia- sino *entrar en la aspiración*. Esto es, generar ese horizonte de posibilidad, que permite el retorno de la seguridad en las potencialidades del movimiento.

La acción descolonizadora implica un remplazo de normas aseguradas tradicionalmente por normas logradas *comunicativamente* (Cohen y Arato, 2000). Como estos mismos autores refieren, si fue precisamente la colonización del mundo de la vida -por las lógicas del dinero y del poder- la que promovió –y promueve en la actualidad- un patrón de realimentación selectiva, principalmente cognitiva instrumental, de los potenciales culturales, entonces, la organización de instituciones democráticas y nuevos tipos de relaciones interpersonales dentro de la *sociedad civil*, provocaría que el enriquecimiento de la práctica comunitaria diaria por medio de recursos culturales, morales y estéticos resultara deseable y posible (Cohen y Arato, 2000: 508).

“(...) Entonces la descolonización fundamentalmente se entiende como el reconocimiento de las formas políticas de organización, que existieron antes de la invasión española, que subsistieron a pesar de la república del liberalismo, del capitalismo de estado y del neoliberalismo; entonces la descolonización se entiende a partir del reconocimiento de esas formas políticas de organización que tuvimos previo a la invasión española y después con la república y ese reconocimiento implica no sólo reconocerles como pueblo sino reconocer de manera efectiva sus formas políticas de organización; que cuesta mucho, cuesta porque incluso es romper con matrices culturales de, de, de minimizar o sub-valorar este hecho político altamente importante ¿no? Entonces creo que tiene este sentido múltiple (...)” (AIOC-18).

En última instancia, la descolonización representa la lucha por evitar el *epistemicidio* del que habla Boaventura de Sousa Santos, que conlleva la muerte de conocimientos campesinos, de conocimientos indígenas, de conocimientos de

afrodescendientes. Y ese epistemicidio es la muerte de los conocimientos, es la muerte de los pueblos (Santos, 2008: 91). Para evitar lo anterior se ha debido oponer la *pluridiversidad epistémica* (Mignolo, 2012) en ella, los legados de la modernidad, así como los ancestrales deben convivir en el seno de la sociedad, erradicando con ello, toda pretensión homogeneizante⁴⁸ responsable de la *deshistorización* y de la *eternización* relativas de las estructuras de la estratificación social y de los principios de división correspondientes (Bourdieu, 2013).

De tal suerte, si consideramos que al interior del Estado existen instituciones encargadas de la reproducción de invariantes históricas (como la escuela, los ministerios de gobierno, etc.) ¿Podríamos considerar a la descolonización - promovida como acto programático por el ejecutivo boliviano- como un despropósito? ¿A quién corresponde la labor descolonizadora, a la sociedad o al Estado? ¿En qué medida puede ser factible la tarea descolonizadora emprendida por un Estado que se concibe como representante legítimo de los movimientos sociales? Aquí no se pretende negar la importancia de contar con una figura estatal que atenúe los efectos nocivos del capitalismo de libre mercado, no obstante lo anterior ¿Cuál es el precio que debe pagar esa sociedad al permitir la injerencia del Estado en esferas de acción, en las cuales, debería primar la presencia social popular?

Aquí, nos ceñimos a lo expuesto por Cohen y Arato, en el sentido de que toda intervención estatal para salvar el mundo de la vida y la solidaridad, de la colonización y destrucción provocada por el mundo del dinero, conlleva una

⁴⁸ Como refiere Patzi, "(...) La colonialidad tiene dos puntos de vista, uno es más sociológico, otro es más filosófico. Lo sociológico se refiere a la clasificación social a partir del criterio de raza, de etnia; es decir, todas las oportunidades de nuestro país siempre han sido definidas en función de la colonialidad (lengua, cultura, etc.) y a la pertenencia de un apellido. Esa es la realidad, la curva de oportunidades va disminuyendo en tanto que también va oscureciéndose el color de la piel (...) El segundo concepto de colonialidad es más filosófico. Se refiere a las concepciones o concepción del mundo, y aquí hemos trabajado sólo una visión del mundo, hemos trabajado en la imposición de una sola visión del mundo. Se han desechado totalmente las visiones del mundo de otras sociedades indígenas, se ha construido un imaginario negativo hacia los indígenas. Los propios indígenas han sido cómplices de eso. La política ha construido un imaginario positivo de Occidente, de lo urbano, de lo criollo, de lo mestizo (...)" (Santos, 2008: 85).

colonización adicional. Esto debido a que el poder es incapaz de crear significado o solidaridad; el costo de la actuación del Estado en la sociedad, y de ésta en aquél, parece ser la penetración de la autoorganización societal por la lógica de la burocracia, es decir, el medio del poder (Cohen y Arato, 2000: 525).

Queda claro entonces, que si la colonización se finca en un ejercicio de eternización de determinados preceptos e instituciones, la descolonización es la subversión de esas invariantes históricas que le restan dinamismo tanto a la composición como a las interacciones sociales. El trabajo contra la eternización institucional, conceptual así como de los modos de vida, en consecuencia, puede tener cierto soporte en las actuaciones del Estado, pero no puede depender en exclusiva de su proceder, por el contrario, la responsabilidad de reinención social recae en los hombros de cada una(o) de la(o)s y los integrantes del movimiento social:⁴⁹

“(...) es el problema de descolonización, la manera de interpretar y de llevar a cabo la descolonización solamente lo pueden llevar a cabo ellos, es decir nosotros, no puede... *nunca ha habido descolonización como un hecho de programación oficial acá, eso de que el estado se descoloniza a partir del estado, como lo tenemos en el actualmente en las ideas del actual gobierno, es una cuestión nueva y casi insolente*, en todo caso es un desafío para ver cómo puede realizarse porque hasta el momento no se practica, porque esto con clarísima lógica, la descolonización despierta interés y acción de los colonizados...” (AIOC-14).

Una vez hecha esta revisión de las apreciaciones que sobre el tema de la identidad colectiva, se manejan, la interrogante resultante es ¿Cómo y de dónde surgen tales construcciones del pasado histórico que permitieron identificar al

⁴⁹ Sin embargo, esta concepción no es compartida, evidentemente, por determinados sectores gubernamentales: “(...) Descolonización es, eh un poco, yo diría eh no me gusta mucho partir del término descolonización porque, es una connotación un tanto negativa digamos ¿no?, yo me despojo de algo ¿no? en realidad creo que en el proceso de descolonización lo que hay que hacer es eh construir digamos la nueva, la nueva filosofía y cosmovisión de los pueblos indígenas digamos ¿no?, y digo nueva, porque eh difícilmente creo y considero por lo que he visto y esta es una opinión personal ¿no? eh encontremos, eh autenticidad plena en alguna comunidad indígena digamos ¿no?, 500 años no pasan en vano digamos, entonces han sido permeadas esas eh estructuras sociales, por formas no indígenas digamos (...)” (AIOC-20). En verdad, no puede negarse ni la influencia y mucho menos la convivencia entre aspectos provenientes tanto de lo ancestral como de lo moderno, pero de ahí, a negar que esa misma conjugación de elementos fue la que hizo posible la subordinación, marginación, exclusión y explotación de los indígenas es no identificar de igual manera su parte nociva. De ahí, que la consigna por descolonizar las formas de convivencia sea la base sobre la cual se cimenta el futuro.

adversario contra el cual se debía luchar? ¿Se debe sólo al acto social de autoconciencia, o en ese hecho están inscritas influencias de carácter tanto interno como externo? De dar respuesta a estas interrogantes daremos cuenta en lo sucesivo.

4.4 Tendencias que construyen identidad

En una infinidad de escritos, análisis, estudios, puede apreciarse una tenencia recurrente: Considerar a determinados grupos de la sociedad (mujeres, niños y niñas, indígenas, etc.) como conglomerados satelitales del resto del conjunto social. Esto trae consigo ciertas implicaciones; si bien puede reconocerse que los efectos de determinadas políticas pueden generar situaciones de mayor apremio para determinados sectores, no por ello, debe entenderse que estos integrantes de la sociedad sólo están expuestos a determinadas tendencias exclusivas para ese subconjunto social. Por el contrario, como lo ilustra el siguiente testimonio, la sociedad toda, está influida por determinaciones históricas concretas. Entonces tenemos que la realidad resulta ser así:

“(...) porque obedece a una situación histórica, porque obedece a una realidad objetiva, y porque como toda realidad objetiva no solamente se le da al indígena, se metió en el resto del planeta, o sea una desviación que se ve actualmente, es de querer particularizar demasiado lo indígena; sin embargo un indígena como todo ser humano hace parte digamos del conglomerado y es de la misma manera que nosotros estamos sujetos a las tres, la biología podríamos decir, también estamos sujetos a constantes históricas, a constantes económicas, a constantes políticas que pueden darse en cualquier parte del mundo (...)” (AIOC-14).

En el análisis de fenómenos de carácter social no puede centrarse la mirada sólo en factores intrínsecos que propiciaron determinadas condiciones de estabilidad o movilización, por el contrario, es indispensable reconocer ciertas tendencias que emergieron en confines tan distantes como los africanos o los asiáticos, que a la postre serán el fundamento objetivo para la futura discursividad descolonial. Al estar inmersa en un entramado de relaciones de índole internacional, Bolivia no resulta ajena a todo el cúmulo de experiencias desarrolladas en otras latitudes.

De tal suerte, podemos resaltar la originalidad del discurso ancestral boliviano por contener elementos inherentes a su propio desarrollo histórico, pero aquél no habría tenido mayor repercusión sino hubiese estado inscrito en una trama descolonizadora de larga data.⁵⁰

En territorio boliviano estamos en presencia de la *percepción del cambio histórico*, como la denomina Quijano (2000). En coincidencia con él, distinguimos que la cultura es el elemento que desencadena un proceso de constitución de una nueva perspectiva sobre el tiempo y sobre la historia. La cuestión cultural representa un sistema de significados utilizados por los individuos para estructurar su vida cotidiana; asimismo representa un marco de organización del mundo para identificar la posición personal y social. Estas significaciones colaboran en el entendimiento de los contenidos inscritos en las acciones propias y ajenas y, funcionan como estímulos para emprender determinadas acciones.

La *percepción del cambio* lleva en sus entrañas la idea del futuro, puesto que es el único territorio del tiempo donde pueden ocurrir los cambios. El futuro es un *territorio temporal abierto*. El tiempo puede ser nuevo, pues no es sólo la extensión del pasado. Y, de esa manera, la historia puede y es percibida ya no solamente como algo que acontece, sea como evento natural o producto de decisiones divinas o impersonales como el destino, sino como algo que puede y debe ser producido por la acción de las personas, es el resultado de sus cálculos, sus intenciones, sus decisiones, por lo tanto es algo que puede ser proyectado, y en consecuencia, tener un sentido distinto (Quijano, 2000:178).

La gestación tanto de esta nueva forma de entender la vida, como de la gramática descolonizadora, tiene su origen, a decir de Mignolo, en la Conferencia de

⁵⁰ Incluso, para los planes estratégicos gubernamentales, se reconoce la importancia del apoyo externo en momentos determinados: "(...) si no hubiésemos tenido a los progresistas del Kichnerismo en la Argentina o, no hubiésemos tenido una presidenta progresista en Chile como Bachelet, o en Uruguay y Paraguay, temporalmente con Lugo, o la corriente de Lula y el PT del Brasil, hubiésemos sido sólo nosotros al día siguiente los gringos hubieran presionado para que no nos compren gas los argentinos y los brasileros, o nos liquidaban, entonces nos hubieran tratado de humillar y hacernos arrodillar entonces yo creo que nuestras decisiones anti-imperialistas tienen un valor en la medida también que nuestros hermanos vecinos apoyan nuestras decisiones, aunque ellos no sean anti-imperialistas de manera expresa como nosotros, ¿no? Y nos respetan esa decisión y eso hace que seamos más fuertes (...)" (AIOC-18).

Bandung, pues ésta tuvo dos legados invisibles. Por un lado, la descolonización que provocaría la revolución de las ideas. Por el otro, la tendencia creciente a la desoccidentalización; lo paradójico de este último elemento es, que a la par de conservar en el centro de las relaciones económicas al capitalismo, al mismo tiempo mantiene la insistencia en el enfrentamiento con la imperialidad occidental (Mignolo, 2011). No podemos soslayar, que esta serie de eventos y encuentros internacionales produjo una serie de relaciones entre diversas personalidades que en sus respectivos países tuvieron una influencia determinante en la generación de discursos, mentalidades y fuerzas opositoras al imperialismo.⁵¹

De acuerdo con Marc Navarro, la construcción de este nuevo discurso desencadenó dos aspectos que marcaron un punto de inflexión dentro del movimiento indígena. Por un lado, hubo una concienciación por parte de la comunidad internacional de la exclusión a la que estaban siendo sometidos y, por otro, se desarrolló una construcción social de identidad común entre los indígenas.

Así, las diversas identidades individuales confluyeron como una sola identidad colectiva: la indígena. Estos cambios se traducen en una transformación de las demandas, las cuales se basan en mayor medida en el reconocimiento como pueblo, lo que implica 'ciertos derechos de autodeterminación o el derecho de hacer política según sus propios arreglos, así como de jurisdicción según su derecho indio dentro de un determinado territorio (Navarro, 2003: 110). La acción del movimiento fue construida mediante inversiones organizadas, es decir, el campo de posibilidades y límites que perciben fue definido en términos cognitivos, afectivos y relacionales (Melucci, 2002).

En Bolivia se reconoce la importancia de las diversas vertientes que confluyeron para que el discurso indígena obtuviera determinada dimensión e importancia dentro del escenario político y social, sin embargo, son pocos los integrantes que

⁵¹ El mismo Walter Mignolo describe: "(...) París en la década del 50 era un centro de exiliados caribeños y africanos de la francofonía, además de varios pensadores de lo que será pronto 'el tercer mundo'. *Fausto Reynaga, Aymara de Bolivia* y Ali Shari'ati, el intelectual que orientó la revolución Iraní pero que murió antes de que esta ocurriera, también se encontraban allí (...)" (Mignolo, 2011: 12).

enuncian la relevancia de los acontecimientos internacionales para la constitución de la movilización del elemento indígena, como el siguiente testimonio:

“(...) siempre ha habido una especie de relación y de expectativa entre lo que pase con aquel indígena y la percepción que se tiene afuera, ahora, sucede que por varios elementos, elementos de dominio, elementos históricos, políticos, económicos, es muy importante la manera como se ve el indígena afuera y cuando el indígena no tiene la fuerza suficiente de marcar su personalidad, esta personalidad es marcada por la percepción que se tiene en otros lugares (...)” (AIOC-14).

El reconocimiento de los factores externos que hicieron posible la inclusión de la mirada de los excluidos en el contexto social, es necesaria para distanciarse de las miradas románticas que sobre la concepción indígena se ciñen. Gracias a eso, podemos apreciar en toda su dimensión la recepción de ideas provenientes de otros contextos donde se vivieron –y se viven- condiciones similares a las presentes en Bolivia. Esa recuperación de la experiencia ajena puede contribuir al alejamiento del pensamiento esencialista presente en varios integrantes de la comunidad. Este fenómeno de las posturas esencialistas tiene mayor presencia en los *hermanos*. Por el contrario, son las mujeres quienes tienden a distanciarse de ese esencialismo, esto quizá se deba al hecho de ser ellas quienes padecen las consecuencias del mantenimiento de semejante concepción.

“(...) lo que estamos buscando... es denunciar, o sea desmitificar, y desmitificar este esa esa visión este romántica, esa visión ahistórica, esa visión mmm... romántica, ahistórica y esotérica ¿no?, Que se tiene de nuestros pueblos originarios, o sea somos tan ladrones, somos tan flojos, somos tan mentirosos como cualquier persona ¿no?, o sea no tienen porque, este cuando mentimos doblemente admirarse, un indio mentiroso ¿no?, o una india borracha ¿no?, si y ¿por qué? ¿no? –ríe- si somos, o sea esta el doble elemento ¿no? En esa mitificación que ahora los pueblos originarios somos los que vamos a salvar el mundo de esta catástrofe, no sé si lo vamos a salvar –ríe- ¡vaya a saberse! tenemos que verlo, y en ese camino de desmitificación y de ubicar nuestros pueblos ancestrales este algunos hermanos y hermanas usufructúan de esa mirada romántica y mistificadora y mitificadora de nosotros ¿no? este eh se aprovechan de eso, eh pero a la vez entonces van a caer en los paternalismos y van a usufructuar, entonces hay los indios correctos, las indias correctas y tenemos los indios y las indias incorrectos ¿no? entonces eso es lo que ahorita se está jugando (...)” (AIOC-16).

En Bolivia se comprendió el hecho de que el poder no es algo que se posea, por el contrario, entendido como un elemento relacional, es algo que se construye. Como apunta Bautista (2012: 162). Sólo el pueblo tiene el poder de modo real, pero lo tiene no como propiedad sino como *voluntad*. Como establece Melucci, mantener organizados a los individuos y movilizar recursos para la acción, significa distribuir valores, potencialidades y decisiones en un campo que está delimitado. Por eso ganar no significa destruir sino construir. Y esa construcción porta en su interior el germen del ingenio, la inventiva, la creatividad; lo nuevo que se opone a lo establecido, lo constante, lo anquilosado.

Eso nuevo no es sino el resultado de una simbiosis de elementos internos y externos, ancestrales y modernos, que en comunión y en un momento histórico dado –la crisis del neoliberalismo, del sistema de partidos y del Estado⁵²- otorgaron mayor sentido de realización a las acciones de las comunidades indígenas y a todos aquellos copartícipes de las mismas, que no pertenecían a ellas. En el proceso de politización de la población intervinieron una pluralidad de orientaciones, múltiples actores y experiencias, por ende, el proyecto resultante – la autonomía indígena originario campesina- no podía ser sino la materialización de tal interacción de pensamientos, integrantes, y proyectos. Esto se debió a que los actores colectivos produjeron la acción colectiva a través de la definición de sí mismos y del campo de su acción, constituido por relaciones con otros actores, disponibilidad de recursos, oportunidades y limitaciones. En consecuencia, la definición que delimitaron los actores no fue lineal, sino que fue producida por interacción y negociaciones, en ocasiones esas orientaciones fueron de carácter opuesto (Melucci, 2002).

Lo indígena fungió entonces como la vanguardia, pero ésta, estuvo acompañada de otras corrientes políticas -que con el devenir de los acontecimientos- tomarían de forma paulatina la batuta sobre lo que podía considerarse como los medios de

⁵² “(...) el neoliberalismo fue cayendo en perversiones muy graves, la corrupción, la corrupción muy grande en las escenas del estado por una parte por otro lado la existencia de partidos que se distribuían en el poder de manera sucesiva, en tercer lugar una cada vez mayor pobreza en la población y a pesar de la existencia de grandes recursos sobre todo de la explotación del gas no había una redistribución interna entonces esto provoca ya una coyuntura la del año 2000- 2003 (...)” (AIOC-3).

construcción social, deseables y permisibles para la transformación nacional. Así, es que puede apreciarse una primera distinción entre quiénes produjeron y quiénes se apropiaron de los recursos sociales centrales (Melucci, 2002: 52) y así, tener una mejor comprensión de la dilución sufrida por el proyecto indígena, conforme el nuevo Estado plurinacional se gestaba y consolidaba.

Esta nueva construcción estatal, no obstante, tuvo como eje articulador la identidad indígena, ésta, constituyó la apuesta simbólica que debía hacer frente a la predica neoliberal, y en consecuencia, suplir los postulados enarbolados por la misma. Pero esa construcción identitaria, fue el resultado de un largo proceso de autoconciencia, al cual nos referiremos en adelante.

4.5 Reedición de la identidad colectiva

¿Cómo una identidad particular y específica, puede lograr alcance nacional? Para poder dar una respuesta apropiada, es preciso tener en consideración un elemento cardinal a la hora reeditar un perfil identitario: *el espacio de socialización*. Como el propio Melucci advierte, las expectativas se construyen y comparan con una realidad sobre la base de una definición negociada de la constitución interna del actor y del ámbito de su acción; el actor se define a sí mismo y a su ambiente. A este proceso de construcción de un sistema de acción se le denomina identidad colectiva. Ésta, representa un proceso que se construye y negocia mediante la activación repetida de las relaciones que unen a los individuos (Melucci, 2002).

En el campo boliviano, podemos identificar, tres niveles de definición del ambiente donde los actores sociales definieron su constitución. En ellos se reelaboró la identidad colectiva nacional: el orgánico sindical, las movilizaciones, y la vida cotidiana (Ramos, 2012: 103). El primer nivel fue desarrollado en reuniones, congresos, seminarios y talleres, organizados por cada sindicato,

central o Federación. El segundo, tuvo como escenario las marchas,⁵³ bloqueos, manifestaciones etc.⁵⁴ El último, se estableció por medio de la comunicación interpersonal o a través de medios de comunicación comunitarios.

Estos tres niveles, al entrar en contacto y confrontación con el campo político, produjeron una figura *identitaria común de ruptura o antagónica*, anclada en lo indígena. Los tres elementos resultaron primordiales a la hora de conjuntar la amplia gama de identidades que conformaban Bolivia. Primero, generar identidad propia; después – y a pesar- de siglos de colonización, del período republicano, y de un par de décadas neoliberales no resultaba ser una labor sencilla, por el contrario, fue necesaria una dialéctica entre movilización política y construcción académico- ideológica. Hay momentos en donde ciertos procesos en marcha exigen reflexión y explicación: las ciencias sociales siguen las tendencias de la realidad, las ordenan y las proyectan. En otros, por el contrario, es la reflexión la que aparece como alimento necesario para alentar los brotes germinales de nuevos procesos (Osorio, 1997: 79). La interdependencia de acción y reflexión generó la *adherencia política* indispensable, a la cual se hizo referencia anteriormente.

Segundo, el elemento común de esta construcción. Los indígenas se reconocen y son reconocidos como el elemento demográficamente dominante, pero, también es cierto que no todas las personas en el territorio se autoidentifican como tales, por ello, encontrar el denominador de anclaje social no puede ser concebido sino como el producto de una combinación ingeniosa de elementos que subyacían en el imaginario colectivo -que habían sido denostados por una ideología con tendencia homogeneizadora- y que buscaban dar el mensaje de que la nación era de construcción y pertenencia conjuntas:

⁵³ “(...) nosotros dijimos ¡nos lanzaremos a una nueva marcha! porque los pueblos indígenas sinceramente aparte de sus reuniones, su única instancia, la instancia más grande, la máxima instancia, así, es una movilización, como es una marcha, entonces nos obliga a salir en una nueva marcha la novena marcha se gestó y ahí fue (...)” (AIOC-25).

⁵⁴ “(...) Tanto la Masacre de Villa Tunari como la concentración que se dio un año después tienen por trasfondo la cohesión del movimiento de defensa de la producción de hoja de coca pero en un claro proceso de politización, conformando además el núcleo discursivo y primeros objetivos de la lucha (...)” (Ramos, 2012: 85).

“(…) Es que los mestizos tienen también su matriz indígena,⁵⁵ los mineros vienen de los pueblos ancestrales, los fabriles vienen de ahí, tu vez a un policía y viene de ahí, eh... los profesionales son casi todos quechuas, aymaras, Tupi-guaraní, yo mismo hablo quechua, el problema se trata de difundir (...)”

Por último, la cuestión de la ruptura. La necesidad de quiebre histórico representada el anhelo de justicia negado por los anteriores regímenes políticos. Significaba el advenimiento del cambio que posibilitaría –no provocaría- la transformación de la nación; implicó la inserción en el campo político con un objetivo tácito: la toma del poder, que en última instancia, es el elemento que define el significado de los conceptos.⁵⁶

“(…) porque ya nos habíamos hastiado del cómo es que se desarrollaban los destinos, *no del país sino de nosotros*, cada vez sentíamos, cada vez sentíamos cada vez sentíamos que nuestro futuro iba siendo más rifado y cada vez más rifado, cada vez más rifado ¿no?, y no había solamente una política dedicada, dedicada a la protección ¿no?, de la ciudadanía en general y en particular de esa diversidad que tendía a ser cada vez más excluida y no solamente excluido, sino, bueno si, si una cruzara la, las historias de tierras bajas uno se espanta de las experiencias que han vivido en relación con los comerciantes, en relación con los con los ganaderos etcétera, ¿no? había que cambiar todo eso, había que cambiar y muchos de nosotros hemos optado por el cambio ¿no?, entonces, hemos aceptado por el cambio y hemos votado por el cambio, ¿con qué objetivo?, con que el cambio se lleve a cabo ¿no? (...) es decir, dejar de desarrollar las mismas actividades políticas que se desarrollaban con anterioridad ¿no? Es decir, los gobiernos de Sánchez de Lozada para atrás ¿no? socialmente qué nos ha significado ¿no? porque nosotros con él sentíamos más bien, socialmente nos sentíamos desgarrados ¿no?, entonces había que cambiar esa política con objetivo de estructurar una cohesión de sentido ¿no? (...)” (AIOC-10).

⁵⁵ No en vano, el Vicepresidente del Estado Plurinacional, en su alocución del martes 6 de agosto de 2013, en conmemoración del 188 aniversario de la independencia de Bolivia señaló: “(…) El mestizaje no es una identidad es una categoría colonial tributaria. En sentido estricto todo ser humano del mundo biológicamente es mestizo por nuestra sangre fluyen todas las sangres del mundo y culturalmente no es pura. Entonces no hay una identidad pura y se mantiene estática, al contrario toda cultura, toda identidad se enriquece permanentemente de los conocimientos, las practicas, la tecnología y alimentos de otras culturas (...)” pero por otro lado, no dejó de reconocer que el “(…) bloque indígena originario y campesino, popular es el que articula, organiza, lidera la construcción y el contenido de la identidad nacional boliviana y del Estado en la perspectiva de la construcción de un Estado integral (...)”. (García, 2013).

⁵⁶ “(…) entonces esto empieza a hacer su trabajo, empieza a haber una pequeña ruptura, la ruptura del poder, porque no hay descolonización si no hay movimiento hacia el poder, y el movimiento al poder es un movimiento político, puede tener características culturales, puede tener características armadas, pero el problema es el poder (...)” (AIOC-14).

La conjunción de los tres elementos descritos, dio como resultado la creación de un sujeto portador de derechos colectivos. De ahí la adhesión de todas las demás formas identitarias, a la indígena. Como señala Mayorga, lo que se interpela y constituye es un sujeto colectivo definido como *naciones y pueblos indígena originario campesinos*. Este sujeto es portador de derechos colectivos y este rasgo define el carácter plurinacional del Estado (Mayorga, 2013: E5). Ese nuevo sujeto genera un tejido de continuidad entre los originarios milenarios, y los contemporáneos. Mediante el hilado de estas identidades se elabora el tapiz donde se posará -al menos en el imaginario - la nueva Bolivia.

Siguiendo a Melucci (2002), podemos argumentar que el factor indígena fue aquello que hizo más estables y coherentes los flujos de información provenientes del sistema y contribuyó a la estabilización o modernización del propio sistema. La identidad indígena constituyó una fuente de recursos para la individualización y permitió a los individuos verse como tales, como personas diferentes de los demás y descubrir en lo más profundo de dicha condición la capacidad para rechazar los códigos dominantes y revelar su arbitrariedad (Melucci, 2002: 116). Asimismo provocó la solidaridad, ese elemento capaz de provocar que una persona se reconozca como parte de un colectivo, y a su vez, ser reconocido por los otros como parte del mismo. En suma, permitió la construcción del nosotros colectivo.

