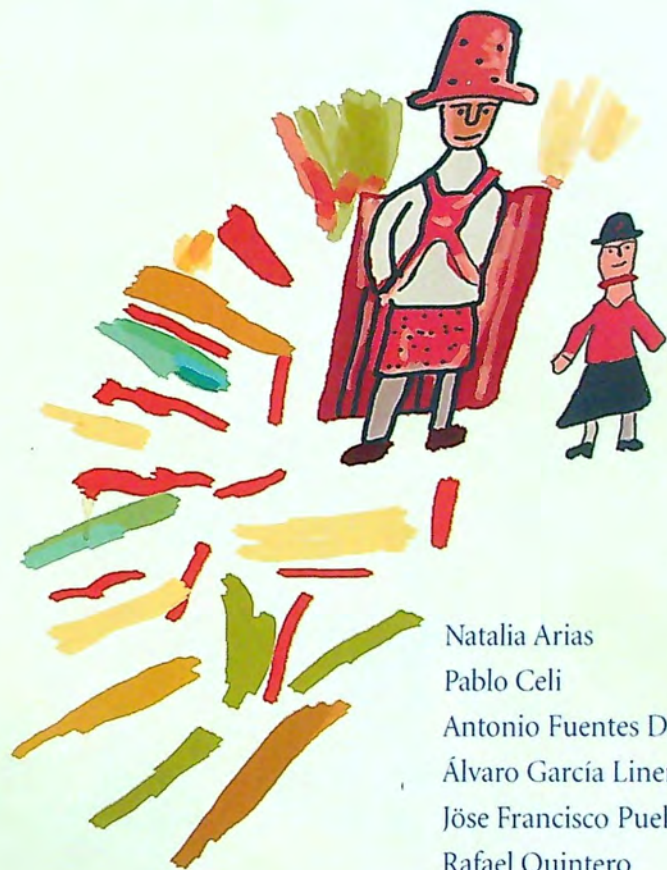


23 REVISTA CIENCIAS SOCIALES

segundo trimestre 2005



Natalia Arias

Pablo Celi

Antonio Fuentes Díaz

Álvaro García Linera

Jöse Francisco Puello-Socarrás

Rafael Quintero

Napoleón Saltos

Pablo Stefanoni

Ciencias Sociales

Revista de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas

Universidad Central del Ecuador

Segundo Trimestre 2005

Director:

Rafael Quintero López

Comité Asesor:

Natalia Arias

Enrique Ayala

Susana Balarezo

Jaime Breilh Paz y Miño

Hans Ulrich Büniger

Leonardo Espinoza

Wilson Herdoiza

Joaquín Hernández

Ariruma Kowii

Michael Langer

César Montúfar

Francisco Rohn

Wílma Salgado

Erika Silva

Carlos Tutúven

Consejo Editorial:

César Alborno

Milton Benítez

Alfredo Castillo

Pablo Celi

Julio Echeverría

Mauricio García

Daniel Granda

Francisco Hidalgo

Nicanor Jácome

Alejandro Moreano

Gonzalo Muñoz

Patricio Ruiz

Rafael Romero

Napoleón Salto

Mario Unda

Silvia Vega

Marco Velasco

Administradora:

Marcela Escobar

Comunicador Social:

Fernando García

Ira. Edición:

Ediciones ABYA-YALA

12 de Octubre 14-30 y Wilson

Casilla: 17-12-719

Teléfono: 2506-247/ 2506-251

Fax: (593-2) 2506-267

E-mail: editorial@abyayala.org

Sitio Web: www.abayayala.org

Quito-Ecuador

Impresión

Docutech

Quito - Ecuador

ISBN:

9978-22-540-4

Las ideas vertidas en los artículos de esta publicación son responsabilidad de sus autores y no corresponden necesariamente a los criterios de esta revista. La Revista Ciencias Sociales no se compromete a devolver los artículos no solicitados.

Para correspondencia dirigirse a:

Dr. Rafael Quintero. Director de Revista Ciencias Sociales

Casilla # 17034643A, Quito-Ecuador

Teléfono: (593-2) 252-6444

Fax: (593-2) 256-5822

Correo electrónico: rafaelq@interactive.net.ec

Esta Revista se publica con el auspicio del Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales ILDIS

Fundada en 1976 por Rafael Quintero López

Director 1999-2001: Julio Echeverría

Director 2002: Manuel Chiriboga

Impreso en Quito-Ecuador, Julio 2005.

Índice

EDITORIAL

- 45 años de la Escuela de Sociología y CC.PP:
El Ecuador, América Latina y las Ciencias Sociales 5
Rafael Quintero

ANÁLISIS DE COYUNTURA: ECUADOR 2005

1. La rebelión de abril 2005 en Quito: Democracia sin
Partidos: ¿Una Puerta a la Refundación de la República? 13
Napoleón Salto
2. La silla prestada: fragilidad del presidencialismo y
descomposición de la política sin sujeto social 29
Pablo Celi

LAS CIENCIAS SOCIALES Y LOS GRANDES TEMAS DE AMÉRICA LATINA

3. Territorios, identidades y acción colectiva. Un ensayo sobre
los movimientos sociales contemporáneos en Bolivia 53
Álvaro García Linera y Pablo Stefanoni
4. La Justicia y la Turba: Linchamientos, No- Estado y Ciudadanía
en América Latina 91
Antonio Fuentes Díaz

5. El Mito de La Política: entre filosofías logomíticas y ciencias
mitológicas -interpretación desde la producción de
subjetividades mítico-políticas.....137
Jöse Francisco Puello-Socarrás

RESEÑAS

6. Sistema de gobierno y consociativismo en el Ecuador
(2002-2003) de Julio Echeverría179
Natalia Arias

**LAS CIENCIAS SOCIALES
Y LOS GRANDES TEMAS
DE AMÉRICA LATINA**

Territorios, identidades y acción colectiva.

Un ensayo sobre los movimientos sociales contemporáneos en Bolivia

Álvaro García Linera y Pablo Stefanoni (Ganadores del Primer Premio Concurso de Ensayo Agustín Cueva 2004, Categoría Profesionales)

Introducción

El ciclo de acción colectiva desarrollado en Bolivia desde 2000 ha logrado desestabilizar una serie de significaciones sedimentadas en el sentido común por una década y media de políticas neoliberales y siglos de prácticas coloniales. En esa medida, el principal éxito de los movimientos sociales ha sido poner en cuestión los triunfos que históricamente favorecieron a las clases dominantes y posibilitaron la instalación de un poder de racializado sostenido en la valorización de capitales étnicos y culturales legítimos (como complemento de la desigual distribución de los capitales económicos), que permitió la reproducción –y la naturalización– de la lógica de castas como forma de dominación y construcción de subalternidad.

Como escribió Adolfo Gilly, en este tipo de sociedades, en las que perviven jerarquías de orden colonial, las rebeliones sociales se anclan fuertemente en la indignación moral: *“el elemento articulador y el resorte más potente de las rebeliones, revueltas,*

motines y revoluciones de las clases subalternas hasta nuestros días, es la exigencia del respeto debido a cada ser humano y a cada comunidad, la dignidad igual para todos, la igualdad social y el decoro en el trato [...]" (Gilly, 2003: 21). Así, el equilibrio moral construido por los regímenes oligárquicos y republicanos—y transformado parcialmente por régimen populista nacido con la Revolución de abril de 1952—ha sido severamente impugnado por una nueva subalternidad radical, nutrida de una larga historia sumergida de resistencia, insubordinación y autogobierno.

La explosiva recuperación de la memoria histórica en función de las necesidades emancipatorias del presente marca la construcción de las nuevas identidades que han alterado profundamente las fronteras entre indios y q'aras (blanco-mestizos) y han socavado severamente la legitimidad construida desde 1985 por el discurso neoliberal (que transformó durante una década y media en un non sence a cualquier cuestionamiento a la libertad de mercado y a la democracia representativa, dos significantes claves para adquirir legitimidad en el campo político "oficial" (ver Mayorga, 1996)). En palabras de Rancière (1996), los sectores subalternos movilizados han desplegado un litigio, capaz de instituir la parte de los que no tienen parte en la economía moral que organiza la vida social y las fronteras entre lo legítimo y lo ilegítimo —o dicho de otra forma, entre la civilización y la barbarie³⁰.

30 La colonización de América, como toda colonización fue un hecho de fuerzas que establece una división entre dominados y dominantes, entre poseedores y desposeídos; pero con la diferencia de que la "naturalización" de este brutal hecho de fuerzas, su legitimación, su lectura y justificación se la hace a nombre de la diferencia de culturas ("unas más aptas para el gobierno y otras para la esclavitud"); o a través de las religiones ("unas más civilizadas y otras profanas"); o a través de la diferencia de razas ("unas más humanas y racionales que las otras"). De ahí que toda colonización sea también discursiva y simbólicamente una "guerra de razas". Así surgió la ciudadanía de primera para las personas que puedan exhibir los blasones simbólicos de la blanquitud social (apellido, redes sociales, porte personal), que las colocan en aptitud de acceder a cargos de gobierno, de mando institucional o empresarial y reconocimiento social; en tanto que la ciudadanía de segunda a aquellos que por su origen rural, su idioma o color de piel eran "disuadidos" para ocupar los puestos subalternos, las funciones de obediencia y los ascensos sociales mutilados.

Esta recomposición identitaria del movimiento popular ocurrió luego de las reformas económicas y productivas implementadas desde 1985, las cuales abrieron un largo período de fragmentación social, pulverización de demandas y agregaciones de los sectores dominados de la sociedad boliviana, disolviendo prácticamente las estructuras de unificación nacional producidas por las clases trabajadoras en el último medio siglo. La hibridación de las fronteras entre el trabajo y el no trabajo, producto de la precarización de las condiciones laborales, ha demolido la forma de unificación por centro de trabajo, lo que ha conllevado un regreso o fortalecimiento social de formas de unificación locales de carácter tradicional y de tipo territorial. La etnicidad emergió como una de las formas de cohesión identitaria de los sectores subalternos y la comunidad (a veces bajo la denominación de sindicato campesino) emergió, al igual que en otras acciones andinas, como herramientas organizativa y referencia simbólica (Guerrero y Ospina, 2003).

De esta forma, asistimos a una *etnificación de la política*, en la que lo “indio” –tradicionalmente sinónimo de dominación, estigmatización e inferioridad– se transformó en fuente de capital político (lo que puede verse en la valorización de los idiomas indígenas, los atuendos y símbolos “tradicionales” y los aspectos somáticos en el mercado político del campo y los barrios pobres de las ciudades). La reactivación de las movilizaciones sociales de los sectores subalternos –y la recuperación de su propia “autoestima”– fluyó desde el campo hacia las ciudades, en un país en el que existe un fuerte abigarramiento entre lo urbano y lo rural, producto de los procesos migratorios que han trasladado parcialmente los *habitus* rurales a las grandes ciudades.

