



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Posgrado de Estudios Latinoamericanos

“Todos somos presidentes”¹

EL OTRO PODER

(Bolivia: Luchas sociales y el Estado)

TESIS

Que para optar por el grado de Doctor en
Estudios Latinoamericanos

presenta

Pablo Mamani Ramírez

Tutores:

Dr. Lucio Oliver Costilla (Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM)

Dra. Margara Millan (Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM)

Dr. Sinclair Thomson (Faculty of Arts and Science, New York University)

Sinodales:

Dr. Adolfo Gilly (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAN)

Dra. Gaya Makaran (Centro de Investigaciones sobre America Latina y el Caribe, UNAN)

México, Mayo de 2013

¹ Frase pronunciada en Tiwanaku el 22 de enero de 2006 por el electo presidente Evo Morales.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Índice

Introducción	4
Contexto del tema de estudio.....	
Aspectos metodológicos	
I. Luchas sociales de lo indígena-originario y el Estado.	17
Un esbozo histórico	
1.1. Revoluciones y violencia del Estado.....	
1.2. Tipos de explotación y dominación.....	
1.3. Proyectos históricos y levantamientos indígena-originarios....	
1.4. Revolución de 1952 y el katarismo e indianismo.....	
1.5. Luchas sociales de hoy.....	
1.6. Proyectos históricos del poder del Estado.....	
II. Diferentes corrientes teóricas sobre el poder	43
2.1. Visiones modernas del poder	
2.2. Espacialidad del poder, desde el Sur.....	
2.3. Lógica de poder desde los Andes.....	
2.4. El Otro poder	
III. Dinámica del poder en adentro:	65
Complejidades en la sociedad civil	
3.1. Poderes en la sociedad civil.....	
3.2. Poder obediencial rotatorio-turnos.....	
3.3. Poder obediencial electivo.....	
3.4. Poder teleológico.....	
3.5. Contra-pensamientos.....	
IV. Reproducción multicultural del poder.	102
Estado plurinacional	
4.1. Lógica del poder liberal: democrática y autoritaria.....	
4.2. Formas democráticas del poder, la electoral.....	
4.3. Formas autoritarias del poder	
4.4. Poder vertical y leyes contrarios a lo indígena-popular	
4.5. Levantamiento social de Caranavi y violencia estatal.....	
4.6. El Alto y el Gasolinazo. La historia se repite	
4.7. Marcha por TIPNIS. IIRSA-COSIPLAN.....	
4.8. El poder pierde realidad histórica.....	
4.9. Evo Morales y los cocaleros	
4.10. Pueblos indios y el gobierno de Evo Morales.....	
V. El Otro poder.	162
¿Otra civilización de lo político?	

5.1.	Tres dimensiones del otro poder.....	
5.2.	Los símbolos sociales y el otro poder	
5.3.	El poder de la relación	
5.4.	Diarquía del poder: hombre-mujer y las parcialidades	
5.5.	CONAMAQ y un nuevo sistema de gobierno	
5.6.	FEJUVE de El Alto. La estructura del poder entre el Norte-Sur.....	
5.7.	Alternabilidad y diagonalidad urbana	
5.8.	Radical promedio social	
5.9.	¿Revolución del poder?.....	
5.10.	Qamir qamaña, riqueza de saber vivir	

Conclusiones

La complejidad del Otro poder

221

Complejidad en las relaciones sociales y nuevas dimensiones del poder	
El otro poder y la complejidad del poder	
Las relaciones de las tres dimensiones del poder.....	
Fuegos contra juegos.....	

Bibliografía

238

Agradecimientos

Deseo expresar mi profundo agradecimiento a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y al Posgrado de Estudios Latinoamericanos, por darme la oportunidad de estudiar un tema tan complejo como es el poder; sin este apoyo difícilmente hubiera logrado. Además la UNAM es un espacio de aprendizaje y de producción intelectual de gran importancia.

Agradecer efusivamente al Doctor Lucio Oliver Costilla por su apoyo crítico a la investigación y su siempre buen ánimo para abordar temas de intereses de los pueblos indios de Bolivia.

Asimismo agradecer a la Doctora Margara Millan por su actitud acogedora y apoyo crítico al tema y a la vez de entenderme en los momentos difíciles para un aymara en una sociedad tan compleja como es México. Y por su puesto con gran afecto agradecer al Doctor Sinclair Thomson por las amplias y amigables conversaciones y sus invalorable orientaciones en la construcción del tema y su final.

También agradecer a Adolfo Gilly y Gaya Makaran por sus opiniones orientadoras y críticas invalorable.

Deseo expresar también mis agradecimientos a Ivan Gomezcesar y su compañera Ana Ferraro quienes me ayudaron en uno de los momentos con su hospitalidad y su apoyo en la ciudad de México. Y a la familia Ponce Hinojosa por su hospitalidad.

A Luis Gómez por sus consejos y apoyo cuando lo requería.

Y a muchos compañeros y amigos de Estudios Latinoamericanos de Generación 2010 y 2008 por su amistad y por su hospitalidad. A todos ellos y ella un ¡Jallalla!!

De modo íntimo agradecer también a mi pueblo aymaraquechua y al movimiento de los ayllu de los Andes y al pueblo guaraní por darme el tiempo y su palabra para pensar y escribir este texto. Son pueblos ejemplo de lucha, de tenacidad ante las adversidades para seguir adelante pese a las contradicciones de la historia en Bolivia, Chile, Argentina y Perú.

Asimismo hago extensa mis agradecimientos a Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología (CONACYT) por el apoyo financiero para un estudiante que viene del mundo aymara de Bolivia. Sin este apoyo difícilmente hubiera logrado escribir la tesis y lograr el doctorado.

Y finalmente esta Tesis está dedicado con todas las fuerzas de mí ser a mis grandes y hermosos motivos de vivir y luchar porque ellos me dieron aliento con su sola presencia y tolerancia ante mis desvaríos y mis ausencias.

Es para Pablo Willka, Carlos Tupaj, Gabriel Amaru, y por su puesto a Juana. Con gran afecto y gracias para ellos y ella.

¡¡Aquí están nuestras presencias y aquí permanecerán!!

INTRODUCCIÓN

Contexto del tema de estudio

En las ciencias sociales hay nuevos intentos para estudiar el poder y penetrar en su profunda realidad. Las relaciones sociales y la relación-conflicto entre Sociedad civil (sociedad civil en su sentido amplio), y el Estado se acentúan en nuestros tiempos de modo complejo. El concepto de poder y la realidad de las relaciones de poder se complejizan también en varios sentidos. Y en ese contexto estudiar el poder con teorías ya conocidas no nos aporta mucho. Dado que el poder político y lo político son fenómenos sociales e históricos que tienen nuevas actualidades. Pues aquí pretendemos entonces estudiar el tema con otros ojos, con otras miradas y desde el sur del mundo, Bolivia (ver gráfico no. 1).

Gráfico No. 1

Mapa de Bolivia y Sud América



El poder en general y el poder político de manera particular están dados en la dominación *dura* y *blanda* y en la combinación de ambas, mismo que han provocado violencia estatal como las masacres y luchas sociales o revoluciones y el Estado e instituciones “moderno” criollo-mestizo (grupos dominantes), ha sido para ejercer el poder. El presente estudio tratará de reflejar esta lucha entendido centralmente el poder en tres sentidos: uno, el poder en su acepción como *servicio* o *horizontal*; el poder como *dominación*; y el tercero como el *otro poder* o *unidual*, el de Nosotros. Este último, el otro poder, es una manera diferente según entendemos de lo político. Esa es su importancia. Un hecho definido en

Bolivia entre 2005 y 2012. De hecho Bolivia se ha convertido hace una década y más en un espacio de “laboratorio” de diversas experiencias políticas y del poder. Esto también es importante resaltar.

Sostenemos de entrada que en Bolivia (seguramente en otras partes es igual) que el poder se hace real en la relación conflictiva entre el Estado y la Sociedad civil. Aunque por sí mismo el Estado es un intenso territorio de lucha al igual que la Sociedad civil. Pero la lucha del Estado y sus actores en relación con la sociedad civil es para legitimar el poder como dominación y en cierto modo la sociedad civil tiene su lucha por el poder como servicio u otras formas más interesantes como el que aquí presentaremos². En esto, por ejemplo, se hizo visible una nueva lógica y práctica del poder que la hemos llamado el poder unidual (uno en dos) o el poder rotatorio. Aquí es éste el tema de estudio.

Varios autores han reflexionado el tema desde diferentes posiciones sociales y teóricas. Según Gray George para superar esta relación conflictiva entre Estado y Sociedad civil se ha generado una especie de *modus vivendi* en el Estado (Gray, 2009:126) entre diferentes actores y posiciones políticos. Sin embargo para otros autores como Fausto Reinaga (1970), éste ha sido el lugar histórico de la *guerra permanente* entre el indio y los cholos-criollos³. En la primera concepción según George la sociedad asumió en muchos momentos funciones estatales a nivel local y el Estado las toleró, lo cual hizo que el Estado sea un espacio poroso al acomodamiento de varios sectores y grupos en él según cada período histórico. Aunque esta lectura se inclina en legitimar este *modus operandi* porque no cuestiona el poder como dominación. La segunda visión se refiere a la existencia de una guerra permanente del Estado contra el indio y otros sectores sociales porque han sido considerados como rémora para el proyecto de la “modernidad”. En realidad, Reinaga (1970) definió que en Bolivia existen dos Bolivias. Una Bolivia india mayoritaria y oprimida y otra Bolivia blanca-criolla minoritaria y dominante. Aquí se deja traslucir la existencia de profundas fronteras internas definidos por el factor “raza” (Quijano, 2000a)⁴, y por las condiciones de clase, del capital económico y el poder político.

De su parte René Zavaleta Mercado plantea la existencia de una sociedad abigarrada donde se sobrepone unos planos históricos sobre otras. Lo cual es un profundo problema de articulación entre Sociedad y el Estado; o es una relación primordial no resuelta

² Las luchas sociales en Bolivia tiene hasta hoy resultados paradójicos particularmente para los pueblos indios y sectores sociales dominados y explotados. La lucha indígena al tratar de luchar contra el poder en vez de su propia liberación ha servido para la propia reproducción del Estado colonial o republicano.

³ Pues *en y desde* la lógica dicotómica del poder se produjo profundos desencuentros históricos entre el mundo indígena originario (que es el 62% autodefinidos según el Censo de Población de 2001) (INE, 2002) y el Estado blanco-mestizo.

⁴ <http://alainet.org/active/929> (3/06/2012).

(Zavaleta, 1986). A partir ello, el autor plantea que los grupos dominantes han desdeñado de modo normal al indio en tanto menor de edad o como no existente. Un vacío sin sentido. Lo cual lo catalogamos aquí que el poder así dicha es de la dominación que anula otras posibilidades políticas porque quienes ejercen se sienten superiores a los indios y a los sectores populares urbanos. Esta superioridad se funda, según el autor, en la miseria patrimonial de los bienes heredados de sus padres, no como producto de su propia adquisición. Así en Bolivia, según Zavaleta existe un Estado aparente que no expresa la realidad sociológica del país. Aunque hubo, por su puesto, en varios momentos históricos la posibilidad de resolver este problema a través de pactos condicionados y las revoluciones entre pueblos indígenas y el Estado. Uno de esos tantos momentos ha sido según T. Platt el *pacto de reciprocidad* entre ayllu-Estado en la colonia (Platt, 1982:20) que incluso habría tenido sentido hasta la república.

En términos de realidad histórica, en Bolivia el poder está definido entre dos tipos de racionalidad histórica. Una racionalidad que privilegia la centralidad del poder como dominación (que lo subdividimos en su forma *democrática* y la *autoritaria*) que hizo invisible o anuló el sistema de otras posibilidades del poder. La otra racionalidad histórica es el sistema del poder del ayllu⁵ que está definido en la lógica de la rotación del poder o en aymara *muyu* entre dos grandes partes de la sociedad andina. Esto es entre aransaya (los de arriba) y urinsaya (los de abajo) que muchas veces produjo acciones antitética al poder vertical del Estado o lo liberal. Aunque éste tiene sus variabilidad según cada región o ayllu. Ahí descubrimos el espacio y el tiempo de crisis y su compleja realidad. Ahora en el plano teórico predomina la lectura hegemónica del poder como dominación (aunque con sus variaciones internas) dado que es éste el que más se estudia en las ciencias sociales frente a la lectura del poder como servicio o comunal. Así este último no tiene mucha presencia académica ni incluso en las propias organizaciones llamadas sindicales. Sólo es posible encontrar esto en el movimiento de los ayllus de Bolivia.

Frente a esta realidad nosotros planteamos hacer otra lectura del poder que la hemos llamado el *otro poder* o el *poder diagonal*. Desde el pensamiento aymara esto es la unidualidad del poder. Uno en dos. O dos en uno. Aclarar desde el principio que éste no debe ser entendido como la síntesis hegeliana entre el poder vertical y el poder comunal. O entre el poder horizontal y la vertical. Sino este es propiamente lo Otro. Tampoco es una tercera vía de la socialdemocracia europea (Giddes, 2010). Sino éste es un hecho

⁵ Ayllu es un sistema de autogobierno social, económica, político y territorial en los Andes que se puede tiene dos sentidos centrales. Uno es un sistema antropológico de hombres y mujeres que habitan en ella y territorial según cada lugar en particular y dos es un sistema de concepción del mundo y de la vida humana y natural. Es un sistema de pensamiento social y político.

propio de las sociedades e historias con orígenes culturales y sociales no occidentales ni capitalistas aunque sin dejar de tener relación con ella.

Ahora ¿qué es el otro poder? De modo resumido podemos describir como un fenómeno social y político que se diferencia del sistema de poder vertical (liberal o socialista) y del sistema de poder comunal (de sindicatos y ayllu) al tener sus propios principios y práctica social en sus diferentes formas y lugares de la sociedad en los Andes o de la Amazonía boliviana. Desde esa condición éste, el poder diagonal, atraviesa la lógica y práctica del poder como dominación y a la vez del poder como servicio. Esto también es posible ser observado en el mundo urbano tales como la ciudad de El Alto y sus intermedios diáfanos o radicales en el sentido clásico de lo urbano. Y cuando decimos atravesar estamos haciendo referencia que este poder es diagonal en sus sentido de relación social y del poder. Es parte de una relación multidimensional. Aunque está más inclinado a la forma del poder comunal o horizontal. Así éste por la razón de su diferencia, es un hecho nuevo. Aclarar también que esto no es como algunos podrían entender como la sombra del algo o un poder oculto. Veamos este a modo de introducción.

El Otro poder o el unidual es una realidad en sociedades no dicotómicas sino en sociedades complejas (no en el sentido de sociedad industrial/moderna). Es una realidad compleja en su lógica y en su sistema de vida social porque está dado en relaciones que en ciertos momentos no parecen ser claras en su lenguaje ni en su sistema simbólico, tal como podemos observar en la wiphala (bandera aymara o qulla) andina⁶. Tal vez esto no lo expresemos adecuadamente en el lenguaje de Castilla porque es diferente al pensamiento aymara; ese es uno de nuestros límites en este trabajo. Sería interesante escribir entonces el texto en aymara que por ahora no es posible. Pese a esos detalles el hecho es salir de las lógicas dicotómicas y excluyentes y entrar en el método de la complejidad sociológica dado que este poder tiene ciertamente una lógica compleja del poder o su multidimensionalidad. En realidad el pensamiento aymara tiene un tercer elemento inclusivo (Guzmán de Rojas, 1982) que no tiene el pensamiento occidental. En éste o eres blanco o eres negro, no hay otra posibilidad. No hay un tercero. Mientras que en aymara existe un tercer incluido. Ahora desde ésta condición histórica proponemos mirar el poder en sus dos caras: el poder como dominación y el poder como servicio para descubrir el Otro poder o el poder diagonal.

⁶ De hecho uno de nuestros argumentos para entender el otro poder es la wiphala por su gran sentido de complejidad espacial y lineal además de sus colores que está compuesta de siete colores y cuarenta y nueve cuadrados.

En términos concretos el otro poder es una relación social donde existe a la vez de la obediencia y el mando, también un sentido de diálogo permanente e inter-actuación entre los relacionantes del poder. Así éste está dado entre intersecciones-articulaciones o vincularidades y alternancias que hacen complejo las relaciones de poder político y de su práctica social concreta. En ese sentido el poder otro no siempre está claro, ni marcado, ni escritos en sus procedimientos, sino que está dado en el marco cultural e histórico de las sociedades indígenas y populares. Podríamos decir que está dado y dándose en las acciones de los actores del poder. Es un lugar histórico como frontera ante el capitalismo, el colonialismo y el poder vertical. Ahora lo adentro es todo un sistema complejo de articulaciones y también de conflictos. Por lo que el Otro poder esta entre Adentro y Afuera. El Adentro es lo propio y Afuera es lo Otro. Por eso muchas veces existe la lógica y sentido de que muchas cosas aparecen y desaparecen. Un ejemplo idóneo de ello es lo que ocurrió en la provincia Omasuyus (en tiempos de emergencia de la nueva la lucha india) en el año 2000. Nos referimos a la lógica del cuartel aymara de Qalachaka (fundado en 2000). Dado que la idea del cuartel nos fija una idea de que éste es un orden jerárquico y plenamente militar. Mientras que el cuartel aymara estaba dado y dándose en la lógica de que aparece y desaparece (Mamani, 2012). De hecho esto se observó como poder comunal y a la vez como poder diagonal (se complementaban). O ha sido el espacio-tiempo de la visibilización de la unidualidad del poder. Dado que el cuartel se convertía en cuartel cuando los miles de aymara se reunían en ese lugar y luego desaparecían cuando estos miles se adentraban detrás de las montañas o en la altiplanicie donde están los ayllus y comunidades. Así es como que está y no está. O, que no está y luego está. ¿Qué es esto? Es un estado de estar estando. Moviéndose entre miles a la vez de uno en uno. Tiene mucha relación esa forma con el accionar de la serpientes que culebrea entre la multitud de las montañas y su propio movimiento. Esto es entre lo invisible y lo invisible. De hecho para los aymara la serpiente es un símbolo de lucha asociado a la lucha de los Katari-serpiente, Julián Apaza-Bartolina Sisa que se levantó contra la corona española en 1781 (Del Valle, 1990). Por ello éste es un pensamiento entre lo dado y el dándose.

Ante esta lógica del poder, el ejército boliviano por su lógica de dominación (duro) hizo lo ridículo (en septiembre de 2003) cuando tomó por asalto dicho cuartel (antes de la masacre de Warisata el 20 de septiembre de 2003) cuando en realidad el cuartel aymara ya había “desaparecido”. No estaba en ese lugar sino en cada familia, en cada comunidad de la región y en cada hombre y mujer. Entonces los militares encontraron un pequeño cerro que no ofrecía ninguna amenaza, por lo que tuvieron que retirarse con la derrota en la mano. No encontraron nada que sea peligroso ni subversivo. Sólo encontraron un hermoso cerro que ofrecía una linda vista en la pampa de Achakachi y el lago Titigaga (sobre 3800 msnm). En esto consiste la lógica del poder como diagonalidad y comunal. Lo

cual nos indica que estamos ante otro sistema civilizatorio de lo político. Tiene su propia lógica distante al poder como dominación y al poder como servicio. En ese sentido no es la síntesis de lo vertical y horizontal del poder. Es lo Otro.

Y hoy el llamado Proceso de Cambio en Bolivia no deja de repetir la lógica del poder como dominación y exclusión. Este es un hecho ampliamente observable en la elaboración de las nuevas normas o leyes y en las políticas públicas del gobierno de Evo Morales- García Linera. Ahí nuevamente se pone en evidencia el conflicto irresuelto entre el sistema político del ayllu-marka y del Estado boliviano ahora mediado por la paradoja de un Presidente indígena.

Aquí se hace necesario una breve introducción a la actualidad boliviana. Esto es que hoy nuevamente entran en conflicto la lógica del poder participativa de lo indígena-popular y del Estado. Un pequeño ejemplo vale para ello. La condición de la preexistencia⁷ a la colonia de estos pueblos hoy está entre dicho, pese a que la nueva Constitución Política del Estado (CPE) establece con mucha claridad esto. Y el lugar factico de ello es la aprobación de nuevas leyes. Algunos ejemplos. Esta la Ley de Deslinde Jurisdiccional⁸, Ley Del Régimen Electoral⁹, Ley Marco de Autonomías y Descentralización¹⁰, Ley de la Revolución productiva comunitaria agropecuaria¹¹, entre otros. La primera limita y contradice al artículo dos de la CPE referida a la pre-existencia de los pueblos indígenas. Incluso es una paradoja porque primero reconoce la pre-existencia de los pueblos indios, pero a la vez mantiene lo indígena originario como objeto del pasado. Existe una asimetría institucional y legal entre la justicia indígena y la ordinaria. La Ley de Régimen electoral también limita la representación política de dichos pueblos. De los 130 diputados ante la

⁷ El artículo 2 expresa textualmente. “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” (Constitución Política del Estado, 2009).

⁸ Ley Deslinde Jurisdiccional no. 073, 2010. En esta Ley en sus artículos 5 y 10 limitan a la jurisdicción indígena originario campesino pero no a la justicia ordinaria. Ley Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Ibáñez”, no. 031, 2010. Ley del Régimen Electoral no. 026, 2010. En ésta en su artículo 39 la consulta previa no tiene carácter vinculante, es decir, no es cumplimiento obligatorio para las autoridades gubernamentales y estatales. En esta Ley representación indígena originaria está fijada en el artículo 57; 7 diputados indígenas de los 130 de la Cámara de Diputados.

⁹ Ley no. 026, Gaceta oficial 2010.

¹⁰ Ley no. 031, Gaceta oficial, 2010.

¹¹ Ley no. 144, Esta Ley autoriza por primera vez en la historia de Bolivia el ingreso de productos genéticamente modificados, los transgénicos, establecido en los artículos 15 y 19. Art. 15, numeral 3 dice. “Todo producto destinado al consumo humano de manera directa e indirecta, que sea, contenga o derive de organismos genéticamente modificados, obligatoriamente deberá estar debidamente identificados en indicar esta condición”. Art. 19, numeral 5 dice: “Se establecerá disposiciones para el control de la producción, importación y comercialización de productos genéticamente modificados”.

Asamblea Plurinacional sólo 7 son indígenas. La Ley Marco de Autonomías a su vez limita a que los ayllus y markas no puedan obtener con facilidad las autonomías originarias. Incluso éste podríamos catalogar como una especie de protectorado hacia las autonomías indígenas. De su parte la Ley de Revolución productiva comunitaria autoriza que los productos o semillas transgénicas ingresen a Bolivia. Son algunos ejemplos, existen muchos otros hechos.

Esto es contrario entonces al discurso del gobierno de salvar la Madre Tierra, hecho presentado en el Encuentro Internacional de Tiquipaya en 2010 en Cochabamba. Se emite un discurso anticapitalismo pero en lo interno se impulsa un capitalismo de Estado. Aunque el discurso de la defensa de la Tierra sirve para el contexto internacional, pero en lo interno se autoriza el uso y consumo de transgénicos¹². De su parte, el Estado plurinacional no tiene instituciones indias o indígenas que sea el referente de lo plurinacional sino el Estado sigue siendo una institucional monocultural aunque bajo la forma multicultural. De este modo se impone nuevamente una racionalidad que inhibe lo indígena originario y reproduce la centralidad estatal anti-indígena.

Así lo estatal y el poder vertical sigue siendo el lugar histórico de la dominación, un hecho recurrente en la historia del Estado en Bolivia. Según M. Irurozqui, el Estado entre 1870-1890, no era más que el lugar de la lucha inter-elites; contrario al discurso oficial de la construcción nacional o lo cívico (Irurozqui, 1994). En ese tiempo las oligarquías mineras, estañíferas, eran parte de éste. Hoy son los agroindustriales, banqueros, terratenientes, y mineros. Así el Proceso de Cambio tiene nuevos virajes y mayores contradicciones.

Objetivos del estudio y su problemática

Aquí nuestro objetivo central es estudiar las paradojas y contradicciones del gobierno “revolucionario” de Evo Morales-García Linera y las nuevas dinámicas del poder desde la sociedad civil. Esto es entre 2005 y 2012. Tratamos de mostrar las nuevas dinámicas del poder en la sociedad civil (las organizaciones sociales convertidas en movimientos sociales), en la relación sociedad civil y gobierno-Estado y el Estado propiamente dicho, según nuestra categorización. En ello la pregunta es ¿si esta nueva dinámica es parte del otro poder o es parte de la continuación del poder liberal y colonial?. Si es parte del poder diagonal entonces es un hecho histórico de la sociedad porque es posible pensar en la rotación del poder y los turnos; esto entre parcialidades de aran-urin (arriba-abajo). O

¹² Que favorece enormemente a las transnacionales de semilla y empresas agroindustriales del oriente de Bolivia.

entre diferentes sectores y regiones del país. Y si no existe una revolución del poder entonces estamos ante el mismo problema del poder como dominación.

De manera puntual nos planteamos estudiar el poder (como dominación, el poder como servicio y el poder unidual o diagonal) entre el espacio de lo Adentro, Adentro-Afuera y Afuera. Ello nos permitió entender la dinámica interna-externa del poder en la sociedad y en el Estado-gobierno. Nuestro objetivo central ha sido estudiar el Otro poder o el poder unidual ubicada en la espacialidad del mundo indígena-popular y en el espacio de Adentro-Afuera, es decir entre el Estado y sociedad civil. Esto se ha abordado a través de las relaciones definidas entre $A \rightarrow B$ (poder vertical), $A \leftrightarrow B$ (poder obediencial u horizontal) y $A \searrow \swarrow B$ (el otro poder o diagonal). Esto son relaciones de múltiple vía y sus paradojas. ¿Qué significa la relación $A \rightarrow B$, la relación $A \leftrightarrow B$ y la relación $A \searrow \swarrow B$? El A significa que es el que manda o ejerce poder en relación al B. En ésta el B no tiene posibilidad de dialogar o ejercer poder sobre el A. La relación de $A \leftrightarrow B$ es de obediencia y mando a la vez. Esto es así porque el A puede ejercer poder sobre el B y el B también tienen la posibilidad de ejercer poder sobre el A. Y la relación de $A \searrow \swarrow B$ es de negociación y diálogo permanente entre el que manda y el que obedece y al revés entre el que obedece y el que manda. Esto es un hecho muy interesante. Este sentido de pensar el poder nos permitió ver la articulación y conflicto entre el poder como dominación, el poder como servicio y el poder como negociaron permanente.

Aquí las preguntas específicas es ¿qué es el Otro poder o el inidual? ¿Cómo y de qué modo es diferente el poder unidual o el otro poder de los dos sistemas de poder como la dominación y el de servicio? De otra parte ¿es posible mantener o ampliar las formas sindicales, y aún mejor, las originarias del poder, dentro del Estado, particularmente en función de gobierno como ocurre actualmente con algunos sectores como los cocalleros del Chapare y el presidente Evo Morales?. Y éste ¿qué efectos tiene entre el concepto del poder indígena originario de dispersar, rotar y el ejercicio por turnos del poder y la lógica de concentrar y centralizar el poder en el gobierno-Estado? Y ¿sí está siendo desmontado o no el poder colonial/libera bajo la idea de la descolonización del Estado?

Estas preguntas tienen mucho sentido tomando en cuenta que en cada espacio existen formas particulares de entender y de ejercer el poder ya sea de forma bidireccional, multidireccional y unidimensional. Ante las cuales planteamos las siguientes respuestas definidas como hipótesis. Partimos aquí de la lógica compleja de mirar-vivir-reflexionar la realidad social e histórica. Dado que en varios momentos los movimientos sociales indígenas-populares se articulan y en otros momentos se separan a las vez de crear sus lugares intermedios. En este sentido no hay una o dos respuestas sino varias que en su

sentido de complejidad se diferencian y a la vez que tienen puntos comunes de encuentro y de desencuentro.

El poder unidual o el otro poder es un sistema complejo dada en relaciones multidimensionales porque son procesos de acción social entre negociación permanente y diálogo entre los actuantes del poder. La lógica diagonal que viene del orden espacial y temporal de la wiphala es su sentido de relación y del poder que no es de dominación sino de producción compartida del poder entre las diversas parte de la sociedad. O también se expresa en la forma de parcialidades de arriba y abajo o norte y sur. Es el caso de la ciudad de El Alto y la estructura del gobierno del movimiento de los ayllus expresado en CONAMAQ. Esto es diferente al poder como dominación aunque pueda ser legítima porque el que tiene este poder manda sí o sí aunque el otro no lo quiera según como define M. Weber (2002). La relación esta dado en $A \rightarrow B$ es donde el B es la fuente de lo simbólico y el A fuente del poder. Ahí la relación es casi lineal aunque con sus propias variaciones y complejidades. Ésta es una típica del espacio del Estado. En el espacio de Adentro, el poder se ejerce de forma comunal donde el A manda al igual que el B. O mejor, el B manda igual que el A. Ahí el poder es de ida y vuelta, de múltiples vías. Y en espacio, adentro-afuera, es aquel donde se juega entre una apariencia liberal y comunal pero que tiene su propio sentido según cada contexto socioregional.

Asimismo, existe una lógica espacial del poder fundada en una visión estratégica e histórica que es la lógica de autogobierno de estas relaciones. Esto es entre diferentes horizontes históricos, experiencias de lucha y de los intereses sociales. La relación entre los diferentes movimientos sociales indígenas-populares hace que en el adentro de la sociedad civil, adentro-afuera y afuera del gobierno-Estado, pueda producirse nuevas formas de relación del poder frente a lo liberal/colonial. Por una parte está, la lógica política del otro poder y la rotación del poder (del ayllu y comunidad) pero que al mismo tiempo éste poder tiene límite en el mismo poder. Este último es una efectiva forma de compartir el poder y no concentrar en una persona o en un grupo.

Por otro lado, sostenemos, que en principio la forma sindical y comunal originaria del poder parecía tener mucha importancia en el gobierno-Estado pero hoy lo liberal se remozó desde el propio movimiento cocalero del Chapare y la presidencia de Evo Morales. Esto indica que hay un uso de lo indígena comunal para ejercer el poder del gobierno-Estado en su forma liberal aunque en menor medida lo indígena campesino tiene su propio influencia a través de consultas y asambleas. En ese sentido, hay dos hechos en este espacio: a) el gobierno-Estado tiene su propia dinámica institucional que no permite mantener las lógicas sindicales comunales pero b) a la vez la forma liberal del poder es

afectado de forma pequeña por la nueva presencia cocalera o indígena campesina, que parece ser interesante. Por lo menos esto fue así en la primera gestión del gobierno de Evo Morales (2006-2009).

De su parte sostengo que dentro del poder gubernamental hay serios conflicto conceptuales y de práctica cotidiana entre la lógica y los principios operativos de lo liberal y lo comunal campesina porque este último no tiene fuerza necesaria y lo liberal del gobierno-Estado se impone y centraliza el poder en un grupo. Lo cual nos indica que existe un campo de tensión permanente. En esa relación la intervención de los movimientos sociales entre adentro-afuera es un espacio de articulación o de separación. Es un lugar intermedio entre sociedad civil y Estado-gobierno. Hasta hace siete años éste estaba ocupado por los medios de comunicación, la iglesia católica, las ONG, y otros, aunque hoy siguen siendo parte de ello. Lo nuevo es que hoy este espacio lo ocupan diversos movimientos sociales indios campesinos y populares para gobernar, mantener el conflicto, y establecer la negociación entre Adentro y Afuera.

Aspectos metodológicos

El estudio tiene una orientación metodológica cualitativa inspirada en la estructura espacial de la wiphala¹³ al que le hemos llamado complejidad sociológica. El tema del poder y más propiamente el poder diagonal o el unidual es un sistema de relaciones articuladas entre diversos espacios y líneas de vinculación y a la vez de separación. El poder no puede ser entendido ni estudiado en la lógica dicotómica si es que queremos tener nuevas perspectivas. Entonces ¿qué es una wiphala?

Según German Inka Choquehuanaca (2002)¹⁴ la wiphala es un símbolo de la lucha aymara o india. Tiene una constitución compleja porque tiene siete colores (relacionado con el arco iris) y cuarenta y nueve cuadrados. A través de un trabajo de observación el autor pudo determinar los detalles minuciosos del sentido y su significado social e histórico de la wiphala. Ahora tiene sentido pensar en la lógica de la wiphala como método de estudio porque este inspira en mirar las relaciones de poder y el poder unidual como un complejo sistema de sentidos y acciones sociales. Posibilita un análisis interrelacionado o de vincularidad entre diferentes actores y a la vez de los espacios autónomos de cada espacio de la sociedad. De hecho para nosotros la wiphala es el territorio del otro poder porque nos permite pensar entre un *Adentro* y un *Afuera* y a la vez de un *Adentro-Afuera*. A través

¹³ Wiphala es la bandera aymara indígena que hoy tiene rango Constitucional porque es uno de los símbolos del Estado plurinacional.

¹⁴ Inka Choquehuanca es el mayor referente del estudio de la wiphala. Tiene varios libros y artículos que han sido publicados en diferentes espacios editoriales y medios de comunicación. Ha sido diputado nacional por el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) entre 2002 y 2005.

de esta ventana miramos la dinámica de la sociedad constituido por relaciones entre lógicas locales o regiones del poder y a la vez del poder gubernamental-estatal que está dado en la verticalidad. Aunque con ello no queremos insinuar que un símbolo tiene la capacidad de expresar la dinámica misma de la realidad social sino simplemente es como una referencia de ella muy parecida a la estructura de este símbolo.

A través de esta forma de acercarnos a la realidad pues pudimos entender de cuál compleja es el poder político y además de cuál concreto es el poder. Además estos nos ha permitido observar de modo múltiple las relaciones del poder tanto en el sentido de la dominación y en el sentido de compartir el poder. Hicimos entrevistas cruzadas entre dirigentes sindicales y autoridades originarias como una forma de constatar y diferenciar la práctica política y la concepción del poder. También hicimos este mismo ejercicio para conocer la visión del poder de las autoridades gubernamentales y de las autoridades del movimiento de los ayllus; de hecho el movimiento de los ayllu presenta una radical diferencia frente al poder liberal o monopólico. Aunque tuvimos dificultad en observar de modo directo el espacio interno de la presidencia del Evo Morales y sus relaciones internas¹⁵. A través de otros medios pudimos acceder a otras instancias gubernamentales como ha sido una invitación para desarrollar una conferencia en el Ministerio de Anticorrupción sobre la administración del bien común desde la perspectiva del ayllu¹⁶. De su parte desde esta visión tuvimos que dialogar con los propios actores del poder como la sindical y los del ayllu. Uno de ellos ocurrió en la región del Chapare cochabambino y otro en la ciudad de Cochabamba y el resto en la ciudad de El Alto o La Paz. De este modo esta perspectiva nos ayudó en ver el tema como una totalidad compleja pero a la vez como una especificidad práctica y concreta. De pronto es importante dejar notar también que esta forma de entender el estudio nos hizo elástica la investigativa porque nuestras miradas y el de nuestros interlocutores han sido definidos como un permanente diálogo y también de un profundo debate. Por eso podemos hablar y estar en el Adentro (la sociedad civil y sus organizaciones organizaciones), entre el Adentro-Afuera (entre Estado y sociedad civil) y a la vez de estar en el Afuera (en el Estado-gobierno). A esto llamamos la lógica compleja de investigación.

Ahora éste ha tenido como antecedente el preguntarnos sobre nuestra ubicación en las relaciones sociales y el de los actores del poder (en sus tres sentidos aquí definidos). Una inicial pregunta epistémica ha sido ¿por qué pensar desde la figura de la wiphala? Y ¿cómo presentar el estudio desde esta dimensión al ser nosotros no neutrales ante la realidad en

¹⁵ Solicitamos una audiencia al Presidente Evo Morales para una entrevista académica pero nunca nos fue respondida hasta el día de hoy.

¹⁶ Esto ocurrió en el Ministerio de Lucha contra la Corrupción dirigida por Nardy Suño en 2011.

la que vivimos. También nos hicimos la pregunta de ¿por qué preguntar de un modo particular y no de otro modo? Dado que en la dimensión de la wiphala¹⁷ como forma de pensar no nos permite preguntarnos de una única manera sino de múltiples maneras y como una totalidad compleja. En ese sentido nos hicimos preguntas de tipo teórico al mismo tiempo de las preguntas empíricas. No los separamos. Combinar ambas formas de preguntar nos pareció interesante porque nos abre nuevas posibilidades y también sus límites. Y esto según los objetivos definidos anteriormente y las construidas en el proceso de la investigación¹⁸. A partir de ello cruzados un doble y triple frontera como es la formalidad académica y la dinámica subversiva de lo social. Además esto ha sido como cruzar la frontera de mi sociedad y la frontera de la otra sociedad.

La wiphala nos inspiró de este modo nuestras preguntas particularmente de alcance teórico y lo empírico. Son preguntas de *implicancia interrelacional* entre cada uno de estos espacios y su consecuencia teórica. Así este complejo proceder y la connotación de la wiphala ha sido posible descubrir lo que llamamos los nuevos “territorios epistémicos”. También la podríamos llamar los “tejidos epistémicos”¹⁹ porque nos permite entender que el poder es un tejido complejo y a la vez real y práctico.

¹⁷ Los principios constitutivos de la wiphala son: un cierto grado de “simetrías” y un cierto grado de “diferencias”, una “unidad” de lo múltiple, de lógicas flexibles, y material de soporte de tela. Su orden está definido en las líneas “diagonales”, en los “horizontales” y en las líneas “verticales”. Aquí nos interesa el uso de las líneas para acercarnos y entender el orden lógico del espacio y su realidad compleja. De su parte lo diagonal es central en nuestro trabajo porque nos permite pensar en un adentro y un afuera. De hecho no sólo miramos desde un solo lugar en la realidad social sino desde varios lugares. Y desde esa condición es que podemos ver el mundo como una totalidad a la vez de su particularidad. Esto es también el mirar desde lo horizontal. Por esto nuestra mirada de adelante-atrás o atrás-adelante. En este caso es una mirada en el horizonte y no una mirada hacia adentro y desde adentro de los cuarenta y nueve cuadrados. Lo horizontal es un hecho proyectivo y a la vez retrospectivo. Es un mirar adelante a la vez de mirar atrás y viceversa. En cuanto a la mirada desde la línea vertical esto se refiere en que tenemos dos verticales centrales, el de la derecha y la de izquierda, pero a la vez tenemos siete verticales pequeños dentro de estos dos verticales. Hay que tener presente que tenemos de cualquier lado 7 colores y 7 cuadrados. Con el cual ordenamos de mejor modo los tiempos y los espacios de la wiphala. También se puede hacer de arriba hacia abajo o de abajo hacia arriba. Eso significa que cada uno de los cuarenta y nueve cuadrados tiene sus propios verticales. La forma de mirar vertical también tiene sentido social e histórico porque antiguamente los ayllus estaban organizados en ayllus de puna (3800 a 4 mil sobre el nivel del mar) y ayllus de los valles (a 2 mil 500 m.s.n.m). Una relación vertical de los pisos agroecológicos al que John Murra (Murra, 1975), el “control de un máximo de pisos ecológicos”. Y Simón Yampara (Yampara, 2005) la llama saraqas (bajadas hacia la Costa o hacia la Amazonía como dijimos más arriba).

¹⁸ Las preguntas académicas surgen también desde el lugar al que uno pertenece en la sociedad porque desde ese lugar se observa y se vive.

¹⁹ Ahora en esto está presente un adentro, los linderos, y sus intermediaciones (o el espacio de articulación o lo liminal). Como dijimos, la wiphala refleja un tipo de racionalidad indígena. En Qachachaka por ejemplo las mujeres tejen textiles o los awayus y ponchos expresando su cosmovisión, un orden dentro del territorio del awayu y con sus linderos con otros territorios. Y según Arnold y otros muchos de ellos son “textiles subversivos” (Arnold, Yapita, Espejo, 2007).

Así la wiphala al tener sus adentros (taypi), sus linderos o lugares liminales (entre los múltiples espacios) y su contorno (thiya), nos ayudó en el tema de estudio. Tiene líneas claras de lo de adentro (de los diferentes cuadrados) y los de afuera. Es decir, tiene líneas diagonales, horizontales y verticales. Es un cuerpo epistémico de múltiples colores y a la vez de múltiples linderos externos e internos y de múltiples líneas de vincularidad. Los linderos en realidad unen a los de Adentro con los de Afuera para que sea clara los límites y también su vincularidad. Los linderos son costuras como la de un poncho o un awayu (indumentaria indígena). En realidad el lindero es un espacio-tiempo de uno y del otro. Es una especie de pertenencia a los dos, o a cuarenta y nueve cuadrados. En los ayllus y las comunidades andinas este es un hecho por demás evidente. Pues los linderos no pertenecen a nadie, es el lugar de la mirada entre todos con la finalidad de no separarse pero tampoco juntarse hasta disolverse en uno. Los ayllus de lado a lado se diferencian como también las diversas marcas. Desde estos linderos²⁰ se ha construido históricamente el tejido político y social del ayllu.

Esto nos permite tener un complejo sistema de conocimientos sociales y técnicos porque cada ayllu es similar al otro pero a la vez es diferente del otro. Esa es la dinámica de las sociedades andinas y su vinculación con formas urbanas tan propias como en Bolivia. Así no solamente hay armonías ni hermandad entre sí sino también hay diferencias hasta incluso conflictos. Recordemos que toda costura se rompe pero a la vez esto se sutura con hilos filosóficos y prácticas de vida social. Por ello es muy importante entender la relación con los linderos y el adentro (en plural) y el afuera a la vez de adentro-afuera porque a través de ello podemos tener una visión compleja, no de uno, o incluso dos, sino de múltiples realidades. Tiene sus intensidades económicas, los sistemas rituales, una territorialidad onduladas (entre las accidentadas y las planicies), y un orden lógico de formas de ver el mundo y la realidad. Todo ello muchas veces se expresa a través del canto, la música, el baile, el relato de los mitos, leyendas y también en las luchas sociales. Así el presente estudio tiene estas bases para tratar de entender la realidad del poder en sus diferentes espacios y sus interrelaciones conflictivas, entre Adentro, Adentro-Afuera y Afuera. Esto nos ayudó a analizar los nudos teóricos y los empíricos. Y todo ello fundado con datos bibliográficos, las observaciones participantes y no participantes, entrevistas y otras técnicas. Aunque el presente estudio es modesta por los tiempos y los recursos económicos.

²⁰ En aymara castellanizado se pronuncia como lintiru.

LUCHAS SOCIALES INDIGENA ORIGINARIO Y EL ESTADO. UN ESBOZO HISTÓRICO

El capítulo tiene el objetivo de contextualizar la historia del poder y la relación conflictiva entre el Estado y la Sociedad indígena. Aunque esta relación conflictiva ha permitido a los ayllus pervivir entre sí mismo y en confrontación con el Estado. Aunque en ese tiempo hubo acercamientos entre ayllu y Estado, llamado el *pacto de reciprocidad* hecho que algunos niegan de esa posibilidad. Según nosotros esto es el espacio-tiempo de *irresolución latente del poder*. La historia nos muestra que aquí existe la no resolución del poder ni en el Estado ni en la sociedad civil. Este es un contexto histórico del tema del poder. Es crisis del poder.

1.1. Revoluciones y violencia del Estado

La relación entre lo indígena originario y el Estado en la colonia y hoy (2012) es un nudo histórico profundamente problemático y complejo tanto entre los Andes y la Amazonía en Bolivia. Aquí nos adentraremos en el porqué de ese hecho.

Los aymaras-quechuas afrontaron desde la interioridad de su propia historia y *desde y en* la frontera con el Estado, resistencia y lucha. Ello sirvió en unos casos para negociar y en otros para la guerra. Dado que los ayllus, comunidades y tentas²¹, tienen una cosmovisión distinta a los grupos de poder criollo-mestizo, aunque en otros momentos, pueden ser muy complejas. A su vez éste está atravesado por muchos intereses económicos y políticos entre uno y otros que se han convertido en una lucha por el poder y la vida. El hecho central es que el Estado boliviano ha fundado la expropiación de las tierras comunitarias y la explotación de la mano de obra india (tal vez diferente posiblemente al estado inka de 1470-1532)²² por el factor “raza” (Quijano, 2000). Ante este hecho, los ayllus y comunidades, reforzaron sus espacios socio-políticos, económico, cultural de modo más comunitaria para el “uso” de la tierra y de los recursos de la naturaleza. En términos más concretos, el Estado expresó tal hecho con la Ley de Ex vinculación de tierras de 1864 (en los Andes)²³ y mediante la explotación de goma y castaña en la

²¹ Tenta es una forma de organización social en la región amazónica. Ver Bartomeu Meliá, Ñande Reko. Nuestro modo de ser y bibliografía general comentada, La Paz: CIPCA, 1988. Cuaderno de investigación No. 30.

²² El inka hacia rituales con los kurakas locales para que estos prestaran mano de obra y el inka ponía el material necesario para hacerlo.

²³ Esta Ley planteaba extinción del ayllu, y luego la implantación de la tenencia privada de la tierra, creación mercado de tierras. La misma se entrelaza con la colonia, con el virrey Francisco de Toledo, quien había

Amazonía (Gamarra, 2007). Y la respuesta india ha sido la resistencia en múltiples dimensiones a través de muchos líderes y los levantamientos aymara-quechuas de diversas magnitudes. En la colonia, han sido los levantamientos de 1779 en Chayanta (Norte de Potosí) por Tomas Katari-Kuruza Illawi (y sus hermanos Dámaso y Nicolás) y en la república la masacre y levantamiento de Kuruyuki en 1882 (Chuquisaca). También es parte de esta historia el levantamiento aymara de 1899 con el liderazgo de Pablo Zárate Willka (y varios otros generales Willkas), el levantamiento y masacre de Jesús de Machaca en 1921 y el de 1927 en Chayanta. Recientemente los levantamientos de 2000, 2001, 2003 y 2005 en la ciudad de El Alto, Provincia Omasuyus, ciudad de Cochabamba, Chapare, Santa Cruz (como veremos más adelante). Estos son algunos datos de esta historia de luchas o conflictos entre la sociedad civil y el Estado republicano/colonial en Bolivia.

Esto nos muestra las relaciones de poder: de dominación y de resistencia social. Aunque como mostraremos más adelante esto no es pura dominación por dominación sino que hubo la producción del contra-poder y según nuestro planteamiento el poder comunal y el otro poder desde el mundo indígena originario. De este modo tenemos varios niveles de conflicto en la colonia y en la república hasta el día de hoy. Cada uno pertenece a diferentes momentos y circunstancias históricas. Lo desarrollaremos esto de manera breve sin hacer separaciones rígidas entre la historia colonial y la republicana.

1.2. Tipos de explotación y dominación

Uno de estos hechos se expresa en el *tributo indígena*. El tributo es una exigencia del Estado a los ayllus y comunidades aymaras y quechuas según podemos leer en el estudio de Tristan Platt (1982). La misma ha sido dada a mediados y finales del siglo XIX; el estudio muestra el caso del Norte de Potosí (Chayanta). También esto se observa en el estudio del Presupuesto nacional de E.P. Grieshaber (1977). A través de estos estudios se puede evidenciar que los grupos de poder en la década de 1880 (Irurozqui, 1994) han tenido la imperiosa necesidad de financiar el proyecto del Estado-gobierno. El tributo indígena consistía en aportes en dinero, especies y mano de obra. Esto es entre los originarios, agregados y forasteros. Los primeros son los dueños de tierras y pagaban más tributos, los agregados con pequeñas tierras y pagaban menos tributo, y los forasteros, son los que no tenían tierras y no pagan tributos (aunque podrían obtener tierras por otros mecanismos). Según Wachtel (1973) el pago de tributo veía dada como experiencia de reciprocidad entre inkas (1450-1532) y los ayllus.

hecho un nuevo diseño territorial, administrativo, tributario de los territorios de los ayllus y las markas andinas.

Ahora en el devenir del tiempo el tributo indígena provocó un amplio debate entre historiadores y antropólogos. Unos y otros no desconocen el hecho pero tienen diferentes miradas. Esta el grupo de estudios como Maria Luisa Soux (2008), Tristan Platt, Rossana Barragan, Pilar Mendieta que plantean que existió el “pacto de reciprocidad” entre ayllu-Estado. El mismo se habría mantenido hasta el siglo XIX con algunas modificaciones. Esto habría sido útil a los ayllus para resistir al proyecto liberal y no dejar entrar el capitalismo en el agro andino. Pero ¿qué de modo concreto el pacto de reciprocidad? Según T. Platt, es “la obligación del Estado no sólo de reconocer los derechos colectivos de los ayllus a sus tierras, sino también de aceptar como contraparte los servicios tradicionales y la tasa, antiguo tributo indígena pagados por los indios” (Platt, 1982: 20). Según Platt a través de ello el Estado reconocía a los ayllus su derecho a la tierra y a su sistema de vida en sus históricos territorios. Esto mostraría una relación ideal entre ayllus y el Estado colonial. Sin embargo, Silvia Rivera, discrepa con este planteamiento porque, sostiene que un pacto no puede ser una imposición del Estado colonial sobre el ayllu (Rivera, 2010). De hecho esto es lógico porque no puede haber reciprocidad entre desiguales.

De su parte en opinión de Marta Irurozqui el pacto colonial fue un hecho real aunque los ayllus han asumido como un nuevo liberalismo y de ciudadanía para hacer valer sus derechos sobre la tierra y la vida social. Roberto Choque²⁴ (historiador aymara) por su parte niega este pacto porque sostiene que no es posible un pacto dentro de la dominación colonial y donde además había el despojo de tierras y la explotación humana (Soux, 2008) (y comunicación personal de Choque). De su parte, María Luisa Soux, afirma que el pacto y el tributo se cruzaron entre los proyectos coloniales y liberales aunque esto no existió en la república (Soux 2008:24). Para llegar a esta afirmación la autora muestra varios casos en la que los aymaras y quechuas luchan permanente (después de la independencia de Bolivia) modificar su relación con el Estado mediante acciones estratégicas y visiones de cautela; también para ver con quienes hay que hacer alianzas o con quiénes no.

Entonces se puede sostener que los ayllus estuvieron conscientes de tal pacto pero como una *reciprocidad inequitativa*. En esto los ayllus tuvieron una visión estratégica y el Estado tenía una visión del derecho de conquista. Pues el Estado boliviano mostró varias veces modificar su sentido porque definió a los ayllus como simples usufructuarios de la tierra del rey. Ante el cual los ayllus entendieron como una reciprocidad pero dentro del mundo al revés. Ello habla entonces de una lucha entre la forma pasiva, armada o alianza con liberales, o de otros modos. En ese sentido los ayllus en muchos momentos se han movido en la lógica de lucha estratégica con diferentes formas y sentidos y de su parte el Estado lo

²⁴ Comunicación personal, La Paz, septiembre de 2010.

hizo con su visión de dominio aunque también teniendo mucha cautela para no provocar a la *indiada*. Aunque esto no hay que entenderlo como un cálculo frío, sino como la búsqueda de sus proyectos históricos. Hoy la lucha sigue siendo entre uno y otro proyecto histórico.

Así la relación entre el Estado y los ayllus estuvo siempre cargada de permanentes tensiones. El Estado en varios momentos cambiaba arbitrariamente esas relaciones definiendo a los ayllus como simples usufructuarios de las tierras del Estado. De su parte los ayllus entendían que la tierra les pertenecía por siempre. “[E]l estado republicano, en cambio, prefirió enfatizar que los ayllus eran simples usufructuarios de las tierras del estado... y que el tributo era en realidad un simple arriendo que separaba al estado como dueño de las tierras comunales” (Platt, 1982: 40-41). Pues entonces los ayllus buscaban tener una relación amistosa con el Estado pero a la vez cuando éste sobrepasaba sus límites entraba en guerra. De ese modo los límites no controlados se han convertido en los grandes levantamientos, rebeliones locales, regionales, y luchas de otra índole: la huelga de brazos caídos, las caminatas, bloqueos de carreteras, levantamientos sociales, etc.

En centro de esta relación es el hecho de que el Estado vivía por mucho tiempo del tributo indígena durante cerca de 50 años (1828-1868). En ese tiempo el tributo indígena se había convertido en uno de los ingresos económicos más importantes para el Estado. Éste representaba para 1852, por ejemplo, un 41% del presupuesto general del Estado. Aunque luego bajó a un 23% en 1880 (Sánchez-Albornoz, 1978). Es decir, el Estado (definido como oligárquico) de mediados del siglo XIX vivió del aporte o tributo indígena. Lo cual nos muestra de la importancia de los ayllus-markas y comunidades campesinas para el Estado boliviano. Estos 41% nos permite entender que los ayllus estaban consciente de su propia importancia (aunque el Estado nunca exponía los gastos realizados ante los ayllus) para negociar el apoyo o no del Estado. Y de hecho el Estado a través de sus funcionarios, los cobradores o visitadores, entendían exactamente tal situación. En ese sentido algunos opinaban a favor de los ayllus como Narciso de la Riva (quién planteó la idea de modernizar a los ayllus) porque decían: “Es evidente que el indígena es el brazo que sostiene la agricultura, prestando servicios en los cultivos; tiene por más por lo que le debemos afecto y estimación; tiene por lo mismo derecho a exigir servicios de la administración...a fin de ofrecer vida cómoda con las ventajas conquistadas por el hombre civilizado” (Narciso de la Riva, 1885). Esto, el tributo, ha estado vigente hasta la década los 1970 y los 80 del siglo XX, a través de la *prestación vial*. Este era un trabajo que consistía en el arreglo de caminos o puentes de forma individual y colectiva, un trabajo para que el Estado llegara a lugares distantes de él.

Ahora uno de estos desencuentros históricos se produce cuando el Estado a través de los librecambistas y en conflicto con los proteccionistas ha sacrificado la economía de los ayllus del Norte de Potosí. Pues los ayllus de esta región producían trigo para el consumo de la región y algunas capitales departamentales (Potosí u Oruro). El mercado nacional de este producto fue abierto a productos extranjeros, particularmente al producto proveniente de Chile. Esto debilitó y luego destrozó el mercado local del trigo en dicha región en detrimento de los ayllus. Lo cual resultó un hecho contrario al fortalecimiento del mercado nacional y a la producción interna. Es decir, se mata la incipiente producción de trigo de harina en aras de favorecer el capital extranjero con el argumento de modernizar al país. Algunos datos son contundentes al respecto. Aumentó las importaciones de trigo a Bolivia de 658.490 kilos en 1861 a 2.543.730 (Grieshaber, 1977). “Los ayllus norpotosinos junto con otras regiones, fueron sacrificados para asegurar la supervivencia de la ‘nación’ (identificada con el Estado) y el predominio de las capas criollas que manejaban el débil aparato estatal” (Platt, 1982: 14). Lo cual hace del Estado y sus gobiernos el lugar histórico del *anti-ayllu*. En esto se observa un tipo de poder vertical de mando-obediencia.

Esto de su parte estuvo dado en la lógica de apropiación y destrucción de lo indígena originario pese a que el Estado vivía gracias al tributo indígena. Aunque también es importante reconocer que el tributo indígena se ha convertido como un argumento poderoso de reclamar los desvaríos del Estado, lógica extractivista, que continua hasta el día de hoy. Aquí se fundamenta una ética poderosa ante la lógica utilitarista del Estado. Es en este sentido que el indio se ha convertido en un actor histórico, o jaqi-runá, en varios planos como el derecho y justicia social. En esta ética está implícita la lógica de que el indio no es *mantenido* por el Estado sino que éste produce, propone, y tiene capacidad de producción y de autoproducción, incluso para el propio Estado. Ahí radica nuevamente la génesis del conflicto sociedad civil y el Estado donde en “varios pasajes de la historia (el indígena) ha sido tratado como “enemigo interno’...(aunque son)..., en su mayoría, quienes con su tributo sustentaron durante los primeros cincuenta años de vida republicana el presupuesto nacional” (Platt, 1982: 40-41).

1.3. Proyectos históricos y levantamientos indígena-originarios

Las relaciones de conflicto y los grandes levantamientos de los aymara y quechua se producen también por otros factores, que no mencionamos anteriormente. Estos son: a) la usurpación de cacicazgos por mestizos (Platt, 1982:30); b) abuso y aumento del pago del tributo indígena y rupturas de los *acuerdos desiguales* entre ayllu y Estado; c) por proyectos históricos largamente acariciados entre uno y otro y d) una lucha por proyectos

de sociedad entre el mundo indígena y los grupos de poder criollo-mestizo. La analizaremos aquí de manera breve.

Posiblemente los hechos más notorios fueron: el de Tomas Katari y sus hermanos en Chayanta en 1779 y la de Tupaj Amaru en 1780 en el actual Perú y el levantamiento de Tupaj Katari-Bartolina Sisa en 1781 en la región de La Paz. Y en la república el levantamiento aymara de 1899 liderado por Pablo Zarate Willka, el de Santos Marka T'ula entre 1919-1918, y muchos otros. Ante de levantarse Tomas Katari había viajado hasta el virreinato de Buenos Aires porque su autoridad de Kuraka (autoridad originaria de jatun ayllu en quechua) estaba siendo usurpada por mestizos del pueblo de Macha (departamento de Potosí). Dicha usurpación ha sido considerada por los ayllus como un hecho inadmisible porque no habían faltado con su contribución al Estado español, o al Rey. Katari después de retornar de Buenos Aires anuncia que obtuvo el apoyo del Virrey Juan José Vertiz, es decir, el reconocimiento de su autoridad. Sin embargo, las autoridades españolas de Macha, de la ciudad de Potosí, y principalmente de Sucre, no han reconocido este hecho (Robins, 1998). Cuando la lucha legal no tuvo efectos deseados entonces se produjo el levantamiento social de 1779-80 en toda la región de la provincia de Chayanta (Norte de Potosí). Para ser precisos dicho levantamiento se produjo el 6 de agosto de 1780²⁵. Ese día, el kuraka mestizo, Blas Bernal fue ajusticiado junto a varios de sus hombres y a la vez haber expulsado el corregidor Joaquín Alós considerado abusivo en dirección a la ciudad de la Plata (hoy Sucre).

Después de la muerte de Tomas Katari este levantamiento se extiende a otras regiones en contra de la explotación y dominio español que sufrían. Los habitantes o los vecinos mestizos y criollos habían entrado en estado de pánico por la impronta fuerza de los ayllus. Los ayllus se pusieron en pie de guerra ahora bajo el liderazgo de Tomas e Illawi (la esposa de Tomas), Nicolás y Damaso Katari. De hecho éste se radicaliza ante la muerte de Tomas Katari por el embarrancamiento “accidental” en Chataquilla (camino a la ciudad de Sucre). La muerte del líder inmediatamente fue reemplazado por sus primos hermanos Nicolás y Dámaso. Son liderazgo más radical, porque los pequeños pueblos y haciendas de la región, fueron tomados y saqueados. El objetivo era básicamente recuperar las tierras usurpadas.

Luego viene el levantamiento de Tinta-Tungasuka actual Perú bajo el liderazgo de Tupaj Amaru (José Gabriel Condorcanqui) y su esposa Micaela Bastidas y otros varios Amarus. Éste se produce en similares condiciones que la de Tomas Katari. En principio, Tupaj

²⁵ Este levantamiento en toda la región del Norte de Potosí se convierte parte de un levantamiento pan andino entre La Paz, Oruro, Puno, Cusco.

Amaru viaja entre 1778-79 a Lima (capital del virreinato del Bajo Perú) para demandar respeto y reconocimiento de su autoridad como inka (no solo como kuraka) de la región de Tungasuka. Estuvo en Lima haciendo varias gestiones y una de ellas es ante el Visitador general del reino José de Areche y con conocimiento del Virrey Agustín de Jáuregui, pero le fue negada dicha posibilidad. Aprovechando su relación con diferentes pueblos por ser arriero y comerciante entrelazado en alianzas con diversos sectores sociales que también rechazaban las políticas fiscales (aumento de tributo y alcabala) y tratos inhumano, venta de negros para la explotación de las minas de Huancavelica y otros. Al ver este hecho, Tupaj Amaru, organiza un gigantesco levantamiento en esta región.

Esto se inicia con la muerte del corregidor José Antonio Arriaga en diciembre de 1780 (Lewis, 1972). Arriaga era un tratante de indios para las minas incluso de Potosí. Ese hecho incendia la guerra en pradera humana en los valles y el altiplano cusqueño y puneño (departamento de Puno). El ejército indio se moviliza en alianza con mestizos y negros. El ejército de Amaru llega incluso hasta la actual zona de Ballivian de la Ceja de la ciudad de El Alto (actual Bolivia) junto donde está acampado el ejército aymara de Tupaj Katari y Bartolina Sisa (Del Valle de Siles, 1990; Lewin, 1972). La lucha de los Amaru y Bastidas se convierte en un hecho que sacude las intimidades más profundas del Estado colonial español. Además se expande inesperadamente (como se dijo) en varias direcciones hasta lograr cercar militarmente a la ciudad de Cusco. Ante este hecho el español responde con el descuartizamiento de Tupaj Amaru y de Micaela Bastidas, y varios de sus más destacados comandantes. La misma se produce en la plaza principal de Cusco. Pese a este último hecho el levantamiento dejó quedado la legitimidad de la Corona española en estas tierras. Los españoles son calificados como puka kunkas (pescuezos rojos), o demonios. En otras palabras es chupa sangre.

Esto es seguido por el levantamiento aymara de 1781-83 en la región de La Paz y sus amplios alcances regionales. Los líderes son Tupaj Katari-Bartolina Sisa. Su base argumentativa, además del rechazo a la alcabala, es la construcción de un proyecto histórico de largo alcance. Según S. Thomson existen en ello tres proyectos históricos: a) autogobierno aymara mediante la expulsión de los españoles, b) la construcción de una hegemonía aymara sobre el sistema colonial y c) la búsqueda del reconocimiento de los ayllus y marcas de parte de la corona de España (Thomson, 2006). El primero implica la reconstrucción o reconstitución de un sistema de autoridades propias dentro de un territorio con alcance amplio y también dentro de sus marcos de organización según los valores culturales e históricos propios. Esto implica la expulsión o aniquilación de los españoles porque han sido entendidos como foráneos, dominantes, q'aras (pelados), usurpadores del poder, explotadores, etc. Esto es uno de los proyectos que tal vez hasta

hoy tiene un sentido de profundidad histórica porque implica la redefinición total de las relaciones sociales y del poder a través de un nuevo reordenamiento social y territorial. Tal posibilidad no llegó a concretarse por diversos factores. Uno de ellos es porque la fuerza militar española dirigida por José de Resequen (con la experiencia de guerras libradas en Europa), rompe el cerco a la villa de La Paz.

La segunda perspectiva era la posibilidad de construir una hegemonía india sobre los españoles. Esto implicaba la no expulsión de aquellos sino que habitaran dentro del sistema de organización de los aymaras. Además esto suponía que éstos tuvieran que vivir de su propio trabajo como lo hacían los indios. No vivir de la fuerza ajena, ni del latrocinio, etc. Por lo que ésta es una propuesta interesante porque define líneas de acción en la que ambos grupos se ubican en el intermedio para co-existir bajo el gobierno indígena. Tal vez la palabra hegemonía haga que las relaciones sociales sean pensadas con una amplia posibilidad de reconocer las diferencias y sus interrelaciones. Y el otro es el hecho de que el Estado español reconozca la autonomía de los ayllus y estos a su vez reconozcan la presencia de los españoles en estas tierras. Hecho que no fue aceptado por los españoles.

Así la región de La Paz, Oruro, Potosí (actual Bolivia), Puno (actual Perú), ante el aumento de abusos, crecimiento de las haciendas, y exigencia de impuestos a los pequeños comerciantes, es el centro de irradiación del levantamiento. Pues los ayllus se levantan incluso contra sus propias autoridades locales. Tupaj Katari no era kuraka o mallku (nombre de las autoridades originarias) como Tomas Katari o Tupaj Amaru, sino un simple comunario y comerciante de bayeta, hoja de coca, que viajaba por los diferentes pueblos de la región. Aunque en su tiempo un hombre con conocimiento de la cultura española al haber sido el Sacristán de la iglesia de Ayo Ayo y un notable hombre visionario de su tiempo y que hasta el día hoy sigue siendo importante. Una mañana de febrero de 1781 protagoniza una primera movilización en Ayo Ayo que parecía no tener importancia alguna (éste fue endilgado a Tupaj Amaru del Perú). Sin embargo, se clarifica esto el 13 de marzo de ese año porque se produce las primeras escaramuzas en plena Ceja de El Alto en una noche lluviosa; esto sirve para anunciar al mundo colonial que los kataris-asirus (serpiente venenosa en lengua aymara)²⁶ se habían levantado contra la corona española, contra los llamados q'aras (pelados).

Cientos y miles de aymaras protagonizan el cerco a La Paz con estrategias de guerra fundadas en el turno y los sistemas de compartir las responsabilidades colectivas. Dentro

²⁶ Katari y Amaru significa serpiente luminosa según M. Thurner, "Guerra andina y política campesina en el sitio de La Paz...1991. Y para L. Campbell, serpiente del mundo subterráneo, "Ideología y faccionalismo durante la gran rebelión"...1990.

de esta lucha brilla Bartolina Sisa, mujer con grado de generala del ejército aymara, de condiciones extraordinarias. Tiene una actitud audaz porque maneja estratégicamente las laderas y cerros de la Ceja, el Putu Putu y K'illi K'illi y Pampajasi. Aunque su captura puede contradecir esta afirmación. Las mujeres y los soldados españoles no estaban acostumbrados a que mujeres comandaran tropas y menos que manejen habilosamente la geografía y la política. Producto de este y otros hechos bajo el liderazgo de Gregoria Apaza, la katari mujer y hermana de Julián Apaza, junto a Andrés Tupaj Amaru (venida desde Cusco) toman Sorata (otro pequeño pueblo habitado por los españoles) en agosto de 1781. Un dique de agua contenida es reventado contra este centro poblado. La misma ha sido considerado como un hecho extraordinario por el nivel del conocimiento y manejo de la geografía, del recurso agua, y, de la política. En realidad es un hecho sagaz y astuto.

El cerco se hace en dos oportunidades a la villa de La Paz. Entre marzo y agosto y el segundo entre septiembre y octubre de 1781. En total el levantamiento y cerco a La Paz duró más de siete meses, pese a la captura de Julián Apaza. Dado que los ayllus de Río Abajo y del altiplano Norte y Sur, seguían en guerra. Se calcula que el levantamiento duró más de un año y medio en toda la región de La Paz. Con la lucha de Tomas Katari-Curuza Illawi de Chayanta, esta guerra duró cerca de tres años entre la región de La Paz, Potosí, Oruro, Puno. Hoy tiene un gran peso este hecho. En efecto, en la década de 1970 y '80 del siglo XX nace el katarismo y el indianismo (como veremos más adelante). Dos corrientes político-ideológicas fundadas en la historia de Tupaj Katari y del Indio que lucha contra el opresor. Ahora estos tres levantamientos son conocidos como el *gran levantamiento pan andino* entre los actuales países de Perú, Bolivia, Chile, y parte de Argentina. Con el cual se trata de re-construir multitudinariamente el proyecto de la autodeterminación social en un horizonte social *propio* y autónomo frente al imperio de la Corona de España. Aquí chocan dos lógicas del poder. El poder como verticalidad, la española, y el poder comunal, la delos kataris-amarus.

En la república en 1899 se produce otro levantamiento dirigido por los Willkas contra la expansión de las haciendas criollo-mestizas en el área rural y en base a los proyectos históricos propios. Mismo que se produce dentro del contexto de la llamada *guerra federal* entre Conservadores y Liberales. Pues los ayllus y comunidades liderado por Pablo Zárate Willka y los tres Willkas (Pio Willka, Feliciano Willka, Manuel Mita Willka) y Mauricio Gómez de Sacaca, Potosí, logran hilvanar nuevamente una acción compleja dentro de sí y fuera de ella. Esto es entre La Paz, Oruro, Potosí y Cochabamba. Uno de los nudos de detonación fue la Ley de Exvinculación de 1874. Dicha Ley tenía el proyecto de extinguir el ayllu, la implantación de la tenencia privada de la tierra, y la creación del mercado de tierras. En el plano práctico los grupos de poder criollo y mestizo estaban

imponiendo un proyecto liberal moderno aunque con profundas formas coloniales en sus relaciones sociales. Se dieron cuenta los ayllus que podrían perder la tierra y su territorio, con esta Ley. Es un periodo en el que se expande el sistema de haciendas en toda la región Andina. Al hecho lo podemos llamar la *guerra de los temibles Willkas* sustentado en el sistema de organización interna muy pertinaz y con un gran alcance geográfico-territorial entre Potosí, Sacaca, Cochabamba, Oruro y La Paz. Es decir, el centro de este levantamiento no sólo era La Paz, ni Oruro, sino que tenía una extensión mayor mediante la lógica del manejo de la geografía dispersa y los sistemas de autonomías internas. El liderazgo tenía una gran visión geo-estratégica y política con alianzas inter-ayllus y con otros sectores de la sociedad que estaban siendo afectados por el sistema de haciendas. Un pensamiento propio de los ayllus o markas. A partir de este hecho, La Paz se convierte en la sede del gobierno nacional.

Pues se construye una lógica o visión de lograr una alianza estratégica con José Manuel Pando, líder de los liberales del Norte (o La Paz). Es una alianza que tiene la pretensión o deseo de recuperar las tierras usurpadas por las haciendas, aunque finalmente J. Manuel Pando, traiciona tal posibilidad al asesinar a Zárate Willka. Con esta alianza se derrota al ejército constitucional del presidente Fernández Alonso, y se concreta el triunfo liberal (como una lucha inter-élites entre Sucre y La Paz).

En esto se produce la Proclama de Caracollo firmado por los Willkas. Se convoca a la sociedad para renovar profundamente el país. Es el proyecto de la renovación de Bolivia y un hecho que ha quebrado el poder minero de los “señores de la plata” del Sur de Bolivia. La Proclama de Caracollo tiene una visión de articulación interna entre los sub-comandantes aymaras levantados. Según Hylton “[L]os líderes del federalismo insurgente comunitario tenían un amplio margen de decisión en cuanto a la organización táctica-territorial de la movilización y ésta sería una de sus características más sobresalientes” (Hylton, 2004:107). Esto implica que cada uno tenía un mando local propio aunque en referencia directa con el mando nacional de los tres Willkas. Hay un sistema de pensamiento político para lograr una sustancial acción compacta entre el mando nacional y a la vez los mandos locales. Al final se logra un poder compartido y de control mutuo entre cada uno de ellos.