Una vez constituida esa fuerza colectiva, el paso siguiente fue evidente: insertarse en el Estado conquistando el poder. Este deseo de inserción no puede considerarse de ninguna forma como un elemento nuevo,⁵⁷ lo novedoso estriba

⁵⁷ “(...) se va a cultivar hasta 1952 otro hito donde los indígenas ya no interpelan al estado, donde los indígenas dicen: “¡ah muy bien, entonces cogobernaremos el estado!” 1946 a 1952 hay un periodo donde los indígenas intentan organizarse a nivel nacional, no para rechazar un estado, sino para entrar en un Estado, y a partir de ahí gobernar, eh y el otro actor-estado ¿no? De, de la toma del poder, va a plantear algunos beneficios para esta demanda de entrada al Estado ¿no? Y los va a contratar con la reforma agraria, con el voto universal, eh con la inclusión de la mujer, y todo eso, y los indígenas ahí tienen una agenda inconclusa en el 52; del 50, de 1952 pasa otra época, ésta es la época del de la toma de la democracia, en 1992, los indígenas, en el en 1992 cuando empiezan a analizar los 500 años de esta memoria histórica de ser autónomos, porque la colonia los quito, luego el estado republicano y ahora con la retoma de la democracia, eh los indígenas empiezan a pensar de que el estado no les dio, el 52 no les dio eso que querían lograr, de entrada el estado y a partir de aquí nos normamos, decidimos las políticas y todo eso, se frustró el 52, y el 92 dicen después de 500 años hemos pasado, nos han quitado el poder, nos han conquistado, nos han

ahora, en la forma en que se decide ingresar a los espacios de decisión política: con integrantes, demandas y estructuras propias. Dentro de esa construcción de *lo propio*, encontramos el elemento que dará sustento a dos concepciones, por un lado, a la identidad, por el otro a la autonomía.⁵⁸ Nos referimos a la cuestión de la tierra y territorio. El factor territorio es indisociable de estas dos últimas; este amalgamamiento de conceptos hizo posible que los intereses y las demandas específicas de los indígenas no quedaran subordinados a las de las organizaciones de corte clasista:

“(…) al 85 nace la tesis del Pulacayo ¿no?, entonces en Cochabamba van a decir ‘debemos tomar el poder como un instrumento, como instrumento para lo que estamos buscando’ que era la autonomía, el control del territorio, todavía no existía la palabra autonomía, el control de territorio, querían normar, decir, reglamentar y que ellos decidir qué sucedía en los territorios (...) del 92 al 2005 hay un proceso largo de empoderamiento de estas organizaciones sociales indígenas originarias campesinas, de cómo tomarían el poder en un escenario democrático, para decir que se hace en su tierra y territorio (...)” (AIOC-21).

El territorio, al igual que la política, es un ámbito de realidad que se configura por la interacción entre varios actores que, a su vez, se constituyen en el espacio y el tiempo de configuración de alguna dimensión pública. En él se constituyen sujetos que entran en interacción y esta interacción los modifica. A través de ella desarrollan identidades, poderes, proyectos, pero en la medida en que siempre están interactuando con otros (Tapia, 2009: 85). El territorio es entendido como un ente multidimensional, que a la par de la comunidad, no sólo está constituido por la personas, lo constituyen también el espacio, todo lo que está encima (alaxpacha), lo tangible (akapacha), y el subsuelo (manqhapacha); es la naturaleza que vive en él, misma que tiene límites, pero no fronteras que la dividan (Paredes y Guzmán, 2014: 89).

dominado eh y el 52 entramos a este estado que nos dominó, y el 92 ¿Qué hacemos? Entonces vieron fracasado todo este esta memoria institucional (...)” (AIOC-21).

⁵⁸“(…) La lucha indígena en contra de la exclusión de todo quehacer político y la ausencia de oportunidades en pro de la construcción de una nueva esfera pública forjó una identidad común, portadora de derechos. En el marco de la 'ciudadanía indígena' se promueve una forma distinta de ciudadanía colectiva, derivada del derecho de la gente a un territorio autónomo dentro del Estado. De este modo, se crea un nuevo movimiento identitario en los grupos indígenas basado en el principio de la ciudadanía colectiva, que reconozca la forma de participación conjunta e individual y cree esferas autónomas para el desarrollo de sus derechos (...)” (Navarro, 2003: 111).

Esa identidad política antagónica y de ruptura, por sí sola hubiese sido incapaz de trastocar las estructuras del sistema político boliviano. Conscientes de ello, las organizaciones campesinas indígenas generaron su propio instrumento político, mismo que tuvo como punto de apoyo la disciplina sindical. El acatamiento de las disposiciones establecidas en el seno de la organización resultó esencial para la génesis, coordinación, ampliación y fortaleza de la organización indígena. La identidad pudo cristalizarse en formas organizacionales, sistemas de reglas y relaciones de liderazgo (Melucci, 2002: 66):

“(...) entons del 85 al 94 peleaban fundamentalmente de eliminar de las filas sindicales el pluralismo-ideológico (...) del 94 al 2004 que son los 10 años de crecimiento del MAS eliminan de las filas el centralismo democrático-pluralismo ideológico; fue en el Congreso de 1999 en Cochabamba, de la confederación, de la Federación de Campesinos de Cochabamba donde hay una Comisión Política, la Comisión Política eleva al congreso y dice de hoy en adelante toda la organización sindical en Cochabamba es centralismo democrático, centralismo-ideológico, tenemos un solo partido, y se rechaza todos los otros partidos, del 99 en adelante hasta el 2004, todas las organizaciones de los otros departamentos retoman la línea de Cochabamba y empiezan a decir centralismo-ideológico, centralismo democrático y empiezan a eliminar a los partidos tradicionales de las filas del sindicalismo (...) si la organización sindical en Bolivia no hubiera eliminado el pluralismo ideológico y el centralismo democrático este ascenso del MAS jamás se hubiera dado, porque habían campesinos indígenas originarios que seguían teniendo sus diferentes partidos políticos al interior de la organización sindical, ese era el fracaso pero los de urgencia se dieron cuenta en el 85, y tardo mucho mira del 85 al 94 son 9 años como 10 años, tardo eso en acuñarse en la organización sindical, así fue, si no, no se hubiera dado (...)” (AIOC-21).

La figura del Instrumento político resultó vital para las futuras aspiraciones de los pueblos y naciones indígenas; ya que aquél representaba la cadena de transmisión de las demandas y el vínculo entre las organizaciones y el sistema de representación. A pesar de tener que convertirse con el tiempo en un partido político, de inicio, el MAS-IPS fue concebido como un instrumento de defensa y lucha, un mecanismo de liberación de la opresión, un mecanismo de unificación y, por supuesto, un instrumento para la toma de poder por diferentes vías (para unos la lucha armada, presión para cambiar la leyes, participar en elecciones, etc.) (Ramos, 2012: 185).

Lo que nos lleva a plantear, que los momentos de crisis social, económica y política, otorgan las condiciones para generar un nuevo tipo de identidad política que tienda hacia reconfiguración de los elementos trastocados por esa etapa de trance. Pero a la par, consideramos, que sin la creación paralela de organismos de representación política, la fuerza de la identidad sería insuficiente para propiciar la ruptura de los límites de variabilidad del propio sistema. Esto se debe a que el organismo político permite distinguir con mayor nitidez el contexto, las contradicciones y las reglas por la que atravesará la participación de sus integrantes. Como bien lo señala, de forma metafórica, el siguiente testimonio:

“(…) porque cuando hace algún partido debe hacerse un partido en la debida forma, yo no puedo hacer un club de futbol, imaginemos que el futbol domina, yo no puedo hacer mi equipo de futbol y entrar, entro a las canchas a romper las canillas de los otros, tengo que tener un conocimiento digamos de las reglas, del contexto, del momento, de las contradicciones ¿no? (...) (AIOC-14).

El organismo político, entonces, dio coherencia a todo el contenido identitario y a la acción de las organizaciones indígenas. Para la identidad indígena el instrumento fue trascendental porque éste, representó un conjunto coherente de estructuras generativas de orden material, político y simbólico que organizaron de manera diferenciada las funciones productivas, los procesos técnicos, los sistemas de autoridad, la organización política, además de los esquemas simbólicos con los que las colectividades extensas dieron coherencia al mundo. (García, 2004a: 71). En las comunidades se pensó *lo propio*, es decir la construcción de una identidad, a partir de *lo propio a construir* (Tapia, 2008: 119-120); donde eso que se consideró inherente a lo indígena, implicó incorporar todo lo concerniente a los demás.

4.6 Conclusiones del apartado

En la conformación de una nueva identidad fue necesario realizar una revisión del pasado para corregir el futuro. Mediante ese ejercicio se pretendió delinear otra manera de representación política. Esta nueva forma de constitución política del

actor tuvo como pilar la socialización, en ella, se genera la conciencia indígena. Así, la liberación individual pasaba de forma ineludible por la emancipación social. A la par de construir una identidad de raigambre local y ancestral, se abrieron cauces para la participación en el ámbito político nacional.

Con la conformación de una identidad indígena compartida, se pretendió unir estructura y acción en un nivel histórico. Esa simbiosis consolidó el discurso de los oprimidos y con éste, se planteó un horizonte de acción de vida. Las prácticas y discursos externos potenciaron la capacidad de este movimiento, al grado de abrir la posibilidad –mediante el conflicto y la confrontación– de un sistema político de corte adversarial. Con ello, se dejaba atrás el modelo consensual instaurado en tiempos de la democracia pactada, que tanto redujo la diversidad social y cultural en el país.

La aceptación cada vez mayor del discurso –producto de la incorporación de innovaciones lingüísticas–, unido a la acción colectiva, provocó la ruptura con el orden social anterior. El quiebre de la concepción previa fue posible, gracias a la inscripción del discurso indígena en un clima cultural propicio para su consolidación. Si el neoliberalismo se encargó de la desarticulación del entramado social-cultural, el elemento indígena lo reactivó mediante la creación de espacios de participación solidarios, que sirvieran como canales de comunicación de las demandas. El factor ancestral fungió como el marco cultural por medio del cual el movimiento actuaría.

Lo indígena, vino a refrescar las tradiciones políticas al trazar, de nueva cuenta, la frontera entre dos universos. De esta forma se activó la confrontación democrática, que no es sino la expresión real de los deseos y fantasías de las personas excluidas del campo de las decisiones políticas. La vuelta a la dicotomía ellos/nosotros, era indispensable para lograr el reconocimiento e inserción del pluralismo en la democracia boliviana. La construcción de una identidad indígena simboliza la *representación conflictiva del mundo* a la que alude Mouffe (2007), donde existen campos opuestos con los cuales la gente tiene posibilidad de

identificación,⁵⁹ permitiendo con ello, que las pasiones sean movilizadas políticamente al interior del espectro del proceso democrático.

La intención en el corto y mediano plazo en Bolivia, era la desarticulación de las prácticas existentes, para producir otras formas de convivencia que dieran vida a nuevas instituciones, mismas que serían reconocidas como canales políticos legítimos para la inscripción de las demandas. La participación política y la expresión de la voluntad popular resultaban cortas para las intenciones de transformación nacional, junto a aquellas, era indispensable el acceso general a un proceso de deliberación que revitalizara el sistema democrático.

La identidad indígena construida puede ser entendida como un intento de inclusión desde la exclusión -forma de generar Estado desde lo subalterno-; o como un mecanismo para terminar con la invisibilidad, histórica, ideológica, cultural, social y política de la tradición indígena. Puede ser comprendida, de igual forma, como una pedagogía de empoderamiento –al resistir la homogeneización-. O bien podemos ubicarla como un marco de articulación de una alternativa contra hegemónica.

El conocimiento de las fuentes que nutrieron el discurso –mismo que posibilitó la conformación de la identidad indígena- nos permiten ahora, dar pauta a la revisión de la figura que buscó cubrir tres tipos de necesidad de los excluidos; la material, la simbólica de reconocimiento, y la ideológica de compromiso: la autonomía.

⁵⁹ Como esta misma autora indica: “(...) Para actuar políticamente, las personas necesitan ser capaces de identificarse con una identidad colectiva que les brinde una idea de sí mismas que puedan valorizar. El discurso político debe ofrecer no sólo políticas, sino también identidades que puedan ayudar a las personas a dar sentido a lo que están experimentando y, a la vez, esperanza en el futuro (...)” Mouffe, 2007: 32).

Capítulo 5

“(...) nosotros hacemos una comparación, el acto de la consulta más o menos asemejamos con el acto de un enamoramiento de una pareja, que tiene que haber enamoramiento, tiene que haber acuerdo y después de un acuerdo y consentimiento llegamos al matrimonio, ¿sí o no hermanos? y debería ser lo mismo, porque cuando una mujer o el hermano por decirte que no consienta, qué se llama, es violación, entonces si en cuatro meses yo no acepto a una empresa entonces yo diría me va a venir a violar pues a mis territorios (...)” (AIOC-9).

5.1 Institución sin institucionalización

Para reconocer la existencia de un Estado plurinacional como expresión máxima de un régimen autonómico, es preciso identificar los grados de participación de la población en el proceso de construcción de los mismos. En esta sección daremos pie a la revisión de los aspectos vinculados de forma directa con la autonomía indígena originario campesina: la participación y el Estado Plurinacional. Finalmente, subrayaremos las coincidencias y antinomias de las partes involucradas en la conformación de una sociedad fincada en la diversidad.

5.2 Dilución de la participación

En una primera etapa, la acción del movimiento en Bolivia fue construida mediante inversiones organizadas, es decir, el campo de posibilidades y límites percibidos fue definido en términos cognitivos, afectivos y relacionales (Melucci, 2002). Pero, en un segundo momento ¿Es posible darle continuidad a la construcción social fomentada desde las bases, a partir de espacios institucionales? ¿Puede existir correspondencia entre demandas y políticas públicas, cuando las primeras son trasladadas del ámbito plebeyo-popular, al político nacional? Partimos del hecho de que para mantener, en la medida de lo posible, el contenido original de las exigencias de un movimiento, es necesario contar con un grado considerable de

participación. La cuestión en este sentido recae en reconocer el tipo de intervención establecida en suelo boliviano. Conocer el nivel de involucramiento de las personas en la vida pública, nos ofrece la posibilidad de entender en qué medida la autonomía indígena está presente en los escenarios de poder. Si la autodeterminación de una comunidad ha de consolidarse, mucho de ello dependerá de la forma, el grado y la persistencia de la participación de los integrantes de la misma en la toma de decisiones. De no suceder así, estaríamos en presencia de reformas legislativas que sólo apuntan al cambio en el funcionamiento del ente estatal, pero que no trastocan sus estructuras, es decir, los residuos de reforma (Tarrow, 2004) serían el resultado del ciclo de protesta que se cierra.

Para el caso que nos ocupa, podemos distinguir dos momentos y dos propósitos distintos en cuanto a la intervención de las comunidades indígenas. En un primer instante, la fuerza indígena estuvo destinada a la creación de grietas en el sistema político donde pudiera insertarse el conflicto, como factor sustancial para generar una frontera política que delinea un nosotros político. El período en el cual podemos circunscribir este tipo de proceder es el comprendido entre los años 1990 y 2005. Un segundo período está ubicado a partir del primer año de gobierno del Movimiento Al Socialismo, hasta el año 2011. En este último lapso de tiempo, el involucramiento social tuvo como objetivo dotar de legitimidad a las disposiciones gubernamentales. En consonancia con Melucci, establecemos que la naturaleza de la acción de las comunidades indígenas pasó de ser, conflictiva política⁶⁰ a conflictiva reivindicativa.

⁶⁰ “(...) con la marcha por la territorialidad en 1990 eh, primero *se visibiliza la demanda indígena de tierras bajas* ¿no? Y no solamente la demanda sino *también al sujeto étnico cultural diferenciado de tierras bajas* y lo visibiliza ¿no?, y en la misma marcha por los 90 comienzan a generar demandas en una naturaleza que, no la tenían los los aymaras ¿no? con el énfasis que lo hacen los de tierras bajas, cuál es la reforma de la Constitución política del Estado (...)” (AIOC-10).

“ (...) yo creo que el período rico de construcción, movilizadora de nuestra propuesta fue entre el 2000 y 2005, fue un periodo muy rico, muy rico, de mucha movilización activa, yo creo que las diferentes movilizaciones, han sido movilizaciones que reproducían las formas políticas de organización sindical y también construían cuadros sindicales y políticos, de hecho a mí me tocó marchar en 2 ocasiones desde Caracollo con Evo cuando era diputado, y en las noches lo que se hacía era una evaluación política de la movilización o su impacto en los medios de comunicación, la adhesión de otros, entonces se hacía un debate interesante

Ahora, además de momentos y objetivos de participación social, de igual forma, podemos señalar la existencia de distintos peldaños de involucramiento que están directamente vinculados con el ámbito donde se desarrolla el mismo. De esta manera, podemos establecer que en la medida en que la injerencia social se aproxima a los planos de decisión nacional, tiende a decrecer, y serán sólo los miembros de la comunidad con mayor experiencia y vinculación al campo político, los que mantendrán ciertos grados de incidencia en las decisiones. Es decir, existe un drenado del componente social de las organizaciones indígenas, producto del contacto con el sistema político.

Con lo anterior, se evidencia lo dicho por Tarrow, con relación a los efectos negativos y positivos, a corto y largo plazo a escala individual y colectiva de la acción del movimiento. Donde puede provocarse el abandono de los seguidores, la cooptación de los militantes, el alejamiento de los aliados, la bifurcación del movimiento, la polarización de la opinión pública (Tarrow, 2004). En el caso concreto que nos atañe puede apreciarse como la participación tiende a diluirse desde los espacios de decisión comunal:

“(…) No hay una participación. Claro. A nivel de La Paz han salido unas provincias, alguna parte un tallercito de información, etcétera ¿no? entonces, bueno pero eso no ha servido de mucho, no ha habido una amplia participación en la construcción de este estatuto, este estatuto refleja simplemente la imposición de y la reposición del modelo colonial para nada está la visión de las lógicas aymaras, quechuas que, etcétera (…)” (AIOC-2).

“(…) yo estaba en Camil en Santa Cruz 2009 cuando nuestro hermano Evo estaba presente en Camil y he visto desde ahí hasta la fecha algunos hermanos consejeros que sé yo, que han estado trabajando estatutos, han ido desertado, hasta la fecha, que se yo en otros municipios no lo estamos cumpliendo (…)” (AIOC-8B).

Diversas pueden ser las interpretaciones para comprender la razón del decrecimiento de la participación en las comunidades. Aquí sólo delineamos algunas de ellas. Una primera, se identifica en la conformación de la Asamblea

entre las cinco – 6 de la tarde, ocho- ocho y media diariamente, entonces había un debate fluido, lo que nos derivaba de manera inconsciente que estábamos formándonos permanentemente como cuadros sindicales y políticos, tonces es fue un momento interesante, importante, vital, yo creo que ahí también fue donde se fueron pariendo esas ideas sobre la asamblea constituyente, la nacionalización, las autonomías, etc (…)” (AIOC-18).

Constituyente. El arribo de Evo Morales al poder representaba no sólo la posibilidad de cambio de las condiciones materiales de existencia de las comunidades, sino también la oportunidad de mayor inclusión de los miembros de los movimientos indígenas en las instancias de gobierno:

“(…) ¿Qué ha pasado con la Asamblea Constituyente? En primer lugar hay que establecer que en la Asamblea Constituyente no han participado los representantes vamos a decir naturales o si quieren los representantes ancestrales de las naciones originarias, esto ha sido su primera deficiencia, para mi gravísima, han sido los partidos políticos disque han representado a las naciones originarias quienes han participado en la asamblea constituyente (...) a Álvaro García Linera, presentamos un proyecto pidiendo la participación de dos representantes naturales originarios ancestrales, de las 45 naciones originarias, lamentablemente el MAS no es un partido que luchaba por la participación natural de las naciones originarias, lo excluyeron y cómo participaron ya los indígenas, por qué ya no participaron las naciones, porque en el momento en que las naciones no realizaron cabildos, reuniones, asambleas, para elegir ellos desde las bases a sus auténticos representantes a la constituyente, ya era otra representación ¿no? ya no es representación de las naciones como nación, ya la representación indígena del partido político más importante; en el MAS ahí se escogió a algunos constituyentes y desde arriba, pero ya no era participación orgánica de las naciones originarias (...)” (AIOC-7).

Como señala Adriana Paola Martínez, en la convocatoria y en el tipo de Asamblea que impulsó el MAS, tuvo mayor peso su condición de partido político que de aliado de los movimientos indígenas populares. Tal convocatoria estuvo signada por acuerdos políticos con los partidos de oposición (representantes de la oligarquía terrateniente y agroindustrial) que atentaron no sólo contra la Constituyente sino primordialmente contra los movimientos indígenas, con el objetivo de preservar sus intereses de clase. De esta forma, la Asamblea Constituyente dejó de ser una refundación para convertirse en una reforma del Estado sometida a cumplir y establecer acuerdos con la oposición y obligada a no atentar contra los poderes constituidos; con la negociación, se logró una Constitución muy diferente a la inicialmente propuesta por el MAS (Martínez, 2011: 118-119).

Una segunda razón -derivada de la anterior- para entender la tendencia participativa decreciente, puede encontrarse en la imagen que sobre lo indígena

proyecta el propio gobierno. En los eventos, sobre el tema de autonomía, organizados por instancias gubernamentales -específicamente por el Ministerio de Autonomías- pudimos apreciar una falta de interés por parte de los miembros de las comunidades embarcadas en el proceso de conversión del municipio en autonomía indígena originario campesina.

A través de una serie de pláticas informales pudimos dilucidar que esta ausencia a los encuentros responde a: 1) Lo apresurado de la convocatoria; 2) La falta de una mayor difusión en las comunidades inmiscuidas en el proceso; 3) La distancia existente entre el lugar donde se celebran los eventos y el lugar de residencia de los participantes (para ejemplificar, de los municipios del Departamento de La Paz inmersos en este proceso de conversión –Jesús de Machaca y Charazani- el primero se encuentra a dos horas y media del centro de La Paz; el segundo, se ubica a ocho horas de distancia de la misma); 4) La apropiación de la palabra por parte de los representantes de gobierno o invitados al encuentro; 5) El carácter prolongado y redundante de las discusiones; 6) La ausencia, en el debate, de los temas de interés de las propias comunidades.

Un tercer factor de incidencia en la baja del interés participativo lo representa el Estado burocrático. La transformación del Estado republicano en uno Plurinacional conllevó una serie de modificaciones estructurales de fondo, entre ellas, la eliminación de determinados Ministerios de gobierno y la creación de nuevos. Para el reconocimiento de personalidad jurídica de la autonomía indígena originario campesina, intervienen al menos dos instancias: El Ministerio de Autonomías y el Tribunal Constitucional Plurinacional. El primero es la instancia de contacto inicial entre las comunidades y el gobierno. Al segundo, le corresponde el control constitucional de los estatutos elaborados por los diversos municipios involucrados en el proceso de conversión.

Es precisamente esta instancia la que detiene todo el proceso de consolidación de la autonomía indígena:

“(…) cinco son los que han concluido con la elaboración de su estatuto, y los han enviado al Tribunal Constitucional Plurinacional

para el respectivo control de constitucionalidad ¿no? el resto han estado un poco rezagados ¿no? por la dinámica de la discusión en sus propios órganos deliberativos digamos ¿no? eh hemos visto que en promedio se han tomado como dos años para ah deliberar y elaborar sus estatutos, algunos se están tomando más y otros han tenido dificultades ya en la conformación del órgano deliberativo que debería elaborar su estatuto ¿no? (...)" (AIOC-20).

La falta de respuesta de la instancia correspondiente a la demanda de reconocimiento de autonomía de algunos territorios, produce manifestaciones tendientes a la precipitación del proceso por cauces no establecidos en la ley:

"(...) entonces, corremos el riesgo de que inclusive, de que se pierda más tiempo, entons, por lo tanto eh propuesto de por qué no damos un plazo al tribunal constitucional los once municipios, damos un plazo de tres meses, en caso de que en los tres meses no realizan su trabajo como tal, por lo tanto entonces nosotros solicitaríamos, el siguiente proceso seria solicitar al ministerio de autonomía el reconocimiento legal de nuestra existencia como gobiernos indígenas originarias campesinas (...)" (AIOC-8D).

Un cuarto componente, que empuja a la baja los niveles de participación está representado por el acceso a la información. Retomando el ejemplo de los encuentros organizados por el Ministerio de autonomías; en ellos pudimos encontrar a los *entendidos del tema*, es decir, aquellos que poseían mayor conocimiento sobre la cuestión. En consecuencia, sólo una porción mínima de la comunidad hacía acto de presencia. De estos representantes, es de quien -con mayor frecuencia- las bases obtienen la información, lo oportuno y fluido de la misma, entonces, está en estricta relación con el manejo, uso y distribución que de ella hagan los dirigentes:

"(...) hemos hecho un compromiso de re, re, re restablecer el proceso autonómico, entonces donde han firmado nuestras autoridades originarias y más el Viceministro, y ahora con ese acuerdo vamos a bajar a las bases, y después de eso, va a haber una Comisión, eh este revisora, redactora, porque el estatuto está pues ya redactado, sólo que digamos este un poquito sólo que hay que digamos puntos de conflicto, eso es donde hay que solucionar entonces con la finalidad de solucionar los puntos de conflicto entonces va a haber una comisión mixta, van a estar ahí los consejeros, van a estar las autoridades originarias, entonces, ellos son los que van a redactar, y luego con esa redacción nuevamente vamos a bajar a las bases y, si en caso que, va a haber un acuerdo mutuo entre las dos Markas, entonces va a ser positivo, va a ser tal vez yo pienso que, vamos a poder implantar el gobierno autónomo originario de Jesús de Machaca pero, qué tal si en eso

fracasamos, entonces creo que vamos a tener que tomar otro rumbo tal vez no sé, estamos en esa situación (...)" (AIOC-11).

Con lo anterior queremos dejar de manifiesto que la perspectiva política integral del proceso sólo está presente en las dirigencias nacionales. Siguiendo el pensamiento de Beatriz Ruiz, podemos distinguir tres perspectivas políticas interrelacionadas: la nacional, la departamental y la local. En la primera, se expresan preocupaciones constantes por dos aspectos generales: la construcción de una plataforma de unidad que les permita fortaleza para incluir sus demandas y hegemonizar el proceso y, la elaboración de propuestas que llenen de contenido las consignas que por ahora están ya en el imaginario de sus miembros nacionales. En la segunda, es manifiesto el menor acceso a la información; la conexión con el proceso nacional no es del todo simple por cuestiones de tiempo y costo. En la última, el vacío de información es mayor por lo que sus expectativas están más apegadas a la vida cotidiana,⁶¹ aunque no dejan de tener un trasfondo político. (Ruiz, 2004: 24).

El quinto componente relacionado con lo hasta ahora expuesto, está representado por la ausencia de un orden político que dote de mayores oportunidades de gobierno a la mayoría. Esta avidez por pertenecer a las instancias de gobierno no puede ser interpretado como deseos de ejercer una *dominación inversa*, donde el indígena sea quien establezca las pautas de relacionamiento entre los integrantes de la sociedad, sin considerar las experiencias ajenas; por el contrario, no es sino la expresión de un anhelo históricamente aplazado: el reconocimiento de lo indígena como muestra de un régimen donde impera la justicia.⁶²

⁶¹ En un intercambio de ideas entre miembros de Jesús Machaca pudimos evidenciar la disparidad de acceso a la información en el seno de la comunidad. Mientras uno de los integrantes -con mayor cúmulo de datos informativos- cuestionaba severamente el proceder gubernamental, por dotar sólo a la comunidad de infraestructura intrascendente para los anhelos de transformación social (como lo son las cachas deportivas o plazas cívicas); el otro -alejado del caudal informativo- manifestaba su aprobación de dichas obras, pues éstas, permitirían a su descendencia contar con un espacio de socialización que la alejara de los vicios provocados por la ociosidad presente en la vida rutinaria de la comunidad; bajo esta última percepción, esas obras garantizarían en el largo plazo, la conformación de ciudadanos de bien.