En las páginas que siguen analizaremos las transformaciones políticas y sociales operadas en la acción colectiva en Bolivia durante la última década. Distinguiremos tres territorios políticos y sociales cuyo *desborde* político desde lo local a lo nacional-estatal ha marcado la dinámica del conflicto social y las nuevas construcciones identitarias: –el Chapare, en el subtrópico de Cochabamba, –las comunidades aymaras del Altiplano –y la ciudad de El Alto, colindante a La Paz, en tanto extensión urbana del universo aymara.

En los tres casos este *desborde* desde los intereses particulares-corporativos hacia la hegemonización de la resistencia social contra una multitud de agravios, de corta y larga duración, se ha producido a partir de la politización de estructuras insertas en la vida cotidiana –los sindicatos cocaleros en el Chapare, la comunidades-*ayllus* en la región altiplánica y las juntas vecinales en El Alto–. Asimismo, los repertorios simbólicos desplegados llegan a cuestionar, aunque no sin tensiones, la noción misma de “nación boliviana”, a partir de narrativas, mitos e imaginarios sociales potentes y desestabilizadores de la idea sedimentada de bolivianidad (construida con la independencia en 1825 y reformulada por la Revolución Nacional de 1952 y por el Estado “democrático-representativo” neoliberal vigente desde mediados de los años ochenta) en favor de un “nacionalismo plebeyo” de matriz indígena popular, cuyo discurso pulsa cuerdas morales compartidas por una mayoría de los bolivianos (ver Guerrero y Ospina, 2003, que analizan el caso acuatoriano) y recupera el antagonismo propio de la economía moral, frente a la racionalidad neoclásica que disuelve el conflicto en nombre de la tecnificación de la economía... y la política.

El Chapare: La Construcción de una Identidad Cocalera

Pocos auguraron que la emergencia del movimiento sindical cocalero a mediados de los años ochenta en la región del Chapare –en el subtrópico cochabambino– alteraría tan profundamente el mapa político y social y las fronteras discursivas (construcción de afinidades y diferencias) de la democracia boliviana³¹, dando origen a nuevas identidades políticas y mostrando gran capacidad de interpelación sobre los sectores subalternos. Esta región aparentemente “sin historia”, constituye uno de los contextos sociales más atípicos de la geografía boliviana por sus características sociales, económicas, demográficas y políticas. Su

31 Las dos regiones productoras de coca en Bolivia son el Chapare (en el subtrópico cochabambino) y los Yungas (norte de La Paz), y su producción es regulada por la Ley 1008 –Ley del Régimen de la Coca y Sustancias Controladas– del 19 de julio de 1988.

conformación histórica responde diversos procesos de colonización: a) dirigidos desde el Estado: iniciados en los años veinte y profundizados a partir de los años sesenta, cuando se funda el Instituto Nacional de Colonización, y b) espontáneos: especialmente durante los primeros años setenta, producto de la crisis económica, y en la década del ochenta impulsados por las sequías en las zonas expulsoras (1981-85) y la “relocalización” minera (1985). Entre 1976 y 1992 la población censada en esta región se incrementó de 32.836 a 108.276 habitantes, un elevado porcentaje tiene un origen quechua y aymara, y un 81% habla quechua (Zegada, 2002:131-3). De las 40 mil familias que habitan el trópico una parte de la población es “flotante”, manteniendo una doble residencia entre su actividad en el Chapare y la zona de origen, adonde regresan en época de cosecha o fiestas rituales (Ibíd).

Históricamente, la lógica espacial andina ha utilizado las regiones subtropicales básicamente para la producción de coca, de allí que este cultivo ocupara rápidamente un lugar central en la vida económica de las familias campesinas del Chapare. Aunque la estructura productiva familiar combina la coca con otros productos, el primero representa una especie de “alcancía” a la que echan mano en época de crisis (G. Argañarás, 2001:18) y su valor de realización es significativamente superior y más estable que el de cualquier otro cultivo de la zona, al igual que su rendimiento productivo (ver Spedding, 1994). Así, muchos de los nuevos migrantes se convirtieron en campesinos cultivadores de coca, con gran capacidad para constituir organizaciones en defensa de sus intereses como grupo.

Desde fines de la década del ochenta esta región ha quedado inmersa en la denominada “guerra contra las drogas” –“declarada” por el Estado boliviano con apoyo de la Drug Enforcement Agency (DEA) estadounidense– y estigmatizada como “zona roja” donde los narcotraficantes fabricaban cocaína en connivencia con los agricultores para exportarla a los países consumidores, aunque en realidad los primeros aprovechaban con intermediarios la oferta de coca de los mercados abiertos de las poblaciones y la disponibilidad de mano de obra barata como “pisadores” en las pequeñas pozas de maceración de coca o como porteadores (Ballesteros et al, 2001:32). Estas consideraciones oficiales junto

a la creciente resistencia de los cocaleros contribuyeron a cohesionar a los cocaleros en base a una identidad parcialmente separada del movimiento campesino boliviano y ha proyectado a esta aislada región subtropical a la escena nacional e internacional, como una región de alta intensidad política y de inmediato conflicto con el "Imperio".

Campeños cocaleros: lucha contrahegemónica y repertorio de acción colectiva

Las organizaciones cocaleras han logrado convertirse, desde fines de los años ochenta, en uno de los componentes más activos de la lucha social en Bolivia y uno de los sectores que más contribuyeron a revitalizar y fortalecer el movimiento sindical campesino. Esta emergencia como movimiento social se vincula principalmente a la "intromisión" del Estado boliviano (y de Estados Unidos) –en el marco de la "lucha contra el narcotráfico"– en su actividad productiva, mediante planes de erradicación forzosa y "desarrollo alternativo" que restringen la libertad de mercado promovida por la letra del liberalismo. Frente a ello, las huelgas de hambre, los bloqueos de caminos, las manifestaciones y las largas marchas han sido constantes desde mediados de la década del ochenta, en el marco de la "la inestabilidad de los acuerdos, la posibilidad [siempre latente] de reanudación de los conflictos, el incumplimiento de los convenios y la desconfianza en los procesos de negociación" entre el gobierno y los cocaleros (Camacho B., 1999:8).

Los bloqueos de caminos –con capacidad para incomunicar a la región andina con el Oriente boliviano, mediante el bloqueo de la carretera troncal Cochabamba-Chimoré-Santa Cruz en el Chapare, o el acceso al Norte de La Paz a través de los bloqueos en los Yungas– y la confrontación con las fuerzas policiales y militares erradicadoras, han resultado en poderosas demostraciones de fuerza y capacidad de movilización e imposición, que desafían el principio de autoridad y soberanía estatal. Pero sin duda una de las rutinas más eficaces de los cocaleros como mecanismo de sensibilización social han sido las marchas de grandes grupos poblacionales hasta la sede del gobierno en La

Paz, que a través de la explicitación del espíritu de sacrificio y del cuerpo social en movimiento, junto con la eficacia de su resistencia, han logrado visibilizar un conflicto desarrollado al interior del Chapare (y los Yungas) y obtener un fuerte apoyo social.

Al igual que los mineros a mediados de los ochenta y los indígenas del Oriente del país, los cocaleros han concebido a la marcha como un recurso desesperado de revelación del grupo social en tanto colectividad, que –haciendo uso del propio cuerpo y autoimponiéndose una serie de penalidades– busca la congregación de la solidaridad ciudadana a través de dos formas de interpelación: apelando a los sentimientos humanitarios de la gente (a partir del deterioro de los marchistas por los días de marcha o los enfrentamientos con las fuerzas de seguridad); y al mismo tiempo, a los sentimientos de solidaridad político-ideológica por medio de la interpelación discursiva (Camacho B., 1999:15-17; Stefanoni, 2003). El nombre mismo con el que es bautizada cada marcha identifica un cierto tipo de interpelación³². A diferencia del efecto, más limitado, del “autosacrificio” en la huelga de hambre o en las crucifixiones, con esta rutina de acción colectiva es posible llegar a un público más amplio, en parte gracias a la atracción que este “espectáculo” genera sobre los medios de comunicación durante varios días, al tiempo que las tensiones operadas a lo largo de la travesía –generalmente a partir de los intentos del gobierno de evitar que las marchas lleguen a la sede del gobierno– permiten conservar la atención de

32 A diferencia de los bloqueos de caminos, que tienen un efecto negativo sobre una parte de la comunidad, “circular” por el país no implica mayores efectos negativos sobre la población (Camacho B., 1999) lo que incrementa el apoyo social. En las últimas dos décadas se han producido: la marcha minera “Por la Vida y por la Paz” (1986), la marcha indígena “Por el Territorio y la Dignidad” (1990) y las marchas cocaleras “Por la Vida, la Coca y la Soberanía Nacional” (1994) y la marcha “Por la Vida y la Soberanía Nacional” (1995), esta última, protagonizada por mujeres cocaleras, para hablar de “mujer a mujer” sobre las “violaciones a la dignidad humana”, con las Primeras Damas, entre ellas, la esposa del vicepresidente aymara Víctor Hugo Cárdenas, Lidia Katari. Para un análisis detallado de ambas marchas cocaleras y los contextos de su realización, ver Camacho B. (1999:26-58).

la prensa y construir una narrativa de lucha y resistencia que potencia los efectos señalados.

Uno de los principales hitos en este recurso de acción colectiva fue la Marcha por la Vida, la Coca y la Soberanía Nacional, acontecida entre fines de agosto y septiembre de 1994, poco después del inicio del plan de erradicación forzosa Opción Cero (implementado luego de la visita del Zar Antidroga Lee Brown a Bolivia). Logrando movilizar tres mil campesinos que durante veintidós días recorrieron 620 kilómetros entre Villa Tunari y La Paz, sorteando los obstáculos y la represión organizada por el gobierno de Sánchez de Lozada.

Las amenazas del líder cocalero Evo Morales de pasar a la clandestinidad, los enfrentamientos entre comités de autodefensa y militares erradicadores, y los fuertes bloqueos de caminos protagonizados por los cocaleros –con apoyo de la Centra Obrera Boliviana (COB) y otras organizaciones sindicales– fue crispando el clima político desde abril de 1994 en el marco de un incremento de las actividades de erradicación y una creciente militarización (Contreras B., 1994). Las acciones represivas del gobierno fueron complementadas con una estrategia de soborno y cooptación de algunos dirigentes para debilitar a los principales líderes del movimiento, sembrando la sospecha de su relación con el narcotráfico.