A los tres Willkas se suman otros líderes de extraordinario mando local-regional. Estos son Lorenzo Ramírez de Mohoza (La Paz), Juan Lero de Peñas (Oruro) y Mauricio Gómez de Sakaka (Potosí-Cochabamba) entre otros, quienes lograron organizar y articular una extensa red de guerra difusa e intermitente al interior de sus propios territorios y en los territorios de los criollos-mestizos (las haciendas, las ciudades, etc.). Es una guerra

extendida que ayuda a derrotar a las tropas constitucionalistas del presidente Fernández Alonso, del sur. Aunque en esto Lorenzo Ramírez ajustició a las propias tropas liberales de José Manuel Pando (que se suponía eran sus aliados) cuando una noche de marzo de 1899 pasó a cuchillo a 120 soldados del escuadrón Pando. Un hecho, éste, que fue muy bullado a inicios del siglo XX. Con todo ello se expande el levantamiento aymara con sus propias características internas o locales y según cada contexto político y militar. En el caso de Juan Lero de Peñas y Mauricio Gómez de Sakaka-Quirkiawi (Hylton, 2004:106-107) logran articular una red de acciones de los ayllus y a la vez de respetar la autonomía de cada uno de estos sistemas de organización socio-territorial. Según R. Condarco (1983), dentro de ello, Juan Lero se ha convertido en el primer Presidente indio de la república de Bolivia porque existe una voluntad de poder para autogobernarse por sí mismo. La misma está constituida por Juan Lero, Ascencio Fuentes, Feliciano Mamani, Evaristo Guaricallo y Manuel Flores.

Dicho gobierno declara tres *decretos* Ley de inmediato cumplimiento. Según R. Condarco, estos son: “1º La destrucción, incendio y saqueo de las propiedades rústicas de particulares. 2º El juzgamiento de todas aquellas personas conocidas por su parcialidad con los adversarios de la población indígena. 3º La eliminación y exterminio de ‘blancos’ y ‘mestizos’”. Las mismas, según el autor, se desprenden de seis propósitos largamente esperados. Esto son: 1) “Restitución de las tierras de origen”, 2) “La guerra de exterminio contra las minorías dominantes”, 3) “La constitución de un gobierno indígena”. 4) “El desconocimiento de las autoridades revolucionarias” (pandistas) y 5) “El reconocimiento de la autoridad de Zárate Willka como jefe supremo de la rebelión indígena” (Condarco 1983: 383-385). El último es la imposición del traje indígena de la bayeta como un proyecto para transformar la sociedad bajo las imágenes, estética, y el sistema de valores aymaras. Dentro de ello, Mauricio Gómez es parte de la “confederación insurgente aymara-quechua” (Hylton, 2004)²⁷ con un mando local y a la vez articulado a la comandancia de los tres Willkas, nacional. Ahora a esto hay que sumar su extraordinario conocimiento de la geografía y del pensamiento social de los ayllus y marcas en cuanto hace referencia a una gran disparidad de condiciones naturales de la geografía Andina para sacar ventaja de este hecho. Porque esto tiene profundos contrastes internos como los valles profundos, las montañas elevadas y la altiplanicie de dimensiones gigantescas. Según nuestro punto de vista la misma influye decididamente en la visión y el sistema de organización social y militar de los aymaras. Por otra parte, esto nos permite pensar en la habilidad de armar alianzas internas entre ayllus y marcas siempre en la lógica de que

²⁷ En realidad tanto Tomas Katari como Mauricio Gómez son parte de los antiguos suyus de habla aymara. T. Platt, Thérèse-Cassagne y Olivia Harris, Qaraqara-Charka, Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas. Historia antropológica de una confederación aymara, 2006.

cada uno mantenga su “autonomía” al que podríamos llamar *autonomía compartida* entre cada una de estas unidades socio-territoriales.

El territorio ondulado y quebrado sólo es útil para quien conocen y para quienes no conocen puede ser fatal porque son orografías quebradas y montañas dispuestas en una especie de casa-matas, útiles para diferentes emboscadas. Allí cabe la afirmación de Pilar Mendieta (2008) cuando afirma que es fundamental: “la utilización estratégica que los indígenas hicieron, en momentos de conflicto y rebelión, de las montañas del escarpado territorio que actualmente ocupa la provincia Inquisivi en el departamentos de La Paz” (Mendieta, 2008:17). Las montañas son como cuerpos alternos y un territorio que protege e invisibiliza a los suyos para que se muevan sigilosamente por debajo o por encima de ellas y del altiplano frío (que no perdona un mínimo de descuido, de falta de abrigo o fuego). Por ejemplo dentro de uno de estos territorios estaba la republiqueta (así nombrada a los pequeños territorios donde estaban las guerrillas) de Ayopaya entre 1817-1825 liderado por Manuel Chinchilla (un indígena) que sostiene en momentos difíciles la lucha contra los españoles entre 1819 y 1820. Así la montaña se ha convertido en una especie de una columna vertebral de una serpiente venenosa que culebrea entre profundidades internas y sus formas externas visibles (que en la cosmovisión de los ayllus es achachilas-awichas o wak’as, los dioses). De este modo se lucha contra el sistema estatal de poder es esto aunque con derrotas sufridas en ella.

Después de observar que Pando no iba a cumplir su compromiso de devolver sus tierras, Pablo Zárate Willka, inicia un movimiento de auto-liberación propia. Aunque según Irurozqui (1990) en este movimiento no hay un proyecto histórico propiamente sino simples luchas esporádicas, o son simples auxiliares del ejército de Pando. Hecho dudable porque está claro que los tres Willkas y los ayllus querían recuperar sus tierras, expulsar a los abusivos representantes del Estado y a los terratenientes. Porque desde éste levantamiento se desprende una dura crítica a las haciendas, a los mestizos de los pequeños pueblos, y al Estado boliviano. La victoria fue compartida contra las fuerzas de Fernández Alonso.

Otras luchas. Pues entre 1910-1939 se destacan otros aymaras como Martín Vásquez de Corocoro, Santos Marka T’ula de la región de Pacajes, Rufino Willka de Achacachi, Faustino y Marcelino Llanqui de Jesús de Machaca (Choque y Ticona, 1996; Arias, 1994) y Laureano Machaca en 1956 al norte del lago Tititica (Portugal, 1992). Aquí sólo haremos una breve referencia de ellos. Varios de ellos pertenecían al movimiento de los *Caciques*

*apoderados*²⁸, un movimiento que luchaba contra el sistema de usurpación de las tierras de las comunidades y los ayllus.

En Jesús de Machaca (provincia Ingavi), la lucha es contra el abuso de los corregidores, curas, y vecinos del pueblo. La lucha de Martín Vásquez de Corocoro (provincia de Pacajes) (junto con los hermanos Eusebio y Humberto Monroy, abogados) (Flores, 1979), es también parte de ello. La Ley de exvinculación (1874) detona este otro hecho, pues la única manera de probar que un pueblo o una persona era dueño de su tierra, era presentando los antiguos títulos. Martín Vásquez, en esa lógica, defendió las tierras al conseguir títulos coloniales de 1644 (Flores, 1979). Dichos documentos lo consiguen después de viajar a la antigua capital virreinal de Lima. Estos títulos fueron vitales para que Vásquez y las ayllus pudieran fundamentar el derecho sobre la tierra. Aunque estos documentos luego fueron robados por hacendados y las autoridades judiciales de La Paz y Sucre. Por otra parte tenían el argumento de que la tierra en la que vivían la habían comprado con oro y plata en tres oportunidades (Thoa, 1984). Un mecanismo interesante para ver cómo a través de los documentos coloniales los comunarios/as ha defendido las tierras comunitarias; con ello además demostraron que eran dueños originarios de dichas tierras. En esto y otros casos los líderes y los ayllu en principio han sido siempre muy legalistas. Para defender sus derechos han acudido al sistema jurídico del propio sistema opresor. Y cuando esto no funcionaba (en realidad casi nunca funcionó para el indio incluso hoy) se produjo las sublevaciones y levantamientos generales.

La lucha de Jesús de Machaca y el de Faustino Llanqui (y su hijo Marcelino) es parte de este hecho, pues en 1921 se levanta los ayllus en contra de los abusos del corregidor Lucio Estrada y del cura Manuel Demetrio Encinas de esta localidad. En principio sólo eran dos comunidades, luego toda la región. Ambos eran abusivos vecinos porque exaccionaban productos agrícolas, dinero, incluso se denunció la violación de mujeres, al amparo de la "autoridad" y del mando de una pequeña unidad policial. A ello se suma que el corregidor Encinas había encarcelado a un comunario y este murió en la celda por hambre y sed. Ante ello se produce una profunda indignación de los ayllus. Dicho levantamiento se produce el 11 de marzo de 1921. Jesús de Machaca es tomada y la plaza incendiada y también las casas más importantes del vecindario, pero perdonan la vida del cura Encinas. En el hecho murió el corregidor Estrada y su familia, después de una larga lucha, mueren también dos comunarios/as por disparos de arma de fuego a manos de Estrada (Choque y Ticona, 1996).

²⁸ Este es un movimiento que tiene alcance nacional en defensa de las tierras comunitarias ante el avance del sistema de haciendas, particularmente en la región de los Andes.

Es dentro de ello que el liderazgo de Faustino Llanqui (del ayllu Qalla Arriba) llamado el Titi (Thoa, 1984:26) se convierte en un hecho importante (Titi es una palabra aymara que se refiere a un gato silvestre que habita las montañas y cerros rocosos de los Andes). Con esto dota de una connotación incluso sobrenatural al poder comunal porque está vinculado al samiri, el titi, que da vida²⁹. Aunque el levantamiento nuevamente terminó en una cruenta masacre de parte del escuadrón del regimiento Avaroa acantonada en Guaki y por orden del presidente Bautista Saavedra. Entre paréntesis, el presidente Saavedra había oficiado en 1901 defensor de los indios en el bullado proceso de Mohoza. Ahora al ser Presidente de la república comete dicha masacre. En esta acción, según Choque y Ticona se cometió: “una de las represiones y masacres más cruentas que haya quedado documentadas en la historia contemporánea del indio boliviano” (Choque y Ticona, 1996:68). Incluso el ejército saquea las casas de los comunarios/as para llevarse alimentos, queman casas, y roban ganado vacuno, ovino y llama, etc. El regimiento Avaroa hizo un “festín de carne” humana en el lugar. Incluso los vecinos del pueblo de Jesus Machaka pedían el ganado robado como “resarcimiento” a sus pérdidas. Mientras que más de 100 comunarios eran fusilados. Para salvar sus vidas otros comunarios/as junto con sus niños y ganados huyeron a las elevadas montañas del lugar para refugiarse en ella. Nuevamente las montañas elevadas se han convertido en el mejor abrigo y protector de las desgracias del indígena (y es considerado como su madre y padre, entre otros hechos). Esto muestra las duras relaciones entre el Estado republicano y las ayllus en los Andes. Por este tipo de hechos, el Estado casi siempre ha sido calificado como *anti-indio*.

Y en estos mismo años Santos Marka T'ula³⁰ otro líder enfrenta el despojo de las tierras comunitaria de igual modo con mucha tenacidad (Thoa, 1984). Él es “apoderado general de indios de la república”. Lidera este movimiento entre 1919 hasta 1939 fecha de su muerte. Aunque él no viajó a Lima por los títulos coloniales como Martín Vásquez o a Buenos Aires como Tomas Katari, su lucha, sin embargo, es intensa porque acudió a diferentes niveles judiciales como la ciudad de Sucre (la Corte Suprema de Justicia), y los juzgados de La Paz y Oruro. Según sus descendientes, Santos Marka T'ula, viajaba a muchos lugares perdiéndose por meses y semanas; incluso dejando a sus hijos casi en el abandono. Cuando los hacendados o las autoridades judiciales le robaban los títulos, lloraba “por sus papeles”, se dice.

Él tenía mucho apego a los papeles y cuando los perdía, o los robaban, casi siempre tenía memorizado el contenido de esos papeles. Así para cumplir con sus cometidos pedía a las

²⁹ Samiri es una palabra aymara, literalmente quiere decir “el que respira”, y en pensamiento aymara quiere decir la respiración de la vida que es un hecho fundamental para todo ser viviente.

³⁰ En aymara Marka es pueblo y t'ula un arbusto del altiplano importantísimo para el ecosistema, es medicina y sirve para la cocción de alimentos.

montañas, a los ríos, y los lagartos (anfibios de las montañas), que le dejaran pasar y cuidar de los muchos peligros. En realidad en estos viajes caía preso porque se le acusaba de ser uno de los *subvertores* o *agitadores* de la indiada. Así fue confinado a las llamadas tierras inhóspitas de las tierras tropicales del Río Cajones de los Yungas de La Paz. Ante ello, él y su familia y los ayllus como Ilata-Urinsaya (actual provincia de Gualberto Villarroel, antiguo Pacajaqi) realizaban actos rituales (a los achachilas-awichas, divinidades aymaras) a nombre de los papeles. Esto quiere decir que los yatiris (sabios aymaras) ofrendaban a los Dioses para la protección del líder y los papeles.

De otra parte, decía que estos títulos los tenía guardados y encerrado con *grandes candados* en la ciudad de Sucre. De hecho había obtenido una certificación en la que se constata el depósito de dicho documentos. Todo ello fue parte de una intensa lucha social contra el sistema de despojo de la tierra comunitaria de parte de los hacendados o agentes del Estado liberal/colonial. Esto también muestra una capacidad ineludible de buscar documentos para respaldar y proteger el derecho comunitario sobre la tierra. En ese sentido éste es otro momento de profundo conflicto entre el Estado y los ayllus. La lógica del poder hoy no ha cambiado en relación a los anteriores hechos descritos.

1.4. Revolución de 1952 y katarismo e indianismo

La revolución de 1952 produce otras luchas campesinas e indígenas. Estos son luchas anti-hacienda y apoyadas eventualmente en el *Estado del 52*. Los casos notorios de ello son los de Ana Rancho en el Valle Alto de Cochabamba liderado por Desiderio y Pedro Delgadillo, José Rojas de Ucareña, y Sinforsoso Rivas, y otros (Dandler, 1983). En este periodo (llamado revolución nacional) el Estado apoya y en otros es obligado a expropiar las viejas haciendas en Cochabamba y en La Paz (Albo, 1979). Por ejemplo, la hacienda Ana Rancho y otros, se convierten en el lugar donde los campesinos quechuas toman tierras, expulsan a sus “dueños”, y se reparten la tierra. En el Norte de La Paz pasa algo similar con la toma de tierras y haciendas, aunque según X. Albó (1979), algunos excolonos, seguían llevando productos a la casa de los patrones en La Paz. En esta región, los dirigentes notables y de la Provincia Omasuyus son Toribio Salas y Paulino Quispe (legendario Wilasaku) y otros. Se produce una intensa lucha contra los hacendados de Achacachi, Huarina, o Warisata y otros centros poblados de esta región.

Ahora los cambios o reformas que se producen son en términos liberales. Dado que una naciente clase media blanco-mestiza acaudilla, con apoyo de los mineros e indígenas o campesinos, y derrota a la *casta señorial* minera y feudal quienes se habían adueñado del Estado y de sus instituciones. El país vivía niveles de pobreza y una alta exclusión social,

particularmente del indio. Esto ha sido expresado en la separación radical entre el mundo de la elite blanco-mestizo y la sociedad indígena originaria mayoritaria en el país. Hasta ese momento, el indio no tenía derecho a la educación, derecho a la tierra y al voto universal o electoral. Las tres medidas han sido importantes aunque se convirtió útil en el fondo para que el indio ahora sea el nuevo pongo político. El MNR (Movimiento Nacionalistas Revolucionario) durante los 12 años de su gobierno, uso y abuso del indio en tanto convertido en el símbolo de la liberación y de las milicias armadas.

En este sentido, el Estado del '52, ideológicamente se funda en el mestizaje. Un hecho que a la postre va a ser parte de su propia derrota o la derrota de la propia revolución. El nacionalismo revolucionario (N-R) y lo nacional-popular (N-P) (Zavaleta 1986; Antezana, 1987), es una expresión democratizadora de la sociedad, pero según nuestro punto de vista, es parte fundamental de la visión de los nuevos grupos de poder. En ese sentido es ajena a las grandes aspiraciones históricas del aymara o quechua como el autogobierno y una radical transformación del Estado colonial y el republicano liberal. ¿Qué es lo nacional popular? Según Zavaleta Mercado, lo N-P, es la democratización social y forma estatal (Zavaleta, 1986) que tiene su centro de argumentación en la hegemonía del proyecto mestizo. En este sentido, N-R, según Antezana es una ideologüema. Un instrumento ideológico que sirve tanto a la izquierda como a la derecha para justificar el proyecto de una sociedad homogénea y un Estado monocultural. Así éste es contrario a la idea dominante de hoy de la diversidad social, cultural y regional. Entonces, el proyecto del mestizaje se definió en términos culturales y biológicos basados en el horizonte del criollo-mestizo y no en el indio u originario. Usando una metáfora ésta se expresa en la idea de un *cuerpo nacional mestizo*. Hoy este proyecto ha sido cuestionado duramente y puesto cabeza abajo (Sanjinés, 2005), de manera particular, desde la autodeterminación social aymara, entre otros. Por ello Sanjinés sostiene que el proyecto del mestizaje en Bolivia está de cabeza. Es decir, esta fuera del marco del imaginario social.

Dado que el mestizaje como ideología y en lo cultural representa con variaciones leves a la dominación y explotación del aymara o quechua. Esto lo sostiene M. Quisbert (2008) porque para el indio ser mestizo no cambió nada. Después de la revolución, seguían sufriendo las mismas discriminaciones que habían sufrido antes, violencia simbólica y real del Estado, y pocas oportunidades laborales, etc. En base a este horizonte (el mestizaje), muchos aymaras habían incluso optado por cambiar el apellido indígena al castellano. Esto es de Perqa a Perca, de Janqu a blanco, etc. Si esta es la realidad socio-histórica obviamente no tenía sentido ser mestizo. Y es justamente en esto donde surgen los grandes cuestionamientos al proyecto del mestizaje. Porque en los hechos la revolución de 1952 encubría la discriminación racial y étnica que sufría el aymara o el quechua. Lo

boliviano como identidad única anulaba la particularidad y la historia real de que Bolivia era y es un país indio.

Es ante este hecho surge el katarismo y el indianismo. ¿Qué es el katarismo y el indianismo? El katarismo y el indianismo son una ideología y visión político definida desde el propio indio, en nuestro caso, desde el aymara. Se diferencia del indigenismo que es la mirada del blanco-mestizo sobre el indio. Su proyecto histórico, aunque con sus variantes internas, es la liberación total del indio o del aymara y el autogobierno nacional de los pueblos oprimidos en el contexto de los nuevos tiempos-espacios. Está en su horizonte la refundación de un nuevo sistema político y económico según los valores culturales y principios sociales de los aymaras y quechuas.

Aparece en el escenario social y político por primera vez en 1960 y 1970 del siglo XX con Fausto Reinaga, Constantino Lima, Luciano Tapia, Hilda Reinaga, Jenaro Flores y muchos otros/as. Plantean una crítica mordaz, con sus diferencias internas, al colonialismo interno producto de la propia revolución del '52. En ese sentido se define a Bolivia como un país anti-indio (Mamani, Delgado, Lucila 2010). Se plantean rescatar el nombre de los históricos líderes anti-coloniales como Tupaj Katari y el cerco a La Paz, el levantamiento de 1781-82 (Hurtado, 1986). Según el Manifiesto de Tihuanacu de 1973 se autodefinen como clase explotada (campesino) y por otro como naciones oprimidas en tanto aymaras o quechuas (MINK'A, CIPCA, 1973). En esto surge el ideal de refundar el histórico Qullasuyu como una entidad real. Qullasuyu ha sido una de las cuatro regiones del antiguo Estado del Tawantinsuyu (las cuatro regiones).

La corriente indianista de Fausto Reinaga denuncia que en *Bolivia hay dos Bolivia*: una Bolivia blanca minoritaria opresora y otra Bolivia mayoritaria india oprimida (Reinaga, 1970: 174). El PAN (Partido Autóctono Nacional), el PIAK (Partido Indio Aymara y Quechua) y el PIB (Partido Indio de Bolivia), son los representantes políticos de estos movimientos político-sociales. Posiblemente en ello MITKA (Movimiento Indio Tupaj Katari) exprese con claridad la reconstitución del Qullasuyu (gran región de los Qullas) liderado por Constantino Lima, Luciano Tapia y muchos otros y otras.

El fundamento es el proyecto histórico de la autodeterminación social india. El cual tiene en la actualidad su base en el movimiento de jóvenes kataristas-indianistas. Aunque éste no tiene aún un importante apoyo social, pero es notorio su referencia como la continuación del proyecto histórico largamente acariciado. Y ahí se puede observar una apuesta por un nuevo *gran Estado indio-popular* basado en una especie de confederación de pueblos al alrededor de este Estado. Lo cual no significaría separarse de Bolivia sino la

apuesta es la re-toma de ella. Aunque en el momento actual esto se cruza inevitablemente con la posibilidad de una reforma del Estado como el que plantea y lleva acabo el gobierno de Evo Morales. Hoy dentro del actual contexto de la lucha social se puede observar que en el “nuevo” movimiento katarista-indianista existen dos corrientes internas. Una que apuesta por una radical transformación del Estado y de la sociedad, y la otra, de manera más moderada que plantea alcanzar los mismos objetivos. Esto implica ir más allá del Evo Morales y posiblemente del Estado plurinacional. El núcleo común de ambos es la autodeterminación social ante las instituciones coloniales y el sistema liberal que hoy siguen privilegiando a los sectores oligárquicos y medios de la sociedad boliviana.

Aquí se plantea que la lucha no debe ser por separado sino en intersección en la forma del katarismo-indianismo. Sin un y o e que los separe sino con un guion (-) que les re-articule pero sin fusionar en uno sólo (Mamani, 2012). Esto está definido sobre varios mecanismos de lucha social, estrategias culturales y políticas. Dado que en el último tiempo reapareció éste con fuerza, particularmente en la recordación de los 225 años del descuartizamiento de Tupaj Katari en la localidad de Peñas (2006). Allí se produjo una declaración que sostiene: “Nuestros pueblos han dicho ¡basta! a esta tiranía colonial de la república criolla” (Declaración de Peñas, 2006). Este documento puede ser considerado, para el último tiempo, como histórico. Plantea una lucha frontal y prolongada contra el sistema neocolonial-liberal para lograr una definitiva liberación social de los pueblos oprimidos. En este nuevo momento histórico se han autodefinido nuevamente como pueblos y civilizaciones oprimidas por el Estado y sus *castas señoriales* (Mamani, Delgado, Choque, 2010).

Se vuelve a sostener que el colonialismo interno es un hecho que no ha desaparecido pese al llamado *proceso de cambio*. El indio no tiene el poder político real pese a haber puesto su sangre en los últimos levantamientos sociales en Bolivia. Dado que está siendo, se sostiene, enajenado por los nuevos grupos de poder en el gobierno de Evo Morales, o mejor, por reducidos grupos criollo-mestizo que siguen ocupando de manera hegemónica las instituciones públicas y privadas del país. Aunque evidentemente muchos aymaras y quechuas ocupan cargos públicos, pero no la más importantes, ni los decisivos. Así éste es parte de un proyecto histórico complejo con sus diferentes corrientes internas y con sus propias posibilidades de realización histórica.

1.5. Luchas sociales de hoy

Desde el año 2000 en adelante, hasta 2005, Bolivia ha vivido un conjunto complejo levantamientos sociales nacionales, locales y regionales. Estas luchas se han orientado en

contra del sistema neoliberal, del Estado colonial/liberal y de la pobreza (hasta 2001, 58,6% de los bolivianos era pobre) (INE 2001). Pues durante el periodo de 1985-1997, se produce una serie de Leyes³¹ neoliberales particularmente en el tema agua, la tierra, nuevos tributos, y otros. Ante ello surge un periodo de 12 años de lucha donde se plantea una reforma y cambio radical del Estado y la sociedad que están fundada en los marcos monoculturales, discriminatorios, anti-indios, y en la entrega de los recursos naturales a las transnacionales, etc. Dichos levantamientos son los de Achakachi y Omasuyus y las 7 Provincia del Norte de La Paz entre 2000 y 2001 (Mamani, 2012); el levantamiento popular y campesino de Cochabamba en abril de 2000, más conocido como la *guerra del agua* (que provoca la primera derrota del neoliberalismo en Bolivia), porque se expulsa a la transnacional Betchel (Aguas del Tunari) con el saldo de un muerto, el estudiante, Hugo Daza. También es parte de ella la llamada la *guerra de la coca* de 2002 en Sacaba (también Cochabamba) y la marcha indígena de la Amazonía en 1990 y la marcha por una Asamblea Constituyente de 2002 liderados por los ayllus-markas de los Andes y los pueblos de la Amazonía.

En 2003 se produce el levantamiento de la ciudad de El Alto, la *guerra del gas*. Aunque este es respondido desde el poder del Estado con una violenta masacre dirigida por el presidente Gonzalo Sánchez de Lozada del MNR, dejando un saldo de 67 muertos y más de 400 heridos. Este era un gobierno que representaba literalmente al neoliberalismo y a los grupos de poder de mineros, banqueros, agroindustriales de Santa Cruz, y otros. Ha sido acusado éste formalmente ante la Corte Suprema de Justicia de masacre sangrienta pero aún no ha sido sentenciado por la justicia boliviana. Aunque tres de sus ministros recibieron una sentencia de 15 años de cárcel sin derecho a indulto. En este levantamiento participan aproximadamente más de 1 millón de hombres-mujeres en la ciudad (La Paz y El Alto) y las aéreas rurales (Omasuyus, Patacamaya, los Yungas de La Paz, Guaqui) al que se sumó los departamentos de Oruro, Potosí, Cochabamba y Santa Cruz (Gómez 2004; Mamani 2005).

Se exige la nacionalización de los Hidrocarburos, la no exportación de este producto a Estado Unidos vía Chile, la Asamblea Constituyente y la renuncia inmediata del Presidente

³¹ Entre las Leyes y Decretos principales destacables están: el Decreto Supremo 21060 (1985). Ley de Régimen de Coca y Sustancias Controladas (1988), decretos-leyes que corresponden al gobierno de Víctor Paz Estensoro del MNR. El gobierno de Jaime Paz Zamora sanciona la Ley del Medio Ambiente (1992). El gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997) la Ley de Participación Popular (1993), Reforma de la Constitución Política del Estado (1994), Ley de Capitalización (1994), Ley de Reforma Educativa (1994), Ley de Descentralización Administrativa (1995), Ley de Servicio Nacional de Reforma Agraria (1996) y la Ley de Hidrocarburos (1996). El gobierno de Hugo Banzer Suárez (1997-2002) promulga la Ley de Servicio de Agua Potable y Acantarillado (1999) (modificado el 11 de abril de 2000) y pone en discusión en el parlamento el Proyecto de Ley de Recurso Agua (1999), Ley que no logra ser aprobada.

Gonzalo Sánchez de Lozada. Aunque hoy este proceso está truncado desde el gobierno de Evo Morales y por algunas dirigencias que al parecer no han entendido la profundidad histórica de lo que ocurrió durante esos 5 años de lucha y levantamientos sociales. En resumen, se produjo un rico proceso de expansión de una dinámica radical de la lucha territorializada en toda Bolivia.

1.6. Proyectos históricos de poder del Estado

De su parte los grupos dominantes blanco-mestizos desde el Estado han construido un largo proyecto histórico en sus diferentes momentos y sentidos en la historia. Mismo que está expresado en el Estado colonial a través de los virreinos y en la república mediante el Estado patrimonialista, liberal-colonial, Estado “revolucionario” del 52; esto a través de los conservadores, liberales, o “revolucionarios”. El mismo proyecto no sólo está dado de un sólo modo, sino de muchas maneras, hasta contradictorias entre sí. A este hecho M. Irurozqui (1994) lo llama luchas inter-élites. Esto viene dado desde la fundación de Bolivia (1825) pensado como un Estado de base liberal y con substrato colonial. Dado que Bolivia se funda en este año con los privilegios coloniales claramente expresados en personajes como Casimiro Olañeta, Mariano Urcullo, y otros (Arnade, 2004).

Para entender tal hecho hay que hacer un breve repaso de sus pensadores o ideólogos más controvertidos e importantes. Nicomedes Antelo, es uno de estos pensadores sociales de Santa Cruz. Él había planteado la pronta extinción del indio en Bolivia a través de la ideología del darwinismo social. Esto es mediante la ley de la *selección natural* de especies donde, según esto, el más apto y fuerte se impone frente los inaptos o débiles. Es decir, para nuestro caso, los aptos serían la raza “blanca” “pura purificada” criollo y los inhábiles los indios por su “inferioridad” biológica o cultural (Moreno 1989). En él hay plena confianza en la ley de selección natural. Para demostrar tal posibilidad se implementó la técnica llamaba craneometría con la cual se justificaba el racismo y la dominación al establecer que el cráneo del indio pesaba 10 o 7 onzas menos que el cráneo de un blanco. A su vez este hecho se justificó en el discurso de la modernización de la sociedad y del Estado en base a las experiencias europeas. Modernización significaba el cambio cultural y tecnológico de una sociedad arcaica o pre-moderna. Otro planteamiento de este tipo pertenece a Bautista Saavedra (ex presidente de Bolivia en 1921) que había “defendido” a los indígenas en el bullado proceso de Mohoza de 1901 (aymaras juzgados por el asesinato de 120 soldados del escuadrón Pando en 1899). Este autor sostuvo que sí hay que eliminar a los indios, hay que hacerlo. “[E]xplotar a los indios aymaras y quechuas en nuestro provecho, o hemos de eliminar, porque constituye un obstáculo y una rémora en nuestro progreso, hagámoslo así franca y enérgicamente” (Saavedra, 1987: 146). Aquí se expresa con claridad la ideología del exterminio del indio por medios violentos. En

realidad Saavedra convertido en Presidente de Bolivia llevó a cabo en 1921 la masacre de Jesús de Machaca (como los mostramos arriba) con un saldo de más 100 comunarios fusilados, quema de casas y alimentos de los comunarios/as y el robo del ganado camélido y ovino.

Otro de los pensadores es Alcides Arguedas. Este autor definió a Bolivia como un “pueblo enfermo”. Esto por su letanía y sus dramáticos vicios de consumo de alcohol y una geografía inhóspita, inhabitable y solloza. El vicio está representado, según el autor, fundamentalmente por el indio y el mestizo (Arguedas, 1982). Arguedas es uno de los pensadores más pesimista que tuvo Bolivia porque veía al país como menor de edad envuelto en guerras internas sangrientas, el alcoholismo, la dejadez, etc. Hoy de otro modo aparece Oscar Olmedo con un libro intitulado: Paranoia aymara (2006). Este autor sostiene que los aymaras no se diferencian de la caterva, mazamorra o lodo de tierra que cae de una montaña. Dado que no entienden razones, solo entienden y se atienen a su fuerza definida en su cantidad numérica. Su poder reside en su número y no en su inteligencia o argumento valedero. “La caterva no sólo arrastra sus pies lastimosamente por las calles, también lo hace con los estribillos-en muchos casos de data inmemorable-, convertido en frases fangosas, grumosas. Es su vieja memoria que repercute en su lenguaje. No hay más. No da para más. Es imposible para ella la idea, el argumento. Máximo llega a la impresión, pero jamás pasa a la razón e imaginación, y lo refleja en muletillas cortas, sencillas, esgrimidas para un juego recreativo en la mente de un paranoico” (Olmedo, 2006:17).

Este punto de vista es absolutamente unilateral porque el autor al parecer no entiende las razones por las que luchan los indios por más de 519 años. La idea de que el indio no sabe pensar o hacer política, es una idea propia de los tiempos coloniales. De su parte, Cayetano Llobet (1999), sostiene que Bolivia es un país de *enanos*. Es decir, Bolivia y los indígenas sufren de chatura y deformidad que es una idea incluso mucho más peor que la de un pueblo enfermo de Alcides Arguedas. Aquí no hay solución posible, porque hay una deformidad congénita del país. Tal determino ideológico y biológico, es la forma de cómo los escritores o los señores del poder, piensan sobre lo indio o indígena originario.

Otro escritor de esta tendencia es Manfredo Kempff quien sostuvo en plena lucha por redefinir el nuevo horizonte del país entre 2006 y 2009, lo siguiente.

Todo el Gobierno del MAS, sus ministros, sus parlamentarios, sus constituyentes, se expresan como lo harían las momias, las chullpas. Hablan de cosmovisión andina como una filosofía ancestral, precolombina, que en pleno siglo XXI se la tiene que recuperar para salvar a Bolivia... que lo que afirman los yatiris, amautas, achachilas, es lo que el resto de

los bolivianos debe acatar a pie juntillas, respetando esta teocracia aymara y a sus sabios que degüellan llamas, queman coca, y arman humaredas paganas en el salón central del Palacio de Gobierno (Kempff, 2007:A6).

De este modo el Estado y los grupos dominante han producido un poder colonial bajo una forma liberal. Dado que los autores citados reflejan ese hecho. Y al mismo tiempo estos son productores de esa visión y esa es la representación del poder económico y político. Este último se expresa en los señores de plata y del estaño. La plata es un mineral altamente cotizado en el mercado internacional entre aproximadamente 1850-1899. Luego aparecen los barones del estaño entre 1899-1952 y en las década de 1970 y 1980 del siglo XX nacen los agroindustriales, banqueros y nuevos mineros (1970-2003).

Veamos ahora los niveles de lucha que estos grupos han planteado ante la amenaza de la indiada. Éstas están definidas en la forma liberal democrática (1985-2003)³², forma dictatorial (1971-1980), y forma revolucionaria (1952-1964) y (2006-2011). Se podría sostener que estos privilegios se definen en tres momentos históricos. En un primer momento es en la fundación de Bolivia (1825) donde nace una república con intramuros frente al indio o es la prolongación y acentuación definitiva de la lógica política de la colonia española. En ello la Ley de Exvinculación obligaba a las comunidades y ayllus a presentar sus títulos de tierras en un plazo de 60 días sabiendo que no las tenían. El otro momento es la guerra federal entre Sucre y La Paz en 1899 (Condarco, 1982). En esta se disputa la capitalía oficial del gobierno. Hasta esa fecha la sede de gobierno era Sucre y después de la conflagración se trasladó a la ciudad de La Paz. Aquí José Manuel Pando líder liberal del Norte logra imponer varios cambios que favorece a los mineros de estaño. Se construyen carreteras, el ferrocarril hacia el oriente de Bolivia y se crean bancos, etc.

De otro lado, dentro de esto se produjo la llamada guerra interna en plena guerra del Chaco. Los grupos oligárquicos enajenaban tierras a los indígenas bajo el argumento de que no querían ir a la guerra. Así en ese periodo, 1935 y 50, existe violentas masacres a indígenas originarios y a los obreros de las minas. Los hechos concretos son Catavi, 1942, el colgamiento del presidente Gualberto Villarroel en 1946 en la Plaza Murillo de La Paz (por un grupo de ultraderecha llamada la Concordancia) (Klein, 1982; Céspedes 1970), entre otros hechos. En aquel momento histórico hay una radical resistencia a entender que Bolivia vivía tiempos nuevos al igual que hoy.

³² Aunque es evidente que entre 1982 y 1985 gobierna la Unidad Democrática Popular (UDP) de tendencia de izquierda encabezado por Herman Siles Zuazo. En ese periodo cambia el gobierno pero no el poder real de los grupos de poder.

Lugo de aquello Bolivia vive el proceso de neoliberalización de la economía. Éste es entre 1985-2003, una primera etapa, y 2003 a 2007 un segundo momento. El primer caso se realiza bajo el Decreto 21060 (del gobierno de Víctor Paz Estensoro) que crea el libre mercado del trabajo, apertura hacia los capitales transnacionales, un nuevo régimen tributario, y la relocalización de más 30 mil mineros. También se produce una nueva legislación sobre la tierra que consolida la desigual distribución de la tenencia de tierra, particularmente en el oriente boliviano. Los datos que se tiene sobre esto es que de los 106.751.722 millones de hectáreas de tierra cultivable que tiene Bolivia, la empresa agraria que sólo siendo el 10% concentra el 90% de la tierra frente a la pequeña producción parcelaria de campesinos-indígenas que siendo el 90% sólo tiene acceso al 10% de tierra (Paz, 2004:183). Éste seguramente es un dato que corresponde a la década 80 del siglo XX, pero hoy esto no ha cambiado estructuralmente. El gobierno del MAS legitimó que las grandes tierras sigan teniendo los señores de la tierra en Santa Cruz o el Oriente boliviano (Art. 399 de la nueva Constitución Política). Éste es en realidad el núcleo de la resistencia criollo-mestizo del Oriente contra la posibilidad del proyecto de la autodeterminación india originaria. Hasta julio de 2011, 55.3% de tierra era saneada y titulada, en proceso de saneamiento 9.7% y falta sanear 34.9% (INRA, 2011). Sanear no significa sin embargo expropiar sino incluso legitimar las grandes tenencia de tierras.

De este modo se impone el neoliberalismo en un contexto de la derrota del movimiento obrero, en 1985. Se desnacionaliza la economía y se entrega los recursos naturales (el gas y el petróleo) a empresas transaccionales y el sector minero está representado por el propio presidente de Bolivia: Gonzalo Sánchez de Lozada (propietario de la Inti Raymi). Así se produce nuevos masacres: el de Amayapampa y Capasirca en 1996 y la ciudad de El Alto en octubre de 2003, en el Chapare de 1988 (con 16 muertos) (Viola, 2001) y el de Warisata 2003 (como se dejó notar arriba). Se puede sostener que en ese periodo el Estado se convierte en el mejor gerente de las empresas transnacionales y la llamada clase política es el agente más exitoso de las empresas transnacionales. Hay una nueva toma del poder de las viejas y nuevas elites blanco-mestizos que habían sido derrotadas en el pasado y duramente cuestionadas luego. Ellos no sólo querían mantener el país tal cual estaba, sino, profundizar sus privilegios. Estas élites están compuestas por empresarios mineros, banqueros, agroindustriales, los empresarios de la comunicación, etc. En Santa Cruz estos grupos de poder están agrupados en el Comité Pro Santa Cruz (el CAO, CAINCO, FEGASACRUZ³³ y el brazo político la llamada “nación cambia”, Unión Juvenil Cruceñista, las

³³ Comité Pro Santa Cruz fue fundada en 1942 en demanda de mayor atención al estado. Hoy constituye un ente cívico-político de las elites cruceñas. La CAO (Cámara Agropecuaria del Oriente, Cámara de Industria, Comercio, Servicio y Turismo de Santa Cruz), FEGASACRUZ (Federación de ganaderos de Santa Cruz), es parte de esto y otros.

fraternidades y otros). Sus líderes tienen apellidos croatas, judíos y otros. Esto es Matkovic, Kuljis, Steelzer, Dabdoub, Marinkovic (Lora, 2005).

Estado plurinacional y el gobierno de Evo Morales. El nuevo momento histórico (2006-2009 y 2009-2012). Esto es importante anotar. La relación sociedad civil y Estado aquí tiene otros componentes interesantes pero a la vez con profundas contradicciones. Ello se expresa en cuatro corrientes principales: Una, está re-posicionada en el propio gobierno de Evo Morales con una visión reformista; otra, en algunos sectores sociales e intelectuales blanco-mestizos con discurso de izquierda y campesinos que apostaron por una reforma constitucional del Estado a través de la Asamblea Constituyente. La tercera son los grupos de poder como los Comités Cívicos y partidos político a fines a éstos. Ellos plantean en el fondo mantener los privilegios acumulados durante todo este tiempo a favor de dichos sectores sociales. Se oponen al gobierno y a los movimientos indios originarios aunque no tienen propuestas reales de país. El cuarto es la corriente autodeterminista de corriente aymara y del katarismo-indianismo que plantea el total trastocamiento del poder liberal-colonial y del Estado y una refundación de lo político. Así el Estado y la sociedad civil es un campo de lucha compleja y novedosa frente a otros momentos históricos aquí descritos. Dado que en el escenario apareció el indio como un actor central nacional e internacional con horizonte estatal y societal en lo político aunque en el gobierno hay una gran déficit de reales hechos hacia el indio originario y sectores populares. Incluso hoy se criminaliza la lucha indígena originaria.

En el momento actual el Estado trata en base a estos horizontes y sus variantes imprimir una nueva legitimación liderada por Evo Morales y desde la sociedad por sectores afines al gobierno. Desde el Estado-gobierno se trata imponer una reforma interna bajo la hipótesis de que es posible reformar o cambiar el Estado colonial desde el propio Estado. De hecho hay una construcción de una nueva hegemonía con lógica de poder vertical o liberal de base multicultural. Una hegemonía cultural, económica, institucional definida desde los sectores de la clase media urbana mestiza. Aunque rodeado por una aura india originario en sus imágenes y discursos. Uno de los representantes de esta corriente es Álvaro García Linera, el vicepresidente de la república, Juan Ramón Quintana (ministro de la presidencia, 2006-2009, 2012), hoy nuevamente Ministro de la Presidencia, catalogado como el entorno blancoide-mestizo más visibles alrededor del Presidente indio Evo Morales. El Vicepresidente, por ejemplo, plantea superar el antiguo katarismo-indianismo por un nuevo evismo, según él, una naciente corriente política (García Linera, 2006a). Pero como se dijo, la matriz ideológica de esta corriente se define en el sistema, aunque remozado, de un nacionalismo revolucionario (N-R) y lo nacional-popular (N-P) matrices ideológicas y políticas no indígena ni originaria.

Junto a ellos aparece los partidos denominados de izquierda nacional (catalogados por algunos como una izquierda colonial) y el partido comunista de Bolivia, el propio Movimiento Al Socialismo, el MAS, quienes juegan a un ritmo acelerado para re-posesionar la idea de un Estado social de derecho. Aquí el hecho fundamental es re-forzar y re-formar el sentimiento nacionalista definido en la centralidad del Estado. Las cuatro autonomías (departamental, regional, municipal, indígena originaria) son parte de este juego para controlar tal vez a las nuevas y crecientes corrientes y demandas sociales que plantean cambios reales y estructurales del país. Por lo que el Estado plurinacional no es una realidad aún sino sigue siendo un proyecto histórico, y sus desencuentros con los mismos movimientos sociales indios originarios (CONAMAQ y CIDOB)³⁴ y de sectores populares, es un hecho innegable. Aunque evidentemente el gobierno y el “nuevo” Estado promueven una dinámica interesante con una cierta apertura a los sectores sociales excluidos, pero a la vez, con cierre a los sectores más críticos que plantean el trastrocamiento real del Estado. Lo cual marca un contexto de una gran dinamicidad política y cultural indígena y popular tanto en las ciudades y las áreas rurales porque altera las cotidianidades sociales de la dominación.

De otra parte hasta hace dos años se veía la afirmación de un proyecto de legitimación del proyecto indígena, de tendencia moderada. Pero hoy esto ya no es visible y al parecer tampoco ya es posible. Solo aparecen para ciertos momentos para coincidir con la reforma del Estado en el mediano plazo. Se puede colegir entonces que el objetivo del gobierno de Evo Morales es la reforma moderada del Estado colonial-liberal y en producir una hegemonía del proyecto del Estado plurinacional. Su paradoja, sin embargo, es la continuación del sistema de discriminación del indio, y la lógica de homogeneización bajo otra forma. Lo cual repercute en la nueva invisibilización del indígena como lo fue en revolución de 1952 o el de 1899 (aquí el Cnl. Pando utiliza al aymara para sus propios fines). Y el Estado del '52 apostaba con el ropaje mestizo la continuación de un sistema político y económico favorable a los sectores de la clase media y sus herederos.

Por otra parte es posible observar el nacimiento de una nueva elite campesina compuesta por varios indigenistas (blanco-mestizos) e indios campesinos. Dado que hay una dirigencia sindical y sectores indigenistas que tienen gran influencia en las decisiones dentro del gobierno y en las políticas públicas. La misma se define hacia el proyecto de un Estado controlador a la sociedad civil, aunque, de un modo diferente como ya ocurrió con la revolución mexicana de 1910-1917 (Gilly, 1994) u otros hechos históricos. A este fenómeno político-estatal Lucio Oliver llama el estado ampliado (Oliver, 2009). El propio

³⁴ El primero es el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, y el segundo es la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia.

García Linera habla de pasar de un Estado aparente a un Estado ampliado. Ahora ciertamente las posibilidades de un desborde de las luchas autodeterminativas son evidentes al existir un creciente nacionalismo originario en Bolivia, particularmente el aymara.

En el momento actual más que ser un Estado socialista (como sostiene el gobierno) se observa una tendencia hacia un Estado social liberal multicultural. Lo multicultural se expresa en mantener la matriz de la dominación con pequeños reconocimientos de los otros (lo indígena originario) para hacer del sistema un modelo más o menos democrático. Y por eso no es posible observar el nacimiento de un nuevo sistema social o político de base indígena andino-amazónico. El dato refleja una realidad social antagónica y compleja. Dado que el *gobierno revolucionario* ya tuvo varios conflictos sociales serios con los propios movimientos indígena originarios y sectores populares. Uno de los primeros es la confrontación gobierno y pobladores de la provincia de Caranavi entre el 7 y 8 de mayo de 2010. En este conflicto existen dos jóvenes muertos con arma de fuego (David Calizaya de 16 años y Fidel Mario Hernani Jiménez de 18 años, estudiante del Instituto Técnico Superior Agroindustrial de Caranavi).

La violenta intervención policial para desbloquear el camino carretero fue llevada a cabo después de 12 días de boqueo que mantuvieron los pobladores de esta región. De un pedido de instalación de una procesadora de cítricos se pasó a una violencia estatal, que proviene de un gobierno venido de los propios movimientos sociales. Es parte de este hecho la confrontación entre la ciudad de Potosí y el gobierno en 2010. De su parte entre 26 y 31 de diciembre de 2010 por el gasolinazo (D.S. 074) dictado por el gobierno se produce gigantescas movilizaciones sociales en casi todo el país, hasta anular dicho decreto. La ciudad de El Alto, La Paz, Oruro, Cochabamba, Santa Cruz, Potosí, rechazaron la medida. Se incrementó la gasolina y diesel en 87 y 63 por ciento. Nunca antes vista. Asimismo hay una criminalización de la lucha indígena o india. Particularmente de quienes son críticos ante las nuevas políticas y la aprobación de nuevas leyes en la Asamblea Plurinacional como veremos en los siguientes capítulos.

En síntesis, la confrontación de las sociedades originarias y populares, y los grupos de poder criollo-mestizo, es una realidad dura. La relación entre ayllu y Estado en el fondo expresa la disputa por un horizonte civilizatorio de lo político y de lo económico. Además de los intereses materiales y subjetivos de las élites gobernantes y en el último periodo por la aparición de los indígenas originarios en función del gobierno no han mostrado alguna garantía de transformación real del poder estatal y del sistema social.

DIFERENTES CORRIENTES TEÓRICAS SOBRE EL PODER

En este capítulo abordaremos el marco de interpretación del tema del estudio. En otras palabras con ¿qué teoría se estudia la problemática del poder?. Aquí la pregunta que surge para empezar esta referencia teórica es: ¿cómo interpretar o estudiar la complejidad espacial y política del poder en un caso específico como la de Bolivia donde existe una amplia gama de disputas entre distintas lógicas de poder? ¿Cómo estudiar el *otro poder* o el *diagonal* que según nuestra hipótesis marca la diferencia entre las dos principales concepciones de poder más estudiadas (el poder *sobre* y el poder *para*) hasta el presente? ¿Qué es en términos teóricos y empíricos el *otro poder* o *diagonal* en un caso específico como el boliviano?

Pues sobre el tema hay diferentes visiones sociales y de producción académica. Obviamente por el espacio que disponemos aquí no haremos una amplia revisión de los varios autores que han estudiado el poder, pero lo haremos de los que consideramos más destacables en el occidente europeo o el norteamericano, y de los estudios desde el Sur con trabajos en los Andes o de los propios intelectuales aymaras o quechuas. En este acápite se abordan las diferentes corrientes teóricas o sistemas de interpretación del tema del poder en tanto complejidad espacial y de las relaciones sociales; esto es el poder como dominación (unidimensional), el poder como contra-poder (bidimensional) y el *poder diagonal* o el *otro poder*. Para esto haremos una mirada a distintos autores y sus visiones.

En principio abordaremos a los estudiosos clásicos de la sociología del poder como Max Weber (2002) y otros cercanos a él, para luego entrar en debate con los teóricos más cercanos a nuestra contemporaneidad como Hannah Arendt (2009, 2006) para luego hacer una revisión de los estudiosos del poder comunal en los Andes tales como Roger Rasnake (1989) y varios intelectuales aymaras-quechuas, mismos que no han sido tomado en cuenta por muchos estudiosos debido al factor colonial del conocimiento. El resultado final de ello será obtener un amplio campo de visiones sobre y del poder político en su sentido político y cultural.

También intentamos contextualizar entre las lógicas del poder de sociedades europeas o norteamericanas y la andina-amazónica, aymaras-quechuas-guaraní (en los Andes de Bolivia) del Sur del mundo. No se hizo este balance tomando en cuenta los dos porque

existe un contexto colonial del poder. Lo académico occidental es el referente de todo debate y no así los conceptos o sistema de pensamiento social indio o del ayllu andino.

2.1. Visiones modernas del poder

Después de una lectura crítica de varios autores contemporáneos y clásicos sobre el poder o el poder político, nos parece importante considerar a los siguientes autores de Europa y Norteamérica, luego a los autores de los Andes (aymaras y no aymaras) teniendo presente que el tema es amplio. Max Weber ([1922], 2002) estudió el poder en una lógica que diríamos negativa, definida como dominación en base a una *pretendida legitimidad* de ese poder (Dussel, 2009). El “Poder [para este autor] significa la probabilidad de imponer la propia voluntad [de uno], dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”³⁵ (Weber, 2002:43). Éste es una definición clásica del poder en la sociología que tiene su implicancia en la ciencia política. Aunque el autor a través de esta forma de definir el poder rompe con la razón científica entendida como la justa construcción racional del poder porque éste se convierte “en un análisis de la realidad”; aquí lo que se llama la realidad puede ser localizado propiamente en las relaciones humanas o sociales (Duso, 2007).

Para Weber el poder no está dissociado de la dominación porque dentro de las relaciones sociales hay un mando específico que debe ser obedecido entre dos personas o sectores sociales (Weber, 2002:43). Aquí la pretendida legitimidad de quien manda y la obediencia es en función de principios básicos de autoridad: carismático, burocrático o tradicional. Para ambos (quienes son parte de esas relaciones) está dado el mando y la obediencia. Aquí la relación es de $A \rightarrow B$, aunque esto dentro de una lógica de las posibilidades. Por lo que esto es un enfoque del poder en una lógica causal y unidimensional. Ahora en esto es importante decir que este enfoque representa a un momento particular de la historia Europea donde Weber vive: expresa el surgiendo un modelo social, el capitalismo. Y este capitalismo necesita legitimidad en el campo académico como una realidad y en las nuevas relaciones sociales. Y Weber asume esta su postura desde esa realidad social e histórica.

Pues a éste le podríamos calificar como poder negativo dado que todo es dominación del A en relación al B. Porque el B queda anulado o incapacitado para generar respuestas o acciones de poder. Aunque en la realidad eso no es totalmente cierto porque siempre hay una relación de impugnación desde el B en relación al A. También se puede calificar a éste

³⁵ Mario Bunge sostiene que la palabra probabilidad debía traducirse en el español como posibilidad de éxito. Ese detalle muestra Jorge Riechmann.

de una definición fría porque corresponde a una realidad social e histórica del mundo moderno capitalista donde sí se entiende así y se ejerce el poder. Ahora en Bolivia y en América del Sur-Centro se ejerce esta lógica del poder de varias formas (como veremos en este estudio sobre Bolivia), como una realidad. A suerte de correr cierto riesgo nuestra crítica a esta lógica de poder es que no se vislumbra la lucha, la resistencia, un sistema otro, al que nosotros lo llamamos el *otro poder*. La sola legitimidad o el sentido de valor aceptado de esta relación no nos permiten otros ángulos posibles en las relaciones sociales. Sino lo que el mismo autor llama “la jaula de hierro”, la racionalidad de las instituciones, y de las acciones sociales definidas en valores con los medios y fines, y sentido de acciones tradicionales y burocráticas, que están enmarcados en el razonamiento anterior. Pero la realidad en otras partes del mundo es otra. Hay otros sistemas del poder surgidas desde las resistencias invisibles como la estudiada por James Scott (2000), en el pueblo Malayo, donde se produjo *discursos ocultos* para producir otra forma de poder o sistema de concepción y organización de lo social. O como la que hace referencia el grupo de estudios subalternos sobre la lucha campesina en India (Chakravorty, 1997). Esto es importante tomar en cuenta en relación al poder de tipo weberiana ya que: “[C]reo -dice el autor- que la idea de un discurso oculto nos ayuda a entender esos raros momentos de intensidad política en que, con mucha frecuencia por primera vez en la historia, el discurso oculto se expresa públicamente y explícitamente en las cara del poder” (Scott, 2000: 22). Esto se expresa en los dominados -según el autor- en las tácticas dilatorias del trabajo, el robo, las fugas y los engaños, etc. Ello hace que el poder de A frente a B no siempre sea tan unidimensional.

Otros autores sostienen que el poder no solamente puede ser (o es) una relación unidimensional (donde el A se esfuerza por dominar) sino que en esa misma relación el mismo dominado crea sus propias condiciones de dominación ante el A. Es decir, a la vez que el A actúa en una relación de dominio, el B también actúa en esa misma relación de su dominio. Aunque eventualmente puede éste crear o tener respuestas frente al Otro. Así éste es muy complejo. Pues según Peter Bachrach y Merton Baratz (1970) (dentro del debate de las ciencias sociales norteamericana de los 70 del siglo XX) sostiene:

el poder se ejerce cuando A participa en las decisiones que afectan al B. [Pero] también se ejerce el poder cuando A consagra sus energías a crear o reforzar aquellos valores sociales y políticos, y prácticas institucionales, que limitan el alcance del proceso político a la consideración pública solamente de los problemas que sean relativamente inocuos para A (Peter Bachrach y Merton Baratz, 1970).

Los estudiosos del poder llaman a éste la bidimensional del poder. Sin embargo, esto, para nosotros, sólo tiene sentido en cuanto que el dominado puede construir respuestas

efectivas contra el que domina, que limiten o destruya el poder del A. De lo contrario éste sigue siendo sub-parte de la lógica unidimensional del poder. Porque si la respuesta del B es efectiva, es decir, tiene efecto de acción de acatamiento o influencia en la acción o en el pensamiento del A sería un real contra-poder. En este caso no es así. El que ejerce el contra-poder tiene que lograr un efecto real en la acción o en el imaginario del A dominante e incluso en directa referencia al B. Con lo anterior no se afecta la radio de acción y mando del dominante en relación a los dominados. Si bien hay una pequeña fisura de contra-poder éste es insuficiente frente a la magnitud de las condiciones institucionales y sociales del poder del A. Esto se define en el contexto de la sociedad norteamericana y la europea de los últimos 50 años. Un periodo dominado por la socialdemocracia y el neoliberalismo.

Este hecho sociopolítico se complejiza más. En efecto. Para Steven Lukes (2007) el poder no es el sólo ejercicio físico o mando presencial de la relación de poder (como hasta aquí hemos analizado) donde A manda a B, sino que el mismo B (producto de la creación de condiciones estructurales y sociales) hace lo que el A quiere y desea, situación denominada por el autor el enfoque tridimensional del poder. Esto es una verdadera complejidad. Dado que el A puede lograr cosas del B sin la presencia del dominante:

A puede ejercer poder sobre B consiguiendo que éste haga lo que no quiere hacer, pero también ejerce poder sobre él influyendo en sus necesidades genuinas, modelándolas o determinándolas. De hecho ¿no estriba el supremo ejercicio del poder en lograr que otro u otros tengan los deseos que uno quiere que tenga, es decir en asegurarse su obediencia mediante el control sobre sus pensamientos y deseos? (Lukes, 2007:19).

Esto es importante reflexionar dentro del debate norteamericano de los años 90. Porque, el dominado a través de las instituciones sociales y otros mecanismos, logra hacer, imaginar, pensar lo que el A quiere que haga. Aquí no está en la radio de acción del A pero está subjetivado en el radio de acción de él, es decir del dominante. Esto significa que sin que nadie mande hacer algo, pues él mismo hace lo que el poder del A quiere. Ello implica entender que surgen críticas ante la teoría y visión de un poder unilateral como la del M. Weber. Pero también deja entender que éste va más allá de esa teoría. No hay una relación social fáctica, sino una relación social abstracta que inhibe al poder como dominación.

Es lo que Michel Foucault (1992) afirma (desde otro ángulo) que el poder esta diseminado en el plexo mismo de la sociedad. Esto es en las escuelas, en las cárceles, en los hospitales, en el cuerpo, y en las formas de pensar el mundo, en formas de imaginar, soñar, etc. etc. A esto este autor llama la microfísica del poder. De hecho este poder diluido,

fragmentado, invisible, microbiano, es dado, o más bien, genera las condiciones sociológicas y políticas de una dominación diseminada. Aunque aquí el poder, según el autor, no sólo es negativo (la pura dominación por dominación) sino el poder produce o incentiva (no reprime) y deja hacer cosas que le gusta al B. Un hecho propio de un mundo moderno donde el control social del poder no es el simple ejercicio represor sino que es creativo e incentiva la reproducción capilar del poder. M. Foucault en base al método de la genealogía no se concentra en el estudio del poder en el Estado, sino en los pequeños rincones de las instituciones sociales o simplemente en las conductas, formas de pensar y hacer el mundo.

Con ello el autor intenta develar las otras y las verdaderas capacidades del poder dominante para configurar relaciones de obediencia no sólo de un sujeto individual sino de una sociedad toda. Dado que dice: “en la mecánica del poder, pienso en su forma capilar de existencia, en el punto en el que el poder encuentra el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana” (Foucault, 1992: 91). Aunque esta visión del poder en su forma microbiana sigue siendo para nosotros parte de una lógica donde no hay más escapatoria que el hecho mismo de ser dominado, sometido, sojuzgado, vilipendiado, por el poder, aunque en muchos momentos negociando con el poder. O la sola resistencia por resistencia.

¿No hay otras visiones del poder que nos liberen de estas relaciones opresivas del poder?; sin negar en absoluto que en el mundo moderno capitalista, e incluso socialista, se ejerce este tipo de poder. No sólo se ejerce, sino que se crea las condiciones estructurales dentro y con la sociedad civil, y de otra parte, desde y con el Estado. Es decir, en la totalidad de la sociedad. En esa lógica la visión totalizadora del poder como dominación es al parecer el mayor logro del sistema dominante, porque es todo. La destotalización sería una apuesta contra ella. No se vislumbra otra lógica del poder que sea liberadora y subvertora. Incluso C. Marx y F. Engels tienen una visión del poder (aunque no han hecho una definición explícita del poder) inscrita en la lucha anticapitalista, en una *lógica inversa* al del A, porque el poder se define y se entiende dentro de las relaciones sociales de clase (burgueses, proletarios o campesinos). Marx (1973) deja claro esto en su análisis de la Guerra civil en Francia en 1848 y es el estudio que mejor nos muestra dicha lógica. En ello, el contra-poder, es el uso inverso del poder para derrotar a la clase dominante, o según nosotros, al A. Aunque esto en principio no es el problema.

A la inversa del A quiere decir que en la relación de $A \leftarrow B$ el B tiene la posibilidad de ejercer el poder de otro modo, con la dictadura del proletariado, pero ello es el poder

inverso del A porque éste ahora debe imponerse. En el Manifiesto comunista está explícita esta idea del ejercicio del poder a la inversa del A. “El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase, si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción” (Marx y Engels, [1848] 2009:50).

No está en cuestión según nosotros la supresión de las relaciones de producción dominante, sino el uso y la lógica del poder como violencia o guerra. Tal vez V.I. Lenin tiene un mejor aporte en esta corriente al plantear el *doble poder* en una publicación del periódico Pravda (*Pravda* No. 28, 9 de abril de 1917) y en su famosa Tesis de Abril de 1917, *las tareas del proletariado*. En el primero habla del doble poder o poder dual, en el sentido que los obreros, soldados y campesinos, debían de hecho crear el doble poder, distante al poder de la burguesía. En el segundo documento habla en crear un Estado-Comuna. En el fondo este autor estaba hablando de un poder paralelo al poder dominante (Lenin, Obras completas, 1964 , volumen 24: 38-41). Un poder paralelo basado en la experiencia de la Comuna de Paris (Francia) de 1871.

Toda dictadura es el ejercicio vertical del poder por los dominados ahora convertidos en A. En lo inmediato con ello se logra reproducir la lógica anterior del poder. Aunque dicha dictadura es eventual porque se entiende que el Estado dejará de existir (no por sí mismo) sino producto de la destrucción real que la clase obrera hará a través de otro proyecto civilizatorio, el comunismo. Esta lógica inversa del poder del A se ha mostrado en la Unión de Repúblicas Socialista Soviéticas (URSS), en Alemania Oriental, Checoslovaquia, China y otros. Una burocracia estatal socialista ejerció el poder en la misma lógica que los capitalistas aunque en una dirección social opuesta a ellos. Es decir, con mayor predisponibilidad de servicios para el pueblo pero altamente centralizada y anticampesina contrario a las ideas de Marx o Engels expuesta en la comuna rural rusa (Marx, [1881], 1980). Un sólo ejemplo para ello. Según Christian Rakovsky (1928) los comunistas revolucionarios en la exURSS habían perdido fácilmente el espíritu de la revolución porque el poder inversa al A igualmente da privilegios. “[L]a posición social de un comunista que tiene a su disposición un automóvil, un buen departamento, vacaciones regulares y recibe el salario máximo autorizado por el Partido...Así, por ejemplo, un director de fábrica hace de "sátrapa". A pesar del hecho de que es un comunista, a pesar de su origen proletario, a pesar de que aún trabajaba en la fábrica hace unos años, no encarna ante los ojos de los obreros las mejores cualidades del proletariado” (Rakovsky, 1928). En ese sentido, por ejemplo, las comunas rusas en la ex URSS fueron convertidas en cooperativas y al final destruidas. No queremos con esto desahuciar la propuesta anticapitalista del poder de C. Marx y F. Engels, sino simplemente dejar notar que el poder en el occidente en un sentido

amplio está dado en el hecho de mandar y obedecer, aunque con muchas variantes estéticas. Frente a este conjunto de formas de entender el poder existen otros autores/ras bastante novedosos y con otras propuestas para mirar el poder. Veamos.

Hannah Arendt (2006; 2009)³⁶ es una autora (de origen alemán, crítica del totalitarismo nazi) enfoca el estudio del poder, la política y la autoridad, no en la visión de mando →obediencia, sino -sostiene- que el poder proviene de la aptitud para actuar de una manera concertada entre los hombres (para nosotros hombres-mujeres concretos). Al respecto la autora sostiene: “Cabría decir que el poder es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza...el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan” (Arendt, [1958] 2009:223). Es decir, el poder no es propiedad de alguien en particular sino de un grupo o un pueblo. Aquí estamos introduciéndonos en otra lógica del poder. En efecto. Dado que el poder no es el simple mando→obediencia sino que esto es producto de una actuación de las personas en grupo. Ello indica que el poder no es lineal, ni unidimensional, ni bidimensional. El poder es una capacidad de actuar concertadamente o diríamos nosotros en común entre un conjunto de hombres-mujeres. Ahí no está la lógica del poder como dominación, sino como actuación conjunta. Porque la dominación implica en esta concepción violencia (aunque se sostenga que éste está dado por medio de una voluntad legitimada). “Si la esencia del poder -dice- es la eficacia del mando, entonces no hay poder más grande que el que emana del cañón de una arma” (Arendt, 2006:51). Lo cual no es poder, sino violencia y fuerza que mata. Muertos los otros no hay poder; el poder murió porque no hay con quien actuar o con quienes concertar. Muere la relación social como fundamento de toda sociedad humana y no humana.

La capacidad humana es fundamental, pero ésta está definida en la capacidad de hacer lo político de forma inter-articulada o vinculado entre unos y otros, donde el

Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está ‘en el poder’ nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar a su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (potestas in populo, sin un pueblo o un grupo no hay poder) desaparece, ‘su poder’ también desaparece (Arendt, 2010: 60).

³⁶ H. Arendt rescata el pensamiento de los antiguos griegos en este tema. También a Bertrand De Jouvenel del libro titulado, Sobre el poder, 1998.

En este sentido el poder está dado o diseminado en la actuación del conjunto de hombres-mujeres. Esta diseminación, se puede decir, no es amorfa ni caótica ni jerárquica como se pretendería mirar desde el anarquismo u otras corrientes de tipo institucional. Está definido en un conjunto de principios o valores de inter-actuación porque el poder es siempre en orientación para con algo (un hecho) o con alguien (grupo o persona). Esto es una mirada diferente a las anteriores concepciones y definiciones del poder. Yo y Nosotros en tanto actuantes del poder podemos hacer o dejar de hacer.

Por tanto aquí existe el poder *no-mando* diferente al *poder-mando*. Hay una relación no siempre igualitaria en ésta pero si tiene un alto nivel de principios de igualdad o de co-participación fáctica en la toma de decisiones, en el pensamiento, o en la constitución y reproducción colectiva de un pueblo o un grupo. Lo cual plantea que el hombre-mujer es un ser naturalmente social y no anti-social.

De su parte, para Enrique Dussel (2009), Cesar Cancino (2010), y Myrian Revault d'Allones (2008), el concepto de poder y lo político tienen su propia condición de realidad y visión. A esto se podría sumar Boaventura de Souza Santos (2008, 2009, 2010a, 2010b) quien plantea abiertamente que es posible mirar el conocimiento o el mundo desde el Sur. Es decir, desde el mundo vilipendiado o colonizado curiosamente con grandes potencialidades para ofrecer otros horizontes de vida y del poder. Propone él llamarla a ésta la epistemología del Sur definida desde la sociología de las ausencias.

E. Dussel nos vuelve a decir que el concepto del poder no debe ser estudiado como una mera dominación (sin dejar de entender y estudiar que hoy el poder existe como dominación y fuerza), sino como una relación social de servicio a la comunidad política. Esta propuesta se diferencia de algunas lecturas clásicas del poder entre ellos el de la sociología de la dominación de Max Weber (2002). Incluso se diferencia del propio Michel Foucault (1993). Foucault entiende o define el poder como una microfísica que está diseminado en todas las relaciones sociales e instituciones, aunque también esto es productora del conocimiento social (como dijimos).

En la *Arquitectónica* -dice Dussel- se evitará tratar las contradicciones, los conflictos, el ejercicio del poder como dominación. Desplegaremos un sentido ontológico del poder político positivamente. En la *Crítica*, con mayor complejidad, la potesta se escindirá. Cuando 'los que mandan manden *mandando*' aparecerá el fetichismo de la dominación. Mientras que cuando los 'que mandan manden *obedeciendo*', se tratará del pleno despliegue de la *potestas* como ejercicio delegado legítimo en favor del fortalecimiento de la *potentia*, lo que denominaremos ejercicio *obediencial* del poder (Dussel, 2009: 14. Resaltado en el original).

Hay un rescate del concepto de Baruch Espinoza (del siglo XVII) aunque en un sentido más actual como es la potentia y la potesta (palabras latinas). La potentia es el poder en sí mismo de un pueblo o sus actores. Es el poder no enajenado. Y la potesta es el ejercicio del poder delegado en su forma institucionalizada. Ahora en este último, si el poder se desprende de la potentia ya es un poder enajenado, alienado y corrupto. Por lo que el poder en su sentido positivo es la potencia dada en los pueblos, en las personas, los cuerpos, porque son fuente misma del poder, del poder político (y de la autoridad en su sentido de construcción radical). A su vez éste se entiende como la voluntad de vivir y el lugar original del poder y las potestas son las instituciones que intermedian. Y su contrario es la fetichización del poder, es decir, el poder alienado a favor de los grupos económica o políticamente dominantes. Ahora esta última no importa si la misma es producto de una revolución política o proveniente de un orden social dominante. Aquí por su puesto, aclaramos también, que las potestas o instituciones no hay que entender por sí misma como la enajenación del poder de la gente sino que estos pueden ser también parte de las potencias, e incluso, ser parte constitutiva del servicio a favor de una comunidad política. Por eso es importante entender que el poder es la capacidad de la gente de hacer política y lo político y en todos los lugares-espacios.

Diría entonces Dussel que lo que generalmente estudiamos es siempre la enajenación del poder producto de la dominación de los grupos de poder (sin decir con ello que hay que dejarlo de estudiar). Aquí está claro que se pretende mirar o estudiar el poder en su fuente misma y esto como un hecho histórico. Lo cual no significa que es un hecho esencialista, sino mirarlo también como producto de las relaciones sociales; esto es parecido al pensamiento indio o aymara donde el poder está dado y dándose en la persona o el cuerpo social (como voluntad y como construcción histórica) y en las relaciones sociales.

Lo cual nos pone en evidencia en una compleja realidad de las concepciones del poder pero a la vez de una mayor fuerza estimulante porque nos abre a lo que más adelante plantearemos nosotros, el otro poder o diagonal. En cuanto a la autoridad, Revault ([2006] 2008), definen desde la filosofía política que la autoridad no hay que confundirla o relacionarla también directamente como la hace la ciencia política dominante o la sociología de la dominación, con el poder en su sentido de dominación y fuerza. O en su sentido meramente instrumental. En este sentido, la autoridad y el poder, no hay que asociarlos con la fuerza, sino con la persuasión o la palabra. La construcción de ésta es un hecho complejo, dado que es una relación social construida en base al tiempo o el reconocimiento a una persona, a un grupo o toda una sociedad.

2.2. Espacialidad del poder, desde el Sur

Ahora abordemos la complejidad del poder desde el Sur del mundo, los Andes de Bolivia y la Amazonía (aunque con cierta brevedad), y los estudios existentes en Colombia y Ecuador. Esto es desde de lo que llamaremos relaciones socio-espaciales del poder. Metáforas que son capaces de diluir la realidad vertical del poder. Ahí el poder es doblemente complejo y además muy rico para pensar-hacer más allá o más aquí del poder *sobre* y el poder *con*. Es decir, el poder como dominación, y el poder con y en la comunidad política. Ahora la *espacialidad del poder* definimos desde tres tipos de relaciones sociales y espaciales. Una que la llamaremos el *poder vertical*, otra el *poder horizontal* y el tercero el *poder diagonal* o el *otro poder*. En ese sentido el tema es estudiado desde la dimensión espacial-territorial del poder o topologías del poder. Para esto en principio tenemos varios estudios y acercamiento al tema.

Es el caso Joanne Rappaport. Esta autora al abordar a los indígenas de Colombia, Cauca, (agrupados en el Consejo Regional Indígena de Cauca, CRIC), plantea que estos pueblos han logrado construir formas de razonamiento y acción en base a categorías de un *adentro*, un adentro y afuera y otro *afuera* según sus propias formas culturales. (Rappaport, 2006: 247-259).

Muchos activistas indígenas caucanos enmarcan su diferencia cultural con referencia a un “adentro” y una “afuera”. Estos son conceptos que posicionan en una topografía conceptual a aquellas comunidades que demuestran un fuerte apego a la cultura indígena -el “adentro”- y aquellos resguardos en donde la influencia de la cultura nacional o regional ejerce más peso sobre la cultura indígena -los que están entre el “adentro” y el “afuera (Rappaport, 2006: 247).