⁶² Los indígenas "(...) no han tenido una participación en la activa, en la vida pública del país durante siglos prácticamente no, la época colonial, es una época de dominio total de la injerencia española, los indígenas eran los pongos, eran fuerza de trabajo y nada más, en la época republicana si bien se formulan una serie de valores y libertades ciudadanas esto no niega la gran mayoría de la población indígena ¿no? en la

Por lo tanto, si la incidencia indígena en el proceso de cambio fue en franco declive a partir de la llegada de Evo Morales al gobierno, es evidente que las demandas de los grupos excluidos no podían ser insertas tal cual fueron configuradas en los planos de decisión social. Contrario a ello, las propuestas sufrieron un proceso de dilución por dos motivos principales: La necesidad de consolidación del proyecto político del MAS, y la falta de correspondencia entre las expectativas y la capacidad propositiva de los movimientos.⁶³

Todo lo expuesto al momento, no se condice con el hecho de que al interior de la comunidad puedan encontrarse ricas manifestaciones de participación en la conformación del gobierno local.⁶⁴ Pero, si apostamos por el realce de los elementos contrarios a las conductas participativas, fue en razón de ser esos componentes los que restaron potencia a nuestra categoría central de análisis: La autonomía.

Si partimos del supuesto que a mayor grado de incidencia indígena en la toma de decisiones, mayor la posibilidad de que las demandas sean plasmadas de forma íntegra en las disposiciones jurídicas, entonces, al exponer que en la práctica política confluyen una diversidad de factores no hemos pretendido sino evidenciar

revolución del 52 es un hecho importante de rescate de la población eh.. discriminada, excluida sin embargo, es un proyecto nacionalista, nacional, un poco bajo la influencia de lo que fue la propia Revolución Mexicana, y lo que fueron otras experiencias nacionalistas como la de Argentina o la Brasileña, entonces, tuvo un sentido más de universalidad ciudadana, sin un reconocimiento particular a lo indígena (...)" (AIOC-4).

⁶³ Como indican las investigaciones realizadas por Beatriz Ruiz, durante el proceso camino a la Asamblea Constituyente "(...) aparecen recurrentemente consignas como 'queremos un país que nos reconozca como naciones originarias, ahora nos toca a nosotros, que Bolivia sea de verdad multinacional y pluricultural, que cambie el modelo económico...', mezcladas con demandas de larga deuda histórica, mejores condiciones de vida, empleo, mejores precios para los productos, nacionalización de los hidrocarburos, acceso irrestricto a la propiedad de la tierra, servicios de salud, educación, caminos, comunicaciones (...). Pero estas consignas no cuentan con un respaldo en la información respecto a la participación posible en el proceso (...)" (Ruiz, 2004: 24).

⁶⁴ Por ejemplo, la rotación o myuña, como principio fundamental que sustenta la elección de autoridades originarias, ésta comprende tres criterios: A) Por respeto a este principio todos los miembros indígena originarios tienen el derecho de ejercer los cargos de autoridad originaria, previa acumulación de experiencia y prestigio en el servicio del ayllu. B) Para la elección de autoridades originarias siempre se toma en cuenta a todas las estructuras organizativas menores que componen la unidad territorial, a cada una de las zonas que componen el ayllu les llegará por turno la obligación de ejercer el cargo de autoridad. C) El período de ejercicio de las autoridades originarias es de una sola gestión (un año). No existe la regla de ratificación inmediata y sucesiva. Lo contrario afectaría el cumplimiento del principio de rotación o muyuña (PROJURIDE/GIZ, 2012: 41).

la complejidad inherente a todo proceso de transformación profunda. Fue ese escenario complejo el que influyó de forma decisiva en el tipo de demandas incluidas, pero sobre todo el grado en el que fueron incorporadas al nuevo andamiaje jurídico político.

Aun así, el primer momento de acción del movimiento produjo su *aporte creador*. Dentro de él, destaca una figura central, que en su momento, inclinó la balanza hacia propósitos convergentes con la instauración del Estado Plurinacional: La autonomía indígena originario campesina. A ella dedicaremos nuestra atención en líneas siguientes.

5.3 El dispositivo de articulación movilizadora: La autonomía Indígena Originario Campesina

En su alocución del 2 de agosto del 2009, el Ministro Carlos Romero señaló: “(...) Hoy día declaramos la autonomía para romper definitivamente las cadenas de sumisión al poder político, económico y cultural coloniales (...)” (Romero, 2009b). Esta declaración manifestaba el interés del gobierno por impulsar una nueva forma de estructuración estatal, misma que tenía como uno de sus pilares la autonomía indígena. Es decir, en la visión del bloque de poder, la autodeterminación de los pueblos ancestrales representaba el gozne que posibilitaría transitar de un Estado simple a uno compuesto.⁶⁵ La autonomía simbolizó el recurso cultural utilizado para comprender y representar una situación dada, si ésta era justa o no, y pensar en una alternativa a ella, así como los medios legítimos para transformarla (Tarrow, 1993).

Por ello, el mensaje hacia la población debía ser claro y contundente. La autonomía representaba la posibilidad de ruptura con el destino histórico de los grupos oprimidos; significaba desmantelar la maquinaria de dominación mediante

⁶⁵ Carlos Romero “(...) Entrevistado en su oficina provisional –el recién creado ministerio a su cargo carece de edificio–, apuntó que el proceso autonómico va a ser largo, progresivo y gradual: implica transitar de un Estado simple a uno compuesto (...)” (Romero, 2009a).

la creación de nuevos centros de decisión política. La autodeterminación formaba parte de lo que se concibió, en palabras de García Linera, como *trípode virtuoso*, compuesto además de esta figura -que encarna la desconcentración territorial del poder- por la plurinacionalidad –pueblos y naciones indígenas al mando del Estado- y por la economía plural –coexistencia articulada por el Estado de diversos modos de producción- (García, 2012).

Mediante la aplicación de este mecanismo de articulación, el gobierno deseaba concretar un plan multipropósitos: Primero, garantizar derechos sociales a la población otrora excluida; segundo, generar presencia estatal en territorios donde existían de forma predominante el control y el poder locales; tercero, generar lealtades políticas de las organizaciones indígena-populares; cuarto, despresurizar –con el arrebató de la bandera autonómica- al movimiento separatista de la parte oriente del territorio; quinto, establecer –junto con otras naciones de la parte sur del continente- un contrapeso al poder trasnacional, encabezado por los Estados Unidos.

En Bolivia, la crisis del modelo societal quebró la *superficie de homogeneización cognitiva y cultural dominante* (Tapia, 2002) que permitió que apareciera la diversidad social que dio pauta a la creación de una gramática descolonizadora. De ella, se desprende el discurso que busca encausar al sistema político y social hacia el campo de lo comunitario. La búsqueda de lo comunal, expresión continuada de la protesta, necesitó de un ejercicio de selección de elementos de particular relevancia para el grueso de la población por su alta significación histórico-ancestral.

En consonancia con Zárate, establecemos que el ejercicio de selectividad fue central para la vanguardia del proceso boliviano, en la medida que le permitió, de un área posible de pasado y presente, elegir ciertos significados y prácticas que resultaban relevantes para el imaginario colectivo. Pero al mismo tiempo reconocemos con esta autora, que algunos de estos significados y prácticas fueron reinterpretados, diluidos, o puestos de tal forma que apoyan o al menos no contradicen otros elementos dentro de la cultura dominante (Zárate, 2012: 58).

Dentro del abanico de opciones, se eligió a la autonomía por ser la expresión de tradiciones y prácticas que fácilmente podían generar empatía. Para generarla, fue necesaria la negociación en el seno de la Asamblea Constituyente, ese lugar histórico de refundación fue el escenario donde las posturas se aproximaron. Como atinadamente lo señala el siguiente testimonio, el movimiento, para poder avanzar, en determinado momento, debe retroceder y eso no es sino la evidencia de que sus integrantes reconocen dos momentos cruciales, el de efervescencia y el de reflujo:

“(...) cada quién reflejaba lo que a mi modo de ver son los componentes de una sola realidad ¿Por qué no se puede ser radical cuando se hace política? ¡hay que ser radical! pero tampoco tiene que dejar la otra ‘r’ que hay que ser realista y eso que normalmente hay en todo organismo político, todo grupo político tiene esas dos facetas, sabe cuándo es radical y sabe cuándo tiene que ser realista (...)” (AIOC-14).

Los integrantes de las organizaciones indígenas reconocieron la importancia de mantener la alianza estratégica con el gobierno, por ello, a pesar de la inconformidad manifiesta con el tipo de autonomía contenida en el texto constitucional, aceptaron el carácter acotado de la misma,⁶⁶ pues su reconocimiento, representaba un avance en sus intentos por acceder a la justicia que el Estado republicano les había negado. La comunidad, es consciente en que parte de las dificultades que en la actualidad enfrenta, fueron producto de sus propias decisiones:

“(...) ¡Ya! eso es una un debate al interior de las propias eh naciones y pueblos indígenas de Bolivia ¿no? eh para el momento de la constituyente se llevó a lo que se ha llamado el Pacto de Unidad, el pacto de unidad están las principales organizaciones de los pueblos indígenas ¿no? ahí estaba la CONAMAQ la CSUTCB,

⁶⁶ “Así lo informó el *mallku* (presidente) de la comisión de relaciones internacionales del Conamaq, Tomás Huanacu, subrayando que fue para colaborar en la pacificación del país —que en los últimos dos años ha vivido una grave crisis política— que aceptaron los cambios al citado proyecto realizados en las negociaciones entre el gobierno y la oposición (...) ‘estrecha que solamente los territorios de la tierras comunitarias de origen se beneficiarán con autonomía indígena y no los que no están titulados’. Buena parte de las tierras del *suyo* Carangas no están tituladas. En ese caso serán reconocidas las comunidades pequeñas, ‘entonces eso significa que estas comunidades pequeñas, los ayllus, tendrían que someterse a la autonomía municipal, entonces en esa parte sí no nos favorece, pero aun así nosotros, reitero, por la alianza natural que tenemos, estratégica con el gobierno, hemos decidido aceptar que se apruebe el nuevo texto constitucional así como está (...)’ (Huanacu, 2008).

APG, Bartolinas ¿no? eh etcétera digamos las las grandes organizaciones de estos pueblos entonces toman la decisión de presentar una propuesta a la Constituyente, dentro de esa propuesta estaba el tema de las autonomías indígenas y estaba eh, la construcción de este concepto eh llamémoslo metaconcepto de indígena originario campesino, eh utilizar los tres términos que eh los ciudadanos bolivianos eh identificados con los pueblos indígena originarios, eh se los han apropiado ¿no? (...) fue así, debatieron entre ellos eh y finalmente llegaron al acuerdo de que se utilice el término indígena originario campesino como el término adecuado para que se los identifique en la constitución como pueblos anteriores a la colonia (...)" (AIOC-20).

La necesidad por llevar a cabo, de forma paralela, tres revoluciones –la descolonizadora, la democrática y la anticapitalista- precipitó la toma de decisiones hacia la creación de un *consenso por la negativa* (Almeyra, 2012) esto es, la generación dio un apoyo masivo y aplastante como medio para evitar la vuelta al pasado y de forma simultánea impedir la reaparición del sector identificado con el imperialismo, la derecha de la parte oriente. Este respaldo a las disposiciones del gobierno, no reflejaba sino la avidez de un grupo por mantener latente la posibilidad de cambio. No obstante, toda vez que el campo de fuerzas político social dejó de articularse en torno al eje conflictual gobierno-oposición-oligarquía, la autonomía comenzó a perder interés para el nuevo bloque de poder.⁶⁷

En el plano macro, la autonomía había cumplido con su tarea, permitió el trastocamiento de las bases de dominación,⁶⁸ fracturó la línea divisoria por donde

⁶⁷ De ahí la molestia de la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos del departamento de Pando, expresada en un texto dirigido al compañero presidente -sintetizado por Zibechi- que da cuenta de la desaprobación del diálogo con la oposición: "(...) No aceptamos que se toque el texto constitucional aprobado en Oruro. No nos parece hermano Presidente que se deba entrar a entablar acuerdos políticos respecto a la autonomía sin mostrar a las organizaciones sociales cuáles son los alcances de éstos que podrían tener efectos negativos sobre la autonomía indígena-originaria-campesina. Queremos reclamarle la poca consideración y apoyo por parte del gobierno a las organizaciones de tierras bajas que fueron objeto de despojo de sus instalaciones y sedes. No puede hermano Presidente concluir este diálogo cambiando disposiciones del nuevo texto constitucional relativas al capítulo sobre autonomías indígena-originario-campesinas, a nombre de la pacificación del país, lesionando nuestras demandas conquistadas con sangre de valerosos compañero (...)" (Zibechi, 2010).

⁶⁸ En ese tipo de dominación ser ciudadano de pleno derecho implicaba "ser blanco o mestizo asimilado. Para llegar a ser ciudadano, un indio tiene que dejar de ser indio y reconocerse y ser reconocido como blanco; romper con su comunidad histórica concreta, la de los aymaras, los quechuas, los guaraníes u otra de las muchas comunidades indígenas bolivianas; y entrar como subordinado recién llegado a la comunidad abstracta de los ciudadanos de la República. No se espera que la República cambie y sea como es su pueblo.

esta cruzaba (Gilly, 2008); tejió nuevas redes de poder que pudieron hacer frente a la élite que ocupaba los espacios de gobierno. Obligó al Estado a tomar en consideración a la parte excluida de la sociedad. Elevó los grados de participación política de la población, le devolvió el interés por la *res pública*; a partir de entonces, la población estaba convencida de que la transformación del país pasaba de forma necesaria por su intervención en el plano político.

Resta saber ahora, cuáles son los saldos de la autonomía en el plano micro, ahí donde -en el papel- esta figura debe contener un mayor grado de dinamismo, profundidad y consolidación. Podemos establecer a priori, que la autonomía indígena contiene cualidades políticas que la presentan como alternativa al sistema democrático liberal como: La recuperación del contenido ancestral, la rotación en los cargos de representación, la paridad hombre mujer (Chachawarmi), la voluntad de servicio, el control social, la impartición efectiva de justicia, la retracción de la influencia de los partidos políticos. Observemos la concepción que sobre la autonomía indígena se erige en las personas.

Como pudo observarse con anterioridad, la postura de los Departamentos de occidente no siempre fue coincidente con el reconocimiento e implementación de la autonomía en territorio boliviano. Este rechazo a la asunción de esa figura estaba sustentado en la animadversión provocada por la parte oriente del país en cuanto al uso de ese término. El vuelco hacia la postura autonómica se debió, en buena medida, a un ejercicio de autorreflexión, donde el autogobierno fue reconocido como una parte constitutiva de las comunidades indígenas, ya que la práctica autonómica es concebida como herencia cultural milenaria. En ese sentido, el reconocimiento legal a un régimen con esas características, es visto como una forma de honrar la lucha de los ancestros:

“(...) digamos los indios, nos decían a nosotros indios ‘¡estos indios están avanzando! ¿Qué hacemos? dividiremos el país’ y es así que entonces organizan y a nosotros nos agredieron grave en

Se exige que ese pueblo cambie en sus hombres y sus mujeres, renuncie a su ser y su historia y sea como es la República de los blancos, los ricos, los letrados, los hispano-hablantes –donde, por lo demás, el imborrable color de su piel condenaría siempre a esas mujeres y hombres a una ciudadanía de segunda. Tal es la índole de esta dominación (...)” (Gilly, 2008).

Santa Cruz, en Pando, en Beni, nos han agarrado a patadas a puñetes, etcétera, nuestros hermanos ¿no? Ahí es donde ellos plantean la autonomía, han dicho que 'nosotros autonomía', o sea decían 'autonomía cambia' decían ellos ¿no? Y nosotros medio, no entendíamos que era autonomía y nosotros en la primera elección hemos negado, nosotros no hemos aceptado por autonomía, posteriormente hemos pensado, hemos pensado, que es autonomía a ver, autonomía es gobernarnos nosotros mismos, es manejar nuestros recursos económicos nosotros mismos, y nombrar nuestras autoridades nosotros mismos, o sea sin la intromisión del Estado, sin la intromisión de otras autoridades entons nosotros, eso hemos entendido ya, en la segunda elección presidencial, ahí sí ya agarramos de la autonomía ahora en el Jesús de Machaca hemos pensado antes de aprobar como nosotros como ya eh...hemos recordado la historia de nuestros ancestros y como también nosotros siempre nos manejábamos así originariamente (...) y bueno, entonces nosotros hemos visto de que siempre hemos sido autónomos, pero sólo que no estaba escrito esta autonomía, entons por eso que hemos dicho, vamos a la autonomía por esa razón hemos planteado en el referéndum, y hemos ganado como como 56 por ciento en Jesús de Machaca, y de ahí que ahora estamos (...)" (AIOC-11).

Para el movimiento la autonomía fungió como el significado que proporcionaba mayor y más certera *legibilidad* a la hora de entender la experiencia cotidiana, esto es, representó el concepto que permitió a sus integrantes traducir de manera eficaz sus propias experiencias de vida en un discurso coherente; como aduce Melucci, fue entendida como identidad colectiva por el hecho de ser una definición compartida del campo de oportunidades y constricciones ofrecidas a la acción colectiva (Melucci, 2002). La legibilidad no implica tan sólo una relación entre una infinidad de narraciones y/o descripciones en conflicto y una realidad *extradiscursiva*, relación en la que se acaba imponiendo la narración que mejor se ajuste a la realidad, sino que la relación es circular y autoreferencial: la narración predetermina nuestra percepción de la realidad (Zizek, 2010: 18).

Si el movimiento indígena se embarcó en la empresa gubernamental de luchar por el reconocimiento constitucional de la condición autonómica, a pesar de identificar su existencia como previa a la del Estado, se debió al hecho de ser este acto legal y simbólico el que garantizaría la articulación de sus derechos colectivos a las estructuras jurídico-políticas del Estado Plurinacional en ciernes (López y Rivas, 1995). Paradójicamente, su incorporación al sistema jurídico político conllevó el vaciamiento del concepto, en otras palabras, el texto constitucional, como

expresión última del consenso entre las fuerzas en disputa, redujo la densidad conceptual de los términos incluidos en la nueva Constitución Política del Estado.

Por tal motivo, es recurrente encontrar expresiones de insatisfacción en los miembros de la comunidad: “(...) Esas autonomías eh, en realidad no han salido eh en su tronco sólido a partir de las propias, de los propios pueblos indígenas (...)” (AIOC-1). Por su parte, las instancias gubernamentales ven en la autonomía indígena originario campesina la oportunidad de establecer un Estado Plurinacional capaz de corregir toda clase de iniquidades producidas y permitidas en el pasado.

Como en otros tópicos (participación, socialización e información) el carácter multinivel se expresa de igual forma en el tema de la autonomía. Así, podemos reconocer, al menos, tres maneras distintas en las que se expresa la visión autonómica. En un movimiento descendente podemos identificar, primero, la del bloque de liderazgo nacional. En este sector, es entendida como *condensación metafórica de una oposición global*, esto es, como forma de organización política y de generación de consenso entre las partes que integran la fuerza social:

“(...) definir el Estado plurinacional para nosotros era automáticamente reconocer las formas de organización política de pueblos, naciones indígena originaria campesinos en el país; entonces ese concepto del estado plurinacional nos llevó a definir ¿Qué es lo pluri? Y lo plurinacional y ahí se hizo una síntesis de las formas de organización que teníamos en el país, fundamentalmente vinculado al movimiento campesino; el movimiento campesino del valle y del occidente se autoidentifica como campesino, y su forma de organización es el sindicato agrario, también en el altiplano existen eh naciones originarias y ellos se autoidentifican como naciones, en cambio las, los indígenas del oriente boliviano se autoidentifican como indígenas, entonces de ahí nace el concepto de indígena originario campesino; es decir tres eh, tres formas de organización que se sintetiza en tres palabras que hacen un concepto es decir; pueblo indígena originario campesino, es decir, que esto se construye producto de la movilización pero fundamentalmente del debate, internamente del movimiento indígena originario campesino, en la asamblea constituyente; si ponías sólo campesino obviabas o subsumías a los originarios o subsumías a los indígenas, lo mismo pasaba con los indígenas o los originarios por lo tanto para que nadie esté por encima o por debajo, se crea este concepto: indígena originario campesino, es un concepto que engloba todos (...)” (AIOC-18).

Este tipo de concepción apunta a una clase de *federalismo indígena* basado en la igualdad política y la democracia comunitaria de los movimientos sociales, perfila un nuevo tipo de Estado que incorporaría las formas de asociación no liberales como, ayllus, juntas vecinales, etc., en las que se organizan, discuten, razonan y celebran la mayoría de los bolivianos excluidos por el Estado monocultural y racista (Hylton, 2004: 99).

Una segunda noción, la encontramos suscrita por los líderes locales. En ésta, la autonomía es concebida como un mecanismo de recuperación de espacios políticos que impidan la presencia de agentes externos a la comunidad, y a la vez como medio para la reconstitución de los territorios ancestrales –Qullasuyu y Tawantinsuyu-. De manera habitual, pueden escucharse en los integrantes del movimiento opiniones de inconformidad por la presencia de representantes de partidos políticos que ocupan espacios –que bajo su concepción- corresponden de forma exclusiva a los autoidentificados miembros originarios. Igualmente es manifiesta la indignación, por la falta de disposición gubernamental para contribuir en la reconfiguración territorial:

“(...) el objetivo de las autonomías es que cualquier comunidad cualquier pueblo indígena, puedan ejercer sus derechos plenamente con una autonomía que nadie les pueda interferir en caso de educación, en caso se elección de sus autoridades, en caso de salud, en área agropecuaria producción, puedan desarrollarse plenamente, o sea ese el objetivo, ahora; eso va a permitir también poco a poco también cuan capaces somos de desenvolvernos nosotros mismos sin la intervención externa digamos, ya sea de las universidades o de la parte del gobierno, en sus decisiones obviamente el gobiernos tiene la obligación de atenderlos de manera general en educación, salud, especialmente apoyo, todo eso ¿no? Pero ellos son los que tiene que diseñar como va a ser su forma de educación, entonces eso va a permitir poco a poco si un municipio indígena originario desarrolla el otro también desarrollándose existe una, una competitividad digamos ¿Cómo desarrollarse? eso va a permitir en los próximos años la reconstitución del Tawantinsuyu (...)” (AIOC-19).

Como enfatiza López y Rivas, esta noción de autonomía busca lograr una conciencia de *sí y para sí*; no sólo es una fórmula de gobierno, no sólo es una propuesta legislativa, ante todo, es una manera de actuar dentro de la nación como sujeto político independiente y autoafirmativo. La autonomía es la forma en

la que los pueblos indígenas van cobrando conciencia de su lugar en la nación, su principal característica es que sirve como proceso e instrumento de concientización del movimiento indígena para luchar por sus derechos y para hacerse copartícipes de las decisiones de una nación (López y Rivas, 1995: pp. 102-103).

Finalmente, podemos encontrar la idea de la autonomía entendida como experiencia de vida:

“(…) se tiene que acabar la miseria, la hambruna, la diferencia entre pobres y ricos, esa era de nosotros por lo menos estamos entrando es una aspiración que tenemos, la reconstitución de nuestros pueblos está dirigido a eso que cada municipio indígena originarias se pueda desarrollar, y en base a su desarrollo puedan ampliar o juntarse mucho más, formar una región, siempre está abierto ¿no? (...) precisamente la cuestión de autonomías es revertir esa migración del campo a la ciudad si se potencia a un pueblo en dinero, o a un municipio indígena originario que tiene todos los servicios, ellos deciden cómo la gente no se vaya en cuestión de salud, en cuestión de trabajo, en cuestión de educación entonces, sí o sí tiene que desarrollar; los hermanos (...) son los que tiene, que tiene que pensar (...) (AIOC-19).

Bajo esta forma de concebirla, la autonomía entonces no puede representar un punto de partida, intermedio, o de llegada. Al encontrarse ligada a las experiencias de vida de las personas, antes bien, debe ser entendida como un *proceso*, algo que se va construyendo, en un país que empieza a recomponerse mirándose como lo que es, sacando de sí su proyecto propio: mirando atrás para mirar adelante (Bautista, 2012).

Esa dialéctica existencial de caminar hacia el futuro observando el pasado, se desprende de la concepción filosófica de los pueblos y naciones indígenas denominada *muyu* o esfera; cada hecho histórico donde empieza termina y donde termina empieza, eso es un tipo de pensamiento que tiende hacia la universalidad (Tapia Aruni, 2013: 7). Pues como indican Paredes y Guzmán, en las comunidades vamos a de dónde venimos y venimos de dónde vamos, es un camino de responsabilidad y memoria, *el camino es el objetivo* (2014: 88). Ese ejercicio reflexivo ha permitido a sus integrarse anclarse en una memoria larga

que posibilita la reinención continuada de las formas de organización económicas, políticas y sociales.⁶⁹

La reconstrucción del camino interrumpido por la etapa colonial es la condición *sine qua non* para el logro del Estado Plurinacional. La autonomía entonces persigue:

“(...) Por un lado, eh está el devolver el derecho a estos pueblos de autodeterminarse y tener sus propios gobiernos de acuerdo a sus normas y procedimientos propios, pero por otro es el reconocimiento de que Bolivia es un estado de naciones ¿no? no es una única nación sino al interior de la nación Boliviana existen eh diversas naciones eh indígenas ¿no? en ese sentido también cumple con lo que ahora se conoce como el estado plurinacional (...)” (AIOC-20).

Pero a la par implica la reconstitución de la identidad cultural de herencia ancestral milenaria; recuperar conocimientos y saberes antiguos. Simboliza una política de soberanía y de dignidad nacional; constituye la apertura a nuevas formas de relaciones de vidas –fincadas en el comunitarismo- a la recuperación del derecho de relación con la Madre Tierra y la sustitución de la acumulación ilimitada individual de capital por la recuperación integral del equilibrio y la armonía con la naturaleza (Huanacuni, 2010: 24). La apertura es elemento constitutivo de este nuevo proyecto de sociedad por ser la posibilidad de extensión en el tiempo de los ideales democráticos por medio del dinamismo social. Es poder vislumbrar a una sociedad como susceptible de *modificaciones contingentes*, es decir, que se debe concebir a la vida social como no establecida de acuerdo a algún orden natural ni regida por leyes necesarias de funcionamiento (Claros, 2011: 88).

De ahí la necesidad de reconocimiento legal de varios sujetos políticos en Bolivia; no obstante, el término indígena originario campesino, prosigue con la subsunción

⁶⁹ “(...) nosotros decimos pues tenemos derecho a nuestra autonomía, nosotros podemos ser este todo lo que queramos, o sea podemos tener todos los males como todos los bienes e igualmente que los demás, la diferencia es que aquí había una unas determinadas culturas que han sido interrumpidas en sus formas y eso hoy nos permite haber mantenido por ejemplo en áreas rurales o en las culturas urbanas de los barrios haber mantenido este formas sociales, culturales, este eh... en todo sentido ¿no? políticas que nos están anclando en esa memoria larga a algo que para nosotras es fundamental (...)” (AIOC-16).

de la pluralidad de manifestaciones, expresiones y prácticas de vida, que al interior del territorio se desarrollan. La construcción sociológica adoptada por el texto constitucional no sólo trato de favorecer el consenso político, quizá sin proponérselo, incidió en la generación de otro tipo de asentimiento, pero este último estaba fincado sobre bases de relacionamiento social unitarias. Esto es, el reconocimiento estatal de la autonomía indígena está marcado por la estandarización de los procesos.

El mayor peligro, reconocido por los representantes de la comunidad, estriba en el hecho de que una vez que el Tribunal Constitucional Plurinacional –instancia encargada de otorgar validez legal a los estatutos autonómicos- aprobara los primeros cinco estatutos, éstos fueran considerados por el gobierno, como el modelo a seguir para el resto de los municipios interesados en convertirse en autonomía indígena. Es decir, de facto, se estaría una vez más homogeneizando a todos aquellos que lucharon, precisamente, contra la homogeneidad social y cultural. Ligado de manera estrecha a lo anterior, podemos encontrar una contradicción, entre el intento de conformar un nuevo espacio de articulación política y social, y los elementos que son reutilizados para el logro de dicho objetivo.