La respuesta cocalera a la escalada represiva llegó el 8 de agosto, en medio de un estado de sitio de facto. Burlando a las patrullas policiales, y a escasos metros del cuartel de Chimoré (en el Chapare), más de 10 mil productores de coca de las cinco federaciones del Trópico (Centrales Unidas, Yungas del Chapare, Trópico, Carrasco Tropical y Chimoré), representantes de la COB, de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) y de la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB) decidieron emprender una marcha hacia la sede del gobierno, a la que luego se sumaría la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa (FNMCB-BS) y la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), además de representantes de organizaciones de derechos humanos y de la Confederación Universitaria Boliviana (Contreras B., 1994). En un ambiente cada vez más tenso

un ampliado de emergencia en Quillacollo (Cochabamba) decidió iniciar la marcha el 29 de agosto. Un día antes de esa fecha, diez agentes de civil apresaron a Evo Morales en Sacaba, cuando se trasladaba al trópico.

El día fijado, al grito de Causachun Coca! Wañuchun yanquis! –y desafiando las amenazas del gobierno– comenzaron la caminata, cuyo eje reivindicativo se articulaba en torno al rechazo a la Ley 1008, el reclamo contra la militarización del Chapare y el retiro de la DEA; a lo que se agregó la libertad de Evo Morales y los demás detenidos. El conocimiento del territorio (la “transformación de la geografía en poder”, en términos de Zavaleta Mercado) por parte de los marchistas fue un elemento decisivo frente a los infructuosos intentos oficiales de evitar el avance de la marcha mediante la movilización del ejército y la policía. En palabras de Juana Miranda, cocalera de Carrasco Tropical: “Cuando partimos de Villa Tunari, nos han detenido los leopardos [militares], por aire y por tierra nos han reprimido, pero hemos seguido. Como el presidente nos engaña igualito lo hemos hecho nosotros, hemos aparecido desde el monte, por nuestros caminos hemos avanzado y después nuestras compañeras se han ido a enfrentar a la policía para que nosotros podamos reiniciar la marcha. Todo estaba planificado, era un gran secreto, porque sabíamos que el gobierno a toda costa quería detenernos” (Ibid:56-57).

Su llegada a La Paz –por “caminos secretos” y con el apoyo de las poblaciones campesinas, coreando consignas como “fusil, metralla, la marcha no se calla” o “con bombas, con gas, la marcha está en La Paz”– representó un duro revés para el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada; el apoyo social recibido por los marchistas impactará fuertemente en la lucha simbólica y discursiva que forma parte de la guerra de baja intensidad contra la coca.

El movimiento cocalero fue logrando –a través de una eficaz batalla simbólica– inscribir sobre la superficie discursiva de un espacio político una serie de significados que le han permitido pasar de expresar los intereses sindicales económicos-corporativos (particulares) de los cultivadores de coca, a articular parcialmente una voluntad nacional-popular que interpela al modelo económico e institucional vigente en el país desde 1985; y –en virtud de una suerte de “memoria larga”– a la propia historia de domina-

ción y exclusión heredada del período colonial. Uno de los éxitos de las organizaciones cocaleras consistió en enfatizar la dimensión identitaria y ritual de la hoja de coca para las culturas andinas (aymaras y quechuas); y –a través de la popular consigna “La coca no es cocaína”– combatir la estigmatización de su cultivo.

Mediante una operación hegemónico-discursiva el significativo coca –asociado por los gobiernos boliviano y estadounidense con narcotráfico y cocaína– fue progresivamente resignificado como “hoja milenaria heredada de nuestros antepasados” y, fundamentalmente, “defensa de la dignidad nacional”; convirtiendo al discurso en defensa de la coca en una superficie de inscripción para el creciente cuestionamiento a la subordinación nacional a los mandatos de la embajada estadounidense, cuya abierta intervención en los asuntos internos de Bolivia asume características imperiales. La hoja de coca se transformó en gran medida en “la bandera de unidad y lucha de todos los explotados y oprimidos de nuestro país” (ASP, 1997), pese a que los cocaleiros no representan más que una pequeña proporción de la población. Por otra parte, la incorporación de símbolos tradicionales como *pututus* y *wiphalas*³³, o la frase incaica *ama suwa, ama llulla, ama qhilla, ama llunk'u* (no seas ladrón, mentiroso, flojo ni servil) en las movilizaciones cocaleras, da cuenta de la andinización o wiphalización de su discurso (y del pasaje de los cocaleiros, mayoritariamente quechuas en el Chapare y aymaras en los Yungas, a los “círculos interiores” de la etnicidad india). A la vez que la coca como recurso natural “de interés estratégico” permite una cierta recuperación –selectiva– el clivaje nación-antinación propio del nacionalismo revolucionario de mediados del siglo XX (Argandoña, 2002), sólo que ya no se trata de la plata o el estaño sino de la hoja “sagrada”; y ya no es una nación mestiza (homogénea) sino originaria, anticolonial y multicultural.

33 Pututu: Instrumento tradicional construido con un cuerno de toro. Wiphala: bandera indígena de 49 cuadrados iguales con los colores del arco iris. Su emergencia en los años setenta da cuenta del proceso de “reinención” de la tradición y construcción de nuevas narrativas e imaginarios étnicos y sociales.

De esta forma los cocaleros han sido capaces de articular una serie de alianzas que pusieron a la defensa de la coca en el centro de las luchas sociales y políticas del país, y les permitieron actuar como portavoces de una amplia serie de demandas contra el modelo neoliberal; al tiempo que incrementaban su participación en los foros y congresos internacionales alterglobalizadores (Foro Social Mundial, congresos campesinos, Campaña Continental contra el ALCA, etcétera).

Articulando lo político y lo social: el Instrumento Político de las organizaciones sindicales. En Bolivia la superioridad del sindicato sobre el partido, irradiada desde el movimiento obrero minero (y fortalecida por las políticas del Estado Nacionalista)³⁴ ha marcado la lógica organizativa del movimiento campesino, especialmente desde los años cuarenta. Zavaleta Mercado anotaba que los sectores subalternos son en primer lugar clases “sindicalistas”, en la medida que su acumulación en el seno de la clase se da primariamente a través de la *forma sindicato*; por ello este concepto reenvía –a lo largo de la historia boliviana– a organizaciones más complejas y extensas que el sentido corriente del término (Zavaleta Mercado, 1983:232-3). En el caso de los campesinos, detrás del nombre sindicato se “ocultan” instituciones que en muchos casos se superponen –o compiten– con las instituciones originarias (*ayllus*) y corrientemente constituyen organismos de poder con funciones estatales en las comunidades (ver Gordillo, 2000; Lagos, 1997), maquinarias territoriales, sociales y ahora electorales.

La Tesis del Instrumento Político –aprobada por el Primer Congreso Tierra y Territorio, del que participaron los principales sindicatos campesinos del país– se inserta plenamente en esta tradición de acumulación político-social³⁵. Dicha “tesis” –asentada en la articulación de memorias indígenas, campesinas y mi-

34 Recordar el cogobierno MNR-COB y el control obrero de las minas estatales –con poder de veto– obrero luego de su nacionalización por el gobierno surgido de la Revolución de abril de 1952.

35 El rol del antiguo dirigente minero Filemón Escóbar como asesor político de las Seis Federaciones (cocaleras) del Trópico marca cierta irradiación de la cultura política minera hacia estas regiones de colonización más reciente.

neras— consistió en fundar un movimiento organizado como extensión de las instancias sindicales campesinas que venían protagonizando grandes movilizaciones en defensa de la tierra, el territorio y contra la erradicación de la hoja de coca. De esta forma, los “partidos” emergentes del nuevo ciclo de luchas campesino-indígenas han nacido a partir de congresos sindicales (cocaleros del Chapare y los Yungas, e indígenas del Altiplano) para conseguir proyección política y una prolongación parlamentaria de la acción colectiva³⁶. Evo Morales señalaba que *“El MAS no tiene una estructura política partidaria, sino que las mismas estructuras del sindicalismo campesino e indígena son las estructuras del MAS”* (entrevista, Buenos Aires, agosto de 2002).

En poco tiempo estas gigantescas maquinarias sindicales y las organizaciones comunitarias han mostrado ser eficaces fuentes de “capital político” con capacidad para disputarle los votos a los partidos tradicionales, capturar poder territorial y modificar el escenario discursivo nacional, en un contexto en el que hacer política electoral ha devenido un mandato de asamblea³⁷. A tal punto que el candidato del Instrumento Político, Evo Morales, que concurrió a las elecciones con la sigla del Movimiento al Socialismo (MAS)³⁸, quedó a menos de dos puntos porcentuales del triunfador —Gonzalo Sánchez de Lozada— en los comicios del

36 El otro movimiento emergente de las luchas campesino-indígenas —que conserva la reivindicación del autogobierno y características más regionalistas— es el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), fundado por Felipe Quispe —el Mallku— el 14 de noviembre de 2000, el mismo día y en el mismo lugar en el que Túpac Katari —el líder indígena que mantuvo un cerco de La Paz en el año 1781/2— fuera ejecutado 219 años antes.

37 “Quienes han entrado a la campaña electoral han sido ellas [las organizaciones] sobre todo las centrales campesinas. En el Norte de Potosí el trabajo lo hicieron los ayllus, que operaron con el nombre de MAS. En el trópico cochabambino no es que gana el MAS, ganaron las seis federaciones [cocaleras], que son lo fundamental del instrumento político y que le dan a Evo Morales una victoria increíble” (Filemón Escóbar, 2002, revista Pulso, La Paz, N° 153)

38 Al no contar con el reconocimiento de la Corte Electoral, el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP) utilizó la sigla cedida por el Movimiento al Socialismo (MAS), un desprendimiento lejano y ya sin militantes de Falange Socialista Boliviana (FSB).

30 de junio de 2002; y el MAS logró ingresar, sorpresivamente, 27 diputados y 8 senadores al Parlamento Nacional (ver Böhrtr Irahola, 2002), junto a la conquista de varias alcaldías, especialmente en la región del Chapare, que reforzaron el poder político-territorial de los sindicatos cocaleros. Se legitimaba así un campo político alternativo –sustentado en formas comunitarias y corporativas de hacer política que dan cuenta de los lazos sociales territorializados (familias ampliadas, compadrazgos, etc.) producto de los procesos trancos de modernización capitalista operados en Bolivia– y en permanente tensión con el campo político democrático-liberal, hegemónico en la superestructura estatal, a la que Zavaleta Mercado se refería como “Estado aparente”.