Aquí la metáfora topográfica es de gran utilidad para pensar-hacer estrategias, para el manejo y producción de espacios políticos, de las relaciones sociales y culturales. Aunque el adentro y afuera pueda sonar como dicotómicos o hechos cerrados en sí mismos; por el contrario son espacios flexibles que permiten actuar entre un adentro, que son las comunidades o culturas indígenas, y un afuera representado en la sociedad nacional o el Estado y un espacio intermedio. El primero es el espacio de lo *propio* y el segundo el espacio de lo *otro*. Aquí lo fundamental que deja notar el trabajo es cómo el adentro está ubicado en la misma sociedad indígena y el afuera en el Estado y la sociedad nacional o regional. El poder en ese sentido, en tanto actuación conjunta o concertada, está definido en el adentro de la misma sociedad y el poder dominante afuera (en el Estado). Este último nos apoya mucho para nuestro planteamiento, particularmente sobre el otro poder en Bolivia.

Este otro poder o poderes es producto de la relación dinámica de la propia sociedad distante y diferente al del Estado. Aunque la autora considera muy poco sobre qué pasa con el poder en la relación intermedia entre adentro y afuera (nosotros llamamos adentro-afuera) porque éste es un espacio muy complejo. Tampoco está claro qué pasa en el afuera (el Estado) sobre la dinámica del poder. De todos modos nos ayuda este enfoque para plantear los tres espacios del poder en Bolivia como un gran campo de lucha.

Catherine Walsh (2002) en base al estudio del movimiento indígena del Ecuador (entre 1990-2001) plantea el *adentro* y el *afuera* y el *contra* para entender cómo el indígena en tanto actor político y pueblo tiene la capacidad de entrar a las esferas del Estado y a la vez de salir de ella cuando así lo decidan social o individualmente. Aunque esto tiene sus complejidades y problemas porque el Estado liberal/colonial tiene todo un sistema de cooptación y conflictuación de la lucha india. Y ello trae un problema central cuando la autora ubica el adentro en el Estado y el afuera en el movimiento indígena; esto dificulta porque no es una mirada desde la misma sociedad civil (la sociedad siempre es productora de lógicas no institucionales como las que produce el Estado). En ese sentido caemos en la lógica de los estudios estatolátricos donde se pone justamente al Estado en el adentro y a la sociedad indígena afuera.

De su parte, David Slaters (2001) define el *adentro* y el *afuera* en la relación entre el Estado nacional y el contexto internacional. Según el autor ahí los movimientos indígenas originarios construyen el poder desde *afuera* como un conjunto de cuestionamiento a las geopolíticas del Estado nacional. Lo cual nos ayuda a pensar-hacer en las ubicuidades, en las superposiciones y también en sus certezas históricas del poder *con*. Esto es claro - según el autor- en el levantamiento zapatista de 1994 en México.

“[D]e manera que tanto la programación del levantamiento como la trayectoria del discurso zapatista no pueden entenderse fuera de las redes entretrejidas del adentro y el afuera” (Slater, 2001:431). Aquí se descubre nuevamente la lógica estatolátrica porque se pone a éste en el centro de la dinámica social o histórica cuando bien sabemos que el Estado expropia la dinámica social. Lo cual sin embargo no significa no estudiar el Estado en sí o el Estado en relación con la sociedad civil. El trabajo de este autor también de todos modos sirve para profundizar estas relaciones socio-espaciales y el sentido del poder que se entrecruzan entre cada uno de ellos. Sin la referencia a estos estudiosos sobre la espacialidad de las relaciones sociales, no sería posible buscar otros planteamientos, como las relaciones socio-espaciales del poder.

2.3. Lógicas de poder desde los Andes

Los estudios del poder y la autoridad en el mundo de los ayllus-marka en los Andes y comunidades es importante aquí. Porque en esta región del mundo existe otras concepciones y prácticas del poder que puede aportar a la crítica del poder como simple mando→obediencia. Es decir la crítica a la unidimensionalidad, la bidimensionalidad y la tridimensionalidad del poder. Roger Rasnake (1989) hace un estudio sobre los Kuraqkuna (autoridades originarias) del ayllu Yura (Norte de Potosí, Bolivia). En ésta hoy la lógica del poder es muy vivo (aún más con la reconstitución territorializada de las autoridades originarias y su poder) aunque con varios cambios en su lógica interna y externa (como veremos en este estudio). Según el autor el poder y la autoridad no están definidos en la lógica unidimensional de $A \rightarrow B$, sino sobre la lógica del *poder cohesivo*.

[S]u poder actual es más que una fuerza coercitiva; es una *fuerza cohesiva*, destinada a reunir a la gente en el contexto del ritual grupal. Los kuraqkuna son sobre todo *agentes creadores de consenso* cuando las disputas públicas o las exigencias amenazan la unidad del grupo. Ellos enuncian el sentido del ayllu en contextos públicos; y, sobre todo, ellos promueven, a través del ritual, la constante recreación de un determinado mundo simbólico en el que se valida la identidad yura y las demandas al Estado que acompañan a esa identidad” (Rasnake, 1989:236, resaltado nuestro).

A este sistema podríamos llamar el *poder depositario*. Esto es que el poder y la autoridad comunal están depositados en dichas autoridades; por ello no son propietarios del poder ni de las acciones que se toman. Ello indica la existencia de un sistema de poder *más igualitario* incluso mejor que las autoridades originarias de 1781. Esto último se debe a que en esta fecha -según el autor- se ha dado un *giro histórico* en el concepto del poder de los ayllus producto del gran levantamiento pan-andino del siglo XVIII liderados por Tupaj Amaru-Micaela Bastidas (en actual Perú), Tupaj Katari-Bartolina Sisa (La Paz y Oruro) y Tomas Katari-Curuza Illawi en Chayanta (actual Bolivia) y otros líderes. La relación del poder anteriormente estaba en la lógica de dominación y explotación en manos de los abusivos kuraka que eran los intermediarios del gobierno indirecto de los españoles. Kuraka (su similar en el ayllu aymara es el Mallku) es el nombre de una autoridad mayor de un ayllu o en quechua jatun ayllu. Ellos eran los representantes ante los españoles adentro de la llamada *república de indios*.

Lo cual según, Sinclair Thomson (2006), es debido a que los kurakas habían perdido todo respeto de los comunarios/as insurgentes por su relación con los españoles y con los vecinos mestizos de los pequeños centros poblados. Esta es la razón por la cual los kurakas hereditarios perdieron todo poder coercitivo. Hoy las mismas autoridades tienen

otro tipo de poder cohesivo mediante el ritual y las fiestas (Rasnake, 1989). Y es más, en el último tiempo el poder del Mallku-T'alla (autoridad hombre-mujer) y Kuraka (autoridad del ayllu quechua) consiste fundamentalmente en el conocimiento político regional, en el manejo del paisaje ritual muy rico y complejo, hecho que hemos observado en la región de K'ulta (región de Oruro), y estudiando por Thomas Abercrombie (2006).

Y en el Consejo de gobierno de CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu). La misma se complementa con el manejo y conocimiento de una lógica de *poder compartido o rotativo* muy cercano al *otro poder* de nuestro planteamiento. Ahora este poder rotativo se lee en varios estudios (Rasnake, 1989; Frías, 2002; Quisbert y otros, 2006; Esteban Ticona y Javier Albo, 1997 y otros). Es el caso de la dinámica social dado en el ayllu Tupujuqhu (región de Pakajaqi, La Paz). Según Cristóbal Condoreno, el q'epi (bulto en español) compuesto por un conjunto de objetos amarrados en un pequeño tari (un awayu en miniatura) es "la constitución no escrita del ayllu" (Condoreno, 2000). Y ello está fundado en la rotación del poder comunal y en el siw sawi (frases y moralejas) que el ayllu produce. Aunque éste estudio está impregnando por un lenguaje jurídico de los derechos; ahí el hecho es que el ayllu y la autoridad originaria, tienen todo un sistema de conocimiento que es el saber hacer y dejar fluir el poder de forma ritual y bajo el sistema de rotación y los turnos. Los turnos están definidos por la tenencia de la tierra y un territorio compartido. Es en este sentido que hubo un giro en el concepto del poder en los Andes.

Otro ejemplo es el estudio de Víctor Frías (2002) sobre los Calcha (departamento de Chuquisaca). Aquí -según este autor- el poder y autoridad de los kurakas quechuas, es *dejar fluir* el poder. Esto es en las decisiones que se toman a través de las asambleas, el sistema de autoridades rotatorias, etc.

El Kuraka realiza un recorrido por los distintos ranchos de su Ayllu. Este recorrido tiene que terminar entre el Domingo y el Lunes de Carnaval. Entonces empieza entre dos y cuatro días antes, según la distancia que hay que recorrer acompañado por su tropa de parientes y los vecinos de su rancho. Un grupo de flauteros y un grupo de mujeres solteras que bailan batiendo banderas completan la comitiva. Este acto se denomina "*muyu*" (ronda o vuelta)... (Frías, 2002: 48, resaltado en el original).

Quienes encabezan en Calcha esta nueva dinámica social son los evangelistas porque son los que se han enfrentado a los vecinos del pequeño poblado del lugar que son anti-kurakas. Otro trabajo que muestra esta dinámica social del poder, son los Mallkus y

T'allas, de Jesús de Machaca³⁷ (departamento de La Paz). Esto ha sido estudiado por Esteban Ticona y Xavier Albo (1997). Aquí el Mallku y T'alla gobiernan el ayllu y marka bajo el concepto de poder *fluido y horizontal*. Hoy constituyen una autonomía indígena originaria oficial en Bolivia. Además es productora y a la vez producida por las experiencias históricas del ayllu y marka y por los comunarios y comunarias que generan un orden sociopolítico de la vida comunitaria. Es el caso de la comunidad de Sullkatiti Titiri de Jesús de Machaca, La Paz. Dado que,

...todo el esquema adquiere una nueva perspectiva cuando se percibe a esos cargos de autoridad *como servicio más que como resultado de tener mayor poder*. El poder local reside más en la asamblea comunal y en el cabildo intercomunal que en las personas concretas a las que cada año toca ejercer el cargo. Sólo así se entiende que incluso un niño huérfano pueda ejercer el cargo de *mallku*. Desde esta perspectiva adquieren también importancia otras personas concretas dentro de la comunidad, por ejemplo algunos pasärus y los yatiris...unos y otros vienen a ser instancias privilegiadas de la conciencia colectiva, que se expresa después en la asamblea, el cabildo y el subsiguiente ejercicio de la autoridad por parte de los *mallkus*, que siempre "caminan juntos" (Ticona y Albo, 1997: 87, resaltado en el original).

No está presente en ésta la lógica del poder opresivo o de dominación. De su parte, Marcelo Fernández (Fernández, 2000) nos muestra que las autoridades sindicales del Marka Yaku y el de Sica Sica (departamento de La Paz) y los Kuraka del ayllu Laymi-Puraka (Oruro), tiene esta misma dinámica sociopolítica. En cada uno de ellos con sus propias diferencias hacen que la lógica central sea la de rotación del poder en tanto comunidades político-económicos.

Lo cual indica que los comunarios y comunarias (componentes de esta estructura social) son fuentes del poder rotatorio y no delegado. A esto también podemos llamarle poder obediencial que fluye entre los miembros aunque con sus propios problemas como en toda sociedad humana. La asamblea es un *espacio público comunal* y allí es donde se resuelven la rotación del poder o la tenencia de la tierra, el manejo del agua, el sistema ritual, etc. En ese concepto, el poder del Mallku y la T'alla, se convierte en una especie de campo de irradiación del poder (y no concentración), de la información, y de las decisiones con el resto de la sociedad (incluso con los dioses³⁸). Es lo que deja traslucir Guillermo Delgado (desde la visión quechua) en un ensayo suyo, al sostener que "la noción quechua del ejercicio del poder pareciera implicar un elemento teleológico que considera alcanzar el bienestar de la comunidad aylllica; surgiendo así la *capacidad de*

³⁷ En aymara machaca significa lo nuevo.

³⁸ En aymara y quechua se llaman wak'a.

autorregularse como colectividad antes que sólo como individuos aislados” (Delgado, 2005: 39, resaltado nuestro). Ahora la rotación en lengua aymara se llama el muyu y tumpa. La palabra muyu literalmente es recorrer el espacio-tiempo del ayllu y la comunidad en forma de círculo; es la visita que la autoridad hace casa por casa a los comunarios y comunarias para dialogar y constatar demandas. Esto también se observa en un viejo estudio de William Carter en Irpa Chico en departamento de La Paz en los años ‘60 del siglo XX (Carter, 1967). Esto se asocia con el rodeo de los linderos de tierra y del territorio del ayllu o marka.

Así es interesante estudiar la política como rotación del poder (contrario al de concentrar el poder para sí mismo o sólo para un grupo). Todos y todas en los Andes (mediante la institución del matrimonio) pueden discutir, o mejor, dialogar, conversar, consultar a las divinidades y a los mayores, como parte de esta lógica del poder. Aunque esto dependiendo si se trata de un espacio dominado por el sindicato en una comunidad campesina o por el sistema originario de los ayllus³⁹. Esto hoy es parte de un gran debate en la Bolivia. Retomaremos este tema más adelante. También esto muestra el trabajo de M. Quisbert y otros. Este autor considera al comunario y comunaria como soberano del “poder comunal” en comunidades de Provincia Ingavi y Omasuyus. Sostiene: “predomina en esta más bien el principio de servicio a la comunidad y el prestigio que se obtiene de ella, los únicos estímulos para su ejercicio...La autoridad es aquella persona que ejecuta una decisión tomada por la colectividad; solo tiene autoridad cuando cumple su función y cuando obedece a la colectividad” (Quisbert y otros, 2006: 13 y 19).

Es decir, esto es parte constitutiva del poder de los hombres-mujeres actuales y pensantes de la vida social. Ello marca según Raquel Gutiérrez (2001) diferencias sustanciales entre la forma comunal y liberal de la política. Las decisiones se toman entre comunarios y comunarias y los depositarios del poder, las autoridades originarias; “La soberanía no se delega sino que se mantiene en su fuente de surgimiento: la voluntad social desplegada, la energía colectiva que confirma la disposición de práctica de pertenencia a un colectivo que emprende proyectos en común” (Gutiérrez, 2001: 70). Aunque la autora lo pone esto en un universal al hombre (y no nombra a la mujer) en su especificidad real. Cuando bien sabemos que el poder también tiene su especificidad histórica según cada lugar geográfico, del cuerpo e historia.

³⁹ Debemos resaltar aquí que hay una gran disputa entre la forma sindicato y la forma ayllu en los andes. Esto es sobre la visión del poder, la política, el sistema económico, e incluso por un nuevo o viejo sistema civilizatorio del poder aquí planteado. Veremos esto en el capítulo 5.

Entonces, el ayllu es una institución social y económico que está organizada en la lógica de la dualidad de parcialidades (ara-urin, arriba-abajo) ya sea territoriales o de hombre y mujer como sostiene T. Platt y G. Riviere (Platt, 1988; Riviere, 1988). Para nosotros el ayllu tiene dos sentidos. Primero es un hecho territorial donde habita una población que produce sociedad y el sustento económico en forma familiar, dos, es un sistema de pensamiento y practica de lo social, político, económico y cultural. Para pensar en el ayllu entonces no solo hay que ubicarse en lo territorial sino también en el sentido del ayllu; y esto hace que viaje con la persona o el grupo a otros lugares o espacios como las ciudades o las regiones amazónicas. Aunque allí se transforma por el contexto pero el sentido de la forma de ver el mundo se mantiene. El ayllu se entiende hoy entonces como:

[L]a territorialidad social y antropológica concreta y una lógica o forma de pensamiento para producir y vivir la vida social, que de ese modo es un tiempo-espacio diverso y complejo. La misma se manifiesta en las maneras particulares de la realización de los rituales a la tierra o pachamama/achachilas (deidades masculinas y femeninas), en el sistema de trabajo del ayni o mink'a, la rotatividad del poder, la dualidad o saya del espacio social y territorial, los sistemas de control o muyt'a que la autoridad debe hacer con el ayllu, etc. (Mamani, 2009: 109).

Riviere, por ejemplo, muestra en Jach'a Karangas, la organización espacial del poder en la cuatripartición (gran región de Karangas, Oruro). Son los cuatro partes del poder en el ayllu y marka. Ello se observa en el uso simbólico y real de las plazas españolas que son re-conceptualizados bajo la lógica del ayllu entre verticalidad arriba-abajo y abajo-arriba y ch'iqa y kupi (derecha e izquierda) (veremos más adelante este hecho). También esto se observa en los recientes estudios sobre el ayllu. Esto es la de V. Nicolas y otros (2005) en Tinkipaya, Potosí; H. Ríos y otros (2002) en Tacobamba en Potosí y E. Quispe y otros (2002) en los ayllus de Pikura, Qullana y Guardaña en Oruro y de Chuquimia y otros (2010) en relación con la reconstitución del suyu (región-nación) de Pakajaqi en La Paz.

El lado *sagrado del poder* del ayllu. A su vez el poder aymara está asociado con la serpiente y otros animales como el titi (gato silvestre). Mark Thurner (1991) hace referencia a esto. La serpiente -sostiene- en el mundo de los ayllus y para nosotros en barrios urbanos como la ciudad de El Alto, tiene *qamasa* o *chhixu*. Tiene mucha fuerza interior que provoca hacer cosas y tiene una fuerza exterior por su veneno. Además es un animal que asusta mucho porque provoca en el hombre-mujer respeto, admiración y también coraje o valor. Para tener tal poder las autoridades originarias consumen en el caso de los Shuar (Ecuador) el ayawaska y los aymaras la hoja coca, liban alcohol o chicha a los dioses montañas o madre tierra (pachamama) y visten una indumentaria de poncho (hombres) y awayu (mujeres). Esto es un conjunto de símbolos de poder del ayllu que las autoridades llevan en su cuerpo o en su territorio. En ese sentido sostenemos nosotros

que el hombre esta investida del territorio masculino y la mujer del territorio femenino. Esto es un hecho muy interesante que abordaremos en el capítulo del Otro poder. Pues el consumir el ayawaska significa la penetración de los dioses de la selva en el cuerpo del hombre-mujer. Y la coca para los aymaras es la constitución del otro poder como es el de la serpiente o titi. Por ello, estos, se convierten en hombre o mujeres extraordinarios. Ahí reside el poder del Mallku y T'alla porque está altamente asociado con el sub-mundo y a la vez con el mundo de aquí y ahora. El chikuti (lazo hecho del cuero de llama) es otra referencia directa de tal hecho porque está en el cuerpo del Mallku o T'alla. Digamos el katari o serpiente luminosa, está en el cuerpo de estas autoridades, y en el conjunto de los comunarios/as. Aunque chikuti o lazu es un referente del poder colonial, lo interesante es que ahora ha sido re-significado como lo *sagrado* y lo *propio*. Todo ello hace una total diferencia con los sistemas de poder liberal y socialista. Dado que además envuelve como si fuera una serpiente el cuerpo de la autoridad y el territorio del ayllu-marka. Igual significación tiene el uso de la hoja de coca y el tari o wistalla (donde se lleva la coca) en representación del territorio y el poder comunal (observación hecha en los ayllus de Suras en Huanuni o Karangas, Oruro, Curahuara de Karangas, o Achakachi, y otros lugares, 2010).

El concepto de poder y autoridad en el mundo Guaraní (región del Chaco) es algo similar al anterior concepto y hecho. Los Capitanes Grandes o Murubicha ejercen un poder y autoridad persuasiva aunque cargado de muchos elementos simbólicos dada en la fuerza de la palabra. Hasta hoy y en la vida cotidiana los Guaraníes siguen siendo libres. Los Murubicha no tienen mucha importancia (Urañavi, 2008). Esto indica que esta condición no necesariamente provoca un hecho de guerra permanente de unos contra otros. Sino refleja la capacidad de autogobierno o autorregulación interna, aunque obviamente con muchos problemas por los conflictos e incluso guerras inter-pueblos. Hoy este poder está orientado para auto-protegerse del poder del Estado, de los karai (blancos) u otras instituciones. Aunque en los Andes esto tiene ya otra visión que la llamamos el otro poder.

Todo ello es una lógica distinta frente a la racionalidad de la autoridad y el poder del Estado, del Presidente, que concentra para sí y un grupo las decisiones públicas. O se ejerce el poder de forma vertical, o incluso autoritaria. Esto implica una diferencia conceptual y de acción entre el poder del Mallku y T'alla y el poder de dominio del Presidente o los Ministros. En éste último está presente la razón del Estado fundada en la lógica del Leviatán hobbesiano y la del Mallku y T'alla en la *regulación* del poder (Delgado, 2005). O la dispersión del poder como sostiene Raúl Zibechi⁴⁰ (Zibechi, 2006). Este autor afirma que el poder aymara es la de dispersión y no de la concentración del poder como

⁴⁰ Incluso R. Zibechi considera casi por definición que la lucha social aymara es antiestatal.

ocurre en el Estado liberal/colonial. Aunque su enfoque entiende al poder aymara no como un hecho histórico sino como algo dado casi por naturaleza. Hecho que no es cierto. El poder en la lógica del ayllu es también una profunda construcción histórica. Está dado ciertamente pero también está dándose.

2.4. El Otro poder

¿Qué es el otro poder? ¿Es el poder de tipo horizontal u obediencial de $A \leftrightarrow B$?, ¿la sumatoria de los dos anteriores? O ¿el poder como dominación de $A \rightarrow B$? ¿Es un poder dual o doble poder? En principio hay que decir que el otro poder o el diagonal es diferente al poder horizontal de tipo comunitario, y también diferente al poder como dominación o vertical ligado a los grupos de poder, dos grandes visiones que hoy predominan en este campo, sin descuidar otras visiones menores: el poder como vacío (C. Lefort, 2004), el poder bidireccional, el anti-poder (J. Jolloway, 2002), y contra-poder, etc. Tampoco se refiere al doble poder planteado por V.I. Lenin en la revolución Rusa de 1917.

El otro poder está fundado en el principio de múltiple complejidad de las relaciones sociales. (Esto lo abordaremos en el capítulo 5). Dado que las relaciones sociales son hechos que están atravesados por un conjunto de acciones, situaciones, visiones, idearios, y cuerpos, que pueden ser *cambiantes* y a la vez *dados*. O los dos. En cada segundo en la vida social pasan hechos y visiones sorprendentes y a la vez hechos nada visibles. Hay acciones grises, o no definibles, o vistos de forma borrosa. Unos están dados en los momentos extraordinarios de una sociedad y en los momentos cotidianos de la misma. Dentro de ello hay momentos en que no sabemos cuál es el momento extraordinario y cuál el cotidiano en una sociedad. En Bolivia actual hay hechos que parecen diferentes entre unos y otros, y hay otros momentos que parecen ser uno sólo. Tal vez no es casual el dicho de que las hipótesis y temas de estudio planteados sobre Bolivia cambian cada 24 horas. Pues cada día pasan cosas nuevas que pueden contradecir el planteamiento de una afirmación tentativa como es una hipótesis y en otro momento confirmarse dicha hipótesis. Aunque esto pueda ser un ejemplo extremo, pero realmente así pasan los hechos políticos o los no-hechos en Bolivia y en el Sur de América.

Es dentro de este contexto social, estructural y microbiano que surge, desde nuestro punto de mirada, (decimos mirar con dos ojos), el concepto y el hecho del otro poder, al cual definimos así. El otro poder es el poder limitado del mismo poder en referencia al poder vertical o dominación y el poder horizontal u obediencial. Es el poder-hacer, el poder-pensar concertadamente, y, es el poder como fuerza social. Fuerza social no entendida como violencia sino como capacidad de auto-regulación de una sociedad y

grupo. En otras palabras es la posibilidad de limitar el poder vertical y la re-evaluación del poder comunal en su forma más amplia o en el nivel meso. Es decir, salir de lo propiamente local donde lo comunal tiene gran fuerza a lo regional o inter-regional.

Veamos. Como acabamos de revisar hay distintas visiones del poder. Pues en Bolivia también aún predomina el poder de tipo vertical (la llamamos entre la forma democrática/liberal y la autoritaria) a nivel del gobierno-Estado y en muchos sectores de la sociedad, y, a nivel de los ayllus-markas y centros urbanos más aymaras o quechuas predomina, el poder de tipo comunal con sus variantes internas como el que nombramos el *poder teleológico* y *obediencial*. Es en este contexto que para nosotros existen el poder diagonal o el otro poder. En esa relación hay un nuevo fenómeno socio-espacial del poder que atraviesa el poder de tipo vertical y el poder de tipo horizontal. Esto es el poder de tipo diagonal. Éste ni es vertical ni es horizontal, ni es contra-poder, ni anti-poder, sino justamente otro. Lo diagonal hace del concepto y práctica del poder muy complejo. Esto se práctica en diferentes organizaciones sociales. El otro poder es la cuadratura y la circularidad y la diagonalidad. Todo ello está atravesado o mejor es parte de todo el cuerpo de las relaciones sociales. Los cuadrados no son fijos sino diagonales. Lo circular no sólo es uno sino varios. Ahí se puede observar la graficación del poder femenino y el poder masculino. La realidad de todo ello es este poder.

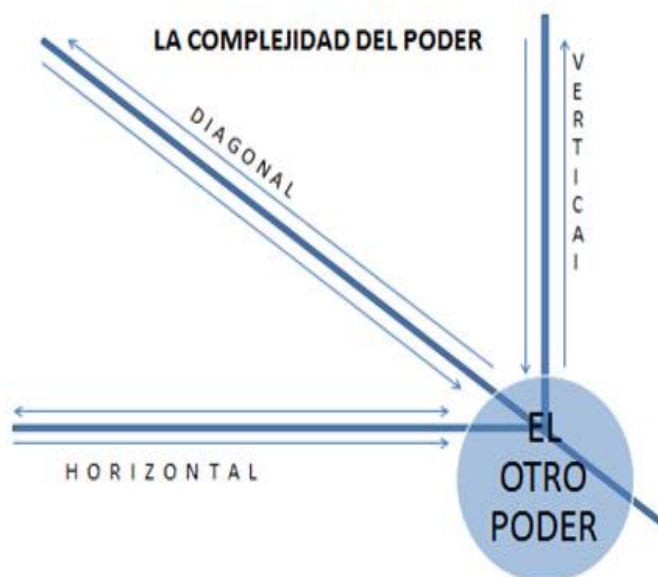
Esto es interesante. Ahora según nosotros la lógica vertical tiene a su vez en su interior dos hechos o formas de poder. Esto es importante resaltar para entender los subsiguientes capítulos del texto. Uno, el poder propiamente como dominación de arriba hacia abajo y dos el poder vertical desde abajo hacia arriba que puede limitar al otro de modo propio, pero no lo elimina. Éste legitima la lógica del poder dominante porque lo hace ver más democrático y por tanto más socialmente aceptable. A uno de ellos lo podríamos llamar *poder autoritario* y el otro el poder *más democrático*. Es en esa lógica que el poder hoy tiene fuerza en sentido de dominación o si se quiere hegemonía. En cuanto al poder horizontal o dialógico, también tiene dos caras. Esto es una lógica del poder horizontal que es sólo de ida sin retorno en su relación con el A, al que la denominamos teleológico porque va ciertamente de manera horizontal pero en una sola dirección como si el mundo social fuera plano y sin conflictos. El otro lado del *poder comunal* es de ida y vuelta o llamaríamos el *poder obediencial*. Esto es que dos actores, dos sociedades, o dos autoridades en igualdad de condiciones, pueden dialogar y concertar actos y construir instituciones.

En esto está claro que se toma en cuenta la complejidad del mundo social y natural. Pero el gran problema de esta visión en el terreno de la práctica es que se hace sólo a nivel del

mundo de los ayllus-markas y en las comunidades campesinas, pero no en el gobierno, ni en el Estado, o en otras instituciones sociales, incluso a nivel regional o nacional como en el movimiento de los ayllus definido en CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu). Sin duda su práctica es un hecho muy rico porque participan en ella todos y todas en forma comunitaria. Pero no tiene un alcance mayor o universal. En el CONAMAQ se intenta ejercer este tipo de poder a nivel nacional particularmente en los Andes (en Bolivia) y regional llamado en los suyus-naciones (Mamani, 2009).

Ahora bien, el diagonal, o el otro poder, si bien tiene sus complejidades, lo importante es que existe en la práctica social como Otro aunque puede no ser claro en muchos momentos y puede no ser diferenciarse ante el poder como dominación y el poder comunal. Aquí el primero es sólo local y segundo, el liberal, es universal. La lógica del otro poder o el poder diagonal de hecho se practica hoy en diferentes organizaciones sociales rurales y urbanas del mundo aymara o quechua y sectores populares nombrados (o auto referidos) como clase obrera (minera, fabril y otros). Dado que la forma diagonal de este poder tiene, por una parte, una lógica de acción y de razonamiento de mitad arriba hacia abajo que atraviesa los dos anteriores poderes (la vertical y horizontal). Y, el otro, en esto es el diagonal que recorre la mitad abajo hacia arriba que también atraviesa a los dos anteriores poderes.

Gráfico no. 2
Matrices constitutivos en la que está el Otro poder



Fuente: Elaboración propia, 2011.

Aquí se produce relaciones sociales de intersección a partir de este poder lo que provoca en su conjunto una gran dinamicidad social y otro razonamiento de lo político (ver gráfico 2). Su dinámica es expresable en un movimiento de ida y vuelta entre la mitad arriba y mitad abajo. De la manera simbólica esto se puede representar en la wiphala (ver gráfico 10 del capítulo 5). Con ello no queremos decir que la wiphala es la realidad misma, sino sólo una metáfora de la realidad social andina. Porque el Otro poder es parte de una gran dinamicidad social e inter-organizativa que incluso se expresó en la primera etapa del gobierno de Evo Morales (2006-2009). Este poder se da en los hechos y lógicas que introduce la lógica del dándose (en movimiento). Esto es justamente lo que produjo, a través, de la intersección de tres puntos, este otro poder. No como simple síntesis, sino como la ampliación de la territorialidad del poder en su sentido complejo.

En ese sentido, el otro poder, es una lógica compleja que expresa la realidad de la política en su sentido exacto. Lo político es la acción negociada de modo permanente en función de un bien común de la comunidad política-económico aunque con eventuales desfases al ser producto humano del hombre-mujer y su relación con el mundo de la naturaleza o los dioses. Ahora esto tiene sentido en el contexto de la abundancia de estudios sobre el poder como dominación que ha tenido dos efectos fundamentales en la sociedad. Hay que resaltar esto. Primero produjo repudio o grito J. Holloway⁴¹ (2002) que es un hecho fundacional para un acto individual y social y, segundo, produjo una imagen de imposibilidad de hacer algo diferente o romper con el poder dominante porque provoca miedo y un conformismo expresado en la despolitización de la sociedad en favor del poder como dominación.

Lo cual es un gran problema en tanto efecto del poder que es pura dominación. En esto no todos los hombres-mujeres construyen historia, si no éste sigue siendo de un grupo privilegiado desde el lugar específico del poder político y económico.

El gráfico no. 2 nos muestra las diferentes lógicas del poder en la que se ubica el Otro poder. Cruza o atraviesa la lógica vertical y comunal para constituirse en el otro poder (como dijimos más arriba). Ni es dominación ni es sólo resistencia, sino algo distinto a estos dos. Es un poder real que tiene un sentido de orden y un sentido de participación social. Una asamblea comunitaria necesita de un orden justo y a la vez de una amplia participación social. No es cierto que una asamblea sea realmente horizontal o comunal. Tampoco es cierto que el Estado sea un lugar absolutamente antidemocrático. Tiene sus

⁴¹ Aunque este autor plantea el cambiar el mundo sin la toma del poder. Esto desde una visión cuasi anarquista. No compartimos esa visión, aunque hay que reconocer su aporte para pensar el problema de la revolución pensado bajo el paradigma de la toma del poder. J. Holloway, 2002.

lugares amplios de construcción de lo social. Son dos afirmaciones reales. El otro poder es lo real del poder en sentido político. Es en el espacio o con esa lógica que se produce un debate permanente y luchas para reproducir este otro poder.

Ello hace que sea también real la justicia social y lo político definido en el *radical promedio social* (como estudiaremos profundamente en el capítulo 5). Esto es el no tener sólo ricos (material o espiritualmente) ni pobres sin nada (por ejemplo la pobreza extrema según nuestro lenguaje actual). El poder de tipo vertical es la forma liberal o socialista (con sus diferencias). El primero produjo muy pocos ricos y millones de pobres. El segundo trató de luchar contra éste pero terminó legitimando de otro modo al sistema social de dominio. De su parte el poder horizontal produjo un bienestar comunitario pero sólo a nivel local sin efecto en las sociedades mayores. Esto es real en África o en el mundo de los Andes-Amazonia. En esto es fundamental ahora entender la complejidades del poder como estudiaremos en capítulo siguiente.

DINÁMICA DEL PODER EN ADENTRO COMPLEJIDADES EN LA SOCIEDAD CIVIL

La sociedad en Bolivia produce relaciones de poder comunal de múltiples articulaciones-conjunción o vincularidades y a la vez de diferencias y contradicciones. Esto es así por la diversidad en sus formas culturales, sociales, políticas, económicas y civilizatorias (Tapia, 2006). Por lo que no sólo habría el que René Zavaleta (1986) planteaba, una sociedad abigarrada de planos sobrepuestos o sistemas civilizatorias de una sobre otra. Sino de relaciones, conjunciones-intersecciones y de contradicciones-diferencias. La primera representa significados compartidos y espacios-tiempos de interconexión ampliada. La segunda es la relación de oposición entre dos o más sociedades o instituciones con profundas diferencias aunque atenuadas. Diferencias entendidas en que no son idénticas.

Esa es la riqueza de lo social (no tratado así). En ese sentido la territorialización del poder indígena originario y popular es un fenómeno nuevo. La categoría territorialización no hay que entender como un hecho primario de lo geográfico sino como la ampliación sociopolítico del espacio-tiempo del poder en diferentes dimensiones de la sociedad nacional. Puesto que hasta ahora se ha teorizado la sociedad con categorías valorativas y dicotómicas que si una sociedad tiene contradicciones entonces tiene problemas o si es homogénea entonces es una sociedad moderna con instituciones sólidas.

En los tiempos de los levantamientos sociales esto ha sido más notorio. Hecho que presentamos en un anterior trabajo. “[E]n el último tiempo-desde esa condición fragmentada del movimiento indígena- ...se ha gestado un articulamiento de carácter geopolítico...En esa relación, la dispersión y fragmentación paradójicamente se convierten en referentes directos de la territorialización del conflicto social en distintas regiones” (Mamani, 2010:12).

Esto nos habla de una dinámica social y política nueva producida en el *adentro* de la sociedad civil. Este adentro es en el sentido espacial donde se proyecta o se produce el poder horizontal o comunal. Aunque la palabra poder horizontal en el contexto anterior queda como una simple linealidad de relaciones sin ondulaciones propias de una sociedad compleja. De todos modos esta palabra nos sirve para dar cuenta de las relaciones sociales dinámicas y complejas con actores, jaqi-runas, gente, que tienen novedosas capacidades de producción de lo social y lo fundamental del poder en su *forma horizontal* que aquí la vamos a definir a partir de tres tipos: *poder obediencial* (rotación-turnos), el

poder obediencial electivo y el poder de tipo *teleológico*. Los tres, el poder obediencial, electivo y teleológico, es en relación a los espacios del adentro-afuera (poder diagonal u otro poder) y el afuera (el poder de tipo vertical). Así en él, la relación de esos espacios-tiempos, nos permite entender la complejidad de la lucha social por el poder en Bolivia, en este caso, desde el adentro de la sociedad civil.

Las organizaciones sociales que están dentro de este juego de relaciones sociales articuladas-interseccionadas y diferenciadas-contradictorias son los ayllu-marka (agrupados a nivel nacional en el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, CONAMAQ); las comunidades campesinas representados a nivel nacional por la Confederación Sindical Única de Trabajadores de Bolivia, (CSUTCB); la Confederación de Mujeres Indígenas Originarias Campesinas de Bolivia, Bartolina Sisa (CMIOCB-B.S); el movimiento katarista-indianista, los barrios urbanos de la ciudad de El Alto (representados por la FEJUVE, Federación de Juntas Vecinales de El Alto), de Cochabamba con los fabriles y otros; las comunidades interculturales (representados por la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia, CSCIB); Confederación Indígena del Oriente de Bolivia (CIDOB) y los líderes visibles como Evo Morales, Felipe Quispe y otros. Todos ellos son parte fundamental de la sociedad india, indígena originaria y popular.

Cabe aquí hacer notar de entrada que algunas de estas organizaciones y sus líderes, los jaqi-runas, por sus lógicas de acción social son parte de la dinámica de la sociedad civil y algunos son parte activa del gobierno de Evo Morales (y en el Estado plurinacional) y otros están entre adentro-afuera, es decir, entre sociedad civil y el Estado. La misma es parte de una nueva dinámica social. Aquí abordaremos este hecho.

3.1. Poderes o poder en la sociedad civil

Poder en aymara significa *atiña* y está acompañado de las palabras *ch'ama*, *qamasa*, *chhixu*. *Atiña* significa el *poder hacer*. El poder hacer hace directa alusión a la capacidad de acción y de pensamiento del jaqi-runas, para establecer relaciones de auto-organización y los sistemas de acción. Ahora, *ch'ama* viene de la palabra *pä ch'ama*, dos fuerzas articuladas, pero son fuerzas no para dominar, sino, en el contexto republicano y colonial, han sido redefinido como fuerzas de autoprotección comunitaria. *Qamasa* y *chhixu* de su parte significa el coraje humano y *chhixu* fuerzas no humanas (como serpiente o *katari*, o el *titi*, gato silvestre, el cóndor o *mallku*). Aunque esto puede variar según regiones y lógicas particulares de cada ayllu-marka o lengua. En quechua, poder es *atij*, fuerza. Es decir, el poder aquí está dado tanto como relaciones sociales y como posesión. Se posee

las capacidades de hacer y de pensar propios de cualquier sociedad humana y otras especies vivientes.

En este sentido, el discurso-acción de lo originario indígena adentro de la sociedad civil (SC en adelante), hoy se autodefine como el proyecto mismo del país. Este es uno de los hechos fundamentales y absolutamente nuevos frente a un reciente pasado de autoreferencia como rémora o culpable del atraso del país. En esa dirección, unos, tienen un horizonte fundado en el planteamiento del proyecto de reconstitución de los territorios de los ayllu-marka y de las autoridades originarias (Mamani, 2009), y, otros, el de entrar al Estado en la forma de gobierno para desde éste impulsar un proceso político y social de mayor alcance, caso del movimiento cocalero del Chapare. Aunque hoy este segundo proyecto está en proceso de frustración social para muchos sectores.

Para ambos horizontes el cambio ha sido pensado a través de la Asamblea Constituyente (de manera formal e institucional) desarrollada entre 2007 y 2008, que produjo ciertamente nuevos sentidos pero a la vez hechos contrarios a las luchas sociales porque es una Constitución liberal que se sobrepone sobre lo comunal. Aunque en este existen hechos novedosos porque constitucionalmente la intersección-contradicción entre lo liberal/comunal no se había dado en los 185 años del Estado y sociedad boliviana. Esto es que se sobrepone lo liberal en su lógica institucional sobre lo comunal. Y en la práctica concreta particularmente en momentos extraordinarios lo comunal o indígena originario o sistemas de organización barrial urbana se superponen a la lógica liberal. El primero se expresa en la Nueva Constitución (NC) y las Leyes emanadas en la Asamblea Plurinacional y el segundo en los grandes levantamientos sociales y luchas sectoriales.

Lo cual indica por una parte que el Estado-gobierno anteriormente puesto en grave crisis de legitimidad (que es endémica), está siendo legitimado para la reproducción liberal, en su versión multicultural con rasgos simbólicos de lo indio o indígena. Y por otro está más visible el otro poder y la forma comunal en diferentes espacios-tiempos de la sociedad. En el primer sentido lo indígena originario está reconocido en la NC pero subordinado a la lógica institucional liberal multicultural. No hay una instancia o institución originaria en el Estado con su propia autonomía o que constituya en los hechos la base fundamental del “nuevo” Estado. Menos una nueva institucionalidad como el Estado. Un hecho curioso tomando en cuenta que los artículos 2 y el 98⁴² definen que la base del Estado plurinacional son los pueblos indígenas originarios campesinos. Lo cual expresa una gran

⁴² La Constitución en el artículo 98 dice: “El Estado asumirá como fortaleza la existencia de culturas indígenas originario campesinas, depositarias de saberes, conocimientos, valores, espiritualidades y cosmovisiones”.

contradicción sólo en su sentido de lógica formal porque en los hechos esto está pensado y definido de ese modo en los círculos del poder gubernamental. En el segundo sentido ese mismo reconocimiento en la NC hace de un modo muy complejo que renazca el poder comunal en espacios locales y éste se inter-conecta con otro hecho sociopolítico que la hemos llamado aquí el Otro poder.

Ahora las luchas reales (de 2000-2005) de trastocamiento del orden colonial/liberal del Estado y la sociedad deja notar que hoy existe dentro de sí mayores complejidades de las que se habían pensado. Primero es una dura auto-constatación de tal hecho y segundo hay una frustración social muy amplia de parte del movimientos de los ayllus (CONAMAQ), de los alteños/as⁴³, sectores asalariados como la Central Obrera Boliviana, los indígenas del Oriente boliviano (Confederación Indígena del Oriente Boliviano, CIDOB), Caranavi que protagonizó el primer levantamiento en la era Morales (entre 7 y 8 de mayo de 2010)⁴⁴ donde sufrió la violenta intervención policial con saldo de dos jóvenes muertos (ver foto no. 15). A esta frustración se suma una amplia capa de la intelectualidad aymara ubicados en La Paz y El Alto. Desde estos sectores se sostiene que pudo haberse hecho un real trastocamiento al Estado liberal/colonial, pero no hubo una suficiente voluntad política para hacerlo, desde el poder gubernamental. O no estuvieron a la altura de los hechos históricos.

Pues ante este hecho se ha vuelto a mirar, o mejor, se han empezado a mover las articulaciones internas en la SC mediante las acciones colectivas, incluso, surgió la idea de *ir más allá* de Evo Morales. Este ir más allá de Evo Morales o incluso del Estado plurinacional significa que este es un proceso que pertenece a los movimientos sociales indios o indígenas y por tanto no es propiedad de algún grupo y/o personas en particular. También se entiende que es un proceso de construcción y reconstrucción complejo pero que necesita ser asumido como un hecho político e histórico de trascendental importancia. Esta nueva posibilidad implicaría replantear nuevamente los hechos y las ideas. En ese contexto surge un discurso-acción por una radical transformación del Estado y su sistema institucional que al presente es definido aún como colonial y racista. Este último muestra en que se mantiene la posibilidad de un nuevo horizonte de realidad social de magnitud distinta frente a lo que hasta ahora ha predominado: la realidad neocolonial y liberal. Esto es justamente lo que vendría a ser el Otro poder.

⁴³ Aunque en el último tiempo la FEJUVE de El Alto tiene conflictos internos provocados por algunas instancia del gobierno y por factores propios de la FEJUVE.

⁴⁴ Aunque en el conflicto gobierno y los indígenas de la amazonia por el TIPNIS (territorio indígena del parque nacional Isiburo Secure) en el mes de agosto-septiembre de 2011 este sector sale en defensa del gobierno de Evo Morales. Un hecho complejo y paradójico. Anuncia que no dejará pasar a los marchistas indígenas que viene de Pando.

Así la posibilidad de una lógica plural institucional tiene sus grandes contrastes. Pero igualmente hay nuevas posibilidades y visibilidades históricas capaces de ser definidas como parte de una radical transformación del poder porque existen lugares y hechos que compiten con esta posibilidad y con la misma reforma y reconstrucción que impulsa el gobierno de Evo Morales-García Linera. En este sentido, se descubre que el Estado es un espacio muy complejo que tiene otras capacidades aún no vistas como la de fagocitar las lógicas contra-estatales y anti-elites, o del otro poder; de manera particular a las luchas comunales y territoriales críticas. También se descubre que las luchas sociales tienen su límite en el Estado al tener éste una lógica cartográfica ya definida y un discurso-acción contenedor de las visiones críticas por su realidad estructural dada y por la no-voluntad del poder.

Lo anterior evidencia que ir más allá o más aquí de Evo Morales, implicaría pensar en un poder diferente al poder liberal/colonial (de tipo vertical), e, incluso al poder horizontal (el poder de tipo comunal), y según nosotros el del otro poder. En este otro poder, uno de sus espacios-tiempos se encuentra a nivel del mundo político interno-externo del ayllu-marka, comunidades y sindicatos campesinos, o los barrios urbanos, donde existe una lógica de poder comunal y diagonal aunque con sus propias complejidades (como veremos más adelante) y, otro, es ante el mundo político de lo vertical del poder definido en el Estado y los grupos de poder con sus diferencias históricas y de posiciones. El poder comunal tiene lo que llamaríamos las *jerarquías horizontales* al menos cuando se produce un caos en la sociedad mayor movilizadada.

En este contexto se observa que desde la articulación-separación conflictiva con el gobierno-Estado y la modernidad se mueve diferentes sentidos de acción-discurso críticos a la vez de mover las interioridades del propio Estado (aunque después de la asunción de Evo Morales como presidente en 2006) se muestra muy complejo la misma. Aunque ello es parte de la lucha por el poder, es un hacer adentro y afuera. Entonces la pregunta es ¿qué tipo de poder es *el poder comunal*? En este acápite se aborda el poder de tipo horizontal o comunal en sus dos lógicas: a) interseccionadas entre sí y b) con sus conflictos entre sí que operativamente es el poder obediencial (rotación-turnos), *poder obediencial electivo*, y el *teleológico*.

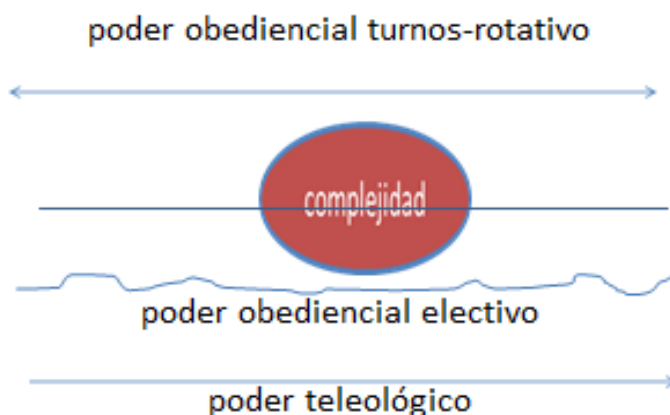
3.2. Poder comunal: el poder obediencial, poder obediencial electivo y poder teleológico

¿Qué es el poder obediencial, el poder obediencial electivo y el teleológico en la lógica del poder comunal? Como sostuvimos brevemente en el capítulo 2, el poder obediencial en

sus dos formas y el teleológico son parte de la lógica del poder horizontal. Es decir, de la relación social en la que dos o más actores, jaqi-runas, interactúan con las mismas posibilidades de poder para construir una realidad social amplia y co-participativa. En Bolivia esto se observa en los ayllu-marka, en las comunidades campesinas, en los barrios urbanos (aunque no siempre), en las comunidades guaraníes de la región Chaqueña y otros. En dichas sociedades, el poder o ataña, está redistribuido entre toda la gente, jaqi-runas, en su forma individual y colectiva. Éste tiene dos condiciones: una, que es una relación social propiamente dicha y, otro, es la posesión del poder.

En el gráfico no. 3 podemos observar esta lógica. Hay una línea gruesa que es la relación central del poder comunal, la horizontalidad. Esto es muy distinto a la lógica vertical del poder (como veremos en el capítulo 4). Dado que es la forma en la que los ayllu-marka de manera particular organizan sus relaciones sociales, aunque con sus propias particularidades, según cada región y tiempo histórico. A esto llamamos la relación de $A \rightleftharpoons B$ que expresa la capacidad de cada uno y la disponibilidad de acción conjunta de dos, de tres o muchos actores, y un conjunto de actores colectivos. Pero no sólo en términos individuales sino también a nivel de los sistemas sociales comunitarios.

Gráfico No. 3
Poder comunal y sus tres dimensiones



Fuente: Construcción propia, 2012.

Es decir, un ayllu y otro ayllu, tienen capacidades propias y a la vez una disponibilidad de acción conjunta. Eso es el sustrato del poder comunal o poder horizontal. Eso quiere decir que la relación de poder y capacidad entre ambos actores (condicionados o dentro de un contexto de estructuras sociales dadas y dándose) es de ida y vuelta. Esto es la relación de actor-actor, jaqi-jaqi o en quechua runa-runas. Significa que así como manda el A manda el

B. Y al revés, el B manda y también el A. La figura ovalo (en el gráfico 3) significa la complejidad de esta lógica del poder. Es una complejidad adentro de sí en referencia a la complejidad exterior del poder vertical.

Ahora esto no solamente puede ser una relación social observable sino que existen lugares y lógicas en las que entre A y B no se ven cara y cara pero están según el imaginario social inter-influidos entre ambos o el C. Esto es que el B o el A pueden lograr un conjunto de resultados o producir sentidos sin ponerse de acuerdo en términos fácticos. Esto es producir un C. El poder de cada uno produce el poder C que es la capacidad de reproducción de ambos donde el C contiene a los dos pero no como un simple acto de reproducción lineal sino que como un movimiento social que tiene su propia dinámica.

Lo cual es más complejo; pero que histórica y sociológicamente es demostrable tanto en los recientes levantamientos sociales (2000-2005) como en los levantamientos de Pablo Zárate Willka (1898-1899). Por ejemplo en el levantamiento de las 400 juntas vecinales de la ciudad de El Alto en 2003, no hubo una previa reunión para planificar este levantamiento como en algún momento el gobierno (de Sánchez de Lozada) dejó traslucir calificando el hecho de conspiración, o de haber un pequeño grupo de agitadores. No hubo una instrucción desde los entes organizativos (FEJUVE), Central Obrera Regional de El Alto (COR-El Alto) y la Universidad Pública de El Alto (UPEA) en una dirección conspirativa. Sólo hubo una convocatoria al paro cívico para el 8 de abril de 2003 (dentro del contexto que días antes se había anulado el formulario maya y paya, uno y dos en aymara) del alcalde liberal José Luis Paredes para incrementar impuestos a los inmuebles (Gómez, 2004; Mamani, 2005).

En este sentido la acción decidida de una junta vecinal o varios de ellos provocó una inmediata repercusión en otras juntas vecinales y se reproduce más allá de los hechos previstos. La fuerza del A produce la fuerza del B y a la inversa. Es decir, la fuerza del B produce la fuerza del A. Esto ya no es una potencia en latencia sino una potencia en acción como una realidad fáctica. Un hecho dándose.

Esto tiene toda una estructura lógica interna organizada en las relaciones sociales y las instituciones comunitarias (el sistema de autoridades, el servicio comunal en trabajo y otros). Aunque no habría que confundir cuando se estudia este tipo de hechos político-sociales con la mera comunalidad en la que aparentemente no entra otra lógica que no sea la comunal. Existen datos y ejemplos de cómo el sistema de los ayllus y el de los barrios urbanos ha ido, en el proceso histórico, adecuándose inteligentemente en él y

sobre el otro y originalizando productos culturales ajenos. Dando vuelta a la cultura dominante como propia y sobre esa base atacar con los mismos instrumentos al dominante (De Certeau, 1996).

Y no sólo objetos sino también lógicas o formas de razonamiento, también los sentimientos, que han sido re-ade cuadas y pensadas como propias, fruto de una larga historia de lucha y de vida social y humana. El ejemplo más notorio de esto es el del arado Egipcio. En cualquier lugar de los Andes si afirmamos que el arado no es andino, la gente va responder que sí es andino y propio. En este caso hubo un gran proceso de apropiación de lo otro y en base a ello luego se originaliza como andino, además de reproducir lo propio (la terracería y el sistema agrícola de manejo de los vientos para evitar la helada y la crianza de camélidos andinos), etc.

Observación empírica de los hechos. Vamos a describir-analizar los casos más representativos del poder comunal en sus tres dimensiones: a) El poder obediencial (rotativo-turnos), b) el poder obediencial electivo (asamblea y elecciones) y c) poder de tipo teleológico (asambleas y liderazgos personales). Estas observaciones y análisis podemos ubicar en: Curahuara de Carangas (Oruro), ayllus Suras de Huanuni (Oruro), Jesús de machaka (La Paz); provincia Omasuyus (La Paz), sindicatos cocaleros del Chapare (Cochabamba), las comunidades interculturales (región tropical o el oriente de Bolivia), Juntas vecinales de El Alto (FEJUVE), movimiento katarista-indianista, mujeres indígenas originarios Bartolina Sisa; y en los liderazgos de Evo Morales, Felipe Quispe, y otros. Aunque esta diferenciación en la realidad misma es muy compleja, cada una y la relación entre estas tres dimensiones tienen sus variabilidades y sus cercanías. Es una relación o lógica muy compleja porque los tres corresponden a una lógica matriz que es la comunal donde hay una permanente negociación entre la lógica del poder obediencial (rotativo-turnos), el poder obediencial electivo y el de tipo teleológico. Y desde esto están en relación o en frontera con el poder vertical entendido en su forma de dominación.

3.3. Poder obediencial: rotativo-turnos

El poder no-dominación se fundamenta en que no hay un grupo o persona dado en la lógica del poder de dominación. Todos y todas los/las miembros son co-responsables de la vida social y política de una comunidad de hombres-mujeres y los dioses. Y el mecanismo más eficaz en tanto un sistema de pensamiento político es la rotación y los turnos. En ese contexto, rotar significa cambiar el poder y la autoridad dentro de la comunidad política y social referidas a las responsabilidades públicas entre todos los miembros de esa comunidad política. Y el turno es una responsabilidad concreta no negable, es obligatorio,

para asumir un cargo comunal entendido como un servicio ya sea por la tenencia de la tierra (en los ayllus), por parcialidades de arriba-abajo o sector norte-sur (como en El Alto) y como miembro, jaqi-runu, de la comunidad política en Chapare.

Un representante de CONAMAQ (ex Jilir Apu Mallku Sergio Hinojosa) sostenía (por el caso de Tipnis fue suspendida luego)⁴⁵ que esto se llama *thaki* y *muyu*. Literalmente *thaki*=camino, *muyu*=dar vuelta sobre algo. El primero es un conjunto de pasos escalonados en los cargos comunales de autoridad y poder comunal. El segundo es una responsabilidad de recorrer el territorio gobernado de parte de la autoridad comunal. En este caso del jilaqata, awatiri, o del jilir Apu Mallku y Jilir Mama T'alla (esto es así particularmente en la lógica de los ayllus-markas). Por lo que,

A través de los partidos políticos a veces nosotros perdemos, a veces deciden desde arriba. Entonces de acuerdo al *thaki*, el *muyu*, nuestros propios procedimientos, nosotros podemos manejar en cabildos, en *tanchawis* (grandes reuniones), podemos resolver de acuerdo a nuestros usos y costumbres (entrevista al ex Jilir Apu Mallku de CONAMAQ, Sergio Hinojoza, 26/07/2010).

Para tener mayor precisión de este hecho es importante hacer una breve descripción-análisis de varios casos representativos de esta lógica del poder. Veamos algunos de ellos. En Jesús de Machaca (en 2010) se pudo observar que la estructura de organización social y los acciones (individual y colectivo) están dadas y dándose entre las autoridades originarias (en aymara *chacha-warmi*, hombre-mujer), los *pasarus* (ex autoridades originarias de distintos niveles) y los comunarios/as. Cada una de estas relaciones y capacidades activas se manejan en la lógica del poder obediencial de turno-rotación porque las autoridades (originarias y el propio alcalde municipal) rinden cuentas periódicamente en forma pública, en una asamblea y cambian de autoridad originaria cada principio de año en la misma asamblea de ayllu y mallku. Rendición de cuentas y cambio de autoridades, son dos hechos de vital importancia en el *thaki* comunal y para la vida familiar.

⁴⁵ Entre el mes de agosto y septiembre de 2011 se realizó la VIII marcha indígena originaria en defensa del Territorio Indígena del Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) donde el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) participó junto con la Confederación Indígena del Oriente de Bolivia (CIDOB). En este hecho Sergio Hinojosa expreso públicamente que CONAMAQ no participaría de la marcha cuando este fue acordado en el Consejo de gobierno de esta organización social de los ayllus. Se le acusó de ser parte de MAS (Movimiento Al Socialismo), acusación que no esta lejos de tal hecho porque se le vio en la XVI aniversario de este partido político en Sacaba-Cochabamba del año 2011.

En nuestro caso éste ha sido desarrollado en la sede del Consejo de Mallkus de Jesús de Machaca que está en el pequeño centro poblado de Jesús de Machaca⁴⁶ (recordar que este pueblo se levantó y luego sufrió una masacre cruel por orden del presidente Bautista Saavedra en 1921⁴⁷). Se observó en la asamblea un lenguaje (hablada, simbólica y corporal) de hermandad, cercanía y de respeto mutuo (expresados en las palabras jilanaka y kullakanaka, hermanos y hermanas). Esto se complementa a su vez con el tipo de vestimenta de autoridad muy colorida y de negro (ver foto no. 1) que hace referencia justamente a un conjunto de formas de entender la vida social e histórica. Una ex-autoridad originaria de 2010, Juana Forra, nos relató sobre ello para decir que lo que se observaba era parte de un sistema de valores que expresan respeto, consideración, horizontalidad, sistema de responsabilidades públicas comunal, y la rotación de los cargos.

Naxa primerox sartänwa mä (secretaria) general. Estancian kunämas lurañax uka lurtha. Ukatxa sullka mallku, ukarux makataratwa urat qillqa o acta, ukaru mamanakax 1991 ukanakanwa cantonalax sarnakta...ukhamaw sarnaqäwija, historiapax jach'a pärlañawa. Ukhamana nayax cuentirixma hermano. Ukhan casumpi nayax jach'axta. jichhaphi taqxtästa, wali asxar kankañampi, pero wali experiencianirakitwa.

Yo primero he hecho como autoridad el secretario general. En la estancia lo que hay que hacer eso he hecho. Sobre eso he caminado como sullka mallku (autoridad menor). Y también he manejado (secretaria) de actas. Sobre eso en 1991 he sido cantonal, así es mi caminar, la historia para hablar es grande. Así te puedo contar hermano. Con eso yo ahora soy grande. Ahora estoy pisando la autoridad mayor, aunque es bien delicado, pero tengo ya mucha experiencia (entrevista a Juana Forra, Jilir Mama Mallku gestión 2010, Jesús de Machaca, 7/01/2010).

Es decir, la asamblea y la rotación de cargos, es un lugar donde se hace visible el *todo* del sistema comunitario. En esto se puede observar, el tipo de vestimenta, según el rango de autoridad originaria, el sistema ritual de ch'alla (libaciones con alcohol a la producción agrícola y animales) y un conjunto de hechos referidos a los dioses que se entiende que están adentro de la tierra (manqhapacha) y en el cielo (alax pacha); ahí están actos para evitar o saber de cómo va ser o no los tiempos, o, los tiempos no deseados. Un hecho no deseado colectivamente es que no haya una granizada que arrase con la producción agrícola o pecuaria.

⁴⁶ Éste pertenece a tres machakas: Santiago de Machaca, San Andrés de Machaca y éste Jesús de Machaca.

⁴⁷ Roberto Choque y Esteban Ticona, Jesús de machaca: Marka Rebelde. Sublevación y masacre de Jesús de Machaca de 1921, 1996.

En ese sentido, la vestimenta es el mayor referente visual y conceptual del poder comunal de turnos y rotación. Dado que en los hechos una autoridad pareja, hombre-mujer, cuando está investida con los símbolos del poder comunal, expresan la propia territorialidad de la marka y del ayllu. La vestimenta de la autoridad mujer es la representación del poder femenino y la vestimenta de autoridad varón es la representación del poder masculino. Dos poderes se juntan (pero no se anulan) para tener un sentido de poder compartido entre la gran parcialidad del hombre y la gran parcialidad de la mujer. Al final de cuentas toda sociedad humana está compuesta de hombres y mujeres, de dioses masculinos y dioses femeninos (aunque en el catolicismo, en el musulmán este no es el caso). Esto hace referencia a esa realidad;

akanakax nanakatäkix mä respeturakiwa, kunja matix mä soldadux isthapt'asixa ukhama kipkarakiwa, nanakaxa q'ipt'asiptxa, ukax rispityurakiya. Kawkis sullka mallkunakax mamanakaru rispitasipxituy má ist'asimpi...bastón de mando chachanakan utxix, binasu, q'urawa. Aka isix nayrapachatpachawa, nayra abuelunaka sarnaqawipaxiy.

Para nosotros es un respeto la vestimenta de autoridad. Es igual que un soldado que se viste de uniforme, para nosotros es igual de respeto. Así como las autoridades menores con su vestimenta expresan su respeto hacia nosotras... El bastón de mando tienen los hombres. Es gran cosa como la honda. Esta ropa es el andar de nuestros abuelos (entrevista a Juana Forra, Jilir Mama Mallku gestión 2010, Jesús de Machaca, 7/01/2010).

En Curahuara de Carangas pudimos observar (distante a 200 kilómetros de Jesús de Machaca), que la autoridad originaria tiene su thaki o camino (cargos escalonados) de un modo muy complejo. Una breve descripción que ilustra este aspecto. Para llegar a ser una autoridad originaria se hace un conjunto de pasos previos y esto en la lógica del poder obediencial de turnos-rotación. Un jilaqata, hombre-mujer (autoridad principal de un ayllu) empieza su thaki desde un cargo muy menor como ser alcalde escolar, encargado de fútbol del ayllu, pasar la fiesta de carnaval (un día) como t'alla, y luego puede convertirse en un jilaqata hasta llegar en algunos casos a cargos mayores como Mallku de Marka y Mallku de Consejo (autoridad mayor a nivel de una marka que en este caso gobierna 14 ayllus de Curahuara). Esto está organizado según la lógica de aransaya (arriba) y urinsaya (abajo). Los de arriba y los de abajo. De este modo esta marka está definida entre dos grandes parcialidades que es un valor central para el ejercicio del poder comunal u horizontal. El sector de abajo tiene la mitad de los 14 ayllus y el de arriba otros 7 ayllus. De ese modo no hay disputas virulentas por el poder comunal sino este es un servicio prestado al ayllu en tanto persona y con las facultades morales, físicas, y de mando que es la capacidad de obediencia. Mando y capacidad de obediencia quiere decir que es una disponibilidad de servicio al ayllu de él/ella y a la vez es el límite del poder y autoridad por

un espacio-tiempo dado, que va del 1 de enero hasta el 31 de diciembre y de manera indefectible.

Gráfico no. 4.
Federaciones aymaras



Fuente: Maria de las Mercedes del Río, Etnicidad, territorialidad y colonialismo en los Andes: Tradición y cambio entre los Soras de los Siglos XVI y XVII, IFEA-IEB-Asdi, La Paz, 2005. Mapa sacado de Thérèse-Casagne, "La identidad Aymara", 1987.

No hay prórroga, ni re-elección, ni prolongación. Es él mismo o ella la que está esperando entregar el cargo a un nuevo designado por rotación y por la tierra o sayaña (donde vive la persona y su familia, sus padres, tíos, sobrinos e hijos). También la comunidad político-social espera ese hecho. Lo contrario sería como ambición (pese a que no se gana dinero, o el tener servicios domésticos). En otras regiones no siempre se entrega el cargo en la fecha aquí indicada sino el 21 de junio (que es el año nuevo aymara o andino), pero con la diferencia de que no se cambia todo el equipo de autoridades originarias, sino sólo la mitad o la principal autoridad o el segundo en importancia. Cambiar todo, se argumenta, sería como empezar todo de nuevo. Lo cual sería evidentemente muy contraproducente a una marka o a una región. Esto pudimos observar en la nación o región del Suyu de Jach'a Karangas (Gran Karangas), en Oruro.

El sistema rotatorio y turnativo en este sentido es propiamente un pensamiento político comunal y es socialmente aceptado en base a los valores culturales e históricos. Es el

hecho de compartir el poder y la responsabilidad pública de servicio para el bienestar de la comunidad social-político. Sí es un pensamiento político ¿por qué no es considerado como tal en otros niveles de la sociedad? Una pregunta que tiene que ver con la colonialidad del poder en su forma de dominación.

La nación Sura tiene esta misma lógica (ubicado a Oruro a 150 kilómetros de La Paz). Esta nación, o región, al igual que Jach'a Karangas, tiene una gran extensión territorial que está entre Oruro y parte de Cochabamba. Uno de sus ex Jilir Mallku dice: "En la nación Suras nosotros somos irpiri, los que guían, los que muestran el camino...no están como poder hegemónico como occidente. Nuestro poder es más amplio, nuestro gobierno es más armónico, complementario...siempre hemos trabajado en esa lógica" (entrevista a Jilir Mallku de la nación Sura, Virginio Sandy, Oruro, 2/01/2010). También es importante hacer notar que Suras geográficamente (ver gráfico no. 4) está muy distante de Curahuara de Carangas y de Jesús de Machaca. El Jilir Mallku, la autoridad de la nación Sura, Tata (señor) Virginio Sandy, deja notar con mucha claridad que el poder es de servicio, es la guía, es complementario, sobre la base de un camino, o una lógica rotativa del poder comunal. La expresión "no están como poder hegemónico como occidente" es una crítica muy propia del discurso de estas autoridades a la lógica del poder vertical o de dominación. Se tiene presente por lo tanto que el poder es de servicio, es comunal, es horizontal. Es de Nosotros, se sostiene.

Bueno, en *nosotros* siempre hemos tenido tal vez no en ese nombre occidental de poder. Pero siempre hemos tenido ese mandato de poder andar en este proceso de poder gobernar, o tal vez esos términos no son adecuados de thakichhawi, o thakichar, sería no?, de hacer camino, el ñan en quechua, de mostrar el camino, de guiar... Nosotros como autoridades originarias tenemos todas las potestades en responsabilidades, también tenemos obligaciones. Entonces nuestra responsabilidad es ejercer el mandato respetando a todos los wawaqallus (hijos menores), eso es muy importante (entrevista a Jilir Mallku de la nación Sura, Virginio Sandy, Oruro, 2/01/2010, resaltado nuestro).

Otro factor de este poder obediencial rotatorio-turnos es el sistema de parcialidades de arriba y abajo. En *Memorias de Charcas* (1582) un importante documento, se establece con gran claridad de cómo el mundo de los Andes (antes de la invasión de los españoles) estaba ordenado entre el gran lado masculino, el orqusuyu, y el gran lado femenino, el umasuyu. Y al interior de ambos estaba lo que hoy llamamos el aransaya (arriba) y el urinsaya (abajo). En aymara es aläya-inächa. Ahora si hacemos una profundización en el análisis en los markas y ayllus de hoy vamos a descubrir que al interior de cada parcialidad existen sus parcialidades interiores definidas en arriba-abajo, aransaya-urinsaya. El poder comunal obediencial rotativo y de turnos está dado entre las dos parcialidades según el

nivel y el lugar geográfico e histórico. En este sentido, la lógica macro se reproduce en una lógica micro o menor y al revés. Lo micro se reproduce a nivel mayor. Este es un valor central para una autoridad máxima o menor porque deben expresar él o ella explícitamente siendo hombre-mujer que son una pareja autoridad en la plenitud social y familiar.

Los Suras expresan y definen ese hecho como el camino de Nosotros. Esta expresión, el camino de Nosotros, hace directa referencia al camino de Ellos. Se marca una diferencia epistémica entre el poder de Nosotros y el poder de Ellos. El Nosotros tiene un sistema de pensamiento-práctica de rotación y turnos y el de Ellos es electivo y repetitivo vía partido político. El poder de Nosotros es comunal y el de Ellos es vertical. Ello hace que el poder comunal y sus autoridades tengan clara su diferencia ante la lógica y el sistema de autoridades republicanas, liberales y coloniales.

En la nación Jach'a Karangas también se expresa esto, obviamente con sus diferencias. Jach'a Karangas es una gran región en términos político-históricos y territoriales. Porque dentro de este territorio están actualmente 8 provincias republicanas⁴⁸ y tiene 12 antiguas marcas⁴⁹ y un aproximado de 165 ayllus sobre las que gira el poder rotativo y los turnos. Antes de la invasión de los españoles éste territorio llegaba hasta los valles de Azapa, Camarones, Sabasta o Codpa, actual territorio chileno. J. Murra sostiene: "Lluta, donde hoy está la ciudad de Arica, los Karangas tenían asentados sus 'pescadores'" (Murra, 1988). Este está en los bordes del Océano Pacífico y en lado oriente llegaba sus tierras hasta los valles de Sanjuaya entre La Paz y Cochabamba y los valles de Tarija. En cada uno de estos territorios compartía con otros pueblos aymaras. En el caso de los Valles de Azapa con los aymaras Lupakas (actualmente asentado en el lado peruano), los Pakajaqis, y otros.

Así dentro de los 12 tayka marcas (marcas-madre) se establece el sistema de rotación y turnos. Esto es entre 6 marcas de aransaya y 6 marcas de urinsaya. Dentro de esa relación se ejerce el cargo de Jilir Apu Mallku y T'alla por dos años. Esto implica que cada dos años se cambia la autoridad en base a la lógica de turnos de arriba-abajo y abajo-arriba. El actual Jilir Apu Mallku, Máximo Reinaga y Crescencio Choque, el primero representa al sector de arriba y Jilir Mallku Arquiri, Crescencio Choque al sector de abajo. Aquí el cambio de autoridad es cada 21 de junio. Por ejemplo el 21 de junio de 2011 salió del cargo el Arkiri Apu Mallku Crescencio y se quedó el jilir Mallku Máximo Reinaga. Él saldrá del cargo

⁴⁸ Provincia Carangas, Sud Carangas, Nor Karangas, San Pedro de Totora, Sajama, Litoral, Atawallpa, Mejillones (Mamani, 2010).

⁴⁹ Qhurqhi, Chuqiquita, Llankira, Andamarca, Jurinqa, Huayllamarca, Totora, Curahuara de Karangas, Turko, Wachakalla, Sabaya, Chipaya.

el próximo 31 de diciembre de 2011. Esto es según el *sar thaki* o el gran camino de la autoridad originaria (entrevista con Máximo Reinaga y Crescencio Choque, Oruro, 07/05/2011). Ahora el acto de transmisión de mando es emocionante. Pues estas nuevas autoridades de la nación Karangas con ponchos verdes y awayus verdes tienen figuras muy bellas. El varón tiene un bastón de mando y la mujer una wistalla (donde se lleva la sagrada hoja de coca). El momento de transición es entre una gestión y otra pero a la vez es la continuación del sistema de autoridades y el poder comunal. Se emiten discursos en aymara de exhortación a cumplir con los mandatos de los ayllus y markas de la nación. También se hace énfasis con el rol de la representación de la nueva autoridad pareja, chacha-warmi, hombre-mujer.

Dado que ellos y ellas representan la máxima expresión regional ante el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) que es la autoridad nacional de los ayllus y markas, y ante el gobierno-Estado y organismos internacionales, fundamentalmente ante los propios ayllus y markas. Su fuerza de Jach'a Karangas es los 165 ayllus y las 12 markas antiguas. Es decir, éste es una representación comunal de alta importancia social y territorial. Participan del gobierno nacional del Qullasuyu, CONAMAQ, tanto en tantachawis de evaluación, de toma de decisiones nacionales, y sesiones de consulta como el que se ha llevado entre enero y mayo de 2011 en la ciudad de La Paz (en la que participamos).