Reconocemos, que cualquier proceso de transformación no puede partir de cero al momento edificar una nueva construcción societal, sin embargo, fincar sobre las bases del municipio esta nueva edificación puede conllevar al fracaso los objetivos de refundación nacional:

“(...) las autonomías indígenas originarias campesinas profundiza esa división colonial, esa visión colonial de ver al territorio, de ver digamos a los municipios, porque el municipio, porque el municipio aquí en Bolivia, en Perú, en Ecuador o en América es colonial pues, el municipio es Español, el municipio que actualmente tenemos pues es colonial, entonces sobre esa base, sobre la estructura del municipio, hermano, si se está digamos, eh reforzando se está, se lo está legitimando si se lo quiere decir así, entonces eso de las autonomías indígenas originarias campesinas es para nosotros la redituación de la situación colonial, la reproducción de la lógica colonial qué sentido tiene en Bolivia, qué sentido tiene si la mayoría, la mayoría de la población en Bolivia es indígena (...)” (AIOC-24).

La crítica a la modernidad, en Bolivia, no sólo se desprende del hecho de no cumplir con todo aquello que pregonaba, en este caso, la detracción a la misma es consecuencia de no responder a la dinámica de estilos de vida que buscan traspasar los límites que ella misma establece. Es el derecho a la divergencia lo que está en juego en el país andino. El derecho a la diferencia implica el ejercicio abierto de la alteridad y la posibilidad de confrontar creativamente las múltiples experiencias existenciales desarrolladas por las distintas culturas (Bartolomé, 1998: 184). La cuestión no se reduce a asumir la presencia política de lo étnico, sino que implica el derecho a ejercer normas jurídicas, morales, económicas, ideológicas, lingüísticas, parentales, etc., que no son necesariamente reductibles a las manejadas por las formaciones estatales.

La lucha no está buscando sólo el acceso más democrático a las estructuras del Estado, por el contrario, busca el respeto a los estilos y diseños que las rebasan y sólo puede existir en un nuevo régimen jurídico político. A la descentralización democrática propuesta por el gobierno, oponen el *descentralismo*, para contar con un auténtico gobierno propio. Mientras la descentralización –propuesta por los órganos de gobierno- tiene como premisa una noción del poder que lo centraliza en la cúspide -para delegar hacia abajo las competencias- el *descentralismo* pretendido por las comunidades busca retener -e incrementar- el poder en manos de la gente,⁷⁰ devolver escala humana a los cuerpos políticos, y construir, de abajo hacia arriba, mecanismos que deleguen funciones limitadas en los espacios de concentración que regulen la convivencia de las unidades locales y cumplan para ellas y para el conjunto algunas tareas específicas (Esteve, 1998: 313):

“(…) no pretendemos que precisamente los gobiernos se pongan de nuestro lado, sino que nos den el derecho que tenemos,

⁷⁰ “(…) tenemos que tener bien claro que lo delicado en el paso de la organización originaria a la gestión pública es dónde va a quedar el poder, y el poder tiene que quedar en la estructura organizativa del pueblo indígena ¿no? hay experiencias ya en los distritos indígenas donde la autoridad, la estructura organizativa ha adoptado la gestión pública como, digamos, eh como una instancia técnica subordinada a la organización no, entonces, eso se ha dado en Raqay Pampa, se ha dado en el caso guaraní, se ha dado bueno, en varios temas donde la Subalcaldías eran entidades digamos que tenían un mandato de ejecutar sus cosas y demás, pero la organización, la asamblea y demás era la que estaba por encima (...)” (AIOC-8A).

simplemente eso... nosotros pensamos, creo que va a ser con la participación política que nosotros podamos tener, estamos pensando, ya nos lanzamos (...) por ejemplo con la candidatura a las gobernaciones como espacios que podamos políticamente, para tener mayor representatividad y así, bueno no dejar que otros nos representen y hablen por nosotros y, y yo creo que eso va a ser la solución no, eh no pedimos que los gobiernos que entren, no precisamente tienen que ser este Evo Morales, sino que los gobiernos que entren no que estén totalmente a favor de todo lo que nosotros pidamos nos den ¡no! sino que nos dejen ejercer nuestros derechos que tenemos dentro de las leyes (...)" (AIOC-25).

Como señala Santos, la autodeterminación, a diferencia de la descentralización, tiene un fuerte componente político y cultural (2008: 28). Debe constituir un *proceso vivo*, en constante dinamismo, que no se agota en el acto constitutivo a través del cual el pueblo o la nación se dota de un poder político propio, es decir, un Estado; ni concluye cuando se accede a un poder político propio dentro del Estado del que emana la posibilidad de autogobierno (López y Rivas, 1995: 47). En última instancia debe contribuir a la recuperación del control de la vida de las personas:

"(...) oportunidades de trabajo, yo pienso sabes qué, que, que no es necesario salirse del pueblo, al poblado, a las capitales a buscar trabajo o tener un sueldo para vivir, porque para mí tener un sueldo y trabajar así en una institución y tener sueldo ¡es esclavo! ¡juro! Porque ¡imagínate! tienes que estar ahí todo un día encerrado, marcar tarjeta, ver la hora que llegas que sales, no tienes que fallar o si fallas que ¿Por qué, que guéy, por qué? y o te sacan, te descuentan, para mí eso es una esclavitud, si uno puede adquirir su negocio propio, desde sus propias comunidades trabajar tenemos tanta tierra somos tan ricos, para poder trabajar y poder producir (...)" (AIOC-25).

En coincidencia plena con Raquel Gutiérrez, señalamos que la autoemancipación social es fundamentalmente, un intermitente y continuado juego móvil de tensiones y antagonismos -entre el rechazo de múltiples grupos, asociaciones, cuerpos y colectivos de hombres y mujeres que no viven del trabajo ajeno- a la subordinación política y económica al orden instituido y la capacidad y disposición práctica de dicho orden por prevalecer, más allá de transformaciones superficiales (Gutiérrez, 2009: 343). Es el rechazo al imperio del capital en las relaciones sociales. Para la parte indígena de la sociedad, es factible la existencia de una

economía de mercado, siempre y cuando, se rija por el intercambio justo y, ante todo, no pretenda transgredir sus propios límites con el objeto de instaurar su lógica en el plano social.

La autonomía perseguida por los pueblos y naciones originarios debe concebirse como un deseo de emancipación, es la búsqueda de diversos mecanismos políticos y culturales para el autogobierno social (Mamani, 2011: 186), implica la democratización de la sociedad: se alimenta de ésta y al mismo tiempo la profundiza. El proceso de autonomía es el ejercicio mismo de procedimientos democráticos en el marco nacional (Díaz Polanco, 1992: 100). Fue el elemento que dotó al movimiento de su carácter antagónico, al poner en discusión las normas de organización del sistema político (Melucci, 2002).

Pero como hemos podido constatar, la correspondencia entre el proyecto nacional y el ancestral fue casi inexistente, por el hecho de que la participación de la población ha sido desvirtuada, entonces, podemos señalar que mientras el tipo de autonomía propuesta y reconocida por el gobierno se asemeja más a una mera concesión política a los otrora excluidos del sistema, la de estos últimos tiene tintes de rebeldía y transformación.

Al mismo tiempo que reconocemos la valía de los esfuerzos que se han hecho para consolidar el proceso autonómico en Bolivia, de igual forma debe quedar patente que no podrá efectuarse un verdadero proceso autonómico en la medida en que no exista una autonomía financiera, que implique transferencias por fórmula y no discrecionales, creación de tributos y, cesión y recargos a los tributos nacionales (Martínez, 2007: 27-28). La aseveración precedente deriva del hecho de evaluar las posibles repercusiones que la falta de recursos económicos puede producir en el la conformación y articulación de la comunidad:

“(…) allá no se puede hacer nada, o sea produces para tu autoconsumo o para tu autosuficiencia, etcétera, pero más allá de eso no puedes hacer nada entonces necesariamente nuestros hermanos los jóvenes van migrando digamos hacia las ciudades de La Paz, Santa Cruz, Cochabamba y, al exterior también van, a ir abandonando de sus comunidades y claro, no quiero decir que han abandonado sino, también retornan una vez al año, etcétera, eso

es el detalle y uno solo las personas o los viejitos van digamos quedándose en las comunidades en los allyus y bueno ya los terrenos van quedándose ahí improductivos (...)” (AIOC-24).

Si entre los planes de gobierno no está contemplada la viabilidad económica y presupuestaria⁷¹ de los municipios que pretenden convertirse en autonomía indígena, entonces ¿Cuál es el tipo de Estado plurinacional que se proyecta? ¿Es factible su realización teniendo en consideración las atenuantes antes descritas? Comenzaremos por distinguir cuáles son los elementos relevantes para la edificación de este tipo de Estado y qué tipo de factores inciden para su realización o incumplimiento.

5.4 Estado Plurinacional ¿Tendencia histórica, cartografía normativa, o expresión de la autonomía?

La labor de construcción de un Estado Plurinacional en Bolivia no representó una tarea fácil de ejecutar. Se trató de reconvertir a un país considerado históricamente inviable en una formación social de viabilidad y de ejemplo para los países con contingente indígena (Ricco, 2011: 112). Significó un hecho de soberanía social que buscó permitir la conversión de la mayoría demográfica indígena en mayoría política estatal; representó una modificación de la naturaleza social-clasista del mando y hegemonía estatal (García, 2012: 8). Pero lo más importante, el proceso de construcción de un nuevo tipo de estado simbolizaba la oportunidad para la convivencia fincada en lo diverso.

⁷¹“(…) quienes están impulsando, apoyando, a que estas personas en el territorio ya sea que coincidan como municipio o que coincidan con una TCO que es la antigua forma de propiedad agraria, se vuelva autonomía indígena, pero ahí hay un problema grave, en este momento hay 85 municipios con menos de 5 mil habitantes, ahí está la otra, el otro gran problema de haberse vuelto Estado, un municipio con menos de 5 mil habitantes, sumando todas las transferencias fiscales que el Estado va a transferir plata por coparticipación, por IDH [Impuesto Directo a los Hidrocarburos], por unos 10 criterios se trasfiere plata a los municipios, un municipio con 5 mil habitantes no tiene capacidad financiera presupuestaria de ejercer las competencias que le dio esta Constitución, no no tienen, eh el Alcalde ¿Cuánto gana? 3 mil bolivianos, tú crees que un experto en gestión pública va a ir a trabajar por 2900 al área rural, imposible cuando aquí gana 14 mil, y ¿Va ir por 2900 de salario? No va a ir, y la gestión pública de estos municipios con 5 mil habitantes es una pena, porque el 15% del total que le transfieren no alcanza para su gasto corriente ¿no?, entonces eh no tiene capacidades instaladas para hacer gestión pública, municipios con menos de 5 mil habitantes (...)” (AIOC-21).

Pero, cómo se construye este nuevo tipo de Estado en el imaginario colectivo; podemos encontrar tres tendencias claras que sobre el tema en cuestión se erigen. Primero, la idea de lo plurinacional puede ser identificada como derivación de una tendencia histórica internacional, que con el devenir de los años y las circunstancias particulares del país, pudo ser aterrizada en el sistema político y social producto de la necesidad por llenar el vacío ideológico, conceptual e institucional causado por la retracción del neoliberalismo:

“(...) el estado plurinacional surge de, es una idea del momento, es una idea de afuera, es una idea además que solamente tiene vigencia en sociedades altamente desarrolladas, no es cierto, culturalmente satisfechas, económicamente de sobre abundancia, ahí sí pueden darse el lujo de ser tolerante, etcétera, entonces todos esos valores han venido acá, imagínese además ni siquiera han venido, naturales, esa era la política que aplicaba el Sánchez de Lozada el multiculturalismo empezó ahí, y este gobierno en vez de ser crítico lo ha asumido (...)” (AIOC-14).

“(...) El tema del estado plurinacional es un producto, una propuesta eminentemente ecuatoriana, que tiene que ver con el desarrollo y la madurez del movimiento indígena ecuatoriano, representado por la CONAIE, ¿no? la CONAIE lleva adelante un levantamiento (...) del año 90, y es el año 90 que plantean la creación de un Estado Plurinacional, que dé lugar a las participación de las comunidades y principalmente de las nacionalidades ¿no? ese concepto de nacionalidades tienen que ver mucho con la historia del movimiento ecuatoriano (...) ahí tomaron el concepto yo no sé si leninista o estalinista de las nacionalidades (...) esa propuesta va madurando en los, en las constantes ah movilizaciones que ellos llaman levantamientos, especialmente la del 94 (...) ahora aquí dicen que el año 84 hubo una propuesta de la Confederación sindical Única también como la superación como la superación de los problemas del país a través del Estado Plurinacional (...) lo que ocurre aquí desde tiempos antiguos y ya desde la segunda mitad del siglo veinte es una fuerte movilización indígena y campesina especialmente en las ciudades como La Paz de denuncia a la continuidad del colonialismo (...)” (AIOC-16).

Este tipo de tendencias históricas crean las condiciones para un trabajo colectivo de reconstrucción de un universo de *ideales realistas*, capaces de movilizar las voluntades sin confundir las conciencias (Bourdieu, 2000: 22), entre esos ideales destacó el del Estado Plurinacional por ser una figura de construcción colectiva (generada por medio de discusiones académicas, teóricas y de acción colectiva) que lograba articular una discursividad producida en el tiempo, es decir, el Estado

Plurinacional fue una encarnación de la historia por ser depositario de la herencia cultural (Tarrow, 2004); fue la expresión de un movimiento general de la época, era una idea receptora de tendencias históricas. Esto fue así, debido a que, como señalan Speeding y Llanos (1999), la comunidad campesina andina es una entidad siempre enmarcada en una coyuntura histórica específica y no puede ser analizada sin tomar en cuenta la sociedad global de la cual forma parte.

Con el perfilamiento del Estado Plurinacional, la idea de nación⁷² -fruto de la modernidad- recibió una fuerte crítica por parte del discurso de la vanguardia –la parte indígena del movimiento- que aportaba una nueva forma de entendimiento de las cosas, así, la constitución política del Estado debía ser transformada. La intención primigenia del grupo que se hace del poder, es oponer al pensamiento hegemónico una nueva idea de Estado donde la mayoría demográfica se transforme en mayoría estatal. Por medio de la inclusión de instituciones y prácticas ancestrales, se pretendía la transformación orgánica de la institucionalidad.

Esta noción de Estado Plurinacional planteado en Bolivia, debía combatir las limitaciones y concepciones del tiempo y el espacio; luchar contra la imposición de una cultura y una lengua consideradas nacionales; estar en oposición a una elaboración y socialización de una historia mitificada que promovía el nacionalismo estatista; de no ser así, resultaba inviable la construcción de una conciencia histórica que facilitara la creación de una nación soberana e independiente.

Una segunda vertiente en lo relativo a esta nueva construcción estatal, se distingue por considerarla como una cartografía normativa:

“(…) Conseguir que lo planteado en la Constitución Política del Estado, en el artículo primero que dice que Bolivia es un Estado

⁷² “(…) las naciones... son, fundamentalmente, el resultado de las luchas de clases que emergen o se refuncionalizan con el capitalismo; de la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y, en consecuencia, la liquidación tendencial de las formas de dependencia personal; de las profundas transformaciones que tienen lugar en el ámbito lingüístico, étnicos, culturales e ideológicos a partir de la introducción de la instrucción pública; del establecimiento de un orden jurídico que decreta la igualdad formal ante la ley, universaliza la ciudadanía e impone la lealtad al Estado nacional (...)” (López y Rivas, 1995: pp. 6-7).

plurinacional con autonomías, eso no quede solo en el papel sino que se haga realidad concreta en el país (...)" (AIOC-3).

En este caso, el Estado Plurinacional representa un conjunto de reglas mínimas que permitía tres cuestiones importantes: 1) La inmediata revaloración de las culturas indígenas, 2) La ampliación democrática de la participación social en las estructuras de poder estatal y, 3) La igualación política de las culturas mediante una *multietnización positiva* de determinadas estructuras estatales que estaban ya etnizadas, sólo que a favor de una sola identidad étnica-cultural (García, 2004a: 69). Concebido de esta forma, la nueva estructura estatal estaba destinada a evitar la generación de procesos centrífugos que habilitaran tendencias secesionistas del Estado boliviano, para ello se volvió imprescindible la redistribución de competencias entre el Estado y los futuros gobiernos autonómicos así como una presencia mayor y proporcional de las comunidades indígenas en la composición del sistema de instituciones.

Al igual que en otros procesos constituyentes en la historia, el boliviano ha transitado de ser un poder constituyente a ser un poder constituido, en este último el primero es desposeído de la característica constituyente cuando la Constitución está hecha, por lo que resulta importante mantener el proceso, el poder constituyente (Santos, 2008: 26-27):

"(...) la constitución no es una señora renegona que, a la que no se le puede discutir nada, sino la constitución es la acción de construir al país, la constitución es elementos como una fotografía que hemos sacado entre todas las hermanas y los hermanos en el año 2006, eso es, no es una señora así todo poderosa ahí que nadie lo puede discutir, no eso, la constitución somos nosotras y nosotros mismos, entonces con estos dos elementos a mí me parece que hay que tomar acciones como los estamos haciendo (...)" (AIOC-8D).

Pero como suele suceder en todo proceso de reconstitución nacional, las instituciones no responden a modelos ideales, tienen en su genealogía el conflicto político, así como la cristalización de acuerdos para que la competencia política sea pacífica y normada y no amenace la reproducción social (Errejón y Canelas, 2012: 31); es por ello que los principales actores del movimiento, se dotaron de una institucionalidad política y organizativa que funcionara en el presente y que

permitiera conciliar las tendencias e intereses particulares tanto de los dirigentes como de los grupos que representaban, respetando las reglas de la democracia (liberal o tradicional) para garantizar la fluidez de las ideas (Zalles, 2002: 100). En palabras de García Linera, se trató de buscar una modernidad política a partir de lo que en *realidad se era*, y no simulando lo que nunca serían ni podrían ser (García, 2004: 74).

La última concepción que sobre el Estado plurinacional se erige, está relacionada directamente con la noción de autonomía, es decir, un Estado donde tengan cabida y presencia estructuras indígenas en la trama decisional y deliberativa; es un intento por construir un Estado con fuertes rasgos comunitarios:

“(...) Que se permita la la este el ejercicio de democracia de las de los pueblos indígenas ¿no? sus formas propias, sus propias formas administrativas territoriales ¿no? eh que se le, que no sea digamos un, o dice el hecho de tener un pensamiento distinto para eh bajarle los recursos y así habría que ir viendo una serie de elementos ¿no? Pero donde se tome en cuenta fundamentalmente la autonomía de los pueblos (...)” (AIOC-1).

“(...) estamos disputando el derecho que tenemos como pueblos originarios indígenas de auto-organizarnos y de recuperar nuestra memoria ancestral, pero también estamos discutiendo y peleando que estamos a la altura de estos momentos históricos que no es que estamos queriendo restaurar como pieza de museo nuestra organización (...) entonces, creo que ahí estamos disputando una manera de autorrealización no solamente de los territorios indígenas sino de la propia Bolivia, como queremos desde las autonomías indígenas distribuir la organización de los municipios pero no solamente incluir sino disputarles, disputar a la república, disputar al Estado colonial invasor que nos ha arrebatado ¡ya! interrumpido nuestro propio autogobierno, entonces creo que teniendo esa calidad podemos ir respondiendo a nuestra pregunta (...)” (AIOC-8D).

En esta idea del Estado plurinacional, la nación no tiene obligatoriamente una relación genética directa con formas de comunidades anteriores a las nacionales, sino que constituye una ruptura, una nueva forma (López y Rivas, 1995). Pero esta concepción se contrapone a la elaborada por el grupo en el gobierno pues para ese sector, tanto la transición como la reforma estatal, son vistas como un proceso y no como una ruptura. En ese sentido, se piensan como profundización del nacionalismo revolucionario y de la democracia representativa, y no como su

negación (Santos, 2008: 59). Por lo que no resulta sorprendente a estas alturas, ubicar testimonios que expresan un profundo desaliento por lo que pudo haber sido y sólo quedó en un intento por conseguir lo plurinacional:

“(…) no hay Estado plurinacional además, el Estado plurinacional solamente es de nombre, lo único plurinacional son los juegos deportivos Evo Morales⁷³ –ríe- lo plurinacional no existe, entonces eh si existiera, estarían representados en el Estado estos pueblos, y no estarían este momento que lo estás constatando empíricamente, no estarían con esta forma de protesta en este aniversario de los pueblos indígenas a nivel mundial (…)” (AIOC-6).

“(…) en la realidad de los hechos no tenemos un estado plurinacional, tenemos un estado pluridepartamental (…)” (AIOC-7A).

Al interior de este intento por constituir un Estado plurinacional podemos detectar una contradicción principal entre realidad objetiva y derecho subjetivo.⁷⁴ En los hechos, el tipo de Estado logrado por el ímpetu de las movilizaciones, es uno de tipo limitado, no obstante, mantiene viva la esperanza de sus integrantes por conseguir a plenitud aquello que consideran una verdadera estructura estatal que respete la esencia de plurinacional. Con lo anterior, queremos expresar que la concepción de Estado para ambas partes dista de ser homogénea. El reto ahora es recuperar el Estado con una reordenación territorial y con una perspectiva de gasto social fundamental para los contingentes que se ven inmersos en este proceso, e iniciar la generación de una diversificación del aparato productivo. Para lograrlo, han de reconocerse una variada serie de divergencias que de ser resueltas, podría incrementar el impulso de este proceso de cambio.

⁷³ Se refiere a los juegos organizados por el gobierno en el mes de agosto que llevaron por nombre los juegos estudiantiles plurinacionales “Presidente Evo”.

⁷⁴ Como señala Bourdieu “(…) el Estado existe en dos formas: en la realidad objetiva, mediante un conjunto de instituciones, como reglamentos, oficinas, ministerios, etcétera, pero también en las mentes (…). En todos los países, el Estado es, por una parte, la huella en la realidad de unas conquistas sociales (…). Y el Estado existe también, por otra parte, en la cabeza de los trabajadores en forma de derecho subjetivo (<<tengo derecho a eso>>), <<eso no pueden hacérmelo>>), de apego a las <<conquistas sociales>> (…)” (Bourdieu, 2000: 48-49).

5.5 Creación de hospitalidad o Avance híbrido

Como indica Gustavo Esteva, la tolerancia no representa sino la forma más civilizada de la intolerancia. Quien tolera, acepta la presencia del otro, sin reconocerlo.⁷⁵ Admite su permanencia, como expresión de su propia flexibilidad o generosidad, pero a partir de su descalificación: no es como debe ser, como el que tolera (Esteva, 1998: 330). Es por eso que su propuesta está centrada en la creación de la *hospitalidad*, ya que ésta, supone abrirse al otro, no implica admirarlo, seguirlo o imitarlo, ni siquiera entenderlo. Significa reconocer que existe y que tiene derecho a ser quien es y a ocupar su lugar. De esa forma es que se podría lograr, a través de un régimen autonómico, una nueva sociedad:

“(…) es cuestión de convivencia ¿no? va a ser muy difícil, y la otra parte que no conocía nos entienda nos acepte ¿no? va a ser difícil si no va a haber una complementación de lo que es la ciencia y de lo que es la sabiduría, si hay una complementación vamos a superar obviamente ¿no? Hay normas que se ha preparado para que no haya discriminación en cualquier ámbito, en cualquier aspecto, entonces, si uno es consciente de lo que no debe hacer, no va a ser muy difícil ¿no? el avance cultural, y el avance político (…)” (AIOC-19).

Como hemos podido apreciar, la propuesta pluralista elaborada por la parte indígena, supone transformaciones socioestructurales que constituyen un desafío radical a la imaginación colectiva. Ahora, no se trata tan sólo de aceptar diferentes perspectivas de la historia y del presente, sino de repensar el futuro a partir de la diversidad cultural que los configura. La diversidad, entonces, no sólo

⁷⁵“(…) y voy a poner un ejemplo que quizás recuerda la gente que está con el gobierno, pero recordemos el matrimonio de nuestro vicepresidente, el vicepresidente se ha casado en una ceremonia ancestral y todo el mundo ha tragado eso, que es una ceremonia ancestral, en Bolivia y en el extranjero, en el extranjero es incluso permitido, o sea si alguien me dice que en China se casan así, si yo no conozco China, me trago cualquier cuento, el problema es que el boliviano ha dicho que es una ceremonia ancestral, y ésta es una ceremonia inventada, ficticia, porque el aymara no se casa así; el aymara se casa en la iglesia católica, el aymara se casa en una iglesia evangélica; y el aymara cuando hace su fiesta, el aymara es exhibición de poder, invita a lo mejor y tiene sentado a nuestro presidente (risa) y qué cuando el aymara se casa, hace su paseo, su té ¿no? bailan vals, eso sí; entonces nosotros debemos reconocer lo que son a partir, esa es nuestra identidad, esa es nuestra identidad, ha habido algo que nos han dicho aquí, esto nos ha desconectado y si nos desconecta entonces no tenemos actuación sobre lo real, y el arte de la política es mover lo real, transformar lo real, entonces es hora de que volvamos a lo real, y no significa que lo real sea perfecto, ahí tenemos que cambiarlo (….) el cambiar es crear, incluso no es recuperar, porque ahora nos han puesto digamos ciertas palabras que estamos asumiendo (….)” (AIOC-14).

representa sinónimo de humanidad sino también, y sobre todo, de creatividad colectiva (Bartolomé, 1998: 171):

“(…) enseñar ese sistema occidental sí, pero también enseñar principios y valores de los pueblos y naciones, de nosotros, lo que hoy no está ocurriendo, nos quieren encajonar hermanos en el sistema educativo, te enseñan el castellano, te enseñan el aymara, nomás un rato, estamos en un mundo globalizado ¿Qué nos enseñan aymara a los que no saben? Sí ¿Qué nos enseñan castellano? Sí, pero también que nos enseñen el inglés, también que nos enseñen el mandarín, o sea ya no sea bilingüe, sea multilingüe, entonces ese más o menos en el sistema educativo tienen que enseñarnos el conocimiento de la ciencia occidental y también de la ciencia de los pueblos originarios (...) entonces hay que avanzar híbridamente, ambas cosas que nos enseñan hay que aterrizar lo que ahorita tenemos, aprovechar que no es perfecta la Constitución hay que aprovecharlo, entonces híbridamente quiero decir que nos enseñen conocimientos occidentales que algunos son muy buenos, por eso manejamos celulares también, computadoras y nuestro conocimiento tradicional, conocimiento ancestral, bajo normas y conocimientos propios y respetándonos, eso (...)”(AIOC-7C).

Generar *cosmopolitismo*, esa apertura a lo *Otro*, pareciera ser el objetivo de esta lucha contrahegemónica. Para conseguirlo, es imprescindible dar dos pasos: 1) lograr la *inteligibilidad mutua* (Santos, 2012: 234) donde la lucha particular o local, reconozca a otra en la medida en que ambas pierden algo de su particularismo o localismo. El paso previo, funge como prerrequisito de este segundo, 2) La autorreflexión interna, en ella, se combina la política de la equidad con la política de la diferencia entre movimientos, iniciativas, redes, etc.:

“(…) considero que uno que podría ser previo a todos ellos es una reflexión, si lo que entiendo es que se pretenda elaborar un documento para responder a las argumentaciones del Tribunal Constitucional, pero un tema previo a todos estos ejes temáticos es el fundamentar el ¿por qué? De las autonomías indígenas originarias desde el punto de vista de los pueblos indígenas, porque a lo que siento hasta ahora, es que el Tribunal Constitucional se apega obviamente a la Constitución pero es una lectura que todavía no responde a la lectura que de la misma Constitución tiene derecho realizar los pueblos indígenas originarios, entonces, de pronto una lectura de la jurisdicción indígena originaria va arreglar depende de quien la vea y con qué mentes aborde el tema, no es cierto, entonces un tema previo a todos estos sería como una exposición de motivos digamos, una justificación, un hacer escuchar la palabra de los pueblos indígenas respecto de cómo es que conciben dentro de toda esta interculturalidad los fundamentos y el contenido de las autonomías

indígenas, porque es distinto el fundamento para otorgar autonomías municipales, digamos, esto más bien es un tema administrativo, de organización; pero el por qué existen las autonomías indígenas, entiendo que tiene un fundamento mucho más trascendental, no es cierto, es nada más reconocer una verdad que ya está en nuestra realidad, la preexistencia de estos pueblos (...)" (AIOC-8B).