A través de las consignas “*ya no somos escalera de otros*” o “*votar por nosotros mismos*”, el MAS-IPSP instituyó un fuerte antagonismo frente al sistema político vigente (reforzado con la expulsión de Evo Morales del Parlamento, en enero de 2002³⁹ y las declaraciones del entonces embajador estadounidense Manuel Rocha en plena campaña electoral, en las que amenazaba con cortar la ayuda económica a Bolivia o limitar sus exportaciones a estados Unidos en caso de que un “narcotraficante” ganara las elecciones). Su oposición al sistema político democrático-liberal conllevó una permanente tensión entre la actividad sindical (sustentada en las movilizaciones sociales contra el Estado) y la actividad parlamentaria (dentro del Estado). De allí que Evo Morales señalara, a poco de ser expulsado de su curul: “*Para mí el tema del voto pasa a un segundo plano, creo más en las luchas sociales, porque con las marchas y bloqueos cambiamos leyes, anulamos decretos, hacemos aprobar leyes...el Parlamento sirve por lo menos para ser expulsado y donde la gente puede tener idea de qué son los partidos tradicionales...Nosotros vamos con otra mentalidad, contra el modelo y el sistema, tal vez estando dentro del sistema... combinando la lucha parlamentaria con la lucha social*”⁴⁰. Aunque,

39 Morales fue acusado de autor intelectual de los violentos enfrentamientos de los cocaleros con militares y policías en la localidad de Sacaba y expulsado del Parlamento en tiempo récord, a partir del dictamen de la Comisión de Ética.

40 Diario La Prensa, La Paz, 11-3-2002.

con posterioridad a los resultados electorales de junio de 2002, y especialmente luego de la Guerra del Gas en octubre de 2003, el MAS ha optado por reforzar la apuesta electoral como forma de acceso "legítimo" al poder estatal (ver infra). En este sentido, podemos observar una actitud pendular que refleja la complejidad del liderazgo de Morales: en gran medida el "Evo" sindical sigue siendo la condición de posibilidad del "Evo" político.

Resistencia y Autonomía Aymara

El *abigarramiento social* fue la categoría utilizada por Zavaleta Mercado, y retomada y actualizada por Tapia, para avanzar en el análisis de las características de la sociedad boliviana. Dicha categoría de análisis hace referencia a una "condición de sobreposición de diversos tipos de sociedad, que coexisten de manera desarticulada, estableciendo relaciones de dominación y distorsión de una sobre las otras (Tapia, 2002:10). El abigarramiento es el resultado de la superposición de "diferentes tiempos históricos, es decir, diferentes civilizaciones, en un mismo territorio y presente político y social" (Ibid:10), dando lugar a un país multisocietal con un Estado monocultural y monosocietal (Ibid:11), resultado del intento de querer unificar nacionalmente –a través de una superposición colonial– algo que pertenece a diferentes tipos de civilización y diferentes culturas a la vez (Ibid:17).

Frente a las dificultades tradicionales de las elites para construir hegemonía –en términos de dirección intelectual y moral de la sociedad– el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997) impulsó reformas de "segunda generación" destinadas a construir una Bolivia *multiétnica y multicultural*, en línea con el nuevo discurso *pluri-multi* fomentado, junto las partidas de financiamiento, por los organismos financieros internacionales como el Banco Mundial. Con las ONGs erigidas en los nuevos intermediarios culturales legítimos –y ejecutores del financiamiento internacional– para llevar adelante diversas propuestas e iniciativas enmarcadas en la nueva moda ecológica, de respeto al medio ambiente y a los "grupos vulnerables".

Sin embargo, estas reformas reconocerán las instituciones propias de cada cultura solamente en funciones subalternas y periféricas (Tapia, 2002:118) mientras el centro político-económico sigue siendo monocultural; más bien, se reconoce y acepta lo que le conviene a quien ejerce –desde el Estado– esa distancia y función de universalidad (Ibíd, 2002:127), configurando así una “forma de aceptación de la diversidad cultural sin democratización efectiva” funcional a la des-identificación nacional promovida por el discurso y las prácticas de las clases dominantes⁴¹. Pero rápidamente este proceso, que incluyó la Vicepresidencia de la República para el aymara –ex katarista– Víctor Hugo Cárdenas, mostró sus límites, y los antagonismos volvieron a emerger a la superficie del campo político y social.

El ascenso de Quispe a la secretaría ejecutiva de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) en 1998 marcó una nueva etapa para el movimiento campesino-indígena. La revitalización de las estructuras comunales (como factores de cohesión política) y del discurso étnico-nacional indígena, impulsada por el nuevo liderazgo aymara en la central campesina, se plasmó en los levantamientos aymaras de abril y setiembre de 2000, que conmovieron las estructuras de dominación –materiales y simbólicas– de la nación mestizo-criolla, a partir de estructuras de movilización basadas en la *forma comunidad*. Con capacidad para expulsar y sustituir al poder estatal por un complejo sistema de autoridades comunales (cabildos, asambleas, comités de bloqueo, etc.) y hacer frente a las fuerzas armadas del Estado a través del traslado de la institución del trabajo comunal al ámbito guerrero.

41 A este discurso multiculturalista el filósofo esloveno Slavoj Žižek lo denominó la lógica cultural del capitalismo multinacional: “La ‘tolerancia’ liberal excusa al Otro folclórico, privado de su sustancia (como la multiplicidad de comidas étnicas en una megalópolis contemporánea), pero denuncia a cualquier Otro ‘real’ por su fundamentalismo [...] uno se ve tentado aquí de reactualizar la vieja noción marcuseana de ‘tolerancia represiva’, considerándola ahora como la tolerancia del Otro en su forma aséptica, benigna [...]” (Žižek, 1998:157).

La constitución del movimiento social indígena

Podemos identificar cuatro componentes básicos que han habilitado las condiciones de posibilidades de la formación del actual movimiento social indígena: a) unas características socio-culturales que permiten hablar de una estructura civilizatoria común en toda el área de conflicto; b) una intensificación de la expropiación-explotación del trabajo comunal por la civilización capitalista, en su variante neoliberal, vía la compra-venta de mercancías, la precariedad del mercado de fuerza de trabajo en comunidades fuertemente vinculadas a los circuitos comerciales entre campo y ciudad; c) una acumulación, acentuada los últimos años de politización y construcción identitaria en torno una serie de marcadores de la identidad étnica: la resignificación de una historia común, la lengua compartida, los rasgos somáticos, símbolos y vestimentas, el rescate de la herencia cultural poseída, la construcción de mitos unificadores y de un porvenir autónomo y posible (nacionalismo indígena, fundamentalmente aymara) a raíz del trabajo metódico de una nueva generación de militantes de las propias comunidades formados en el sindicalismo y la vida orgánica de organizaciones políticas radicalizadas; d) el fracaso de las políticas estatales de cooptación de las demandas indígena, además de una marcada reactualización de las exclusiones coloniales que han engendrado un debilitamiento de las pautas de integración social y una predisposición a la distancia o desafiación de las comunidades con respecto al sistema político y cultural dominante.

En términos generales, se puede hablar del mundo indígena contemporáneo como una estructura social sometida a tres modos analíticamente diferenciables de injusticia y dominación: la "injusticia de la redistribución" y la "injusticia del reconocimiento", propia de las "comunidades bivalentes" de las que nos habla Fraser (2000), y la dominación civilizatoria que vendría a ser un conflicto de poder en el orden sustantivo de las racionalidades de la integración social.

Sin embargo, la suma de estos componentes por sí mismos no genera rebeliones; a lo más producen estados de desmembra-

miento societal y estados de ánimo predispuestos a mesianismos religiosos o populistas, que hoy son fáciles de comprobar en determinados segmentos de la población comunaria y de los barrios periféricos. Las rebeliones sociales como la del Altiplano son, en cambio, procesos de autounificación comunitaria portadores de proyectos políticos con alto grado de autonomía cuya producción requiere de otros componentes que hunden su raíz en la memoria colectiva y en su capacidad de proyectar horizontes de acción racionalmente fundados en la historia colectiva o, al menos, en lo que ellas imaginan que es su historia.

La rebelión aymara del Altiplano precisamente ha podido acontecer porque allí se han agolpado penurias contemporáneas con herencias históricas y representaciones de la vida que leen el pasado, que significan el mundo vivido como un hecho de dominación colonial que debe ser abolido. De ahí la profunda carga política de la acción de las comunidades pues en su acción, en sus simbolismos, en su discurso corporal y en su manera de escindir el mundo entre *q'aras* y *aymaras* hay toda una recuperación de la historia, una denuncia del racismo (o colonialismo) interno que acompaña la vida republicana y una propuesta de democratización del poder, de lo público, de la producción de lo común. Y precisamente "la oportunidad política", en el sentido propuesto por Tarrow, que ha permitido "gatillar" como rebelión social este conjunto de potencialidades sociales y de seculares escisiones civilizatorias ha sido, por una parte, la intención gubernamental de mercantilizar el agua controlada por las comunidades, brindando así un espacio de unidad inmediata entre ellas ante el inminente "peligro de muerte" que a decir de Sartre (1979) permite reactualizar los pactos de fidelidad práctica entre los miembros del grupo.

Por otra parte, resulta crucial la mencionada presencia de Felipe Quispe a la cabeza de la CSUTCB que por sus características permitió condensar en estado de insurgencia ámbitos de predisposición y de voluntad colectiva largamente acumulados en las comunidades indígenas del Altiplano y valles adyacentes. Portador de la construcción discursiva y política más elaborada de la identidad indígena contemporánea, poseedor de una larga tra-

yectoria en la lucha por la autonomía e independencia de las nacionalidades indígenas respecto al tutelaje y cooptación estatal, partidaria e institucional en las que cayeron gran parte de los otros antiguos dirigentes indianistas-kataristas; personificador de un elevado prestigio por su liderazgo político, los años de cárcel como preso político, la ferocidad de su lenguaje frente a los poderosos a los cuales jamás miró de abajo sino de arriba, logró articular antiguas y nuevas fidelidades de *ayllu* en un movimiento social que puso en crisis el ordenamiento estatal y la configuración republicana.

Aquí, la institucionalidad (la CSUTCB) y la personalidad del dirigente, sistemáticamente vinculado con las comunidades a las cuales recorrió una por una para consultar la acción conjunta, lograron traducir la complicidad tácita del sufrimiento y la discriminación aisladamente soportada por todos, en una vivencia comunitariamente resistida. En este caso, su palabra desempeñó el papel de la "palabra del portavoz", de la que nos habla Bourdieu (2001), en tanto explicitador de la situación de las comunidades con la fuerza de constituir públicamente la situación de interunificación de esas comunidades, de hacer existir esa unificación y de movilizarlas.