En este sentido entre 12 y 13 de marzo de 2011 se llevó en la marca de Llallagua (Norte de Potosí) el maratantachawi, el encuentro anual de los ayllus, con la participación de los 16 Suyus o naciones que agrupa CONAMAQ. Allí hubo un informe de actividades del Consejo de Gobierno de CONAMAQ y producto de ello se recibió recomendaciones y críticas a la vez que la valoración positiva en la gestión de algunas áreas (ver foto no. 4). En este sentido, el consejo de consejo del gobierno (una instancia de decisiones y consultas) está compuesto por 32 autoridades hombres-mujeres del nivel regional y 32 hombres-mujeres a nivel de la dirección nacional.

Las naciones que constituyen el movimiento de los ayllus son: Charka Qhara Qhara (ex FAOI-NP), Jach'a Karanga (COAJC), Killakas-Asanaki (ex FASOR), Qhara Qhara (ex COAMACH), Jach'a Suyu Pakajaqi, Consejo de Ayllus Originarios de Potosí (CAOP), Ayllus de Cochabamba, Kallawaya, Uru, Sura (parte de ex FASOR), Chuwi, Chicha, Larikaja, Yapacani, y los Afrobolivianos. La base fundacional de este sistema político es la rotación- turnos a nivel nacional. Éste es un valor que organiza el Consejo de gobierno de los ayllus- markas. Dado que,

En el movimiento de los ayllus éste es un valor central porque es así que se evitan conflictos internos (aunque eso no garantiza que no existan) y sobre esto se define el concepto de la rotatividad del poder entre los diferentes suyus o regiones para dirigir el “gobierno de CONAMAQ”. Éste es un hecho que se explica muy bien en la lógica de las mitades o sayas, chikata chikata (mitad mitad). Esto es que cada autoridad nacional de los ayllus del actual Consejo de Gobierno tuvo que cumplir este principio del thakhi a nivel de cada región y de cada marka. Cumplido esto se habilita, según los consensos construidos al interior de la misma, la posibilidad de llegar a la autoridad nacional de los ayllus (Mamani, 2009: 118).

Esta forma del poder hoy tiene serios desencuentros con el gobierno de Evo Morales, particularmente incrementados desde hace dos años, porque hay hechos gubernamentales que contradicen incluso a la propia Constitución Política del estado. CONAMAQ critica de manera particular la política del neo-desarrollismo del gobierno, la continuación de una política extractivista de los recursos naturales (la consecuente contaminación de ríos y tierras), discriminación y criminalización de las luchas indígenas originarias, etc. Tal vez el fondo de este desencuentro es la lógica del tipo de poder entre el gobierno-Estado que es liberal multicultural, que centraliza el poder, ejercicio contrario a la lógica de rotación-turnos que es la tiene el movimiento de los ayllus-markas. Son dos diferentes matrices civilizatorias del poder dentro del propio mundo de lucha social.

3.4. Poder obediencial electivo

Este sistema de poder es una variante del poder comunal u horizontal como sostuvimos más arriba. El fundamento de esta lógica del poder comunal está dado en que las autoridades o dirigencias y las mismas comunidades tienen como su fundamento el sistema de las asambleas. Se hace convocatoria a dichas asambleas como un hecho natural y socialmente deseado o reclamado. En ese sentido, éste tiene algunas cualidades interesantes ya sea porque el líder tiene una opinión reconocida en la comunidad y la comunidad o la provincia que es reconocida socialmente por otras provincias o regiones.

Lo cual hace que ésta lógica sea un sistema de relaciones sociales de *poder comunal electivo*, pero con diferencia respecto al sistema del poder *obediencial rotativo-turnos* como en los ayllus-markas (analizado anteriormente). Aunque éste parte también de los sistemas de cargos o thaki dados desde un cargo menor hasta un cargo mayor. Hay rotación, por ejemplo, entre los 6 sectores de la provincia Omasuyus para la secretaria ejecutiva provincial. Aunque en otros sectores éste tiende no tener este procedimiento porque se elige de forma directa mediada por ciertas negociaciones, aunque ciertamente dentro de un contexto de la lógica turnativa-rotativa. En esta lógica, se puede nombrar

electivamente a un representante que hable bien (no un hablador) o que tenga muy buenas referencias adentro y afuera del sistema de autoridades sindicales.

Veamos algunos datos sobre ello. En la provincia Omasuyus (ubicado al norte del departamento de La Paz y muy distantes de los otros lugares arriba nombrados) para ser Secretario General de la Federación Sindical de Trabajadores Campesinos de la Provincia Omasuyu-Tupaj Katari, o a nivel de algunos cantones, existe la elección (aunque no a nivel de las comunidades que es más rotativa). Y esto obedece al poder obediencial. En el XV Congreso Ordinario de esta provincia llevado el 4 y 5 de febrero de 2011 en la histórica localidad de Warisata, pudimos observar esto. Después de instalar el evento (con la nominación y resguardo de la policía sindical de ponchos rojos) y la designación de Comisiones (donde se debate los temas ejes del Congreso) y éstas presentan como conclusiones en la plenaria, es parte de ello. Al final del Congreso se elige al Secretario General y a su directorio. Y éste es el momento culminante que llama toda la atención de los presentes, incluso de la prensa nacional, por su puesto de las comunidades de la Provincia (ver foto no. 8).

Sin duda este sistema de elección obediencial es disputado. Dado, por ejemplo, que en este Congreso se tenía previsto elegir inicialmente como Ejecutivo Provincial al representante del Cantón Warisata. Durante toda la noche anterior casi todos los ejecutivos cantonales han estado en arduas negociaciones para ganar la secretaria ejecutiva. Finalmente en ese contexto resultó electo el representante del Cantón Corpaputo (comunidad cercana del nevado de Illampu de 6300 msnm) que posiblemente tenía pocas posibilidades, pero era candidato. Es importante aclarar aquí que no pueden entrar a competir otros sectores a los que no les toca el turno para asumir el cargo indicado. Por tanto no pueden llevar sus candidatos. En un próximo congreso campesino éstos se disputaran dicha secretaria.

En este Congreso la competencia específica era entre los cantones del sector de Warisata⁵⁰, particularmente entre el Cantón Warisata y Cantón Corpaputo. Esto se funda en una lógica de competencia interna que es justamente las elecciones-turnos por sectores, aunque algunas veces ésta se construye según intereses marcados. En este proceso fue elegido Hermerigildo Choque como Secretario Ejecutivo de la Provincia Omasuyus. En el Congreso aquí referida ganó la elección Choque porque tenía ciertamente buenos referentes dentro del camino o thaki comunal y dentro del sector de Warisata. Aunque aparentemente no dejaba mostrar de ese modo cuando nos acercamos.

⁵⁰ Provincia Omasuyus tiene 6 sectores: a) sector de Achakachi, b) sector de Warisata, c) sector Huata, d) sector Lago, e) Huarina y f) el Ancoraimes.

O mejor cuando nos acercamos y conversamos brevemente con él. El procedimiento entonces de dicha elección fue por sectores. A cada sector se les preguntó por cuál de los dos o tres candidatos presentes iba a votar. Se procedió en dos sentidos. El secretario general de cada Cantón habló a nombre de su cantón para justificar el voto a emitirse inmediatamente. Y ésta (la votación) se realizó levantando las manos de todos los miembros presentes (hombre-mujer) del sector consultado. Además anotar que cada sector estaba agrupado espacialmente en un solo lugar para emitir el voto.

A nivel de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígena Originarias de Bolivia-Bartolina Sisa (CNMCIQB-BS), también se procede de este modo. Los casos más notables que salieron de este procedimiento es Silvia Lazarte del Chapare, Leonilda Zurita en Cochabamba, a nivel del departamento de La Paz Felipa Huanca, y en su momento Jimena Leonardo Choque y otras. Ellas en diferentes congresos han sido electas para representar a la Federación de mujeres a nivel nacional y sus relaciones con organizaciones internacionales, a la vez de sus propias Federaciones departamentales. Nosotros pudimos observar la elección de la Ejecutiva provincial de Omasuyus llevado el 12 de marzo de 2011 en Achacachi. Se hizo un orden del día y un informe escrito leído ante el Congreso para luego entrar en un debate de los temas provinciales y nacionales para finalmente en la tarde terminar con la elección de la ejecutiva provincial. Ésta también fue disputada entre diferentes candidatas de los seis sectores de la provincia (ver fotos no. 9-10). La elección fue mediante el levantado de la mano de todo los presentes (incluso varones presentes). Allí la candidata del sector de Warisata, Genara Copa Quispe, ganó. Y luego fue presentada oficialmente ante otras ejecutivas de las 20 ejecutivas a nivel departamental La Paz.

Ahora en el caso de Silvia Lazarte luego de ser electa para la asamblea Constituyente (a nivel formal del Estado) por Santa Cruz, se convirtió en la Presidenta de dicha Asamblea. Aquí se nota la diferencia en la carrera de cargos al del modo de los ayllus y el sistema rotatorio. Aunque también es importante dejar establecido que dentro de los sindicatos de las seis Federaciones del Chapare (éste se encuentra ubicado en el centro de Bolivia) existe una lógica de turnos pero de manera atenuada.

En este caso, las mujeres cocaleras están organizadas también en 6 Federaciones con una Presidencia que dirige entre 2011-2012, a cargo de Eugenia Rojas. Ahora, dentro de este contexto se elige al representante ya sea hombre o mujer entre quienes muestran altos grados de compromiso con el movimiento cocalero, posición decidida, y de acuerdo con el tiempo que dispone para estas actividades. Eugenia Rojas manifiesta (en caso de las mujeres) lo que sigue: “Seis Federaciones se reúnen orgánicamente...vemos a la

compañera...con los eventos, reuniones y directamente apoyan” (entrevista a Eugenia Rojas, Cochabamba, 18/05/1011). Este es un dato muy bien observado por la opinión pública comunal. Gualberto Gustamante Vicepresidente (el Presidente es Evo Morales) de las Seis Federaciones de Chapare a su vez sostiene.

Las seis Federaciones, bueno, en cada dos años hay Congreso Orgánico, ahí nadie (sic) puede ser candidato, sino los candidatos son los ejecutivos. Dentro de los seis ejecutivos quién va ser el Vicepresidente. De ante mano nuestro Presidente Evo es el Presidente de la Coordinadora...cien por ciento nuestros compañeros apoyan. Después sucesivamente viene otros cargos...Ahí adentro del Congreso se presentan con su bandera, sus wiphala y se paran ahí adelante. La gente ve a quién elegir como Vicepresidente (entrevista a Gualberto Gustamante, Cochabamba, 18/05/2011).

Aunque quienes fueron elegidos en esta lógica del poder muy pocos han vuelto a ocupar cargos locales o menores en sus organizaciones. Son líderes que se mueven a nivel regional, departamental, nacional, pero sin perder el contacto con las comunidades, por lo menos con los representantes de los sindicatos de donde han sido electos. De este modo, los Congresos ordinarios o extraordinarios y las asambleas generales son espacios de elección de los representantes ya sea por nominaciones directas de los sindicatos o elección mediante el voto. La rotación de cargos es un contexto interesante (particularmente a nivel local) pero no en todos los niveles y lugares. De hecho en algunos no hay rotación de cargos sino se hace mediante la postulación directa de alguien bien ubicado, con grados de conocimiento pertinentes al cargo y bajo el principio de actuar orgánicamente. En este punto en Chapare se habla, en un perfil bajo, que Evo Morales (por lo menos en los últimos años) es quien decide a través de un pequeño grupo para que asuma alguien de confianza un determinado cargo. Y esto pasa como si fuera una decisión definida en la asamblea o el congreso de los cocaleros.

En la Confederación de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPES), y en el Guaraní (representado por Asamblea del Pueblo Guaraní, APG) éste se define en asamblea sin rotación. Incluso en este caso hay reelección. Preguntado ¿cómo se eligen: por turnos, por sectores, por departamentos?. Ramiro Galindo (representante de CPES) dijo:

Bueno, tenemos pues las asambleas. Las asambleas son ordinarias y extraordinarias. Hay asambleas cada tres meses, que son ejecutivas, hay asambleas consultivas y la gran asamblea que es cada cuatro años. Los dirigentes son cada cuatro años. Si digamos, tienen la opción de ser reelegidos por una gestión más, como también puede ser que no lo reelijan. Después de una reelección, ya no pueden seguir más, no?. Entonces, esas son las

formas (entrevista a Ramiro Galindo Chávez, dirigente de CPES- Santa Cruz, Pueblo Yuracaré Mojeño, del TCO-el Pallar, Macharetí, 9/11/2010).

O como sostiene la Rectora de la UNIBOL-Guaraní (Universidad Indígena Boliviana-Guaraní), Marcia Mandepora, una profesional que es parte del pueblo Guaraní, cuando le preguntamos ¿cómo se elige o se nombra al representante, por turnos o sectores?.

La asamblea deliberativa...por x capitanía...por ejemplo ahora APG. 1 y 2 cuántas capitanías están de acuerdo con Celso (Padilla)⁵¹. De los 26 capitanías que tiene 20 dice sí y el resto dice está de acuerdo...Si la mayoría dice sí es porque ha visto de él que es bueno...tiene experiencia, (y) que conozca el proceso político del pueblo Guaraní...debe tener claridad, alguien propositivo, capacidad de articular las demandas...puede ser reelegido (entrevista a Marcia Mandepora, Macharetí, 11/11/2010).

En Chapare también hay reelección. Pero sólo por una oportunidad en cargos menores como al del presidente de las seis Federaciones. También en los pueblos Guaraní y Yuracaré Mojeño. Es decir, dentro de esta lógica del poder comunal existen una gran complejidad de hechos y situaciones según cada lugar o espacio-tiempo como la que aquí analizamos. Esta es la riqueza de la dimensión del poder comunal u horizontal. Aunque no siempre es visto así desde las lógicas dominantes en el estudio sobre el poder ni desde el gobierno-Estado. Incluso dentro de las propias organizaciones sociales no están muy conscientes de ello. Sólo ven este hecho como un sentido común expresado en la frase “siempre hemos hecho así”.

De su parte, en la ciudad de El Alto (ciudad al lado de La Paz capital político de Bolivia), para la presidencia de la Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE), se combina entre la forma de rotación y elección. Pero no hay reelección. Esto es muy interesante teniendo presente que éste está dado dentro de un espacio urbano con más de 1 millón de habitantes y una población que se autoidentifica en su gran mayoría como indígena en un 81%, de los cuales el 74% son aymaras y el 7% quechuas (INE, 2002). El sistema de elección y rotación está dado entre sector Norte y sector Sur de esta ciudad. Dentro de ello el sistema de elección se realiza mediante la postulación formal de los candidatos.

El Alto se organiza espacial-temporal entre el sector norte y el sector sur. Ahora dentro de éste los candidatos para la presidencia de la FEJUVE tienen que ser del sector al que le toca la presidencia. Es decir, si le toca la presidencia, la postulación-elección al sector norte, éste tiene que ser solamente de dicho sector y no del sector sur. Este es un principio básico y fundacional de la FEJUVE. Si se altera esta lógica el Congreso con mucha

⁵¹ Celso Padilla es el actual Presidente de la Asamblea del Pueblo Guaraní. Fu función dura 2 años.

seguridad va a fracasar y por tanto quedará suspendido. Lo cual abre un ciclo de conflictos internos de largo aliento. También ocurre esa misma lógica a nivel de las aproximadamente 700 juntas vecinales de toda la ciudad. Esto es que cada barrio tiene su sector arriba o abajo, sector norte o sur, pero en sentido pequeño. Aunque en varias zonas o barrios este es bastante tenue, es decir, no es muy claro, esa diferenciación espacial.

Fanny Nina ex presidenta (primera presidenta mujer) de la FEJUVE sostiene.

La Federación de Juntas Vecinales, primero a la cabeza, somos una Presidenta, en mi caso. La Presidenta que es del lado norte, y el primer Vicepresidente es del lado sur. El segundo Vicepresidente es de lado norte y la Secretaria General es de lado sur. En la cabeza estamos dos mujeres y dos varones...(entrevista a Juana Fanny Nina ex Presidenta de FEJUVE (2009-2010), El Alto, 3/08/2010).

Dentro de esta lógica existe la Secretaría de Relaciones, Salud, Transportes, Medio Ambiente, Organización, Autonomías, es decir, existe entre 12 a 13 secretarías. De igual modo existen comisiones que constituyen un equipo de trabajo. En base a esta estructura la FEJUVE atiende las problemáticas de los diferentes distritos y además debe cumplir y hacer cumplir las resoluciones de cada congreso Ordinario.

Ahora dentro de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígena Originarias de Bolivia-Bartolina Sisa (CNMCIQB-BS), y la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), no existe rotación, sino elección por Congreso ordinario o extraordinario. Dejar notar que estas son dos grandes organizaciones nacionales del sector campesino y sindical. La actual Ejecutiva nacional de Bartolina Sisa es Julia Ramos que proviene del departamento de Tarija, sur de Bolivia. Ella fue electa en un Congreso ordinario del sector. Y éste tiene su propio sistema de elección y los niveles de representación nacional, regional y local. Cada dos años llevan congresos nacionales donde se elige la nueva ejecutiva. Sostiene Ramos: "Nosotras a nivel nacional cada dos años tenemos congresos nacionales donde se tiene a nueve ejecutivas nacionales y hay 11 regionales...Ellos tienen cada dos años de gestión y luego tienen congresos cada dos años. Algunos se quedan y otros se van" (entrevista a la Stria. Ejecutiva de CNMCIQB-BS, Julia Ramos, La Paz, 18/05/2011).

La expresión "algunos se quedan y otros se van" expresa que hay reelección. No hay rotatividad-turnos, sino éste es mediante el sistema de asambleas nacionales, congresos nacionales, regionales (en este caso 11), y provinciales. Ramos ha sido diputada nacional por el MAS por tres años (2006-2009) y es ex-Ministra de Desarrollo Rural (2009). En ese

sentido es parte del sistema de poder obediencial electivo y re-electivo. A este último le damos ese énfasis por la lógica de elección por dos veces consecutivas. Y en otras casos por una sola vez. Dejar notar también que CNMCIOB-BS es parte del Pacto de Unidad (organizado inicialmente para contrarrestar el ataque de los grupos oligárquicos del poder y que hoy está dividido) entre cinco organizaciones nacionales, entre ellos, la CSUTCB, la propia CNMCIOB-BS, Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB), CONAMAQ y CIDOB (Confederación Indígena del Oriente Boliviano).

De su parte, la CSUTCB que cumple 32 años de su fundación (fundado en 1979 por el katarista Jenaro Flores y muchos otros) (Hurtado, 1986) tiene un sistema de congresos nacionales, departamentales y regionales. El poder de tipo comunal electivo según Roberto Coraite, actual Secretario Ejecutivo Nacional⁵² de esta organización, se fundamenta en el sistema orgánico.

En el sistema orgánico oficialmente es sujeto a una determinación democrático, bien, lamentablemente el sistema de elección democrático es occidental, aun así nosotros tratamos de profundizar totalmente de una democracia directa y participativa. Eso se practica en nuestras organización sociales sujeto a las características, de las trayectorias de las personas que son postulados por sus propios organizaciones de base” (entrevista al Secretario Ejecutivo de la CSUTCB, Roberto Coraite, La Paz, 07/05/2011).

Del mismo modo se procede en la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB), organización que representa a 50 Federaciones regionales y seis Federaciones departamentales (La Paz, Cochabamba, Tarija, Santa Cruz, Beni, Chuquisaca), de la región Amazónica y Oriente de Bolivia. Tiene un millón de afiliados aproximadamente en todas estas regiones tropicales; esto en cinco mil centrales. Es una organización que expresa principalmente a los migrantes de los Andes hacia estas regiones de Bolivia. Antes esta organización se llamaba Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB) que con el artículo dos de la nueva Constitución se procedió a cambiarlo. Dicho artículo dice que Bolivia se organiza en la interculturalidad.

En el sistema del poder obediencial electivo de ésta no hay rotación, sino elección consensuada entre las diferentes organizaciones departamentales y federaciones regionales. Así sostiene Gustavo Aliaga Secretario General de esta organización social,

Cada dos años hay un Congreso Ordinario. Antes para llegar a ese Congreso cada Federación ya trae elegidos su terna. Se llega al congreso y el congreso (lo) considera

⁵² Fue electo en el Congreso Campesino en la ciudad de Sucre el 29 de abril de 2010. Aunque en este evento hubo conflictos particularmente desde la representación de los aymaras de La Paz.

primero por departamento...del ejecutivo hasta el secretario de actas...posteriormente se va voto de aclamación...Es por voto, la primera vuelta, la segunda vuelta por aclamación...no hay rotación, sino simplemente voto, pero primero se consensua (entrevista a Gustavo Aliaga, La Paz, 14/04/2011).

En este sentido dicha organización se enfrentó entre 2007-2009 a los grupos de poder de Santa Cruz que en un determinado espacio-tiempo querían truncar al gobierno de Evo Morales y la lucha ciertamente importante de las organizaciones sociales indígenas originarias campesinas. Entre los interculturales y el CONALCAN (Coordinadora Nacional para el Cambio) en 2008 han liderado un cerco a la ciudad de Santa Cruz (donde están los grupos de poder del Oriente boliviano). A la postre éste se ha convertido en el primer gran cerco indio originario a dicha ciudad con cerca de 30 mil indígenas y campesinos, nunca antes visto. También es por primera vez que se cuestiona nacional y regionalmente a dichos grupos de poder. Antes no la habían tenido ese cuestionamiento. Ximena Soruco llama a estos grupos los “barones de oriente” (Soruco y otros 2008).

De su parte, los kataristas-indianistas dentro de la sociedad civil en el pasado han jugado un rol fundamental. Han logrado cuestionar de raíz la política de homogeneización de la revolución de 1952 del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Dado que dentro del paradigma del nacionalismo revolucionario (N-R) (Antezana, 1987)⁵³ no había aymaras o quechuas sino campesinos bolivianos. Por cerca de un periodo de 32 años ha existido un proceso de bolivianización del aymara o del indio en general (ver foto no. 6). Pues es ante ello que los kataristas e indianistas postulaban la diferencia pero dentro de un mundo articulado entre pueblos o regiones oprimidas. Hoy vive un proceso de reconstitución (ver foto no. 7). Este proceso de reconstitución es dentro del mismo movimiento katarista-indianista (Mamani, Choque, Delgado, 2010). Se debate, por ejemplo, que el responsable de la dirección debe ser una dirección compartida similar a la lógica de la wiphala. La wiphala tiene siete colores y 49 cuadrados. Y además de una dirección rotativa-turnativa. Esta dirección sería de forma diagonal igual que los cuadrados blancos que atraviesan una wiphala del Qullasuyu. Por lo mismo éste sería rotativo entre los diferentes grupos que existen alrededor en el nuevo movimiento katarista-indianista o dentro del territorio de la wiphala.

Desde la reconstitución, el katarismo-indianismo, se ha convertido en una vertiente crítica al gobierno de Evo Morales. En el pasado sus máximos representantes han sido Constantino Lima, Luciano Tapia del MITKA (Movimiento Indio Tupaj Katari), Fausto

⁵³ Éste era un sistema ideológico que era útil tanto para la izquierda o la derecha. Este autor lo llama un ideologuema.

Reinaga del Partido Indio de Bolivia (PIB), luego Felipe Quispe (el Mallku), entre muchos otros. Hoy existen muchos jóvenes que tienen una proyección de bajo nivel y algunos ya con un reconocimiento más amplio. Para tal hecho tuvieron que realizar el 14 de noviembre de 2006 la reconstitución simbólica e histórica del líder anticolonial: Tupaj Katari y luego la del Bartolina Sisa, el 5 de septiembre de 2007 (Mamani, Choque, Delgado, 2010). La reconstitución del Katari-Sisa fue un acto de re-acomodo simbólico, ideológico y político frente a la nueva realidad social y política de una Bolivia gobernado por Evo Morales. Y sostienen:

Tupaj Katari hoy está con nosotros nuevamente convertido en millones y millones. Hoy somos millones de Kataris y Sisas, y millones de Willkas, desparramados como las piedras menudas de nuestra tierra pachamama y montaña achachila que es inmensa y altiva con corazón fulgurante para continuar la lucha por la liberación total de nosotros mismos y de nuestros opresores. Desde el corazón de nuestra madre tierra y desde las montañas nuestro padre, el tata inti y mama paxsi venimos para decir que se declara oficialmente la reconstitución del ajayu y el cuerpo de Tupaj Katari traídos en brazos de hombres y mujeres henchidos de fuerza telúrica desde los cuatros puntos donde estaba desparramado por orden del asesino Francisco Tadeo Diez de Medina y exorcizada por la iglesia católica (Declaración de Peñas a 225 años del horrendo descuartizamiento de Tupaj Katari, 14 de noviembre de 2006).

Aunque no tiene mucha fuerza el katarismo-indianismo en las diferentes organizaciones sociales como en el pasado, pero tiene una enorme fuerza para protagonizar acciones que interpelan profundamente la continuidad del Estado colonial/liberal. Y allí reside la crítica al gobierno de Evo Morales de ser éste reformista, tibio, portadora de una gran irresponsabilidad histórica ante un momento de gran disponibilidad social para un real trastocamiento del sistema de dominación y explotación económica.

3.5. Poder teleológico

Definimos *poder teleológico* al sistema de autoridades sindicales que en varios lugares hacen carrera sindical y política en una orientación definida y con apoyo de sus organizaciones de base. O que son las propias organizaciones sociales las que se han convertido en parte de la lógica del poder teleológico. Los casos representativos son los liderazgos de Evo Morales y Felipe Quispe y otros. Este mismo poder lo ubicamos en el contexto organizativo de la provincia Omasuyus de La Paz, en el sindicato cocalero del Chapare en el departamento de Cochabamba, y en las comunidades interculturales (región tropical o el oriente de Bolivia).

En principio la palabra teleológico no hay que confundirla con la concepción de teleología que según los griegos es la filosofía del fin último de las cosas. La palabra teleológico indica simplemente que es una acción dirigida hacia un fin. Es una acción de fines y medios dentro de la propia lógica comunitaria. No para acumular poder o capital económico de manera abierta. Un dirigente campesino recurre a esta lógica para ascender permanentemente de un cargo menor hacia un cargo mayor hasta llegar a ocupar cargos importantes a nivel regional, nacional y en nuestro tiempo a nivel del Estado o el gobierno. Entonces simplemente describe una acción tanto individual y comunal para llegar a un lugar fuera de los propios marcos comunitarios o dentro de los mismos marcos sindicales.

Una expresión sindical comunal de este hecho es lo que la CSUTCB hizo al declarar en el año 2000 lo siguiente. “En caso de que nuestro dirigente máximo el Mallku Felipe Quispe Huanca es detenido, confinado, encarcelado o quieran atentar contra su vida, querrá decir que la *guerra civil está declarada y arderán las ciudades de los q’aras*, porque de inmediato los compañeros y hermanos que están realizando los Bloqueos, invadirán los pueblos y las ciudades” (Segundo Instructivo de la C.S.U.T.C.B. CSUTCB/782/2000, La Paz 4 de octubre de 2000. Resaltado nuestro)⁵⁴. Aquí hubo una definición sindical de defensa de un líder y para ello, sostiene el documento, están dispuestos a entrar en guerra civil contra los grupos de poder. Hay un fin que es llegar a tomar las ciudades y la toma del poder.

En la provincia Omasuyus los casos más notorios de los últimos tiempos son dos personajes conocidos nacional e internacionalmente quienes llegaron a cargos nacionales y regionales de mucha importancia. Es el caso de Felipe Quispe (del cantón Axllata Grande) y Eugenio Rojas (del cantón Warisata). El primero llegó a ser Secretario Ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) entre 1999 y 2004. El segundo es actual senador por el Movimiento Al Socialismo (MAS). Rojas antes de llegar a ser senador ocupó el cargo de Presidente del Comité de bloqueo de caminos en 2003 y luego ha sido Alcalde municipal de la localidad de Achacachi (2006-2009). De su parte, Felipe Quispe (el Mallku) es uno de los grandes líderes aymaras de los últimos tiempos, particularmente de los últimos 20 años.

Quispe es de la comunidad de Ajariya Chica del cantón Axllata Grande de la provincia Omasuyus. Lideró a la CSUTCB en un momento de radical lucha social contra el poder del Estado colonial/liberal. Desde ella impulsó un discurso anti-oligárquico para cuestionar el

⁵⁴ Este se dio dentro del contexto en que un día antes el juez tercero de instrucción en lo penal, Norberto Chávez, había formalmente solicitado al fiscal Leopoldo Ramos Errada la suspensión de la libertad con fianza juratoria de Felipe Quispe. La Presencia titula así en sus páginas: “Suspendido trámite para encarcelar al Mallku”, miércoles 4 de octubre de 2000. Resaltado nuestro.

modelo neoliberal y la condición colonial de los grupos de poder llamados los blanco-mestizo. Él ha sido también diputado nacional (aunque renunció a mitad de su mandato) por el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP). Es un viejo militante del indianismo y katarismo; logró agrupar un movimiento que se llamaba el movimiento de los ayllus rojos de donde surge posteriormente el ejército guerrillero Tupaj Katari (EGTK) junto con el actual Vicepresidente de Bolivia García Linera y otros de la clase media y aymaras.

Ahora el hecho es que él no siguió el *thaki* en su forma real si no de otro modo. Tal vez algunos factores han influido en este hecho. Uno de ellos es su militancia sindical y política. Pero a la vez esto también le dio posibilidad de tener mayor contacto con su gente aunque en varios momentos tuvo que alejarse de ella por factores político y militares (él fue uno de los líderes político-militar dentro de la EGTK). Ahora el dato más importante para nuestro argumento sobre el poder teleológico representado en Felipe Quispe, fue su elección como ejecutivo nacional de la CSUTCB en 1999, sin una previa carrera comunal u originaria, a nivel local. Ese hecho nos permite argumentar que en esta lógica del poder se llega a otro lugar de otro modo, sin la exigencia de que sea escalonado o que se vaya ascendiendo de acuerdo con una experiencia política previa que lo faculte para ir ejerciendo cargos de mayor responsabilidad.

A su vez en ese año (1999) Quispe no representaba a ninguna organización social sino era una figura notable o publicitada al haber estado cinco años en la cárcel de San Pedro de La Paz (acusado por alzamiento armado) y por lograr salir de ella sin sentencia judicial. Para el anterior dato, recién el año 2010 fungía como secretario general del Cantón Axllata Grande. En el XV Congreso de provincia Omasuyus se ha presentado como secretario general de este cantón. Sin duda estos datos hablan de un hecho muy complejo. Después de ser dirigente nacional hoy es un dirigente local. Éste hecho posiblemente en el *thaki* del ayllu no sería posible, pues como se argumentó se trata de hacer un camino que va de las autoridades menores a las mayores y no a la inversa.

El otro caso es de Eugenio Rojas. Él es del cantón Warisata y fue un actor importante durante las movilizaciones de 2003 en contra del gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada y sufrió junto a su gente la masacre de Warisata perpetrada por el ejército y policía boliviana el 20 de septiembre de 2003 con un saldo de varios muertos (entre ellas la niña Marlene Rojas), el profesor Cosme Apaza y otros. Rojas es de formación profesor por el Instituto Normal Superior de Santiago de Huata y egresado de la carrera de sociología de la UMSA (Universidad Mayor de San Andrés). Ha sido profesor de la Normal de Warisata y desde este espacio se ha proyectado como un líder dentro del cantón Warisata y de la provincia Omasuyus. Su liderazgo se catapultó cuando fue nominado como candidato a

alcalde por el municipio de Achacachi en 2005. Y ganó en las elecciones municipales de ese año con el Movimiento Indígena Pachakuti liderado por Felipe Quispe. Cumplió una función interesante al frente de la alcaldía. Hizo varias actividades o construcción de infraestructura aunque algunos hasta hoy son inconclusos (como el estadio o el terminal de autobuses de Achacachi).

En ese sentido hizo una carrera política sin dejar el sistema asambleario de las comunidades campesinas aymaras de Omasuyus, sin dejar (por el contrario apoya) los sistemas rituales andinos (alentó el ritual aymara en la montaña Pachxiri cada 1 de agosto), el hablar el aymara, y ser nominado formalmente por las organizaciones sociales. Aunque no procedió de este mismo modo, o no consultó ese paso, para convertirse en candidato como Senador de La Paz por el Movimiento Al Socialismo en 2010. En resumen, él es parte del sistema o lógica del poder de tipo teleológico donde se sigue ciertos procedimientos comunales que están definidos en la lógica ascendiente hasta llegar a cierto lugar deseado o buscado (no en el sentido de los ayllus). Dos hechos aquí se confunciona-intersecciona. La lógica del sistema asambleario y a la vez la búsqueda personal o grupal del ascenso a ciertos lugares importantes o ganar reconocimiento social. Teniendo presente que la asamblea contiene dentro de si todo un conjunto de valores, acciones, y sentidos de vida social y es el lugar político por excelencia del sistema comunitario.

Ahora dentro de esta lógica, consultado (a los actores como Julia Ramos o Eugenio Rojas) de si buscaban un cargo estatal o gubernamental siempre lo niegan porque sería como admitir que dicha carrera se hace usando la fuerza social de las comunidades. Sería como un descaro al hacer uso de la fuerza de la gente, jaqi-runa. Se sabe que esto no es bien visto por las propias comunidades. Esto dentro de un contexto en el que la provincia Omasuyus tiene 23 cantones que reúne más de 200 comunidades de la primera y segunda sección. Además los que hacen esta carrera siempre aparecen como servidores o designados por la comunidad de donde salieron ya sea como dirigente regional, provincial o nacional, o autoridad gubernamental. Se dice formalmente: “designado por su sindicato”.

En el movimiento cocalero del Chapare (Cochabamba) ocurre lo propio. Algunos datos breves para ver a este sector social. En 2005 había “un total de 61.000 productores de coca y 3.500 personas dependientes de ese cultivo” (Cruz, 2009:13). En esto el gobierno reconoce 28.000 hectáreas de cultivo de coca, de las cuales hay 19.000 en los Yungas de La Paz y 8.800 en el trópico de Cochabamba” (Cruz, 2009: 3). De otra parte, el Trópico del

Chapare está constituido por tres provincias: Chapare, Carrasco y Tiraque. En éste nace o se gesta el movimiento cocalero.

Aquí el personaje o actor de gran importancia histórica sin duda es Evo Morales, presidente de Bolivia, junto a Leonilda Zurita (senadora por el MAS y ex dirigente de CNMCIQB-B.S.), Felipe Cáceres (actual viceministro de Defensa Social), David Herrera (asambleísta departamental de Cochabamba), Silvia Lazarte (ex Presidenta de la Asamblea Constituyente) entre otros.

La carrera político-sindical de Evo Morales esta sin duda apegada al sistema asambleario de los sindicatos cocalero del Chapare (ver foto no. 14) y una larga lucha contra la erradicación forzosa de cocaleros dirigidos por los gobiernos de Gral. Hugo Banzer Suarez (1997-2001), Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997; 2001-2003) con apoyo del gobierno norteamericano a través de la USAID. Dentro de la asamblea como espacio de debate y de decisiones comunales, está la lógica del poder comunal en su forma teleológica. Evo Morales como presidente de las seis Federaciones del Trópico Cochabambino⁵⁵ (hoy es su presidente vitalicio), ha jugado en esta lógica. En realidad éste es todo el sustento de una carrera político-sindical, pero definida en la lógica del poder comunal en su forma teleológica. Dado que además Morales es muy habiloso para manejar la lógica comunal y a la vez la liberal. Y hoy de comunal sindical se ha pasado al poder de tipo liberal de mando de arriba-abajo.

Es decir, aquí existe una relación muy cercana entre el líder y la organización social. El dirigente esta para expresar públicamente a nivel nacional e internacional y de manera local y regional, los intereses y las necesidades de la organización social. Un hecho que es observado en pocos momentos de la historia de las largas luchas sociales indígenas originarios en Bolivia (y en otras partes de América del Sur). Dado que en ciertos periodos históricos existen líderes que luchan por sus organizaciones pero las organizaciones no tienen una disponibilidad histórica para hacer lo que el líder plantea. Y en otros momentos ocurre al revés. Las organizaciones o la comunidad social-político están dispuestas a luchar y plantear sus problemas pero no existen líderes que lo hagan en la dirección como quiere la gente porque es corrompido o cooptado por el poder dominante. La sumatoria entre un tipo de liderazgo como éste y la disponibilidad social de la comunidad social-político de hacer o luchar es extraordinaria. En el caso de Evo Morales esa relación parece haberse

⁵⁵ Las seis federaciones son. Federación de Centrales Unidas Tiraqui Tropical, Federación de Colonizadores de los Yungas del Chapare, Federación de Colonizadores de Chimoré, Federación de Colonizadores de Mamoré, Federación de Colonizadores de Carrasco Tropical, Federación especial de trabajadores Campesinos del Trópico de Cochabamba (Mamani, 2010).

unido, al asumirse que él no ha dejado el cargo (aunque sea simbólicamente) porque es reconocido como el Presidente vitalicio de las seis Federaciones.

Dato corroborado por un dirigente del Chapare.

Ahí, los ejecutivos actuales son ya la cabeza, digamos de las seis Federaciones, son seis personas y de los seis sale un Vicepresidente. El presidente ya está definido que es Evo Morales, Presidente de las seis Federaciones. Esto no baja, nunca van a bajar creo no?; esa presidencia está definido. Solamente se pelea desde el tercer cabeza, segundo cargo, a partir de allá. O sea del segundo cargo hacia allá (entrevista a Salustiano Siman (nombre ficticio), Chapare, 9/11/2010).

Dentro de ello, Morales es un líder con gran capacidad para moverse dentro de la lógica comunal y en la lógica liberal bajo la forma de partido político y el sistema de sindicato que es un sistema de acciones y de discursos. Volvamos a la lógica comunal del poder en su forma teleológica. El presidente Morales inició su carrera como secretario de Deportes del Sindicato 14 de septiembre en 1987. En 1988 hubo una brutal masacre en Chapare con 16 muertos (Viola, 2001). Y es en éste contexto de 1988 se realiza el Congreso de los cocaleros donde se produce la unificación de los diferentes sindicatos divididos hasta ese momento. De éste sale electo como presidente de las seis federaciones Evo Morales hasta el día de hoy. Desde este lugar construyó una imagen de hombre honesto, decidido, habiloso, con discursos cuestionadores de las políticas neoliberales y de la erradicación forzosa de cicales. El único cargo menor que hizo fue en el sindicato 14 de septiembre al ser secretario de deportes (cariñosamente llamado el joven pelotero).

Desde las seis Federaciones ascendió a ser diputado nacional por Izquierda Unida, luego del Instrumento Político por la Soberanía de los pueblos (IPSP) y el MAS. El primer gran triunfo electoral (bajo la lógica liberal) fue en el año 2002 donde logró el segundo lugar en la votación a nivel nacional, obtenido entre 36 diputados. En base a ello posteriormente ganó las elecciones presidenciales en diciembre de 2005 con el 53%, un hecho nunca visto en la histórica política formal en Bolivia. Un presidente indio en la presidencia. Ese es su mérito y tal vez también el punto de quiebre de la lucha campesina (como veremos en el capítulo 4).

La historia en los otros casos es casi similar a éste porque el sindicato abala a un postulante y desde este (según las condiciones del candidato) inicia una carrera sindical-política. Aquí sin duda el sentido de legitimación es la asamblea cocalera ya sea de un sindicato o de un congreso ordinario. Desde estos espacios o eventos se proyectan los representantes regionales, departamentales o nacionales. Es decir, para convertirse en un líder éste debe venir abalado por el sindicato de su sector. Caso de David Herrera,

Leonilda Zurita, y otros. El caso de Silvia Lazarte ex concejala del municipio de Villa Tunari entre 1999 y 2001. Luego ha sido Secretaria Ejecutiva de CNMCIQB-BS. En base a todo ello luego se convierte, después de ser electa constituyente por Santa Cruz, en la presidenta de la Asamblea Constituyente. Un hecho sin duda histórico porque no había ocurrido que una mujer campesina quechua pueda ser la presidenta de un evento tan importante como es una Asamblea Constituyente. Aunque la nueva Constitución aprobada en dicho cónclave tiene grandes contradicciones frente a la idea de desmontar el Estado colonial/neoliberal y el sistema de privilegios, por ejemplo, anclado en la tenencia de la tierra. En este punto la Constitución en el artículo 399 tiene su punto más débil porque no hay retroactividad en la tenencia de la tierra. Es decir, del 7 de febrero de 2009 que entra en vigencia la Constitución, se consolida y se constitucionaliza la tenencia de grandes tierras obtenidas anteriormente por terratenientes y empresarios agroindustriales en Santa Cruz o Beni.

En el caso de los interculturales ocurre algo parecido. Aunque nadie llegó a un nivel importante. Tal vez se pueda mencionar al actual senador del MAS, Fidel Surco. Veamos este caso. Evidentemente Fidel Surco se convirtió en un dirigente del sector intercultural para liderar el CONALCAN entre 2007-2009. Él es de la región de Alto Beni (provincia Sud Yungas), una zona subtropical y tropical de La Paz (ubicado al norte de La Paz). También es dueño de una línea de transporte de autobuses llamado Totai que comunica entre La Paz y Alto Beni y sus ramificaciones. Aparece en la palestra pública como un joven dinámico que recepciona apoyo, particularmente ante la agresividad de los viejos grupos de poder del Oriente de Bolivia expresados éstos en el Comité Cívico Pro Santa Cruz, la Unión Juvenil cruceña y la Nación Camba y otros.

El CONALCAM se constituye en este espacio porque es alrededor de éste que se agrupan diferentes organizaciones muy afines al gobierno de Evo Morales. El sistema de consulta hasta cierto punto se había convertido en un espacio de legitimación interna y propuestas públicas o ante la opinión pública para no dejarse avasallar por la derecha. Sin duda los Interculturales están ubicados estratégicamente frente a las posiciones tanto territoriales y sociales frente a los grupos de poder mencionados arriba. Están en las mismas regiones donde viven las oligarquías bolivianas del Oriente y además porque representan una gran población de 1 millón afiliados a esta organización (hasta 2011). Así éste es pues una instancia fundamental, aunque en muchos otros momentos como en la de Caranavi del departamento de La Paz con 7 y 8 de mayo de 2010 ha tenido serios problemas. Aquí hubo violencia policial (con dos jóvenes muertos). En realidad este es un momento realmente difícil porque es partir de este hecho murió o dejó su activismo el CONALCAN y Fidel Surco. Han sido duramente cuestionados acusados de provocar el conflicto entre

Caranavi y Alto Beni⁵⁶. Fidel Surco fue cambiado de la dirección de la Confederación de Comunidades Interculturales de Bolivia.

Pese a ello aquí sí existe una lógica de poder teleológica dado que Surco buscó conscientemente el cargo para convertirse luego en el senador de La Paz por el MAS. Incluso se hablaba que él podría ser el posible sucesor de Evo Morales en el liderazgo político de este partido. Y las federaciones interculturales también de un modo abierto han dado pie a ese hecho porque existían las condiciones para tener una posición estratégica y un líder potencial ante los grupos adversarios (la oligarquía cruceña y grupos empresariales de la región del oriente boliviano de ese momento).

3.6. Pensamientos críticos ante el gobierno-Estado

Ahora desde estas tres dimensiones del poder comunal, expresadas en el adentro de la sociedad civil, existen varias corrientes críticas frente al poder liberal. Y es a partir de ello que colocamos al Estado como el afuera de la sociedad civil porque éste tiene la lógica de retener u obstruir la dinámica de la sociedad y las lógicas de poder comunal aquí descritas-analizadas. En este sentido nos parece importante entender de por qué y cómo ciertas autoridades originarias comunitarias y sindicales, a nivel local principalmente, no concentran el poder y la autoridad (como lo hace el sistema liberal moderno y los sistemas autoritarios). Pues las formas de poder obediencial rotativo-turnativo, y el poder obediencial electivo, dejan fluir el poder. Se convierten en un vehículo para dispersar el poder en el plexo mismo de la sociedad del ayllu o las comunidades campesinas; también en los centros urbanos aparece tal hecho.

Claro está con sus propias complejidades y problemas. Ahora como se adelantó más arriba, dentro de esta lógica existen líderes que tienden a concentrar el poder en una persona o grupo, definido aquí como el poder teleológico. Aunque de todos modos como veremos en los subsiguientes capítulos esto es diferente al ejercicio del poder como es en el espacio del gobierno-Estado de forma liberal moderna/colonial. Aunque hay que hacer notar que esta lógica sólo es así adentro de la sociedad civil. Cuando estos actores están o llegan en otros espacios como el gobierno y el Estado (en sus diferentes niveles) pierde fácilmente tal hecho (este tema sería parte de otro estudio). El caso real de este hecho lo

⁵⁶ Conflicto que era superable con cierta facilidad porque había la demanda de una planta de procesadora de cítricos para Caranavi prometida en la campaña presidencial de Evo Morales. De un conflicto técnico se convirtió en un real conflicto político dentro y entre los propios movimientos indígenas campesinos. La violenta intervención policia para desbloquear el camino (entre La Paz y Caranavi) bloqueado por 12 días por comunarios/rias de Caranavi, fue el hecho que detonó en esta situación. Y hasta hoy no se explica por qué el gobierno tuvo que actuar de ese modo.

encarna Evo Morales, hoy convertido en el presidente de Bolivia, que ha abandonado la lógica comunal del poder y se sumado a la nueva lógica de poder liberal. O mejor, la misma sociedad cocalera tenía ya matices de la lógica del poder liberal en su forma sindicato campesino.

Ante esto y desde los lugares de la lucha social surgen críticas a la lógica del poder del gobierno-Estado, unos desde adentro de los propios movimientos indígenas originarios y otros desde los centros urbanos (como Cochabamba definida en un movimiento de gente de a pie o la Fejuve de El Alto), los indígenas y originarios de la amazonia, y el movimiento de los ayllus e intelectuales aymaras. Un hecho que conmocionó (entre 26 y 31 de diciembre de 2010) fue el Decreto Supremo no. 748 de incremento del diesel y gasolina entre un 73 y 83% respectivamente que produjo violentas movilizaciones de El Alto (ver foto no. 12 y 13) y varias regiones de Bolivia. Las movilizaciones se detuvieron con la abrogación de dicho decreto en la noche del 31 de diciembre. Varios de ellos se refieren explícitamente (en la crítica) al tipo de gestión del poder del gobierno de Evo Morales y sus ministros y el mantenimiento (o reproducción) de la lógica colonial y liberal del poder.

Desde agosto y septiembre de 2011 los indígenas del Parque Nacional Isíboro Secure junto con CIDOB y los originarios del CONAMAQ marchan hacia La Paz en demanda por el respeto y preservación del territorio ancestral y por el mantenimiento de la gran biodiversidad de la amazonia boliviana. Y además se han opuesto al megaproyecto transnacional de IIRSA (Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana) que está financiado por organismos internacionales y el Brasil. Para expresar tal hecho enviaron una carta abierta (el 15 de septiembre) al Presidente Evo Morales y lanzaron varios comunicados sobre la posible intervención policial a la marcha,

Esta posición es un atentado a bolivianos y bolivianas, no solo en el marco de la marcha. Sería lamentable que por primera vez sea un gobierno indígena que reprima y deslegitime una marcha indígena, que históricamente ha iniciado el proceso de la Asamblea Constituyente que ha hecho posible el “Estado Plurinacional y Comunitario” (Carta abierta en rechazo a la contención de la VIII Marcha por la Tierra, Territorio y la Dignidad, Jueves 15 septiembre 2011).

Aunque no sólo hay críticas y movilizaciones sino también propuestas, por ejemplo, de una mejor distribución y acceso a la tierra-territorio en Bolivia. Sobre este último, entre junio-octubre de 2010, la Federación de Campesinos de La Paz-Tupaj Katari, desde la Comisión de tierra-territorio, cuestionó duramente a Evo Morales. Solicitaron entre otros pedidos el cambio de varios Ministros entre ellos a Sacha Llorenti (Ministro de gobierno). Feliciano Tarqui (desde posiciones kataristas e indianistas) sostuvo al respecto,

No estamos viendo nada, se mantiene el Estado colonial. Solamente...la camiseta cambia y los que estaban en el ala derecha, están en la izquierda. Esta la misma cosa, como dice el refrán, la misma chola con otra pollera. Esta lo mismo, no hemos visto nada. Muchos más, 40 mil, 50 mil, 100 mil, 200 mil hectáreas tienen, pero otros no tienen ni surcofundio, ni una hectárea tienen. Ese es el tema, pero ahora dicen la equidad, la redistribución de tierra, ¿dónde hay pues eso?, no hay, no existe...(entrevista a Feliciano Tarqui, dirigente de la Federación de Trabajadores Campesinos-Tupaj Katari, La Paz. 24/09/2010).

Éste es un cuestionamiento que deja claro que no hay cambios sustanciales en la lógica del poder gubernamental, sino el “cambio de camiseta”, una metáfora que trata de decir que incluso los que eran de la derecha política ahora aparecen en la izquierda. En el tema tierra queda aún más clara porque no hay un gran cambio y real. Incluso éste está definido en la propia Constitución en el artículo 399⁵⁷ aprobado en las famosas negociaciones en el Parlamento en el 19 octubre de 2009. Esta es la gran paradoja de la lucha por la tierra y territorio (otro tema de estudio muy interesante). Dado que se mantienen aún, pese a la reversión de algunas tierras y anulación de procesos de saneamiento en Santa Cruz, las grandes concentraciones de tierra en manos de las oligarquías cruceñas o benianas. Ante tal situación la Federación de Campesinos de La Paz-Tupaj Katari, a través de Tarqui, expresó:

Por tal razón habíamos pedido aynuqas (tierras colectivas para una provincia en un lugar de Bolivia) para las 20 provincias al Norte de La Paz y si no puede ser el Norte de La Paz, también puede ser a otros departamentos. Entonces, todo eso tenemos que saber y salir en claridad con el hermano Evo Morales (Feliciano Tarqui, Federación de Trabajadores Campesinos. Tupaj Katari de La Paz, La Paz, 24/09/2010).

El hecho es que si no se trastoca el Estado colonial/liberal no habrá un real cambio estructural de la tenencia de la tierra en Bolivia. Ante ello (parte de la dirigencia de Tupaj Katari de La Paz) ha planteado el acceso a la tierra en forma de aynuqa. Éste es un planteamiento bastante interesante aunque habría que tener claro el mecanismo efectivo de mantener a lo largo de la historia social este sistema por las distancias entre uno y otro (entre los Andes y el Oriente boliviano). En los ayllus existe el sistema aynuqa que es un mecanismo de aprovechamiento de la tierra comunal mediante el sistema de rotación de cultivos definido en una comunidad, o en una estancia, o en un ayllu. Aquí el dirigente Tarqui plantea tal hecho pero en un sistema mayor.

⁵⁷ Sostiene textualmente. “Los nuevos límites de la propiedad agraria zonificada se aplicarán a pedios que se hayan adquirido con *posterioridad* a la vigencia de esta Constitución. A los efectos de la irretroactividad de la Ley, *se reconocen y respetan los derechos de posesión y propiedad agraria* de acuerdo a Ley” (resaltado nuestro).

Es decir, a nivel del Estado y de la sociedad nacional toda. Lo cual al final se convierte en una crítica dura al gobierno de Evo Morales desde las propias organizaciones sociales que la apoyan. Y no está alejado de la realidad. El Estado cambia de forma pero no de fondo. Cambia para no cambiar. Mantiene la lógica del poder en su forma dominante exactamente con sus dos lógicas centrales: entre la forma democrática y la forma autoritaria. Dentro de ese contexto la FEJUVE-El Alto en su XVI Congreso Ordinario (llevado entre 25, 26, 27 de junio de 2010) expresó lo que a continuación transcribimos. Es un documento producido en la Comisión Política.

El Estado actual sigue siendo un Estado Neoliberal-Colonial y no ha cambiado nada con relación a la estructura política y económica, las decisiones políticas siguen estando en manos de una minoría oligárquica criolla y sigue vigente el libre mercado con el D. S. 21060 impuesto por el MNR, que debe ser abrogado definitivamente por el gobierno de Evo Morales. El Gobierno se jacta en sus discursos diciendo, que es un gobierno de los movimientos sociales pero en la práctica sigue siendo un gobierno oligárquico, solo se ha dedicado a dividir y utilizar a las organizaciones sociales en Bolivia (Comisión política, XVI Congreso Ordinario de la FEJUV E-El Alto, 2010).

El movimiento katarista-indianista también expresa sus críticas. Tal vez es la corriente que critica con mayor nivel de certeza a los grandes desvaríos del gobierno en un contexto donde había toda la disponibilidad social e histórica para un real trastocamiento del Estado colonial/liberal y el sistema de gobierno en base a lógicas propias. Aquí el trastocamiento de la estructura de dominación colonial/neoliberal significa el cambio total del horizonte y la realidad del Estado y social actual por otra. Un cambio del sistema político y del poder por otro. Una sociedad por otra. Por lo que el movimiento katarista-indianista sostiene.

Exhortamos al presidente Evo Morales a descolonizar profundamente su gobierno para buscar juntos la definitiva liberación de nuestros pueblos porque de lo contrario volverán como ahora a sonar nuestros pututus, q'urawas, wiphalas, nuestras armas, en señal de guerra permanente de ayllus y markas, comunidades y cantones tanto en los Andes y la Amazonía y en todo nuestro histórico territorio (Declaración de Peñas a 225 años del horrendo descuartizamiento de Tupaj Katari, 14 de noviembre de 2006).

Esta crítica se funda en la lógica del poder del ayllu (originario) y comunidades campesinas (sindicatos). Su fundamento es que el poder rota al igual que la autoridad de forma horizontal (en aymara muyu) y en lo sindical por la vía del poder obediencial electivo. El poder horizontal pone límites al mismo poder dentro de un contexto de relación social compartida entre actores diversos y el gobierno-Estado. El lugar fundamental de tal hecho es el cuerpo colectivo de los ayllus con otros ayllus o comunidades campesinas a otras comunidades campesinas ya sea para una autoridad regional, provincial y local. Y esto

tiene legitimidad, es decir, tiene aceptación por la simple lógica de un orden largamente construido entre los diversos poderes que tiene la sociedad. Y según cada contexto particular de cada región, ayllu o comunidad campesina.

Esto se produce dentro de un complejo mundo no sólo de relaciones sociales sino también en el contexto de las montañas, los ríos, vertientes de agua (que culturalmente se constituyen en los “oidores” y “observadores” de las acciones colectivas de hombres-mujeres). Diríamos que estos son como especie de bibliotecas porque contiene capas de memoria social e individual. Incluso se puede sostener que éstas son las referencias ontológicas porque son parte de formas de mirar, comer, cocinar y morir en el mundo. En este contexto humano-social y el contexto geográfico-natural nacen estas críticas que a la vez vienen desde un pensamiento comunal del poder.

El reconocido ex-dirigente de la Coordinadora de Agua y Vida de Cochabamba (que en el año 2000 lideró la guerra del agua contra el transnacional Bechtel), Oscar Olivera sostiene que el gobierno de Morales tiene graves contradicciones. Esta crítica surge desde una propuesta de lucha contra la apropiación del espacio público de parte de los transportistas urbanos. Dado que cada sindicato vende a un precio elevado la línea o el ingreso de otro transportista, teniendo presente que la calle es un espacio público y por tanto no sujeto al negocio privado.

De que lo público-estatal no funciona porque no hay autoridad, u capacidad u que es lo más grave, yo pienso que existe una política, una línea en ciertos aspectos del gobierno actual de ir generando de manera más bien agrede, es decir, a propósito de...lo que yo llamo un proceso de expropiación del ánimo de la gente, de la combatividad y desarmar ese espíritu de rebeldía de la gente (entrevista a Oscar Olivera, Cochabamba, 13/03/2011).

Así pues distintas organizaciones sociales: el movimiento de los ayllus, comunidades campesinas, los barrios urbanos de El Alto y organizaciones sociales de Cochabamba, kataristas-indianistas, los pueblos indígenas de la amazonia, tiene un conjunto de críticas, aunque los Interculturales, Bartolina Sisa y CSUTCB son organizaciones más apegados al gobierno. Así, finalmente, se puede sostener que adentro de la sociedad civil se cruzan debates y lógicas complementarias y contradictorias. Esto es así porque es la sociedad misma el que está en movimiento desde diversas formas de pensar-hacer y desde sus movilizaciones territorializadas. Y en ello también se conjuncionan entre lo urbano y rural y a la vez de que existan contradicciones. Es en ese sentido que la sociedad civil (como acabamos de analizar) tiene sus lugares grises. O mejor, el poder de tipo horizontal o comunal tiene conflictos tanto entre sí y con el gobierno-Estado en tanto referente de la dinámica de la sociedad y sus organizaciones sociales o líderes.

ANEXOS

Fotos de los diferentes eventos (entre 2010-2011).



Mallkus y Mama T'allas de Jesús de Machaka, 08/01/2010.
(Foto no. 1).



Mallkus y T'allas en Curahuara de Carangas, 07/02/2011.
(Foto no. 2).



Mara Tantachawi, CONAMAQ, Llallagua, 16/12/2010. (Foto no. 3).



Mara Tantachawi, CONAMAQ, Llallagua, 16/12/2010. (Foto no. 4)



Tantachawi de Jach'a Karangas, 21/12/2010. (Foto no. 5)



Movimiento indianistas en la década 1980 del siglo XX. (Foto no. 6).



Localidad de Peñas, la reconstitución de Tupaj Katari, 14/11/2006. (Foto no. 7).



XV Congreso Ordinario de la provincia Omasuyus, 05/12/1011. (Foto no. 8)



Congreso ordinario de Bartolina Sisa, provincia Omasuyus, 12/2/2011. (Foto no. 9)



Policía sindical, Congreso ordinario de Bartolina Sisa, provincia Omasuyus, 12/2/2011.(Foto no. 10)



Ampliado de las mujeres Bartolina Sisa en La Paz, 04/04/2011.(Foto no. 11).



Levantamiento de El Alto 30-31 de diciembre de 2011 contra el gasolinazo. (Foto no. 12)



Levantamiento de El Alto 30-31 de diciembre de 2011 contra el gasolinazo. (Foto no. 13)



Una asamblea en Chapare-Lauca Ñ, 2011. (Foto no. 14)

**REPRODUCCIÓN MULTICULTURAL DEL PODER.
ESTADO PLURINACIONAL**

Hacer una revolución *en y desde* el Estado confronta serios problemas. El gobierno de Evo Morales y García Linera y la Nueva Constitución, apuestan hacer esta revolución desde el Estado. El Estado en tanto parte de las relaciones sociales, no como el centro único de ésta, es un hecho político. Si es un hecho político pues ahí empieza la falla sistémica. No es posible transformar un Estado por otro Estado desde la lógica íntima de ese Estado. Porque significaría pensar-hacer *en y desde* la lógica institucional del poder instituido. Es decir, el poder dado como dominación. Por ello hoy observamos que se reproduce el Estado en su forma liberal neo-extractivista y violenta que había sido duramente criticado. Por ello es complejo trastocar estructuralmente el Estado y las relaciones sociales, es decir, la totalidad del Estado y de la sociedad. Al contrario se corre el riesgo de tener un doloroso autoengaño intelectual, social e histórico. Porque su efecto es mínimo y no tiene condición estructural. Incluso lo coyuntural es paradójico porque no parece ser duradero.

Entonces una revolución no puede ser pensado-hecho dentro de una institucionalidad que produce dominación. Porque es un hecho contradictorio a la revolución porque reproduce el orden social dominante. Y no da posibilidad a otra política, es decir, a aquellas formas de relaciones sociales de múltiple variabilidad (de ida y vuelta entre los actores A y los actores B) en sentido de mutuo beneficio, de la totalidad de la sociedad. Por ello planteamos que no tiene como objetivo éste la *revolución del poder*. Es decir, desmontar la lógica y práctica interna e íntima constitutiva del poder como dominación. Más bien hoy lo que se llama revolución se muestra en muchas de sus facetas contrario a las luchas sociales. Tal vez sea éste parte de un cambio de una elite por otra elite. En ese sentido, la revolución del poder, está referida al trastocamiento de la totalidad de la lógica del poder y de las relaciones sociales. Porque en éstas se produce la intersubjetividad social, y, a la vez, la institucionalidad histórica. Por ello la idea de una revolución institucional es antitética a la idea de la revolución social y político. Este es el grave déficit de la lucha político y social del gobierno de Evo Morales, de la nueva Constitución política del Estado, de algunos movimientos campesinos y populares en Bolivia. Es cierto que hay procesos históricos donde se logran lo que P. Corrigan y D. Sayer (2007) llaman la revolución cultural, caso del Estado Inglés. Cuando estos autores hablan de la revolución cultural se refieren al capitalismo y del poder liberal frente al poder monárquico. Y para ello tuvo que ocurrir un largo proceso consecutivo de hechos orientados hacia este hecho. En Bolivia se tiene señales contrarios a una revolución que pueda trastocar el orden estatal e institucional liberal/colonial (como veremos más adelante).

Así la tesis de que se puede cambiar el Estado desde el Estado ha arrojado muy pocos resultados favorables para la mayoría de la población boliviana básicamente indígena originaria y popular. El Estado plurinacional si bien expresa lo estatal de otro modo pues mantiene la centralidad del Estado como monopolio del poder como fuerza y con intento de legitimidad *en* la sociedad. Incluso la nueva Constitución parte del principio de la reforma del Estado y no de la propia sociedad. Esto hace referencia en que el Estado es el que lleva la revolución a la sociedad cuando se ha documentado que el Estado es un lugar de las relaciones sociales que retiene todo proceso de transformación porque centraliza el movimiento de la sociedad. En otras palabras controla el movimiento de la sociedad. El propio Vicepresidente García reconoce que el “Estado por definición es monopolio” (García, 2010a:13). Frase reveladora dentro del discurso de la revolución descrita por él como un proceso de transición de un Estado a otro Estado junto a las contradicciones del movimiento social. Aquí predomina una visión estatolátrica. Una especie de adoración al Estado al igual que en los tiempos de la socialdemocracia Europea, el Estado del bienestar. El argumento del Vicepresidente es que el neoliberalismo ha achicado al Estado nacional en función de los intereses transnacionales por lo que habría que potenciar el Estado nacional. Pues la propia Constitución está fundada en la misma lógica donde el Estado es el gravitante de las relaciones sociales e incluso en la sociedad civil. Nuestro punto de vista no comparte la visión anarquista para afirmar lo anterior, sino deja notar que continua la historia estatolátrica en este país sudamericano.

Además esto es un reflejo exacto de los estudios del Estado que están dados desde arriba, es decir desde el Estado (como es la lectura del poder gubernamental), y no desde abajo, o según nuestro lenguaje, desde adentro de la sociedad civil.

Dentro de ello la idea del monopolio de la violencia ha sido difundida ampliamente por García Linera. En varias oportunidades él sostuvo que la misma es inevitable. Es parte de un modo de vida social actual. “En ese sentido- sostiene-, el Estado, como definió Weber, es una maquinaria relacional que ha logrado a lo largo de la historia monopolizar el uso de la coerción pública en un determinado territorio mediante la centralización de la fuerza armada (Fuerzas Armadas, Policía), la punición de las transgresiones a los modos de convivencia social...” (García, 2010b:11). Un sólo ejemplo. La violenta acción policial entre el 7 y 8 de marzo de 2010 en la localidad de Caranavi con un saldo de dos jóvenes muertos (Ver foto no. 1 de este capítulo), y la violencia anti-indígena del 25 de septiembre, 2011, en San Miguel Chaparina (este hecho analizaremos más adelante). Pues para muchos esto era impensable tratándose de un gobierno que se reclama, “gobierno de los movimientos sociales”. Caranavi fue el primero en el segundo periodo del gobierno de Evo Morales (2009-2014) y Chaparina el segundo más notorio que dejó azorado a muchos sectores y podría ser el que defina el devenir del gobierno y del Estado plurinacional. Pues entonces

el hecho de hacer revolución del Estado desde lo institucional constituido es un hecho contrario de la revolución político del poder.

Aquí un primer hecho que debe entenderse es que el Estado boliviano o los Estados latinoamericanos están construidos históricamente a partir de lógica eurocéntrica donde predomina la idea de la anulación del “otro” (particularmente del indio) en función de un “yo” universal céntrica y además definida como superior. Esto es el ideario del Estado boliviano instaurado por los grupos de *descendencia* y del *hecho colonial*.

Un segundo hecho que hay que dejar notar es que el Estado en tanto actor de la dominación y hegemonía, es de tipo colonial/moderna. En los 187 años éste ejerció y hoy ejerce un poder desterritorializante, por ejemplo, del territorio indígena originario en función de la racionalidad de la dominación y la hegemonía. Y en términos epistemológicos esto está dado en la relación de sujeto-objeto (Lenkersdorf, 2008; 2005). El Estado en esa relación es el sujeto que tiene poder y autoridad de manera absoluta sobre el objeto que son los ayllus, comunidades, los movimientos indígenas, lo popular (aunque estos sean actores históricos como hemos visto en capítulo 1). Ahí la “objetivización” de lo indígena originario (IO) es el fundamento de la historia conflictiva y compleja del Estado. Esto es lo colonial y liberal del Estado. Una moneda de dos caras.

Ahora conviene preguntarse. ¿Cuáles son los fundamentos del liberalismo para tener un horizonte de sociedad? En este tema pues el liberalismo tiene un ideario de una sociedad e institucionalidad del Estado muy bien definido. Para el caso boliviano nos ayudará a entender de mejor modo lo anteriormente afirmado. Uno de los fundamentos filosóficos de la sociedad liberal es el individuo. Y esto se expresa en la idea de la libertad y del derecho. Sin individuo no habría nada. La sociedad existe porque existe el individuo. Los individuos hacen sociedad y éste no es más que producto de los intereses individuales. O sea, la sociedad es producto de un pacto social entre individuos para dejar el “estado de guerra permanente” de todos contra todos (Hobbes, 2007). Un hecho, según el contractualismo, hace que el hombre sea el enemigo del propio hombre. Aquí el hombre (fíjese que no aparece la mujer) por naturaleza es egoísta porque cuida sus propios intereses por encima de los intereses generales. Y para lo cual puede y debe matar a su inter-par sino de lo contrario muere. Estos intereses individuales fundan la sociedad y como tal debe estar por debajo de los intereses particulares de los hombres o mujeres. Su única manera entonces de existencia se funda en el gran Leviatán, el Estado. Por lo que el Estado es la razón de ser de una sociedad y del individuo.

En términos operativos este se manifiesta en la elección de los representantes elegidos mediante los partidos políticos, candidatos individuales con capacidad de oferta de sus virtudes como individuo. Ésta es la lógica fundamental del sistema de representación o de

la llamada democracia representativa. Las técnicas liberales utilizadas son la elección secreta del voto, su proclamación y la posesión del ganador. Allí la comunidad o el sistema de decisión colectiva como el pensamiento político del ayllu no tienen cabida, si no en cuanto sus miembros participan en forma individual, hasta individualista. Ese es el principio dominante hoy. Esto hace que muchos de los representantes se alejen de la propia sociedad de donde vienen o que se conviertan finalmente en los mejores representantes de la enajenación del poder comunal o comunitario. Aclarar que el ayllu o comunidad no es ese estado de pureza, sino también en ella la forma individuo tiene su validez. Así el aymara o quechua en muchos momentos utiliza las técnicas de decisión política y social de tipo "liberal", particularmente en comunidades campesinas de base sindical. Aunque no en los ayllus, donde el sistema de pensamiento comunal tiene mayor validez. Lo anterior es pensado entonces como un hecho que perjudica los principios racionales de las decisiones institucionales. Y desde el punto de vista del poder institucional la asamblea campesina o del ayllu es un lugar de controversias irrelevantes, del des-gobierno, de la irracionalidad y en Bolivia de la indianidad.

A esto hay que sumar la primacía de la propiedad privada sobre otras formas de posesión como la colectiva, por ejemplo, de la tierra. Aunque hoy el multiculturalismo neoliberal como muestra Hale para Guatemala tiene un rostro y acciones aparentemente favorables a los pueblos Mayas (Hale, 2007). Aquí el principio de la propiedad privada es absoluto. Mejor, es el pacto social que garantiza la conquista de la propiedad. Porque quienes pactan el derecho a la vida se entiende que han cedido parte de su libertad natural para retener para sí un lugar o un objeto. En nuestro caso (el ayllu andino) no tiene problema con la propiedad, sino es el hecho de cómo se usa y cómo se entiende la propiedad. Si es para el beneficio absoluto y total de Uno, entonces es un problema, pero si es para compartir con la comunidad, es un hecho respetado y protegido por la misma comunidad o el ayllu. Dado que en el ayllu hay una especie de tenencia privada y particular de la tierra, el hecho es que éstas no sea instrumento de dominio sobre el resto, es garante de ella la misma comunidad y su sistema cultural o económico. Así por esta razón la propiedad es ampliamente aceptada. Existe como sustrato cultural y moral. En ciertas comunidades existen incluso la distribución individual o familiar de la tierra y con títulos individuales. Ahí prima el principio político de la comunidad. Jurídicamente son propietarios privados de la tierra pero por principio político comunal son comunarios y comunarias del lugar y con un pasado histórico común (Fernández, 2000; Mamani 2012; Quisbert, 2006). Se eligen las autoridades según la tenencia particular y familiar de la tierra. Y curiosamente esto hace que se mantenga el sentido colectivo de la vida social. Hay un sustrato intersubjetivo de un pasado común ante el cual se deben.

Otro de los grandes ejes del liberalismo es el mercado donde los hombres libres concurren como ofertantes y demandantes. Pues como no podía ser de otro modo, el Estado protege a la empresa privada y, es más, la impulsa, aunque en Bolivia reconoce cuatro tipos de economías: la estatal, mixta, cooperativa y comunal. El mercado y el Estado parecen antagónicos. Pero en realidad no son antagónicas. La empresa privada en Bolivia es la expresión particular de los grupos del poder criollo-mestizo. Casi no existen grandes empresas dirigidas y de propiedad de los aymara o quechua, mucho menos de los guaraní. Pues la empresa privada es el lugar de las condiciones de reproducción de la explotación del indígena o campesino. Si bien hay intentos de realizar grupos económicos autónomos pero el Estado-gobierno sigue siendo el eje rector. También es el lugar de la reproducción de sistemas de clasificación por condición étnica, racial y cultural. Los gerentes son parte de los grupos del poder y los trabajadores siempre de condición indígena o de sectores obreros populares. Los salarios se pagan por condición de escolaridad y de alfabetización en lengua castellana. Así se garantiza la empresa privada que es parte de la lógica del mercado y en nuestro medio asociado a la lógica colonial del trabajo. Así el mercado es el espacio de la vida social. Es parte de las relaciones sociales y de las instituciones estatales.

Esto hoy en Bolivia se acomoda al multiculturalismo liberal. Porque desde la visión del Estado se sigue pensando a los pueblos indígenas originarios como minorías pese a que la propia Constitución declara en su artículo dos que son pre-existentes a la colonia. Esto se ubica incluso en la línea del multiculturalismo liberal de Will Kymlicka quien sostiene que el reconocimiento a las minorías no es incompatible con las propias ideas del liberalismo porque favorece la existencia del sistema liberal. “La vida política tiene una inevitable dimensión nacional, tanto en lo concerniente al trazado de las fronteras y a la distribución de poderes, como a las dimensiones sobre la lengua de las escuelas, los tribunales y la burocracia, o en la elección de las festividades públicas. Además estos aspectos ineludibles de la vida política resultan altamente ventajosos para los miembros de las naciones mayoritarias” (Kymlicka,1996: 266).El multiculturalismo describe el fenómeno estadístico y grupal de las sociedades pero no cuestiona el sistema mismo de la dominación. En Bolivia no se cuestiona la lógica del poder como dominación. Incluso hay una inversión del multiculturalismo descriptivo al multiculturalismo institucional que contiene la lógica de minorizar a las mayorías en base a un conjunto de reformas de “reconocimiento” formal; no sustantivo de toda la sociedad. Incluso en el gobierno se habla abiertamente del multiculturalismo aunque sin explicitar cuál multiculturalismo.