El ejercicio de traducción, realizado por el gobierno, tendió a difuminar las diferencias entre las diversas composiciones sociales al interior del territorio. Con ello, la autonomía simboliza sólo un ejercicio de amalgamamiento de lo diverso. Por lo cual, no puede existir un ejercicio de traducción de lo plural y de inteligibilidad de las luchas. Sólo lo diverso puede ser inteligible. Lo anterior no cancela la posibilidad de alianzas fincadas en elementos comunes, que en determinados momentos y períodos históricos -y bajo determinadas circunstancias- movilizan los recursos disponibles y ofrecen ventajas específicas a quienes forman parte de un grupo. Pero de igual forma, debe reconocerse el carácter coyuntural y contingente de tal medida.

Asimismo, es necesario impedir la clausura del derecho de conseguir aquello que las instituciones modernas no otorgan. El proceder indígena sea al interior de las instancias de gobierno o al margen de ellas, es algo que si el Estado no está dispuesto a facilitar, al menos, no tendría por qué entorpecer:

"(...) el proceso de cambio, vuelvo a repetir es de nosotros, es nuestros pueblos, entonces, lo que nosotros decimos es lo que esperamos del gobierno es que no entorpezca el camino del proceso de cambio que es del pueblo, entonces en ese sentido ha de ser un gobierno del proceso de cambio, pero si hay corrupción como hay, si hay machismo como hay, si hay patriarcado como hay, si hay colonialismo como hay, entonces no está siendo un gobierno del proceso de cambio (...)" (AIOC-16).

Y sobre todo, evitar en lo sucesivo la moralización de la política (Mouffe, 2007) es decir, la elaboración de condenas morales que reemplacen al análisis político. La política, como la propia Mouffe refiere, no tiene que *expresarse en el registro moral* donde los antagonismos políticos de reciente data se formulen en términos de categorías morales como las de amigo / enemigo:

"(...) pero en la parte de decisión ahí está el problema tú tienes que obedecer, somos de la estructura, aunque no te guste y hay

algunos que dicen esto no me gusta ustedes son los que están definiendo a no pues entonces eres de derecha eres de... o sea ya sabes cómo es eso (...)" (AIOC-19).

Por su parte, la comunidad tiene, entre muchos otros, un gran reto por delante: Eliminar la postura esencialista en muchas de sus concepciones. Ese purismo ancestral que maneja buena parte de los integrantes de la comunidad, puede representar, en algunos momentos, la forma idónea para la defensa ante el constante desprecio de sus formas de organización tradicionales. Sin embargo, tal actitud puede ser perjudicial para entablar un diálogo franco y abierto con otras formas existencia. Lo cual no supone abandonar la visión cosmocéntrica, comunitaria y mítica propia de la tradición indígena, sino evitar la circulación acrítica de los términos utilizados por los miembros del movimiento, como una forma de impedir que se caiga en una prisión monocultural donde el material de las rejas esté constituido, ahora, por lo pluriverso. Esto conlleva:

"(...) superar las fallas, pero superar las fallas significa darse cuenta de los errores y para darnos cuenta de los errores tenemos que hacer el esquema Pachamamista en el cual somos como ángeles caídos; Chachawarmi, que respetamos la naturaleza, los animalitos, que nos comunicamos con el espíritu, entonces esa idea de aquí, es la moda actual, es la película Avatar, es la, los cuentitos de hadas que hay actualmente, donde el mozo es bueno, el mozo es estilo, y a nosotros no nos sacan de la categoría de mozos pero (...) entonces tenemos que ser diferentes y nos tragarnos el cuento, pero como pueblo colonizado tenemos múltiples problemas (...)" (AIOC- 14).

Si hay algo que resaltar del proceso de cambio en Bolivia, es el hecho de que sus integrantes han despertado del sueño de la occidentalización, y tomaron conciencia que la universalización forzada del modelo occidental, en vez de traer paz y prosperidad, conduce a la destrucción de modos de vida alternos. De igual manera, se cuestionó la creencia de la superioridad de la democracia liberal. Este *aggiornamento* político y social en Bolivia tuvo como vértice estructural la figura de la autonomía, fue gracias a su inserción en el campo político que se recuperó el *espíritu público*, ese que hace posible mantener la esperanza en que las cosas no tienen un carácter inmutable. A fin de cuentas:

"(...) no se trata de retroceder hacia quinientos años atrás, por ejemplo, de querer desconocer vehículos motorizados, de que no

hay que volar en avión, que no hay que tener que utilizar teléfonos ah celulares, o eh la internet, todas esas tecnologías sino que, más bien, esa tecnología que esté plenamente al servicio de la humanidad y no para manipular la mentalidad del pensamiento de la humanidad (...)" (AIOC-12).

Toda *acción pluriversa*, fincada en una autonomía social comunitaria, es liberadora en tanto no se presenta como adoctrinamiento o prédica de acción; su labor por el contrario es poner en cuestionamiento sistemas de creencias históricamente contruidos, incorporados y legitimados. Su objetivo es conseguir lo inalcanzablemente distinto. Su consigna es, libertad frente a la opresión. Su horizonte es de posibilidad...

5.6 Conclusiones del Apartado

Los eventos considerados revolucionarios en la historia de las sociedades suelen representar instantes de suma complejidad por contener en su interior dos posibilidades: La transformación de las estructuras jurídico-político-económico-sociales por medio de la incorporación de demandas, ideales y prácticas de los grupos excluidos. Pero, de la misma forma, suelen personificar la apropiación de todos esos elementos, como condición necesaria para lograr la reactualización de los esquemas tradicionales de relacionamiento, con ello, la posibilidad de trascender los límites de variabilidad del sistema sólo quedaría en una ampliación de los mismos.

Es muy pronto para establecer si en Bolivia estamos en presencia de una u otra posibilidad, sin embargo, existen elementos suficientes para poder afirmar que los momentos de disenso, a pesar del intento gubernamental por estabilizarlos, se encuentran latentes. Si bien es cierto que la participación de las comunidades ha sido encausada hacia canales con reconocimiento estatal, con ello no se ha cerrado del todo el ciclo de protesta, es decir, el conflicto sigo vivo. Sólo que ahora, comienza a reconfigurarse la frontera política del nosotros / ellos. A pesar

de los intentos gubernamentales por mantener intacto ese confín, la propia dinámica social tiende a instalar en un sitio distinto a aquellos que en su momento se encontraban de un lado de la línea divisoria (el nosotros) para ubicarlos ahora, en el costado contrario (el ellos).

Con la incorporación de la autonomía social comunitaria en el sistema político, el movimiento indígena rebasó las fronteras semánticas, redefiniendo por entero los conceptos que hasta entonces se utilizaban. Ese rebasamiento de lo permitido, posibilitó, a este movimiento antagónico, obtener una respuesta política confinando a *l'omertá* -o ley del silencio, a la cual estaba el componente indígena- a un sitio del cual será difícil su retorno. Lo anterior, no es sino una manifestación clara de que las y los indígenas son ahora actores protagónicos en el relato a construir; con su proceder, han proyectado un nuevo sentido histórico para la sociedad boliviana.

Esa capacidad de generar e incorporar nuevos marcos de referencia en lo social y político ha producido una ruptura de los criterios atemporales con los que se concebían las relaciones sociales. La inclusión y reconocimiento de la autodeterminación indígena ha permitido extender los límites de los ideales democráticos. La aspiración autonómica, al ser un ideal de movimiento, permite que todo espacio de acción y de toma de decisiones pueda ser cuestionado. El dinamismo característico de los sistemas originarios, tiene el reto de coexistir de forma paritaria con la tradición moderna, sin que esta convivencia de tradiciones, implique la renuncia -de los primeros- a proceder con la acción en espacios ajenos al político.

El aparente cierre de este ciclo de cambio hace visible la condición de imposibilidad de la propia autonomía, pero al mismo tiempo deja abierto el camino para un futuro ciclo de protesta, es decir, el horizonte de posibilidad no puede ser cancelado, a pesar de que en esta etapa de construcción estuvo sujeto al cálculo político. La función primordial de la autonomía fue construir un imaginario, capaz de poner en marcha resortes afectivos y axiológicos aptos para trastocar las estructuras que regían la reproducción de la vida, esto fue lo que permitió a las

comunidades transitar de actores de protesta, a actores políticos. La autonomía es una punta de lanza, es un peldaño de una mutación imparables, debido a que generó complejidad en el campo político boliviano al poner en contacto modelos arquitectónicos provenientes de ámbitos históricos distintos.

Capítulo 6

“(...) ahora como hacer, cómo sacar eso del camino negativo en que están, cómo convertirlo en un proyecto de estado para todos, ese es el principio, yo creo que podemos mostrar cómo debía de ser la torta, pero hay que encontrar la receta, y cuando se encuentre la receta aquí va a haber cambio, para quién es más susceptible de encontrar esto, es el elemento indígena (...)” (AIOC-14).

6.1 Elementos que obstaculizan el proceso

El horizonte de posibilidad puede ser truncado por una diversidad de factores. En su minoría estos son identificados con cuestiones propias de la comunidad; la mayoría, provienen de fuerzas externas que pretenden interrumpir un proceso que ha demorado años en fortalecerse. En el capítulo presente, nos avocamos a dar cuenta sólo de algunos de ellos. Esto, permitirá tener una perspectiva mucho más nítida acerca de los obstáculos que deben sortear los miembros del movimiento para vigorizar la tendencia autonómica.

6.2 ¿Adiós al conflicto?

Como quedó asentado en páginas anteriores, la relevancia obtenida por este proceso se debió, ante todo, a la capacidad del movimiento para insertar en el plano político el conflicto. Gracias a su incorporación pudieron crearse tanto una identidad como una frontera política definitoria de los campos opuestos. No obstante, esta tendencia a colocar al disenso como centro de la interacción social y política comienza a mostrar signos de agotamiento. Para ciertas personas, este fenómeno es a causa de la clausura política del debate: “(...) para algunos compañeros es más, el proceso ya está cerrado, dicen ¡ah no! ya este Estado ya es plurinacional (...)” (AIOC-7C).

Lo que anteriormente se dirimía con la discusión en las asambleas barriales, ahora, es solventado en los espacios institucionales destinados para tales fines. Este encausamiento de la diferencias hacia espacios acotados por la

institucionalidad, pretende restarle dinamismo a este proyecto creativo por medio de la despolitización de sus integrantes:

“(…) No, yo creo que y esto es una cosa que también hemos ido señalando mucho, se necesita más política, se necesita menos electoralismo, se necesita más debate de programa, se necesita organización política, se necesita en realidad debate político que no hay en Bolivia, que está muy limitado y un debate político que participen las, la gran mayoría y eso no se ha fomentado en el, desde el gobierno, en parte por temor, creo, en parte por una maduración muy lenta y en parte porque no había una propuesta a debatirse, un programa de debatirse ampliamente yo creo que miedo al debate en muchos, de muchos casos, yo recuerdo los años 2005, 2006, 2007 inclusive había un mayor debate y mayor apertura al debate pero poco a poco tengo la impresión de que se está electoralizando el aparato del estado y no es un instrumento malo que decía hace un momento y los movimientos sociales también y que es negativo porque eso despolitiza enormemente a una sociedad que del 2000 al 2006- 2007 estuvo tremendamente politizada yo creo que en la medida que se politiza el proceso hay más posibilidades de que se avance en esa perspectiva, si se despolitiza como se está haciendo hay más riesgo de que con una, con mejor, capacidad gerencial de elecciones pueda volver alguien parecido a Sánchez de Lozada, lamentablemente (…)” (AIOC-4).

Una vez más acudimos a Paredes y Gúzman para dejar de manifiesto que para toda movimiento es importante criticarse y autocriticarse y no tener miedo al conflicto; decirse cara a cara, y no hablar por detrás o callar por miedo. Pero también es imprescindible saber que cuando criticamos, hablamos con la compañera, con la hermana y no con el machista, el patriarca o el enemigo o enemiga del feminismo comunitario. Saber criticar, saber cuidarnos (Paredes y Guzmán, 2014: 98).

De forma paralela a la recuperación de la crítica y la autocrítica, es imprescindible regresar al escenario que inspiró las ideas, las estrategias, y las acciones: La calle.

“(…) No, no, ha salido un poco de las calles, porque antes eran en las calles, o sea en San Francisco ahí nos reuníamos cuando queríamos encontrar esto, o el atrio de la Universidad ¿no? Pérez, San Francisco, el atrio de la Universidad, la Ceja del alto, eran lugares donde discutíamos más en la calle, pero también hace frío pues y llueve, entonces está bien que haya plata para contratar un localito por lo menos ¿no? y te dan hasta tu refrigerio digamos, en ese sentido está bien, pero yo creo que no tenemos que dejar

también eh la calle ¿no? o sea creo que tenemos que volver a recuperar la calle (...)" (AIOC-16).

Además de permitir el despertar de la imaginación, el contacto con la calle permite un aspecto esencial para el movimiento: Hacer escuchar su voz. Esa que fue acallada por siglos por los diferentes regímenes de gobierno. Hacer valer la palabra oral tiene como finalidad incitar a la creatividad, aquella que sirve como instrumento de lucha y cambio social por ser agitación callejera y esperanza que mueve, conmueve, comunica y provoca (Galindo, 2006: 51).

De no evadir la seducción que plantean los espacios institucionalizados, se corre el riesgo de continuar la reproducción del despojo e interpretación de la voz de la rebeldía:

"(...) yo también no eh entendido digamos, inclusive la propuesta de esta mañana de la hermanan no, y pareciera que más se ha hablado de nosotros y eso no nos gusta a nosotros también, a ver, nosotros también nos avocaremos a hablar digamos de una clase social así digamos, a ver nosotros nos instrumentaremos en sus problemas, a ver, digamos inclusive daremos los marcos del dialogo que ellos tienen que tener etc., etc., no yo creo que no les puede gustar, de igual maneras poquito yo no me siento bien, porque parece que más se ha hablado de nosotros y eso no, francamente no me voy tranquilo y sin comer me preocupaba hermanos (...)" (AIOC- 8C).

Evitar el arrebato de la palabra conlleva la lucha por los significados, pues éstos, están ligados a las experiencias históricas tanto de la memoria larga como de la memoria corta de los pueblos y sus gentes (Paredes, 2006: 77). Conseguir lo anterior, garantiza que la resolución de los conflictos no sea llevada a cabo de una forma monocultural, con ello, se evita perder la *demodiversidad* (Santos, 2008: 24). En el intento de cancelación del debate podemos distinguir la presencia de agentes externos que buscan rencausar las prácticas autonómicas hacia canales tradicionales de expresión. De su presencia en el campo local trataremos en adelante.

6.3 Agentes distorsionadores del proceso

Las comunidades representan el espacio donde se intersectan distintos ámbitos de representación. Y de ellos, podemos distinguir el proceder de algunos de sus miembros: las organizaciones sindicales, los partidos políticos, y los líderes. Cada uno de ellos, busca mantener su esfera de influencia intacta, en consecuencia, han tensado las relaciones al interior del grupo con el objeto de generar divisiones internas, que a la postre, permitan el mantenimiento de la dinámica social, económica, política y cultural.

El primero de los factores a distinguir, en la obstaculización para el avance del proceso autonómico, es la presencia del sindicato:

“(…) Bueno eh los sindicatos como han empezado a imponer estas nuevas formas de organización y que sean funcionales para mantenerse en el poder los direccionaban, los manejaban a partir de de estos instrumentos, hoy también consi, los sindicatos son instancias que no permiten autogobierno que, son una traba los sindicatos campesinos, son enemigos de reconstitución territorial, del poder indígena, etcétera porque son instancias este coloniales que son una tranca y una traba para que los indígenas pues este no podamos ava, este conseguir , plasmar los objetivos y derechos indígenas y sus fundamentalmente al territorio en fin a reconstituir nuestras autoridades etcétera, lo que persigue el sindicato es simplemente tierras individuales, titulación, entonces tiene esa lógica (…)” (AIOC-2).

La presencia de organizaciones sindicales no representa una novedad en el campo de interacciones sociales en las comunidades, no obstante, con la llegada del Movimiento Al Socialismo al poder, los sindicatos campesinos y mineros presentes en varios ayllus o municipios del país, han empezado a tomar fuerza y reorganizarse, en algunos casos asimilando elementos originarios y han llegado a denominarse Sindicatos Minero Indígena (IBIS, 2013: 158). La obstaculización de la conversión de los municipios en autonomías indígenas por parte de los representantes del sindicato, no encuentra otra respuesta sino en el hecho de que la estructura sindical responde a otra lógica, misma que se aparta de forma sustancial a las pretensiones de las poblaciones originarias.

Un segundo elemento de distorsión o impedimento para la consolidación de la autonomía indígena, se encuentra en la presencia de los partidos políticos, especialmente la influencia decisiva que ejerce el partido oficial:

“(...) Hemos visto también en varios municipios como Santiago de Machaca ¿no? todos las autoridades se ponen de acuerdo, como es municipio, y dicen ¡vamos a ayudar a tal hermano como alcalde, entonces vamos a ir por el MAS o por el menos! todita la gente vota por ese hermano, entonces Santiago de Machaca es el que tiene un alcalde del MAS y toditos concejales del MAS y se prestan así, en los diputados poniendo el ejemplo: Camacho, los Andes, Manco Kapac, que ocurre lo mismo dicen a esta provincia le va a tocar esta gestión titular, suplente la otra provincia y se prestan así y consiguientemente votan (...)” (AIOC-7D).

Esta circunstancia se presenta así, debido a que el papel de los partidos políticos es agregar ciertas constelaciones sociales importantes de intereses y limitar en el tiempo y en el espacio, insumos sociales más generales de la política a los canales más estrechos. Las organizaciones políticas que van a mediar entre la sociedad civil y la política se convierten en organizaciones burocráticas del mismo sistema político, y, en vez de hacer realidad la participación democrática, la debilitan (Cohen y Arato, 2000: 511).

Con ello, la participación política continúa bajo la lógica de acción de las instituciones partidarias provocando, de esta forma, la ausencia de autonomía política y con ello, el surgimiento del tercer factor de imposibilidad para el logro de la autonomía: el proceder de los líderes:

“(...) el Don Germán es, es... Don Germán por ejemplo, redactó no sé qué proyecto, no sé qué “¡que hay que hacer esto compañeros, porque si no hacemos otra vuelta va a tardar el camino!”, el chantaje digamos del discurso, “¡y si no la aprobamos hoy no, no no no va a haber más!” entonces ya, entonces él traía ya su documento totalmente lo hacía aprobar, pero el chantaje siempre iba con el tema de proyectos o sea “¡sí es que no firmamos no va a haber camino, no va a haber esto, va a seguir tardando!” y ese es un tema que a mí, me parece interesante (...)” (AIOC-13A).

La participación electoral bajo el signo político del Movimiento al Socialismo ha debilitado la autoridad de las estructuras de dirigencia de las organizaciones. Esto provocó que varios líderes ubicados en los espacios formales del poder respondan más a la lógica partidaria que a la del movimiento indígena (IBIS, 2013: 45). Con

este proceder, emerge la sombra del prebendarismo, de la cual, la sociedad boliviana no ha podido liberarse, para dar pie a un horizonte donde brille la luz de la transformación:

“(…) lo mismo ocurre en la actualidad el Presidente va con sus computadoras, con sus tractores no sé, cosas así más o menos, así va repartiendo, entonces esas cosas de chuchería se dice, cosas que no tienen sentido, o sea que para nuestra sociedad, claro que puede tener sentido o sea, tranquilamente un municipio puede comprarlo eso pero que vaya digamos dándole, otorgándole esas cositas como en la colonia, ahora una computadora antes espejito, ahora una computadora, unas máquinas así esas cosas se van reactualizando, si uno va revisando digamos históricamente lo que es lo que ha pasado en la colonia o que es lo que está pasando en la actualidad (…)” (AIOC-24).

El grave peligro de no erradicar este tipo de prácticas al interior de las comunidades, es que puede incluso, provocar el colapso de la conciencia para la lucha, la protesta, la movilización, el cuestionamiento y el conflicto. Es decir, se corre el riesgo de sufrir una regresión con la instauración de un régimen donde el disenso se elimine, y el consenso y el pacto -una vez más- prevalezcan:

“(…) también era una de las que gritaba: ¡Señor presidente de nosotros las mujeres defenderemos este territorio desde la cáaaaarcel, de ahí aunque usted nos meta presos defenderemos! Y ni bien le entrego una chatarra una movilidad incautada del narcotráfico, porque ni siquiera fue nuevita, le entregó la llave, gritó: ¡Señor presidente nosotros estamos con usted, queremos el proceso de cambio! Imagínense (…) es increíble ¡el cambio que dieron estos hermanos! no, y para nosotros esa gente que se vende que vende sus derechos, no es, no tiene dignidad, no tiene principios (…)” (AIOC-25).

En gran medida, esté escenario paradójico –donde por un lado, se critica el proceder del gobierno, pero no se deja de apoyar sus políticas- está sustentado en la figura de Evo Morales. Su presencia puede ser concebida como un componente más, en la ecuación de distorsión del proceso de cambio.

6.4 No renuncian al presidente ¡porque es su presidente!

Si en determinado momento histórico y político, la figura de Evo Morales Ayma permitió acabar con el empate catastrófico que se vivía en el campo político

boliviano,⁷⁶ todo parece indicar, que para el proceso de consolidación de la autonomía indígena, el propio presidente resulta ser un impedimento para el mismo. Si la expulsión de Morales del Parlamento generó un efecto boomerang (Assies y Salman, 2004: 85), donde el desprecio racista por los indígenas se volcó hacia la clase política boliviana del momento; ahora, ese mismo efecto puede generarse hacia la figura del presidente. Su falta de preocupación por consolidar un proceso que él mismo alentó, puede transformarse en un elemento adverso para las futuras políticas de cambio.

La propia dinámica institucional en la que se ha inmerso el proceso de cambio, ha abierto una brecha entre el jefe del ejecutivo y las organizaciones que dieron vida a las movilizaciones. Este distanciamiento funge como un auténtico crucigrama para el movimiento indígena, debido a que, por un lado, reconocen que el proceder de Morales Ayma no se corresponde con el discurso que enarbó en los momentos de movilización; no obstante, no dejan de reconocer en él, a diferencia de otras figuras que han ocupado ese cargo, mayor grado de afinidad:⁷⁷

⁷⁶ “(...) ya con el compañero Evo a la cabeza logramos unificar a las federaciones también, hasta ese entonces (...) cada uno por su lado era, entonces se ha trabajado para tener una sola organización, de este modo hemos organizado las seis federaciones, aquella vez cinco (...) una vez unificado las seis federaciones como un solo hombre, se ha planificado como resistir la erradicación ¿no? Los bloqueos, las marchas a La Paz el 95, y el bloqueo que ha durado casi más de un mes el año 2000, (...)” (Ramos, 2012: 94).

⁷⁷ Como lo ilustra el siguiente testimonio, “(...) Evo es una de las fortalezas, eh en mi criterio, sui-generis en la historia política del país, es una opinión muy personal Evo para mí, nos ha interpelado culturalmente ¿no? Hay personas que pueden o no pueden ser socialistas, estar o no estar con el Evo, pero el Evo, se identifican con el Evo por el color de la piel, incluso por la forma de hablar él, el castellano ¿no?, en quechua no hay la “e” ni la “o” ; es la “a”, la “i” la “u” entonces el Evo habla castellano como millones de seres humanos que hablan aymara y quechua, entonces hay una auto-identificación cultural por lo físico, por, la forma de pronunciar el castellano, hay una identificación, pero también incluso hay un sentido de orgullo cultural, hasta nosotros gobernamos, nosotros, hay sentido de pertenencia que no existía eso como los presidentes de clase media; yo creo que un segundo, elemento el Evo tiene una interpelación ética, labora desde las cinco de la mañana hasta las doce, una de la mañana, está viajando aquí, está viajando allá, no es un corrupto, y la gente que ha hecho corrupción las ha metido a la cárcel, entonces la gente dice: ¡ah el Evo trabajador!, dicen: ¡el Evo que trabaja! valoran el trabajo ¿no?; y tercero, creo que hay una interpelación ideológica, yo creo que es el único líder que ha logrado unir a la izquierda, siempre quisimos unirnos los de la izquierda; llegábamos hasta la puerta pero para ingresar a la sala, primero nos peleábamos quién iba a ingresar primero, el que ingresaba primero es el que encabezaba a toda la izquierda, por lo tanto todos queríamos entrar primero a la sala, y terminábamos peleando en la puerta y a final de cuentas ninguno entraba, quedamos al margen de la historia; en cambio Evo, tiene a gente del partido comunista, del partido comunista leninista, tiene socialistas, o sea tiene a militantes de diferentes fracciones políticas de la izquierda boliviana siendo parte de la estructura de gobierno; entonces el Evo nos interpela cultural, nos interpela ética y nos interpela ideológicamente; entonces yo creo que esa es una gran fortaleza, y esa

“(...) pero el 2006 ya pues nuestro presidente era Evo, ya el Evo ya no le podemos decir ya tu no vas a manejar el eh el gas, la minería, agua, recursos, piedra, caliza, no vas a manejar vos, porque ¡Era nuestro presidente! ¡Nos hemos alineado a nuestro presidente! pero si hubiera sido eh de un partido tradicional el presidente y que manejo la asamblea otra constitución hubiera sido, fue nuestro presidente no podíamos contradecir la línea que marcó el presidente (...)” (AIOC-21).

La relación entre Evo Morales y las organizaciones, como ilustra el siguiente testimonio, es comparable a una relación conyugal bajo parámetros androcéntricos, donde siempre una parte, es quien padece las consecuencias de los actos de la otra:

“(...) en Bolivia en términos políticos es así, es como una esposa y un marido, el marido es borracho, flojo, le pega, le insulta, le regaña, pasa el tiempo igual sigue siendo su marido y esta mujer sigue defendiendo a su marido aunque sea borracho, feo lo que sea, cholero lo que sea, no creas que el presidente ha hecho grandes, ah como te diré, esa es la concepción del indígena originario campesino respecto a su líder, es como una esposa que aguanta a su marido, los indígenas ¿Cuántas veces se han peleado con el presidente? y el presidente les da con todo y les destroza, y no renuncian jamás al MAS los dirigentes, no renuncian al presidente, discuten, pelean y los reúne el presidente y salen abrazados de su oficina ¡porque es su presidente! (...)” (AIOC-21).

La distorsión que genera la presencia de Evo Morales para la consolidación de la autonomía indígena, radica en el sentido de confundir unidad con unanimidad, es decir, el mensaje vertido hacia las organizaciones indígenas que conforman los movimientos sociales, por parte del ejecutivo, estuvo -y está- imbuido de una fuerte dosis de concentración de facultades, pues sólo así, se estaría en posibilidades de garantizar un Estado fuerte que diera viabilidad al proyecto de cambio. Sin embargo, el devenir de los hechos ha mostrado de manera tajante, que un proceso que tiende a la instauración de la autodeterminación en el ámbito político, no puede prosperar cuando ese anhelo sólo es palpable en el texto constitucional, más no en la dinámica cotidiana:

“(...) lamentablemente, a la boliviana hay que aprender, hemos aprendido que darle todo el poder al compañero presidente Morales es muy bueno, pero lamentablemente el presidente

fortaleza ha hecho que tengamos un Estado fuerte o un gobierno fuerte, y luego en un mediano tiempo un Estado fuerte (...)” (AIOC-18).