Las tecnologías sociales del movimiento comunal

El levantamiento aymara de septiembre-octubre de 2000 no sólo ha sido una explosión de descontento, ni siquiera un recordatorio de que Bolivia es un país donde están dominadas otras naciones. Ante todo, allí se han desplegado de una manera intensa, una serie de mecanismos de movilización social que, al igual que lo que sucedió en abril en la ciudad de Cochabamba con la Guerra del Agua⁴², marcan pautas y tendencias para una regeneración de la política y el buen gobierno en el país, en este caso a través de la comunidad-ayllu en acción o la movilización actuante de una estructura civilizatoria comunal-andina.

42 Ver Revista del Observatorio Social de América Latina, OSAL, Número 2, Buenos Aires, 2000.

1) *Sustitución del poder estatal por un poder político comunal supra-regional descentralizado en varios nodos (cabildos)*. A pocos días de la movilización, el sistema estatal de autoridades (subprefecturas, corregidores, alcaldías, retenes policiales, administración estatal), fue disuelto en todo el área de movilización comunal (Sorota, Cambaya, Achacachi, Huarina, Ancoraimes, Pukarani, etc.) y reemplazado por un complejo sistema de autoridades comunales (denominadas dirigentes sindicales, pero que en verdad funcionan bajo la lógica comunal de la responsabilidad pública rotativa ligada a la legitimidad de la tenencia familiar-comunal de la tierra). Este armazón de poder político alternativo tenía deliberación (asambleas de comunidad, sindicato campesino) como punto de partida y soporte de la movilización. Es aquí donde se toman las decisiones e internamente no hay fuerza capaz de movilizarlas que no sea el convencimiento asambleísticamente decidido de la justeza de la demanda, la profundidad del agravio recibido (por ejemplo frente a la represión) y del objetivo de la acción colectiva. Por encima de él, los representantes de decenas de comunidades (subcentrales); por encima de ellas, representantes de varias subcentrales agrupados en una federación provincial que es el nivel organizacional hasta donde llega el control de las bases comunales sobre la acción de sus dirigentes, pues son miembros que siguen labrando las tierras en sus comunidades. En esta red recayó la capacidad de movilización de las cerca de diez provincias paceñas que concentran la mayor parte de la población aymara rural del país, apoyadas por las comunidades quechua hablantes del norte del departamento y de las zonas de altura de Cochabamba.

Dado que el bloqueo dio lugar a la formación de grandes concentraciones, se formaron cuatro Cabildos interprovinciales que llegaron a agrupar cada uno hasta 25 mil comunarios que deliberaban permanentemente, al margen de que otros se mantenían en los bloqueos a lo largo de los cientos de kilómetros de las carreteras que conflúan a la ciudad de La Paz. Como fruto de estos cabildos, se formaron Comités de Bloqueo con representantes destacados de las zonas más agueridas y movilizadas y que constituyeron el auténtico Estado Mayor de la movilización, en tanto coordinaba a las comunidades de base con los dirigen-

tes máximos que se movían por otras provincias o se hallaban en la ciudad para entablar las mesas de negociación con el gobierno. Y por último, Felipe Quispe y algunos dirigentes de la CSUTCB que se movían entre las comunidades movilizadas, las reuniones de coordinación con otros sectores (maestros rurales, transportistas, gremiales), y las negociaciones oficiales con el gobierno.

Durante los 18 días, nada se movía, nadie transitaba por los caminos y ninguna decisión se tomaba si no era a través de estas redes de poder que ocuparon carreteras, pueblos intermedios y medios de comunicación. En los hechos, la autoridad territorial de la zona de rebelión se desplazó del Estado a las estructuras sindicales de la comunidad y a sus cabildos y por 15 días estas se mostraron como eficientes y coordinadas formas de ejercicio de poder gubernamental en una extensa región del país.

2) *Sistema comunal productivo aplicado a la guerra de movimientos*. La posibilidad de que tanta gente pueda mantenerse por tantos días en las carreteras se sostuvo en el sistema de "turnos", mediante el cual cada 24 horas la gente movilizada de una comunidad es sustituida por la de otra comunidad a fin de permitir que la primera descanse, se dedique durante unos días a sus faenas agrícolas y regrese nuevamente a la movilización cuando le toque su turno. Por cada 100 personas movilizadas en uno de los cientos de bloqueos hay un círculo de otras mil o 2 mil personas que esperan su turno para desplazarse. De ahí el cálculo conservador de que sólo en el Altiplano se movilizaron cerca de 500 mil comunarios.

La logística del bloqueo estuvo también asentada en las propias comunidades. Cada grupo movilizado traía su alimentación comunal que luego era juntada con las de otras familias y comunidades en un apt'api que consolidaba solidaridades y cohesionaba a través del alimento lo que se venía haciendo en la guerra. Por otra parte, la técnica de bloqueo que inviabilizó cualquier intento de desbloqueo militar fue el traslado de la institución del trabajo comunal al ámbito guerrero. A lo largo de los caminos, unas poderosas máquinas humanas productivas se ponían en movimiento sembrando de piedras y tierra cada metro de asfalto. No bien pasaban los tractores y los soldados, esta poderosa fuerza productiva agrícola que permite la roturación o la

siembra en corto tiempo, ahora servía para tapizar la carretera de infinitos obstáculos.

Objetivamente, los comunarios aymaras ocuparon militarmente el espacio y ejercieron su soberanía sobre él a través del tensamiento de instituciones comunales, tanto políticas, económicas como culturales. El Estado mientras tanto, ahí donde asomaba la cara, lo hacía como un intruso inepto a quien la geografía y el tiempo se presentaban como fuerzas ajenas e incontrolables. La única manera de querer conjurar esta soledad fue a través de las muertes que lo arrojaban a una mayor adversidad pues con el recuento de los muertos, los aymaras comenzaron a proponerse desalojar los cuarteles que se hallan construidos en las provincias rebeldes. En términos militares, el Estado perdió la iniciativa; perdió el control del tiempo, perdió el control del territorio y fracasó en su intento de represión. Esta derrota militar del ejército estatal es un acontecimiento que seguramente también marcará los siguientes pasos que emprenda el movimiento indígena en la construcción de su autonomía política (como ya se vio en la Guerra del gas de setiembre-octubre de 2003).

3) *Ampliación de la democracia comunal al ámbito regional-nacional. Producción de una moral pública de responsabilidad civil.* La pedagogía de democratización de la vida pública, en este caso de la decisión de desplazar la institucionalidad estatal, de conservar el agua como un bien común y de abolir el colonialismo republicano, fue sin duda extraordinaria y se ejerció mediante la aplicación de los saberes democráticos practicados en el ámbito de las comunidades campesinas a escala superregional que permitió acordar fines colectivos, consultar reiteradamente a las bases acerca de la continuidad de la movilización, lograr consensos acerca de las demandas, coordinar la defensa territorial de las comunidades movilizadas ante el avance del ejército y controlar la vida política en las zonas sublevadas.

Bajo esta nueva forma de poder político, las prácticas democráticas mediante las cuales la población recuperó su capacidad de intervención y gestión en la formulación del bien común y el uso de la riqueza colectiva fueron: a) los cabildos y las asambleas que funcionaron como organismos públicos de intercambio de razones y argumentos del que nadie estaba excluido, ni si-

quiera los funcionarios estatales, pero como iguales al resto de los comunarios indígenas; es decir, asambleas y cabildos funcionaron como espacios de producción de igualdad política real y de formación de opinión pública, ambos componentes básicos de lo que se denomina "democracia deliberativa" pero no como complemento del Estado de derecho como lo hubiera deseado Habermas (1998), sino precisamente como interpelación a un Estado que ha institucionalizado la desigualdad entre hombres y mujeres pertenecientes a distintas etnias y culturas. b) Los participantes de estas condensaciones de cultura democrática ejercieron un principio de soberanía en la medida en que no obedecían a ninguna fuerza externa que no sea la decisión colectivamente acordada por todos y de ahí la radicalidad con la que sus decisiones eran recibidas por el Estado; c) las deliberaciones entre iguales se sustentaron en movimientos sociales (las comunidades movilizadas) portadores de una moral de responsabilidad pública (local) en la que rigen formas de acción normativamente reguladas.

Ciertamente, esto lleva a que muchos de los valores colectivos que guían los comportamientos de sus integrantes estén regidos por principios previos y obligatorios que pudieran limitar la generación de nuevos consensos sustanciales, como por ejemplo sucede a escala comunal donde lo público tiene la misma dimensión territorial que el espacio de eficacia de los valores normativos. De ahí que se pueda hablar de la presencia de un "principio de comunidad" (Guha, 1983; Chatterjee, 1997), que obliga a las personas a actuar dentro de la colectividad bajo el supuesto implícito de que esos lazos de unidad ya existen con anterioridad a cualquier actitud que respecto a ellos se tome. Sin embargo, en el marco de las acciones colectivas a gran escala la esfera pública, lo común que interconecta a los sujetos colectivos, rebasa el marco de las regulaciones normativas locales, y tiende a ser fruto de una nueva interacción comunicativa productora de nuevos consensos y normas colectivas.

La democracia comunal fusiona entonces la acción comunicativa mediante la cual los comunarios deliberan sus acuerdos para formar discursivamente un horizonte de acción común, con la acción normativa que hace que esos acuerdos así producidos cuenten con un carácter obligatorio respecto a los sujetos colec-

tivos e individuales partícipes en su elaboración. Esto tiene que ver con la preponderancia de lo común por encima de lo individual en las estructuras sociales tradicionales. Sin embargo, las asambleas buscan ante todo la producción de consenso a través de largas sesiones de mutua persuasión; y si bien no falta la formación de disensos minoritarios, estas minorías no pierden su derecho a la voz disidente y a aprobar en una nueva asamblea un cambio en la correlación de fuerzas. Lo decisivo no radica por tanto en la coerción para el cumplimiento, muchas veces simbolizada por la amenaza de usar el chicote, sino en una moral de responsabilidad pública que exige a quienes han acordado una elección a cumplirla, a refrendarla con la acción.

4) *Política de la igualdad*. Uno de los componentes más impactantes de la movilización social, tanto en las declaraciones de sus portavoces como en la gestualidad colectiva de los comunarios bloqueadores fue el derrumbe simbólico del prejuicio de la desigualdad entre indios y *q'aras*, entre *aymaras* y *mist'is* (mestizos). "He de negociar de presidente a presidente", "inquilinos", "asesinos y carniceros" fueron frases lanzadas por un indígena (Felipe Quispe) que afirmándose como tal usaba los tonos, los epítetos y las representaciones discursivas anteriormente reservadas a las elites dominantes. Y por ello se lo acusó de racista, esto es, por asumir precisamente la norma de la igualdad "de cualquiera con cualquiera".