Muchos de estos aspectos están manifiestos, por ejemplo, en la Ley de Deslinde Jurisdiccional. En esta Ley se minoriza a la mayoría nacional lo cual vulnera el artículo dos

de la Constitución porque la jurisdicción indígena queda absolutamente limitada y supeditada a la jurisdicción ordinaria (veremos estos más adelante). Willem Assies (2005) sostiene que el neoliberalismo reconoce tales hechos pero conduce a su propio fin. ¿Estamos antes este hecho?

Por ende, el estado neoliberal no sencillamente “reconoce” la comunidad, la sociedad civil o la cultura indígena, sino las reconstruye en función de su propia imagen haciendo distinciones entre el “buen indio” y el “indio malo”, por ejemplo. El “buen indio” es el que presenta demandas “culturales” que no son incompatibles con el proyecto neoliberal mientras el “indio malo” es el “radical” que reclama redistribución del poder y de recursos (Assies, 2005:3).

Aunque este corresponde propiamente a un momento del neoliberalismo, pero esa lógica no se ha sido rebatida afuera y adentro del poder del Estado dirigido por el gobierno de Evo Morales-García Linera. Aunque hay que reconocer que formalmente en el inicio del gobierno de Morales-García hubo interesantes intentos de hacer política de modo distinto a la lógica liberal de poder. Para su mejor comprensión de lo afirmado analicemos ahora el poder liberal que contiene dos núcleos centrales. El poder en su *forma democrática* y el poder en su *forma autoritaria*. El poder duro y el poder blando. Dos hechos que no debe perderse de vista cuando se trata de un análisis del poder como una totalidad de relaciones sociales de dominación-de negociación-resistencia. Aquí pretendemos analizar este fenómeno desde adentro de la sociedad pero en relación objetiva con el Estado y su materialidad histórica definida en las relaciones sociales e institucionales.

4.1. Lógica del poder liberal: democrática y autoritaria

El poder liberal es aquel hecho fundado en la lógica que Max Weber ([1922], 2002) quien define que la acción del A tiene efecto de acatamiento en el otro. O es la inversa al poder de A donde el B tiene todo el poder como se puede observar en los estudios de Carlos Marx [1871], 1973. En este último, el B ejerce el mismo tipo de poder sobre el A. En el primer sentido la relación social está definida específicamente en que el A manda sí o sí al B aunque el B se resista ante el A. Es una lógica donde se elimina la potencia del B y se impone el poder del A bajo la idea de aceptación del B. En resumen, esto es un poder vertical de arriba hacia abajo, aunque eventualmente está dado por un conjunto de resistencias en la realidad social.

Dentro de esta lógica nosotros diferenciamos dos grandes ejes del ejercicio del poder: la *democrática* y la *autoritaria*. El poder en su forma democrática es aquella relación social y político donde el A tiene un conjunto de valores y creencias que hace que la gente participe de un sistema político. Esto se define como democracia que es una participación

de la sociedad en tanto entendido específicamente como individuos en una acción política como las elecciones nacionales o departamentales. Y las elecciones son de varios tipos.

En Bolivia tenemos las Presidenciales, las municipales, el de la gobernación, consejeros departamentos. En este sistema la gente llamado ciudadano participa con su voto y elige un candidato o dos, o según el caso, como los parlamentarios o consejeros municipales. En los momentos del más alto nivel de lucha social esto es entendido como un hecho no sólo eleccionario sino como autentico sistema de liberales civiles. Y sin duda lo es. Porque la gente participa y hace del voto un derecho para elegir a alguien (a un candidato) del quien se piensa que va hacer buenos actos de gobierno o de representación. Y en otros momentos sociales esto se convierte simplemente como un hecho instrumental del poder constituido. Es parte de la legitimación de aquel poder. Es decir, es un sistema de acciones, creencias e instituciones que están dados en función de los privilegios de los grupos del poder económico o político. Y una tercera característica del sistema electoral es la forma de contener la fuerza social como el que ocurrió después de los levantamientos sociales de 2003 y 2005 en la ciudad de El Alto.

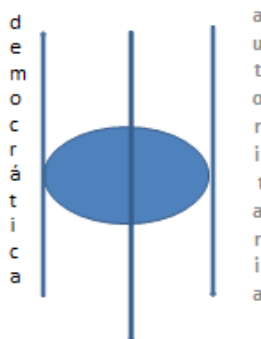
En Bolivia la misma está definido por un conjunto de procedimientos que reproduce el poder del A en relación al B. Porque es participativo, es libre, es electivo. Con ese acto sin embargo lo que en el fondo se hace es reproducir el poder vertical que es lo fundacional del poder liberal. Porque un grupo de dirigentes o una elite manda antes o después de dichas acciones democráticas. Aquí existe una *inevitabilidad del poder* que es la reproducción del sistema del poder. Las elecciones de 18 de diciembre de 2005 fue uno de estos hechos sociales. Un acontecimiento cargado de una gran expectativa, de un ideario incluso del retorno de gran Mallku (como se observó el 22 de enero de 2006 en el histórico Tiawanaku) y con la esperanza de que las acciones del nuevo Presidente indígena Evo Morales vaya a reparar radicalmente el daño histórico causado a los aymara o quechua durante los 184 años de república y los más 520 años de la colonia.

Sin duda es un hecho histórico de gran valor sociopolítico para estos pueblos y el de la Amazonía. Pero luego de un periodo de 4 años, después de 22 de enero de 2009, se produjo el re-retorno de la naturaleza del poder liberal que en algunos casos están dados por hechos coloniales (caso de la Ley de Deslinde Jurisdiccional)⁵⁸. Aquí se modificó la forma pero no el sustrato del poder como dominación. Es decir, el poder democrático significa que es la mejor forma de reproducir un sistema de dominación de un grupo o de una elite. Aunque estos sea parte de un recambio de una elite por otra elite emergente.

⁵⁸ Aquí prima la lógica colonial porque se minoriza al indio en relación al sistema de la ley mayor que es el sistema judicial ordinario del Estado. Este factitivamente se expresa en el artículo 5 y 10 de esta Ley.

Gráfico No. 5
Poder liberal: forma democrática y forma autoritaria

Poder liberal: democrática y autoritaria



Fuente: elaboración propia, 2011

El viejo sistema estatal es tan fuerte que el poder de los que la criticaban queda reducida a lo funcional del anterior poder aunque con cambios en su forma. En el gráfico no. 5 observamos este hecho. Las tres líneas son de verticalidad. Uno de ellos la graficamos como democrática donde la flecha va de abajo-arriba que es la mejor forma democrática de este sistema político y del poder. Al centro observamos una línea igualmente vertical más gruesa que indica que es el sustrato de la lógica del poder liberal o socialista que es la que finalmente predomina en las sociedades actuales. Y tenemos otra línea que tiene una flecha de arriba-abajo que es la que definimos como la autoritaria. Este es el descaro del poder liberal, es o son hechos directamente visibles porque el poder es vertical ya que está fundado en el autoritarismo. En Bolivia esto se expresa en dos formas directas: los golpes de Estado (en los 184 años de la república hemos tenido más 100 golpes de Estado) y en las acciones de gobierno democráticamente electas. La visión y las decisiones son dados desde un grupo o el gabinete y el Presidente (en Bolivia prima el presidencialismo).

Se podría argumentar que este sistema autoritario como las dictaduras no tiene que ver con el sistema del poder liberal o socialista, pero en los hechos, si es compatible con aquel sistema de poder. Ejemplos, la de Chile con Augusto Pinochet que luego con el retorno de la democracia no cambió mucho que el exdictador instituyó. En Bolivia tenemos el ejemplo de Gral. Hugo Banzer Suárez (que gobernó dictatorialmente entre 1971 y 1978) luego en la democracia liberal no se le cuestionó. Incluso entre 1997-2001 Hugo Banzer fue nominado como candidato democrático por Acción Democrática Nacionalista (ADN) y

fue designado presidente de Bolivia por el acuerdo parlamentario entre MIR, ADN, y MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario). En el caso del MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria) es dramático. Es uno de los partidos que había sufrido una sañuda persecución de la dictadura de Banzer pero en este año logra firmar un acuerdo que se llama, el Acuerdo Patriótico. El ex dictador es ungido como el presidente democrático y constitucional.

En este sentido la forma autoritaria, como se adelantó, es parte de la lógica liberal del poder o la socialista, porque aquí el poder es abiertamente de arriba hacia abajo y no como la democrática que en cierto modo es de abajo hacia arriba. Es la cara desnuda de esta lógica del poder como dominación. Incluso los llamados revoluciones político y social, son en cierto modo parte de este sistema de poder. El hecho es siguiente. Un grupo que se alza en armas y triunfa, o una revolución triunfante por acción de los pueblos, tiene dentro de sí un grupo que dirige. Cuando una revolución triunfa este grupo se hace del poder. Sin duda su origen viene de abajo hacia arriba, ese es su fundamento. Pero una vez estando arriba ejerce la misma lógica, aunque no su forma, del poder como dominación. Y posiblemente lo más serio de ello es que lo hacen contra su propio pueblo. O contra los viejos dirigentes de esa revolución. Hoy en Bolivia se criminaliza a los viejos luchadores sociales (Oscar Olivera, Adolfo Chávez, Rafael Quispe, Felipe Quispe, Pedro Nuni) ¿Cómo se explica que un gobierno salido de la revolución de un pueblo haga el ejercicio del poder contra su propio pueblo? Eso ocurre con el gobierno de Evo Morales, o ha ocurrido con los gobernantes sandinistas en Nicaragua contra los Miskitos. ¿Es una inevitabilidad histórica el poder?

Ahora este sistema de poder autoritario no sólo se expresan en la dictadura propiamente dicha (como se adelantó), sino también en el sistema llamado democrático. Esto es importante resaltar para dejar claro que el sistema es un sistema que tiene varias formas. Un reciente ejemplo es la destitución del Presidente Fernando Lugo en Paraguay por el parlamento (23/06/2012). Además este es una nueva forma de golpe de Estado. Pues en ese sentido el Estado por constitución es autoritario y concentrador del poder. Y un gobierno salido por las elecciones si no tiene una clara visión de la revolución o de lo que va hacer desde este lugar es un fraude histórico porque reproducirá inevitablemente el poder como dominación. Tal vez es arriesgado decir esto pero por ejemplo en Bolivia la democracia resultó en el fondo el ejercicio aparentemente legítimo del poder sin destruir la sustancia intrínseca de éste como es la dominación de un grupo o una clase o una elite sobre el resto de la sociedad. Su mecanismo es el procedimiento técnico que hace que se aleje del sistema de lucha social de donde viene. La rutina estatal administrativa hace de los gobernantes parte y actor de ese sistema político. Evo Morales provenientes de las

grandes luchas cocaleras (1988-2005)⁵⁹ ejerce el poder como dominación-autoritario y en cierto momento como participativo-democrático.

El presidente Morales está atrapado en la inevitabilidad del poder como dominación. Y esto asociado a una abierta disposición a hacerlo de ese modo. Tal vez haciendo uso de la estética del poder esto podría hacerse de otro modo, pero en él se nota abiertamente esta lógica. Cuando se anunció la construcción de la tercera fase de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos (TIPNIS) manifestó en Cochabamba, Sacaba, ante una concentración campesina: “Quieran o no quieran vamos a construir este camino y lo vamos a entregar en esta gestión el camino Cochabamba-Beni, Villa Tunari-San Ignacio de Moxos” (Página Siete, 30/06/2011).

4.2. Formas democráticas del poder, la electoral

El 18 de diciembre de 2005 había ocurrido un hecho extraordinario en la historia y lucha indígena originaria. Evo Morales había logrado sobrepasar el cincuenta por ciento más uno. Esto lo habilitó para no hacer componendas en el parlamento y mantener un margen de acción de gobierno más propio. Obtuvo una votación de 53% (CNE, 2006), un hecho histórico. Nunca antes un aymara o de rostro indio había logrado tal éxito electoral en un país evidentemente de población mayoría india. Y eso significó que Bolivia después de largos años de lucha social se haya convertido en el eje de muchas miradas y movimiento de la prensa internacional. Aquí es importante dejar notar que la gente ejerció el voto en su forma liberal de un ciudadano un voto. Entonces los aymara o quechua (que son más del 55% de los 62% de población autoidentificada según el censo de 2001), había depositado su esperanza en el “hermano” Evo⁶⁰ para que gobierne de mejor modo el país. Aquí sólo hago una breve enumeración de tales hechos para tener claro el ejercicio del poder en su forma liberal.

El 22 de enero de 2006 en la histórica ciudad del Tiwanaku Evo Morales pronunció un discurso cargado de mucha promesa y emoción ante una multitud de gente que estuvo allí sin moverse incluso ante la amenaza de la lluvia. Dijo: “...[Q]uiero pedirles, con mucho respeto a nuestras autoridades originarias, a nuestras organizaciones, a nuestras amautas: *contróleme y si no puedo avanzar, empújenme ustedes, hermanos y hermanas*” (MAS, La revolución democrática y cultural, 2006b: 13, resaltado nuestro). Más luego evocó. “Por eso, hermanos y hermanas, gracias al voto de ustedes, por primera vez en la historia boliviana, aymaras, quechuas, mojeños, somos presidentes. *No solamente Evo es el*

⁵⁹ Desde la masacre de Villa Tunari que el incipiente movimiento cocalero sufre manos del Estado boliviano en 1988 hasta la elección de Evo Morales como Presidente de Bolivia.

⁶⁰ Sobre Evo Morales se escribió mucho particularmente los primeros 4 años de gobierno. En la segunda se apagó ese entusiasmo porque el gobierno mostro la misma cara del poder.

presidente, todos somos presidentes” (op.cit, 2006b: 17, resaltado nuestro). Lo cual recibió un cerrado aplauso. Todas las esperanzas estaban depositadas en el líder.

Luego vendrán varias otras elecciones. Uno de ellos es el Revocatorio del mandato de Evo Morales y los Prefectos de los nueve departamentos. Los Prefectos en ese tiempo se habían opuesto tenazmente al gobierno. Este se desarrolla en el mes de agosto de 2008. Evo Morales nuevamente sale triunfante al lograr una aprobación contundente del 67%. Y en mismo acto eleccionario han sido revocados el Prefecto de Cochabamba, Manfred Reyes Villa (Nueva Fuerza Republicana, NFR), José Luis Paredes de La Paz (Plan progreso Bolivia, PPB). Hasta ese momento la lucha democrática electoral parece tener muy buenos visos de cómo es posible cambiar la historia del país semicolonial, internamente racista, por otro país más propio.

Dentro de este conjunto de hechos históricos, en septiembre de 2008, la llamada derecha regional de Santa Cruz, Beni, Tarija y Cochabamba, se alzan contra del gobierno; el gobierno formalmente la llamó a ese hecho: “golpes de Estado civil-prefectural”. En esto se producen acciones violentas de parte de los grupos del Comité Cívico de Santa Cruz, Tarija, o Cochabamba; en la Plaza de 24 de Septiembre de Santa Cruz agreden violentamente a los kollas⁶¹, en la ciudad de Sucre queman los ponchos y escupen en la cara de los campesinos quechuas (Coria, 2008), imágenes que dan vuelta el mundo. En ese escenario retorna el real imaginario social del racismo de elite en Bolivia. También en ese contexto se produce el llamado la masacre de El Porvenir (departamento de Pando) el 11 de septiembre de 2008 con la muerte 16 indígenas y campesinos donde aparece involucrado el exprefecto de Pando, Leopoldo Fernández, que hoy está en la cárcel de San Pedro de La Paz. Formalmente se le acusa de propiciar dicha masacre. Aunque algunos dudan que sea así.

Por lo que los viejos grupos de poder oligárquico y empresarial tenían claro que uno de los objetivos era quebrar al gobierno desde la toma del territorio y los recursos sociales de organización: de lo local y luego regional para luego desde éste plantear la “guerra de secesión”, denunciado contra el grupo de Rosza Flores (grupo con afanes militares y con un historial de haber sido parte de la división de Yugoslavia) y sus vinculaciones con empresarios de Santa Cruz. En esto es importante preguntarse, ¿cuál es el horizonte de estos hechos y de estos grupos? Un dato ineludible es que allí se proclamaron varias veces: “autonomías sin los kollas”, “kollas de mierda fuera de Santa Cruz”. Esto se lee durante 2007 y 2008 en los periódicos de la ciudad de Santa Cruz o de Beni. En esta misma

⁶¹ Son los migrantes de la región de los Andes, no importa si es de Cochabamba, Oruro, La Paz, o Sucre, ni si es aymara o quechua.

línea de acción en Sucre (martes 20 de noviembre de 2007) unos jóvenes vociferan frases racistas: “¡Esto es Sucre, Sucre se respeta carajo!”, “¡El que no salta es llama! ¡El que no salta es llama!” (Coria, 2008). Aquí se reproduce la animalización del indio que es una de las máximas del discurso y acción de dichos grupos ligados a las oligárquicas de Santa Cruz, Beni y otras regiones llamada “media luna”.

Aquí está la idea del poder autoritario de anular y exterminar al otro o al indio como abiertamente habían planteado Nicomedes Antelo o Gabriel René Moreno (entre 1890 y 1900). Ahora esto se produce en el contexto de una lucha política e institucional de la Asamblea Constituyente llevado en la ciudad de Sucre. Dichos grupos además acusaban a La Paz y al gobierno de Morales-García de ser centralista o andinocéntrico. Y sin embargo la descentralización y autonomización dentro del nivel departamental, no se asumió en la lógica de sus críticas. Un dato que hace notar Lizárraga y Vacaflor (2007) en relación al Prefecto Mario Cossio de Tarija, es interesante. Esta autoridad se niega a descentralizar el poder departamental frente al pedido de las regiones guaraníes para nombrar a sus propias autoridades. “Mientras se habla de una vocación autonómica y de profundización del autogobierno, se imponen subprefectos y corregidores de manera autoritaria por un Prefecto elegido mediante voto popular” (Lizárraga y Vacaflor, 2007:47). Ante aquellas acciones de los grupos de poder, el gobierno de Morales tal vez muestra una cualidad propio de cambio de lo político dado que no ejerce la misma violencia como los grupos del poder desplazados del Estado y del gobierno. Actúa con cálculo o incluso se pensaba que el poder tiene otra lógica de acción.

Nuevamente el 25 de enero de 2009 asistimos al Referéndum aprobatorio o de rechazo de la nueva Constitución Política del Estado, después de una larga disputa por la forma y el contenido de la nueva Constitución. Todo esto merece sin duda otro estudio⁶². En el contexto del levantamiento de la sociedad contra las acciones violentas de los grupos de poder, se aprueba la nueva Constitución con un contundente 61,43% de un Si y 38,57% por el No (CNE, 2009). Un hecho nuevo, aunque muchos no sabían que dentro de esta Constitución había también graves contradicciones. Un proceso democrático que se rige bajo el sistema electoral. Luego viene las elecciones presidenciales de noviembre de 2009 donde el MAS y Evo Morales y García Linera logran sacar nuevamente una votación del 64,22% (CNE, 2009) frente un segundo con sólo 26,46% de PPB-Convergencia (Plan Progreso Bolivia-Unidad Nacional). Con esta votación el MAS obtuvo el anhelado dos tercios (2/3) en la Asamblea Plurinacional, votos que era un gran problema en la Asamblea Constituyente. De hecho en el cónclave éste se había convertido en una traba de la oposición al gobierno.

⁶² Consultar Revista Tinkazos no. 23 y 24, Asamblea Constituyente por dentro, 2008.

Así el 6 de diciembre de 2009 Bolivia nuevamente sorprende al mundo porque re-elige con un contundente 64% a un Presidente que viene del mundo aymara. Este es un dato nada común en la historia electoral del país. Porque es un resultado que supera en casi diez puntos a la elección presidencial de 2005 donde Evo Morales había sido electo como primer “presidente indio” con un 53,74% (CNE, 2006:8). La lógica ha sido que los candidatos oficialistas por el ejercicio del gobierno bajan en el apoyo popular. Según Alberto Zalles esto estaría profundamente influido por “factor aymara”. “[L]o que se percibe claramente es que el voto aymara, que en 1985 es estimado en un 3,2% del total de la votación nacional, logra evolucionar hasta alcanzar la densidad de un 55,9% en 2005” (Zalles, 2010: 142). Aunque no hace referencia a las elecciones de 2005, 2009. A esto hay que sumar los resultados de 2006, elección de la Asamblea Constituyente, donde el MAS obtiene un 50,72%.

Hasta aquí todo es éxito electoral, pero en las elecciones municipales de mes de abril de 2010, el MAS pierde importantes centros políticos y simbólicos, particularmente la urbana. Pierde La Paz, la ciudad de Oruro, Achakachi (centro histórico de los últimos 10 años). En la ciudad de El Alto gana sólo con 38,8% (con Edgar Patana, exdirigente de la COR-El Alto) frente a UN (Unidad Nacional) que obtuvo 30,4% con una joven candidata, Soledad Chapeton (CNE, 2010)⁶³. Aquí hay un dato importante. Pues en sólo cinco meses de las elecciones de diciembre de 2009 baja drásticamente la votación a favor del MAS.

¿Qué factores han incidido en estos resultados electorales, teniendo presente que esto según nuestro punto de vista, corresponde al sistema del poder liberal? En términos sociológicos hay varios factores. Uno de ellos es la posición geoestratégico de La Paz, sede de gobierno, y la espacialidad kolla en el oriente boliviano con los migrantes aymara quechua, que se movilizan y votan por el “hermano Evo”. No sólo es una votación de forma comunitaria por Evo, sino también está marcada por una nueva dinámica mucho más compleja: apoyo crítico al gobierno del “hermano Presidente” y una lucha frontal contra las oligarquías regionales (antes nacionales). En el primer caso cuando el gobierno actúa en contra de la lucha social se produce inmediatamente profundas críticas al “hermano Presidente”. Donde el “ser” y “estar” aymara se convierte en un hecho de radical disponibilidad del espacio territorial y político mediante sus propias condiciones culturales, y económicos. Incluso esto viene dado una dinámica económica muy compleja en manos de los kollas que va más allá de las formas de producción de subsistencia. El

⁶³ Hay que tener presente que en el departamento de La Paz el MAS-IPSP ha tenido la votación más alta del país con el 80,28% (que influyó decididamente en los 64%), resultado que no obtuvo en ningún otro departamento (en 2005 obtuvo 66,63% en el departamento de La Paz).

excedente económico viene del negocio y del sistema de ferias, y no propiamente de la industrial⁶⁴.

Otro factor del masivo voto por Evo Morales y el MAS., es la presencia de las oligarquías antiindias y anti-Evo. Estos ante una realidad de que el indio se está posesionando parte de un nuevo imaginario social con sus valores, formas de vida y el habla de un español aymarizado o quechuizado, hacen que los grupos de poder se sientan ofendidos, particularmente el grupo de Branco Marinkovic y Rubén Costas (actual gobernador de Santa Cruz). Sin duda ello está atravesado por las relaciones de clase y étnica por afuera o incluso por adentro, por ejemplo, los grados de explotación económica y cultural de parte de los grupos económicos o por las relaciones de compadrazgos. Esto ocurre actualmente en la ciudad de El Alto o Cochabamba.

El carácter racista, con discursos virulentos anti-Evo o anti-indio, ha provocado en la intersubjetividad indígena o india un posicionamiento de autoafirmación de un “nosotros”, aunque esto eventualmente tiene sus pausas y sus contradicciones. Dado que dichos grupos han expresado esto como especie de propiedad privada de lo público. De la Plaza Eduardo Abaroa (La Paz), del 24 de Septiembre en la ciudad de Santa Cruz, o de Tarija. Tal hecho ayudó crear un ideario social anti-oligárquico y anticolonial. En base a ese presupuesto se logra la primera derrota histórica de estos grupos de forma regional, nacional e internacional. Aunque no es una derrota económica. Aquí el indio se impuso en su propio territorio y en el territorio de los “otros”.

Esta derrota de dichos grupos y los agroindustriales esta definitiva en mantener sus propiedades como la tierra, la banca, las empresas de producción (incluso tienen mejores ganancias en lo económico) y los medios de comunicación. Por lo que las victorias electorales no son hechos definitivos, aunque expresan una compleja lucha por el poder en Bolivia, una lucha por un proyecto social y económico de nueva dimensión cultural, socio-espacial y económica. Son parte de nueva dinámica social y espacial del poder indígena. Santa Cruz ha sido el lugar intenso de esta lucha. El indio guaraní o mojeño entre otros, aunque en muchos momentos divididos, es parte de esta nueva dinámica. En esto pudimos observar que lo guaraní ha sacado su propio sistema de lucha con base a la geografía de la selva y sus topografías accidentadas. Pues vivían o aún viven hoy en semi

⁶⁴ En éste y otro ámbitos se produce los primeros contrastes entre grupos de izquierda o comunistas que tienen una cultura urbana y visiones eurocéntricas desde donde tratan de imponer por todo los medios su visión ortodoxa y un desarrollo de tipo neo-cepalino muy similar a las décadas 60 y 70, aunque la sustitución de importaciones.

esclavitud o esclavitud. Tal hecho encontró el apoyo de los aymara y quechua mediante la radicalización de la lucha topográfica del poder y de las nuevas condiciones de vida social.

Aunque el guaraní tendrá que recomponer sus territorios históricos para hacer efectiva su lucha contra el sistema de dominación y explotación económica liberal y oligárquica. De otro modo es previsible que los grupos de poder local vuelvan a plantear el sentido de propiedad sobre la región y sobre la vida de los guaraníes. Pues la espacialidad del poder guaraní parece tener sus propios límites. Por ello se hizo fundamental su relación o no con el mundo kolla. Dado que el mundo kolla tiene una gran acumulación en la producción espacial del poder, para nosotros, el Otro poder. Todo ello finalmente ha provocado un “voto anti”, y un “voto nosotros”. Un voto anti- oligárquico y anti-racismo.

La dinámica de esta espacialización del poder, del otro poder, esta expresado en la ciudad de El Alto o Cochabamba (particularmente al sur de esta ciudad). Un hecho muy notorio después de la victoria social-político-militar sobre régimen neoliberal de Gonzalo Sánchez de Lozada en 2003. Aquí es interesante entender cómo, con base en esta dinámica, el Estado ha sido derrotado de modo incuestionable. Se hizo visible el fenómeno de resistencia y ofensiva de la lucha social. Es lo que Boaventura de Souza Santos deja notar en que en América del Sur: “se combinan luchas ofensivas con luchas defensivas” (Santos, 2009:4). Se produce de una parte una hegemonía de lo nacional indio-popular con formas de autogobierno territorial. Y a la vez se resiste ante la continuidad de la racionalidad liberal lineal del poder que en el gobierno de Morales-García se encubre en el discurso de suma qamaña (en aymara bien vivir)⁶⁵.

La pregunta fundamental es ¿por qué se ha dilapido esta energía social que son históricas tan prontamente por el gobierno de Evo Morales-García Linera? ¿Por qué teniendo por primera vez toda la disponibilidad histórica de mandar sobre el ejército, la policía, haber obtenido el 64% en las elecciones de 2009, tener los dos tercios (2/3) en la Asamblea Plurinacional, una disponibilidad histórica como nunca antes, no se hizo más que una reforma ciertamente valorable pero con grandes contradicciones en contra de los propios pueblos que lucharon contra el sistema de dominación liberal/colonial?

4.3. Formas autoritarias del poder

Después de las grandes victorias sociales mediante movilizaciones, levantamientos sociales locales y regionales, mediante el voto liberal en las elecciones, de pronto vuelve

⁶⁵ Ver los discursos y escritos de Álvaro García en los cuadernos y pequeños textos publicados por la Vicepresidencia. <http://www.vicepresidencia.gob.bo/> (15/12/12).

acciones violentas del Estado-gobierno. Como sostuvimos más arriba, el sistema electoral es la cara conmovedora del poder liberal. Y éste, la violencia estatal-gubernamental, es la cara real del poder en su forma autoritaria. El poder en su forma autoritaria tiene en nuestro estudio su centro observación en las acciones represivas, en el manejo acusatorio de la nueva lucha social, en la criminalización de los líderes, donde no se distingue entre los viejos grupos de poder gobernantes y los movimientos sociales, parte del actual proceso de lucha contra el Estado liberal/colonial.

El gobierno de Evo Morales-García Linera de manera impensable empieza a ejercer actos de violencia estatal *contra su propia gente* a nombre del interés general de la sociedad. García Linera en una presentación en el Instituto de Investigaciones Económicas de Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) dijo que actúan con este horizonte en el túnel de oscuridad: mediante la lógica del interés general (García,7/2/2012). Esto dentro del contexto según el Vicepresidente de que existen luchas corporativas, locales, gremiales, que propiamente lucha nacional del interés general. La misma sería según él una de las grandes contradicciones de un proceso revolucionario. Porque por una parte está el interés general y por otro el interés particular. Se pregunta ¿cómo mediar con estos dos grandes hechos?. Pues antes que respuestas teóricas surgen acciones estatales violentas. Y éstas son impensables como la violencia policial en Caranavi entre el 7 y 8 de mayo de 2010 y la violencia estatal-gubernamental contra la VIII Marcha indígena por la Defensa del Territorio Indígena del Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS), y luego continua esto con la criminalización de la IX marcha en 2012.

Al hecho se suma el gasolinazo del 26 de diciembre de 2010 (el Decreto Supremo No. 748) (Gaceta oficial, 2010). Éste último provocó una reacción social de magnitud similar a la guerra del gas en la ciudad de El Alto o la guerra del Agua de la ciudad de Cochabamba (veremos más adelante). ¿Esto es parte de un realismo político o es el ejercicio pleno de la misma lógica del poder como dominación contra los propios movimientos sociales indígenas originarios y populares?

El hecho real es que se reproduce el poder vertical o autoritario desde las acciones gubernamentales en la lógica de arriba hacia abajo. Y esto está dado fundamentalmente en hechos inconsultos, anti-popular, decisiones paradójicamente atentatorias a la economía familiar, los derechos de los pueblos indígenas originarios, etc. Se restituye la lógica de la centralidad de poder por un grupo político y técnico, el gabinete ministerial, y el presidente Morales y el Vicepresidente García. Además su acción está dada según la idea de la razón del Estado que es hacer valer la autoridad del gobierno y la institucionalidad del Estado. Uno de los primeros hechos dramáticos es el que se produjo

en la localidad de Caranavi (ubicado al Norte de La Paz, zona semitropical) y también en el contenido de las nuevas Leyes sancionados en la Asamblea Plurinacional (ante Parlamento Nacional). Veamos este segundo.

4.4. Poder vertical y leyes contrarios de lo indígena-popular

Formas liberales de decisión político o económico con imaginarios indígenas, ésta es la nueva característica de la reforma boliviana. La reforma jurídica es un intento pálido de una eventual revolución desde la institución dominante, y que hoy no tiene hechos estructurales. Primero valoraremos algunos de sus logros para luego poner en crítica el fracaso o el fraude histórico. Es de reconocer la importancia por ejemplo de la fundación de tres universidades indígenas (llamadas UNIBOL). La ampliación de bonos (Juancito Pinto, Juana Azurduy, Renta Dignidad y otros). También la nueva renegociación del contrato con las transnacionales petroleras, la derrota infligida a las oligarquías bolivianas, y una nueva Constitución. Sin embargo como hechos facticos en ellos predominan reformas contrarias a las luchas indígena originaria y popular.

Primero hagamos una breve etnografía del Estado y de sus instituciones para generar un contexto de cómo funciona esto en los momentos cotidianos y en los momentos extraordinarios. Veamos cómo funciona por ejemplo la Asamblea Plurinacional. Inicialmente hay que decir que éste está ubicado en la Plaza Murillo. Y ahí adentro es un espacio entramado de salones, oficinas de las Comisiones parlamentarias, de los partidos políticos, pacillos llenos de fotografía de los expresidentes (todos ellos blanco-criollos) y varones a excepción de Lidia Gueiler (Presidente entre 1980-1981) y Evo Morales como presidente de rostro indio (2006-2012). Por un lado, están las fotos de los expresidentes y por otro los diputados y senadores. Una primera conclusión que se puede sostener es que este espacio del poder estatal y su exposición simbólico no ha cambiado. Sigue siendo parte de la larga historia colonial del Estado. Aunque sí desapareció letreros en algunos servicios higiénicos que anteriormente decía: “solo para diputados” o “solo para senadores”. Tampoco el trato en tanto una estructura de relaciones sociales de poder no ha cambiado mucho, a no ser que uno tenga amigos dentro de esas instalaciones. Por ejemplo, se ha restringido entre el mes de abril-mayo de 2011 el ingreso de cualquier ciudadano a las sesiones de los Diputados con el argumento que el lugar destinado para el público estaba en refacción, cuando en realidad no lo estaba.

Preguntado a los funcionarios de por qué esto es así teniendo presente “en que vivimos el Proceso de Cambio” la respuesta es que el Presidente de los Diputados de entonces Héctor Arce “ha dispuesto de este modo” (mayo de 2011). Estos funcionarios o

administradores públicos indican que para observar las sesiones del tratamiento de las nuevas leyes hay que enviar una nota formal al Presidente de los Diputados, aunque sin ninguna certeza de que se tenga la autorización o el rechazo, o peor, ninguna respuesta. En ello los representantes de los grupos de poder, cuando se los reclama de estas trabas, sonrían con gusto, porque es la demostración de que aquí no existe tal Proceso de Cambio. Aunque hay que reconocer que nos fue mucho más fácil acceder a las sesiones de la Cámara de Senadores (ubicado en la parte alta del edificio). Allí sí pudimos entrar a algunos tratamientos de temas diferentes, informe por comisiones, lectura de correspondencias que casi todos se aprueban. Esta lectura de las correspondencias se refiere a licencias, o la habitación de suplementes por razones de viajes de los titulares. Éste es un procedimiento casi mecánico por tanto ciertamente rutinario. Aunque en muchos otros momentos se provocan grandes debates o incluso riñas. Es decir, la rutina del poder cambia cuando hay tratamiento de temas de gran importancia, aunque estos pueden venir aprobados por las comisiones encargadas, como la Comisión de Derechos Humanos, Comisión de Ética, Autonomías, etc.

Dentro de esta dinámica rutinaria del poder legislativo pues se propone nuevas leyes o reglamento. Ahora en esto pudimos constatar que gran parte de las leyes viene propuesta desde el gobierno y en menor medida es producto de los propios diputados o senadores. Aunque al ser consultado sobre ello Eugenio Rojas (senador por La Paz por el MAS), negó tal hecho, afirmando de que las leyes vienen propuestas tanto por la Asamblea y sus miembros y el gobierno. Aquí nuevamente la pregunta, ¿las nuevas leyes tienen trascendencia histórica y estructural o son leyes disuasivas para generar un nuevo orden social o son antitéticas a la lucha sociales e indígena originario-populares? Esto es importante decir.

Existe sobre esta pregunta dos condiciones: una, en que sí hay leyes que pueden ser calificados interesantes, dos, hay leyes contrarias a la lucha indígena originaria-populares. En el primer grupo se puede nombrar la Ley de Lucha Contra el Racismo y toda forma de Discriminación (2010) y su Reglamento (D.S. No. 0762)⁶⁶, que prohíbe actos de racismo y discriminación por factores de raza, cultura, lengua, religión, posición social. Otra Ley⁶⁷ es la creación de tres Universidades Indígenas llamadas UNIBOL⁶⁸ donde estudian jóvenes

⁶⁶ Ley no. 045, Gaceta oficial, 2010.

⁶⁷ Ley no. 29665, Gaceta oficial, 2008.

⁶⁸ UNIBOL significa Universidades Indígenas Bolivianas Comunitarias Interculturales Productivas. Dichas universidades han sido creados el 2 de agosto de 2008. Se crea por Decreto Supremo No. 29664 de fecha 2 de agosto de 2008. Uno de ellos es Tupaj Katari ubicado en Warisata (provincia Omasuyus) cuyo Rector es Benecio Quispe; el otro es Casimiro Huanca de Chimoré-Chapare, Cochabamba, dirigido por Jaime Zambrana; y la universidad Apiwayki Tumpa en el territorio Guarani de Chuquisaca, dirigido por Marcia Mandepora.

provenientes de diferentes pueblos indígenas originarios de los Andes y la Amazonía, aunque sin un cambio sustancial de su visión curricular y pedagógica. Por algunas de esas razones tienen críticas en que existe en este cierto grado de “segregación hacia otros sectores y que solamente es para que estudiar profesiones en las áreas técnicas”, cuando muchos de estos jóvenes también plantean ser economistas, sociólogos, o médicos.

El Decreto llamado de nacionalización de los hidrocarburos aunque en realidad es una nueva renegociación de los contratos con las petroleras es un hecho que ha permitido un mayor ingreso económico de lo anterior de sólo seiscientos millones de bolivianos⁶⁹. Hoy hay un ingreso al Tesoro General de la Nación de dos millones quinientos mil bolivianos. También es parte de éste la Ley de Revolución Agraria⁷⁰ más propiamente llamada de Reconducción comunitaria, que permite reordenar la tenencia de la tierra y en algunos hechos favorecer que tierras fiscales sea prioritario para los pueblos y comunidades indígena, campesina y originarios⁷¹. Aunque no cambia el marco estructural de la anterior Ley de Tierras. Otra Ley es el de Derecho de la Madre Tierra⁷² (aunque es muy abstracto y declarativa que operativa). Su paradoja está en que existe esta Ley y al mismo tiempo se trata de imponer el proyecto del camino carretero por TIPNIS (como veremos más adelante).

Otra de mucha importancia ha sido la Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente del 6 de marzo de 2006⁷³. Mediante esta Ley se llevó a cabo la Asamblea Constituyente y del cual es producto la nueva Constitución. Aunque esta Ley está definido en que “no interferirá el trabajo de los poderes constituidos, los que seguirán ejerciendo sus funciones constitucionales de manera sostenida” (art. 3). Por lo que éste no ha sido una Asamblea Originaria sino Delegada.

En el hecho negativo está leyes contrarias a la lucha social indígena originaria (como se adelantó arriba). Este es el tema central de nuestra crítica. Veamos algunos de ellos. Aquí se puede iniciar sosteniendo que varios artículos de la nueva Constitución han sido vulnerados. La Ley de Autonomías y Descentralización⁷⁴ por ejemplo hace que el Artículo 2 y el 98 de la Nueva Constitución Política, que define al Estado de Plurinacional Comunitaria, sea su contradicción. “Dada la existencia pre-colonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se

⁶⁹ Ley no. 28701, Gaceta oficial, 2006.

⁷⁰ Ley no. 3545, Gaceta oficial, 2011.

⁷¹ Ley no.28733. Gaceta oficial, 2006.

⁷² Ley no. 071, Gaceta oficial, 2010.

⁷³ Ley no. 3364, gaceta oficial, 2006.

⁷⁴ Ley no. 031, Gaceta oficial, 2010.

garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado”. Y el 98 sostiene: “La diversidad cultural constituye la base esencial del Estado Plurinacional Comunitario”. Por lo anterior hay ahora dos tipos de indígenas originarios. Uno, mayoría quechua y aymara pero donde se desconoce las 16 “naciones” existente en los Andes, y las nuevas minorías, los mojeños, sirionos, afrobolivianos, quienes tienen una representación “especial” en la Asamblea Plurinacional.

En realidad esta Ley (Autonomía y Descentralización) redujo a ambos a una condición mínima en lo territorial, político, social y cultural, como es el caso de las autonomías indígenas originarias campesinas. Aymara y quechua están organizados en sindicatos campesinos y ayllu originario. En el caso de los ayllus la lucha es por la Reconstitución territorial y autogobierno re-articulado de los 16 “naciones” históricas (Mamani, 2009:79-170). La autonomía en este caso resulta siendo una apuesta anti-insurgente contra este proyecto histórico por la revisión de la cartografía del territorio boliviano. Esta Ley a su vez crea según los artículos 125 y 126 el Servicio Estatal de Autonomías (SEA) para que haya actividades administrativas y otros. Lo paradójico de SEA está en el artículo 129 donde se da vía libre a la intromisión de parte del gobierno a las entidades autonómicas, particularmente, a la indígena originaria. “El Servicio Estatal de Autonomías elevará al Ministerio de Autonomías informes técnicos recomendando iniciativas de compatibilización legislativa” (art. 129, II, 2). SEA en los hechos está autorizado a observar a la asamblea de ayllus o municipios indígenas lo que resulta siendo que no hay una autonomía plena en las acciones, decisiones y procedimientos, en estas entidades territoriales.

Esto induce a sostener que la autonomía no será plena sino sujeta a una especie de protectorado. Es decir, en lo formal será autonomía indígena originaria pero en los hechos sujeto al protectorado del Estado. Cosa absolutamente curioso. Lo cual nuevamente demuestra que las Leyes y la Constitución son estadocéntricos. De igual modo, la Ley de Deslinde Jurisdiccional⁷⁵ es una de las Leyes anti-justicia indígena originaria campesina (IO). Incluso peca de colonial y racista. Porque limita a la jurisdicción indígena originaria campesina a la lógica de minoría de edad igual que en la colonia, la republica de indios y la republica de los españoles. En el artículo 5 y 10 se prohíbe a la Jurisdicción indígena Originaria toda acción en la materia del derecho de los IO⁷⁶. Le está prohibido conocer y

⁷⁵ Ley no. 073, Gaceta oficial, 2010.

⁷⁶ Sostiene en estos artículos: Art. 10, II, “El ámbito de vigencia material de la jurisdicción indígena originario campesino no alcanza las siguientes materias: ...materia penal, delitos contra los Derechos Internacionales, los delitos por crímenes de lesa humanidad, los delitos contra la seguridad interna y externa del Estado, los delitos del terrorismo. Los delitos tributarios y aduaneros, los delitos por corrupción o cualquier otro delito cuya víctima sea el Estado, trata y tráfico de personas, tráfico de armas...”. Inciso C, “Derecho

tratar la legislación tributaria, el derecho forestal, el derecho minero, derecho agrario, etc. etc. Y a la justicia ordinaria está permitido todo. ¿Hay igualdad de jerarquía entre ambos sistemas jurídicos? Esto sin duda es el principio de la desigualdad y de la minoría de edad entre la jurisdicción indígena originaria y la ordinaria. Lo cual contradice a la propia Constitución Política del Estado y al Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) y la Declaración de los Pueblos indígenas de Naciones Unidas de 2007 convertido en Ley del Estado Plurinacional mediante Ley no. 3760 de 7 de noviembre de 2007.

¿Por qué se pone límite público y jurídico a la justicia IO?. Esto en el fondo resulta siendo un acto de criminalización anticipada de la justicia indígena originaria. Y su contrario es la exaltación de toda acción jurídica de la justicia ordinaria. Aquí se confirma el sistema de protectorado del Estado Plurinacional sobre los ayllu y Marka o Capitanías. Por otro, la Ley del Régimen Electoral⁷⁷ también atenta contra estos pueblos y naciones porque la Consulta previa e informada⁷⁸ no tiene carácter vinculante. “Las conclusiones, acuerdos o decisiones tomadas en el marco de la consulta previa *no tiene carácter vinculante*, pero deberá ser considerados por las autoridades y representantes en los niveles de decisión que corresponda” (art. 39. Resaltado nuestro); es decir no es de cumplimiento obligatorio para el Estado y las autoridades del gobierno. Aquí no se habla de “consentimiento libre” de los pueblos IO como establece la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas. El consentimiento libre e informado según esta Declaración es fundamental. “Los Estados celebraran consultas y cooperaran de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su *consentimiento libre e informado* antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras y territorios y otros recursos...” (art. 32. Resaltado nuestro).

Asimismo es paradójico la representación política formal que los pueblos IO en el Asamblea Plurinacional. Sólo tiene siete Diputados bajo la figura de “especial” de los 130 Diputados que tiene esta Cámara. Esto se establece en el artículo 50, inciso e⁷⁹ y en la Ley Régimen electoral Transitorio⁸⁰ en su artículo 32. ¿Si son pre-existentes a la colonia, por

laboral, Derecho a la Seguridad Social, Derecho Tributario, Derecho Administrativo, Derecho Minero, Derecho de Hidrocarburos, Derecho Forestal,...Derecho Internacional público y privado, y Derecho Agrario...”

⁷⁷ Ley no. 026, Gaceta oficial, 2010.

⁷⁸ No hay la categoría del “consentimiento libre” según establece la Declaración de la Naciones Unidas sobre los pueblos indígenas originarios.

⁷⁹ Dice: “e) Siete (7) circunscripciones especiales para Diputadas y Diputados indígena originario campesinos”.

⁸⁰ Ley no. 4021, Gaceta oficial, 2009.

qué se les redujo a éste a una expresión mínima? Aunque los aymara y quechua pueden participar bajo la lógica liberal del partido político en la elección de sus representantes. En la lógica anterior se impone la justicia mayor del Estado en relación a los territorios de los ayllu y marka porque en varias regiones de los Andes y capitanías de la Amazonia están siendo afectados por la explotación de la minería como la de San Cristóbal en Potosí, Corocoro de La Paz, Mallku Qota de Potosí, y en otros lugares con la explotación del Petróleo como en Santa Cruz o Tarija o el TIPNIS.

Otra acción gubernamental paradójica es la que se aprueba: Ley Protección del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore y la vez se sancionada otra Ley contra ella. En el primero se sostiene: “Se ratifica al territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore-TIPNIS como territorio indígena de los pueblos Chimán, Yuracaré y Mojeño-trinitario de carácter indivisible, imprescriptible, inembargable, inalienable, e irreversible y como aérea protegida de interés nacional” (art. 1, II). Mientras la Ley de Consulta a los Pueblos Indígenas del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore afirma: “Definir si el territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) debe ser zona intangible o no para viabilizar el desarrollo de las actividades de los pueblos indígenas Mojeño-Trinitario, Chimane y Yuracaré, así como la construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos”. Hoy esto es parte de una gran controversia jurídica y político. El primero obedeció a la VIII Marcha liderado por CIDOB y subcentral TIPNIS, CONAMAQ entre agosto y octubre de 2011 y la segunda a otra marcha de CONISUR (Consejo Indígena del Sur del mismo TIPNIS) entre diciembre y enero de 2011-2012. CONISUR es organización muy cercano al gobierno que ha pedido la construcción de la carretera entre Villa Tunari-San Ignacio de Moxos (volveremos más adelante sobre este hecho).

Otra paradoja es la Ley de la Revolución Productiva Comunitaria Agropecuaria sancionada el 26 de junio de 2011⁸¹. Aquí por primera vez y dentro del “proceso de cambio” se introduce en la legislación boliviana un tema tan delicado y sensible: los productos transgénicos. En efecto dicha Ley sostiene: “Se establecerán disposiciones para el control de la producción, importación y comercialización de productos genéticamente modificados” (art. 19). También contradice al Encuentro Internacional de Madre Tierra de Tiquipaya del 20 de abril de 2010 y la Ley de la Madre Tierra⁸² aprobado en la Asamblea Legislativa Plurinacional. En Tiquipaya el Canciller David Choquehuanca sostuvo por ejemplo. “...nuestra lucha va más allá. Para nosotros los indígenas lo más importante es la vida, el hombre está en el último lugar, para nosotros lo más importante son los cerros,

⁸¹ Ley no. 144, Gaceta oficial, 2011.

⁸² Ley no. 071, Gaceta oficial, 2010.

nuestros ríos, nuestro aire. En primer lugar, están las mariposas, las hormigas, están las estrellas, nuestros cerros y en último lugar está el hombre" (ABI, 20/ 04/2010).

Con la autorización del ingreso de los transgénicos al que se le favorece es a las transnacionales de semilla, entre ellos Monsanto, y los agroindustriales del oriente boliviano y otros. Además es suposible que se actuará abiertamente contra la semilla nativa y genéticamente no alterado. ¿Cómo ha sido posible esto en un gobierno llamado revolucionario y de los movimiento sociales?. Dado que en los gobiernos neoliberales este tema ya había sido puesto en consideración pero fue suspendida por la gran polémica que provoca. Aquel proyecto ha sido posible en el gobierno de Morales-García. Aunque dispone en que debe incentivarse la producción alimentaria en las comunidades y ayllus de manera sostenida. Interesante pero en algunos casos sólo es declarativo. En el Presupuesto General de la Nación (TGN) el sector agrícola indígena y campesino tiene un presupuesto debajo de los ministerios de Gobierno y Defensa. Por ejemplo, el Ministerio de Defensa tiene Bs. 2.304.625.528 (2 mil 304 millones) y de Gobierno Bs. 2.090.586.482, mientras que el Ministerio de Desarrollo Rural y Tierra tiene solamente Bs. 472.767.856⁸³. La diferencia es abismal a simple vista.

Nueva Constitución Política del Estado. En cuanto a este hecho es importante dejar notar algunos detalles. Pues la Nueva Constitución si bien amplía los derechos pero es una constitución definida estructuralmente en lo liberal de base multicultural. Ahí sin duda es importante las autonomías IO aunque sean limitadas en relación por ejemplo a la autonomía departamental. Se reconoce el pluralismo económico (estatal, privada, mixta, comunitaria) y en lo político (democrática participativa, representativa y comunitaria). Sin embargo el pluralismo se limita a la forma multicultural de mantener la estructura liberal con el reconocimiento de los derechos IO en calidad de minorías poblacionales o territoriales.

También reconoce la igualdad de género que antes está establecido en una relación de 30% de participación de la mujer en las elecciones. Aquí se establece la equidad y alternancia entre hombre y mujer en la lista de los postulantes. Aunque es importante la prohibición y sanción de los actos del racismo y discriminación, un hecho histórico estructural en Bolivia. También es importante el reconocimiento como lengua oficial la lengua de los IO, la preexistencia de los pueblos y naciones indígenas originarias a la colonia. Dentro en esto es altamente valorable la libertad religiosa frente a la Constitución anterior que era confesional. Asimismo es valorable la elección popular de los magistrados (llevado en enero de 2012). Aunque todos ellos tienen validez en la lógica: "de acuerdo a

⁸³ www.economiayfinanzas.gob.bo, (04/03/2012).

la Constitución y la ley”. Es decir todo esto está limitado y sujeta a la Constitución, figura que se repite muchísimas veces en la Constitución, particularmente sobre los derechos de los IO.

Es a esta Constitución que se llama Estado plurinacional. Un “Estado Unitario Social de derecho Plurinacional Comunitario” (art.1). El problema estructural de la Constitución es que contiene importantes e históricos hechos pero todo ellos están en la parte Declarativas y no en la parte operativa de las leyes y sus reglamentos (llamada legislación secundaria). Y además dado dentro de la estructura del Estado colonial/liberal que tiene sus propios usos y costumbres que no permite nuevas innovaciones sociales y jurídicas.

la propuesta de nueva Constitución Política del Estado es un texto formalmente intermedio entre la actual Constitución liberal-republicana-colonial y lo que pudo haber sido aquel soñado tantas veces desde el mundo dominado: una Constitución Política indígena-popular de lógica multiversa y definida en principios comunitarios y en los sistemas de pensamiento social y sus cosmovisiones. Formalmente, trata de contener los dos polos. Por una parte, es novedoso que la nueva Constitución incluye lo liberal codo a codo con lo indígena. No obstante, ello no significa equilibrios compartidos entre los dos sistemas, sino la continuación de las históricas antinomias y dominaciones entre el sistema de pensamiento liberal y el comunitario-indígena porque en ella priman (pese a todo) los principios y valores liberales sobre las comunales o indígenas-campesinas. Tal vez el mayor ejemplo de ello es de cómo las autonomías indígenas quedan reducidas a pequeños espacios o supeditadas a las autonomías departamentales cuando existe una gran presencia poblacional indígena por encima de los 70%, particularmente aymara y quechua, aunque las autonomías indígenas son absolutamente importantes para las minorías como las pueblos indígenas de la amazonía o el oriente. (Mamani, 2008:8, *Le Monde Diplomatique*, año 1, número 9, diciembre 2008).

Dentro de esto las grandes contradicciones explícitas están en el artículo 399, numeral I, donde se define en que no hay retroactividad de la tenencia de la tierra en Bolivia. Esto es muy serio. “Los nuevos límites de la propiedad agraria zonificada se aplicaran a predios que se hayan adquirido con posterioridad a la vigencia de esta Constitución. A los efectos de la irretroactividad de la Ley, se reconocen y respetan los derechos de posición y propiedad agraria a acuerdo a la Ley”. Es decir a partir del 7 de febrero de 2009 que entra en vigencia la Constitución lo máximo de tierra es cinco mil hectáreas. Y quienes tenían 20 mil, 50 o 200 mil hectáreas quedan constitucionalizados. Un hecho que ha favorecido a los grupos del poder agroindustrial, terrateniente de Santa Cruz, Beni, Tarija o Pando. De hecho este salió del llamado “acuerdo parlamentario” entre gobierno y parlamentarios representantes de aquellos el 23 de octubre de 2008. Un solo dato. Los siete millones de hectáreas de tierra regalados por el exdictador Hugo Banzer en Santa Cruz en manos de ¿quiénes están hoy? Si bien se han redistribuido en forma de tierras comunitarias de

origen más de 22 millones de hectáreas, pero cómo se está saneando los 34% (de los 106 millones de hectárea de tierra en Bolivia) en proceso de saneamiento según INRA. ¿Por qué se compra tierras de los propios terratenientes para ser entregados a los guaraníes cuando se sabe que aquellos han usurpados esa tierras de manos indias?

En este sentido la transformación radical de la estructura colonial y liberal del Estado y de la sociedad está en duda. Dado que el Estado plurinacional y el proceso de cambio tiene graves contradicciones, porque las últimas leyes y acciones del gobierno han sido catalogados de arbitrarias y la propia Constitución ha sido limitado porque no tienen un norte transformador. Esto también es constatado por varios estudiosos y analistas (Cedla, 2006; Orellana, 2006; Quisbert, 2007; Mamani, 2007, 2012; Almaraz y otros, 2010). Frente a ello vienen nuevas luchas sociales y otros para exigir el cumplimiento de la nueva Constitución.

4.5. Levantamiento social de Caranavi y violencia estatal

Primer levantamiento social en la era Morales, es Caranavi. El bloqueo “campesino” dura más de 12 días y el gobierno decide intervenir violentamente para desbloquear con fuerzas policiales⁸⁴. Es un momento muy difícil para el MAS y para los sindicatos campesinos de esta región. El hecho es que el 8 de mayo la gente se levanta en Caranavi y otras poblaciones de alrededor ante la violenta intervención policial y protagonizan

⁸⁴ El periódico La Razón en fecha 9 de mayo de 2010 hace una cronología de los hechos.

26 de abril. Colonizadores de Caranavi inician bloqueos en la ruta a La Paz en demanda de la instalación de una planta procesadora de cítricos que se implementaría en Alto Beni.

27 de abril. El ministro de Gobierno, Sacha Llorenti, asegura que no buscará a la dirigencia de Caranavi para dialogar, ya que el sector faltó a dos citas con ese fin.

28 de abril. El presidente Evo Morales declara que hay que ser “realistas” para definir dónde se instalará la planta. El senador Fidel Surco señala que un estudio debe decidir el lugar.

29 de abril. Caranavi paraliza sus actividades y el Gobierno señala que se trata de un problema interno de federaciones. Tipuani reporta dos muertes por falta de atención.

30 de abril. Los combustibles se agotan y suben los precios de los alimentos en Caranavi. Fidel Surco asegura que el bloqueo se está debilitando. En La Paz, los choferes protestan.

1 de mayo. La gente detenida en los bloqueos siente los efectos del desabastecimiento. Se agota el dinero, alimento, agua, y las cargas de frutas y vegetales se pudren.

2 de mayo. Toman las oficinas de Surco (empresa de transporte) en Caranavi y amenazan con dejar sin luz a Alto Beni. Una comisión parte a La Paz. El Gobierno habla de sancionar a los bloqueadores.

3 de mayo. Una comisión de las organizaciones de Caranavi se reúne en La Paz con autoridades del Ejecutivo, sin lograr una solución. El Gobierno exige que se suspenda el bloqueo.

4 de mayo. Caranavi desecha la oferta del Gobierno de levantar el bloqueo para iniciar la negociación y amenaza con otras medidas. El Gobierno advierte con perseguir y enjuiciar.

5 de mayo. Los cooperativistas mineros amenazan con desbloquear. Evo Morales confirma que la planta de cítricos se instalará en Caranavi, pero deja que la región decida el lugar.

6 de mayo. El bloqueo afecta al norte del país (La Paz, Beni y Pando). Hay escasez de azúcar, vegetales y combustible. La comisión hace huelga y el Gobierno anuncia la solución.

7 de mayo. Por instrucciones del Gobierno, la Policía interviene el bloqueo. Se levantan cuatro puntos, pero no se ingresa a Caranavi. La dirigencia denuncia la muerte de un joven.

marchas con crespones negros, queman fotos de Evo Morales, arrancan afiches de sus casas, etc. Se informa que han sido quemado los puestos policiales en Caranavi (similar hecho al del año 2000 en Achakachi) y no quieren diálogo con ninguno de los ministros, sino exclusivamente con Evo Morales.

Las banderas que militantes del Movimiento Al Socialismo (MAS) colgados de los postes fueron retiradas por los pobladores, en tanto que campesinos y colonizadores llevaron consigo los distintivos que se les habían obsequiado en las recientes campañas proselitistas. Afiches propagandísticos con el rostros de Evo Morales y otros elementos característicos del MAS fueron quemados (Prensa, 09/05/2010)⁸⁵.

El levantamiento de Caranavi estuvo constituido por nueve piquetes de bloqueo desde Choro, Turkuqala, Yara, etc. Pudimos observar mediante fotos, videos proporcionados por varios dirigentes y gente de esta localidad una violencia inusitada de la policía. Al interior de la localidad de Caranavi por ejemplo a cualquiera que se movía se los obligaba a entrar a sus casas, o a ser detenerlos, gasificado, particularmente en el lugar llamado Yara y Turkuqala. Este bloqueo carretero según el Secretario ejecutivo de la Federación Agraria Provincial de Caranavi, Richard Quispe Quispe (militante del MAS-IPSP), fue aprobado en un ampliado de la provincia en base de los 45 Centrales Agrarias que tiene Caranavi. Sus demandas se resumen en 14 puntos, entre ellos, la instalación de un centro procesadora de cítricos y el respecto a la autonomía de la organización.

El 7 y 8 de mayo el bloqueo era de la siguiente manera. Yo he tenido que convocar a un ampliado de emergencia y el ampliado dijo que en “cualquier momento va entrar la planta (procesadora de cítricos) y no te va dejar sacar luego”. Entonces hemos convocado al bloqueo masivamente y en ese bloqueo no hemos dejado pasar (camiones y pasajeros). Y desde ese momento hemos pensado que Evo Morales puede bajar a un día o media día al bloqueo... Él dice “arreglen, que alcen el bloqueo y luego arreglamos”. Y mis hermanos de base decían “que en tiempo neoliberal nos hemos hecho respetar, en la dictadura nos hemos hecho respetar, cómo no va venir el hermano Evo” (entrevista a Richard Quispe, Secretario Ejecutivo de la Federación Agraria provincial de Colonizadores de Caranavi, FAPCCA, La Paz, 31/05/2011).

Se crea un contexto de una profunda indignación por la acción impensable del “hermano presidente”, es decir la acción policial, y lo peor, la muerte de dos jóvenes: David Calizaya de 16 años y Fidel Mario Hernani Jiménez de 18 años, estudiante del Instituto Técnico Superior Agroindustrial de Caranavi (ISTC) (ver foto no. 1). Este último murió en La Paz después de permanecer con muerte cerebral. Luego ambos han sido Declarados Mártires

⁸⁵ Usamos datos de los periódicos sabiendo que estos también tienen intereses referidos a los grupos de poder no derrotados. En ese sentido los datos periodísticos simplemente es para mostrar los hechos.

de la lucha de Caranavi. También se produjo muchos heridos, un total de 30 aproximadamente, y 17 a 20 detenidos, mismo que se observa en los videos filmados en el lugar. Hay una indignación en toda la región y una enorme sorpresa por la acción policial impensable de parte del “hermano Presidente”.

En el ínterin de esto se produjo amagos de enfrentamiento entre pobladores de Caranvi y la región de Alto Beni. Alto Beni también exigió o fue dirigido por Fidel Surco (Senador del MAS por La Paz) la instalación de dicha procesadora de cítricos. Lo que ha provocado un conflicto entre dos provincias: Caranavi y Alto Beni, dos regiones que desde la década de 1930 y 1970 tiene una población migrante aymara y en porcentaje menor quechua. Es parte de una larga historia de lucha social. Alto Beni es centro de producción del cacao procesado por la cooperativa el Ceibo Ltda. que está ubicado en Sapecho. Además, produce plátano, yuca, cítricos y otros productos de mucha importancia para el consumo de la ciudad sede de gobierno, La Paz y El Alto. En ese sentido, Alto Beni con sus poblaciones Palos Blancos, San Miguel de Huachi, Covendo (Evo Morales recibido en 2008 de forma multitudinaria en esta localidad) o Puerto Linares, son centros importantes en términos de población y ubicación geoestratégico.

Lo que es evidente aquí es que se desnuda la incapacidad del equipo político del Presidente Morales porque no han tenido la capacidad de manejar el conflicto particularmente por el desconocimiento de la dinámica social de esta región aymara. El ministro de gobierno Sacha Llorenti ha sido invitado varias veces a bajar a los lugares del bloqueo, el propio Evo Morales, pero no hubo una respuesta decidida, más al contrario ha sido minimizado y objeto de una campaña de difamación particularmente contra la dirigencia de Richard Quispe o Luis Achu, de estar vinculado con la derecha. “En vano me ha dicho Evo, ‘eres neoliberal”” (Entrevista a Richard Quispe, 31/05/2011). Incluso este equipo político no tuvo una visión geoestratégica frente a la posición geográfica de la oligarquía cruceña que está muy cerca de esta región desde Beni y Santa Cruz. Caranavi es una región subtropical y geoestratégicamente una zona montañosa, núcleo de comunicación con el oriente y el norte de La Paz. De este modo se produce una violenta separación entre el gobierno y Caranavi, incluso siendo la región bastión del MAS como sostiene sus dirigentes. Porque la violencia policial fue inusitado. En la IX marcha, 2012, por TIPNIS volvió a mostrar tal hecho. Así,

décimo segundo día han desbloqueado tal vez cobardemente con la policía...cruel, con un trato cruel han desbloqueado con las fuerzas policiales provocado dos muertos. El primer muerto es el 7 y el 8 mayo el segundo muerto, más de 30 heridos. Actualmente está uno en muy mal estado, ha perdido el intestino delgado y grueso...está sobreviviendo, se llama David Andrade...Han ultrajado a los niños, adultos, mujeres...hay videos, sería bueno que

usted se provea de esos videos...El desborde ha sido total, han quemado la policía nacional de Caranavi, la policía fronteriza, la escuela básica policial se ha saqueado, se ha expulsado” (entrevista a Luis Achu Chambilla, Secretario general de la Federación Agraria provincial de Colonizadores de Caranavi, FAPCCA, Caranavi, 26/05/2011).

Aquí se desnuda la cara del poder como dominación. El Estado se muestra tal como es pese a un momento sociológico de gran importancia histórica como es la presencia de los movimientos campesinos y un indio en la Presidencia. Y ese hecho mismo ha provocado la reacción de la gente. Los lugareños se preguntan ¿cómo es posible que Evo nos haya hecho esto? Hay gente herida, se calcula que hay 17 a 20 detenidos, incluso se denuncia que hay desaparecidos. “Porque cuando se levanta Caranavi es terrible...” dice uno de los dirigentes. Incluso durante estos la gente sostuvo que “el gobierno no es nuestro gobierno, sino de los cocaleros del Chapare”. De ese modo hasta hoy en Caranavi se siguen preguntando, ¿quiénes o quién fue el que ordenó la violenta intervención policial? El Vicepresidente García Linera o el Presidente Evo Morales, o el Ministro de Gobierno, Sacha Lloreti? Aquí exponemos inextenso una entrevista para tratar de profundizar en ella.

Cuando nos hemos reunido, cuando hemos recibido esta brutal intervención, hemos pensado que Linera fue el autor intelectual, claro evidentemente está entre los autores intelectuales por haber instruido esta intervención, el mismo Ministro Sacha Llorenti. Evidentemente esa vez era el Vicepresidente (Presidente) interino del gobierno, del poder. Posteriormente...a unos 4 o 5 días nos convoca el Presidente Evo Morales al palacio, nos hemos reunidos en el palacio. El mismo Presidente Evo Morales admite y dice que no es decisión de Sacha ni de Linera, él textualmente dijo: “yo he autorizado para que desbloquen el camino de Caranavi porque estábamos evitando un enfrentamiento entre ustedes porque los hermanos de Ato Beni estaban saliendo en una cosa de 10 mil, para evitar el enfrentamiento fratricida he tenido que intervenir o el desbloqueo aunque las cosas que hayan pasado, han pasado por culpas de ustedes”. Así nos ha acusado. Entonces asume él, el Presidente Evo Morales asume antes de partir a Estados Unidos, a Naciones Unidas donde tenía una conferencia, creo. Desde ahí hemos cambiado de figura. Nosotros hemos pensado que el quería hacer quedar mal al Presidente Evo Morales es Linera...Sacha. Hemos pensado así. Y cuando Presidente admite personalmente y entonces nos cambia la figura. Y nosotros estamos pensando que estamos delante de un Evo no una persona sencilla, estamos ante una persona todo poderoso, que él hace y deshace. Y cuando tiene que tomar medidas económicas él se va fuera del país, por ejemplo el gasolinazo de diciembre” (entrevista a Luis Achu dirigentes de Federación Agraria provincial de Colonizadores de Caranavi, FAPCCA, Caranavi, 26/05/2011).

Se destaca rudamente la figura admirable del Presidente Morales, según el dirigente campesino de la provincia Caranavi, porque “estamos delante de un Evo no una persona

sencilla, estamos ante una persona todo poderoso”. Se amplía esta referencia porque “el Presidente Evo Morales es otra persona en el palacio, no es una persona lo que ustedes ven en las pantallas, un señor carismático, que no. Es un dictador dentro del palacio el Presidente” (entrevista a uno de los dirigentes de Federación Agraria provincial de Colonizadores de Caranavi, FAPCCA, Caranavi, 26/05/2011).

También en esta relación de conflicto se muestra en uno de los periódicos de cómo hay una relación jerarquizada entre un Presidente que viene del mismo mundo campesino y los dirigentes venidos de Caranavi, del mundo aymara, en la Vicepresidencia. En una reunión realizada el 12 de mayo de 2010 se observa este hecho. En la testera se observa a la Viceministra Patricia Ballivián, la Ministra Nemesia Achacollo, el Presidente Evo Morales y el vocero Iván Canelas (La Prensa, 12/05/2010). Y los dirigentes de Caranavi están sentados debajo de la testera. Así son altamente certeras las afirmaciones de los dirigentes de Caranavi, de que el Presidente Morales, tiene actitudes autoritarias dentro del palacio. Una crítica dura ante esta lógica del poder vertical del sistema liberal o la forma socialista del poder. Otro dato que nos pone en la realidad es que

para entrar al palacio nos quitan celulares, nos registra si tenemos algunos micrófonos, algo. Nos revisa todo, porque no saben lo que ahí adentro nos pasará...Ahí adentro hay una dictadura total. En palacio hemos sufrido en carne propia, nos han tratado de todo, por poco nos dice yuqallas, nos han dicho “cojudos, cabrones”...que tal y cual” (entrevista a uno de los dirigentes de Federación Agraria provincial de Colonizadores de Caranavi, FAPCCA, Caranavi, 26/05/2011).

Como sostiene Richard Quispe, la cultura aymara es tolerante pero también tienes sus límites en saber aguantar. Y esos límites han sido puestos en máxima realidad por el conjunto de acciones y los cuerpos físicos de los bloqueadores que tienen tomando el importante camino carretero. “La cultura aymara es eso, admite las cosas, uno, dos y hasta cuatro faltas, pero ya no cuando la cultura aymara reniega demasiado. Y eso ha dado alto. Tiene posición la cultura aymara y tiene valores y no le gusta retractarse...” (entrevista a Richard Quispe, Secretario Ejecutivo de la Federación Agraria provincial de Colonizadores de Caranavi, FAPCCA, La Paz, 31/05/2011).

Su accionar y su posición viene dado en que Caranavi es una importante región de productora de café, cítricos, coca, verduras, arroz; región rica en recursos naturales pero a la vez de gente que sigue viviendo en condiciones de pobreza (Mamani, 2000⁸⁶). En este último hecho, los/as niños/as en las llamadas colonias o comunidades enclavadas dentro de las mismas montañas no tienen mucha atención escolar. Todavía se sientan, en algunos

⁸⁶ Tesis de licenciatura por la Universidad Mayor de San Andrés, UMSA.

lugares, en banquitos de palos improvisados. El camino es de tierra con distancias largas entre la casa y la escuela, las casas son de adobe y palma, o en varios casos de calamina. La alimentación es de plátano, yuca, frutas, arroz y otros productos.

A partir de este hecho sostenemos que hay una nueva re-emergencia de la lucha social desde los propios movimientos indígenas o campesinas y de sectores populares para exigir mejor atención a sus demandas históricas. En él, el gobierno de forma llamativo y de forma sostenida ha ido perdiendo el horizonte histórico (¿o no las tenía?) en un hecho como la de Caranavi atendible. De otra parte se observó un delirante discurso oficial que descalifica a cualquier protesta social indígena o campesina de derechista o golpista, ahora de contrarrevolucionaria, según el Vicepresidente García. En este caso el entorno blanco-mestizo de Evo Morales ha acusado varias veces al levantamiento de Caranavi de estar dirigido por los infiltrados de la derecha⁸⁷ y a otros movimientos sociales la han calificado de contrarrevolucionarios. "Los mismos contrarrevolucionarios, de la misma línea política de derecha contrarrevolucionaria que el año 1985" actúan detrás de la COB (Central Obrera Boliviana)⁸⁸, sostuvo García Linera. Esta afirmación recibió una respuesta pronta como ésta: "el Vicepresidente es el derechista; si nos movilizamos es porque el salario no alcanza", sostuvo Salustiano Laura, ejecutivo de la COB La Paz. Esto sin duda habla de una especie de paranoia del poder porque ve en todos lados contrarrevolucionarios. Aquí también es pertinente preguntarse ¿No habrá también contrarrevolucionarios en el propio gobierno de Evo Morales? Una pregunta lógica ante esta especie de paranoia de encontrar contrarrevolucionarios en los movimientos sociales y en el de Caranavi y lo hace con la VIII y IX marcha por la defensa de TIPNIS. Estas luchas—según varios intelectuales aymara, hacen parte de la lucha social anti-colonial y anti-neoliberal en Bolivia. Incluso han sido ellos/ellas quienes se han enfrentado radicalmente contra la oligarquía separatista del Oriente de Bolivia. Han salvado y defendido al gobierno. Por lo que la gente no encuentra una explicación de porqué el "hermano presidente" se ha vuelto autoritario. Hecho que parece calcado de las acusaciones que solían hacer los gobiernos llamados socialistas de Europa del Este a sus críticos.