Morales no gobierna solo, gobierna con la clase media, no creo en aprendizaje que si un día caemos, bajamos, volvamos a confiar en el poder de esa forma ¿Qué quiere decir eso? el 2006, 7, y 8 visiblemente el presidente Morales se reunía con las 5 organizaciones grandes en Bolivia para definir política, programas, leyes, los últimos 2 años ya no se reúne, se reúne con las personas, con los 5 hombres nomás ya, no mujeres, confederación bartolinas, CSUTCB, CONAMAQ, CIDOB, y así con ellas: ¡Estoy haciendo esto chao! entonces porque el Evo del 2006, al Evo 2009 es una cosa, Evo 2009 en adelante es otra cosa, hay hay hay hitos del Evo también, no es el mismo Evo, hay hitos del Evo (...)" (AIOC-21).

Para entender la mutación entre los *dos Evos* –el de 2006 y el de 2009- es preciso extraer el análisis del campo tradicional de los estudios caudillistas, y tener presente que en las decisiones del ejecutivo van implícitas varias posturas ideológicas unificadas por el elemento articulador del momento: el indígena. Lo cual nos impele a revisar el siguiente factor de distorsión de la autonomía: el entrono o grupo que rodea al presidente.

6.5 La nebulosa que opaca al astro

Cual astro opacado por una nebulosa que se encuentra en torno suyo, así podemos equiparar la concepción que sobre el *entorno* de Morales Ayma, se erige en el pensamiento general de los integrantes del movimiento. Si hay un elemento persistente en la concepción que sobre el jefe del ejecutivo se tiene, es el hecho de comprender que -en razón de que el Estado es un campo de conflicto y entendimiento dinámico y cambiante entre diferentes fuerzas- las decisiones en el seno del gobierno no pueden proceder sólo del grupo afín a los propósitos de los indígenas. En consecuencia, la tendencia a responsabilizar al *entorno de Evo*⁷⁸ por la falta de interés en la autonomía, es una constante:

⁷⁸ "(...) pero lo que si no permiten son el entorno hay veces, por ejemplo el otro día hemos hablado con el ministro de planeamiento, entre muchas cosas negativas, positivas, hemos planteado digamos; hemos solicitado pega, espacios y dice: ¡no no no sabe que aquí solamente hay trabajo para profesionales! con eso nos ha dicho, que nosotros los campesinos no tenemos derecho a trabajar, entonces he salido yo y le dije yo tampoco le he dicho yo, y saca una conclusión diciendo: ¡o sea que los indios no tenemos derecho a trabajar solamente tiene derecho a trabajar los mestizos! ¡es lo mismo que estaba, es lo mismo que nada! entonces ahí nos estamos equivocando o sea elegir el hermano Evo tiene sus asesores, sus asesores, recomiendan

“(...) esa es la crítica de muchos sectores indigenistas desde los menos hasta los más radicales indicar que Evo Morales ha sido rodeado por un grupo de q’aras alrededor de Álvaro García que están tomando las medidas y están muy pocos indígenas (...)” (AIOC-4).

“(...) lo decimos de frente, creo que hay una elite que creo que se ha encaramado en el poncho de nuestro presidente y que ellos tienen pues ahora, están parece ser muy apresurados para que antes de que el hermano Evo pierda sus dos tercios hay que sacar las leyes malditas que antes no han podido lograr tal vez (...)” (AIOC-9A).

La presencia de un grupo identificado con la élite política de izquierda, ha tenido un efecto adverso a los fines del movimiento: El despojo de la multiformidad de las rebeldías (Paredes y Guzmán, 2014: 94). Esto representó aceptar -casi por decreto- la dirección de un proceso revolucionario en aras de mejorar las condiciones materiales de existencia. Y con ello, se renunció a la posibilidad de atentar contra los poderes constituidos, al privilegiar la negociación con la parte conservadora de la sociedad.

Ahora bien, no todas las complicaciones para la instauración de la autonomía indígena provienen de agentes externos. Existen elementos inherentes a la dinámica comunal, que de igual forma, frenan el avance de los regímenes autonómicos. Aquí sólo se distinguen dos componentes considerados de alta incidencia para que el cambio no pueda ser palpable: La erosión del sistema comunitario (*ethos comunal*), como consecuencia del ritmo de vida cotidiano, y la falta de equidad de partición entre hombres y mujeres, producto del principio organizador ancestral denominado Chacha-Warmi.

que los ministros sean pues académicos, pero académicos digamos izquierdistas, los izquierdistas son pues ¡la misma chola con otra pollera de los neoliberales! entonces ahí es el error del hermano Evo, pero tiene que ser, los ministros tendrían que ser necesariamente, digamos, identificados con el proceso de cambio ¿quiénes serían? nosotros, porque digo nosotros, por que como somos la mayoría nacional (...)” (AIOC-11).

6.6 El límite del *ethos* comunal

Mucho se ha escrito en relación al contenido de la vida en comunidad en Bolivia y cómo este tipo de dinámica social contribuyó a potenciar el discurso y la acción indígenas. No obstante, es preciso despojarse de cierto grado de esencialismo contenido en tales análisis. Con ello, no se niega la especificidad del pensamiento y proceder del elemento indígena, pero, si se reconoce la serie de tensiones y contradicciones a las cuales está sometida la comunidad, estamos en posibilidad de construir una explicación mucho más aproximada al proceder cotidiano.

Lo primero que debe distinguirse es que los momentos de efervescencia del movimiento se nutren de la reconstrucción de la conciencia colectiva. No obstante, en los momentos de sosiego, esa misma conciencia encuentra sustento en una praxis social distinta. En palabras simples, el *ethos* comunal se diluye:

“(...) esta erosionado también por una parte eso de lo que es la democracia comunal, o no se la forma ancestral de política, de ejercer el poder, representar a un pueblo, etcétera (...) pero lo triste en los pueblos y en nuestras comunidades es que uno es persona mayor por decirle, sus hijos están en el exterior, están en otros departamentos y por, por el hecho de ese criterio de turno, de turno llega a una familia y es por decir de edad avanzada de 80 años, 70 años y, necesariamente sí o sí tiene que representar pero por eso a veces no prosperan, en una comunidad en un, porque a esta persona, este viejito ya no, no le interesa otras cosas más que descansar tranquilo, lo que quiere es que representar bueno por el terreno, por la posición que tiene es, representarlo y punto termina el año ¡ya! eso, entonces no, así ahí. ¿Quiénes son los que van digamos, quiénes son los que acaparan digamos cargos así mayores, cargos así de nivel digamos de un nivel jerárquico, quiénes? Son aquellos que van incursionando en la vida política, en la vida pública tienen, que generan discursos, pero que no generan, o no necesariamente, o no son aquellos que genuinamente representan los intereses de una comunidad, de un sector no, son los que representan, son representantes o formados no se en seminarios, en cursillos de un partido “x” entonces ellos son los que acaparan digamos, entonces ellos son los que en última instancia son alcaldes, son concejales así, entonces eso ocurre pues, en la mayor parte de las poblaciones indígenas (...)” (AIOC-24).

La imbricación entre la vida comunitaria y occidental generó un subproducto que dista mucho de asemejarse a las visiones idílicas que sobre la comunidad se ciernen. Esto es así, debido a que ésta, está sometida a una serie de

transformaciones internas producto de su contacto con tradiciones diversas presentes en la sociedad boliviana, y de las cuales, el elemento indígena no es ajeno. Recordemos que el mito construido en Bolivia tuvo características sincréticas, es decir, poseía un alto contenido con el cual la parte indígena se identificó, pero simultáneamente, contenía otros elementos con los que se produjo la adherencia de los demás sectores de la sociedad. La identidad indígena, finalmente, formó parte de un proceso de reconstrucción total del pueblo (Richard, 1994: 22).

Pero como atina a señalar Tapia, la memoria y el proyecto existen en plural, en varias versiones, pero como parte de un horizonte común que produce la identificación, que es referente de interpretación de sentido y causa de los hechos (Tapia, 2008: 73). Por lo cual, puede colegirse, que la manera y la intensidad para el logro de la autonomía en los municipios diferirá en función de los intereses particulares en juego en cada una de las comunidades, mismos que inciden de forma directa en los niveles de participación:

“(...) en algunos casos si hubo pero a muchos no les ha interesado porque viven así de su trabajo diario, de sacrificio diario, y casi poco o nada tal vez no ha recibido digamos, o sea piensas: ¿Qué beneficios tendría las autonomías? entonces cada uno vive de su trabajo casi nada, dicen bueno, yo trabajo día a día, y vivo ¿no? Y mayormente si dependieras de esa, de la consolidación de autonomías puedes pelear; en algunos lugares los que están queriendo conformar nuevo municipio, esos sí pelean dinámicamente, activamente, permanentemente están en la pelea de consolidarse ¿no? pero eso, y lo que pasa es que, en los eh en los pueblos que recién están avanzando pero siempre hay un recurso natural de por medio, está queriendo consolidarse de una vez, y donde no hay, ¡ni siquiera dan importancia para convivir! entonces para eso estamos previendo cómo solucionar, como acelerar que los procesos autonómicos puedan consolidarse y puedan desenvolverse en nuestras comunidades independientemente ¿no? sin la dependencia (...)” (AIOC-19).

La tarea pendiente en Bolivia, como paso previo a la autonomía, es la desoccidentalización paulatina de las formas de vida (Mignolo, 2011). Mediante tal medida, la sociedad estará en posibilidad de distanciarse de los regímenes económicos centrados en la expropiación, el desalojo, la explotación, la

discriminación, el individualismo, la marginación. Exclusión que daña las relaciones y las condiciones de paridad entre hombres y mujeres.

6.7 La autonomía negada

En el país andino se está en presencia de una aporía⁷⁹ (Bautista, 2012): Por un lado, se critican todas aquellas prácticas que someten a la comunidad (como referente abstracto) a las disposiciones de la parte blanca y mestiza de la sociedad. Ante ese panorama se generan una serie de códigos que pretenden romper con esa tradición. No obstante tales mecanismos de sometimiento son reproducidos de forma mecánica al interior de la comunidad. Es ahí donde se desvela la aporía: desterrar prácticas discriminatorias del ámbito nacional no puede lograrse mediante la aplicación de las mismas en el ámbito local.

Las prácticas de exclusión en las comunidades son manifiestas en la relación mujeres-hombres. Las primeras tienden a ser convertidas en comparsas de los segundos como consecuencia de la implementación del principio rector que legitima la subordinación: el Chacha-Warmi.⁸⁰

“(…) el Chachawarmi garantiza que, como es una costumbre ancestral o sea que cuando uno hace cargo de Ja’cha Mallku originario con su esposa, la esposa, el hombre es el que conduce toda digamos, toda la Marka, y la mujer también la T’allka direcciona guía, ah en otras palabras orienta, o sea, que también

⁷⁹ La lógica de la exacerbación parece operar en un solo sentido, que es el sentido de denunciar a los que oprimen, a los que someten, a los que nos dominan, pero no parece tener sentido hablar de exacerbación en el discurso público para denunciar o para resaltar a los que oprimidos, a los que explotamos, a los que dominamos, a los que excluimos. Por eso la exacerbación de la identidad surge desde los actores posicionados en su condición de subalternos, y no desde su condición de dominantes. Las élites regionales cuestionan al Estado centralista, y en esta relación en específico reivindican su identidad excluida respecto a ese Estado, pero no miran su propio ejercicio de poder hacia los sectores subalternos de su región. Más bien, los actores manejan estratégicamente su discurso desde su posicionamiento relativo en el ejercicio de poder, evidenciando, magnificando, exacerbando la imposición de poder sobre ellos, pero evitando visualizar la imposición del poder que ellos ejercen en las relaciones con otros actores subalternos. Así, se trata de descalificar la exacerbación identitaria desde los sectores dominantes cuestionados por no ser conveniente a sus intereses, pero desde la perspectiva de los actores que sufren las consecuencias de las relaciones de poder, se la magnifica (Lizárraga y Vacaflares, 2005: 28).

⁸⁰ El chacha-warmi es la manifestación concreta del principio de dualidad complementaria que consiste en tomar en cuenta, en igualdad de condiciones, tanto a la mujer como al hombre para elegir y nombrar en los cargos de autoridad originaria (PROJURIDE/GIZ, 2012: 39).

se hace cargo de las mujeres pues, ya un año de gestión, este la mujer está abocada a colaborar a cuidar a, es como la mamá pues, en el Ja'cha Mallku, el hombre es el papá y la mujer es la mamá, inclusive en las fiestas dicen: ¡Vengan hijos hijas! Por ejemplo cuando les da comida dice: ¡Sírvanse! Cuando hay refresco, por lo menos dice ¡Sírvanse refresquito! Por ejemplo, cuando a penas que ha sido posesionado, o sea, ustedes este año son mis hijos mis hijas y por lo tanto este año pues compartiremos, este año caminaremos así como una familia, entonces las autoridades somos como padres, esa es la esencia del Chachawarmi (...)" (AIOC-11).

Como establecen Paredes y Gúzmán, El Chacha-Warmi confunde la pareja heterosexual, con la representación política par, mujer-hombre. Porque una cosa es el par político y otra cosa la pareja heterosexual, una cosa es la comunidad y otra la familia (Paredes y Guzmán, 2014: 91). Esta falta de reconocimiento de los derechos políticos de las mujeres tiene como finalidad perpetuar un sistema de relaciones asimétricas que mantiene el sitio de privilegio de los hombres. Quizá, lo anteriormente referido no genere sorpresa alguna, pues es ampliamente conocida en el mundo, la naturalización del patriarcado. Lo destacable para el caso, es que los momentos de rebelión suelen ser una oportunidad valiosa para los sectores oprimidos de la sociedad, sin embargo también pueden representar un engaño para una parte del mismo sector.

Los hombres, se niegan a reconocer el carácter asimétrico en los organismos de representación comunal:

"(...) piensan que en la comunidad hay discriminación a la mujer, no es así, más bien, la mujer gobierna de una familia, pero esto no es así, entonces sirve el paradigma que nos trae la genero, generacional, no sé qué quiere, que nos trae es a confundir para hacer pelear, dentro de la comunidad, dentro de un hogar, entonces yo quiero decir de que no faltamos a nuestra ética originaria, si estamos hablando de un gobierno originario, hablaremos de él, nada más (...)" (AIOC-8G).

En una lógica androcéntrica, la necesidad de conservar y fomentar el Chacha-Warmi se sustenta en el hecho de que sólo cuando el varón es capaz de convertirse en el garante de la familia, es cuando resulta apto para acceder a posiciones de mando. Es decir, su consolidación como "hombre" o padre de familia antecede a su legitimación comunal como autoridad. Es un tránsito hacia

la madurez que los varones deben cumplir para ser considerados candidatos a puestos jerárquicos superiores:

“(…) antes, para ser una autoridad, para ser una autoridad máxima de una comunidad tendría que haber sido Chacha-Warmi o sea padre, una persona tendría que tener su mujer, su familia, por lo menos dos hijos mínimo, lo que no ocurre actualmente una mujer soltera o un varón soltero, puede ser necesariamente, tranquilamente es autoridad máxima, pero lo lógico es que uno tenga su pareja, porque si uno tiene la pareja, si no previamente tiene su familia construida cómo es posible digamos que pueda asesorar y que pueda llevar adelante a una comunidad, pero la forma liberal, la democracia liberal te dice que todos tienen, todos pueden ejercer el poder, sus derechos así, todos pueden ejercer sus derechos de representar, de ser representado etcétera, entonces eso es la influencia de la democracia occidental, oriental está deteriorando al pensamiento, o la forma comunal ancestral de la política, del ejercicio del poder, entonces actualmente, una mujer es, bueno la autoridad, usted puede observar, hay tantas mujeres, lo que no quiere decir que es un avance, lo que no quiere decir que es un avance, mucha gente considera que es un avance, pero es un retroceso…”

A: ¿Por qué consideras que es un retroceso?

B: Porque una mujer tendría que tener su esposo y al lado tiene que estar su esposo, y es Chacha-Warmi entonces de igual modo, una persona mayor, un representante, su autoridad tendría que estar con su esposa, lo que no quiere decir que la esposa digamos está en un segundo nivel, está en el mismo rango, es como dos ojos, o sea si sólo ves con un ojo, medio que estas desequilibrado pero si ves con dos ojos, estas más equilibrado por decirlo así ¿no? y si ves y si andas con un solo pie, probablemente tienes dificultades, o vas tener de hecho dificultades, pero si estás bien con dos pies caminas, de hecho estas más tranquilo, estás más equilibrado ¿no? o así digamos con una mano no puedes probablemente lo más adecuado posible, y si estás así todo completo, o estas con las dos manos entonces probablemente vas a desarrollar tus actividades físicas, mentales, de modo más equilibrado, y eso podemos comprobar históricamente (…)” (AIOC-24).

Al resaltar esta clase de posicionamiento, hemos querido enfatizar que a pesar de los avances en diversos ámbitos de la vida pública, en Bolivia aún no se han incorporado en las prácticas del movimiento indígena las reivindicaciones de género exaltadas en los discursos, ni se toman en cuenta los conflictos en el interior de las familias y comunidades (Rivera, 2008: 332). Como ilustra el

siguiente testimonio, el carácter colonial de las relaciones entre mujeres y hombres es persistente:

“(...) o sea las mujeres seguimos siendo colonia de los hermanos, muy descolonizados o descolonizadores, pero que siguen manteniéndonos a nosotros colonia en las comunidades por ejemplo ¿no? o decidiendo sobre nosotras o decidiendo sobre nuestros cuerpos o decidiendo sobre nuestras tierras ¿no? o decidiendo dicen ¿no? este vamos a decidir, las decisiones políticas ¿no? entonces es Chacha-Warmi, eh, los hermanos van a consultar en su casa con la compañera y van a traer la decisión a la comunidad, nos quitan la voz, el derecho ¿Por qué él solamente va a ir a opinar? ¿Por qué él va a ir a decidir? si la compañera tiene su opinión (...)” (AIOC-16).

Además de las luchas en común de la comunidad, las mujeres deben librar una batalla adicional: Recuperar el equilibrio al interior de la misma. Esto es, generar condiciones para que pueda expresarse la autonomía de las mujeres, sin la tutela de los hombres. Es una gesta por hacerse visible como sujeto político e histórico:

“(...) dentro de un proceso de cambio político la lucha real de las mujeres significa ir más allá de un discurso que se limite a demandar inclusión y equidad de género para avanzar hacia la eliminación y transformación de estructuras de poder que actualmente permiten que sobre las mujeres ejerza todo tipo de violencia, y aquí cito a María Galindo cuando dice: ‘la lucha de las mujeres no es un tema entre tantos temas, sino que es la posibilidad ideológica de poner en cuestión las discusiones centrales en cualquier sociedad’ nos está faltando actualmente como sociedad en transformación habilitar espacios dentro y fuera (...) que posibiliten que las mujeres desde sus formas propias de expresión se hagan visibles como sujetos políticos e históricos (...)” (AIOC-23A).

La posibilidad de convertirse en sujeto histórico en la sociedad, no tiene las mismas implicaciones para las mujeres que desempeñan sus actividades cotidianas en el municipio indígena, que para aquellas integrantes de una comunidad urbana. Esto se debe, en buena medida, a que la toma de conciencia es de mayor asequibilidad para aquellas que han salido de la comunidad originaria, y su ámbito de relacionamiento se circunscribe a ámbitos de acción ampliados. En ellos, además de existir la posibilidad de una mayor y mejor preparación educativa, de igual forma, se genera la apertura de redes de

relacionamiento extendidas que posibilitan una mayor participación de las mujeres en la esfera política.

Por lo anterior, no resta sino ser enfáticos en una idea: De no existir condiciones para el desarrollo de la autonomía organizativa de las mujeres, difícilmente el proceso de autonomía indígena originaria campesina podrá presentarse como emancipatorio. Ya que de persistir la jerarquización sexual de las ideas, prácticas y propuestas, estaremos en presencia de un proyecto de piel neocolonial y patriarcal con vestimenta ancestral.

6.8 Conclusiones del apartado

Asumir una postura moral, que conlleva a la adopción de una actitud disruptiva, puede resultar útil cuando se forma parte del grupo de oposición a los planes de la clase política, sin embargo, cuando esa misma disposición es mantenida en el tiempo, y ahora se es parte del gobierno, tal postura puede ser concebida como incómoda o inapropiada. El problema central –para este cambio de concepción– radica en inscribir las categorías presentes en el campo político, en registros morales que configuran una dicotomía amigo/enemigo.

La incapacidad gubernamental para entender que las acciones disruptivas del comunitarismo son necesarias para disolver el egoísmo del individuo, y para hacer frente al poder opresor, independientemente si este es ejercido por adversarios o hermanos, es lo que ha llevado a sus representantes a instaurar una estrategia de dilución del proceso, en áreas donde se encuentra poca o nula disposición para someterse a los cauces legales e institucionales, configurados en esferas políticas externas. Esto no representa sino el intento cupular por descomponer la esperanza.

En determinadas circunstancias, el reconocimiento legal puede presentarse como una forma de visibilizar aquello que durante siglos ha permanecido oculto, pero qué sucede cuando ese mismo acto jurídico –paradójicamente– produce

invisibilidad sólo que en forma diversa y por medio de nuevos mecanismos. Lo anterior, nos lleva a reflexionar sobre la pertinencia de apropiarse de las estructuras de un Estado decadente: ¿Es suficiente con revertir los efectos del neoliberalismo mediante la apropiación de las instituciones del Estado? ¿El cambio social sólo radica en ese acto?

La autonomía, tal y como fue diseñada y legitimada por las organizaciones indígenas, se presenta como un territorio administrativo con jurisdicción propia que le fueron transferidas facultades estatales, con la firme intención de fortalecer a este último y no al proceso. De ahí, es que puede entenderse la constante incidencia de representantes de gobierno, partidos, organizaciones sindicales ligadas con el oficialismo, y líderes de estas mismas instancias, por mantener bajo tutela un proyecto de cambio que es concebido como propiedad. La visión patrimonialista persiste en Bolivia.

Otra de las continuidades detectadas en territorio boliviano, es la referida a la división de las esferas de acción. Por un lado, encontramos la parte destinada al proceder de los hombres –las instancias de decisión política tradicional- por el otro, detectamos la porción atribuida –por los propios hombres- a las mujeres, considerada como una esfera de participación social. En apariencia, ambos campos no tienen un sitio de interacción o comunicación. Por el contrario, se les percibe como mundos opuestos donde cada uno de sus integrantes tiene tareas específicas a cumplir para el movimiento. Resulta evidente, que bajo la percepción de los varones, las mujeres están incapacitadas para cumplir con las labores propias de liderazgo. Por lo que su proceder debe circunscribirse a lo dispuesto por la tradición ancestral, es decir, el relacionamiento de las integrantes de la comunidad, no debe trascender al ámbito político.

Sin embargo, en los hechos esto no se cumple a cabalidad. En los momentos de auge de la movilización, podemos apreciar como determinadas prácticas consideradas como propias del ámbito de las mujeres, trascienden la frontera establecida por cuestiones de poder y se instauran en campos otrora exclusivos de los varones. De igual forma debemos reflexionar sobre lo que se considera

político; una concepción tradicional de lo político lo concibe como todo aquello que se desenvuelve en terrenos institucionales o de gobierno. No obstante, cabe interrogarse ¿Sólo en ese tipo de espacios puede efectuarse la actividad política? Las mujeres, cuando establecen pequeños grupos –por diversos motivos- ¿Acaso no entablan un diálogo que lleva inscrito un cúmulo de preocupaciones de distinta índole? ¿Esto no puede ser considerado como un acto político en toda su dimensión?

La acción de las mujeres, al desempeñarse en la calle fue fundamental para el movimiento. No sólo por que garantizaba al grupo la satisfacción de las necesidades básicas, que por sí mismo es de gran valía. Sino porque su incursión significó una forma distinta de interpelar a la autoridad. Y gracias a ese nuevo método de interpelación, pudo provocarse el repliegue estatal. Empero, al producirse el momento de reflujó o institucionalización del movimiento, el trabajo de la mujer tendió, una vez más, a ser desvalorizado y confinado al sitio que tradicionalmente le ha asignado el sistema patriarcal. Aunque, resulta innegable que, como consecuencia de la intervención de las mujeres en las movilizaciones, las cuestiones de interés colectivo fueron colocadas en los terrenos de la representación política, y con ello, ganaron visibilidad y legitimidad.

De ahí que, un replanteamiento de la figura de la autonomía esté obligado a considerar el sitio de la mujer dentro de este proceso. Esto no supone la creación de espacios de concesión destinados a las mujeres, pues esto supondría la reproducción de la actitud gubernamental hacia las comunidades. Por el contrario, es imperativo derrumbar las fronteras –por lo demás ficticias- que separan las esferas de acción de las partes que integran la comunidad, pues en los hechos, tal división resulta inexistente. El reconocimiento y respeto de la autonomía de las mujeres puede ser considerado como acto imprescindible para la revitalización de este proyecto.

REFLEXIONES FINALES

La inmutabilidad de las formas de organización y la fractura de los vínculos solidarios representaban dos de los legados del neoliberalismo al sistema político boliviano. El primero, generó la creencia en la imposibilidad de cambio de las estructuras del Estado. Con ello, el principio en el cual se sustentaba la justicia era la ley, con independencia de si el ordenamiento jurídico vigente protegía el interés común. El segundo, condujo a la retracción de la actividad política. Las personas no podían, pero tampoco manifestaban su deseo de participación en la vida pública, debido a que ésta sólo era concebida bajo una imagen degenerada, producto del señoreamiento de los partidos políticos.

La apatía política manifiesta en sectores de la población fue resultado del trabajo ideológico implementado, mismo que fue acompañado con una política de corte represivo. En ella, se colocó al miedo como el mecanismo idóneo para rasgar todo tejido de solidaridad entre la población. En el plano cognitivo, asimismo, se pretendió instaurar una concepción unívoca de la forma de existencia. Con esa medida, la destrucción sistemática de los colectivos -producto de la retracción del Estado- simbolizaba el paso necesario para librar al gobierno de todo componente que obstaculizara el progreso económico del país.

Para poder hacer frente a las políticas neoliberales, fue necesaria la instauración de principios organizativos que permitieran entretejer los lazos rotos, que además, posibilitarán la construcción de nuevas bases de legitimidad para el proyecto de nuevo Estado. Es entonces que comienza el proceso de enmarcado que dará como resultado un tipo de identidad capaz de disputar espacios de decisión política. Uno de los pilares de organización fue la figura de la autonomía. Con ella, implícitamente se negaba la forma de estructuración social vigente. Si en la etapa previa, la justicia estuvo ligada de forma directa con la ley, en este otro período sería la deliberación colectiva entre las partes, la que determinaría el carácter justo o injusto de la sociedad. El debate sólo resultaba fructífero cuando las partes se reconocían como diferentes, esa diferenciación permitió inscribir nuevos significados destinados a dislocar a los anteriores de su labor cohesionadora.

La demanda por autonomía, si bien tiene sus orígenes en las movilizaciones de los grupos indígenas del oriente, obtuvo su potencialidad cuando se imbricó con la organización, participación y disciplina sindical de las federaciones campesinas de occidente. No sólo por ser éstas, las depositarias de una herencia cultural de larga data. Su superioridad demográfica y su mayor contacto con esferas del ámbito político, favorecieron el fraguado de la mezcla, que dio pie a la configuración de la nueva identidad que instaló de nueva cuenta el conflicto en el sistema político boliviano. Esa nueva construcción identitaria, encontró en el elemento ancestral la piedra angular de la futura estructura social. El componente indígena, por su peso cultural y demográfico, pudo generar una mayor adhesión no sólo de la parte autoidentificada con tales parámetros, sino también de aquella porción social que no caía, de manera estricta, en esa categorización. En otras palabras, el hilo ancestral zurció el nexo solidario raído por años de marginación.