La estructura simbólica colonial que había acostumbrado a colonizados y colonizadores a que los indios se dirijan a los *q'aras* en actitud de sumisión, de petición, de genuflexión o de reclamo lloroso, de golpe se quebró ante la impronta de un dirigente indígena que no les tenía miedo, que les decía que él podía gobernarlos y que no rogaba sino que imponía. Paralelamente, en los caminos bloqueados, una cosa parecida sucedía, pues en vez de ancianos y niños mendicantes a la vereda de las rutas, habían insolentes comunarios que no hacían caso a la voz de paso lanzada desde los lujosos *mitsubishis* raibanizados. La indiada se había alzado y con ello el miedo, el pavor se apoderó de familias acomodadas que, por si acaso, reservaron boletos de avión para Miami o Madrid. En el fondo, mientras los indígenas ocupaban

la geografía como prolongación de su cuerpo colectivo, los otros, los *q'aras* asumieron la conciencia de la impostura de su soberanía real; el territorio se presentó para ello como un inmenso cuerpo sospechoso de emboscadas cuyo control se diluía a medida en que se opacaban las luces de sus "shopping". La incursión punitiva, con tanques y aviones para despejar caminos bloqueados o para "rescatar" a la esposa del Vicepresidente de la mancha indígena que se desprendía de los cerros que rodean a las lujosas residencias de la zona sur, fue el lenguaje fundador que volvía a renacer en las elites dominantes.

Las palabras, los gestos, la corporalidad y la estrategia de estos indios insurgentes habían roto una secular jerarquía étnico-cultural por medio del ejercicio y la reivindicación del derecho básico de la igualdad. El pedido no era extremo, sin embargo era lo suficientemente poderoso como para provocar un cataclismo en el sistema de creencias dominantes y reinventar el sentido de lo político⁴³.

En el fondo, lo que se ejercía por la vía de los hechos era una economía de derechos de igualdad ciudadana. Derecho a hablar, a ser oído y a ser reconocido por los poderes instituidos; de ahí que todos los delegados de las comunidades exigieran hablar, elaborando interminables listas de oradores, una vez que las hasta entonces inaccesibles autoridades de gobierno se vieron obligadas a sentarse frente a frente con la dirección indígena-campesina. Derecho a participar de los beneficios del "intellecto social general" (Negri, 2000), del conocimiento universal y de las creaciones tecnológicas de la modernidad por parte de una estructura social que sostiene su productividad económica sobre el antiguo arado egipcio; de ahí el reclamo de la ausencia

43 "No hay política porque los hombres, gracias al privilegio de la palabra, ponen en común sus intereses. Hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo 'entre' ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada" (Rancière, 1996).

de Internet en Patamanta y de la falta de tracción motorizada para las faenas agrícolas. Derecho a prerrogativas públicas similares entre el campo y la ciudad, entre los productores del campo y los habitantes de la ciudad; de ahí el reto a negociar no sólo en brillantes edificios urbanos, sino en las destartalladas oficinas sindicales de Achacachi. Derecho a la ciudadanía plena entre indígenas y criollos, entre aymaras y *q'aras*, de ahí el convencimiento irrenunciable del Mallku Felipe Quispe de que un indio podría ser presidente de todos los bolivianos. En fin, derecho a formular las pautas de la modernidad colectiva y la igualdad entre culturas, idiomas, colores, y apellidos (es significativo resaltar aquí la consigna de los indígenas ecuatorianos "*Nada sólo para los indios*", como expresión de esta búsqueda de igualdad sustantiva).

Curiosamente la demanda de igualdad no estaba presente en la larga lista de demandas al gobierno, pero sí se explicitaba a través de unas sofisticadas estrategias simbólicas que recurrían a la textura del cuerpo colectivo, a la manera de ocupar el espacio, al dramatismo de los gestos, al rumor, el desplante, la broma, al discurso de asamblea y a los relatos radiales que, al tiempo de cubrir de una manera memorable la información pública y los planes de acción colectiva en idioma aymara sin que las autoridades gubernamentales y militares se dieran cuenta, ayudaron a crear un tipo de espacio público paralelo al oficial urbano, exigiendo en la práctica también el reconocimiento de otras textualidades en la construcción de las narrativas sociales de la nación.

5) *Política de la identidad y la alteridad.* La rebelión de abril, pero ante todo de septiembre-octubre ha sido en primer lugar una guerra simbólica, una lucha por las estructuras de representación, jerarquización, división y significación del mundo. A medida que los esquemas mentales dominantes (coloniales) eran impugnados, otros se interponían y se levantaban orientando la acción movilizadora de los objetadores del orden establecido. Por ello que la dinámica de la rebelión indígena y su programa, su estrategia orientadora no hay que buscarla sólo en los papeles escritos sino en los otros símbolos que produjo la rebelión y que

produjeron a la rebelión. Ahí está, en primer lugar, el uso del idioma aymara o quechua para tejer públicamente, en medios de comunicación, en asambleas y diálogos, el tejido, la intensidad, la amplitud y los pasos del levantamiento. En segundo lugar, el conocimiento comunal del territorio, de sus rutas, de su importancia, de los modos de cubrirlo y de usarlo en su favor. En tercer lugar, el uso de sistemas de deliberación asambleística que creó un sistema de consulta y ejecución colectiva a gran escala. En cuarto lugar la lógica de una economía comunal con alto grado de autosostenibilidad que permitió controlar el tiempo de guerra en función de los dilatados ciclos de siembra-cosecha y de quebrar la sostenibilidad de los tiempos de producción-consumo mercantil-capitalista.

Pero es sabido que el idioma, el territorio, la lógica organizativa o económica diferentes pueden ser asumidos como componentes particulares, regionales o folclóricos de una estructura social mayor, como pertenencias devaluadas de las cuales es mejor desembarazarse o como manifestaciones de una identidad separada, diferenciada irreductiblemente de las que le rodean y la dominan. Sólo en este caso, le lengua, el territorio o la cultura y la organización devienen en componentes de una identidad nacional; por lo que lo que importa de ellas es cómo son leídas, interpretadas, significadas, deseadas o, lo que es lo mismo su forma de politización. En la rebelión indígena-campesina de septiembre dirigida por la CSUTCB, precisamente esto fue lo que pasó: el conocimiento territorial devino en materialidad de soberanía que separó dos mundos, el de los aymaras-quechuas y el de los *q'aras*. El idioma, de medio de comunicación devino en medio de diferenciación entre un "nosotros" y un "ellos" verificable por el saber lingüístico y su modo de adquisición. Por su parte, la participación en las técnicas organizativas y los saberes productivos aplicados a la acción de movilización se convirtieron en medios de reafirmación electiva de una pertenencia a una colectividad que les precede a todos y los empuja a la imaginación de un porvenir igualmente común y autónomo, esto es, de una nación.

En conjunto, estos componentes del movimiento social, tal como tendieron a ser re-significados, comenzaron a re-crear los ejes de una identidad cultural contrapuesta, escindida de la dominante, de un sentido de filiación colectiva, de alteridad irreductible y que, por la dimensión de disputa territorial y de autonomía política que adquirió esta construcción comunal de destino compartido, tiene todas las características de una rearticulación de identidad nacional indígena, mayoritariamente aymara, cuya vitalidad o existencia efímera se medirá en los siguientes años.

En general, las naciones son artefactos políticos, construcciones políticas que crean un sentido de pertenencia a un tipo de entidad histórica capaz de otorgar espíritu de colectividad trascendente, de seguridad histórica ante los avatares del porvenir, de adhesión familiar básica entre personas a las cuales seguramente nunca se las podrá ver pero con las cuales se supone se comparte un tipo de intimidad, de cercanía histórica, de potencialidades convivenciales que no se las posee con otras personas que conforman la otredad, la alteridad; de ahí la importancia y el papel destacado que pueden jugar en la formación de las identidades nacionales las construcciones discursivas y los liderazgos en su capacidad de articular demandas, disponibilidades, expectativas y solidaridades en esquemas simbólicos de agregación y acción política autónoma del campo de competencias culturales, territoriales y políticas dominantes (Eagleton, 2000; Miller, 1997).

Las naciones son fronteras sociales, territoriales y culturales que existen previamente en las cabezas de los con-nacionales y que tienen la fuerza de objetivarse en estructuras materiales e institucionales. En ese sentido, las naciones son comunidades políticas en las que sus componentes, los que se asumen de la nación se reconocen por adelantado en una institucionalidad a la que conciben como propia y, dentro de la cual, integran sus luchas sociales, sus competencias y mentalidades (Balibar, 1991). Precisamente la formulación de estas fronteras simbólicas en el imaginario colectivo, a partir de la visualización y politización de las fronteras reales de la segregación colonial ya existente, pareciera ser la primera de una serie de tareas nacionalitarias del actual movimiento social indígena que, por ello, si-

multáneamente se presenta como un movimiento de construcción nacional indígena⁴⁴.

En la medida en que las formaciones nacionales, inicialmente son discurso performativos⁴⁵ con la fuerza de generar procesos de construcción de comunidades de consentimiento político mediante las cuales las personas definen un "nosotros" separado de un "otros" a través de la reinterpretación, la enunciación o la invención de algún o algunos componentes sociales (por ejemplo, el idioma, la religión o la etnicidad, la historia de dominación) que a partir de ese momento pasan a ser componentes de diferenciación y adscripción a la comunidad que garantiza a sus miembros una seguridad colectiva en el porvenir igualmente común, se trata de un tipo de interacción comunicativa que produce o desentierra o inventa una hermandad extendida, un parentesco ampliado capaz de crear a) un efecto de atracción gravitatoria hacia ciertos sectores poblacionales que se sentirán atraídos, y b) un efecto complementario de repulsión hacia los que se sentirán excluidos; por todo ello es que se dice que las naciones son "comunidades imaginadas" (Gellner, 1994; Anderson, 1989; Guibernau, 1998).

44 "Las luchas sobre la identidad étnica o regional, es decir, respecto a propiedades (estigmas o emblemas) vinculadas con su origen al lugar de origen y sus señales correlativas, como el acento, constituyen un caso particular de las luchas de clases, luchas por el monopolio respecto al poder de hacer creer, hacer conocer y hacer reconocer, imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social y, a través de eso, hacer y deshacer los grupos: en efecto, lo que se ventila en esas luchas es la posibilidad de imponer una visión del mundo social a través del principio de división que, cuando se imponen al conjunto de un grupo, constituyen el sentido y el consenso sobre el sentido y, en particular, sobre la identidad y la unidad que hace efectiva la realidad de la unidad e identidad de ese grupo" (Bourdieu, 1999).

45 El discurso étnico o regionalista "es un discurso performativo, que pretende imponer como legítimo una nueva definición de las fronteras y hacer conocer y reconocer la región así delimitada frente a la definición dominante y desconocida como tal. El acto de categorización, cuando consigue hacerse reconocer o es ejercido por una autoridad reconocida, ejerce por sí mismo un poder: como las categorías de parentesco, las categorías "étnicas" o "regionales" instituyen una realidad utilizando el poder de revelación y de construcción ejercido por la objetivación en el discurso" (Bourdieu, 1999).