A esto se suman las críticas del movimiento de los ayllus, CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu) quienes acusan al gobierno de desviar la lucha indígena originaria porque actúa en la misma lógica del pasado, el colonialismo y la discriminación, desde el Estado y gobierno. Ante estos hechos pues el gobierno inexplicablemente parece

⁸⁷ Uno de los que ha sufrido esta campaña sistemática fue Luis Achu quién tubo que salir del país hacia Perú con la idea de buscar refugio político. Esto ha sido ampliamente difundido en la prensa escrita, oral y televisiva de esas fechas.

⁸⁸ Dentro de ello la Central Obrera Boliviana anuncia una huelga general indefinida. Este sector pide un aumento salarial de más del 10% y la oferta del gobierno es de 5%. Este último ha sido calificada como insuficiente por la COB.

perder la calma y lo peor el horizonte histórico para refundar el Estado y co-gobernar el país desde y con los mismos movimientos sociales indígenas y populares. Lo cual es parte del conjunto de contrasentidos históricos.

Sale a flote entonces, desde adentro mismo de los propios movimientos sociales, nuevas exigencias ante un gobierno que según estos está perdiendo el rumbo histórico en el contexto de la mentada descolonización del Estado colonial y la co-gobernación de los intereses variados desde de la sociedad. Con los hechos de Caranavi y otras luchas como el gasolinazo, la intervención violenta a la VIII marcha por TIPNIS, y otros, hay dos hechos que han quedado claros. Primero, se produjo una ruptura dentro del bloque emergente entre dos corrientes. Una reformista y otras que trata de apostar por algo nuevo, una transformación radical de la sociedad. En ese contexto Caranavi se define como un nuevo levantamiento social, paradójicamente ahora contra el propio gobierno de Evo Morales, y dos, porque hay acciones violentas que producen indicios de masacre contra su propia gente.

La pregunta es ¿qué ha pasado al interior del gobierno de Evo Morales además del relato de los dirigentes de Caranavi del mal trato dentro del palacio de gobierno? ¿la gente se pregunta por qué actúan con la misma lógica como lo hacía la derecha neoliberal de Gonzalo Sánchez de Lozada o Gral. Hugo Banzer Suarez con los aymara quechua o guaraníe? Y otra paradoja es que el propio expresidente de Derechos Humanos de Bolivia, Sacha Llorenti, se ha convertido en uno de los Ministros controvertidos. Esto según nuestro punto de vista refleja una profunda ontología del poder como dominación. También se ha ido cayendo la máscara del gobierno autoreferida como el “gobierno de los movimientos sociales”. La gente en Caranavi se pregunta ¿si el Presidente Evo Morales está consciente de los actos violentos o el del TIPNIS y sus graves consecuencias? Es decir, el gobierno y los ministros blanco-mestizos, al parecer, según los entrevistados, no están calculando la gravedad del hecho y sí lo han hecho tienen algún trasfondo dado que la región es geoestratégicamente el punto de avanzada hacia la región Amazónica del Beni y Santa Cruz donde están las oligarquías separatistas.

¿Por qué perder Caranavi y sus alrededores que es una región importante en lo político y geoestratégico? También se preguntan si hubo actividad de la derecha como sostuvo el Ministro de gobierno ¿por qué no detuvo a los activistas en su momento?, ¿por qué lo hizo después de la violencia policial? Este tiene otro hecho: el cuasi levantamiento de la ciudad de El Alto.

4.6. El Alto y el gasolinazo⁸⁹

Después de las históricas jornadas de octubre de 2003, 2005 y 2006, pues en 2010 nuevamente el El Alto se levanta.

En octubre de 2003 se derrocó al Presidente neoliberal, Gonzalo Sánchez de Lozada, y en mayo-junio de 2005, se forzó a que no asuma la presidencia de Bolivia Horlando Vaca Díez (presidente del senado de entonces y representante de la oligarquía cruceña). Ahora el 29 y 31 de diciembre de 2010 después de 7 y 5 años de aquellos hechos históricos se produce un nuevo levantamiento de El Alto. Al tercer día (después del D.S. 748 llamado de gasolinazo) se produce un paro total que logró derrotar dicho gasolinazo. La particularidad de este se produjo sin la convocatoria de las organizaciones patricias como la Federación de las Juntas Vecinales (FEJUVE-El Alto), COR-El Alto (Central Obrera Regional de El Alto), los Gremiales. El 26 de diciembre Alvaro García Linera había sancionado a nombre del gobierno, el Decreto Supremo No. 748, la elevación de gasolina y diesel. La misma afectó a las magras economías porque inmediatamente se dio un incremento de pasajes de autotransporte, alimentos, y otros en 100 y 150%. Ante la gravedad de los hechos, en la noche de 31 de diciembre a las 22:00 pm. de 2010, Evo Morales es obligado a abrogar dicho decreto.

¿Cómo ocurrieron los hechos? El domingo 26 de diciembre se autoriza la elevación de gasolina y diesel, hecho contradictorio al Proceso de Cambio. El argumento central del gobierno ha sido para nivelar los precios nacionales de los hidrocarburos a precios internacionales y así combatir el contrabando a países extranjeros de Brasil y Perú, de estos productos. Según el gobierno el contrabando desangraba la economía del Estado en 380 millones de dólares anuales, de los cuales 150 millones, serían producto propiamente del contrabando. Efectivamente la gasolina y diesel en Bolivia es más barato que en otros países, pero Bolivia no tiene las mismas condiciones estructurales que estos países. CEDLA publicó un texto donde sostiene que el gasolinazo era para favorecer a las transnacionales petroleras (Cedla, 2011). Esto es un hecho serio que merece otro estudio. Ante ello Bolivia no tiene los servicios ampliamente cubiertos, no hay ingresos económicos sostenibles, los salarios son bajos, el agro no es subvencionado. El hecho que provoca mayor indignación, según los alteños y movimientos indígenas originarios, es que no debería hacer de este modo tratándose de un gobierno de “izquierda” y con amplio apoyo popular de una reelección de Evo Morales de 64%, y en la ciudad de El Alto con el 81%.

En este contexto el discurso presidencial de la noche del 29 de diciembre fue calificado por muchos sectores, entre ellos los alteños de falso, demagógico, soberbio y

⁸⁹ En esas observamos en el terreno de los hechos. Estuvimos en Bolivia.

discriminador porque aumentaba en 20% los salarios a solamente a 4 sectores sociales (magisterio, salud, policia y militares) y el resto como los gremiales, campesinos indigenas originarios, comerciantes minoristas, profesionales independientes, no gozaban de este incremento (ver foto de las movilizaciones en la Ceja-El Alto). Se critica que éste es un hecho clasista al ser una oferta de un aumento salarial a sectores que son asalariados pero sin mayor explicitud para el beneficio de los sectores no asalarios. Así éste resultó siendo lapidario para estos sectores, aunque se anuncio la creación de un “seguro agricola” para los pequeños productores o campesinos y originarios y proyectos de riego (300 mil dolares por municipio).

En sintesis, muchos sectores sociales alteñas (como el Comité de Emergencia contra el gasolinazo compuesta por organizaciones independientes de diferentes sectores no afines a organizaciones partidarias del gobierno) y de otras regiones del país han pedido la inmedita abrogación o anulacion del D.S.748 (que finalmente se dio) porque de lo contrario, se sostubo, que se radicalizaría las medidas de presión desde el dia lunes 3 de enero de 2011. Aunque es posible que dentro de ello se hubiera dado los grandes intereses de la derecha y de los grupos de poder para derrocar al gobierno. Pese a ello la accion del gobierno es absolutamente infundado y no convence a la gente. Ante la posibilidad de la manipulacion de la derecha las mismas organizaciones han rechazado rotundamente tal posibilidad. Dado que las oligarquias de Santa Cruz, La Paz y Cochabamba, estaban dispuestos a aprovechar este hecho para intentar derrocar gobierno de Evo Morales. En esa linea han sido muy claros los kataristas-indianistas y el Comité de Emergencia contra el gasolinizado de El Alto porque marcarón su distancia de aquellos grupos de poder (que no han sido desmantelados aún por el gobierno).

Repudiamos las acciones oportunistas del Partido Sin Miedo (del ex alcalde de La Paz), y de los representantes de la Oligarquía Cruceña y Paceña, el Comité Civico de Santa Cruz, que distraen a la opinion pública con sus marchas y discursos en pro de los sectores sociales pobres y los vilipendiados por más de 518 años... (Comité de Emergencia contra el Gasolinazo, 30/12/2010).

De manera multitudinarias se desarrollan las movilizaciones sociales el 30 de diciembre en El Alto y la ciudad de La Paz y en otros departamentos, Oruro, Potosi, Cochabamba, Santa Cruz y localidades mineras de Llallagua, Uncia y en la propia region del Chapare, en el lugar de Ivirgarzama. En este último se informa que allí se instaló un bloqueo de caminos entre Cochabamba y Santa Cruz por los mismos cocaleros de donde proviene Evo Morales. En La Paz se produce quema edificios gubernamentales (la Vicepresidencia del Estado y algunos ministerios), y la sede de organizaciones calificadas de “oficialistas”. Tambien el peaje de autopista (El Alto-La Paz). La protesta pide a gritos incluso la “renuncia” del Presidente Evo Morales y la inmedita anulacion del Decreto.

En cuanto se refiere a la ciudad de El Alto (a 4 mil metros sobre el nivel del mar), unos bajaron durante el día 30 a la hoyada (la ciudad de La Paz-sede político) y otros como se adelantó arriba tomaron o demolieron con pedradas las gacetas y el peaje de autopista El Alto-La Paz (que quedó en escombros, ver foto más abajo), con llantas de autos e incendiaron movi­lidades oficiales, entre otros hechos. Otro de los lugares atacados con mucha fuerza (un poco más temprano a las 10:30 aproximadamente) fue el edificio de la FEJUVE-El Alto, la COR-El Alto, al ser considerados sus dirigentes “vendidos al gobierno y traidores a las luchas de octubre y a sus bases sociales” y también “por estar divididos” entre la facción de Braulio Luna (MAS) y Fany Nina (MSM). El edificio de la FEJUVE en este hecho quedó con vidrios destrozados, puertas de hierro rotas, al igual que el edificio de la COR-El Alto y en la noche incendiada los muebles, papeles, etc. Y dentro de tubulto apareció de improviso un joven encapuchado de negro con un viejo fusil mauser pidiendo al gobierno que abrogue el decreto del gasolinazo.

Así en esta ciudad se escucharon estribillos como: “Evo y Goni son la misma porquería”, “El Alto de pie, nunca de rodillas”, “renuncia de Alvaro García Linera y Evo Morales”, o “referendum revocatorio”, “anulación del D.S. 748”. También se intentó atacar en la media mañana del día 30 a la Alcaldía de El Alto (hoy dirigido por Edgar Patana, ex dirigente de la COR-El Alto), y en la noche fue incendiada al ser acusados estos de ser parte del gobierno de Evo Morales y cómplice del gasolinazo. Aunque en la mañana no se efectuó tal toma, pero sí en la noche según algunos medios de comunicación. Un conjunto de grupos dispersos en diferentes lugares de la Ceja de El Alto, se juntan ese día, y más tarde para terminar con el colapso total del peaje del autopista, anteriormente mencionado. También se intentó tomar las oficinas del propio Alcalde Patana ubicado en la Avenida 6 de marzo. Todo ello se observa en las fotos que adjuntamos. En uno de ellos se observa el edificio de FEJUVE con vidrios rotos, luego una gigantografía del Edgar Patana derribada y quemada sobre la Avenida 6 de marzo. Y más luego se observa la quema y destrucción del peaje (ver los fotos 9, 10, 11, 12). De otro lado, las marchas de la hoyada fue también muy importante porque en ellos participaron sectores como el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) que crítica al gobierno en el tema de minería y contaminación (caso de Corocoro), y también diferentes distritos de la ciudad de El Alto, jóvenes de las laderas de La Paz, etc. Es decir, éste ha sido una jornada muy tensa como parte de un creciente descontento de la población ante el mencionado gasolinazo y otras leyes que fueron aprobados sin diálogo con diferentes sectores sociales.

Las movilizaciones continúan en la noche, mismas que luego fueron minimizadas por el Ministro de gobierno Sacha Llorenti, cuando en realidad, hubo grandes movilizaciones y gritos de protesta en diferentes lugares del país. Aunque en esto hay que ser claro en cuanto se refiere a las movilizaciones de la ciudad de Santa Cruz donde existe una ferrea

oposición al gobierno de Morales desde hace tiempo y que estos días han vuelto a sacar frases como “ese indio que no sabe gobernar”. En este punto muchos sectores tanto en los Andes y en el Oriente se han diferenciado de estos discursos. Un hecho que define con cierta claridad entre los viejos grupos de poder y las críticas al nuevo gobierno.

El gobierno con la medida tomada había hecho un claro viraje hacia un liberalismo de mercado con rostro indio porque re-aparecía de forma oficial la ley de oferta y demanda. Y por otra éste era un abierto reconocimiento del fracaso de la “nacionalización de los hidrocarburos”. Sobre este último, se anunciaba que se abriría incentivos a la inversión de las petroleras transnacionales para su perforación, explotación, y su venta al mercado nacional e internacional, aunque mediado por el Estado-gobierno.

También se dejó notar que se favorecía a los sectores del poder económico del país dado que se subvencionaba a los grandes empresarios de la soya, aunque también se anunció un apoyo a pequeños productores y los medianos de este producto. En este sentido queda claro que la descolonización del Estado se está convirtiendo en una falsa descolonización. Porque de todos modos está vigente y además ampliado en el Estado colonial y liberal dado que se mantiene las matrices centrales del ejercicio del poder en una lógica de mando-obediencia que es una de las características del Estado. Aunque también es evidente que hay un gran reconocimiento a los sectores más vilipendiados por más de 518 años. El Estado en el sentido anterior se amplía pero a la vez retornaba abiertamente a la lógica de libre mercado porque predomina todavía la oferta y demanda de los productos, esto particularmente para los sectores no asalariados. Y los sectores asalariados estaban sujetos a los aumentos que autorice el gobierno, particularmente para el sector público. Para el sector privado se abriría una negociación abierta hasta hace poco no reconocido por el gobierno entre el empleador y el empleado para incrementar o no los salarios.

Por lo que se notó una clara visión de clase media urbana en la medida porque favorecía a sectores tradicionales de la administración pública y que además tendrían un doble aguinaldo, y el indígena originario campesino o el pequeño comerciante urbano, no gozaba de estos dobles beneficios.

De otra parte, el Presidente acusó de ser grandes contrabandistas a mujeres a quienes se les dijo que hacen esta actividad en “biberones y mamaderas” y a los varones en “cinturones de gasolina o diesel”. Esta acusación en la gente movilizaba causó una gran indignación, porque se volvió a humillar a la gente pobre, pero no se dejaba notar ni se anunciaba sanciones para los grandes contrabandistas que son los grandes empresarios y los políticos.

En este sentido, se puede decir que El Alto una vez más ha mostrado una gran capacidad de movilización e incluso acciones radicales para dejarse escuchar y además hacer notar su gran malestar social, aunque el ministro de gobierno Sacha Llorenti, las haya minimizado y calificado de acciones de pequeños grupos y de vándalos. En este sentido el mensaje ahora es claro en sentido de que si cambia o se re direcciona las políticas públicas y las nuevas leyes que se aprueban en la Asamblea Plurinacional, se puede volver a vivir las mismas jornadas de octubre de 2003 y 2005; esto tanto en esta ciudad y en el resto del país. Esta afirmación se fundamenta en lo observado en los últimos tres días de movilizaciones y lo que ocurrió en otras ciudades y los anuncios de que el lunes 3 de enero de 2011 las movilizaciones volverían con gran fuerza hasta lograr su objetivo: o anulación o renuncia.

Dentro de este contexto, las dirigencias afines al gobierno han sido de facto rebasados por los vecinos tanto jóvenes estudiantes, madres de familia, desempleados, profesionales, y obreros, etc. etc. Aunque en ella el Movimiento Sin Miedo del ex alcalde de La Paz y el Unidad Nacional (UN) de Doria Medina (centro derecha y derecha respectivamente), en clara pugna con el MAS, han tratado de aprovechar estas movilizaciones. Sobre lo anterior (sobre el rebasamiento a las dirigencias) se sostiene en uno de los documentos del Comité de Emergencia, se “levanta el cuarto intermedio de las luchas de octubre de 2003”, lo cual significa que las luchas de octubre deben continuar dado que el gobierno no las cumplió. Ello implicaría además por una verdadera descolonización o la destrucción del Estado colonial/liberal.

Ante la gravedad de los hechos el gobierno se ha visto obligado ha abrogar el mencionado Decreto. Evo Morales en dicha oportunidad dijo: “Hemos decidido, en esa conducta de mandar obedeciendo al pueblo, abrogar el decreto supremo 748 y los demás decretos que acompañan a esta medida” (Bolpress, 1/01/2011). Esta abrogación o anulación está contenido en el D.S. 01750 de fecha 31 de diciembre 2010.

De no proceder de este modo el gobierno corría el serio riesgo de ser derrocado por la contundente movilización que estaba dispuesto a hacer cumplir su pedido de renuncia de Evo Morales-García Linera. La caída por la fuerza. De hecho el gobierno había descalificado a los movilizadores de El Alto de tener ligazón con grupos de derecha. Hecho que produjo aún una mayor indignación en muchos sectores que no son parte de la derecha. Esto por lo menos es muy claro en la ciudad de El Alto. Las movilizaciones sólo estaban orientados por un gran malestar social en sus diferentes niveles o capas sociales de El Alto y en otras ciudades. Así El Alto sigue siendo un referente importante de la lucha social por una mayor justicia social, respeto a la vida, y por una real o total transformación del Estado colonial y liberal.

Finalmente con los graves hechos ocurridos en todo el país y El Alto aquí analizados la tesis del Vicepresidente García Linera en que se acabaron los grandes problemas estructurales en Bolivia no tiene sustento. Y la anulación del Decreto 748 es parte de ello. Dado que lo que estos días pasó habla de una crisis profunda del Estado liberal/colonial vigente aún aunque con un blindaje de plurinacional. De hecho es observable que no hubo ninguna bifurcación entre el modelo de “estado aparente” y el “nuevo estado plurinacional”. Sino se amplió abiertamente el Estado liberal/colonial pero con un discurso de izquierda y popular que es lo más llamativo. Producto de este hecho ha caído la popularidad de Evo Morales en sólo tres días, la imagen de un Presidente honesto y pro indígena y popular, ha quedado gravemente dañado y también el llamado proceso de “cambio”. Algo similar al de Caranavi. En este sentido, el proyecto de “reforma del Estado” ha sido puesto en duda. Y por el contrario ha renacido dos grandes visiones y proyectos históricos. Uno, es la conservadora y oligarquico liberal-colonial que no quiere cambio, y, otro, el de una total y verdadera transformación del Estado, o incluso la destrucción de éste planteado desde sectores populares y del katarismo-indianismo y otros no visibles.

4.7. Marcha por TIPNIS. IIRSA-COSIPLAN

Otro hecho que demuestra nuestra tesis de que no es posible una transformación estructural del Estado desde el Estado es lo ocurrido con la llamada VIII y luego en la IX marcha indígena por el TIPNIS (aunque aquí no estudiaremos en detalle la IX marcha). En efecto, entre 15 de agosto y 19 de octubre de 2011 se desarrolla la VIII marcha. Para tener el contexto, la primera marcha fue en 1990, la segunda 1996, tercera 2000, 2002, 2004, 2006, 2007 y 2011 respectivamente. En la marcha de 2011 se observó que el poder no ha cambiado; por el contrario, se ha reproducido de manera violenta y contradictoria. Es la reproducción de la lógica de *mandar mandando*.

Es contradictoria porque en la lógica del poder como dominación éste tiene la posibilidad de conveniencia de cumplir o no la Ley y sus procedimientos. En este caso, el gobierno de Evo Morales-García Linera impulsó su propio discurso radical de defensa de la Madre Tierra y al mismo tiempo atentó contra ella. Es el caso del tramo carretero Villa Tunari-San Ignacio de Moxos. En éste no hay acatamiento de la Ley de la Madre Tierra (no. 071) que define la obligación del Estado Plurinacional: “Desarrollar políticas públicas y acciones sistemáticas de prevención, alerta temprana, protección, precaución, para evitar que las actividades humanas conduzcan a la extinción de poblaciones de seres, la alteración de los ciclos y procesos que garantiza la vida o la destrucción de sistemas de vida, que incluye los sistemas culturales que son parte de la Madre Tierra” (art. 8, 1). Contraria a la defensa de la Madre Tierra había adjudicado la construcción de esta carretera de 306 km, (el 1 de

agosto de 2008) a la constructora brasileña OAS Ltda. BNDES⁹⁰ (banco de Brasil) financia la misma con un monto de 332 millones de dólares. Luego con la IX marcha el contrato fue rescindido. En total esta carretera costaría aproximadamente 415 millones de dólares. La contraparte boliviana es de 123 millones de dólares.

¿Por qué un gobierno que sostuvo que lucharía contra el capitalismo y Estado colonial reproduce tales actitudes y lógicas? ¿Qué tiene que ver aquí el mega proyecto IIRSA (Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana) o su actualización COSIPLAN (Consejo Sudamericano de Infraestructura y Planificación)? Aquí algunos apuntes sobre esto. Según varios autores e instituciones IRSA (Zebiche, 2006b: 5)⁹¹ y hoy COSIPLAN, es un proyecto de vinculación y explotación de los recursos naturales de América del Sur orientada al mercado transnacional aunque sus impulsores lo niegan. IIRSA nace en la reunión de Jefes de Estado de América del Sur reunida en Brasilia entre 31 de agosto y 1 de septiembre de 2000 convocado por el expresidente de Brasil, Lula da Silva. Según Ana E. Ceceña y otros (2007), IIRSA pretende "...construir un nuevo paradigma para el desarrollo de la infraestructura regional, sustentado sobre los requerimientos de la demanda..." (Ceceña y otros, 2007:7, citado a FONPLATA, 2007). Tiene 10 Ejes⁹² de Integración y Desarrollo que resulta siendo todo un rediseño del territorio de Sud América en función de los intereses del capital transnacional y la explotación de la riqueza cultural y medio ambiental (ver gráfico no. 6). Inicia sus actividades en 2000 de manera discreta con el discurso de realizar.

esfuerzos reales para "desarrollar" las regiones y "reducir" la pobreza, "integrando" a nuestro país con los hermanos países de Sudamérica. Pero en realidad, son planes de grandes proyectos que tendrán considerables impactos sociales y ambientales y que van a favorecer a las grandes empresas transnacionales, las cuales quieren usar a Bolivia como un país de "tránsito" de sus mercancías y, de paso, explotar nuestra riqueza, incrementando la deuda externa. (FOBOMADE, 2003:8).

En tanto un gran proyecto tiene previsto construir caminos, ferrocarriles, hidrobías, para que "las grandes empresas puedan hacer circular libremente su mercancía y explotar nuestros recursos de acuerdo a sus intereses" (FOBOMADE, 2003:14). También se la conoce como el "corredor bioceánico", que tiene que articular el Océano Atlántico (las costas del Brasil) y el Océano Pacífico (las costas de Chile y Perú)" (op.cit, 2003: 21). Bolivia

⁹⁰ Banco Nacional de Desarrollo Económico Social. Es uno los principales financiadores de la IIRSA.

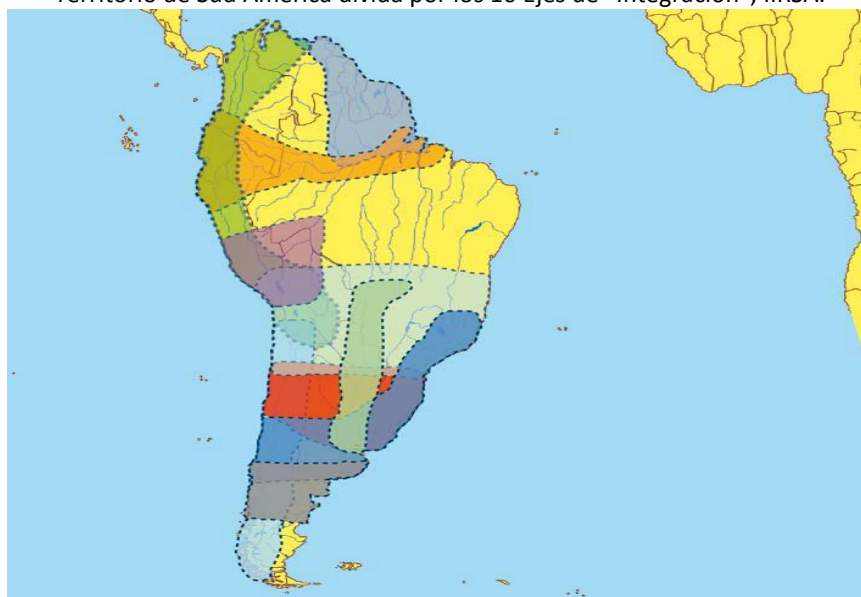
⁹¹ El mayor financiador de este mega proyecto es BID (Banco Interamericano de Desarrollo), CAF (Corporación Andina de Fomento), FONPLATA (Fondo Financiero para el Desarrollo de la Cuenca de Plata).

⁹² Los 10 ejes son: eje Amazónicas, Eje Capricornio, Eje hidrobía Paraná-Paraguay, Eje Mercosur Chile, Eje Andino, Eje Interoceánico central (Bolivia es el centro de interés), Eje Perú-Brasil-Bolivia, Eje del Sur, Eje Escudo Guayanés, Eje Andino Sur (Zibechi, 2006b; Ceceña y otros, 2007).

es el centro estratégico de este proyecto porque está al centro de Sud América a través del Eje Interoceánico que atraviesa Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Perú. En este Eje se calcula que hay una superficie de 3.3 millones de km², equivalente al 19% del territorio de América del Sur (Ceceña y otros, 2007:55). Según muchos sectores éste tendrá efectos medio ambientales y culturales drásticos incluso “conlleva el trazado de una nueva geografía para América del Sur”.

Hoy el IIRSA es remplazado por COSIPLAN. Por lo que se mantiene la idea de mega proyecto de “integración latinoamericana” para explotar los recursos naturales y los conocimientos biogenéticos de los pueblos indios. Este hecho favorecerá a la nueva potencia como es el Brasil y su ligazón a los proyectos transnacionales. Por ejemplo Petrobras no solamente es empresa brasileña sino está constituido por capitales transnacionales. Según SENA-FOBOMADE, “Brasil coordina el Consejo Sudamericano de Infraestructura y Planificación (Cosiplan) de la Unión de Naciones de América del Sur (Unasur), organismo que acaba de aprobar un nuevo Programa de Acción Estratégica que prioriza la ejecución de 31 proyectos de infraestructura en los próximos 10 años, con una inversión estimada de 16 mil millones de dólares” (SENA-Fobomade, Bolpress,16/2/2012).

Gráfico No. 6
Territorio de Sud América divida por los 10 Ejes de “Integración”, IIRSA.



En este mapa se observa el rediseño de Su América en 10 Ejes de “Integración”.
Fuente: Ceceña y otros, 2007.

Es frente a esto es la VIII Marcha de los pueblos IO. O la opinión de algunos presidentes como el Uruguayo Mújica. Éste dijo: “Nosotros en cada instancia relativamente difícil podemos tener enemigos, pero los peores enemigos somos nosotros mismos (...)”. En el

caso de Brasil, nosotros les dijimos bien lo que pensamos: la época de los ingleses pasó. Si queremos unificar no vengan a colonizar; vení a asociarte, vení a buscar aliados, vení a juntar barra, pero no vengas a apropiarte de todo”⁹³.

Sin embargo el Presidente de Bolivia Evo Morales la justificó. "El deseo... es que no solamente nos quedemos con un corredor bioceánico (en Bolivia) sino...dos o tres corredores". (Discurso de Evo Morales, con Lula y Bachelet, 22/02/2010)⁹⁴. En este sentido Brasil tiene interés de traspasar los Andes para exportar sus productos hacia China; para ello debe recorrer cerca 7.000 kilómetros por lo que requiere acortar el tiempo y los costos financieros. La meta es unir entre Pacífico y el Atlántico. En 2012, R. Zibechi publicó un libro, Brasil potencia...(2012) donde se deja conocer toda una geopolítica del poder económico brasileño para rediseñar la explotación de los recursos naturales en función de una nueva hegemonía del Sur-Sur.

Este es el contexto donde se produce la violeta acción estatal-gubernamental con la marcha indígena originaria. Antes de entrar al detalle del conflicto debemos establecer que el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), ha sido declarado como Parque Nacional Isiboro Sécore con el Decreto Ley 7401 de 22 de noviembre de 1965 (Defensor del Pueblo, 2011:8). Ahora según CEDLA, el 9,8% TIPNIS “está destinado para la exploración y explotación de la transnacional brasileña Petrobras y la francesa Total. Otro 17,7%, en el centro del parque, es área hidrocarburífera bajo contrato con Petroandina, parte de la cual sería atravesada por la carretera que se pretende construir”⁹⁵.

Esto es que el 27,5 por ciento del Territorio Indígena (Parque Nacional Isiboro Sécore, (TIPNIS), equivalente a 358 mil hectáreas, ha sido declarado por el gobierno boliviano como área de aprovechamiento de hidrocarburos (CEDLA, 23/09/11)⁹⁶.

En este contexto de megaproyectos se produce la VIII y IX marcha indígena originaria de los Andes y la Amazonia. Pues durante el conflicto y después ha quedado claro (aunque no sea el mismo IIRSA) los grandes intereses económico y geopolítico de Brasil vinculado con los transnacionales norteamericanos y europeos. El expresidente Lula da Silva llegó con ese fin a Bolivia el 29 de agosto de 2011 al percatarse que el gobierno boliviano estaba siendo duro con los indígenas.

⁹³ Con información de BBC Brasil, Folha, O Globo, Andina, Reuter, Prensa Latina, La Jornada, Plataformabndes, valor Economico, www. Maisdemocracia.blogspot .com y hh://m.estado.com.br.

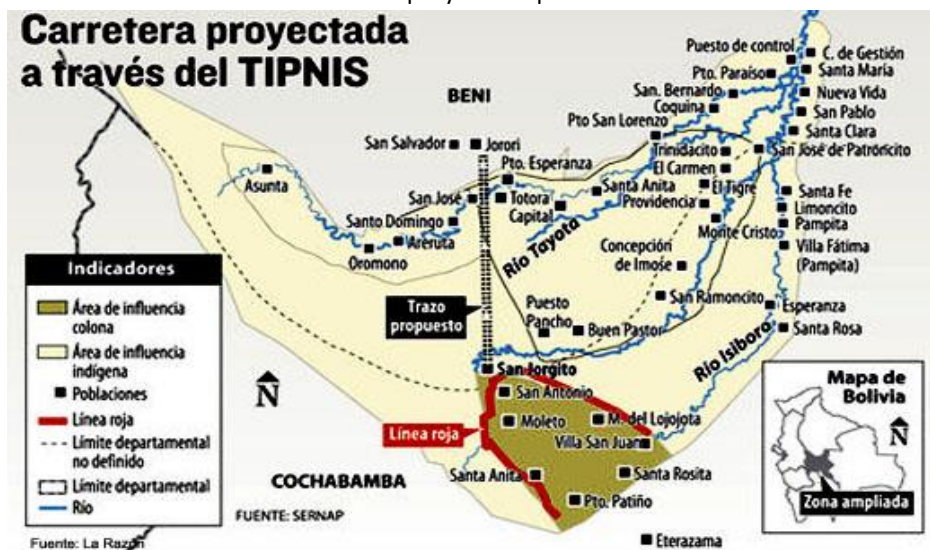
⁹⁴ http://www.constituyentesoberana.org/3/noticias/economia/022010/220210_1.pdf, Pablo Villegas.

⁹⁵ <http://www.plataformaenergetica.org/content/3049> (23/11/2011).

⁹⁶ CEDLA, Compendio de espaciomas de TCO en tierras bajas. Tenencia y aprovechamiento de recursos naturales en territorios indígenas, (03/03/2012).

Gráfico no. 7

Carretera proyectado por TIPNIS



Así diferentes pueblos y naciones como Moxeño, Yuracaré y Chimán reunidos entre el 17 y 18 de mayo de 2010, en el XXIX Encuentro de Corregidores del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore, resolvió no aceptar dicho proyecto (Documento no. 001/2010).

Uno de los principales puntos de análisis fue la posición de los Corregidores y todas las autoridades participantes en lo referido a la construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos, que no toma en cuenta nuestra existencia, derechos territoriales y la condición de área protegida. Que, estamos cansados de enviar cartas y resoluciones con nuestra posición de rechazo a la iniciativa de construir una carretera que una Villa Tunari con San Ignacio de Moxos, que jamás han sido atendidas ni escuchadas por el actual Gobierno” (citado en Defensor del Pueblo, 2011:14).

En dicha Encuentro se resolvió lo siguiente:

1. Rechazar contundente e innegociablemente la construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos, o todo trazo carretero que afecte nuestro territorio, nuestra casa grande.
3. Declarar estado de emergencia y movilización inmediata y permanente para la defensa de nuestros derechos, la integridad territorial y los derechos de la madre tierra” (citado por Defensor del Pueblo, 2001:14).

La VIII Marcha se inicia el 15 de agosto de 2011 constituidas por varios pueblos⁹⁷. Parte de Trinidad hacia la sede de gobierno, La Paz. "Rechazan los planes del Gobierno del presidente Evo Morales de construir una carretera de 306 kilómetros que dividirá en dos el TIPNIS. En la primera jornada recorren aproximadamente 17 kilómetros" (Defensor del Pueblo, 2011:15). Su recorrido es entre Trinidad, Rurrenabaque, San Borja, Yucumo, Alto Beni, Caranavi y La Paz. Paulino Teco de 62 años participa de la marcha y cuenta: "Participé en las ocho marchas que realizamos los indígenas, en 1990, 1996, 2000, 2002, 2004, 2006, 2007 y 2011. Esta caminata es por la defensa de un territorio que es la fuente de vida de los bolivianos en su conjunto" (Paulino Teco). En la localidad de Yucumo se produce varios hechos⁹⁸. Uno es el bloqueo de los migrantes andinos y la presencia policial en el lugar. El 25 de septiembre a las 16:45 o 15:00 hora boliviana se produce la intervención policial⁹⁹. El comunicado del Comité de la marcha sostiene.

Hoy a horas 16:30 se inició un operativo policial y/o militar de cerco sobre el campamento del puente San Miguel a 5 Km de Yucumo, donde estaban descansando alrededor de 800 marchistas, incluyendo más de dos centenares de niños y bebés. Alrededor de las 17 horas empezó una despiadada gasificación contra la gente indefensa, lo que provocó una confusión total y por ese motivo empezaron a extraviarse y desaparecer muchos de los niños que estaban ahí acampados junto a sus madres (Erbol, 26/09/2011).

⁹⁷ Viernes 10 de junio. Indígenas del Parque Nacional y Territorio Indígena Isiboro Sécore (Tipnis) exigen al Gobierno paralizar las obras de construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos y advierten con marchar a la ciudad de La Paz en protesta por atentar la autodeterminación de los pueblos originarios (Erbol, 27/09/2011).

Los pueblos que la integran son: mojeños, canichanas, trinitarios, mojeños ignacianos, yuracares, chimanes, cavineños itonamas, movimas, arañas, sirionos, moré, maropas, tacanas, chacobos, ayoreos, guaraníes, chiquitanos, machineris, yuquis, quechuas y aymaras.

⁹⁸ Un breve cronología de los hechos.

Lunes 15 de agosto. Comienza en Trinidad la VIII Marcha indígena, con el objetivo de exigirle al gobierno del primer presidente indígena Evo Morales respete la Constitución Política del Estado.

Domingo 21 de agosto. El presidente Morales acusa a los dirigentes de la marcha de sostener contactos con la embajada de EEUU y muestra un extracto de llamadas telefónicas efectuadas supuestamente por el encargado de Asuntos Indígenas de la embajada, Eliseo Abelo, a los dirigentes Pedro Nuni, Rafael Quispe y a la esposa de Adolfo Chávez, principal dirigente de la Cidob.

Miércoles 24 de agosto. Desde Palacio de Gobierno, el director ejecutivo de la Agencia para el Desarrollo de las Macro Regiones y Zonas Fronterizas, (ADEMAF), Juan Ramón Quintana, pide la expulsión de USAID, a la que acusa de apoyar y financiar la marcha indígena. Denuncia que la Cidob está en actividades conspirativas conjuntamente con USAID.

El ministro de Obras Públicas, Walter Delgado afirma que "siempre hay la posibilidad de contradicciones entre desarrollo y la Madre Tierra pero vamos a ser cuidadosos de respetar la naturaleza".

Jueves 1 de septiembre. El presidente Evo Morales acusa a la marcha indígena de recibir apoyo de empresarios, ONGs y de entidades internacionales como Naciones Unidas. En su criterio, esta movilización está desprestigiando al método de la lucha social de la marcha.

Miércoles 21 de septiembre. El ministro de Gobierno Sacha Llorenti afirma: "Nos llegó información contundente, inapelable y directa de la relación de algunos dirigentes indígenas de la marcha con el 'gonismo' que vive aquí en Estados Unidos". (Erbol, 3/06/2011).

⁹⁹ Los cocaleros días antes había amenazado que en "termino de 48 horas par que salgan del Isiboro Secure y también para que salgan esas ONGs porque se aprovechan de los hermanos indígenas. Si no salen vamos a tomar otras medidas" un dirigente cocalero (Erbol, 28/10/2011).

Los marchistas afirman: "Nos reunimos con el coronel Alberto Aracena, él dijo que tiene órdenes superiores del Gobierno para que no se deje pasar un metro más allá de Limoncito y ellos están para obedecer". El día 24 de septiembre a las 9.20 a.m., llega al lugar el Canciller David Choquehuanca, César Navarro y Wilfredo Chávez (viceministros) para una reunión entre el Gobierno, los marchistas y los bloqueadores de Yucumo. El cerco policial de Chaparina se rompió porque los marchistas avanzan unos 500 metros del puente San Lorenzo. Un grupo de mujeres la tomó del brazo a David Choquehuanca y "lo obligaron a marchar" (Defensor del Pueblo, 2001: 22). Aquí varios testimonios de los propios marchistas y algunos son crueles.

los gases caían como lluvia, cada uno ni siquiera a las señoras los han tenido pena, ni a los niños, yo me he ido hasta el alambrado ahí me pare, ahí vi a los compañeros, a los hombres era más que los correteaban, un bollo como ganado iban corriendo y los compañeros se corrían mas allá, gritaban, yo me pare ahícito quería mirar que es lo que habían hecho, he mirado un rato, un caballero venia y me dijo -¡Doñita híncate, lléveselo a su niño, lo van a matar!- me dijo el caballero, de ahí nomas lo saque mi niño como pude me he corrido (...) (M-14)¹⁰⁰ (Defensor del Pueblo, 2001:26).

Los policías ante los ruegos de los machistas decían:

A mí qué me importa- me dijo. Bueno yo me quise pasar pues y el no quiso y vino lo agarré y lo empujé y ahí nos golpeamos un rato con uno que estaba y ahí vinieron los demás como pude me defendía, me intentaron dañar la mano por querer agarrarme, me volaron un diente, o sea me tumbaron al suelo, me agarraron me torcieron la mano atrás me estrangulaban y a lo que quise gritar me volaron el diente (...) con una patada, o sea yo grite y me tiraron una patada porque yo ya estaba en el suelo y me lo voló, parece que me amarraron mal y me desaté y otra vez le brinqué al policía para salir y otra vez me dieron con el palo aquí (Defensor del Pueblo, 2001: 27)

Si, ellos gritaban y nos trataban que nosotros éramos unos indios de mierda y que no respetábamos al Gobierno. -¡Así tienes que respetar mierda, indio de mierda, a este Gobierno!-, así me ha gritado, vamos a terminar con ustedes sabandijas de la tierra, así nos dijo (M-44) (ob. cit, pagina 27).

(...) (Un policía) me dijo: -¡Este cabrón de mierda, este hijo de puta es el que instruyó a su gente y ahora he todavía decís parador y como parador le vamos a dar ahora su patada, así me dijo directamente! (...) (M-32) (Ob.cit, pagina 27).

(...) nos decían -¡Estos perros indígenas, los vamos a matar!-, de esa manera se expresaban, - ¡Maten a estos mierdas!-, los agarraban, los llevaban arrastrando, no había caso de defendernos, queríamos nosotros ir a defender a nuestros compañeros, nos regaban de balines y de gases lacrimógenos (...) (M-46) (Ob.cit, pagina 29).

(...) El gas a la cara sin compasión, nos echaron el gas a la cara a las mujeres. Los niños, las mujeres iban llorando que sus niños no tenía ahí, unas mujeres estaban sin sus hijos, gritaban -¡Me falta mi hijo, me falta mi hijo!-, varias en la flota donde íbamos nosotros, habían hartas

¹⁰⁰ M-14 es una forma de nombrar de a los testigos y guardar su seguridad personal ante posibles acciones de represalia de parte del gobierno.

mujeres que no tenían a sus niños que los habían dejado pues no se sabía dónde estaban y se fueron por todas las flotas buscando otras mujeres, gritaban por sus maridos que no sabían también donde estaban (...) (M-21) (Op. cit, pagina 31).

Ante estos hechos y los testimonios, la Defensoría del Pueblo investigó lo acontecido y Convoca a los actores del gobierno para averiguar sus versiones. En ello el ex Ministro de gobierno Sacha Llorenti a las 16.30 del 25 de septiembre de 2011, sostuvo que unos 60

marchistas se acercaron con flechas a los policías, sin tomar en cuenta la presencia de casi 1.000 colonizadores cerca del puente San Lorenzo, lo que mostraba un inminente riesgo de enfrentamiento y por lo que se realizó el operativo *contándose con una orden fiscal para intervenir con carácter preventivo*, indicando además que *ésta fue una medida atinada para cuidar la integridad de las personas*, a pesar del alto costo político que implicaba, habiendo actuado además de la misma manera con los bloqueadores (Ob. cit, pagina 49. Resaltado en el original)

De su parte el Informe del Inspector General de la Policía Boliviana, Gral. Edgar Paravicini Urquiza, ante la pregunta de qué motivó el cerco policial y la negativa de acceso al agua, señala: “La policía Boliviana se constituyó a la localidad de Yucumo, a efectos de cumplir con su misión constitución (sic), *no existió cerco policial ni se impidió el acceso al agua*” (Ob .cit, pagina 51. Resaltado en el original). Mientras el Gral. Muñoz miembro de la policía sostuvo.

(...) no hubo separación del binomio madre-hijo, al contrario la policía abrió el canal humanitario para preservar la salud, la integridad y los Derechos Humanos, por la intransigencia de los marchistas de continuar la marcha, poniendo en riesgo su propia vida, ante el inminente enfrentamiento con las comunidades interculturales (ob. cit, pagina 52. Resaltado en el original).

Es decir los actores del gobierno camuflan los hechos y en otros casos aminoran y mienten. Pues es evidente que hay acciones violentas (ver foto no. 2) porque se produce una violencia dentro de un proceso sociopolítico fundado en los pueblos indígenas originarios. El Viceministro Cesar Navarro sobre el hecho afirmó. “Nunca en la historia de las movilizaciones sociales hubo un bloque humano que se opuso a una movilización social y eso debe llamar a la reflexión a los compañeros indígenas, que en vez de generar adhesiones de sus propios compañeros de sangre lo que están generando son reacciones negativas y eso implica una movilización”¹⁰¹. Adolfo Moye (indígena amazónico) sugiere que por el fracaso de la reunión entre el Presidente Evo Morales¹⁰² y los indígenas marchistas en la región, se produce la intervención policial.

¹⁰¹ <http://www.erbol.com.bo/noticia.php?identificador=2147483949539> (15/09/2011).

¹⁰² Evo Morarles acuso ese día: "Esto es lo más sospechoso. Las llamadas telefónicas de la embajada de Estados Unidos al hermano Rafael Quispe; yo sabía, tenía mucha información. El 15 de agosto, día de la

Justo el día de la segunda consulta fracasada, el 25 de septiembre, se dio la intervención a la VIII Marcha. Mi lectura personal es que el gobierno de rabia y decepción por haber fracasado en sus planes tomó la decisión de reprimir la movilización. Creo que el Presidente ordenó la intervención a la VIII Marcha desde el helicóptero, porque salió furioso de San Ignacio de Moleto a las dos de la tarde y a las cinco se consumó la intervención policial (Bolpress, 9/2/2012).

Hermano Presidente nosotros queremos atención a nuestras comunidades, queremos mejoramiento de nuestras unidades educativas, queremos mejoramiento de nuestro centro de salud, queremos agua potable, queremos ser beneficiados con programas del gobierno para el desarrollo. Pero lo que no queremos es una carretera que atreviese el TIPNIS; si quieres carretera, hazla por otro lado" (Bolpress, 9/2/2012).

Agapito Loyza de CONAMAQ, dijo: "Pensábamos los masistas que estaban desbaratando a la marcha de los pueblos indígenas; al contrario, nos hemos recuperado y hoy estamos con una gran fuerza más poderosa que nunca para llegar a La Paz" (Bolpress, 25/10/2011). Hay una conmoción en el país y en el movimiento indígena originario y de parte de varias organizaciones e intelectuales. Pedro Nuni (asambleísta del MAS) y miembro de los pueblos de la amazonia afirmó.

Es el típico modus operandi de los gobiernos tradicionales y de las dictaduras; lamentablemente han comenzado a hacer una persecución política de todos quienes realmente le pueden hacer sombra en este proceso de cambio. Nunca imaginamos que el Presidente perseguiría a sus propios compañeros, a sus propios hermanos, por el sólo hecho de defender los derechos de los pueblos indígenas (SENA-Fobomade y Bolpress, 24/08/2012)

Finalmente ante una movilización decidida y un multitudinario apoyo social en la ciudad de La Paz el gobierno decide dejar sin efecto la construcción de la carretera por el TIPNIS. Dado que aproximadamente 2.300 marchistas de todo el país ingresó a la ciudad de La Paz de modo firme y decidido (ver foto no. 5, 6 y 7). La Ley no. 180 de Protección del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore, es el referente de este hecho que en su artículo 3 concluye.

ARTICULO 3. (SUSPENSION Y CONSULTA PREVIA). Se suspende la construcción del tramo II de la carretera interdepartamental Villa Tunari-San Ignacio de Moxos que pasa por el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Secure-TIPNIS y se dispone el inicio de la consulta previa libre e informada a los pueblos indígenas del TIPNIS.

Ante el cual Evo Morales tuvo que pedir disculpas. "Nuevamente quiero decirles que las familias víctimas (de la represión) que nos disculpen, que me perdonen, pero quiero que

marcha, llamó el representante de la embajada al compañero Quispe, ahí están las llamadas. El día 2 de junio dos llamadas, 20 de junio una llamada, 6 de julio otra llamada" (Pagina Siete, 22/08/2011).

sepan: no ha habido ninguna instrucción ni jamás habíamos pensado que podría ocurrir de esa manera, duele bastante, como víctimas que hemos sido en muchas oportunidades de la represión por la fuerza pública" (Bolpress, 29/09/2011). Así se produjo otro movimiento de la sociedad que no acepta la actuación violenta del gobierno (Ver foto no. 8). Todo el país estuvo atento a los acontecimientos sociopolíticos.

Dentro de ello unos días antes de la suspensión de la carretera habían caído varias autoridades importantes del gobierno. El primero fue la Ministra de Defensa, Cecilia Chacón, quien manifestó que no compartía la violencia y represión en Chaparina¹⁰³; luego la directora general de Migración María René Quiroga; el Ministro de Gobierno, Sacha Llorenti, y el Viceministro de Régimen Interior Marcos Farfán. Sacha Llorenti uno de los más rechazados por la población renuncia a su cargo el 27 noviembre de 2011. "He tomado esta decisión porque no quiero convertirme en un instrumento de la derecha, de la oposición que lo que pretende es atacar al proceso de transformaciones estructurales y también dañar la imagen de nuestro presidente"¹⁰⁴.

Sin embargo después de cerca de 20 días como hecho central de la contradicción gubernamental el gobierno promueve nuevamente otra marcha encabezada por el Consejo Indígena del Sur (CONISUR). Éste parte de Villa Tunari y lograr aprobar la Ley no. 222 de Consulta a los Pueblos indígenas de TIPNIS. Mismo que provocó hasta el momento un gran conflicto de indio contra indio¹⁰⁵. El argumento de consulta a los pueblos indígenas, aunque ex contemporánea, ha sido licitado bajo la modalidad de "llave en la mano" en 2008 y 2012 recién se plantea la consulta.

Por lo que el perdón presidencial no ha detenido el efecto de aminorar el conflicto. Y la aprobación de Ley no. 222 resulta contradictoria y falta de seriedad de la política pública. Y además resultó que Evo Morales falta a su palabra al insistir en la construcción de la carretera por el TIPNIS y la criminalización, persecución judicial a sus dirigentes (24 dirigentes son objeto de investigación por la fiscalía de La Paz bajo la acusación de intento de homicidio del Canciller David Choquehuanca). Así el poder venido desde abajo ahora se

¹⁰³ Cecilia Chacón en la carta de renuncia sostiene: "Asumo esta decisión porque no comparto la medida de intervención de la marcha que ha asumido el gobierno y no puedo defender o justificar la misma, en tanto existan otras alternativas en el marco del dialogo, respeto a los Derechos Humanos, no violencia y defensa de la Madre Tierra. Las medidas asumidas, lejos de aislar a la derecha fortalecen su accionar y manipulación dentro de la 8va marcha con el fin de atacar el proceso de cambio que tanto ha costado a los bolivianos".

¹⁰⁴ <http://www.erbol.com.bo/noticia.php?identificador=2147483950109> (27/09/2011).

¹⁰⁵ "Que el gobierno ha promovido la marcha realizada por los comunarios del polígono 7 del TIPNIS para justificar ante la opinión pública la promulgación de la nueva Ley 222 y dejar sin efecto el compromiso de proteger y respetar, el TIPNIS asumido en el marco de la Ley 180, promulgada como resultado de la Gran Marcha Indígena de Defensa del TIPNIS y de los Territorios Indígenas de Bolivia, y en cumplimiento de la Constitución Política del Estado y los instrumentos legales internacionales de protección de los pueblos indígenas, ratificados por Bolivia" (Trinidad, 19-20 febrero de 2012).

ha convertido en el poder de arriba contra los hermanos de abajo. Según nuestro lenguaje es el poder de afuera contra el poder de adentro, el de la sociedad civil y los movimientos IO.

4.8. El poder pierde realidad histórica

Los exitosos cuatro años y medio de intensa lucha contra las oligarquías, los agroindustriales, el gobierno ahora mediante los últimos conflictos sociales, parece mostrarnos sus evidentes límites reales históricos para transformar en los hechos el Estado colonial y sus instrumentos.

La gente nuevamente se pregunta ¿hay un grupo belicista y anti-aymara posicionado al interior del gobierno para continuar y reproducir un trato similar o peor que los señores del poder criollo? Y la otra pregunta es ¿esto es una realidad que está ya decidida para ampliar las bases represivas del Estado liberal/colonial contra los propios movimientos sociales sin importar que estos hayan luchado contra el Estado colonial? ¿Se ha puesto en ejecución la lógica de ampliar las bases represivas contra quienes mantienen críticas al gobierno?

Lo evidente es que el gobierno a través de sus ministros del área política ha mostrado una peligrosa continuidad histórica con la lógica liberal/colonial del Estado. Privilegia la violencia porque actúa con la misma lógica contra los movimientos sociales; una lógica que riñe con la actual predisposición social y constitucional del Estado que se autorefiere plurinacional. Lo cual indica se produjo un giro en el “gobierno de los movimientos sociales” en contra de los propios movimientos sociales. No en todos los casos, sino de manera selectiva con algunos movimientos. Esto sin duda debela la interioridad y exterioridad de una institución: la realidad íntima del poder del Estado que por su naturaleza es parte de la violencia anti-indígena y anti-popular. Una lógica exacta del poder del A frente al poder del B.

Por lo que se puede sostener en que no había el horizonte de realizar una revolución del poder (como sostenemos aquí). Por ello hoy han surgido voces que plantean transformar la lógica misma del poder para que no se repita los actos de violencia del Estado. O mejor, es el núcleo de la dominación estatal contra los pueblos indígenas originarios. Esto a su vez indica que se trunca las luchas sociales dado que no se des-muenta la racionalidad colonial del Estado y su base liberal legitimadora. Éste es su realidad y también su horizonte. La novedad es que una izquierda que se auto refiere luchadora contra las violencias coloniales y liberales, la reproduce la lógica íntima del Estado colonial y moderno. Este es un tema muy complejo, pero se constata que la izquierda boliviana se

devela como una izquierda en el discurso, pero su condición de clase y etnia, que lo ubica históricamente en el mundo de la clase media urbana criollo. O sea, que estos grupos urbanos de clase media boliviana se muestran como los viejos grupos de poder colonial tanto en el trato y sus visiones políticos. En este sentido, izquierda y derecha se convierte en una falsa dicotomía. Son inter-pares de lo mismo. Pues se suponía que la izquierda tenía como principio básico la lucha contra la desigualdad frente a la derecha que justifica esa desigualdad como un hecho natural en la historia social. Y lo real desde Bolivia es que éste es una verdad a medias.

Así nuestra travesía por la selva del Estado nos mostró como ejemplo otros datos y de manera sorprendente. Es el caso Eduardo Vásquez (Director Nacional del Régimen del Interior del Ministerio de Gobierno), preguntado de cuáles eran las políticas de descolonización de su área. La respuesta fue:

Pero me parece mucho más teórico que práctico. Aquí el tema es que hacemos el trabajo operativo diario de solución de las demandas...En este momento por ejemplo está el tema de los chóferes no?. Los choferes están en contra de un decreto que determina una sanción contra los conductores ebrios. Entonces ahí en ¿qué entra la descolonización?...Por eso no entra y por eso la encuesta debería de ir a las áreas que realmente debe trabajarse en el tema de la descolonización (entrevista a Eduardo Vásquez, La Paz, 12/02/2010).

Vásquez entendía la descolonización como independencia territorial frente a los españoles. No como una lucha del momento contra la interioridad-exterioridad del Estado fundado en esa historia colonial como concepto o ideario. Así el lugar de la diferencia sería sólo el discurso. Los principios de acción son los mismos como es la violencia, el engaño, el fraude, la criminalización de la lucha social, etc. Se mantiene aunque atenuada la forma de dominación privada, y la dominación pública. En esto el hecho es aún más profundo. Si el momento es revolucionarios o de cambio social ¿por qué se reproduce la misma lógica violentista colonial/liberal anti-india del pasado-reciente y del pasado lejano como en los hechos de VIII marcha IO? El Estado es un hecho histórico institucional e intersubjetivo como Reconoce Prada ex Viceministro de Planificación Estratégica.

Los cuatro años de gestión se han hecho a partir de una lógica estatal burocrática administrativa con las viejas prácticas; normas que han sido reiteradas en la práctica de los funcionarios públicos de todo el aparato del ejecutivo a pesar de todos los cambios ejercidos. Los nuevos funcionarios públicos fueron atrapados por las viejas costumbres que no han podido salir de una serie de contra versiones que se han dado a lo largo de la gestión que se van a expresar fundamentalmente en la gestión pública, en los productos

(entrevista Raúl Prada en ese momento Viceministro de Planificación Estratégica, 06/02/2010).

En este sentido se descubre que el proceso revolucionario tiene profundas condiciones de realidad contraria al hecho mismo de lo revolucionario. ¿La revolución se hace con la gente que luchó contra el apartheid boliviano o la revolución se hace en contra de la gente que luchó contra este hecho? ¿Existe una premedita acción para continuar, profundizar, ampliar, el proceso de dominación y la lógica de poder colonial-liberal ahora bajo la forma plurinacional del Estado? Tal vez el hecho no se trata de voluntades sino de una forma de “ser” de las instituciones pero que paradójicamente no encuentra actores con una decidida visión de trastocarlo. Aquí el discurso puede encubrir con bellas palabras una realidad contraria a ella. Esto porque el discurso adormece con elogios para desviar la atención en otra dirección que no sea la realidad criticada. Y si esto es así estaríamos ante una realidad espeluznante de que Bolivia no cambia sino reproduce “igual nomas” las bases de un sistema político o económico liberal/colonial porque habría una continuidad de la racionalidad histórica del Estado anti-india o anti-indígena campesina.

En resumen, el discurso de la descolonización del Estado, resulta siendo un gran artificio discursivo para encubrir la inevitabilidad de lo colonial del poder y del Estado. Dado, por ejemplo, el Ministerio de Cultura donde está el Viceministerio de Descolonización tiene un presupuesto por debajo de otras áreas del gobierno. Esto es Bs.35.747.288 (35 millones de bolivianos) frente al Ministerio de Defensa de Bs.2.304.625.528 (2 mil 304 millones de bolivianos)¹⁰⁶. Desde este dato se podría pensar incluso que el presupuesto del Ministerio de Defensa es para reproducir de otro modo la lógica del principio del enemigo interno del Estado. Si lo indígena o campesino es el principio refundacional del nuevo Estado plurinacional ¿por qué tiene tan poco presupuesto y además por qué se reproduce nuevamente el principio del enemigo interno del Estado colonial? Si esto es cierto parece no tener sentido hablar de la descolonización del Estado sino más bien de una falsa descolonización.

En ese sentido los ministros de la área político y económico, la totalidad del gobierno, hacen lo contrario a la descolonización del Estado colonial. Se reproduce su lógica, la racionalidad institucional, los instrumentos de la violencia represiva sin siquiera una estética de dominación. Un caso breve para ello. En marzo de 2010 fuimos invitados por la Ministra de Transparencia Institucional y Lucha contra la corrupción, Nardy Suxo (en el Hotel Plaza), para conversar sobre otras formas de lucha anticorrupción. En esto estuvo presente el exministro de la Presidencia, Oscar Coca, y la exministra de Justicia, Nilda Copa

¹⁰⁶ www.economiayfinanzas.gob.bo (04/03/2012).

y representantes de organismos internacionales. Ocurrió algo impropio de un proceso de cambio. Al momento que nos tocó hablar solicité dar mi intervención en lengua aymara particularmente al ver que el inglés estaba siendo traducido al español. El hecho fáctico es que no había un traductor de la lengua aymara. Lo cual mostró una realidad de lo mismo.

Por lo que se puede sostener la tesis de que Bolivia la inevitabilidad de poder de dominación del Estado, es un hecho real. La Otra historia levantada desde el mundo campesino o indio queda nuevamente en los archivos de la historia como derrota y en este caso desde el propio gobierno de los movimientos sociales. ¿Tragedia histórica?. Si. Por ello las oligarquías y los grupos agroindustriales sacan réditos porque tienen argumento para afirmar que el presidente indígena es incapaz igual que cualquier otro presidente. Aunque éste no es una crítica sincera. En este hecho es importante hacer referencia a las actitudes y acciones consecuentes de los personeros del gobierno. Esto es que no cambia el manejo del lenguaje corporal de quienes tienen la función pública. Por ejemplo, el exMinistro de Gobierno, Sacha Llorenti o el Ministro de la Presidencia, Juan Ramón Quintana, aparecen en las conferencias de prensa con tono amenazante, con un lenguaje señorial y acusatorio. Actitud contraria a la idea planteada por el Presidente Morales de “mandar obedeciendo al pueblo”. Ello deja notar que los funcionarios públicos en cuanto provenientes de la clase media urbana intelectual no han cambiado y tal vez no lo hagan porque en estos espacios se aprende a mandar, no en el sentido indígena que es más dialógica, más convocativa a hablar, a negociar, a sentarse en una especie de asamblea, o el akulliku (pixchar coca para conversar y llegar a acuerdos). En los espacios del poder dominantes se aprende a mandar y muy poco a obedecer. O mejor, no se aprende a compartir el poder.

En ese sentido se mantiene una actitud abusiva del cuerpo y de la autoridad. El habitus corporal está constituido o es hecho acto en sus cuerpos, en sus lenguajes, en su forma de hablar, y su forma de ser, como parte de un proceso que ni siquiera está siendo cuestionado. El cuerpo y el lenguaje legítimo de la dominación, sigue siendo parte del repertorio de acción y los discursos de varios niveles del gobierno y Estado. Los mandos policiales por ejemplo han “justificado” sin achicarse su intervención violenta a la VIII marcha en Beni, y esto es parte de esta lógica del poder. En síntesis, la descolonización, si bien no es destruir físicamente los edificios, es la construcción de Otro poder. Cambiar las relaciones sociales del mando de arriba hacia abajo por una relación de cara a cara, de mirar de tú a tú y hablar de tú a tú.

4.9. Evo Morales y los cocaleros¹⁰⁷

Aquí la novedad histórica es que por primera vez los campesinos son parte, o es el gobierno mismo. En este caso el movimiento cocalero del Chapare cochabambino. Su máximo líder Evo Morales es el Presidente del Estado Plurinacional, y muchos de sus exdirigentes son diputados, senadores, y funcionarios medios en el gobierno. Sobre Evo Morales¹⁰⁸, se ha escrito mucho particularmente en la primera etapa de su gobierno con justificado esperanza de que él venga de una condición social humilde como muchos de los aymara quechua o guaraníe. Sin embargo, como aquí observamos, el poder cambia a los hombres y mujeres. Una vez dijo una frase muy íntima: “cuando deje de ser presidente voya volver a mi chaquito” (a su tierra agrícola en Chapare). Su mayor referencia de él es que estuvo en la cárcel, fue acusado de narcotraficante, subversivo, etc. “[Evo] Morales, estuvo preso en las celdas del Centro Especial de Investigaciones Policiales (CIEP) y Policía Técnica Judicial (PTJ), acusado de sedición y organización de grupos parapoliciales. Ambas acusaciones no han sido comprobadas hasta el día de hoy” (Contreras, 1994:15).

Pues el Estado es un aparato complejo que al parecer cambia las condiciones de vida y sentido de los luchadores sociales. Eso ocurrió con los revolucionarios bolcheviques en Rusia de 1917. Christian Rakovski (1928)¹⁰⁹ afirma que los mismos compañeros revolucionarios de ayer hoy se han vuelto en los nuevos mandamases. Dado que el poder da ventajas para tener nuevos autos, sueldos, vacaciones, y mujeres. Es la reproducción de la lógica del poder de arriba hacia abajo. El caso emblemático es la del presidente Evo Morales (ver gráfico n. 8). El viene de la forma sindical comunitaria de las seis federaciones cocalera del Chapare y por un proceso de asimilación hoy se ha convertido en el actor del poder de arriba-abajo. Tal como lo hacía Gonzalo Sánchez de Lozada y un sinfín de gobiernos liberales y dictatoriales. Para justificar, por ejemplo, el camino por TIPNIS se sustenta en proyectos de partidos y gobiernos neoliberales como el MIR. MNR y otros (ver foto no. 8).

Aunque el mayor logro del movimiento cocalero es haber controlado del aparato anti-campesina como es el Estado. Porque históricamente el Estado boliviano es anti-indígena y anti-campesina. El indio es su histórico enemigo interior. Esto porque siempre ha

¹⁰⁷ Consultar el trabajo de Jorge Komadina y Céline Geffroy, El poder del movimiento político. Estrategia, tramas organizativas e identidad del MAS en Cochabamba (1999-2005), 2007.

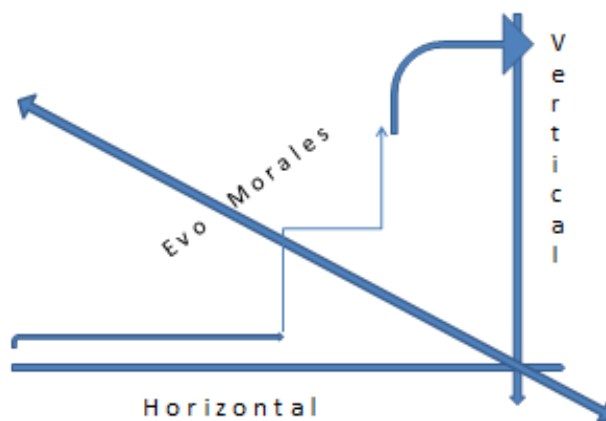
¹⁰⁸ No vamos a revisar aquí ni citar los títulos publicados sobre Evo Morales que son muchos. Nombras algunos de ellos: Pablo Stefanoni y Hervé Do Alto (2006), Yuri Torrez y Esteban Ticona (2006), Fernando Molina (2006), Roberto Navia y Darwin Pinto (2007), Revista Willka (2007), Pablo Mamani (2009), Jorge Komadina y Celine Geffrony (2007), Malu Sierra y Elizabet Subercaseaux (2007), Luis Báez y de La Hoz (2008; 2009), Martin Sivak (2008), etc.

¹⁰⁹ Christian Rakovsky, Los peligros profesionales del poder, Astrakán, 6 de agosto de 1928.

apuntado a los aymara quechua guaraní con todas sus armas (jurídicas y militares). Tanto figuradamente como en el hecho real de la historia (como vimos en los capítulos 1). En este momento ese Estado anti es neutralizado o por lo menos desviado su mira hacia otro lado, particularmente en los primeros cuatro años (2006-2009) de notable hecho histórico. Aunque hoy, como mostramos en el conflicto de TIPNIS, Caranavi y otros, ha vuelto a apuntar su mira hacia su enemigo histórico interior: el indio.

Gráfico no. 8
Giro político de Evo Morales de comunal sindical al poder liberal

Giro político de Evo Morales



Fuente: Elaboración propia, 2012

La presencia cocalera en el Estado-gobierno tiene dos consecuencias. Uno, existe este control del poder estatal a favor suyo o su neutralización. Es decir, no los apunta directamente en la mira del disparo político y militar. Tal vez por ello se ha sostenido que es posible cambiar el poder desde el Estado. Esto es interesante, pero es muy parcial. Para lo anterior la indiada se paseaba (principalmente en los cuatros años del primer periodo de Morales-García) por los salones rojos del palacio republicano. La silla presidencial ha sido ocupada por el olor de la coca. También el palacio fue llenado de humo por los rituales andinos o aymara quechua aquí realizados. Esto es su forma. Pero ello no ha cambiado el sustrato de la intimidación del poder. Cambió en la forma, pero no en su contenido específico. El que los campesinos cocaleros estén aunque sea simbólicamente como una experiencia histórica interesante, pero a la vez no es estructural, es decir, no

duradero, por lo menos mientras no se resuelva el problema del poder como dominación. O la estética del poder que es abiertamente contra su inter-par. El presidente indio apunta con la mira del Estado a los propios indios, sus “hermanos”, particularmente después de la victoria sobre los grupos de poder oligárquico del Oriente boliviano.

Lo otro es que con este hecho el movimiento cocalero o cualquier movimiento corren el riesgo de ser fagocitado por el sistema estatal y su lógica rutinaria y extraordinaria. De hecho esto es un asunto no menor frente a las condiciones arriba descritas. El fagocitamiento dentro del Estado de la lucha cocalera es un hecho que parece haberse ya consumado. Ya no es el sector crítico de la lucha contra la discriminación y la violencia estatal, sino es el sector que respalda y defiende incluso las acciones violentas del Estado, cuando también fue víctima de la violencia del poder. Esto hoy es una realidad porque además, la dinámica social y organizativa del movimiento cocalero, ha quedado inmovilizado dentro del Estado. Y en la sociedad está quedando como el Otro no inter-par. Si el movimiento cocalero buscaba ese hecho, entonces ha logrado su objetivo. Pero, como se ve, también planteaba otros horizontes, por lo que esto quedo reducido un hecho formal y en otros casos anulados. Tal es la capacidad del Estado y del sistema liberal del poder gubernamental que exprime el significado rebelde de lo cocalero para convertido en algo usual, un hecho digerible, en un no-peligro. Lo funcionaliza o mejor revoluciona el poder como dominación. De un Estado envilecido del contra-poder, hoy descubre que ese poder es algo tratable. Es funcional ante la crisis del poder como relaciones sociales. Por lo que tiene sentido que lo Otro es también estatal.

Así el movimiento cocalero tubo la sagacidad de entrar al Estado pero tal vez ahora al parecer no tiene la misma sagacidad para salir bien posesionado de esto. Aunque en realidad hoy Bolivia está encarrilada en el proyecto del movimiento cocalero que ha sido siempre más re-vindicativo, incorporativo de lo campesino en el Estado frente al movimiento aymara o katarista e indianista que es más autodeterminista. El proyecto cocalero es poco a poco apropiarse del Estado-gobierno en función de la lógica corporativa y cuasi indígena. Mientras que el proyecto autodeterminista es trastocar este orden del Estado colonial/liberal por otro sistema de orden social más propio y de condiciones de socialibilidad más anti-poderes estatales, aunque también tiene su inevitabilidad del poder.

En resumen, Evo Morales, es un líder que se movió entre la frontera de lo liberal y lo sindical comunitario. Sin embargo hoy aparece más liberal que sindicato comunitario. Y ello para trastocar el orden estatal dominante es poco alentador. No hará del Estado un lugar de anti-Estado, sino un lugar de reforma según los intereses del sector o de las bases

sindicales. Eso es su límite y tal vez también su riqueza histórica. Es decir, si esto es cierto, habrá otros hechos históricos aún no nombrados. Por lo que la historia de la lucha social no tendrá pausa.

En esto hay que analizar, el discurso y el poder entendidos como dominación. Porque el poder en sindicato campesino muchas veces tiene dos caras o hasta tres. Una de sus particularidades es que trata de emitir ideas abiertas de la lucha social y por otro produce un tramado de hechos que oculta la verdad del mismo. Dice la verdad a medias. Si lo hace es solamente como frases con poca profundidad, como la palabra descolonización. Si el Ministerio de Culturas donde el Viceministerio de Descolonización tiene un presupuesto ínfimo, ¿cómo afrontar el colosal hecho de la colonialidad del poder? En la lógica anterior, la verdad de los desposeídos (aunque tengan razón) no es verdad. Muchas veces es definido como falso. Esta es una de las características fundamentales del poder de tipo colonial/liberal. ¿Por qué? Pues la lógica interna de este poder se define *en y desde* la dicotomía que opera con la idea de exclusión, separación, distinción, registro, individualización. La lógica es convertir su Interpar en el Otro. Es decir, un gobierno llamado de los movimientos sociales ha convertido a varios movimientos sociales en su enemigo interior. Mientras que el Otro verdadero, o el verdadero enemigo, es convidado para que siga explotando y viviendo de la renta de sus tierras. Incluso se abre la posibilidad de un pacto sindicato-empresario privado. ¿Por qué hace eso un gobierno salido de las gigantescas luchas, movilizaciones y levantamientos sociales indias u originarias-populares? ¿Esta es la bifurcación de la que habla García Linera?