Si los regímenes anteriores encontraron el fundamento de su reproducción en la articulación de desigualdades, el nuevo proyecto *societal* debía revertirlo mediante el armado de nexos hasta entonces imposibilitados. El éxodo masivo de los mineros a tierras originarias y campesinas, produjo una forma organización distinta, que a la postre, permitiría a las federaciones rurales, articuladas bajo esta lógica, la posibilidad de aprovechar la estructura de oportunidades políticas generadas por el Estado, como consecuencia de la presión externa e interna.

Esta inserción en el campo político nacional generó dos efectos: La parte indígena en Bolivia comenzó a concebirse como un agente social de cambio, y con ello, la autonomía indígena inicia un proceso de articulación con el debate público. La visibilidad como actor histórico permitió a los grupos excluidos recuperar la palabra para demandar, no la igualdad, sino la aceptación de la diferencia. Con esto, se estaba dando paso a una construcción social que no estaba cimentada en la homogenización. La lucha en Bolivia representó una batalla contra el olvido. Mediante la práctica de la autonomía indígena se buscó que los integrantes de la sociedad conozcan su trayectoria histórica, deteniéndose a cada instante para reflexionar acerca de los acontecimientos históricos que le dieron vida,

analizándolos, cuestionándolos y transformándolos. La autonomía indígena es un campo de articulación de discursos, prácticas, ideologías, memorias e historias encontradas, contradictorias y conflictivas: es un escenario de acción donde se condensan nuevos referentes normativos.

Esos nuevos referentes, además de cumplir con una tarea de articulación, tenían una labor adicional: Contener el embate de las fuerzas reaccionarias de las Prefecturas del Oriente, mismas que se encontraban vinculadas con un proyecto hegemónico encabezado por los Estados Unidos. El movimiento en Bolivia, se valió del repertorio modular (los bloqueos y movilizaciones) como medio de construcción de barreras de contención al imperialismo. La autonomía fungió como la muralla con mayor solidez conceptual, por dirigirse al elemento nodal del régimen neoliberal: El Estado Nación centralista, racista, excluyente y homogéneo. Por ello, esta figura no sólo fue colocada en el centro de las tensiones políticas nacionales, su presencia desbordó fronteras y se posicionó en una trama de mayores dimensiones: La geopolítica.

El ascenso del movimiento indígena fue avizorado por las Prefecturas de la parte oriente del país como un peligro al mantenimiento de sus privilegios, de ello se desprende el ímpetu por volver propia una demanda, que si bien encuentra su origen en esa región del territorio, políticamente no le pertenecía. La autonomía adquirió relevancia en la medida que abrió campos de acción y deliberación sobre las cuestiones de interés colectivo. Por un lado, permitió el acceso a planos de decisión nacional a nuevos actores, lo que los transformó y posicionó como interlocutores públicos reconocidos por la sociedad y por el régimen. Por el otro, fungió como dispositivo de manutención de privilegios de la parte contraria. Con este uso multidimensional del término, se desveló su carácter polisémico.

En una primera etapa, se terminó con la fosilización de los símbolos ancestrales, al colocarlos en los primeros planos del ámbito político, así se generó solidaridad entre los integrantes del movimiento. Con ello, los anhelos de un cambio profundo comenzaron a movilizarse.

Sin embargo, las condiciones del momento no eran propicias para la inserción de sus demandas. Es entonces que entra en el juego político la movilización de recursos (organizativos, culturales, políticos, etc.) para forzar al sistema a ampliar sus márgenes de variación. En una primera etapa, el aprovechamiento de las oportunidades políticas, consistió en la inserción de determinados liderazgos – entre ellos los de Evo Morales y Felipe Quispe- en los canales legítimos de representación, bajo el arropo de organizaciones políticas diversas.

Un segundo momento estuvo caracterizado por una mayor incursión del elemento indígena en los planos políticos, pero en esta ocasión, bajo la bandera propia: el MAS-IPSP. Con su incorporación en la esfera de decisión nacional, el componente indígena obligó -una vez más- al sistema a ampliar sus márgenes de configuración. Si bien el movimiento indígena debió constituirse como partido político para tener acceso a la contienda por el poder, no puede negarse que su incursión planteó todo un reto a la clase política nacional tanto por su conformación *suigéneris*, como por su potente, discurso imbuido de elementos culturales ancestrales. El movimiento, con su avance, eliminó toda posibilidad de respuesta por parte del Estado neoliberal. Su capacidad de creación y recreación impedía su fácil cooptación por las fuerzas tradicionales de representación.

No obstante, sería la propia interacción entre fuerzas revolucionarias y conservadoras la que propiciaría que en el texto constitucional, el rasgo disruptivo de la autonomía se transmutara en uno reivindicativo, es decir, se generaron nuevos límites a la inserción integral de las exigencias del movimiento. La inclusión de la figura de la autonomía indígena originario campesina en la legislación, fue una señal simbólica de cumplimiento al mandato de los movimientos sociales por parte del ejecutivo. Con su incorporación, el gobierno mostraba su voluntad política para lograr la refundación estatal. Sin embargo, la introducción del elemento indígena sólo fue posible a través de la preponderancia de las identidades de matriz productiva –la campesina- en detrimento de las de corte étnico cultural –la originaria-.

La preponderancia de lo campesino, develó el contenido subyacente a esa identidad: la defensa de la soberanía nacional. Los campesinos, al estar imbuidos -en mayor medida- con la lógica de producción del mercado, fueron más proclives al llamado en defensa de los recursos naturales y energéticos del país. Su vinculación con el mercado, contribuyó a una pronta toma de conciencia de su importancia para el funcionamiento de la economía nacional.

El carácter autonómico fue lo que permitió al movimiento tener ese dinamismo inicial. En la medida en que se sujetó a las normas de funcionamiento del sistema político, es entonces que la posibilidad de autonomía comienza a diluirse. En los hechos, la derrota política de la parte conservadora de la sociedad fue innegable, no obstante, su poderío económico permaneció intacto. Fue ese elemento, la dependencia económica de occidente hacia oriente, lo que obliga al gobierno del MAS a negociar con las prefecturas de la media luna, sólo que ahora, bajo nuevos términos. La exigencia de incorporar la figura de la autonomía departamental en el texto constitucional, no representó un aspecto a negociar. Su inclusión, ató la posibilidad de consolidación de la autonomía indígena originario campesina a la capacidad de autogestión de las prefecturas del oriente.

Los pueblos bolivianos se proyectaron hacia un intento de formación de sociedad distinta. Pero fueron conscientes de que al interior del territorio estaban en juego tres lógicas: la re-occidentalizadora, la descolonizadora, y la des-occidentalizadora. La primera -la del oriente- pretendió mantener los patrones eurocéntricos como ejes rectores de articulación y convivencia social. La segunda -la campesina- buscó erradicar todas las estructuras de explotación, marginación y sometimiento otrora generadas, por la época colonial. La última -la de los originarios- representó el intento por proteger el mundo de la vida de los efectos destructivos propios del capitalismo. La interacción, tensión e imbricación de ellas redujo la expectativa es decir, la capacidad de los actores para construir su guión de la realidad social comenzaba un lento proceso de dilución.

A partir de la configuración de tres formas de concepción de existencia, es que se trazaron dos planos de acción interrelacionados. Por un lado, la esfera de lo

público político, donde se desarrolla el tradicional juego de poder entre agrupaciones partidarias de diversa índole. Por el otro, la esfera de lo público social, aquella donde los intercambios ideológicos, culturales, lingüísticos tienen mayores grados de incidencia. Esta división en ámbitos de acción distintos, no supone la imposibilidad de interacción entre ellos.

De tal distinción se deriva una segunda. En la esfera de lo público político, sólo tendrá cabida un tipo de autonomía que se rija con los patrones de acción de las agrupaciones que conforman el sistema partidario. Así, podemos delinear un primer tipo de autonomía, la política. Aquella que resulta compatible con las estructuras, las instituciones, la dinámica, y el discurso de la clase en el poder. La segunda forma de autonomía, la social comunitaria, se distingue de la anterior, por no ser del todo incompatible con la esfera de lo político, empero, se opone y se aparta de su funcionamiento, en razón de que, de no realizar dicho distanciamiento, la posibilidad de inclusión de la diversidad estaría cancelada. La autonomía social comunitaria, precisa mantenerse al margen de la lógica de acción esfera pública política, como condición de manutención de las prácticas sociales, por ser éstas, ámbitos de autoafirmación, de apropiación identitaria, de negociación, y participación.

Mantener distancia de la forma en que opera la esfera pública política, es imperativo para poder construir un nuevo tipo de ciudadanía. Aquella en la que las formas tradicionales de ejercicio político no sean las que priven. El movimiento en Bolivia, buscó la conformación de un tipo de ejercicio ciudadano desde los márgenes, es decir, desde la diferencia. Con ello, se movilizaron una serie de recursos que pusieran en marcha la construcción democrática de las instituciones estatales. A través de la incorporación de principios como la responsabilidad pública y la solidaridad, agregados a los de la tradición liberal (libertad, igualdad, fraternidad) se buscó generar prácticas y acciones que revitalizaran el ejercicio ciudadano.

La ciudadanía, en este sentido, tendió a convertirse en una, donde su construcción y su práctica estuviesen –en lo posible– en conflicto con las instituciones y el

poder. Así, todo constructo efectuado al interior del campo político no representa una realidad consolidada sino un ideal que debe perseguirse. El acercamiento a dicha meta, está condicionado por el grado de dinamismo del proceso. Esta dependencia a la dinámica de los acontecimientos, se debe, a que tanto las formas de relación y de identidad precisan de un constante flujo en sus contenidos a fin de producir nuevas representaciones y nuevos estilos de convivencia. De la imposibilidad de generar un contexto propicio para reactualización social, se estaría construyendo un tipo de ciudadanía sujeta a los términos tradicionales de concebirla.

Es a partir de esta nueva especie de ejercicio ciudadano, que podemos estar en posibilidad de construir espacios de participación, que si bien no están exentos de un carácter vinculatorio con el Estado, sí encuentran mayor nexo de vinculación a contextos individuales y locales. Es quizá, mediante la creación de estos espacios de convivencia autónomos, que podemos llegar a concluir: La intención principal del movimiento, fue romper con los límites de compatibilidad del sistema político boliviano, por medio de la creación de una esfera social, vinculada a la del ámbito público político, que estuviera en la misma dimensión que la segunda. Mediante la edificación de esta estructura, el movimiento pudo vincular de nueva cuenta el espacio social con el político institucional. Con esta vinculación, la correspondencia entre participación cotidiana y sistema político se incrementó.

El aumento de dicha correspondencia, alentó el deseo de búsqueda de justicia por parte de los integrantes del movimiento. Sin embargo, la forma de interpelar a las instituciones estatales, se caracterizó por contener un cúmulo de prácticas de difícil comprensión para dichas instancias, ya que en ellas se condensó toda una tradición que no sólo contenía elementos ancestrales sino que esos elementos, ahora, aparecían fusionados con componentes de la tradición liberal. Es decir, el pasado fue desplegado en el presente para generar intersticios, donde los principios sociales y culturales pudieran servir de contrapeso a la forma de operación del sistema político.

No podemos dejar de destacar las cuestiones consideradas como un avance sustantivo, producto de la lucha por conseguir la instauración de la autonomía en territorio boliviano. Resaltamos dos: En el ámbito político, un triunfo es haber podido transformar –al menos en la prosa constitucional- la conformación del Estado. Se obtuvo el reconocimiento jurídico a la diversidad en la conformación política y social del Estado; el nuevo texto constitucional integró el concepto plurinacional autonómico que buscó romper con las tres características preponderantes de la construcción estatal previa: homogeneidad –mediante el reconocimiento de las diversas lenguas, territorios, naciones y sistemas jurídicos-; centralidad –a través del reconocimiento de las instituciones propias del sistema comunitario ancestral; exclusión –por medio de la incorporación de elementos culturales rescatados de la tradición prehispánica-.

Un segundo logro -sin denostar lo realizado en el plano macro- consideramos que fue el resurgir de la identidad, misma que propicio un aporte creativo. La puesta en marcha de otro poder: el que se utiliza para construir, no para someter. Siguiendo el pensamiento de Calla (2004) señalamos, entretejer nuevos significados implicó concebir al proceso como un lenguaje de contestación y ámbito del *poder hacer* un país inclusivo y democrático, donde lo más importante es traer a los seres humanos del margen al centro del debate político, para convertirlos en sujetos de decisión. Por lo que el movimiento en Bolivia, continuará con la construcción de nuevos espacios y referentes para superar la crisis cultural arrastrada por décadas.

El movimiento, aprendió –quizá de la experiencia ecuatoriana- que aun ganado el poder se puede perder. La creación de un Estado Plurinacional no dependía sólo del reconocimiento constitucional, ese acto, que pretendió visibilizar una realidad oculta por el régimen de partidos, quizá, de forma involuntaria, produzca el efecto contrario. Con la acuñación del término Indígena Originario Campesino, se tiende a invisibilizar la rica variedad de expresiones autonómicas presentes en el plano social boliviano. Si bien el concepto –en un determinado momento histórico- generó cohesión para el logro de un fin, de igual manera, tiende a representar una

camisa de fuerza para todos los grupos que lo integran. Con ello se obligó a todo proceso tendiente a la autonomía, a cumplir con las disposiciones legales del caso. Con lo cual, la posibilidad de consolidar un Estado Plurinacional con autonomías, no quedó cancelada, pero fue acotada a su mínima expresión.

Lo anterior, no clausura el anhelo del movimiento por convertirse en comunidades autónomas. Por el contrario, su emergencia a la escena pública internacional, trajo consigo una serie de intercambios ideológicos, culturales y de experiencias, con otros grupos que desarrollan, en sus respectivos territorios, proyectos de carácter autónomo. Una de esas experiencias, misma que ha fungido como referente, es la cultivada por las comunidades zapatistas. De los mayores aportes de estos grupos a sus hermanas latinoamericanas, ha sido su voluntad por no adherirse a la dinámica gubernamental. Su permanencia en el tiempo se debe, entre otros factores, a la implementación de un estilo de vida acorde con la tradición comunitaria. El respeto por la vida, como fuente de inspiración del modelo, ha permitido su continuación temporal, más allá de los sistemáticos intentos de los gobiernos por desarticularlo.

Como subraya María Galindo -para el caso específico de las mujeres- la nueva etapa de la lucha del movimiento en Bolivia ahora tiene un reto distinto: Evitar que la identidad se transforme en apariencia, fenómeno que sucede, en la medida que la identidad sirve de comparsa al gobierno; acontece cuando la voz del otro se acopla al discurso oficial y pierde su carácter subversivo. Ocurre, al permitir que la diversidad del movimiento –nuevamente- sea transformada en folklor al servicio del poder. Sobreviene, cuando el anhelo de transformación de las comunidades deja de empujar para que los límites del sistema se expandan. Pasa, cuando los márgenes de las estructuras políticas se contraen, provocando el sofocamiento de la esperanza.

Para lograr el respeto de la identidad, se requiere que el movimiento renueve esfuerzos. Eso conlleva enfrentar al capitalismo desde la exterioridad y no asimilarse en sus solares territoriales. Implica no dar descanso a la reconfiguración identitaria. Obliga la reinención de lo hasta ahora construido.

Por supuesto, no todo depende de la voluntad propia, pero de no existir ésta, aun presentándose condiciones propicias de fomento al cambio, difícilmente serán aprovechadas. Paradójicamente, el mejoramiento de las condiciones materiales de existencia de un sector del movimiento, en vez de impulsar el auge del proceso, ha contribuido a su decadencia.

El neoliberalismo puede ser concebido en el continente como la etapa que buscó la clausura del debate, el destierro del conflicto, el exilio del disenso, y la claudicación del anhelo. No en vano, algunos de sus amanuenses tuvieron el atrevimiento de decretar el fin de la Historia. Sin embargo, no contemplaron que la dialéctica de la rebeldía indica, que aquellos elementos que hacen posible la sumisión de las poblaciones, paradójicamente, son los mismos que detonan las rebeliones.

El movimiento indígena popular en Bolivia, representa un ejemplo paradigmático que funciona como espejo, para que el resto de los países de Abya Yala miren en él, y descubran sus imperfecciones. Las y los bolivianos, nos hacen recuperar el sueño ante la pesadilla neoliberal. Nos invitan a recuperar el espacio que nos fue arrebatado. Nos obligan a creer en nosotros mismos. Nos estimulan a realizar una apuesta para que nunca más se juegue con nuestra vida. A fin de cuentas, nos hacen reflexionar sobre un punto: Siempre será preferible una aventura de futuro propio, que la reproducción acrítica de los mal logrados proyectos neoliberales.

REFERENCIAS

Alberoni, Francesco (1981), *Movimiento e Institución*, Madrid: Editorial Nacional.

Albó, Xavier (2012), *Tres municipios andinos camino a la autonomía indígena. Jesús de Machaca, Chayanta, Tarabuco*, La Paz: CIPCA.

_____ y Ticona, Esteban (1996), *Jesús de Machaca: La Marka rebelde. 2. Sublevación y masacre de 1921*, La Paz: CIPCA Y Plural.

Aranda Sánchez, José María y Vega Rocha, Verónica (2010), “Bolivia como un paradigma de movimientos sociales en América Latina del Siglo XXI”, en *Ciencia ergo sum, Revista Científica Multidisciplinaria de Prospectiva*, Vol. 17, No. 2, Universidad Autónoma del estado de México.

Ascarrunz, Beatriz (2013), “Nada bien le hace al ¿nuevo? Concepto del Vivir Bien, la ‘idealización’ de los pueblos indígenas” en Farah, Ivonne y Tejerina, Verónica (Coord.) *Vivir Bien: Infancia, Género y Economía. Entre la teoría y la práctica*. La Paz: CIDES – UMSA.

Assies, Willem (2001), *La descentralización a la Boliviana y la “Economía Política” del Reformismo*, México: El Colegio de Michoacán / Centro de Estudios Rurales.

Assies, Willem y Salman, Ton (2004) “La democracia boliviana: entre la consolidación, la profundización y la incertidumbre” en Tinkazos, *Revista Boliviana de Ciencias Sociales* semestral, año 7, No. 16, mayo, La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

Autoría Colectiva (2011). *Pensar las Autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el estado*, México: Bajo Tierra /Sísifo Ediciones.

Bartolomé, Miguel Alberto (1998) “Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina” en Bartolomé, Miguel A. y Barabas, Alicia A. (1998) *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México: CONACULTA-INAH.

Bauman, Zigmunt (2011) *La globalización. Consecuencias humanas*, México: Fondo de Cultura Económica.

Bautista, Rafael (2012), *Pensar Bolivia. Del Estado colonial al estado Plurinacional. Volumen II. La reposición del estado señorial: 2009-2012*, Bolivia: Rincón Ediciones.

Bazoberry Chali, Oscar (2005), *Descentralización y participación ciudadana, el caso de Bolivia*, La Paz: CIPCA.

Bizberg, Ilán y zapata Francisco (Coord.) (2010), *Los Grandes problemas de México, Tomo VI. Movimientos Sociales*, México: El Colegio de México.

Bobbio, Norberto (1999) *Estado, Gobierno y Sociedad: Fondo de Cultura Económica*.

_____ (1993). *La Teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México: Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, Pierre (2000) *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, España: Editorial Anagrama.

_____ (2013) *La dominación masculina*, 8ª edición, España: editorial Anagrama.

Cabezas Fernández, Marta (2005), "Bolivia: Tiempos Rebeldes. Coyuntura y causas profundas de las movilizaciones indígenas- populares", en revista de antropología Iberoamericana, No. 41, mayo –junio 2005, Madrid.

Barrios Suvelza, Franz Xavier (2002), *El Estado territorial. Una nueva descentralización para Bolivia*, Bolivia: FES-ILDIS / Plural Editores.

Calla, Pamela (2004) "Del margen al centro: mujeres hacia la Asamblea Constituyente" en *Tinkazos*, Revista Boliviana de Ciencias Sociales semestral, año 7, No. 17, noviembre, La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

Calloni, Stella (2003). Movimientos sociales: La resurrección de la dialéctica, México: La Jornada Ediciones.

Camacho, N., "la marcha como táctica de concertación política. Las marchas cocaleras de 1994 y 1995" en Laserna, R., (Coord.) (1999), Empujando la concertación. Marchas campesinas, opinión pública y coca, La Paz, PIEB/CERES.

Canessa, Andrew (2007), "A postcolonial Turn: Social and Political Change In The New Indigenous Order of Bolivia", in Urban Anthropology and Studies Of Cultural Systems and World Economic Development, Vol 36, No. 3 Power, Indigeneity, Economic Development and Politics in Contemporary Bolivia (Fall), England, The Institute, Inc.

Castoriadis, Cornelius (2000), Ciudadanos sin brújula, México: Ediciones Coyoacán.

Ceceña, Ana Esther (1999). Chiapas, México: IIE-UNAM/ Ediciones Era.

Claros, Luis (2011), Colonialidad y violencias cognitivas. Ensayos político-epistemológicos, Bolivia: Muela del Diablo Editores.

(CIPCA) Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (2009), Posibles caminos hacia las autonomías indígena originario campesinas, La Paz: CIPCA

Cohen, Jean L. y Arato Andrew (2000) Sociedad Civil y Teoría Política, México: Fondo de Cultura Económica.

Colpari, Otto (2010) La Nueva participación ciudadana en Ecuador y Bolivia ¿Resultados de la lucha del movimiento indígena-campesino?, Ecuador: FLACSO.

Comisión Latinoamericana por los Derechos y Libertades de los Trabajadores (1999), Represión y Masacre en Bolivia, Caracas: CLADEHLT.

Cruz Rodríguez, Edwin (2012), "Populismo, Desarrollismo y Problema Indígena en Bolivia y Ecuador", en Asian Journal Of Latin American Studies, Vol. 25, No.4.

Dalton, Russell J. y Kuechler, Manfred (1992). Los nuevos movimientos sociales: Un reto al orden político, Valencia: Edicions Alfons el Manànim.

Daniere, Amrita y Marcondes, Claudia (1998) The Implementation of Participacion Popular in Bolivia: Decentralization of Public Services in Cochabamba, Toronto: University of Toronto.

Deheza, Grace Ivana (2007) “Bolivia 2006: Reforma Estatal y Construcción de Poder” en Revista de Ciencia Política, Volumen especial, Bolivia: Instituto de Ciencias Políticas.

De la Garza Toledo, Enrique (2001), “La transiciones políticas en América Latina, entre el corporativismo sindical y la pérdida de imaginarios colectivos” en De la Garza, Enrique (Comp.), Los sindicatos frente a los procesos de transición política, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

De la Fuente Jeria, José (2008), El difícil parto de otra Democracia. La Asamblea Constituyente de Bolivia, La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

Díaz-Polanco, Héctor (1992) “Autonomía y cuestión territorial” en *Estudios Sociológicos*, Vol. 10, No. 28, Etnicidad y Sus Representaciones: Problemas Teórico-Methodológicos (enero - abril) México: El Colegio De México.

Duarte, García, Ricardo y Serna Dimas, Adrián, (2002). Dimensiones críticas de lo ciudadano. Problemas y desafíos para la definición de la ciudadanía en el mundo contemporáneo, Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Dussel, Enrique (1994), 1492. El encubrimiento del otro. “Hacia el origen del mito de la modernidad”, Colección Academia, No. 1, La Paz: Plural Editores / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación / UMSA.

Duverger, Maurice, (1997). Los Partidos políticos, México: Fondo de Cultura Económica.

Errejón, Iñigo y Canelas, Manuel (2012), “Las autonomías en Bolivia y su horizonte: Un análisis político” en Peña Claros Claudia (coord.) *Ensayos sobre la Autonomía en Bolivia*, Bolivia: Ministerio de autonomías / FES-ILDIS.

Evers, Tilman (1994), “Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais”, en *Novos Estudos CEBRAP*, Vol. 2.

Fornillo, Bruno (2009), “Proletariado minero, nacionalización económica y el reposicionamiento actual de la central Obrera Boliviana” en *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, Volumen 8, Nº 24, Caracas.

Forte, Ricardo y Guajardo Guillermo (Coord.) (2000). *Consenso y Coacción. Estado e instrumentos de control político y social en México y América Latina (siglos XIX y XX)*. México: El Colegio de México/El Colegio Mexiquense.

Galafassi, Guido (2011), “Teorías diversas en el estudio de los movimientos sociales. Una aproximación a partir del análisis de sus categoría fundamentales”, en *Cultura y Representaciones Sociales*, Año 6, No. 11, Septiembre; México: Creative Commons.

Galindo, María (2006), “Indias, putas y lesbianas, juntas revueltas y hermanadas. ¡Un libro sobre *Mujeres Creando!* En Monasterios, Elizabeth (Edit.), *No pudieron con nosotras: El desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*, Bolivia: University of Pittsburgh / Plural Ediciones.

Gamboa Rocabado, Franco (2009), “Estado indígena y conflictos regionales: Los problemas para implementar la Constitución en Bolivia”, en *Revista Ciencias Sociales* Nº 125, Costa Rica: Universidad de Costa Rica.

_____ (2010), “Bolivia frente a su espejo: el indianismo, sus orígenes y limitaciones en el siglo XXI” en *Estudios Sociológicos*, Vol. 28, No. 83 (mayo-agosto), México: El Colegio de México.

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

_____ (2001), "Sindicato, multitudes y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia" en García Linera, Álvaro; Quispe, Felipe; Gutiérrez, Raquel; Prada, Raúl y Tapia, Luis, *Tiempos de rebelión*, La Paz: Comuna y Muela del Diablo.

_____ (2004), "Autonomías indígenas y Estado multicultural. Una lectura de la descentralización regional a partir de las identidades culturales, la Paz: CIDES-UMSA.

_____ (2004a), "Democracia multicultural y comunitaria" en *Tinkazos*, Revista Boliviana de Ciencias Sociales semestral, año 7, No. 17, noviembre, La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

_____ (2007), "Estado Plurinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indígenas" en García Linera, Álvaro; Tapia Mealla, L. y Prada Alcoreza, R., *La transformación pluralista del Estado*, La Paz: Muela del Diablo Editores.

_____ (2012), *Geopolítica de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional / Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

García Linera Álvaro y Gutiérrez, Raquel (2000), "Días de rebellion" en *Así es*, No. 1, octubre, La Paz.

Garretón, Manuel Antonio (1996). *Movimientos sociales y procesos de democratización. Un marco analítico*, Chile: Centro de Estudios Miguel Enríquez.

Gill, Lesley (2004), *The school of the Americas: military training and political violence in the Americas*, Durham: Duke University Press.

González, Gonzalo (Coord.) (2011), *Pensando el mundo desde Bolivia. II Ciclo de seminarios internacionales*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

González Luna, Patricia/Centro para el Desarrollo Democrático, (2010) *Instituto Federal Electoral. 20 años*, México: IFE.

Gustafson, Bret (2009), "Manipulating cartographies: Plurinationalism, Autonomy, and Indigenous Resurgence in Bolivia" en *Antropological Quarterly*, Vol. 82, No. 4 (fall): The George Washington University Institute for Ethnographic Research.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2009) *Los Ritmos del pachakuti: Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*, México: Sísifo ediciones / Bajo Tierra Ediciones / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego" de la BUAP.

Gutiérrez Aguilar (2011), Raquel, "Sobre la autorregulación social: imágenes, posibilidades y límites. Apuntes en torno a la propiedad social" en *Autoría Colectiva* (2011), *Pensar las autonomías*, 1ª. Ed., México, Sísifo Ediciones, Bajo Tierra Ediciones.

Hollis Pierce, Margaret (1997) *Local Level Democracy and Decentralized Development. The case of Bolivia's Popular Participation Plan*, Paper prepared for delivery at the 1997 meeting of the Latin American Studies Association, Guadalajara, México, April.