Pero a la vez, en tanto se tratan de procesos de remodelación de la subjetividad colectiva que crea un sentido de “nosotros”, las naciones son también una forma de producir lo “común”, el bien común que une al grupo y lo diferencia de los “otros” grupos y, en ese sentido, se trata de comunidades políticas pues su fuerza articuladora es precisamente la gestión, la distribución, la conservación de ese bien común. En ese sentido, la política de las necesidades vitales que disputa la forma de gestión de los bienes comunes imprescindibles para la reproducción social, en la actualidad es una fuerza social que en unos casos (la Coordinadora del Agua y del Gas) está conduciendo a una regeneración de la vida democrática y popular de nación boliviana (una suerte de “nacionalismo plebeyo”, en tanto que en otro caso (la CSUTCB) está permitiendo la formación de una identidad nacional indígena separada, hasta cierto punto y no sin tensiones, de la identidad boliviana. Pareciera ser que estas dos fueran las más probables formas de acción colectiva ascendente, que en los siguientes años erosionen las estructuras de dominación, amplíen las prácticas de politización y democratización de la vida colectiva.

El Alto: La Extensión de la “Comunidad Imaginada” Aymara

Colindante a la ciudad de La Paz y ubicada a 4000 metros sobre el nivel del mar, El Alto –declarada ciudad hace 19 años– contiene y condensa al conjunto de la nación plebeya boliviana; allí está gran parte de los 24 mil mineros “relocalizados” por el decreto 21060 (1985) que cerró las minas de la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), los migrantes aymaras del Altiplano afectados por el minifundio y la pobreza de sus comunidades (incluyendo provincias con fuerte tradición de organización y autogobierno como Omasuyos, y su capital Achacachi, ver *supra*) y un ejército de jóvenes, desocupados, trabajadores precarios y comerciantes informales que corporizan el mencionado proceso de desarticulación social y pérdida de certezas colectivas que caracterizó a la dogmática implantación del neoliberalismo.

Esta concentración urbana que algunos definieron como “ciudad problema” (Sandóval y Sostres, 1989) ha sido el producto no planificado de sucesivos procesos migratorios, especial-

mente a partir de la década de 1950, cuando los comandos zonales del Movimiento Nacionalista revolucionario (MNR) organizaron los sindicatos de inquilinos que fueron los beneficiarios de las políticas de loteos oficiales (en ese momento El Alto, en tanto barrio marginal de La Paz, contaba con unos 13 mil habitantes). Su acelerada extensión demográfica y territorial no ha tenido como contrapartida la extensión de los servicios básicos para garantizar una mínima calidad de vida para sus habitantes.

De allí que frente a un Estado ausente —o presente esporádicamente como fuerza represiva— haya emergido una política de las necesidades vitales, cuya condición de posibilidad estaba en las tradiciones comunitarias que los campesinos traían junto a sus anhelos y esperanzas. El carácter fuertemente territorializado de los lazos sociales propios de la vida rural transformó rápidamente a las juntas vecinales en las principales organizaciones como instrumentos de presión sobre el Estado y como formas de autogobierno barrial. Con un horizonte de acción que puede ampliarse desde reivindicaciones específicas (asfalto de calles, juzgamiento de pequeños delincuentes, problemas de salud y educación) hasta demandas nacional populares, como ocurrió en la lucha contra la dictadura de Natusch Busch en 1979, y, de manera inédita, durante la guerra del gas en setiembre-octubre de 2003.

La dinámica entre lo barrial y lo nacional ha marcado, a un tiempo, la relación de resistencia y subordinación frente a un clientelismo político que ha intentado reemplazar la atrofia hegemónica (o dominación sin hegemonía) que caracteriza al Estado boliviano, y su incapacidad para generar procesos de ciudadanización exitosos más o menos generalizados. Al igual que los sindicatos campesinos, las juntas vecinales —agrupadas en la federación de Juntas Vecinales, FeJuVe— responden a un modelo híbrido, entre la comunidad y el sindicato obrero, con un formato organizativo basado en la deliberación (asamblea) y la participación obligatoria de los vecinos. Se trata de una lógica de autogobierno barrial en cuyo esfuerzo recae la mayoría de las obras de infraestructura, que en muchos casos se realizan mediante la forma del *ayni*: la alcaldía aporta los materiales y—siguiendo la lógica del trabajo comunal— los vecinos aportan la fuerza de trabajo.

Y es esta lógica comunitaria la que ha posibilitado un funcionamiento fuertemente orgánico en un paisaje urbano aparentemente caótico, definido por la prensa como “sucio y desordenado”, por cuyas calles superpobladas –expresión del abigarramiento sin límites entre lo urbano y lo rural– corre la organización política y social de la ciudad (ver Espinoza, 2003). Se trata de una superposición de autoidentificaciones territoriales (vecinos), étnicas (aymara y quechua) y de clase (obreros, comerciantes informales), atravesadas por habitus rurales que dan cuenta de lo alteño. De allí que podamos hablar de una ciudad con mentalidad rural. Como señala el presidente de la Junta vecinal de Villa Ingenio, Francisco F. Balboa, “la mayoría de los alteños conservan sus tierras en sus comunidades y en la época de siembra y cosecha van a trabajar al campo” (entrevista, El Alto, mayo de 2004). Se trata de la ciudad con mayor porcentaje de población obrera de Bolivia (empleada en pequeños talleres, empresas medianas o regímenes de trabajo a domicilio), al tiempo que un 60% de sus habitantes son menores de 25 años.

La Guerra del Gas

En 1997, dos días antes de concluir su primera gestión de gobierno, Sánchez de Lozada firmó el decreto 24806 por el cual el gas boliviano pasó a manos de empresas trasnacionales, que conformaron el consorcio Pacific LNG (Repsol, British Energy y Panamerican Energy). Se abrió así el camino para el proyecto de exportación de gas a Estados Unidos y México a través de puertos chilenos, concebido por la administración Lozada (ya en su segunda gestión 2002-2003) como una fuente de ingresos fundamental para la continuidad del actual modelo económico, y cuestionado por amplios sectores sociales por la fuerte asimetría entre los ingresos estatales futuros en concepto de regalías y los beneficios proyectados de las empresas.

A la tradicional rivalidad nacional con los chilenos (en la guerra del Pacífico de 1879 Bolivia perdió su acceso marítimo) se sumó la creciente visualización de la actual administración como un “gobierno de ocupación” contra las mayorías nacionales. Y el proyecto de exportación del gas actualizó rápidamente una his-

toria económica leída por numerosos bolivianos como la historia del saqueo de los recursos naturales con escaso “derrame” sobre la sociedad, cuyas huellas se encuentran “en los huecos de los socavones y los cementerios mineros” (Prada A., 2003). A ello se suma que muy pocos bolivianos cuentan con gas natural en sus viviendas, privación que fue modelando una serie de representaciones que pueden resumirse en este extracto de una entrevista a Felipe Quispe: “Es evidente pues que si se llevaba adelante este negocio, Bolivia recibiría migajas como regalías. Por otra parte, mientras California hubiera encendido cada noche sus luces de neón con el gas boliviano, aquí en el Altiplano nuestros hermanos habrían seguido cocinando sus alimentos con bosta de vaca y de burro, como lo hacen hoy. Por eso este proyecto era inviable, indigno de realizarse, económica y políticamente. Primero se debe recuperar la propiedad sobre el gas y luego exportar” (Felipe Quispe, citado en Chávez 2003).

Un fuerte grito —*¡Ahora sí, guerra civil!, ¡Ahora es cuando!*— fue bajando desde el Altiplano y la ciudad de El Alto hacia la sede del gobierno. La entrada de esta ciudad en el conflicto —con el paro cívico por tiempo indeterminado decretado el 8 de octubre por la Federación de Juntas Vecinales— contribuyó a un decisivo vuelco en la relación de fuerzas y alteró la estructura de oportunidades políticas en favor del movimiento social. Y El Alto emergió como la proyección urbana de un ciclo de acción colectiva fundamentalmente rural (descrito anteriormente), a partir de la densidad organizativa de centenares de agrupamientos de base y formas autónomas de organización (juntas de vecinos, comités de huelga y vigilancia, etc.). Otra vez, la clave de la resistencia desplegada residía en el control del territorio (como demuestran los “estados de sitio” decretados por algunas juntas), y una geografía que facilita el cerco a la sede de gobierno como formato de protesta y estrategia de guerra (ya Túpaj Katari había cercado la sede de gobierno en 1781 y su recuperación narrativa forma parte de los repertorios del movimiento aymara urbano y rural).

Los nexos de parentesco, procedencia común y orígenes étnicos compartidos están contribuyendo a conformar una identidad aymara urbano rural con proyecciones al ámbito político.

"Barrio por barrio, zona por zona, distrito por distrito fue recorrido por un sentimiento de autoafirmación 'propia' sobre la constitución urbana indígena de esta ciudad, basado en la construcción social de la vida cotidiana y fundado en amplias relaciones de parentesco, compadrazgos dispersos en el espacio urbano, amistades interbarriales (entre jóvenes y mayores), y relaciones más o menos comunes de procedencia desde los ayllus y comunidades de la gran región de los Andes" (Mamani, 2003). De esta forma si las protestas de octubre de 2003, contra el "impuestazo" (sobre a los salarios mayores de 120 dólares), podían leerse en alguna medida a partir de la anomia provocada por el amotinamiento policial, que posibilitó el saqueo e incendio (selectivo) de oficinas públicas, locales partidarios, bancos y algunas empresas privadas, la acción colectiva desplegada en setiembre-octubre de 2003 dejó claramente atrás a la "muchedumbre" para dar paso a formas de solidaridad sostenidas en la politización de las estructuras de la vida cotidiana, capaces de construir consignas simples y movilizar a grandes masas de la población contra los "culpables" de una multitud de agravios de corta y larga duración.

La vigiliat, los turnos, la organización territorial y "militar", y la cohesión simbólica dada por los entierros colectivos, se transformó en una potente maquinaria bélica plebeya que recupera los lazos tradicionales (e incluso las autoridades "originarias") y despliega en el barrio formas de socialización que otrora operaban en los campamentos mineros o en las comunidades rurales; y en una coyuntura insurreccional como en la Guerra del Gas, esta "movilización de recursos" logró un fuerte efecto estatal, al provocar la renuncia y huida del país presidente Gonzalo Sánchez de Lozada –uno de los adherentes más firmes a la economía de mercado y al "achicamiento del Estado"– y la asunción del vicepresidente Carlos Mesa.