Muchos sostienen que el 25 de septiembre de 2011 cayó el eufemismo llamado proceso de cambio. Mujeres, niños, hombres indígenas originarios en Chaparina-Beni han sido reprimidos violentamente por la policía por orden del gobierno de Morales-García. Y no es el primer caso sino algo similar y peor ocurrió el 7 y 8 de mayo de 2010 en Caranavi. A ello hay que sumar el gasolinazo del 26 de diciembre de 2010. En este contexto la idea presentada de muy novedosa del Vicepresidente de la bifurcación ¿sirve para convertir a su Interpar en el Otro? ¿El hermano en su enemigo? Según García Linera el momento de bifurcación es el momento de la definición de un tiempo-espacio histórico por otro tiempo-espacio histórico.

Dado que después de un empate catastrófico entre fuerzas de la oligarquía y las fuerza sociales india-populares, el saldo ha sido la derrota político y cuasi militar de los primeros y la victoria de los segundo (entre agosto, septiembre y octubre de 2008). Según él a partir de ese momento las luchas sociales estructurales desaparecen y sólo existen pequeños conflictos. La “consolidación autoproducente del orden estatal, no anula los conflictos; los seguirá habiendo, pero de baja intensidad. Lo que ya no habrá son conflictos

estructurales, proyectos de país y de poder social-general confrontados, eso es lo que terminó” (García, 2010:41). Ahora la bifurcación estatal ¿tiene que imponerse de forma violenta sobre los propios protagonistas históricos como los indígenas originarios? ¿Para qué nos sirve hoy la idea de bifurcación cuando en Bolivia sigue vigente la lucha por el proyecto de sociedad? Esto es la estatal capitalista-neodesarrollista-neoextractivista y la forma de vida social y humana de los indígenas de la Amazonia y de los ayllus. Esto ¿sólo es una contradicción secundaria? Aquí el lenguaje marxista reproduce las mismas formas de dominación estructural colonial y liberal sobre el indio o indígena originario. En ese sentido, incluso la idea del Estado plurinacional, se convierte en puro eufemismo que es aquella forma de ocultar los hechos con palabras grandilocuentes, para, sin embargo reproducir en su interioridad lo colonial/liberal del Estado-gobierno. Por lo que la idea infeliz de bifurcación no tiene sustento real, más bien es la verdad del poder.

Por lo que asistimos a un nuevo escenario sociopolítico (desde el 26 de septiembre de 2011) en dos sentidos y frentes. a) A nivel interno en los movimientos sociales indias originarias campesinas y b) y en el Estado-gobierno dirigido por Evo Morales-García Linera. Este segundo hecho ha sido descrito más arriba.

En el movimiento indígena originario campesino se ha abierto dos frentes con claro impacto nacional. Aunque hace rato esto era una realidad. La diferencia es que hoy es más visible socialmente. Uno, está representado en las organizaciones sindicales definidas desde la visión de clase como campesino que busca el desarrollo capitalista como única forma de vida social y, el segundo, está dado por las organizaciones y movimientos de los ayllus de los Andes e indígenas de la amazonia que buscan un nuevo horizonte civilizatorio. Los primeros parecieran apostar por la reproducción del Estado liberal (bajo el discurso socialista) como una forma de vida política y social y los segundos por una sociedad que trastoque el actual orden social por otro orden social, una totalidad social por otra totalidad social. Desde lo aymara esto es el revolvimiento (pacha tijra) de la espacialidad y temporalidad del Estado y de la sociedad colonial/liberal por una nueva espacialidad y temporalidad social y político.

En ese sentido, la acción y visión de los campesinos (particularmente su dirigencia) se orienta claramente hacia un proceso de la reproducción del mismo Estado aunque ahora bajo otro nombre. Además ésta visión está definida como moderna frente a la visión de los ayllus de lo “atrasado”. Aunque en el fondo ambos sufren la dominación estructural del Estado y de la sociedad colonial/liberal. Dentro de esa relación (la sindical) definido en el gobierno no ve con buenos ojos al movimiento de los ayllus y a los indígenas del Oriente. Los criminaliza.

Y desde el otro lado hay una visión más cercana a la idea de una sociedad más propia, más autogobernada de los recursos naturales, y por la Reconstitución de los ayllus y las autoridades originarias, la autodeterminación social. Si se impusiera este proyecto social sería el total trastrocamiento del orden espacial y territorial del actual Estado. También en esta lógica se viene realizando la reconstitución de los territorios guaraní y uno de ellos es justamente el TIPNIS. El conflicto gobierno y movimientos indígena originario está dado en el fondo por estos proyectos de sociedad y su territorialidad política.

Así se produce lo estatal desde el propio movimiento social de base discursiva sindical más incorporativa al Estado-gobierno que tiene su sustento en la idea de que eventualmente se produzca el retorno de la derecha al gobierno de forma directa o manera indirecta por otros medios o partidos políticos. En cierto sentido esto es real porque aquellos vienen desarrollando una actividad silenciosa con frentes internos propios y con frentes externos aliados. Bajos dos ideas: uno el retorno al gobierno en alianza con grupos con cierto poyo social y dos bajo la idea de un país independiente, Santa Cruz¹¹⁰ (Ver Revista Willka no. 2).

Por lo dicho arriba entonces estamos ante un nuevo reposicionamiento del proyecto total del país sustentada desde dos experiencias muy recientes. Uno, es el doloroso fraude histórico del MAS y el, otro, dado por la experiencia de haber derrotado históricamente a los grupos de poder criollo-mestizo. Ahí está nuevamente en debate la totalidad de lo político y social en Bolivia. Las grandes contradicciones estructurales e históricas no han sido resueltas. Más al contrario se re-actualizan. Muchos sectores se reposicionan ante este nuevo escenario de modo diverso. Y lo indio nuevamente es el centro de este nuevo escenario sociopolítico. Ahí está la vitalidad intacta de la lucha social en Bolivia incluso ante los afanes de cooptación, clientelaje y corrupción de parte del gobierno-Estado plurinacional.

4.10. Pueblos indios y el gobierno de Evo Morales

Según Gudynas (2008), en los llamados gobiernos progresistas de América del Sur, predomina casi como regla general la heterodoxia en sus reformas. Este autor sostiene: los “hallazgos indican que los gobiernos progresistas aplican un conjunto heterodoxo de conceptos de medidas. Se registran algunas permanencias, varias transiciones hacia nuevos marcos de acción y algunos cambios sustanciales. Por lo tanto se mezclan remanentes de los viejos instrumentos neoliberales junto a algunos intentos de

¹¹⁰ Sobre este último debemos saber que hay un libro publicado en 1935 bajo el título: Historia de Santa Cruz de la sierra una nueva república en sud américa, escrito por Enrique de Gandia. En la introducción dice: “Este libro es la historia de una Nación cuya independecia será algún día una realidad. La nueva República que en un futuro próximo podrá contarse entre los demás estados de la América del Sud, llámase Santa Cruz de la Sierra” (De Gandia, 1935: 1). Es la biblia político de aquellos grupos.

innovación” (Gudynas y otros, 2008: 37). En Bolivia esto se interpreta como el proceso de “cambio”¹¹¹. La reforma del Estado desde el Estado no parece revolucionar la interioridad de ese poder estatal. Al preguntar a la gente que sí su condición económica ha cambiado, responden que no ha cambiado mucho. Por lo que se puede decir que el gobierno-Estado a través de un lenguaje revolucionario está anulando los grandes proyectos históricos como es el trastocamiento total del Estado colonial/liberal, cambio radical del sistema económico liberal y neoliberal, la redistribución equitativa y justa de la tierra en Bolivia, un Estado y sociedad con propios sistemas de organización territorial y administrativa, la nacionalización de los hidrocarburos, y la vida misma de los pueblos indios y de los sectores populares. Esto es una paradoja histórica por lo anteriormente dicho. El cambio no está produciendo cambios reales. El único gran logro es que hoy la gente aymara-quechua-guaraní se sienta por primera vez en la historia republicana el actor mismo de la historia y del nuevo destino común del país. Eso es innegable. Pero a la vez existe una creciente frustración.

Así el poder en su sentido de dominación se reproduce bajo el uso indiscriminado de un lenguaje revolucionario y el uso de la estética del poder. Ejemplo. El Vicepresidente García Linera en un “libro”: El “oenegisismo” enfermedad infantil del derechismo (O cómo la “revolución” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal (2001), trató de minimizar o simplemente desahuciar de infantil a un grupo que lanzó un Manifiesto sobre cómo se estaba manejando la economía del país. En dicho “libro” el Vicepresidente devela la cara real del poder “revolucionario” y de izquierda. En ello no se encuentra una diferencia clara entre retórica de la derecha boliviana históricamente conocida y el llamado proyecto revolucionario de hoy. En ese sentido se observa que el poder como dominación es el mismo poder de dominación de antes. El Estado es el mismo Estado colonial y con grados de discriminación que antes.

Es evidente que en el gobierno participan aymaras o quechuas. Pero se observa que es insuficiente porque el indicador es que no se produce un cambio estructural del Estado-gobierno. No existen señales evidentes de ello. Pues la presencia de los aymara, particularmente quechua, está limitada a niveles inferiores. Y de otra parte no existe o no se respeta la lógica e instituciones políticas de los pueblos pre-existentes a la colonia. Lo liberal en su forma multicultural hace del Estado el mismo Estado anterior. Así se observa una gran frustración en muchísimos sectores de la sociedad que lucharon por una real e histórica transformación del Estado y la sociedad, por un gobierno más diligente con las reales demandas históricas de los pueblos y de sectores asalariados y otros. Otro caso

¹¹¹ En esto el temor es que se vuelva a repetir la historia de las revoluciones como la de México (1910-1917), (Oliver, 2009), Bolivia (1952), Cuba (1967-2010), y otros.

interesante es lo observado en el Ministerio de Defensa. Allí hay un programa de inclusión de jóvenes indígenas al Colegio Militar de Ingavi. Cada dos años entran aproximadamente 28 a 30 jóvenes. Hoy ya no existe. Pero la Currícula del Colegio Militar no ha sido cambiada (hasta junio de 2010). Lo que hace que los jóvenes tengan que adaptarse a las mismas condiciones históricas de una institución que se define por el factor de “raza/etnia” aunque hoy tolerante. Esto es hoy Bolivia.

ANEXO

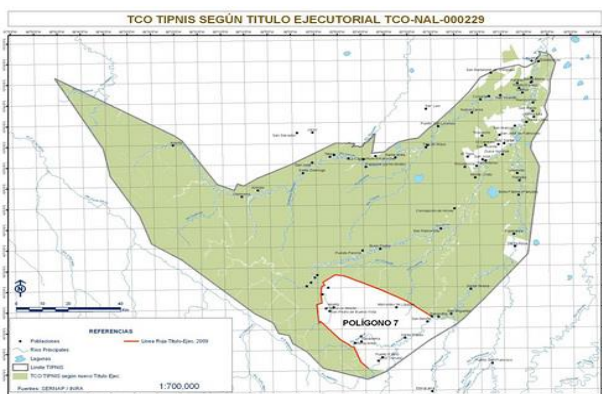
Fotos de las acciones del Estado-gobierno en contra de las movilizaciones sociales



Velatorio. Indignación general de Caranavi después de la violenta intervención policial de 7 y 8 de mayo de 2010 (Foto gentileza de los aymaras de Caranavi). (foto no. 1).



Represión policial de 25 de septiembre de 2011 en Chaparina (Página Siete, 25/02/2012) (foto no.2)



Mapa de TIPNIS (foto no. 3)



Miles de marchistas de TIPNIS en la Cumbre de La Paz (Erbol, 19/10/2011) (foto no. 4)



Un Mallku aymara recibiendo con pututu a los marchistas de TIPNIS (foto no. 5).



Marcha indígena en defensa del TIPNIS (El Deber, 10/12/2011). (foto no. 6).



Marcha que sube hacia la cumbre de los Andes (Fundación tierra, octubre 2011) (foto no. 7).



Evo Morales, 31 de diciembre de 2010, en Palacio de gobierno de La Paz, donde justifica la construcción del camino por TIPNIS en base a las leyes que los gobiernos de MNR, MIR, entre 1985 y 1990 habían declarado de prioridad nacional (foto no. 8).



El levantamiento de El Alto, 29 de diciembre de 2010. Un auto quemado en el final autopista El Alto. (foto no. 9)



Momento en que se quema el cartelón con la imagen de Edgar Patana, Alcalde de El Alto. (foto no. 10)



COR y FEJUVE han sido quemados con fuego y roto los vidrios. El Alto 29 de diciembre de 2010. (foto no. 11)



Peaje de autopista La Paz-El Alto totalmente destruido, 29 de diciembre de 2010. (foto no. 12)

EL OTRO PODER.

¿OTRA CIVILIZACIÓN DE LO POLÍTICO?

El poder como dominación y el poder comunal con toda su rica complejidad son hechos interesantes. Sin embargo esta antinomia nos obstruye la posibilidad de otra mirada que ayude a entender el poder de otro modo particularmente dentro de los nuevos contextos sociopolíticos *en* y *desde* el sur del mundo. En este caso desde los Andes de sur América. Como sostenemos en este trabajo, lo liberal y también la socialista, son parte de la expropiación del poder de la gente y por lo tanto no nos muestra más de lo que hasta hoy sabemos sobre el poder. Y de su parte la forma comunal del poder definido en el nivel local en distintas sociedades, en nuestro caso en los ayllu-marka y las comunidades campesinas en los Andes, se retrotrae sólo a nivel local que le crea serios límites. No logra tener alcance mayor como práctica social en el espacio meso y macrosocial. Este es el desafío para tratar de entender un fenómeno sociopolítico distinto a las dos anteriores formas del poder. Aquí el Otro poder será sólo una hipótesis y no una afirmación terminada.

De entrada hay que dejar establecido que el otro poder no es paralelo ni parecido a la tercera vía de Anthony Giddens (A. Giddens, 2010)¹¹², al tercer sistema de Felix Patzi (F. Patzi, 2004)¹¹³, u otras, sino es otro. También aclarar que cuando se habla del otro poder se suele entender como la sombra del poder real. Es decir, el poder oculto de algo o alguien. Aquí el otro poder es una relación social que estructura formas de acción y sentido del mundo social. En esa relación la pregunta es ¿en qué consiste este otro poder? ¿Cuáles son sus fundamentos empíricos y teóricos? ¿Cómo se manifiesta en una realidad social e histórica como la boliviana? Algunas de estas preguntas guían este capítulo.

En principio el otro poder no es una simple linealidad como el poder de la dominación de $A \rightarrow B$ aunque éste tiene un entramado de resistencias y negociaciones dado entre los actores del poder y los actores resistentes a éste. Tampoco es el contra-poder definida en

¹¹² Giddens, Anthony, La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia, México D.F.: Tauros, 2010. Giddens se preocupa por la recomposición del sistema capitalista de forma más humanitaria dentro del modelo liberal moderno y no el cambio radical de este sistema. Finalmente su práctica se dio en el gobierno del Primer Ministro Tony Blair Anthony Charles Lynton Blair de Reino Unido (1997-2007) que confirma ese hecho.

¹¹³ Patzi, Felix, Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal, La Paz: CEA. 2004. Su fundamento está en la idea de la igualdad de oportunidades que viene de la ideal liberal aunque es interesante su planteamiento de la producción del excedente económico apropiado por los propios trabajadores.

la relación inversa de $A \leftarrow B$ como se muestra en este signo. El poder otro es mucho más complejo. Su relacionalidad se muestra en tres formas a saber: a) $A \rightleftarrows B$ que es la relación cara cara, b) $A \rightsquigarrow \leftarrow B$ es la negociación de mando y obediencia de manera permanente y c) $A \rightleftarrows B$ es el autogobierno social compartido. Todos ellos están definidos en el gran matriz de la diagonalidad como vamos mostrar aquí en el símbolo de la wiphala (bandera indígena de siete colores y 49 cuadrados) y la chakana (cruz andina) o en el sistema de la diarquía entre hombre-mujer o mujer-hombre, y la de aran-urin (arriba-abajo). Aquí al A la vamos a entender a las autoridades originarias, dirigentes vecinales o instituciones sociales como es el complejo sistema de cargos y el B dada en la gente, los jaqi y runa, los comunarios-comunarias o vecinos de los centros urbanos y también instituciones sociales como el sistema de turnos-rotaciones. En esto la negociación entre mandar y obedecer u obedecer y mandar como ida-vuelta es el hecho central que define las relaciones sociales del otro poder.

Pues en este consiste estudiar el poder otro. Uno, como una riqueza social porque hay una relación social como poder y al mismo tiempo relación social como no-poder. En el caso de no-poder es la anulación de ese poder. Si se anula al otro poder, no existe el poder. Entonces no es ni una simple dominación ni una visión idealista horizontal del poder. En ese sentido es importante considerar al otro poder como una riqueza social porque atraviesa la forma vertical y horizontal del poder. No es la síntesis de ambos. Es decir cruza a ambas lógicas y práctica del poder. Y ese hecho nos abre una potencia-realidad del otro poder. Así desde este otro poder podemos entender y a la vez develar las formas íntimas de la dominación y a la vez que podemos tender puentes con otras lógicas posibles de otro poder. De otra parte se convierte en una estrategia metodológica para estudiar las tres caras del poder: el *para* y con la gente y el poder *sobre* la gente, y el poder *otro* de nosotros, que es un hecho muy importante en nuestro medio social. Todo ello nos permite descubrir un conjunto de entrecruzamientos que aquí la hemos llamado entre adentro, adentro-afuera y afuera que es la gran variabilidad de relaciones espaciales-temporales, sociales y políticos.

Este hecho la pudimos observar en los levantamientos indígenas y populares de 2000, 2001, 2003 y 2005. Pues al quebrarse el Estado colonial y neoliberal de Bolivia, han surgido otras fuentes de organización social, más amplias y microbianas a la vez, al que no sabíamos cómo nombrarlas como la de El Alto en 2003. En ese contexto de la lucha social es que se hace visible este hecho aunque para muchos la misma posiblemente siga siendo borroso al que lo llaman el poder comunal, otros el regional, y los más, poderes sociales. Y este viene dado por dos grandes factores: a) una fractura del orden del poder como dominación, la estatal, b) y por la limitación del poder comunal que es local que no logra

mayores hechos más que lo corporativo y local. Se trata de una lucha de cómo nombrar y hacer visible este fenómeno. Ahí surge un actor fulgurante llamado el indio o indígena originario que en términos de etnicidad está dado en los hablantes aymara, quechua, guaraní y otros pueblos y sectores urbanos que tienen profundas raíces en estos pueblos. Es la insurgencia territorializada del indio originario que a fines del siglo XX y principios del siglo XXI, puso en jaque a los gobiernos y el Estado colonial/liberal. Aparece desde el lugar de la penumbra de la dominación secular al que han sido sometidos y ahora re-aparece para poner en crisis a gobiernos, cuestionar al Estado, a los grupos de poder, como es el caso boliviano.

El capítulo está orientado a estudiar el otro poder desde el lugar de la experiencia de la lucha social e histórica como las ocurridas en Bolivia. Es decir, desde los lugares donde se rompen las formas de nombrar un hecho, el hacer visible una realidad distinta a la dominante, un conjunto de actores que eran antes vilipendiados, y un horizonte histórico para muchos inimaginable.

5.1. Tres dimensiones del otro poder

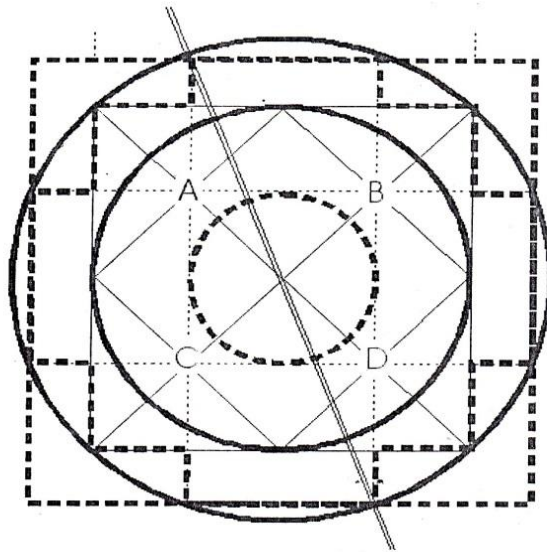
De manera específica las tres características del otro poder nombrado arriba se desglosan en complejas relaciones sociales para el cual nos ayuda el gráfico No. 8. Dentro de este gráfico se observa una intensa cadena de vinculaciones y complementariedades y se observa además al interior de ello la circularidad, la cuadratura, y lo diagonal que son espacios ordenadores del pensamiento político andino. Aquí la circularidad (que representa la feminidad, la elasticidad, y a la vez movimiento) está definida en tres círculos alrededor del centro que es el lugar de cruce de varias relaciones y que atraviesa a la cuadratura que a la vez es tres. De su parte las cuadraturas están expuestas en forma de un cuadrado mayor y cruzada con la circularidad mayor, otra es una chakana que organiza la cuadratura, y un cuadrado en el centro en forma de rombo.

A todo ello atraviesa una línea diagonal que está entre el centro, en aymara el taypi, pero a la vez hace parte de los dos extremos que llamaríamos medio arriba y medio abajo. Este diagonal por el contexto de las circularidades y las cuadraturas que compone el gráfico de vinculaciones y complementariedades, es un espacio justamente que vincula a las dos partes del espacio como son los cuadrados y los círculos. Según Javier Lajo (2002) esto expresa la vincularidad y la proporcionalidad dentro del pensamiento del qhapaj ñan o el camino de los justos o sabios. Lajo sostiene al respecto.

elementos de «ajuste» o de correlación de los dos símbolos, que es indudablemente la diagonal de un cuadrado inscrito dentro de un círculo, puesto que esa diagonal es la «línea de proporcionalidad» entre los lados de un cuadrado, y a su vez es también el diámetro que es el único elemento de proporcionalidad con el perímetro del círculo. Pero este es el nacimiento de la CRUZ DEL TIWANACU (J. Lajo, 2002: 23. Resaltado en el original).

Es decir, el pensamiento de los ayllus andinos desde tiempos pre-incarios y hasta el día de hoy sería la paridad. Evidentemente hoy muchos ayllus y marcas, y también los sindicatos campesinos, están organizados y también su pensamiento social entre aran-urin (arriba-abajo). Esto es un hecho contrario a la unidad, del Uno, o el universo (un sólo verso). Aquí el diagonal como se observa en la figura No. 8 y la chakana puente de vinculación entre las dos partes de la sociedad, entre el hombre y la mujer, es el hecho central para nuestro propósito. Pues para el pensamiento aymara o quechua la sociedad no se entiende sin explicitar a hombres y mujeres. Esta hace parte de la paridad del poder o el poder compartido.

Gráfico No. 8
La diagonalidad del poder



Fuente: Javier Lajo, 2002

Pierre Duviols (1998) plantea, por ejemplo, que en los mitos y ritos del Cusco inkario se observa la idea y el hecho de la alternancia y la complementariedad. Habla particularmente del joven Lloque Yupanki y del joven Mayta Kapaj. Uno era de Hanan y otro de Urin Cusco. “Este último modelo de gobierno dual, que yo había llamado de la “diarquía” (Duviols, 1979), se basa en la simultaneidad en el poder de dos reyes incas,

procediendo uno de ellos del linaje Hanan y el otro del linaje Urin” (Duviols, 1997: 7)¹¹⁴. Hoy en día esto lo llamamos la rotación del poder entre las diferentes autoridades de las dos partes del ayllu, entre el aran-urin, los de arriba y los de abajo, o como en el caso de El Alto, el sector Norte y el sector Sur.

Según José Berenguer también en el Tiwanaku se observa la dualidad y diarquía (Berenguer, 1998). El autor llama dualidad a dos hechos vinculados y diarquía el gobierno de las dos partes de la sociedad. Así esto corresponde a una gran complejidad del pensamiento social y de los sistemas simbólicos muchas veces observables en los ritos andinos. Hoy los ayllu, comunidades y barrios urbanos se organizan en la forma del poder compartido, rotativo, circulatorio, y también esto se observa en la lucha social territorializada con distintas magnitudes (Mamani, 2010).

En ese sentido el otro poder en términos epistémicos se entiende como un proceso que está dado y dándose a la vez dentro de las relaciones sociales de un espacio-tiempo e históricamente ubicado. Explícitamente éstas son:

a). $A \rightsquigarrow B$. Uno de los principios que se observa en este hecho es que el A tiene mando pero al mismo tiempo con-tiene el mando del otro, el del B. Este es un lado de esta relación y el otro lado es que el B tiene mando también pero al mismo tiempo tiene al frente al mando del A. A simple vista esto pudiera parecer como dos dicotomías que no dicen mucho. Sin embargo ambos son parte de las relaciones sociales que muestran y producen la posibilidad de dos mandos compartidos. El estado del B como se muestra en la lógica del poder de dominación casi no tiene ninguna posibilidad de mandar al A. Sin embargo aquí tiene todas las posibilidades de mandar y a la vez de aceptar el mando del A. Decimos posibilidad y no un hecho dado. Y esto es importante dejar notar porque no es tácito. Y ello nos lleva que el A también está en muchos momentos en estas relaciones sociales en condiciones de obedecer al poder del B. El ideal de chacha-warmi o warmi-chacha (pareja hombre-mujer) es parte de este hecho. El hombre tiene el poder de mandar al igual que la mujer tiene el mismo poder para mandar.

No estamos con ello refiriéndonos a que el A o el B poseen el poder, aunque eso también es posible. Estos están dados dentro de las relaciones sociales complejas. Lo cual significa que ambos se mandan a partir de sus diálogos y contradicciones en tanto parte de la vida social. Ahí la lógica de la diagonalidad es el matriz o base de estas relaciones sociales.

¹¹⁴ Aunque no compartimos el lenguaje que usa el autor al referirse al inka como rey. Esta es una comparación innecesaria con los reyes europeos porque inka significa algo distinto al rey. El rey es el soberano de una monarquía y el inka si bien pertenece a una estirpe regia es parte de una vinculación de dos parcialidades como el aran y urin.

Ahora con ello tampoco estamos reduciendo a una especie de microsociología de A una persona y B otra persona, aunque además de ello, nos estamos refiriéndonos con ese ejemplo a las estructuras sociales que tiene estas condiciones. Es decir, cuando decimos las relaciones sociales nos referimos a las estructuras sociales y lógicas en las que se organiza la dinámica de una sociedad.

Aunque éste se produce más propiamente en sociedad del Sur llamadas “subdesarrolladas” o de “periferia”. En las sociedades capitalistas o socialistas es clara la relación donde el A manda al B y éste obedece pese a su resistencia y negociaciones. Lo anterior está dado por un conjunto de códigos sociales, por formas de ver y sentir el mundo, que por tanto son hechos políticos y culturales. Se trata de gobernar las relaciones sociales de un modo compartido dentro de un conjunto muy complejo de hechos que pueden no ser siempre de ese modo porque está dado y dándose en las relaciones sociales. Un gran ejemplo de ello es el sistema de ayllu a nivel de la organización nacional como es el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, CONAMAQ. En su debido momento lo explicaremos este hecho.

b). A↔B. Esta segunda característica se refiere en que cada uno tiene un poder real pero su poder está limitado por el poder del otro. Es decir, por el poder de la relación social. Los símbolos aquí expuestos indican esa relación social donde está el principio de control social y fundamentalmente repartido entre toda una estructura social. Esto en las relaciones sociales es un poder real y no una posibilidad dado en cada uno de los relacionantes, es decir, de los actores sociales, que tienen ese poder de relación. Esto explícitamente se manifiesta en el poder real de mandar y no-mandar y el poder real de obedecer y no-obedecer. Ahí se complica el hecho. Si uno de los relacionantes quiere a partir del poder real que tiene sobrepasarte los límites dados inmediatamente va de ser compelido por el otro/a. Las flechas y su límite expresa esa condición social.

Lo cual nos indica que el poder es un hecho fáctico pero también tiene su límite en que es igualmente fáctico. Esto se expresa por ejemplo en las juntas vecinales de la ciudad de El Alto o la FEJUVE (Federación de Juntas Vecinales de la Ciudad de El Alto). Esto está dado o dándose entre el nivel micro, los barrios, y a nivel de toda la ciudad, que está organizado por 14 Distritos y con 609 juntas vecinales aproximadamente. La ciudad de El Alto está ordenada entre los del sector Norte y los del sector Sur (como dijimos más arriba). El congreso orgánico de la FEJUVE que se lleva cada dos años, en ese tiempo el presidente de la FEJUVE, según los turnos, es del Norte o de Sur.

Es decir, cada dos años el Presidente de esta organización debe obligatoriamente ser del norte y luego obligatoriamente del sur. En el momento de esta investigación el presidente era del sector Norte y luego en dos años le tocará al sector Sur. Esa es una ley moral que no puede ser roto bajo ningún argumento. Por eso los congresos orgánicos de la FEJUVE son muy peleados sabiendo que el presidente a ser del Norte o Sur. Las peleas consisten entre otras cosas como la intromisión de los partidos políticos para que no se rompa esa norma cultural y social. En esa misma relación el Primer Vicepresidente debe ser del otro lado de la que es el Presidente de la FEJUVE y el Segundo Vicepresidente del lado del Presidente. Y luego de dos años esa relación será a la inversa a éste hecho.

c). $A \leftrightarrow B$. Su característica de este hecho es una relación de permanente negociación de cara a cara. Esto es que los relacionantes saben que éste, la negociación, es el núcleo de la relación social. Por lo que están siempre dispuestos aunque en conflicto muchas veces en hablar, dialogar y concertar. Esto se mueve en una horizontalidad de esa relación dado que se requiere de este hecho para ser llevadero ciertos hechos que pueden de pronto ser muy conflictivos. Entonces el conflicto es algo inherente al hecho del otro poder. El conflicto es una realidad social en cualquier sociedad sin importar que este es capitalista o socialista o indígena-popular. El conflicto obliga a producir esta otra característica del otro poder.

En este sentido la lógica de la horizontalidad dentro del gran marco de la diagonalidad de este sistema de poder es un hecho importante. Por ello decimos cara a cara que significa que es directa y rápida. Esto pudimos observar en la estructura de los gobiernos de los ayllu que nacionalmente están expresados en el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, CONAMAQ. La autoridad originaria chacha-warmi, incluso la sindical en la comunidad campesina, establece permanentes relaciones de cara a cara. Aquí tendríamos dos tipos de la relación. Una la de tipo ayllu y la otra el de tipo sindicato campesino.

El tipo sindicato campesino está a nivel de las comunidades campesinas donde el Secretario general que cumple el rol de representar a su comunidad ante otras organizaciones pero a la vez es la autoridad interna de cada comunidad, es parte de este hecho. La relación es directa entre dirigente campesino y el comunario/comunaria. No hay mediaciones institucionales sino tal vez algún pequeño protocolo de diálogo. En el nivel del ayllu originario esto es una de las leyes sociales y morales fundamentales. El tata jilaqata (señor hermano mayor) y mama jilaqata (señora hermana mayor), autoridades originarias hombre-mujer, tienen la obligación social y político de hablar de cara a cara con los comunarios/comunarias. El hablar y escuchar es un hecho sustancial definido en la

oralidad y éste se convierte en una especie de documento justamente del habla de tú a tú en tanto parte del cuerpo de las relaciones del poder.

Esta es la rica complejidad de las relaciones sociales del otro poder. Ahí las cosas no están dadas sino muchas veces se está dando aunque existan “leyes” que indiquen un tipo de procedimiento como ocurre en México (Estado de Guerrero) con el Reglamento de las policías comunitarias. Cada artículo en el momento de su aplicación como una sanción o no es una *guía* de decisión y no es un hecho dado. Se discute ampliamente sobre un artículo sabiendo que está definida una acción (López, s/f, manuscrito).

5.2. Los símbolos sociales y el otro poder

En otro poder en los símbolos andinos. Si bien los símbolos no expresan la dinámica social en situ pero reflejan un conjunto de realidades sociales, visiones e historias. En este caso se complementan entre el símbolo y la estructura del orden social del ayllu: uno en el símbolo y el otro en la estructura de las sociedades andinas. Y es aquí donde justamente encontramos la forma del poder diagonal. Está dado por una parte en la *wiphala*, y por otro en la cruz andina o *chakana*, entre otros símbolos. Así desde y con ello podemos hacer diferencia con las visiones lineales, dicotómicas y mecánicas del poder. Además aquí podemos encontrar la espacialidad de las categorías de análisis y de las narrativas complejas del poder¹¹⁵.

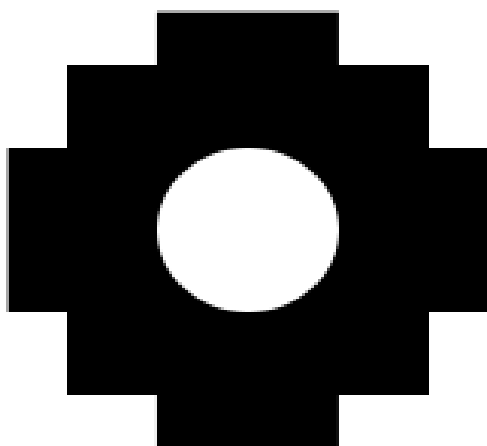
Según nuestro punto de vista con los símbolos las categorías adquieren musculatura cultural y política porque están fundados en vivencias, experiencias sociales, historias concretas y socialmente construidas. En ese sentido los símbolos reflejan un conjunto de realidades sociales a través de los rituales y otro conjunto de otros hechos como las fiestas y los cargos comunales. Aquí no nos interesa hacer una gran reflexión sobre estos hechos sino sólo para mostrar los otros lugares u otros hechos sociales desde donde es posible encontrar la realidad del otro poder. En este sentido los símbolos andinos representan varias realidades pero a la vez representan un sentido matricial de ver el mundo y las relaciones sociales que en nuestro concepto es parte sustancial de lo político. Es decir, es una forma de graficar la dinámica del poder en su sentido aquí definido y además expuesta con algunos datos y ejemplos.

Pues los símbolos andinos están organizados entre el equilibrio y el conflicto y a la vez de conflicto y equilibrio. Esto es constatable fácilmente en la expresión de la lengua aymara

¹¹⁵ En la modernidad las ciencias sociales ha fundado sus conocimientos en las categorías o conceptos que niegan la narrativa como otro sistema de conocimientos.

en la frase muchas veces pronunciado: *más o menos o tal vez* (que no es ni sí ni no). Esto pareciera una indefinición. No es una indefinición, sino una lógica trivalente. Guzmán de Rojas ha demostrado que la lengua aymara tiene un tercer elemento incluido (Guzmán de Rojas, 1985). A la vez de un *sí* y un *no* hay un *tal vez*. Este tercer elemento es una definición propiamente dicha. Entonces así como hay una separación, hay una conjunción, producto de la experiencia de vida humana entre sí o en la naturaleza. Ahí prima la complejidad relacional. El expresar el tal vez en apariencia no define nada concreto pero sí se refiere a hechos concretos sólo en otra lógica de alta flexibilidad del pensamiento, acción y del poder hacer.

Gráfico No. 9
Chakana, wiphala y el poder



Cruz andina o chakana



Wiphala del Qullasuyu

A esto alguna vez le llamamos la elasticidad del poder. Aquí es importante exponer la importancia de la wiphala o la chakana o jach'a qhana¹¹⁶. También ello se puede encontrar en otros constructos humanos y sociales como el poncho¹¹⁷ y el awayu¹¹⁸ o el sistema agrícola. Hagamos un ejercicio de imaginación, veamos y pensemos en una chakana que tiene cuatro lados escalonados asimétricos y a la vez de los otros cuatro lados simétricos (ver gráficos no.9).

Esto expresa la noción de varias relaciones socio-espaciales complejas entre actores inter-actuantes coetáneos. Lo cual es un hecho distinto a las relaciones colonial/moderna de

¹¹⁶ Esto es la cruz andina escalonada que tiene la forma simétrica y asimétrica. Traducido al español sería la gran luz o el gran camino.

¹¹⁷ Indumentaria de una autoridad originaria varón de los ayllus y markas andinas.

¹¹⁸ Indumentaria de una autoridad originaria mujer de los ayllus y markas andinas.

Sujeto-Objeto. Por lo que a esto la podríamos inscribir en la relación Sujeto-Sujeto (Lenkersdorf, 2008a; 2008b; 2005). El pensar la relación Sujeto-Sujeto es un hecho radicalmente distinto a la epistemología de Sujeto-Objeto. Desde Sujeto-Sujeto todos son Sujetos y no hay Objetos. La ciencia positiva ha construido su conocimiento en base a la objetivación del Sujeto. Con ello se dio muerte al saber del Sujeto o Actor para pensar sin contestación del Sujeto epistemológico porque aparece como un hecho muerto. Carlos Lenkersdorf lo sustenta esto en un trabajo basado en la vida social y filosófica de los Tojolabales, un pueblo Maya en México. Su estructura lingüística-filosófica de este pueblo no reconoce el “otro” sino un “nosotros”. Ahí en la lógica de entre “nosotros” no puede haber el “otro”. La naturaleza no es el “otro” sino es un ambiente de vida y viviente de nosotros.

En el mismo sentido la wiphala muestra una lógica de gran complejidad dado y dándose en las relaciones sociales que es la realidad humana. La wiphala es un símbolo de la lucha aymara y quechua que viene desde el Tawantinsuyu (cuatro grandes regiones) (Choquehuanca, 1993) y desde la colonia donde se representa la gran variedad de naciones y pueblos y sus formas de vida social, económica, político y territorial. Es decir, es un símbolo muy complejo de entender pero a la vez es muy didáctica en su exposición en 49 cuadrados y siete colores. Y esto contiene una forma de lo social y del poder político que es lo que aquí nos interesa explotar a través de ella. Veamos por ejemplo el sistema de ordenamiento de este orden definido en varias lógicas dentro de sí. Por una parte contiene la horizontalidad en las relaciones sociales (de derecha a izquierda o de izquierda a derecha), de otra parte las realidades verticales (de arriba abajo o de abajo arriba) y el tercero las diagonales (que atraviesa lo vertical y lo horizontal) y esto según los contextos cotidianos o extraordinarios de cada lugar y cada región social.

Aquí está la lógica de la realidad del poder diagonal (ver gráfico no. 9). Lo diagonal en la wiphala es la que organiza una mitad arriba y la otra mitad abajo. El diagonal por su mismo nombre no es vertical ni horizontal. Por lo que nos muestra la otra lógica del orden espacial-temporal de la wiphala. Es lo mismo que el sector Norte de la ciudad de El Alto y el sector Sur de esta ciudad al que nos referimos brevemente más arriba. En el caso del gráfico no. 10 es una wiphala de cuatro wiphalas de la gran región de los qullas o qullasuyu (una de las regiones del Tawantinsuyu). La figura es muy vistoso por sus colores gradantes y los cuadrados que forma un rombo y a la vez una chakana en sus diferentes tamaños. Y también es bastante compleja de comprender para quienes no conocen mucho de ello. Éste tiene cuatro diagonales que al final forma un rombo.

La wiphala hoy es uno de los símbolos oficiales del Estado plurinacional de Bolivia. Esto es muy interesante dejar notar. Pues éste contiene tres lógicas de poder. Veamos ello. En su forma horizontal.

Gráfico No. 10
Cuatro wiphalas en uno



Esta es una wiphala de la gran región de los qullas definida a partir de la diagonalidad del blanco que organiza los cuatro espacios en forma de un hermoso rombo y chakana.

Esto es que la wiphala nos da la posibilidad de ejercer el poder en la lógica horizontal de siete maneras. Es decir, entre izquierda o derecha tenemos siete posibilidades de este ejercicio. Hay siete cuadrados y siete colores horizontales que atraviesa todo el territorio de la wiphala. Lo que significa que no hay una única posibilidad de hacer política o economía. Sino varias, en este caso concreto siete. En esas siete posibilidades se tiene además otro conjunto de complejidades dado que no son fáciles las decisiones ni el recorrido ahí porque estamos dentro de territorios múltiples. En cada caso o en su conjunto se tiene que negociar y decidir sobre lo que es justamente lo político.

Lo vertical y su forma. Esto es de igual modo interesante. Hay siete verticales ya sea de abajo arriba o de arriba abajo. Estos siete cuadrados nos dan la posibilidad de ejercer de siete formas el poder en tanto relaciones sociales. Lo vertical mirado desde abajo nos permite pensar que lo vertical tiene su lado opuesto. Aunque de todos modos este vertical sirve para mandar cuando existe desorden. Una autoridad cuando pierden orden en una

asamblea no es bien vista. Se la crítica e incluso le pueden faltar al respeto, hecho observado en Curahuara de Carangas, ayllu Jila Uta mansaya. En ese caso la voz o el acto del poder de la autoridad son fundamentales porque garantiza el normal desarrollo de las actividades previstas. Ahora es muy distinto que todos entren a un empantanamiento en el tratamiento de un tema. En ese caso se suspende la misma para dialogar o discutir fuera de la asamblea o dentro de la cotidianidad de la vida social de los ayllu, comunidades o incluso se observa esto en la Asamblea Plurinacional de Bolivia. Igual hecho pasa en las juntas vecinales como El Alto, Cochabamba u Oruro.

El *poder diagonal*. Esto hace la diferencia entre las lógicas del poder del occidente moderno socialista o capitalista. La diagonal significa que es la intersección y conjunción o vincularidad y complementariedad entre los cuadrados y colores de 21 mitad arriba y otros 21 cuadrados y colores de mitad abajo. Aquí de igual modo existe la posibilidad de ejercer el poder de siete maneras pero de forma diagonal. Esto es importante porque significa que éste atraviesa lo vertical y lo horizontal. El atravesar significa pasar por medio de las dos lógicas anteriores, es decir, la horizontal y la vertical. Esto es lo que hace del poder diagonal un poder diferente. En realidad este poder diagonal pasa 21 cuadrados de mitad arriba y 21 otros cuadrados de mitad para abajo. Y atraviesa un total de 42 espacios y territorios que con los siete de la franja blanca hacen los 49 cuadrados. En ese sentido los siete cuadrados blancos se convierten en el diagonal que es el poder otro. Entonces este atravesamiento hace del diagonal un hecho mucho más complejo y rico frente a otras posibilidades porque hace intermitente (no fijo), hace complejo (no mecánico), pero a la vez contiene mucho de lo fijo o dado, estable, y definido por el hecho cultural e histórico.

En ese sentido, la wiphala nos ofrece una asimetría entre los cuadrados que compone y al mismo tiempo una simetría entre todos los componentes de la misma. Este es un símbolo que expresa una lógica sociológica y espacial del orden social y territorial y a la vez que incuba su propio desorden en tanto que es una construcción social histórica. El ideal de igualdad y la realidad de la desigualdad entonces están en constante discusión en el mundo de los ayllu, comunidades y en los centros urbanos aymara o quechua. Y hoy también a nivel de la sociedad nacional incluido el gobierno-Estado

Con ello estamos sosteniendo que esto no es un hecho esencialista, sino por el contrario, es una construcción histórica¹¹⁹ porque se mueve según cada momento histórico y social y según la dinámica interna o externa a este hecho y el lugar-espacio social y territorial. Es en este sentido que los aymara dispersan el poder en determinados momentos históricos (particularmente en los momentos cotidianos de la vida social), en otros, lo concentran en

¹¹⁹ En realidad la wiphala es una nueva construcción de aquellas que muestran los dibujos de Felipe Guaman Poma de Ayala, El primero nueva corónica y buen gobierno, Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, México, Siglo XXI, 1980.

un pequeño grupo dirigente (como el hecho de los Willkas 1899 y Kataris 1781). Lo concentran para organizar la lucha de mejor modo que es lo lógico. Está entre los dos momentos en un mismo tiempo-espacio.

Ahora desde ello podríamos sostener que el pensamiento aymara está dado entre el equilibrio y el conflicto. Y no como algunos sostienen que los aymaras y los ayllu son una sociedad de equilibrio o armonía casi perfecta (Yampara, 2001) o por el contrario son sociedades verticalistas donde un conjunto de autoridades tienen un rango jerárquico sobre el resto de la sociedad (Clastres, 1978). Esto lo retomaremos más adelante cuando hagamos referencia a suma qamaña como una nueva forma de concebir el “desarrollo” y la vida social en el mundo de los Andes.

Por lo que hay toda una dinámica entre estas dos formas o más o menos en su forma mixta que combina a todos ellos en una misma acción. Por eso éste es una forma de pensamiento que no encaja en la lógica dualista simple, en la lógica exclusionista de uno sobre el resto, o en la lógica de simple dispersión.

5.3. El poder de la relación

Lo anterior tiene sentido en lo que aquí vamos a llamar *el poder de la relación*. En las ciencias sociales sabemos que la relación social es un hecho inevitable o incluso es el fundante de una sociedad. Para nosotros aquí tiene sentido en que la relación no siempre puede ser de dominación sino también de contra-dominación. Es decir si A quiere y busca sólo dominar tendrá la respuesta del B en la no-relación. El momento en que se quiebra una relación compartida del poder inmediatamente surge la no-relación. La no-relación también está dada por el sentido de los actores. No es un hecho mecánico, sino tienen uno o varios sentidos incorporados.

Si las relaciones sociales fundan la vida social, pues, el momento en que se rompe dicha relación dada en la no-relación se quiebra la sociedad. Este es un hecho central en las civilizaciones andinas que son bastantes comunicativas entre sí en su forma de ayllu, entre comunidades, entre personas y éstas con las montañas o divinidades disperso en el plexo del territorio geográfico y social. En este sentido es oportuno plantear la relacionalidad (M. Blaser, 2009) como un sistema de acciones y formas de concebir el mundo de la sociedad y la naturaleza como una realidad total. “[D]ependencia mutua de todo lo que existe. La reciprocidad entre todas las entidades que co-constituyen” (Blaser, 2009: 89). Porque la relación social se da entre personas, jaqi-runa, y con las divinidades y con el poder del Estado-gobierno. El gobernar esa relación es el hecho del otro poder. En este sentido el concepto de relacionalidad es un principio ordenadora de la práctica donde

nada está fuera de esa relacionalidad. Se piensa en tanto una concepción del mundo en que todo está relacionado. Todos estamos por dentro de la relacionalidad y es con ello y desde ella que construimos las relaciones sociales y el poder. Por lo que éste no es sólo un hecho social sino a la vez de ella es también parte de la concepción del mundo.

En ese sentido la no-relación es el desgobierno del poder compartido porque deja por fuera el horizonte de lo social que es fundamental. Por eso se debe cuidar mucho en que no ocurra la no-relación; en realidad éste generaría una ruptura social y político porque produciría un conjunto de problemas de diversa gravedad. Y por eso su importancia. Aunque hay que reconocer que a éste se ha incrustado el tipo de sociedad capitalista que ha creado contradicciones de otra realidad dentro de esta relacionalidad. Pese a este último detalle, la relación y la no-relación sigue siendo un hecho de mucha importancia en el mundo de los Andes y la Amazonía. Finalmente es esto lo que llamaríamos una comunidad social y político. Una comunidad político y social tiene sentido porque los relacionantes han dado sentido a su comunidad como relaciones sociales y en razón de ello se evita en lo posible la no-relación. Estas son formas de sentir, formas de compartir el mundo, el lenguaje, formas simbólicas, el uso de los diseños de la vestimenta y un sentido de un destino común. Ahora este destino común no se genera desde el Uno sino desde y en la gran variedad o diversidad de mundos y sentidos de la vida social; aunque es evidente que todos los relacionantes comparten algo en común por eso establecen dichas relaciones sociales teniendo presente que éste es siempre una gran complejidad político, económico, social e simbólica.

Ahora a éste la podríamos llamar la otra complejidad del otro poder. Sin duda aquello es muy complejo, y esa complejidad la podemos presentar en dos espacios: en un espacio micro y el otro en el nivel meso. Veamos ello. Un ayllu está organizado entre dos grandes parcialidades llamadas en aymara aran-urin, los de arriba y los de abajo. Y los dos tienen un taypi que en castellano mal traducido sería el centro. Pero este centro no es símbolo de Uno o del poder de ese Uno, aunque los españoles la entendieron así hasta el día de hoy. Por tanto éste no es el centro que aniquila al resto para quedarse como Uno. Es un centro de múltiples actores y condiciones. Hace que esa condición de múltiple define al ayllu o marka y a las juntas vecinales de los centros urbanos particularmente en las que tiene fuerte migración aymara o quechua como un sistema de organización social o económica. Hoy esto se observa en varias regiones del mundo andino (con todas sus diferencias regionales e históricas) donde el ayllu o jatha están vigentes, aunque en varios lugares de un modo más pequeña espacial y territorialmente. Ahora este taypi en las sociedades contemporáneas está también representado en la plaza de un pueblo o en la plaza de las ciudades. Según el Memorial de Charcas de 1582, los ayllu andinos y en este

caso los Charcas, organizaban el territorio de los Andes entre dos grandes parcialidades. Esto es el gran Orqusuyu (el gran lado masculino) y el gran Omasuyu (el gran lado femenino). Y al interior de ellos estaba definido en aran-urin, los de arriba y los de abajo. Este último es la vincularidad menor de esa gran complejidad de las dos grandes parcialidades territoriales y sociales (Memorial de Charcas, 1582). Ello indica de la existencia de cuatro condiciones geográfico-territoriales del mundo definido en la intersección del orden del thaki (centro diverso) y también en la lógica desordenadora que es el pachakuti (el revolvimiento del tiempo-espacio).

Es decir, estamos hablando como lo muestra los estudios de Gil Riviere sobre los Karangas en el altiplano boliviano, de la *cuatripartición en dos* del espacio (Riviere, 1988; 1986) que es la forma de concebir el mundo y por su puesto del poder. Diríamos que el poder tiene sentido en cuanto está fundado en las cuatro partes de un ayllu, en las cuatro partes de una marka, en las cuatro partes de una región y la de una nación o en las dos grandes partes como el Norte y el Sur. Estos cuatro partes son: aran, los de arriba; los urin, los de abajo; la parcialidad de los hombres y la parcialidad de las mujeres. Por eso en los centros poblados donde viven los ayllus se “plantan” árboles en las cuatro esquinas de la plaza. Esto es en el carnaval. Los de la parcialidad de arriba bailaran alrededor de los árboles de la plaza de arriba y los de abajo bailaran alrededor de los árboles de abajo. Y ese baile es entre hombre-mujer o mujer-hombre y luego se inter-conectan cada uno de ellos en el espacio de la totalidad de la plaza. Y eso significa siempre entre los de arriba y los de abajo.

Este es el poder de la relación. La relación es un poder porque construye y reproduce la sociedad y produce el poder que aquí la llamamos el otro poder en diferencia al poder de tipo liberal y el poder local que es la comunitaria. Este es un poder meso. Luego volvemos sobre esto.

En esa lógica es necesario entonces diferenciar entre el poder de Ellos y el poder de Nosotros. Aquí el primero es el poder liberal de tipo occidental que está fundado en el sistema individualista y alienado lo que actualmente administra Evo Morales, y, el segundo, es el poder de Nosotros que es la forma compartida y socialmente construido dentro de una dinámica social sin duda compleja pero interesante dentro de los levantamientos sociales y en la vida cotidiana. Los dos a la vez tiene sus entrecruces grises como un lugar de encuentros y desencuentros. Entonces el poder de Ellos es la institución colonial/moderna y el de Nosotros es el sistema compartido del poder bajo la forma rotatoria y circulatoria. A este hecho ahora no habría que entender como esencialismo sino como un hecho histórico, es decir, dándose y dado porque cambia y se modifica

según cada tiempo y espacio político y económico. Como hemos visto en el capítulo 3 el poder liberal concentra el poder para sí mismo en su forma Leviatana, el otro, el de Nosotros, deja fluir ese poder en el plexo mismo de la sociedad bajo la lógica de Mallku o T'alla. Todo ello entendido como un hecho histórico como se dijo más arriba. Es un hecho histórico porque en ciertos momentos el mundo indígena originario y popular ha concentrado el poder (en los grandes levantamientos como el de Katari-Sisa de 1780-1782 o Zárate Willka de 1899 y otros). Y en otros momentos históricos deja fluir o se dispersa ese poder en el plexo mismo de la sociedad. Este es la lógica del poder diagonal. Es un hecho sin duda importante y nuevo para el sistema liberal moderno.

Aquí sería interesante pensar (y realizar otro estudio) en la comparación entre la lógica del poder del Mallku-T'alla (Mallku es la autoridad mayor varón y T'alla es la autoridad mayor mujer) que administra el poder en forma circulatoria y compartida y el de Leviatan que es la forma concentradora del poder definido en el hecho político del Estado.

5.4. Diarquía del poder: hombre-mujer y las parcialidades

La diarquía del poder es un hecho sociopolítico. Este aparece en los símbolos como la que expusimos pero aquí la descubrimos en la realidad social que está en profundo proceso de debate y otros casos en proceso de reconstitución con sus propias dificultades. Pues es difícil porque vivimos dentro del contexto de colonialismo de género masculino que hace difícil tener éste como una realidad constatable en todos los sentidos de la vida social y por el poder político liberal en los sistemas de organización o formas de poder. Pero esta ahí como proceso. A nivel local este es un hecho constatable sin duda pero la dificultad es a nivel del espacio regional y nacional. Es decir, existe obvios cambios en la diarquía meso que a nivel del propio ayllu o marka o comunidad campesina. Lo que si es notable es la diarquía del poder por parcialidades geográficas-territoriales definido en los del Norte y Sur, o en los de arriba y abajo, los la pampa y de la montaña, etc.

En este sentido la diarquía del poder como un espacio-tiempo de vincularidad tiene dos realidades. La de género y la espacial-territorial. La diarquía espacial-territorial lo trataremos en el siguiente apartado. La diarquía del poder en género es un hecho que se refiere al poder compartido entre el hombre y la mujer o mujer y hombre. Esto es nítidamente observable en el movimiento de los ayllus, representado por el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). CONAMAQ fundado en 1997 en Ch'allapata (región de Quillaka asanajaki) (Mamani, 2009), tiene una estructura llamado en aymara: chacha-warmi o warmi-chacha y en quechua qari-warmi o warmi-qari, hombre-mujer o mujer-hombre. Específicamente esto se observa a nivel del Consejo de

Gobierno de CONAMAQ que es una instancia de autogobierno nacional de los ayllus y marcas, aunque en algunos momentos esto puede aparecer de forma simbólica.

El movimiento de los ayllus tiene 16 regionales o suyus¹²⁰ que también tiene sus propios sistemas de Consejo de gobierno donde es posible observar tal hecho. El primero es a nivel de la representación nacional y el segundo a nivel meso o regional. Mientras tanto esto no se observa de este mismo modo en el modelo de los sindicatos campesinos, particularmente a nivel cantonal, departamental y nacional. Sólo esto es observable a nivel de las comunidades de base. Pues a nivel cantonal el hombre es el dirigente que representa a ambos géneros de la sociedad. Y a nivel provincial de igual modo aunque aparece en esto su interpar la organización de mujeres llamada las Bartolinas. Es el caso de la Federación de Mujeres Campesinas de la Provincia Omasuyus-Bartolina Sisa que tiene su propio Congreso Orgánico dirigida por mujeres. De similar modo existe a nivel nacional la Confederación de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia-Bartolina Sisa (CMCIOB-BS). Y el de los hombres sería la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesino de Bolivia (CSUTCB). Sin duda ésta podría ser otra forma de la diarquía del poder de género. Aunque hoy nada importante para despuntar un nuevo proceso.

En CONAMAQ esto tiene además de esa realidad todo un conjunto de códigos políticos, estéticos y morales fuertemente marcados. Dado que éste está definido como un sistema de gobierno político social y territorialmente compartido o vinculado dentro de sí y fuera de ésta. Es decir, por adentro del movimiento y por fuera de este espacio como son los eventos nacionales con otros sectores sociales. En el consejo de gobierno que es una instancia del poder y en el Consejo de Consejos que es otra instancia de lo político y social entre el gobierno nacional de los ayllus y los gobiernos regionales o suyus. En ambos espacios se tiene la presencia esta diarquía del poder empezando desde la mesa y el awayu donde están los tata *jilir mallkus* y las mama *jilir t'allas* hasta en los miembros del consejo de gobierno nacional y regional. La palabra jiliri en aymara quiere decir el mayor de los hermanos o hermanas y *mallku* es la autoridad masculina y *t'alla* la autoridad femenina. Mallku además hace referencia al poder del Cóndor que habita las altas montañas de los Andes que tiene el poder de las alturas y *t'alla* a la planicie inmensa llamada pachamama (madre tierra) que es el espacio del poder de abajo. Incluso esto está asociado con el poder del mundo subterráneo, el mundo de lo desconocido, el *maqha*

¹²⁰ Los 16 suyus son: Jach'a Carangas, Jatun Killakas Asanajaqis, Ayllus Charka Qhara Qhara, Consejo de Ayllus Originarios de Potosí, Qhara Qhara, Ayllus de Cochabamba, Jach'a Pakajaqi, Urus, Suras, Kallawayas, Qollas, Chuwis, Chichas, Yampara, Yapacaní, Qhapaq Umasuyu, los afrobolivianos. Esto es según el membrete de CONAMAQ hasta 2012. Aunque en esta no aparece los afrobolivianos pero son parte del Consejo de Gobierno.

pacha, que es más poderoso que el poder de las alturas. Sobre esto volveremos más adelante.

En este sentido el poder diarquico es esa potencia y a la vez una realidad que esta dado en la interrelación social y del sistema de *gobierno diagonal*. Ello se expresa mediante un conjunto de rituales y el sistema de cargos escalonados definido entre la pareja hombre-mujer, marido-esposa. Es como lo expresa tata Felipe Cruz en esta entrevista.

Por eso el cargo debe ser rotatorio, no solamente en un solo lugar, también debe ser dual porque los dos ejecutivos cumplen. Hombre cumple su función y la mujer cumple también su rol. Esto está copiado de una relación de *pacha* y la tierra... por eso nuestra vestimenta es par, el poncho es par, la istalla es par, todo es par. Entonces cumplimos el ejemplo dual que las dos partes deben cumplir el rol que compete (Entrevista a Felipe Cruz Torres, Mallku de Marka de Pampa Aullagas, Sucre 10 de abril 2007. En Pablo Mamani Ramirez, 2009:118-119).

Yampara intelectual aymara deja notar esto con mayor claridad.

En el caso de *jaqi-cha*, expresa también una energía doble, tanto del hombre como de la mujer, que hacen pareja para el proceso de la reproducción de la especie humana. Pero cada uno de ellos también actúa procesando energías positivas y negativas. (Yampara, 2008: 75).

Es en este sentido que la diarquía del poder es un hecho social de otra magnitud sociopolítico. El poder se ejerce entre la diarquía de hombre-mujer. Además esto es observable espacialmente dentro de Consejo de gobierno o en el Consejo de Consejos. Dado que los varones se sientan al lado derecho y las mujeres al lado izquierdo. En aymara es *ch'iqqa* y *kupi*. El ritual de *ch'alla* por ejemplo empieza por el lado derecho y termina por el lado izquierdo. En esa relación ambos están cara a cara y se establece el diálogo o el debate sobre los temas agendados por ambos lados. Esto entre el hombre y la mujer y entre la *suyu* mayor hasta el *suyu* menor. El mayor o el menor no tiene mayor relevancia sino el sólo hecho de sentarse en la cabecera o el hablar primero, pero no decide ni influye en la totalidad del conjunto del gobierno. Los *suyus* menores incluso pueden dar una gran señal en una decisión ejemplar si la totalidad del consejo no tiene clara sobre el tema tratado. Nosotros participamos y observamos para este trabajo entre 2010 y 2012 todo este detalle tanto a nivel regional y nacional.

También esto está dado según la capacidad o el conocimiento de cada autoridad y según qué región. Pues se ha observado que algunos Mallkus o T'allas vienen con una gran visión sobre los temas tratados y otros en cambio la tienen que aprender inmediatamente en el

proceso. En Bolivia los temas son cada día álgidos y el debate con el gobierno-Estado es cada vez más ríspido. En esas condiciones el nivel nacional y el meso exige una capacidad importante de parte del consejo de gobierno que está compuesto por hombres o mujeres y a ambas a la vez. Así la relación cara a cara es un espacio abierto que lo llamaríamos la circularidad del poder y a la vez definido en horizontalidad y con mando a auto-obedecerse mutuamente entre los actuantes de este poder. En esto el poder de tipo vertical tiene muchas dificultades de operar aunque el Jilir Apu Mallku como la jilir apu mama T'alla y el Arkiri Apu Mallku, tata Froilan Puma pueden hacerlo pero de modo muy sutil y amplio. La autoridad Arkiri es la que le sigue a la Jilir Apu. El poder está dado en la relación en cuanto todos ellos son actuantes de este poder. El poder entre autoridad a autoridad es siempre una negociación porque es justamente que aquí todos tienen el poder de la relación.

El gobierno es el gobierno de esa relación como poder. Y ello es lo que aquí se observa con ese detalle, aunque como toda relación social siempre es complicado dado que CONAMAQ ha pasado por momentos de profunda crisis en los periodos anteriores al presente estudio. Y hoy mismo tiene dificultades por condiciones de afinidad o no con el gobierno del Movimiento Al Socialismo (MAS) y sobre otros temas referido a la gestión de la relación del poder. En ese sentido el poder diarquico en este caso definido en el jilir Apu Mallku, Tata Felix Becerra y Jilir mama T'alla, Gabina Coro (Libro de Acta de posesión)¹²¹ (ver foto no. 6), es compleja pero más propia. Esto teniendo presente que cada uno de las autoridades hombres y mujeres vienen de distintas regionales o "naciones" e incluso de habla aymara u otros de habla quechua. Dos idiomas emparentados pero sin duda con diferencias profundas entre regiones.

En esa relación es que el hombre, en este caso la autoridad mayor el jiliri, tiene más cercanía y debe construir esa relación como poder con las otras autoridades hombres. Porque él y los otros son inter pares en género porque son parte de esta parcialidad. Y la autoridad mujer, la mama t'alla jiliri, lo debe hacer con las otras autoridades mujeres que también en relación de género son inter pares. En palabras más propiamente político y sociológico esto es que tanto el hombre y como la mujer deben tejer una amplia legitimidad en cada uno de ellos, en cada una de sus parciales ya sea de hombres o de mujeres. Entre mujeres se acercan más aunque también es posible que se contradigan más directamente que con la autoridad varón. Del mismo entre hombre se entiende por lo que debe existir una construcción de una relación más cercana que finalmente es el hecho

¹²¹ Han sido nombrado en el VII Jach'a Tantachawi de CONAMAQ llevado el 19, 20 y 21 de diciembre de 2011 en la ciudad de Oruro.

de una relación compartida. Por lo tanto por ambos, el consejo de gobierno se interrelaciona y se construye consensos o disensos.

En esa relación de poder además cada uno de ellos vienen en representación de cada uno de los 16 suyos bajo la lógica rotación de este poder. El sistema rotatorio por turnos es un sistema político y un complejo pensamiento social que se practica en este nivel o en el nivel de los suyos o "naciones". Es esto el alto sentido político de compartir el poder o la responsabilidad del ejercicio público. Pero además esto no significa en absoluto que no haya peleas o conflictos. Porque las decisiones y la estructura del poder otro tienen conflictos porque se hacen un conjunto de negociaciones para asumir una responsabilidad que es delicado aunque también en los últimos tiempos puede servir para sacar ventaja con el gobierno-Estado. Ello lo hace aún mucho más complejo esta dinámica del poder diárquico.

Por ello la diarquía es un sistema político interesante que viene desde tiempos pasados y hoy tiene su actualidad constituida por dos parcialidades humanas y espaciales-territoriales. Un lado es el hombre y el otro lado es la mujer. El hecho es que los dos constituyen o deben constituir un poder compartido o el otro poder que entre muchas otras cosas es el hecho fáctico para hacer realidad social la idea del poder femenino y el poder masculino en tanto no como separaciones y dualidades confrontacionales sino de articulación interseccionadas o la construcción de la vincularidad y simultaneidad entre los dos grandes poderes de la sociedad. Aunque falta en muchos lugares hacer efectivo y real este principio. Por ello CONAMAQ tiene el proyecto histórico de reconstituir ampliamente la autoridad originaria y el sistema territorial en la que actualmente viven. Estos son principios que no tiene sin embargo el pensamiento del poder en la lógica dominante.

5.5. CONAMAQ y un nuevo sistema de gobierno

En realidad CONAMAQ no se define como una organización social sino como *gobierno* de los ayllu y marka por ello están definidos por el Consejo de Gobierno (CG) y el Consejo de Consejos (CDC) (ver foto no.4). Tampoco sus representantes se definen como dirigentes sino como autoridades. Dirigente hace referencia, según esto, al sindicato campesino y autoridad al sistema de gobierno propio. Ahí la diarquía del poder es sustancial en tanto proceso y como espacio de toma de decisiones. Ahora toda esta instancia viene dado por los mandatos de los grandes encuentros, Jach'a Tantachawis, nacionales desarrollados durante cada dos años. Esto es así desde su fundación de 1997 dirigido por entonces por

el Jilir Apu Mallku Vicente Choquetixlla y Mama Segundina Quispe (ex FASOR)¹²², hasta el día de hoy dirigida por el jilir apu mallku, Felix Becerra y Jilir Apu Mama T'alla, Gabina Coro (2012-2014) que representan a los ayllus de Cochabamba.

El tantachawi es un espacio-tiempo de gran importancia. Esto se divide en tres momentos. Uno, propiamente el Jach'a Tantachawi que se lleva cada dos años, el Mara Tantachawi (el encuentro anual que se llevó en Llallagua en agosto de 2011), Tantachawi de emergencia (cuando así se requiera) y Tantachawi orgánico. Las cuatro instancias son los espacios de toma de decisiones, del análisis del Consejo de Gobierno, y del contexto político y social de Bolivia al que se le pone el nombre de la antigua región, el Qullasuyu (el Tawantinsuyu gobernado por los inkas entre 1440-1532). Aquí hay un giro histórico importante en referencia a otras instancias de organización porque no todos se autonombran como Qullasuyu. En realidad el proyecto histórico del CONAMAQ es la reconstitución del gran Qullasuyu bajo las nuevas y actuales condiciones históricas. Ahí está el proyecto de reconstitución territorial de los antiguos territorios según cada "nación" o suyus y las autoridades originarias bajo la diarquía de chacha-warmi. Ello significaría reconstruir de nuevo la actual cartografía Estado boliviano. Sin duda todo esto es un asunto muy complejo, pero bajo estos principios se actúa y lucha el movimiento de los ayllus.

Esto a su vez tiene tres momentos de reconstitución: primero, es la reconstitución de los ayllus donde hubo haciendas, el otro es el fortalecimiento de los ayllus donde hoy existen estos y la re-invencción de los ayllus en regiones donde no existe los ayllus como la amazonia u otras regiones como Yapacaní (Santa Cruz) (Mamani, 2009). La resolución de la Comisión Política del VII Jach'a Tantachawi de Oruro justo expresa esa situación. Por lo que el movimiento de los ayllus es parte de un proceso de lucha y la construcción del otro poder.

Entonces los grandes encuentros nacionales es el espacio-tiempo de vital importancia. Allí salen resoluciones que son los *mandatos* que deben ser cumplidos durante los dos años de gestión del Consejo de Gobierno de CONAMAQ. Dentro de este hecho el actual Consejo de gobierno en lo político tiene el mandato del VII Mara Tantachawi (el VII Gran Encuentro), que es la de fortalecer la estructura orgánica, impulsar la reconstitución territorial y la restitución del gobierno originario (ver foto no. 5). Textualmente dicho mandato sostiene:

PRIMERO: El VII Jach'a Tantachawi reafirma y preserva la unidad del CONAMAQ, ratifica el fortalecimiento de la estructura orgánica y retoma con un nuevo impulso la reconstitución y profundización territorial y restitución del Gobierno originario como un proyecto político junto los ayllus, marcas y suyus hasta consolidar el gran Qullasuyu para llegar al Suma

¹²² FASOR es la Federación de Ayllus del Sur de Oruro que hoy es el suyu o regional Killakas Asan ajakis.

Qamaña (VII Jach'a Tantachawi del CONAMAQ, Mandato de la Comisión político, 19, 20 y 21 de diciembre de 2011).

La frase “retoma con un nuevo impulso la reconstitución” es un hecho que se debe resaltar. Esto es en referencia a la nueva bolivianización que impulsa el gobierno de Evo Morales bajo la égida del viejo nacionalismo revolucionario (N-R). En esto los ayllus plantean re-impulsar el proceso de reconstitución y a la vez de la “restitución del Gobierno originario”. También ello plantea una autocrítica en sentido de que se ha menguado este proyecto histórico. Y parte de este mismo mandato es “consolidar el gran Qullasuyu para llegar al Suma Qamaña”. Es lo que manifestamos más arriba. La reconstitución del gran Qullasuyu bajo las nuevas condiciones sociales e históricas. Dejar establecido que ello no significa, según se pudo observar en cada discurso de las autoridades originarias, volver hacia atrás, es decir, hacia los 500 años. Pues en realidad esto sería muy difícil en términos sociológicos e históricos. Lo que si plantean con firmeza es una re-actualización del Qullasuyu en el espacio-tiempo de hoy. Y esto dado bajo el ideal y práctica de Suma Qamaña, el bien vivir, una nueva y diferente al sistema de “desarrollo” del capitalismo o el socialismo. A este hecho dedicaremos más abajo todo un apartado.

El sistema de simultaneidad y oposición es un sistema de pensamiento vivo en el movimiento de los ayllus aquí descritos. ¿Por qué? pues este es un principio básico entre otros de un gobierno territorial y ético como es el CONAMAQ (dejando notar también que esto no es fácil porque tiene sus propias complicaciones). El gobierno territorial es el conjunto de relaciones de autogobierno compartido entre las diferentes autoridades hombre-mujer del Consejo y de los 16 suyus o regiones. Se refiere según nosotros al hecho fáctico de lo meso y de lo local. Es decir, es un hecho más para lo propio que para lo universal. Mientras que lo ético es una propuesta de más amplio alcance global al que el occidente le llamó lo universal. Es decir, esto no sólo se reduciría a lo étnico y particular a un lugar dado sino sería una forma global de pensar la política y el poder.

En ello el movimiento de los ayllu se ha movido entre la simultaneidad y la oposición. Ello en términos reales significa que el gobierno de CONAMAQ es simultáneo en cuanto a la toma de decisiones y la ocupación de los cargos. En el lenguaje dentro de este movimiento se llama rotación y los turnos. Simultáneamente diferentes regionales cada dos años tiene previsto ser el Jilir Apu Mallku y Jilir Apu mama T'alla. Esto confirma en una entrevista y conversación con la mama Toribia Lero (sobrina de Juan Lero quien fue unos de los grandes comandantes en el levantamiento de 1899 junto a Pablo Zarate Wilka). Esto es definido bajo un sistema de rotación entre los 16 suyus. Un suyu cada dos años ocupara este máximo cargo político, social, territorial y ritual. De igual modo se hace para el Arkiri Apu Mallku y Arkiri apu mama T'alla, también definido por los 16 suyus. El resto

de los miembros del Consejo la constituye los representa de los 16 suyus organizados entre varias comisiones que funcionan como especie de ministerios. Estos son: comisión política, orgánica, de género, de juventudes, relaciones internacionales, de productos extractivos-mineros, de gestión de proyectos, de tierra-territorio, etc.