Holloway, John (2011). *Agrietar el capitalismo, el hacer contra el trabajo*, México: Sísifo Ediciones/ Bajo Tierra Ediciones/BUAP.

Holloway, Jonh; Matamoros, Fernando; Tischler, Sergio (Comps.) (2009). *Pensar a Contrapelo: Movimientos sociales y reflexión crítica*. México: Bajo Tierra Ediciones, División editorial de Sísifo ediciones/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego"/BUAP.

Huanacuni Mamani, Fernando (2010), *Vivir Bien / Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*, La Paz: Instituto Internacional de Integración-CAB.

Ibañez Rojo, Enrique (1998), "Las razones del sindicalismo revolucionario boliviano" en *Estudios Sociológicos*, Vol. 16, No. 47, mayo- agosto, México: El Colegio de México.

IBIS (2013) Sistematización Regional de Gobernanza Indígena y Gobernabilidad Intercultural, La Paz: IBIS en Bolivia.

Jaramillo Salgado, Diego (2007), "Un gobierno alternativo de los movimientos sociales en el Cauca, Colombia" en Movimientos Sociales, nuevos actores y participación política en Colombia, México, FFyL/FCPyS/IIE/CCyDEL/CIICH-UNAM.

Javaloy, F., Rodríguez, A. y Espelt, E. (2001), Comportamiento Colectivo y Movimientos Sociales. Un enfoque Psicosocial, España: Pearson Educación.

Katz, Richard S. y Mair, Peter, (2004) "El Partido cártel. La Transformación de los modelos de partidos y de la democracia de partidos, en Revista Zona Abierta, N° 108/109, Madrid.

Kruse, Tom (2001) "Transición política y recomposición sindical. Reflexiones desde Bolivia" en De la Garza, Enrique (Comp.), Los sindicatos frente a los procesos de transición política, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Hylton, Forrest (2004) "El federalismo insurgente: una aproximación a Juan Lero, los comunarios y la Guerra Federal" en *Tinkazos*, Revista Boliviana de Ciencias Sociales semestral, año 7, No. 16, mayo, La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

Ibarra, Pedro y Tejerina, Benjamín (eds.) (1998). Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural, Madrid: Trotta.

Laraña, Enrique (1999). La construcción de los movimientos sociales, España: Alianza Editorial.

Laraña, Enrique y Gusfield, Joseph (1994), Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad. Madrid: Centro de Investigaciones Sociales.

Laserna, Roberto y Villarroel, Miguel (2008), Enero de 1970 – Enero de 2008. 38 Años de conflictos sociales en Bolivia. Descripción general y por períodos

gubernamentales, Cochabamba, Bolivia: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.

Lee Van Cott, Donna, (2000), "A political Analisis of Legal Pluralism in Bolivia and Colombia" en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 32, No. 1, Andean Issue (feb.): Cambridge University Press.

Lizárraga, Pilar y Vacaflores, Carlos (2005), "El retorno de las contradicciones identitarias" en *Tinkazos Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, año 8, No. 19, noviembre, La Paz: Programa de Investigación Estratégica de Bolivia.

López y Rivas, Gilberto (1995) *Nación y Pueblos Indios en el Neoliberalismo*, México: Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés.

Lora, Guillermo (1980), *Historia del Movimiento Obrero Boliviano*, La Paz: Ediciones Masas.

_____ (1984), *Sindicalismo Político*, Conferencia pronunciada en la escuela de Altos Estudios Nacionales de las Fuerzas Armadas de Bolivia, La Paz: Ediciones Masas.

Mccarthy, John D y Zald, Mayer N (1977), "Resource Mobilization and Social Movements. A partial Theory", en *American Journal of Sociology*, Vol. 82, No. 6, Mayo, Estados Unidos.

Machicado, Jorge (2010), *Sindicalismo y el Sindicato en Bolivia*, Bolivia, Universidad San Francisco Xavier.

Mamani, Pablo (2011), "Memoria y Geoestrategia Social. Apuntes para pensar en otros territorios epistemológicos" en Makaram, Gaya (Coord.) (2011) *Perfil de Bolivia (1940-2009)*, México: UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

McAdam, Doug; Tarrow, Sidney y Tilly, Charles (2005), *Dinámica de la contienda política*, Barcelona: Editorial Hacer.

Martínez González, Adriana Paola (2011), "Hacia la refundación del Estado Boliviano" en Makaram, Gaya (Coord.) *Perfil de Bolivia (1940-2009)*, México: UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Martínez Mrden, José Abel (2007) *El desafío de las autonomías*, La Paz: Fundemos.

Mayorga, Fernando (2006), "Refréndum y Asamblea Constituyente: autonomías departamentales en Bolivia" en *Colombia Internacional*, N° 64, julio – diciembre, Bogotá: Universidad de los Andes.

_____ (2007), "Referéndum y Asamblea Constituyente: autonomías departamentales en Bolivia", en *Revista del CLAD. Reforma y Democracia*, No. 37 (febrero), Caracas.

_____ (2011), *Dilemas. Ensayos sobre democracia intercultural y Estado Plurinacional*, Bolivia, CESU/Plural Editores.

Mcperson, C. B., (1991). *La Democracia Liberal y su época*, Madrid: Alianza Editorial.

Melucci, Alberto (2002). *Acción Colectiva y Democracia*, México: El Colegio de México.

Mignolo, Walter (2011) "Prefacio" en Oto, Alejandro J. de, *Tiempos de homenajes/tiempos descoloniales: Frantz Fanon América Latina*, Buenos Aires: Del Signo.

Modonesi, Massimo (2010), *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismo y subjetivación política*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / Prometeo Libros.

Mohanty, Chandra Talpade (2008) "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales en Suárez Nava, Liliana y Hernández, Rosalva Aída (eds.), *Descolonización del feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, España: Ediciones Cátedra.

Moldiz, Hugo (2006) "Crónica del proceso constituyente boliviano" en Contexto Latinoamericano, Revista de Análisis político, no. 1, Ocean Sur, Colombia, Septiembre- Diciembre de 2006.

_____ (2007) "Bolivia: Crisis Estatal y proceso de transformación" en Stolowicz, Beatriz (Coord.) (2007), Gobiernos de Izquierda en América Latina. Un balance político, Colombia, Ediciones Aurora.

_____ (2009), Bolivia en los tiempos de Evo. Claves para entender el proceso boliviano, México: Ocean Sur.

Molina, Fernando (2007), Conversión sin fe. El MAS y la democracia, Bolivia, Eureka Ediciones.

Molina Argandoña, Wilder (2011), Somos creación de Dios, ¿Acaso no somos todos iguales...? Acciones colectivas, discursos y efectos de la Marcha por el territorio y la Dignidad de los Pueblos Indígenas Amazónicos 1987- 1990, Bolivia: Fundación Tipnis/Cipca Beni/Ong. Taupadak/Ediciones Excelsior.

Monasterios, Karin; Stefanoni, Pablo y Do Alto Hervé (Editores) (2007). Reinventando la nación en Bolivia. Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad, Bolivia: CLACSO/Plural Editores.

Mouffe, Chantal (2007), En torno a lo político, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Navarro, Marc (2003), Sobre lo local y lo indígena: Hacia una nueva concepción de ciudadanía en América Latina, en Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, No. 75, octubre.

Nehe, Börries E. (2011) "De la 'Diversidad Étnica' al Movimiento Indio" en Makaram, Gaya (Coord.) *Perfil de Bolivia (1940-2009)*, México: UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Oostra, Menno (1998) El movimiento sindical y las ONG en Bolivia: Transformaciones de sus papales sociales 1952-1996. Ponencia presentada en la

II Conferencia Europea de Historia de las Ciencias Sociales, Amsterdam: Fundación de Investigación Económica y Social de América Latina.

Ordoñez, Carlos Salvador (2007), "Pobreza indígena y el Movimiento Autónomo en Guatemala" en América Latina: permanencia y cambio, serie coloquios 3, México, CCyDEL-UNAM.

Osorio, Jaime (1997) Despolitización de la ciudadanía y gobernabilidad, México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Ovando Crespo, Cristina K. (2001), Comunidades rurales y la inserción de actores sociales en el proceso de planificación del desarrollo, Buenos Aires: CLACSO.

Paredes Julieta (2006), "Para que el sol vuelva a calentar", en Monasterios, Elizabeth (Edit.), *No pudieron con nosotras: El desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*, Bolivia: University of Pittsburgh / Plural Ediciones.

Paredes, Julieta y Guzmán, Adriana (2014) El Tejido de la Rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?, La Paz: Comunidad mujeres creando comunidad.

Patzi Paco, Felix (2004), "Todo lo que caduca merece perecer. (Análisis de la Rebelión de Septiembre y Octubre de 2003)" en Auza, Verónica (Coord.), memoria testimonial de la "guerra del gas", El Alto: Diócesis "El Alto" / Comisión de hermandad / Cepas- Caritas.

Pérez, Mamerto (2006), "La Ley de Participación Popular en una perspectiva indígena" en Grammont, Hubert, La construcción de la democracia en el campo latinoamericano, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Petras, James (1997). Neoliberalismo en América Latina, Argentina: Homo sapiens Edición.

Pozas Horcasitas, Ricardo (2002), "El laberinto de los tiempos: la modernidad atrapada en su horizonte" en *La modernidad atrapada en su horizonte*", México: Academia Mexicana de Ciencias / Miguel Ángel Porrúa.

PROJURIDE/GIZ (2012) Sistemas jurídicos indígena originario campesinos en Bolivia. Tres aproximaciones: Carahuara de Carangas (Oruro), Sacaca (Potosí) y Charagua Norte (Santa Cruz), La Paz: Deutsche Gesellschaft für Internationales Zusammenarbie (GIZ) GmbH / Cooperación Alemana / Proyecto de Apoyo al Desarrollo de un Ordenamiento Jurídico Intercultural en el Marco de un Estado de derecho Democrático (PROJURIDE).

Puricelli, Sonia (2005), “La Teoría de la Movilización de Recursos desnuda en América Latina”, en *Revista Theomai*, Segundo semestre, No. 012, Argentina.

Queiser Morales, Waltraud (1992), *Militarising the Drug War in Bolivia*, Third World Quarterly, Vol. 13, No. 2: Taylos & francis, Ltd.

Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Quispe Huanca, Felipe (2013), *La caída del Goni. Diario de la “Huelga de Hambre”*, Qullasuyu: Ediciones Pachakuti.

Ramos Salazar, Sandra R. (2012) *Las Federaciones del Trópico de Cochabamba en el proceso de Construcción de un Instrumento Político (1992-1997)*, La Paz-Bolivia: UMSA / IDIS.

Riechman, Jorge y Fernández Buey, Francisco (1994), *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Paidós: España.

Renjel, Luis Marcelo (2004), *Marcos Legales y Políticas para la participación ciudadana en gobiernos locales. El caso Bolivia*, Santa Cruz: Editorial el País.

Ricco Monge, Sergio (2011) “Cambios y continuidades en la Bolivia indígena” en Makaram, Gaya (Coord.) (2011) *Perfil de Bolivia (1940-2009)*, México: UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Richard, Pablo (1994), *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*, San José de Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigación.

Rivera Zea, Tarcila (2008) “Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos” en Suárez Nava, Liliana y Hernández, Rosalva Aída (Eds.), *Descolonización del feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, España: Ediciones Cátedra.

Rocha, Raúl Capt. (2007), *The Political Economy of Counterdrug Policy: The case of Bolivia 1997-2006*, Thesis for the degree of Master Of Arts in National Security Affairs, United States: Wayland Baptist University.

Roitman Rosenmann, Marcos, (2007). *Las razones de la democracia en América Latina*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Ruiz, Beatriz (2004) “Información: base para la participación y el ejercicio de la ciudadanía” en *Tinkazos*, Revista Boliviana de Ciencias Sociales semestral, año 7, No. 17, noviembre, La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

Salazar Ortuño, Fernando (2003), “El Plan Dignidad y el militarismo en Bolivia. El caso del Trópico de Cochabamba”, En Seoane, José, *Movimientos sociales y conflictos en América Latina*. Programa OSAL, Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

_____ (2008), *De la Coca el poder. Políticas públicas de sustitución de la economía de la coca y pobreza en Bolivia (1975 – 2004)*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Santos, Boaventura de Sousa (2008), “Reinventando la emancipación social” en De Sousa Santos, Boaventura, *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*, La Paz: Muela del Diablo editores / CIDES-UMSA / Comuna.

_____ (2011), en Gonsalvez, Gonzalo (Coord.), *Pensando el mundo desde Bolivia. II Ciclo de seminarios internacionales*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

_____ (2012), Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social, 3ª reimpresión, México: Siglo XXI / CLACSO.

Schultz, Jim y Draper, Melissa (2008), Desafiando la Globalización: historias de la experiencia boliviana, Bolivia: Plural Editores.

Schumpeter, J., (1996). Capitalismo, Socialismo y Democracia, México: Fondo de Cultura Económica.

Serna Moreno, J. Jesús María (2007), "Movimientos emergentes y nuevo gobierno en Bolivia", en América Latina: permanencia y cambio, serie coloquios 3, México, CCyDEL-UNAM.

Sieyés, Emmanuel ¿Qué es el tercer Estado?, (1997) México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Singelmann, Peter (2006), Los movimientos campesinos y la modernización política en América Latina: apuntes críticos, en Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, No. 20, Junio: CEDLA.

Soriano Hernández, Silvia (Comp.)(2009), testimonios indígenas de autonomía y resistencia, México: UNAM/Ediciones EÓN.

Speeding Pallet, Allison (2011), Descolonización: Crítica y problematización a partir del contexto boliviano, La Paz: ISEAT.

Speeding Pallet, Allison y Cabieses Cubas, Hugo (2004), Movimientos cocaleros en el Perú y Bolivia ¿Coca o Muerte?, Amsterdam: Transnational Institute.

Speeding Pallet, Allison y Llanos, David (1999) No hay ley para la cosecha: Un estudio comparado del sistema productivo u las relaciones sociales en Cari y Chulumani, La Paz: PIEB.

Stefanoni, Pablo (2011), "Bolivia hoy: rupturas, inercias y desafíos" en Revista de Estudios Bolivianos, vol. 18: University Of Pittsburgh.

_____ (2010), “Qué hacer con los indios...” Y otros traumas irresueltos de la colonialidad, Bolivia: Plural editores.

_____ (2006), “El nacionalismo indígena en el poder” en Observatorio Social de América Latina, Año VI No. 19, Julio, Argentina: CLACSO.

Stolowicz, Beatriz (2007), Gobiernos de izquierda en América Latina. Un balance político, Colombia, Ediciones Aurora.

Ströbele-Gregor, Juliana (1999), “Ley de Participación Popular y movimiento popular en Bolivia” en Hengstenberg, Peter; Maihold, Günther (eds.), Sociedad civil en América Latina: Representación de interés y gobernabilidad, Caracas: Nueva Sociedad.

Tapia Aruni (2013) LUP'IWISA (nuestro pensamiento). JANIW JANIW SAÑA KAMACHINAKA. (Ley de negación de la negación), Bolivia: Ediciones Qhanañchawi.

Tapia, Luis (2002), La condición mutisocietal: multiculturalidad, pluralismo, modernidad, La Paz: Muela del Diablo.

_____ (2008), Política Salvaje, La Paz – Bolivia: CLACSO / Muela del Diablo Editores.

_____ (2009), La coyuntura de la autonomía relativa del estado, La paz: CLACSO/ Muela del Diablo/ Comuna.

_____ (2011), El Estado de derecho como tiranía y autodeterminación; La Paz: CIDES-UMSA.

Tarrés, María Luisa (1992), “Perspectivas analíticas de la acción colectiva” en Estudios Sociológicos, Vol X, No. 30 septiembre-diciembre, México: El Colegio de México.

Tarrow, Sydney (1993), *Cycles of Collective Action: Between Moments of Madness and the Repertoire of Contention*, en *Social Science History*, Vol 17, No. 2, Duke: University Press.

_____ (2004). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid: Alianza Editorial.

Tathagatan, R. (2008), "Bolivia at the Crossroads", in *Economic and Political Weekly*, Vol. 43, No. 26/27 (Jun. 28 – Jul. 11).

Tilly, Charles (1978), *From Mobilization to Revolution*, New York: Random House Inc.

Touraine, Alain (1984). *El Retorno del actor*, Buenos Aires: Editorial Sudamérica.

_____ (1995) *Producción de la sociedad*, México: Instituto de Investigaciones Sociales / UNAM.

_____ (1999). *Igualdad y Diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2000) *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: El destino del hombre en la aldea global*, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Transnational institute (2002), *Informe sobre políticas de drogas*, no. 2, enero 2002 Amsterdam.

Vaden, Harry E. (2007), "Social Movements, Hegemony and New Forms of Resistance" en *Latin American Perspectives*, Vol. 34, No. 2, *Globalizing Resistance: The New Politics Of Social Movements in Latin America*: Sage Publications, Inc.

Veltmeyer, Henry and Petras, James (2007), "Bolivia and the Political Dynamics of Change", en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, No. 83 (October 2007): Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika (CEDLA).

Viadez, Daniel y Blanes, José (2009), Municipio indígena originario aymara Jesús de Machaca, La Paz: Gobierno Municipal, Cabildo de MACOJMA Y MACOAS, CEBEM.

Whitehead, Lawrence (1980), "Sobre el radicalismo de los trabajadores mineros en Bolivia" en Revista Mexicana de Sociología, Vol. 42, No. 4, octubre- diciembre, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ybarnegaray Ortiz, Jenny (2011), "Bolivia: del 'proceso de cambio' a los cambios en el proceso", en Revista de Estudios Bolivianos, Vol. 18:University of Pittsburgh.

Zald, Mayer N. y Ash, Roberta (1966). Social Movement Organizations: Growth, decay and change. En Social Forces, Vol. 4, No. 3, Oxford: Oxford University Press.

Zalles, Alberto (2002), "De la revuelta campesina a la autonomía política: la crisis boliviana y la cuestión aymara" en Tinkazos, Revista Boliviana de Ciencias Sociales, No. 13, octubre, La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

Zalles, Alberto (2008), "Bolivia: hundimiento de la Asamblea Constituyente y naufragio del proyecto de Constitución" en Íconos. Revista de Ciencias Sociales, No. 32, septiembre, Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – Sede Académica de Ecuador.

Zapata, Francisco (1977), "Enclaves y sistemas de relaciones industriales en América Latina" en Revista Mexicana de Sociología, Vol. 39, No. 3, julio-septiembre, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2002), "Los Mineros como actores sociales y políticos en Bolivia, Chile y Perú durante el siglo XX" en Estudios Atacameños, No. 22, Chile: Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo/ Universidad Católica del Norte.

Zavaleta, René (1977), *El poder dual. Problemas de la teoría del estado en América Latina*, México: Siglo XXI Editores.

_____ (1978), “El proletariado minero en Bolivia” en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 40, No. 2, abril- junio, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2006), “Nacionalizaciones” en Aguiluz Ibargüen, Maya y De los Ríos, Norma (Coord.), *René Zavaleta mercado. Ensayos, testimonios y revisiones*, Buenos Aires: Miño Dávila Editores.

Zegada Claire, María Teresa (2010), “Elementos para pensar la reconfiguración del campo político boliviano” en *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano*, No. 27, año 3, marzo, Buenos Aires: CLACSO.

Zibechi, Raúl (2008), *Autonomías y Emancipaciones. América Latina en movimiento*, 1ª. Ed., México, Sísifo Ediciones, Bajo Tierra Ediciones.

Zizek, Slavoj (2010), *En Defensa de la Intolerancia*, España: Editorial sol90.

HEMEROGRÁFICAS

“Las Autonomías serán el eje del debate en la Asamblea” en *La Razón*, No. 5587, sábado 1 de julio de 2006, La Paz, Bolivia.

“Tres partidos se abren a una autonomía concertada” en *La Razón*, No. 5592, jueves 6 de julio de 2006, La Paz, Bolivia.

Calle Condori, Francisco Declaraciones (2009), “12 municipios votaron por vez primera la autonomía indígena” en *La Razón*, LA ELECCIÓN, No. 6933, lunes 7 de diciembre de 2009, La Paz Bolivia.

García Linera, Álvaro (2006), “El debate de las autonomías en la Asamblea está garantizado” en *La Razón*, No. 5591, miércoles 5 de julio de 2006, La Paz, Bolivia.

García Linera, Álvaro declaraciones (2006), “El MAS dice que el voto cruceño le autoriza a delinear las autonomías” en *La Razón*, No. 5594, sábado 8 de julio de 2006, La Paz, Bolivia.

García Linera, Álvaro declaraciones (2009), “Pasaremos de la conflictividad tectónica a la productiva” en *La Razón*, No. 6928, miércoles 2 de diciembre de 2009, La Paz, Bolivia.

García Linera, Álvaro (2009), “MAS impulsa la autonomía sin control constitucional” en *La Razón*, No. 6938, sábado 12 de diciembre de 2009, La Paz, Bolivia.

Mayorga, Fernando (2009), “La resaca del domingo” en *La Razón*, MASCARAS Y ESPEJOS, Opinión, No. 6937, viernes 11 de diciembre de 2009, La Paz, Bolivia.

Mayorga, Fernando (2013), “Nación y estado Plurinacional: más allá del censo” en *La razón*, suplemento animal político, 18 de agosto de 2013, La Paz, Bolivia.

Morales Ayma, Evo declaraciones (1991), en *Presencia*, sección 2, La Paz, Septiembre de 1991.

Morales Ayma, Evo declaraciones (2006), “El MAS se declara el ganador; la oposición le pide consenso” en *La Razón*, No. 5589, lunes 3 de julio de 2006, La Paz, Bolivia.

Morales Ayma, Evo declaraciones (2006), “Evo se opone al uso regional de los recursos naturales” en *La Razón*, No. 5590, martes 4 de julio de 2006, La Paz, Bolivia.

Patzi, Felix (2009), “El triunfo del MAS” en *La Razón*, SIN RODEO, Opinión, No. 6940, lunes 14 de diciembre de 2009, La Paz, Bolivia.

Romero, Carlos declaraciones (2009), “Sin control constitucional, la autonomía no avanzará” en *La Razón*, El Evento, No. 6936, Jueves 10 de diciembre de 2009, La Paz, Bolivia.

Toranzo, Carlos, “El triunfo de Evo y la concertación” en *La Razón*, PLURI-MULTI, Opinión, No. 6938, sábado 12 de diciembre de 2009, La Paz, Bolivia.

Zegada, María Teresa (2006) “El SÍ y el NO por las autonomías” en *La Razón*, Opinión, NOTA AL PIE, No. 5591, miércoles 5 de julio de 2006, La Paz, Bolivia.

CONVENIOS, LEYES, NORMAS Y DOCUMENTOS OFICIALES

(DNU DPI) Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas (2007), Resolución 61/295, New York: Organización de las Naciones Unidas.

(EGAOJM) Estatuto del Gobierno Autónomo Originario de Jesús de Machaca, Consejo Autónomo originario de Jesús de Machaca.

HCN. Honorable Congreso Nacional de Bolivia (1994), Ley 1551 (Ley de 20 de Abril de 1994), disponible en http://www.legislacionmunicipal.fam.bo/Archivo/Docs/Leyes/Ley_1551.pdf, consultada el 4 de Marzo de 2013.

(LMADAI) Ley Marco de Autonomías y descentralización “Andrés Babiñez”, Asamblea Legislativa Plurinacional, Gaceta Oficial de Bolivia, 19 de Julio de 2010.

(NCPE) Nueva Constitución Política del Estado (2008), Texto final compatibilizado, Versión oficial aprobada por la Asamblea Constituyente - 2007 y compatibilizada en el Honorable Congreso Nacional – 2008, Bolivia.

OIT (2007), Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, 2ª edición, Lima: Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

(PNDBD) Plan Nacional de Desarrollo Bolivia Digna, soberana, productiva y democrática para Vivir Bien (2007), Gaceta Oficial de Bolivia D.S. 29272 de 12 de septiembre, La Paz.

Visión de País: Exposición de las Representaciones Políticas (2010) en *Proceso Constituyente 2006-2009. Compilación de documentos originales del proceso Constituyente*, Tomo II, Vol. 1 y 2, Bolivia: Vicepresidencia del estado Plurinacional.

PÁGINAS ELECTRÓNICAS

“El pueblo boliviano vive la mayor revolución social” en *La Jornada*, martes 7 de febrero de 2007, <http://www.jornada.unam.mx/2012/02/07/politica/002e1pol#sthash.icOQMtTr.dpuf>, consultada el 9 de marzo de 2013.

Almeyra, Guillermo (2012) “Gobierno, Estado, movimientos sociales y poder dual en Bolivia”, Opinión, *La Jornada*, domingo 12 de febrero de 2012, <http://www.jornada.unam.mx/2012/02/12/opinion/018a2pol>, consultada el 10 de marzo de 2013

García Linera, Álvaro discurso (2013), “Vicepresidente García Linera: ‘El mestizaje no es una identidad nacional’ en <http://www.diputados.bo/index.php/prensa/notas-de-prensa/item/647-vicepresidente-garcia-linera-el-mestizaje-no-es-una-identidad-nacional-hay-un-fortalecimiento-de-la-indianizacion-en-bolivia>, consultada 24 de noviembre de 2013.

García Linera, Álvaro entrevista (2012), “El pueblo boliviano vive la mayor revolución social”, en *La Jornada*, martes 7 de febrero de 2012, <http://www.jornada.unam.mx/2012/02/07/politica/002e1pol#sthash.icOQMtTr.dpuf>, consultada el 3 de marzo de 2013.

Gilly, Adolfo (2008), “Racismo, dominación y revolución en Bolivia” en *La Jornada*, 22 de septiembre de 2008, <http://www.jornada.unam.mx/2008/09/22/index.php?section=opinion&article=016a1pol>, consultada el 8 de marzo de 2013.

Huanacu, Tomás declaraciones (2008), “La Autonomía indígena en Bolivia. ‘No queremos dividir el país’”, en *La Jornada*, 17 de noviembre de 2008,

<http://www.jornada.unam.mx/2008/11/17/oja139-bolivia.html>, consultada el 8 de marzo de 2013.

Latin America Working Group, "An assertive Latin America Meets Mr. Bush", 2004, disponible en http://www.lawg.org/misc/outlook_04.htm; consultada el 15 marzo de 2013.

Morales Ayma, Evo proclama (2009) la refundación de Bolivia como Estado plurinacional, en *La Jornada*, domingo 8 de febrero de 2009, <http://www.jornada.unam.mx/2009/02/08/index.php?section=mundo&article=022n1mun>, consultada 08 de marzo de 2013.

Romero, Carlos entrevista (2009a), "Debe ser liquidado el latifundio en Bolivia", en *La Jornada*, sábado 21 de febrero de 2009, <http://www.jornada.unam.mx/2009/02/21/mundo/020e1mun>, consultada 3 de marzo de 2013.

Romero, Carlos entrevista (2009b), "En tres años el gobierno boliviano ha entregado 24 millones de hectáreas a campesinos" en *La Jornada*, lunes 3 de agosto de 2009, <http://www.jornada.unam.mx/2009/08/03/mundo/026n1mun#sthash.kAOIzNHP.dpu> f, consultada el 3 de marzo de 2013.

Zibechi, Raúl (2008), "Los de abajo siguen de pie", en *La Jornada*, Opinión, 20 de octubre de 2008, <http://www.jornada.unam.mx/2008/10/20/oja138-boliviazibechi.html>, consultada 8 de marzo de 2013.

ANEXO

1 Asamblea Plurinacional



2 Palacio Quemado



3 Vicepresidencia del Estado Plurinacional



4 Plaza San Francisco



5 Iglesia del Niño Jesús de Machaca



6 Plaza Central Jesús de Machaca



7 Tejedoras de Rebeldía en Jesús de Machaca



8 Vista de la comunidad



9 Alcaldía Jesús de Machaca