Conclusiones o nuevos interrogantes

Resulta claro que el ciclo de acción colectiva iniciado en 2000 ha transformado en muchos sentidos lo que debe entenderse por "nación boliviana". La irrupción indígena ha transformado las fronteras políticas, ha instituido nuevos significados y an-

tagonismos sociales y, fundamentalmente, ha contribuido a la recuperación de la dignidad y la palabra por parte de indígenas condenados a la subalternidad y a la obediencia. En ese sentido las elites ya no pueden seguir gobernando como lo venían haciendo debido a los renovados desafíos a la soberanía del Estado en tanto monopolio de la fuerza y emisor privilegiado de creencias por parte de la Bolivia plebeya, encarnada en los movimientos sociales movilizados y sus formas de autonomía política y territorial⁴⁶. Una vez más el país “real” no entra en los estrechos marcos de la burbuja “modernizadora” inventada por las elites, lo que le permite al movimiento indígena ampliar la base interpelatoria de su discurso identitario y convertirse en un portavoz de una resistencia mucho más amplia y potencialmente mayoritaria (Guerrero y Ospina, 2003).

La posibilidad de éxito en este terrenos se vincula a la capacidad de los movimientos sociales —educados en el sindicalismo— para “descorporativizarse” y construir miradas y referentes generales de articulación de la diversidad social, nacional y clasista de la sociedad boliviana, es decir la capacidad para construir hegemonía, transformando sus reivindicaciones particulares en la superficie de inscripción de reivindicaciones universales sentidas por el conjunto de los sectores subalternos.

Otro desafío para los movimientos sociales desbordados hacia el campo político democrático-liberal es la “gestión” de las tensiones existentes entre la lógica sindical-comunitaria y la lógica estatal. Así lo demuestran las dificultades de la numerosa bancada del MAS (35 legisladores) y del MIP (seis legisladores). Luego de casi dos años de gestión parlamentaria de los nuevos diputados campesinos e indígenas, las expectativas iniciales pronto dieron lugar a una constatación empírica: el Parlamento —al igual

46 Y por otro, los desafíos del “cholaje” urbano (indígenas-mestizos), que pese a no participar de las “federaciones de empresarios privados” constituyen un creciente poder económico que desafía a una elites económicas en muchos casos quebradas que pretenden seguir usufructuando de su condición privilegiada a partir de sus capitales étnicos y sociales, y de su monopolio sobre la administración del Estado.

que el resto de las instituciones estatales— no es un espacio neutro de representación, tal como reza la letra del liberalismo, sino que se trata de un aparato moldeado organizativa, ideológica y culturalmente por los grupos dominantes, producto de un cierto orden social, y de un “acto de fuerza fundador” que constituye el predominio de un grupo social sobre otros (Gutiérrez A., 2001a:72). Los capitales útiles para organizar el curso de la decisión común, en procesos de “autodeterminación social” (bajo la forma comunidad), resultaron incapaces, hasta el momento, de disputarle el sentido de lo general, de lo nacional —en su propio “terreno”, el Parlamento— a los representantes de los partidos tradicionales, herederos de las elites económicas y políticas que construyeron las instituciones republicanas “a la medida” de sus capitales legítimos e intereses de clase⁴⁷.

Todo ello constituye un complejo entramado de dificultades, riesgos y oportunidades al que se enfrentan los proyectos transformadores encarnados en los sectores subalternos, herederos de los triunfos y frustraciones del movimiento popular a lo largo de la historia boliviana, y sin duda también de su espíritu rebelde.

Un éxito no menor hasta el momento es la parcial desestabilización de la idea irradiada durante siglos por las elites al imaginario social boliviano: que los indígenas “no están capacitados” para gobernar el país. Aunque, como lo demuestra la experiencia de los últimos años, no solo en Bolivia sino en otros países andinos, especialmente Ecuador, uno de los mayores desafíos es la transformación del contrapoder de los movimientos sociales en poder estatal (Dávalos, 2000) sin transformarse en estructuras políticas “tradicionales”, sino más bien transformando al Estado en una democracia compuesta, que de cuenta de las diferentes culturas (y campos) políticas de la vida nacional.

47 Como nos recuerda Bourdieu (2001:11) las “relaciones de comunicación por excelencia, que son los intercambios lingüísticos, son también relaciones de poder simbólico donde se actualizan las relaciones de fuerza entre los locutores y sus respectivos grupos”, a partir de la posesión de ciertos capitales lingüísticos valorizados en un “mercado de bienes simbólicos” (Ibid:24).

Bibliografía

- Anderson, Benedict
1989 *Comunidades imaginadas* (México: FCE).
- Argandoña, Álvaro
2002 *Coca, cocaleros y discursos en Bolivia* Tesis de Maestría (Cochabamba) mimeo.
- Argandoña, Mario
2003 "Futurología de la coca" (La Paz) en prensa.
- Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP)
1997 *Resoluciones del II Congreso Nacional Ordinario* (Cochabamba). Mimeo, Biblioteca Chajra Runaj Masis (Cochabamba).
- Balibar, Etienne
1991 "La forma nación: historia e ideología" en I. Wallerstein, E. Balibar
"Raza nación y clase" (Madrid: Iepala).
- Ballesteros, Ignacio; Illanes, Cecilia y Suaznabar, Mirtha
2001 "Organizaciones sindicales de productores de coca. Compleja lucha de reivindicación y estigmatización" en *Boletín Internacional Acción Andina* (Cochabamba) N° 1.
- Böhrt Irahola, Carlos
"Voto presidencial y voto uninominal en las elecciones de 2002" en *Opiniones y Análisis* (La Paz: Fundación Hanns Seidel-Fundemos) N° 58.
- Bourdieu, Pierre
2001 *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* [1985] (Madrid: Akal ediciones).
- Bourdieu, Pierre
2001 *El campo político* (La Paz: Plural).
- Camacho Balderrama, Natalia
1999 "La marcha como táctica de concertación política (las marchas cocaleras de 1994 y 1995)" en Laserna, Roberto (coord.), Camacho B., Natalia y Córdova E., Eduardo *Empujando la concertación. Marchas campesinas, opinión pública y coca* (Cochabamba: CERES-PIEB).
- Contreras Baspineiro, Alex
1994 *La marcha histórica* (Cochabamba: CEDIB).
- Chávez, Walter
2003 "Bolivia, una revolución social democrática" en *Le Monde Diplomatique* (Buenos Aires) N° 53.
- Chatterjee, Partha
1997 "La nación y sus campesinos" en *Debates post coloniales; una introducción a los estudios de la subalternidad* (La Paz: Historias/Sephis/Azuwiyiri).

- Dávalos, Pablo
2000 "Ecuador: las transformaciones políticas del movimiento indígena ecuatoriano" en *Observatorio Social de América Latina* (OSAL), Número 1, junio, (Buenos Aires: Clacso).
- Eagleton, Terry
2000 "El nacionalismo y el caso de Irlanda" en *El nacionalismo en tiempos de globalización* *New Left Review* Número 1 (Madrid: Akal).
- Fraser Nancy
2000 "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista" en *Pensamiento crítico contra la dominación*, *New Left Review* Número 0 (Madrid: Akal).
- García Argañarás, Fernando
2001 (entrevista) "Análisis de la coyuntura Boliviana alrededor de la problemática de la coca" en *Boletín Internacional Acción Andina* (Cochabamba) N° 1.
- Gellner, Ernest
1994 *Naciones y nacionalismos* (Madrid: Alianza Editorial).
- Gilly, Adolfo
2003 "Historias desde adentro: la tenaz persistencia de los tiempos, en Ya es otro tiempo el presente (La Paz: Muela del Diablo).
- Guerrero Cazar, Fernando y Pablo Ospina Peralta
2003 *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos* (Buenos Aires: Clacso).
- Guha, Ranajit
1983 *Elementary aspects of peasants insurgency in colonial India* (Oxford University Press).
- Guibernau, Montserrat
1998 *Los nacionalismos* (Barcelona: Ariel).
- Gutiérrez Aguilar, Raquel
2001a "Forma comunal y forma liberal de la política" en *Pluriverso. Teoría política boliviana* (varios autores) (La Paz: Muela del Diablo Editores).
- Habermas, Jürgen
1998 *Facticidad y validez* (España: Trotta).
- Ley 1008 (1988) 2002 (La Paz: UPS Editorial).
- Mayorga U., J. Antonio
1996 *Gonismo Discurso y poder* (1985-1989) (Cochabamba: FACES-UMSS).
- Miller, D.
1997 *Sobre la nacionalidad: autodeterminación y pluralismo cultural* (Madrid: Paidós).
- Negri, Tony y Michael Hard
2000 *Imperio* (Massachusetts Harvard University Press: Cambridge).

- Observatorio Social de América Latina (OSAL)* 2000 Número 2, Buenos Aires.
- Patzi Paco, Félix
1999 *Insurgencia y sumisión. Movimientos indigeno-campesinos* (1983-1998) (La Paz: Muela del Diablo Editores).
- Prada Alcoreza
2003 "La querrela del gas" (La Paz) mimeo.
- Rancière, Jacques
1996 *El desacuerdo. Política y Filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión).
[1995]
- Sandóval, Godofredo y María fernanda Sostres
1989 La ciudad prometida. Pobladores y organizaciones sociales en El Alto (La Paz: Systema-Ildis).
- Sartre, Jean-Paul
1979 *Crítica de la razón dialéctica*, Tomo I, (Buenos Aires: Losada).
- Spedding, Alison
1994 *Wachu Wachu. Cultivo de coca e identidad en los Yunkas de La Paz* (La Paz: Hisbol-Cocayapu-Cipca).
- Stefanoni, Pablo
2003 "Crisis hegemónica, conflicto social e identidades políticas en Bolivia: la emergencia del MAS-IPSP", Informe final, Beca Clacso-Asdi, 2002.
- Tapia, Luis
2002 *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo y modernidad* (La Paz: Muela del Diablo Editores).
- Tarrow, Sydney
1997 *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política* (Madrid: Alianza)
[1994]
- Zavaleta Mercado Mercado, René
1983 "Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia" en René Zavaleta Mercado M.(comp.) *Bolivia Hoy* (México: Siglo Veintiuno Editores).
- Zegada, María Teresa
2002 "Dinámica Política en el Trópico: Actores, conflictos y estrategias destructivas" en Argandoña, Álvaro y Ascarrunz, Carla (comp.) *Seminario Futuro del Trópico de Cochabamba. Escenarios para el Desarrollo Sostenible* (Cochabamba: UMSS-Centro de Estudios de Población).
- Zizek, Slavoj
1998 "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional" en Jameson, Fredric y Slavoj Zizek. *Estudios Culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo* (Buenos Aires: Paidós).