Y a la vez esto se complementa con la lógica de oposición que no es un hecho de confrontación sino la de construir los pares o los inter pares que haga que cada acto, una decisión, un sistema de organización que tenga su autocontrol interno y externo. El par de uno es la mejor forma de autogobierno compartido. Esto se expresa en el chacha-warmi o warmi-chacha, entre las parcialidades de arriba y las parcialidades de abajo. Hoy está en pleno debate de cómo reconstituir autoridades del gran urqusuyu, el gran lado masculino, y el gran umasuyus, el gran lado femenino. Dado que según el Memorial de Charcas de 1582 escrita por mandato de los kurakas (autoridades hereditarias antes de la colonia) de la federación Charkas se deja notar de cómo existía el gobierno o la definición espacial entre los ayllus del lado urqusuyu y a la vez el lado de umasuyu. Los dos grandes lados se complementaban a la vez de tener simultaneidad en la producción y adquisición de productos de los diferentes pisos ecológicos como la deja notar los estudios de John Murra o Ramiro Condarco. Y dentro de ello recién está definido lo que hoy llamamos el aran-urin, la dualidad menor en cada una de las marka y en cada ayllu. Hoy esto es parte sustancial de este pensamiento político y del poder no solo en la aérea rural sino también en los centros urbanos como la ciudad de El Alto. En un trabajo anterior dejamos notar este hecho.

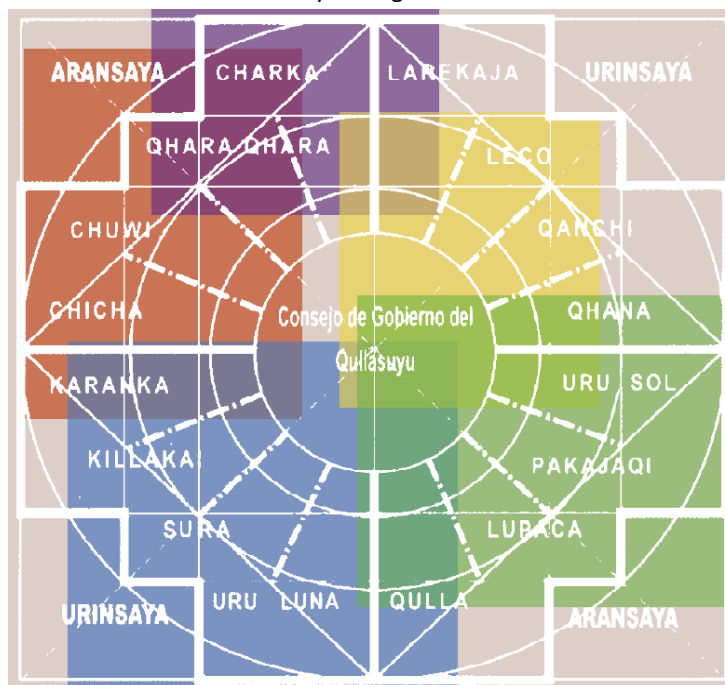
En el caso del gobierno de CONAMAQ esto es un hecho imprescindible para sostener el equilibrio regional y de las “naciones” en la participación en el “gobierno nacional” de los ayllus, ya que el problema no sólo sería de un ayllu o marka sino del conjunto de las “naciones” o “nacionalidades” que lo constituyen. Sería romper el pacto de cogobernanza alternada por suyus o regiones. Y esto es un hecho demasiado delicado en términos de este gobierno compartido. La regla es que cada suyu o región debe asumir el cargo de la máxima autoridad cada dos años. (Mamani, 2009:119).

Pues justamente en esto es donde juega un papel fundamental la lógica del poder diagonal. La diagonalidad no sólo es un símbolo dada en una línea sino es todo un sistema de pensamiento social y de relaciones sociales que hace que éste sea el gran factor del gobierno compartido, del poder rotatorio, de la autoridad dual o diarquico, del equilibrio y conflicto, el qhapaj ñan en quechua o jach'a thaki en aymara. El gran camino de los sabios o el gran camino del poder justo. El jilir apu mallku y el mama t'alla debe impartir una opinión y acción justa y en equilibrio con todos y todas.

Lograr ese hecho es sin duda un gran desafío para cualquier autoridad. No siempre se puede ser justo con todos pero aquí es un principio que gobierna las acciones y las frases

en tanto relaciones sociales. Lo diagonal es el *justo medio posible* de las dos grandes partes de la sociedad humana como es el hombre y la mujer, o entre los de arriba y los de abajo. La diagonal junta, reúne, vincula, a los dos lados hacia un centro o taypi compartido. Esto es un pensamiento político que supera o es diferente a la forma liberal de la política que es concentrar el poder para un grupo o una persona. De igual modo la socialista como está demostrado hasta hoy históricamente.

Gráfico No. 11
La chakana y el diagonal cuadrado



Fuente: Plan estratégico de CONAMAQ, 2008-2013.

La vincularidad es un hecho que hace referencia a una acción, pero a la vez, es una forma de pensar y hacer del poder. El poder está dado entre todos o todas en la y el diagonal que atraviesa todo el territorio de varios otros como se observa en la wiphala arriba expuesto. Esto está expuesto en el plan estratégico de CONAMAQ (2008-2013) como se observa en el gráfico no. 11. Aunque aquí el diagonal esta de otro modo. Figuran las cuadraturas y los circulares, pero aparece un cuadrado al centro en forma de rombo que es la otra forma de lo diagonal. Este es un diagonal de cuatro formas dado en cuatro partes. Atraviesa las cuatro partes de la chakana. Es el justo medio de lo circular y de los cuadrados. *Una autoridad es este justo medio* y en eso consiste el poder otro, o el otro poder.

Ahora como también pudimos observar y a la vez conversar con diferentes autoridades, pues, cada uno de ellos o como pareja (chacha-warmi), también son parte de lo diagonal.

En este caso no sólo es el *jilir apu mallku* o *jilir apu mama t'alla* la que juega este rol, sino todo los miembros del consejo de gobierno. La figura aquí expuesta u otras hacen referencia a ello. Si sólo concentráramos en el *jilir* y *arkiri* pues estaríamos casi en lo mismo de la concentración del poder en dos parejas. Y no es el caso. Cada pareja autoridad de los 16 *susyus* en el consejo es parte también del justo medio tanto en sus opiniones-acciones y sus relaciones sociales. Por eso se observa en un *awayu*, en un *poncho*, en el sistema agrícola, todo un tramado de *taypi*. Las autoridades originarias de este nivel producen ese tramado del justo medio por eso son autoridades nacionales o del meso como son las regionales. Hacen un tejido de poder que tiene la capacidad de autogobierno compartido y a la vez rotatorio.

Por ello es fundamental la rotación del poder compartido. El poder se comparte en la lógica del justo medio aunque este siempre puede y tiene variaciones. El justo medio no es un punto fijo, sino un espacio-tiempo de margen que da posibilidad de un movimiento flexible, pero no más que eso. En términos reales no sería un equilibrio porque éste deja notar un punto fijo de no-movimiento. Sino justamente el justo medio es una aproximación al equilibrio. Dado que las sociedades y el hombre-mujer somos seres muy complejas por tanto somos actores de movimiento. Eso hace que haya variaciones posibles por muchos factores internos o externos. El gobierno o la gestión de ese espacio-tiempo es el poder de Nosotros en diferencia al poder de Ellos. Por lo mismo esto se hace muy complejo en relación a mandar y obedecer como es el sistema del poder liberal. Aquí a la vez que se puede mandar pues también se debe obedecer. Es una relación cara a cara, es la negociación permanente entre los actores en acción, y el autogobierno compartido entre los actuantes de este poder. Aunque no es exactamente un poder como la de los *ayllus-markas* en su forma local. Tiene un contexto diferente a aquella aunque su matriz es ésta.

Ahora ello no se desdice de los conflictos como el que hemos observado en el movimiento de los *ayllus*. Por su puesto existen problemas de variada condición como el hecho de que si lo que una decisión es parte de una demanda planteada o no. También se generan conflictos entre los *jilir* y *arkiri*, entre los propios miembros del consejo de gobierno, y estos con los mal llamados técnicos, etc. Incluso surgen conflictos entre una regional y otro por factores de inclinación hacia una idea o incluso una opción partidaria.

Este último se observa particularmente por la presencia del Presidente indígena en Bolivia, Evo Morales, con quien muchos se autoidentifican. Ello provoca conflictos y tensiones profundas. Esto es parte de la dinámica social propia de una Bolivia de lucha por el poder de Ellos y nuestro caso por el poder de Nosotros. Finalmente el poder siempre es

poder. Es decir, provoca lucha, conflicto, acciones, lógicas de hacer, que hace de la sociedad.

En aymara el poder es ataña, el hacer, en quechua atiy, fuerza. Si el poder es hacer, entonces el hacer es un conjunto de acciones que está atravesado por una variedad de propósitos a lograr, o lo que se piensa, se quiere, se sueña, y se lucha. La diferencia es que este poder es de otro modo. Se mueve en justo medio y además es ampliamente tejida entre las relaciones sociales de distintos niveles que solamente en un núcleo de dirigentes, de gobernantes que toman las decisiones a nombre de la gente o ciudadanía. Ello hace que éste pueda existir como practica social a nivel meso que en este caso se llama a nivel nacional. Lo nacional es algo formal porque en el fondo sigue siendo el meso del poder. Lo nacional connota una totalidad sobre otra totalidad.

Aquí el meso es una totalidad pero ante otra totalidad. La inter-totalidad es la figura que puede ser más cercado a esta lógica. Una totalidad que se impone sobre otra es una forma del poder como dominación. Pero es distinto que una totalidad entre en inter con otra totalidad para compartir sus totalidades. Eso es simplemente el tejido del ayllu y varios ayllus, el tejido de un poncho-awayu (indumentaria de autoridad hombre y mujer), y los rituales del poder, o los sistemas de barrios urbanos como en El Alto, etc.

Al final de este capítulo lo diremos que esto no significa que esto es para dialogar con los poderosos como algunos han sugerido. Este es otro sistema de poder en relación al sistema del poder como dominación. Ello habla de su diferencia e incluso de su contraposición antagónica. El “dialogo” entre sistema civilizatorios sería algo más adecuado que negociar los intereses con los grupos de poder y en Bolivia de condición colonial.

5.6. FEJUVE de El Alto. La estructura del poder entre el Norte-Sur

Aquí funciona la diarquía geográfico-territorial: el poder dual y simultáneo. Dado que esta ciudad tiene sólo 60 años de existencia como espacio urbano, aunque su urbanización plena se da en la década '80 y 90 del siglo XX. Según el Censo de Población y Vivienda de 2001 (INE, 2002), la ciudad de El Alto tiene un total de 649.958 mil habitantes y de ello el 81 por ciento se autoidentifica como indígena y de los cuales el 74 por ciento como aymara. Desde el Censo de 2001, hoy esta joven ciudad pasa fácilmente más de 1 millón de habitantes según varias estimaciones. De hecho es la segunda ciudad más importante en Bolivia en términos de población detrás de la ciudad de Santa Cruz. Está compuesto por

migraciones aymaras y de exmineros relocalizadas en el periodo neoliberal de 1985 del gobierno de Víctor Paz Estensoro del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR).

Dentro de este contexto se produce el fenómeno de otra lógica del poder. Ahora esto hay que ubicarlo en términos de relación entre la frontera (adentro-afuera) y en contra del poder liberal moderno. Y a la vez como “diferente cercano” a la lógica comunitaria del ayllu andino. Este espacio-tiempo es muy complejo. ¿Es mixto? Tal vez sí pero según nuestro punto de vista surge aquí otra lógica del poder. Pues no es propiamente liberal moderna ni es comunal propiamente tipo ayllu. Si no es otro. Aunque tiene mucho de parecido a la lógica comunal de los ayllu y comunidades campesinas. Diríamos más bien que es el espacio-tiempo de la re-evaluación del poder comunal de los ayllu dentro de otro contexto como es una ciudad que tiene elementos e idearios de la modernidad. Aunque esta modernidad obviamente sí es tal es otra modernidad. Esto hace que sea propio y a la vez interesante para estudiar el poder y el sistema de pensamiento social disperso en el plexo mismo de la sociedad.

Aquí la diarquía geográfico-territorial significa que el poder social está dada y dándose en la Federación de Juntas Vecinales de El Alto (FEJUVE) en base al sistema de prácticas de compartir el poder y en la dualidad. Y esto a la vez viene dado por las Juntas vecinales que es el espacio-tiempo “propio” de lo político. Veamos con detalle este hecho. Pues el congreso ordinario de esta institución alteña se realiza cada dos años y en ella se nombra al Presidente/a de la FEJUVE, al primer Vicepresidente y Segundo Vicepresidente, el secretario General y toda la directiva en un número de 30 carteras. La particularidad del hecho es que en esos dos años el Presidente debe ser del sector Norte y los siguientes dos años del sector Sur (dependiendo de los turnos establecidos previamente). Esto es un hecho inapelable. No puede alterar ni el poder gubernamental ni ninguna otra fuerza ni la propia fuerza de la FEJUVE. Es un valor central que permite una relación de poder de modo diferente a la vez “propio”. Es un valor cultural y político de alta importancia. Y formalmente esto viene establecido en el Estatuto de la FEJUVE donde dice: “tomando en cuenta la rotación Norte a Sur solo para presidente de FEJUVE” (Estatuto Orgánico, FEJUVE-El Alto, 2001). Ahí a la vez las juntas vecinales de cada barrios se define como “un organismo natural y autoridad comunitaria de carácter territorial, urbano y rural y cuyo objetivo es promover el desarrollo, defender los intereses, velas por los derechos de los/as vecinos” (ob.cit, pag. 49). En este caso tiene que inter-actuar o vincularse entre la FEJUVE y las Juntas Vecinales de cada barrio y los Distritos urbanos y rurales que tiene esta ciudad.

Esto es importante considerar teniendo presente el contexto social mucho más compleja y urbanístico de esta ciudad.

La relación de dualidad y alternancia en el poder se define en el fondo como la existencia misma o no de la FEJUVE. Aclarar que esto no es una alternancia del sistema liberal como en Estados Unidos entre los demócratas y republicanos. No se refiere a ello. Por ejemplo si por alguna razón uno de los sectores haya querido perpetuarse en la gestión va ser vista como traición y participante de la muerte o desgobierno de la FEJUVE. Si ello ocurriese efectivamente se entiende que la ciudad esta desprotegida simbólica y en los hechos de otros poderes porque se entiende que no hay autoridad que defienda ante el gobierno de turno u otro tipo de hechos. Y el orden dado entre el sector norte y sur se define por la orientación formal de Norte-Sur. Pero esto está dado en la idea cercana de los de arriba o abajo. Aunque es muy difícil definir cuál es arriba y cuál el abajo porque la ciudad es plana en su gran parte aunque un poco más elevado en dirección a la cordillera oriental o los nevados de Wayna Potosí y Chakaltaya. Esto está definido por el aeropuerto internacional de El Alto.

Así se lucha por ese valor. Pues la rotatividad del poder es un asunto serio. En los Congresos los diferentes Distritos luchan sabiendo que el cargo del Presidente a de ser del Norte o del Sur. Es decir, la gente, o mejor los delegados saben que el presidente va salir del Norte en un caso y en otro del Sur. Pero esto no parece amainar ningún ánimo de la lucha en estos congresos. Aunque es cierto que la misma se da más ampliamente en el sector al que le tocará asumir la presidencia de la FEJUVE. En el XVI Congreso llevado entre 25, 26 y 27 de junio de 2010 la presidencia te tocaba sí o sí al sector Norte y ahí se desató una pugna amplia. Y no tanto en el sector Sur porque en el próximo congreso le tocara la presidencia.

Pues también hay dejar notar que en cada sector aún no está claro el sistema de rotación para la asunción de este cargo porque el sector Norte o el Sur tienen varios distritos y estos a su vez reúnen a muchos barrios o zonas tal como está establecido en el Estatuto Orgánico. Esto quiere decir que la FEJUVE está definido sobre una especie de dos pies, una analogía humana: uno es el Norte y el otro el Sur. Y cada uno de esos pies tiene sus dedos la que al final se constituye todo el cuerpo social y político. Esta institución reúne a 14 Distritos, urbanos la mayoría y otros pocos rurales. La mitad de ellos pertenece al Norte y la otra al Sur. Aunque esto no siempre se cumple. Porque el Sur en este momento tiene más distritos que el Norte. Y ello también está definido por la cantidad de zonas o barrios de uno y otro. La FEJUVE reúne a una totalidad de 609 juntas vecinales aproximadamente. Esto formalmente son los llamados barrios o las zonas. Ahí también se observa una

especie de dualidad en grado pequeño. Se dice en muchos momentos juntas vecinales a la directiva de un barrio y el otro momento a la zona en su conjunto definido por los habitantes y la directiva. Y entrando más a lo profundo cada zona o barrio está organizado a su vez por cuadradas, aunque esto sólo es visible en momentos extraordinarios como fue el levantamiento de esta ciudad en octubre de 2003 para derrocar al gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada. A ese hecho nosotros hemos llamado los microgobiernos barriales (Mamani, 2005).

Esto es que un conjunto de barrios bajo el impulso de sus dirigentes o los vecinos se han constituido en verdaderos gobiernos de barrios porque controlan el espacio y el territorio de lugar, definía el sistema de acciones en auto-defensa frente a la arremetida del Estado-gobierno, controla la natalidad, etc. A su vez en este histórico hecho, en octubre, muere la medicina clínica y nace la medicina aymara o indígena, etc. Así en los barrios surgen unos espacios de autogobierno y a la vez que se articulan con los otros gobiernos barriales. Y estos a su vez estaban organizados en base a los “jefes” de cuadra de cada barrio. En Santiago II, por ejemplo, una zona importante del sector Sur se produjo reuniones de coordinación primero entre jefes de cuadra y luego con todo la zona. Algo similar ocurría en el sector Norte de la ciudad donde se produjo la otra parte de la masacre llamada de octubre negro.

Este es el tramado interno o profundo de la dualidad y de rotatividad del poder en la FEJUVE alteña. Así es importante la alternancia y las articulaciones internas o externas, porque generan otra realidad social y político de modo muy novedoso. Si no se respeta la alternancia y la dualidad se supone que habrá conflictos de ingobernabilidad interna de la FEJUVE que afecta a toda la ciudad de El Alto. Esto expresa la ex Presidenta de esta institución elegida como mujer en el congreso de 2009, Juana Fanny Nina.

Evidentemente, cada dos años se turna para que no haya pelea...cada dos años es una gestión. Y esta gestión ha tocado...la presidencia al lado Norte, yo vengo del norte, yo vengo del (Distrito) cinco que es el norte. Y la próxima gestión va ser del lado sur. El ejecutivo a la cabeza, va ser del lado sur. Así las diferentes carteras van en las alternancia, norte-sur, norte-sur. Entonces, para generar el equilibrio y que no haya disputas al interior, porque a veces...(nos) ponemos a pelear. Pero en este caso, estamos organizados de este modo...Luego tenemos el ejecutivo, que más o menos está sobre los 55 ejecutivos, ellos...han jurado en el Congreso, algunos en ese momento, algunos después (entrevista a Juana Fanny Nina ex Presidenta de FEJUVE (2009-2010), El Alto, 3/08/2010).

Dejar notar que Fanny Nina repite, insiste, remarca, en esta entrevista que ella es del sector Norte y lo hace en tres momentos simultáneos. Lo cual habla de un profundo

sentido de pertenencia a un sector, en este caso al sector Norte. Igualmente repite tres veces para nombrar a los del sector Sur. Por ello esto es un valor central que no es negociable bajo ningún punto de vista. Y a la vez aclara que la FEJUVE está organizado por el sector Norte y sector Sur como sostenemos más arriba. También habla del equilibrio de los cargos para evitar disputas y conflictos.

Por otro lado la representación está dada por Distritos dentro de la FEJUVE que es un hecho importante a considerar. Dado que

Son representantes de cada distrito. Y en cada distrito, cada distrito, (tiene) representantes de las diferentes zonas que compone un distrito. Entonces, los ejecutivos distritales. Del distrito 1, por ejemplo creo que tiene cinco ejecutivos, los cinco tienen que trabajar dentro de su Distrito, y así sucesivamente los otros distritos tienen a sus ejecutivos que trabajan dentro de sus distritos” (entrevista a Juana Fanny Nina ex Presidenta de FEJUVE (2009-2010), El Alto, 3/08/2010).

Aquí se utiliza sin duda en varios momentos las técnicas liberales de representación. Pero su lógica como hemos mostrado es de tipo comunal urbano que lo define la estructura de la FEJUVE en los hechos. Las técnicas liberales utilizadas son la elección secreta en el voto, su proclamación y su posesión. Eventualmente también por aclamación. En esto la comunidad o el sistema de decisión colectiva es pues el sistema de pensamiento político la que le da sentido a estas acciones. Aunque esto por sí mismo no garantiza en que los representantes no se alejen de sus barrios y Distritos. Por ello se produce luchas y evaluaciones permanentes aunque hay y habrá siempre actos de alejamiento por factor de cooptación por el partido gobernante o por un partido opositor. Esto es un asunto que no se ha resuelto dentro de esta dinámica social al que M. Quisber lo ha llamado el clientelismo político (Quisbert, 2003). Esto habla de las propias contradicciones en tanto parte de la dinámica social. Aunque esto se “limpia” después como ha ocurrido en el levantamiento de octubre, la guerra del gas, de 2003. En esto todo presidente de Junta vecinal simpatizante del partido gobernante, el MNR, fue destituido por la asamblea de barrios hasta llegar a pintar sus puertas como señal de lo “otro” dentro de la organización.

Esto por su puesto muestra que la FEJUVE también es una organización no-perfecta o ampliamente horizontal, sino tiene sus problemas como toda sociedad y organización social. Está sujeto a que sus dirigentes sean cooptados o sean militantes de algún partido político o que finalmente dejen de cumplir los mandatos de los Congresos, como lo que le ocurrió al ex Presidente de apellido Ismael Herrera entre 2008-2009, etc. Él no hizo mucho por la FEJUVE y la ciudad de El Alto influido tal vez por la edad que tenía o porque no le parece interesante el servicio que se presta en esta instancia. Dejar notar que las

funciones de presidencia o las dos vicepresidencias de la FEJUVE no reciben pago alguno. Es un servicio aunque sin duda la institución tiene cómo obtener recursos económicos mediante el alquiler de las oficinas del edificio de la FEJUVE ubicado en plena Ceja de esta ciudad (un lugar muy transitado y por su puesto demandado para el alquiler) y por concepto de pago de cuotas de las juntas vecinales.

En ese contexto el Congreso ordinario y extraordinario es el espacio de deliberación y toma de decisiones más importante. Dado que es allí donde se producen resoluciones como mandatos que están definidos en varias Comisiones tales como la política, seguridad ciudadana, económica, defensa del consumidor, transporte, vivienda, defensa del gas, de género, salud, educación, orgánica, etc. En el XVI Congreso se tuvo algunos de estos resultados. Una de ellas es el de la Comisión política donde se resolvió:

3. Declarar a la conformación actual del gobierno como colonial-oligárquico y exhortar que no se entrometa en las organizaciones sociales de la ciudad de El Alto y de Bolivia.
6. Acabar con la propiedad privada de grandes empresas extranjeras, latifundistas y terratenientes del país (Conclusiones de la Comisión Política, aprobado en la Plenaria del congreso, El Alto, 27 de junio del 2010).

Es uno de los documentos de mayor importancia del Congreso aunque al final no fue cumplida por varias razones entre ellas por la intromisión del gobierno del MAS en la FEJUVE (con Rubén Paz ex presidente que destituyó a Fanny Nina) en disputa con el Movimiento Sin Miedo (MSM) ex-aliado del gobierno. En dicho documento le declaran al gobierno del MAS. de ser colonial y oligárquico y a su vez pide no entrometerse en las organizaciones sociales. De su parte se pronuncia en que se pueda terminar con las grandes empresas privadas. Es decir, los congresos son eventos de expresión político y social. Y el XVI congreso de FEJUVE fue parte de ese hecho.

Aunque en éste no es muy explícita la diagonalidad del poder, pero es una realidad presente con grados de complejidad mayor que la de CONAMAQ. Dado que en tanto ciudad en movimiento y el sistema de accione se entrecruzan con varias otras variables que hacen difuso y la complejizan profundamente.

5.7. Alternabilidad y diagonalidad urbana

La diagonalidad del poder no es muy visible pero es una realidad que requiere ser leído de un modo diferente. En la guerra del gas de 2003 mostramos esto de modo descriptivo pero no estábamos conscientes de esta lógica del poder. La describimos como la lucha del sector Norte y del Sur en la que se produjo la violenta masacre gubernamental además de

varios otros lugares como el cruce Villa Adela y otras zonas (Gómez, 2004; Mamani, 2005). ¿Qué es la diagonalidad urbana del otro poder?.

La diagonalidad del poder urbano es un hecho que está dado en el complejo tramado de las relaciones sociales como la que describimos aquí. Específicamente esto significa el orden espacial-temporal de la estructura urbana de El Alto. Pues en esta ciudad, aunque en varios casos no siempre es así, está organizado en la dualidad, en el sistema qhatu (p.e. feria de 16 de julio de El Alto) (Yampara, 2007)¹²³, en la reciprocidad, en el sistema de lucha complementario y dual que tiene a la Ceja (que además que es el corazón de Tupaj Katari)¹²⁴ como lugar de confluencia. En términos de movilización social, por ejemplo, la Ceja es el lugar a donde llegan desde el sector del Norte y Sur en una especie de competencia para ver quien hace mejor definido en el número de los participantes, en el bullicio que emiten, y de allí luego pasan, en algunos casos después de un pequeño mitin, hacia la hoyada o la ciudad de La Paz.

Específicamente la Ceja está entre El Alto y La Paz. En ese sentido la Ceja para adentro de esta ciudad es el taypi y a la vez es frontera en relación con la otra ciudad, La Paz. En ese sentido es parte de una dualidad pero a la vez es el espacio-tiempo de vinculación. Todo pasa por este lugar. Es decir, está el autopista El Alto-La Paz, el centro ceremonial katarista-indianista (movimiento que reclama la lucha del Katari y Bartolina Sisa y otros guerreros aymaras), es el lugar vistoso hacia toda la cadena montañosa nevada, es el centro comercial más importante de la ciudad de El Alto, y ha sido el cuartel general en 1781 del ejército de Julián Apaza y Bartolina Sisa. Es un lugar que vincula y a la vez que divide entre el sector Norte y el Sur de esta ciudad. Es un espacio-tiempo de muchos o de multiples mundo y a la vez de dos, el de los del Norte y los del Sur.

¹²³ Yampara rescata una frase sobre esto del mundo andino: “Jaqi qamawinxá, taqikunasa aynikiwa”. «en esta vivencia de la vida, todo lo que haces es devuelto» (memoria comunitaria andina). Este autor explicita aquel del siguiente modo. “El orden y desorden de la exposición de los productos, que en función de algún producto principal complementan los otros productos, por ejemplo la venta de automóviles, automáticamente ha abierto espacios para la venta de variedad de accesorios de auto-partes así como los bufetes-abogados de transacciones legales, pero también la serie de servicios complementarios como comidas, heladeros, refresqueros y hasta cervezas para la ch’alla de las transacciones de compra y venta. Eso tiene implicancias de lógicas: donde una cosa es el orden occidental y otra el orden andino que se guía más por complementaciones interactivas. Eso puede ser ilustrado con la graficación en los textiles andinos como son los Jalqa y Tarabuco, que requiere otro estudio e interpretación”, cosmovisión y economía: el qhatu de la 16 de julio en el alto de la paz pukara, n° 19, del 7 de mayo al 7 de junio de 2007.

¹²⁴ Después del descuartizamiento de Julián Apaza Nina, Tupaj Katari, en la localidad de Peñas del actual Provincia Los Andes el 14 de noviembre de 1781, el corazón de este guerrero aymara fue expuesta por los españoles en la Ceja de El Alto donde está actualmente una cruz de la Iglesia Católica y toda el aérea del ingreso al autopista hacia La Paz. Y el hecho éste tiene co-relación simbólica con todas las marchas que confluyente hacia este lugar. Esto es que tanto del sector Norte y Sur llegan indefectiblemente hacia este lugar.

Esta lógica continúa hacia adentro por el sector del aeropuerto internacional de El Alto pasando por la avenida Bolivia, Villa Adela y Mayo. Es decir, todo ello nos habla de una ontología política aymara distante a la ontología moderna. Dado que es toda una interrelación urbana barrial territorial y a la vez toda una vincularidad social. Desde la ontología moderna para muchos que vienen de este mundo ven a la ciudad de El Alto como una ciudad muy complicada que terminan catalogándolo como una ciudad desordenada, sin planificación de las calles y avenidas porque es todo un entramado que ciertamente si uno no sabe moverse se pierde. Hay una avenida que aparece luego desaparece al igual que una calle que aparece y desaparece. O simplemente se retuerce y hay que tomar otra calle con otro nombre. Desde la vincularidad aymara esto no es un problema porque es como la misma cadena montañosa o la geografía del altiplano que siempre es undulada, quebrada y planicie.

Este es el sentido de la vida social y el orden del espacio-tiempo aymara. Pues es y con ella nacemos y morimos porque es parte de la forma de ver el mundo y estar en él. El desorden se convierte en otro orden espacial-temporal como el referido entre los de arriba y los de abajo en disputa por el taypi que en el castellano mal traducido es el centro. El taypi es la multiplicidad de varios hechos y no sólo de Uno como es el centro moderno. Por lo que es una forma del mundo frente a otras formas del mundo al que justamente se refiere la ontología política (Blaser, 2010).

Esto es en movimiento como la misma dinámica de la ciudad porque viene dado y dándose en el sistema de vida social vinculada con el mundo rural y el Andino y a la vez de la producción de la nueva urbanidad como es El Alto (ver foto no. 7). Esto es que su población viene del aérea rural y otros nacen en la esta ciudad. Todo ello hace que éste se convierta en un espacio-tiempo de lucha y a la vez de vincularidad propia. Yampara al respecto sostiene:

El Alto es una ciudad con fuerte incidencia de las comunidades rurales y de familias mineras. En sus inicios se conoció como Alaj Pacha (tierra en el cielo), luego Cruz Pata (pata chakana), finalmente Altu Pata Marka (pueblo de arriba); cuyo nombre oficial es desde 1985 ciudad de El Alto (Yamara, 2007: 6).

Otro autor refiere a éste compuesto por migrantes que traen consigo valores propios y aquí las reproducen a la vez que negocian permanentemente dicha relación. “Los indígenas que migraron a las ciudades se llevaron consigo valores y tradiciones firmes, propios de las comunidades rurales” (Chaplin, 2010:3).

Esto mismo se visibiliza en la FEJUVE y en algunos barrios donde se tiene definido en la paridad de dos lados pero de un mismo hecho. Un barrio tiene su otro igual aunque no esté ubicado a su lado sino aparece como discontinuo como en varios de los territorios de los ayllus como es el caso de Jila Uta Mansaya de Curahuara de Carangas (Oruro). Por ejemplo hay barrios llamados: Santiago II y Santiago I, pero ya no hay Santiago III. Hay Bolívar A y Bolívar B, y tampoco hay Bolívar C. Así por estilo. La ex ejecutiva, Fanny Nina, de la FEJUVE sostiene con suma claridad al respecto.

La Federación de Juntas Vecinales, primero a la cabeza, somos una Presidenta, en mi caso. La Presidenta que es del lado norte, y el primer Vicepresidente es del lado sur. El segundo Vicepresidente es de lado norte y la Secretaria General es de lado sur. En la cabeza estamos dos mujeres y dos varones, con lo que estamos dando...estamos aplicando lo que dice la Constitución Política del Estado, equidad, la paridad no tanto tal vez, la alternancia ...estamos igual varones y mujeres a la cabeza (entrevista A Fanny Nina, 3/08/2010).

Otro dato que refleja este hecho es lo que otro autor sostiene sobre la población de la ciudad de El Alto que tiene una lógica de movimiento muy propio entre lo urbano y lo rural y que está enraizado con mucha fuerza.

Durante el año principalmente en los períodos de siembra y cosecha, un alto porcentaje de vecinos se trasladan a sus comunidades de forma temporal, dejando a los barrios una imagen de 'deshabitado' temporalmente en cierta manera. Es la condición nómada urbano/rural que pervive fuertemente, y que se da por encima de su condición de riqueza o necesidad económica del urbanita indígena/mestizo. Pues la estructura de propiedad de las tierras colectivas y familiares-Sayañas está fuertemente enraizada (Yepes, 2010: 116).

Ello es una lógica del poder en su sentido de la vincularidad ya sea esto interno o externo. Esto es la existencia del autogobierno compartido entre dos parte de una sociedad. Ya sea entre hombre-mujer o entre dos espacios-tiempo como las de arriba y los de abajo. Y esa condición hace que el poder sea siempre un espacio-tiempo de negociación y actuación vinculada entre sí y a la vez de la dualidad no exclusiva sino compartida.

La dualidad no exclusiva es pues que este no es una oposición en sentido del Otro. Sino es una oposición de lo Propio. En la lógica de la dualidad del Otro sería el enemigo al que hay que aplastar y eliminar. Aunque esto también puede darse aquí pero es según la gravedad de los hechos realmente existentes. Es como el ritual del tinku donde dos se enfrentan pero no está en ella la lógica de la eliminación sino es lúdica o juego que a la vez incuba la ch'ajwa, la guerra, el awqa, el enemigo. Ahí está un pensamiento liminal entre uno y lo

otro. Tal vez una buena parte del pensamiento aymara sea un pensamiento liminal. Un pensamiento de frontera, al que lo llamamos el adentro y afuera. Este es un espacio-tiempo de lucha y de vinculación entre sí y en sentido estratégico con el Otro.

Por lo anterior aquí estamos escudriñando el sentido de lo liminal en el adentro. En ese sentido, por ejemplo, no es un gran problema libar en el carnaval de Oruro al mismo tiempo al de la Virgen de Socavón y a la vez al sapo o anfibio que está a la entrada de esta ciudad. O al Tío, el diablo, y la Virgen de Socavón que está en la mina de San José de esta ciudad. Para el pensamiento cristiano esto es un sacrilegio. No se puede “adorar” a dos cosas a la vez. O se unge a uno o a otro. No a los dos. Aunque las teóricas sincréticas han aflorado para tratar de explicar este hecho. Pero lo sustancial es que éste no es un problema moral, ético, estético. Sino está dado de otro modo. Es una realidad tan normal pero con sentido de lo sagrado de lo propio. Y por su espectacularidad esto se encubre en forma de hibridación con elementos cristianos cuando por adentro esta lo propio. Lo propio es la ontología del mundo de Nosotros con elementos de otros.

Este es el sentido de la diagonalidad del poder urbano. Diríamos que éste parte la ciudad en dos para vincularlo luego entre sí. Ésta es el poder otro. El otro poder vincula entre muchos para constituir una realidad más musculosa que una sola cosa o forma que por su naturaleza, lo Uno, es agresiva por su sentido de autodefensa y su soledad. En este caso el poder otro se hace fuerte como relación social porque está constituido por muchos y esa condición le da mucho sentido de lo propio dentro de la vida social. Y en momento de gran trascendencia esta lógica funciona de un modo multitudinario no sólo en sentido de la movilización de mucha gente, sino también por su sentido de vincularidad de distintas fuerzas y poderes organizado alrededor de la diagonalidad, en aymara, el taypi y el thaki (en gran camino). En ese sentido el taypi urbano es el mismo taypi de los ayllus rurales sólo que dentro de un contexto más diferente a aquella.

Es la gran vincularidad igual que la espina dorsal del cuerpo humano que contienen el poder diluido y a la vez compartido. Ahí no tiene sentido la lógica del poder vertical porque de hecho la gente cuando se moviliza no lo hace por mandado del A sino en la idea del poder vinculado entre todos ellos/ellas que sale de sus propias decisiones y voces. En otras palabras, sale de sus propias necesidades, de sus horizontes históricos, de la memoria de sus luchas, y de su disponibilidad histórica para hacerlo. Y lo comunal de tipo ayllu en estas situaciones tiene sus límites porque no tiene la capacidad de moverse a nivel meso. Pues aquí en la ciudad se confronta directamente con el poder del Estado-gobierno, tiene que entrar en relación con organismo internacionales, con fuerzas de las

transnacionales, y todo ello requiere de otras ideas y acciones que aquella acción local definida en un sólo espacio-tiempo.

La relación más directa con el Estado y en frontera y adentro de aquel es una de sus condiciones históricas. Eso lo sabe la gente. Es el caso ocurrido en la guerra del gas de El Alto de 2003 sin liderazgo visible y único o en la guerra Federal de 1899 bajo el liderazgo del guerrero aymara, Pablo Zárate Willka y toda su comandancia local y nacional. En ese tiempo El Alto como espacio de pequeñas comunidades jugó un lugar importante. En este caso según Hylton (2004)¹²⁵ éste se movió bajo la idea de un federalismo insurgente de ayllu de La Paz, Oruro, Cochabamba y Potosí. Así hay muchos otros ejemplos que la historiografía no supo leer adecuadamente.

5.8. Radical promedio social

Por lo anterior, el otro poder, nos plantea un hecho nuevo al que le hemos llamado el *radical promedio social*. Esto dado particularmente en el contexto de una gran desigualdad social, económica y político que hoy persiste como una estructura social aunque se trata de cambiarlo. El radical promedio social se observa en el ayllu, en la forma de organización del Consejo de Gobierno de los ayllu-marka a nivel nacional, en los centros urbanos como El Alto, incluso en organizaciones sociales de fuerte raigambre sindical. En el lenguaje aymara existe la palabra y frase de *chikat chitak* que en castellano sería *mitad a mitad* al que hemos estado haciendo referencia más arriba. Mitad a mitad indica una relación de dos desde un inter-medio cuando es necesario como en la comida. Es compartir, por ejemplo, un pan entre dos partiendo en dos. Esta misma práctica y forma de pensar se traslada a las responsabilidades compartidas como es una decisión en la asamblea, el sistema de los turnos, el sentido de pertenencia a un espacio-tiempo como el barrio o comunidad campesina.

En esto está la corresponsabilidad social y comunal con el bienestar social o individual o el no bienestar social. Es decir, no sólo depende de Uno, de una autoridad originaria o dirigente sindical, el que este bien o mal la vida social en sentido material e intersubjetivo. Sino fundamentalmente es parte de la corresponsabilidad social compartida entre todos y todas actantes y debatientes. Debatientes quiere decir que luchan y conversan permanentemente sobre el sentido y el destino de la comunidad social y político. Esto

¹²⁵ Hylton describe una rica forma organizativa de la guerra aymara y su alianza con los liberales de La Paz. Zárate Willka tenía el mando nacional pero fundado en el mando, local del Juan Lero en Peñas (Oruro), Mauricio Gómez en Sacaca (Potosí) o Feliciano Ramírez en Mohoza (La Paz). Y todos ellos a su vez mandaban localmente a nombre de la comandancia nacional dirigido por Pablo Zárate Willka y los tres Willkas. "Federalismo insurgente: una aproximación a Juna Lero, los comunarios y la Guerra Federal", en Tinkazos, num. 16, año 7, 2004.

ocurre en diferentes espacios sociales en Bolivia independientemente de que sea de los Andes o la Amazonia.

Pero ¿qué es específicamente el radical promedio social cuando se habla del poder? Sin duda esto es un nuevo hecho que no fue reparado por la sociología o la politología que viene de una lectura muy poco sensible a este tipo de realidades de la vida social. También esto implica nombrar de otro modo el poder y a las vez de describir los hechos sociales. La misma para nosotros se convierte en uno de los meollos del otro poder.

El poder y lo político tiene sentido en que éste es para construir y buscar grados de igualdad social y sentidos propios de la vida y de la naturaleza. En el mundo de los Andes y el aymara en particular y los ayllu quechua de Potosí y otros tiene como máxima en tanto relaciones sociales de la vida social-humana y de la naturaleza, dos hechos importantes. La vida social se define por la materialidad de los hechos y cosas y b) por la intersubjetividad en dichas relaciones y sentidos de existencia humana y social. El *justo medio* de las dos grandes condiciones de vida social y político es pues fundamental porque da sentido el tener materialmente con qué vivir y compartir la vida social con la sociedad y sus miembros. O con qué prestar servicio a la sociedad. Si uno no tiene nada o tiene poco-se sostiene- que no es posible hacer de la sociedad un espacio-tiempo de la vida humana. Eso lo afirma cualquier persona en los Andes y en nuestro caso los aymaraquechua que tienen muy claro esa condición. Lo material como lo emocional son dos hechos fundamentales de la vida social y familiar. Uno y otro se complementan, ello es *suma qamaña*, o *qamir qamaña*, la vida en plenitud (L. Macas, 2010) la que da sentido de vivir la vida humana en interrelación con el resto de los mundos de la que somos parte. Aunque connota esto por la relacionalidad de su sentido grados de negociación y de conflicto.

Su otro lado de esto es que sí teniendo las condiciones materiales de vida social más o menos aceptable, pero si no tiene una subjetividad llena de sentido de la vida social y humana, lo material no tiene mucho sentido. Así la intersubjetividad que es el lado emocional y espiritual del hombre-mujer como el otro lado de las relaciones sociales. El estado de plenitud de la vida es un hecho fundamental particularmente hoy en las sociedades modernas que no lo tienen de buen grado. La falta de ello provoca enfermedades mentales, el problema del existencialismo, neurosis, primeras enfermedades en el mundo moderno actual. El sentido de justeza de la vida en la lengua aymara y quechua como es el *suma qamaña* para unos y para nosotros *qamir qamaña* (más adelante tratamos ello) o en quechua *sumax kawsay*, el bien vivir es de gran importancia. Desde esta concepción se trata de equiparar entre lo material y lo subjetivo de la vida social y de una persona en particular.

En ese sentido, en el pensamiento político aymara (Patt, 1988) existe el principio de *lo justo y medido* como una de las condiciones para vivir lo social y político en tanto jaqi o runa, es decir, vivir como gente con la plenitud de sus facultades. Esto es un valor sustancial en el movimiento de los ayllu, también se observa en los barrios de la ciudad de El Alto e incluso la pudimos constatar en la región del chapare cochabambino. Teniendo presente que Chapare es una región donde hay mayor nivel de ingreso económico por la venta de productos agrícolas, cítricos, plátano, y la hoja de coca en comparación con el altiplano y los valles donde los ingresos económicos es justo y medido.

El símbolo de la wiphala, la chakana (la cruz andina), el sistema de las parcialidades de género, la dualidad territorial de arriba y abajo, expresa esa realidad que son relaciones del otro poder. Esto es un principio dado en no tener *más cosas* materialmente ni *menos* subjetivamente del conjunto del *promedio de la sociedad*. ¿Qué quiere decir esto?

Esto quiere decir que tener más cosas materiales del promedio social como autos, casas, tierras, ganado, etc. es casi un hecho no humano ni social. Todo ello lo que hace es constituir una jerarquía social. Y por otro lado otra máxima es no tener *más ni menos* en la *autovaloración intersubjetiva* frente al promedio de la sociedad. Un valor intersubjetivo demasiado alto como el orgullo y el ensimismamiento de uno sobre otro, de un ayllu sobre el otro ayllu, del Presidente sobre las organizaciones sociales, de una región sobre otra, provoca un desorden y conflicto fuera de los marcos socialmente aceptables. Esto sin embargo no anula la autovaloración colectiva e individual de una sociedad siempre y cuando no se sobredimensione sobre el resto de la comunidad social o político. Dado que en varios momentos de la historia como el sistema social colonial lo que hizo fue que el Uno se sobreponga radicalmente sobre el Nosotros para provocar diferentes grados de jerarquía racial que ha provocado resistencia y rechazo. Pues esto se ubica fuera del marco del otro poder.

Si unos y otros están fuera del orden epistémico del chakana o wiphala llegaremos a lo que Tristan Platt ha dejado notar a la “guerra del equilibrios” (Platt, 1988)¹²⁶. Dado que los que tienen menos o son objeto de dominación-explotación harán de esta guerra su máxima lucha hasta lograr un nuevo equiparamiento como ciertamente ocurre entre ayllu y marka como el que hemos observado y hemos sido de los ayllu de Karangas y en el Norte de Potosí o entre los Suras del sector arriba y Suras del sector de abajo en el actual departamento de Oruro y Cochabamba (ver foto no. 2). O es el referido caso del sector Norte y Sur de la ciudad de El Alto.

¹²⁶ Aunque este autor no se desliga completamente del concepto de poder como relación de A>B.

Así esto es constatable sociológicamente. Porque tener muchas cosas o dinero en sobredimensión al promedio social no es un asunto deseado en las comunidades y los ayllu, aunque posiblemente prestigiado en las últimas décadas en varias regiones y condiciones sociales. El que tiene más y más dinero o cosas (doble o triple) se la considera q'ara (el que no tenía nada y tiene ahora todo gracias a la explotación de la mano de obra ajena) o que pertenece a la lógica del acaparador o incluso explotador al igual que un extranjero como los colonizadores europeos. De otra parte tampoco es un ideal, o mejor un deseo social el ser pobre en términos económicos o intersubjetivos. Ser pobre, en aymara *wajcha*, pedir limosna, levantar la mano para esto, o sentirse no persona para pedir ayuda, es muy mal visto. Se dice ¿“acaso no tienes manos, pies y ojos para trabajar”? Por ello los extremos como la de tener materialmente más de lo que la gente tiene o la sobrevaloración exacerbada sobre el resto no son valores aceptados y buscados.

Hay una ética de vivir como gente la vida social e individual o como hombre-mujer. Por lo tanto no es parte de esta realidad el que muchos tengan que ser pobres en varios sentidos y pocos ricos también en varios sentidos. Justamente por eso el tener más cosas materiales y lo intersubjetivo en promedio de la sociedad significa en que la acumulación excesiva es combatida de varias formas y al revés el hecho tener menos del promedio social también es un hecho combatido porque no es un hecho justo. La chakana nos da esta referencia concreta. Esto es un valor cultural fuertemente marcado en la sociedad¹²⁷. Si una de sus lados se alarga hacia arriba implicara la existencia de grupos de poder económico o político y en ese sentido la chakana misma no será chakana, sino otra cosa, nacerá el símbolo de la desigualdad e injusticia. Del mismo modo si una gran mayoría desciende para abajo por no tener cosas materiales como la tierra, casa, en nuestro tiempo salud y educación y lo intersubjetivo como los valores positivos, la chakana dejara de ser también el referente de estos principios. Del mismo modo si uno y otro lado se alarga en la chakana como es el derecho e izquierdo, la chakana o wiphala, ya no es wiphala.

El promedio social indica que hay un *margen de permisibilidad* para combinar y moverse entre un promedio que aquí lo vamos a poner como un simple ejemplo para entender de entre 1-3, de uno a tres. Este es un rango de uno a tres. Si este es un rango pues entonces el tener -1, el menos de uno, por una parte, y 3+, más de tres, por otro, nos da una referencia de ese margen de permisibilidad o de movimiento de la sociedad. En el primer caso el uno es el límite en relación a no tener nada, o vivir en subsistencia extrema, lo cual hace de éste un espacio-tiempo de lo mínimo socialmente aceptable. Esto indica que el

¹²⁷ Esto es que la gente tiene como sistema de práctica social en sus diferentes organizaciones y “gobiernos” territoriales, aunque con sus propias variaciones y esto según cada región o lugar histórico.

tener menos de uno (-1) es el límite de la injusticia social estructural. El menos de uno además indica que es una injusticia social e histórica absoluta como el que muchos en el mundo moderno/colonial y en los Andes hoy viven porque viven en pura subsistencia. A su vez este uno y el menos a uno son un espacio-tiempo de lucha y límite de lo posible. Esa es la importancia de tal hecho.

Y por el otro lado, el más de tres (3+) es el otro límite que define el tener o no más del promedio social. Si alguien tiene más de tres pues se genera un estado de diferenciación radical ante el promedio social. Ello además es parte de la injusticia social porque no está dentro de los marcos sociales normalmente aceptados y reales. El tener más de tres ya sea en lo material o en lo subjetivo (aunque este último es bastante difícil de medir) es parte de un extremo no deseable socialmente. En la sociedad aymara el que tiene más cosas y que por ese hecho además se siente “superior” al resto de la gente provoca un rechazo inmediato y absoluto. El tres es el límite del promedio social y el más de tres es el i-límite en tanto referente de la injusticia social estructural. Entre tres y más de tres es también un espacio-tiempo de lucha por el sentido del promedio social.

Ahora este 1-3, entre uno y tres, es un ejemplo. Si este ejemplo es real pues nos sirve para entender el radical promedio social aunque éste no es exactamente el radical promedio social, sino es el 1.5, el uno y medio, que es la mitad de uno y tres (1-3). En términos de acción política y social desde el lado del uno el hecho es acercarse al uno y medio y desde el lado del tres es acercarse al uno y medio. Lo cual indica que entre uno y tres hay un gran margen de permisibilidad social porque esto no es estático, no es el punto fijo definido, sino sólo un indicador del promedio social total de la sociedad. En este sentido, como lo que describimos sociológicamente más arriba, la apuesta es mediar en el uno y medio (1.5). Lo cual indica entonces que tener valores u objetos de dos o tres en un caso y en otro entre uno y dos, es un hecho de la relacionalidad social y del radical promedio social.

Solo referencialmente esto se puede medir a través de los variables salario más el presupuesto del tesoro general del Estado y más los ingresos propios y todo ello dividido por el total de la población nacional. Entonces la fórmula para medir este RPS sería: $S+TGE+IP/PTN$. La sumatoria de los tres variables se divide por el total de la población nacional la que nos daría un acercamiento al RPS. Aunque hay que aun definir el promedio del salario nacional y el tipo de trabajo por el que se paga, tener una política en esta orientación del TGE que viene del PIB, aunque esto también es variable según año y momento económico. Y de su parte hay que sacar el promedio de los ingresos propios como el comercio, transporte, profesiones liberales, etc. Insistimos este es el principio básico para no tener una pobreza extrema ni riqueza extrema sino una redistribución de

un rango entre un extremo a otro. Aunque no hay un punto fijo sino justamente es un rango.

Así el margen de permisibilidad de tener cosas y valores no habla de una igualdad absoluta ni de una desigual radical. Sólo de una relación de vincularidad y de su intermedio social como parte de otro sistema social no colonial ni moderna. Esto en Bolivia en muchos sentido esta dado cultural y socialmente como demostramos arriba tanto en las ferias, en la diarquía territorial de arriba y abajo, entre hombre-mujer o mujer-hombre, entre los del Norte y los del Sur, etc. Y el gobierno político lo que hace es *co-gobernar esas relaciones sociales* en tanto que es el fundamento político y sociológico del otro poder. El poder por ello es compartido, es diarquico, de corresponsabilidad social y comunal, y del sentido medio de las relaciones sociales que no es dominación o enajenación del poder propio, sino justamente un poder compartido de lado a lado. De una inter-relación compartida aunque obviamente con grados de mando y obediencia según momentos y espacios-tiempos históricos como se mostró arriba (ver acápite 5.5, 5.6, 5.7).

En este sentido la sociedad rechaza a algunos aymara o quechua llamados últimamente los qamiri, es decir, gente que tiene "riqueza" material y además una riqueza que no comparte con el resto de la sociedad. Y ante este rechazo social estos logran constituir entre ellos/ellas un nuevo espacio de interrelación pero sólo entre sí. En términos reales aquí ocurren dos hechos. Unos, son alejados casi "intencionalmente" de la sociedad del barrio, del ayllu, de la comunidad porque se sostiene que ya no son parte de la comunidad de hombres-mujeres que comparten la vida. Aquí el compartir riqueza no es regalar todo a cambio de nada, sino simplemente seguir siendo lo que fue ayer y tampoco sentirse superior al resto de la sociedad.

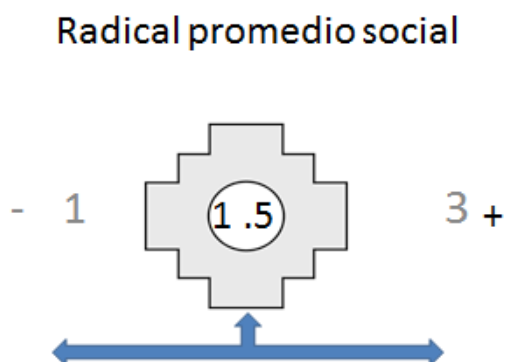
Esto es un valor central dentro de la dinámica social de hoy. Lo otro de esto es que evidentemente estos grupos o personas-familias se auto-alejan de la sociedad para constituir sus propios grupos con lo cual están demostrando la relación de más de tres del radical promedio social. Lo cual no es social ni justo. Lo que si tiene sentido y la gente lo expresa así es que en lo posible todos tendrían dentro del hecho del promedio social ascender. Si la medida anteriormente era el 1-3 ahora podría ser 2-5. Este 2-5 implica que todos tienen un promedio social compartido y real. El que tenía uno y se quedó en ese uno es el referente de un desajuste estructural de la sociedad. Lo propio es que si el que tenía 3 y se quedó en 3 también es parte de este hecho en relación a otros que pueda tener 5.

Esto es al interior de las sociedades indígenas en tanto una realidad social aunque también está en debate. Justamente es esto lo que se critica al modelo de las sociedades

con ideario moderno como la boliviana (ver capítulo 4). Sobre esto podemos decir brevemente que los históricos sectores dominantes de condición “blanco” o “criollos” en muchos casos empobrecidos en su materialidad o subjetividad de la vida social y con aparente prestigio social son actores que están fuera de las relaciones del promedio social. Dado que el grueso de la sociedad en Bolivia no es parte de esta dinámica ni lo es culturalmente, por eso son objetos de mucha crítica. Dichos sectores, también los aymara adinerados que se suman hacia ellos, son parte de este otro sistema social. Además que estos por la construcción colonial de su historia como el racismo, se han sentido siempre superiores en ambos sentidos frente al aymara, el quechua o ante el guaraní y otros pueblos. Porque allí está dado el sentido de un Yo en diferencia al Nosotros que al final es un hecho estructural de la sociedad actual y del Estado. Esto es justamente producto de la lógica y práctica del poder como dominación. El poder como dominación crea privilegios y grandes diferencias sociales y económicas.

Gráfico no. 12

Radical prometido social



Fuente: elaboración propia, 2012

Pues la dominación como un sistema de valores, idearios, prácticas, lenguajes corporales, instituciones, sentido cultural de la comida o vestimenta, así ha producido una radical separación entre lo indio y lo criollo en Bolivia y en otros países de América del Sur y Meso. Aquí incluso la diferencia material se funda sobre lo que los españoles han venido casi sin nada a esta parte del mundo pero en ésta se han hecho ricos y dominantes.

Este hecho no se ha roto aún hasta el día de hoy. Además de ello aquí la autovaloración se funda en el color de la piel aparentemente blanca y un conjunto de estéticas no indígenas desde donde los dominantes se sienten “diferentes” y “superiores” al gran promedio social. Anibal Quijano diría que la diferencia y el poder colonial está fundada en la idea de “raza/etnia” porque éste organiza, disgrega, separa y construye diferencias sociales estructurales entre los dominantes “blancos” y los dominados “negros”, “indígenas”, “asiáticos”, etc. (Quijano, 2000a; Quijano 2000b)¹²⁸.

A partir de ello según este autor se ha producido un nuevo orden mundial capitalista definido como clasificación étnica/racial. Es a esto que llamamos lo colonial del poder dominante. Quijano lo llama la colonialidad del poder. Pues sobre estas condiciones como hoy se observa en la ciudad de La Paz, Cochabamba y Santa Cruz, se ha construido varias fronteras étnicas y de clase (Mamani, 2006) entre una gran parte de la sociedad y dentro de estos mismos grupos. Todo ello sin duda es un hecho de injusticia histórica y social.

Aquí entonces prima aunque no siempre es así el sentido de que no todos son iguales ni todos son desiguales. Como no es posible que todos tengan todo tampoco es posible nadie tenga nada, esto es un hecho real. Esto garantiza el orden social y político en el sentido del poder otro porque eso es justo, humano, social, histórico. Pero aclarar nuevamente que esto no está dado en una total armonía sin conflicto, sino que incuba en él el conflicto al igual que el equilibrio. Lo cual hace del radical promedio social un espacio-tiempo político de gobierno de lo social en su forma intermedia que lo hemos llamado la diagonalidad del poder.

5.9. ¿Revolución del poder?

Por lo anterior la revolución del poder es un hecho que se enmarca en la posibilidad de destotalizar lo colonial del poder y el sistema social en el que hoy estamos inmersos. Es decir, el poder colonial y liberal, se ha convertido en una totalidad social porque está dado en el conjunto de las instituciones sociales, idearios e imágenes llamadas universales que

¹²⁸ Anibal Quijano sostiene: “La asociación entre esa idea y la de “raza” en ese momento era ya sin duda obvia desde la perspectiva europea. Estaba implicada en la ideología y la práctica de la dominación colonial desde América y fue reforzada y consolidada en el curso de expansión mundial del colonialismo europeo. Pero no será sino desde mediados del siglo XIX que se iniciará, con Gobineau, la elaboración sistemática, es decir teórica, de dicha asociación”. Quijano, 2000a, ¡Que tal raza! en <http://alainet.org/active/929> (3/06/2012). En otro texto el mismo autor sostiene: “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal.1 Se origina y mundializa a partir de América”, Anibal Quijano, Colonialidad del Poder y Clasificación Social, Journal of world-systems research, vi, 2, summer/fall 2000b, 342-386 special issue: festchrift for Immanuel Wallerstein – parte I, pag. 242.

están dispersos en la sociedad como una ideológica y a la vez como una realidad social. En ello el Estado es la mejor expresión política y de los valores dominantes en tanto que es el lugar de la naturalización de la dominación y la expoliación de la riqueza de los pueblos indios. En ese sentido, lo social no se define por lo que es sino por lo que *debe ser* según el discurso y criterio del poder dominante. Si la sociedad se produjera por lo que es entonces tendríamos un gran espacio de producción del poder de modo aquí planteado. Dado que esto en muchos sentidos está dado y dándose en la base cultural de los pueblos aymara, quechua, o guaraní, tanto en los espacios urbanos como las rurales y sus intermedios. También esto es posible observar en los espacios urbanos no indígenas donde existe sentido de producción de lo social distante a la forma del poder vertical. Lo cual no niega en absoluto todas sus contradicciones y antagonismos como la que existe en toda sociedad humana.

Así la revolución del poder a la vez de destotalizar, es el trastocamiento de la lógica interna y externa constitutiva del poder como dominación y universalidad. En otras palabras es el cambio de un paradigma de poder hegemónico de mando y obediencia por el poder como co-gobierno compartido entre los que mandan y los que obedecen y viceversa. Sin duda su operativización técnica llevaría a un gran debate que aquí no es posible por el espacio pero éste está dado culturalmente en la sociedad. Por lo anterior en el actual proceso de lucha social en Bolivia muchos sectores llamados incluso “revolucionarios” no se han planteado como proyecto histórico la revolución del poder sino a lo mucho el recambio de una elite por otra, incluso ni siquiera esto, sino una especie de pacto entre la nueva dirigencia campesina y la clase media urbana con discurso de izquierda. En esta realidad, por ello, la diagonalidad del poder tiene sentido ya que éste viene dado y dándose en movimiento en la lógica de compartir el poder que es un hecho diferente al poder como mando o dominación.

Si hacemos una detallada observación y análisis sociológico y político de la realidad pues éste tiene una gran contexto social aunque en varios momentos está ofuscada por el poder, el sistema capitalista y colonial, que no permite debelarse como sistema real del poder otro. La forma vertical del poder es una realidad política y social y el poder horizontal también es otra realidad. En esa misma dimensión es una realidad el poder diagonal que aparece como diferente al primero y con cierta cercanía con el segundo. El poder diagonal es el sustrato de la revolución del poder. Dado que desde ello se cuestiona de raíz la lógica y practica del poder enajenador de la gente. Esto además porque en el paradigma civilizatorio del poder como dominación la lucha social se instrumentaliza en función de la legitimidad de este poder.

En este sentido en el sistema del poder compartido todos los actores de la sociedad como las que analizados (en este trabajo) en El Alto, FEJUVE, CONANAQ, los ayllus, y comunidades campesinas, tienen mediante sus sistemas de vida social, códigos de moralidad, y forma de autoridad y poder, su espacio-tiempo de acción en la diagonalidad que es definido en el sistema turnativo-rotatorio y por orden diarquico. Aunque ninguna de estas realidades está hoy articulados en un espacio común, sino cada cual tiene una instancia separada en tanto actuante de la historia. En esa realidad estos actúan bajo varios mecanismos. En unos casos bajo forma asamblearia, otros en el sistema de turnos-rotativos, por parcialidades, y formas electivas comunitarias, etc. Por esto el otro poder es distante a la forma liberal y medianamente cercano a la forma comunal del poder.

Esto es lo que describimos y analizados más arriba. Veamos esto con mayor detalle. Pues dentro de la gran complejidad sociológica que estudiamos aquí en muchos casos este sistema de poder no es muy visible y está encubierto bajo la forma liberal y socialista que son dos proyectos del sistema de la modernidad. La rotación del poder como se practica en la FEJUVE (entre Norte-Sur) o en los ayllus (aransaya-urinsaya) y también en el Consejo de Gobierno de CONAMAQ (poder masculino + poder femenino) nos dan suficientes luces para revelar la revolución del poder. El poder dominante del $A \rightarrow B$ (A mayor que B) está justificado, o mejor, legitimando en la aceptación de tal hecho por el B. En los hechos el B aunque puede negociar sus pequeños interés esta anulado de actuar de tú a tú con el A, lo cual incluso es vista por éste como un hecho natural.

Mientras que en el poder otro o el poder diagonal el A manda pero al mismo tiempo obedece al B. En la realidad anterior esto es imposible que ocurra a no ser como demagogia. Y en esa misma dimensión o relación el B manda al A al mismo tiempo que obedece el mando de éste y el propio mando de sí mismo, es decir, del B. Hay una relación de poder que es de ida y vuelta y esto atravesado por un conjunto de complejas negociaciones y a la vez de conflictos. Conflicto y negociaciones se produce porque todos y todas son en gran medida actores actuantes del poder. Esto se muestra en el signo de $A \curvearrowright B$ que es la relación diagonal del poder. Aquí se observa que el A tiene a su lado una flecha contrario a la del B. Y el B también tiene otra flecha contrario al del A. Y en otro caso se produce la relación de $A \curvearrowleft B$ donde cada uno de estos actores del poder tiene sus contrapesos propios. El A tiene una flecha horizontal que tiene una raya pequeña que es el límite de la acción si A pretendiera ejercer dominación. Del mismo modo el B tiene otra flecha horizontal que tiene la misma raya que es el otro límite de la posible acción de dominación de A. Esto complejiza aún más las relaciones de poder dentro de este hecho. Del mismo modo hay la otra relación que es la de cara a cara (como presentamos brevemente al inicio de este capítulo) donde A y B establecen dicha relación donde

nosotros expresamos en el signo de $A \rightleftharpoons B$. Ambos juntan sus poderes en relación de diálogo para lograr resultados comunes o mutuos. Es en ese sentido que los actores son actores del poder. Cada cual tiene su capacidad de acción y eso se mide en la relación de la capacidad de acción con el otro inter-par.

Pues en la lógica del poder liberal no es posible pensar ni practicar en este tipo de relaciones de poder o la diarquía que es el sentido compartido del poder. Aunque el sistema liberal tiene lo que se llama los contra-partes, o contra-pesos que está dado entre el poder ejecutivo, el legislativo y el judicial. Existe aquí como práctica en que un reducido grupo de especialistas deciden a nombre de la totalidad social según el principio de representación. Pero dicha representación no es más que la enajenación del poder del B y del propio A. Es la apropiación privada de éste en función de los intereses del grupo dominante o es en términos simplemente personales al que se le ha llamado ilusoriamente la “clase política”.

Mientras en el poder otro bajo el sistema rotativo-turnativo, y por la toma de las decisiones compartidas entre los propios actuantes del poder y desde sus propias formas de decisión, es diferente. Además como hemos visto, esto existe dentro de las grandes aglomeraciones humanas como es la ciudad de El Alto, aunque con sus propias complicaciones. Es a esto que tal vez Luis Tapia llamaría el nuevo núcleo común (Tapia, 2006). Tapia es uno de los críticos del actual momento histórico del poder en Bolivia. Publicó un reciente libro que se llama: “El estado de derecho como tiranía” (2011). Sobre ello sostiene.

“Aquí cabe argumentar que el rasgo decisivo de lo que en teoría política se llama tiranía es la concentración del poder político a través de la eliminación de la división de poderes, o la reducción de la autonomía de los poderes en el seno del estado, a la vez que se reducen libertades políticas de los ciudadanos” (Tapa, 2011: 175).

En esto está claro que el gobierno del MAS está dada en la vieja lógica del poder incluso radicalizado, es decir, ser la plena expresión de lo que se llama la derecha. En otras palabras se muestra en que existe la reproducción de la relación de mando vertical o tiránico ante la sociedad. Aunque en Tapia toda su preocupación gira entorno a la modernidad política¹²⁹. En otro libro llamado el núcleo común este autor sostiene que éste, por ejemplo, estaría dado en la intercultural de “reconocer igualdad entre pueblos y culturas, y entre miembros de cada una de las culturas y de los pueblos existentes en el

¹²⁹ Esto me lo ratificó en dos oportunidades cuando conversamos y además de que le preguntamos que su aportes es interesante pero no entra en el debate de las formas civilizatorias del mundo indígena originario aymara.

país” (Tapia, 2006: 44). Más adelante subraya. “[P]roducir la igualdad política entre culturas implica pensar la configuración de un nuevo núcleo común, que tiene que ser deliberado, decidido, por los diferentes pueblos y culturas.” (ibim, pag. 47).

Para Tapia la producción del núcleo común es importante. Y según nuestro punto de vista además del núcleo común tiene importancia la diagonalidad del poder. ¿Por qué? Pues el poder diagonal es el espacio-tiempo social e histórico por donde fluyen las diversas formas sociales de decisión y de vida social común. Es el espacio social y político de conjunción o es el lugar de la vincularidad de las diversas instituciones y acciones políticos de la sociedad igual o similar al territorio de la wiphala que tiene varios espacios-tiempos expresados en sus siete colores y 49 cuadrados. En ese sentido como otra parte de la revolución del poder es la construcción y re-construcción del territorio de la wiphala como poder. Sin duda el territorio del poder de este símbolo de lucha aymara es ondulada, gravitante, zigzagueante que hace que confluyan diversos horizontes y sentidos de la vida social y político por su circularidad y su cuadratura.

En ese sentido la idea de núcleo común de Tapia si bien da muchas luces sobre cómo articular un nuevo mapa social que sea autodeterminativa entre si y frente al otro, pero aún no llega a algo que tiene que ser “propio” y vivenciado por los propios pueblos y gentes actuantes de este poder. No estamos aun entendiendo lo que se llama la filosofía política de los pueblos indios y sectores populares ubicados en la historicidad del sur del mundo y en nuestro caso los Andes y su relación con la Amazonía. La idea de núcleo común aún mantiene la idea moderna de un centro radical que nuclea los diferentes horizontes sociales y políticos. En relación a éste pues la práctica e idea del taypi en aymara (centro múltiple y diagonal) no es el nucleamiento en un sólo lugar sino a la vez de éste es también en todas otras partes. De hecho así se observa gráficamente en la wiphala en su franja blanca que tiene en realidad siete cuadrados en forma de diagonalidad la que indica que el “núcleo” no está en un sólo lugar sino en la diagonalidad.

Esto también se puede observar en el athapi, el bufet aymara. Si se busca como realidad un núcleo ¿por qué el athapi no se extiende en un centro tipo cuadrado como es el awayu? La realidad es que si es sólo un cuadrado en el centro para mucha gente pues no todos llegaremos al centro de ese cuadrado donde eventualmente esta la comida. Físicamente nuestros brazos no alcanzarían al centro. Para evitar tal hecho este está en pequeños cuadrados como los awayus pero tiene que ser extendido en forma alargada o diagonal para que todos y todas podemos llegar a alcanzar la comida que está en ella. En eso consiste espacialmente el compartir la comida y el poder. Todos y todas deben llegar a lograr a comer del athapi aunque sea en una especie de disputa que es lo que en realidad

ocurre cuando se dice: “ataquen todos”. Esto pudimos observar en el XV Congreso Ordinario de la Provincia Omasuyus en 2009 en el Instituto Normal Superior de Santiago de Huata (Huat’a).

Por ello la diagonalidad tiene diferentes centros dispersos dentro de esa misma diagonalidad. Esto es que tiene diferentes cuadrados donde es posible actuar o interactuar entre las dos grandes partes de la sociedad. Por ejemplo entre los de sector medio arriba o sector medio abajo. Así el poder diagonal no es solamente como se podría suponer una linealidad de medio ascendente hacia arriba y medio descendente hacia abajo. Además de este hecho, también es parte de un complejo sistema de micro-centros de ambos lados de la sociedad. En este caso nos referimos al componente social de la mujer y al componente social del hombre.

Ello indica que éste es diferente al sistema que concentra el poder en un grupo reducido o en un caudillo particular. Aunque por historia sabemos que los líderes aymaras como Tupaj Katari-Bartolina Sisa en 1781 (Del Valle, 1990), o la del general Willka (Pablo Zárate) en 1899 (Condarco, 1983), han centralizado el poder para tener mayor efectividad en el contexto de la guerra. Luego de estos hechos el poder volvió a fluir en el plexo mismo de la sociedad. Parece ser esto ya una regularidad histórica porque R. Zibechi sostuvo en 2006 que existe la lógica de “dispersar el poder” en el mundo aymara” (Zibechi, 2006). A esto nosotros la hemos llamado la territorialización del poder en los levantamientos indígenas originarios de 2001, 2003 y 2005 (Mamani, 2010). Según Zibechi la sociedad aymara estaría cuasi organizado contra el Estado. Aunque la misma habría que definir no como un hecho dado sino parte de una dinámica social que en ciertos momentos aparece en contra del Estado y en otros aparece como gravitante del Estado.

Dijimos más arriba que esto está dado en lo cultural y político. Pues esto es importante dejar notar. ¿Qué significa el hecho de que el poder está dado en lo cultural y político? Pues varios otros estudiosos han hecho notar que en Bolivia se produjo espacios-tiempos de sobreposición de una sociedad por otra. Para Zavaleta Mercado, por ejemplo, esto es la sociedad abigarrada (Zavaleta, 1986). Es decir, distintas sociedades se han sobrepuesto de uno sobre otro o distintas formas de vida social. Y para el indianismo de F. Reinaga esto es la confrontación entre la sociedad india mayoritaria y la sociedad minoritaria de mestizo-cholo (Reinaga, 1970). Y últimamente Silvia Rivera (2010) habla del ch’exi como un espacio-tiempo de permanente diálogo o disputa sin que ni uno ni otro se tenga que sobreponer. Aunque éste es una nueva forma de pensar el mestizaje que para Bolivia es un asunto no real. O para nosotros es la frontera de lo otro. Lo cual quiere decir que el poder dominante no ha sido legítima en estos territorios. Siempre ha tenido una

contraposición de otros poderes que están dispersos en la sociedad bajo distintas formas y sentidos sociales y políticos.

Dado que casi toda la sociedad está organizada en un sustento cultural “propio”. Esto es mediante las asambleas, el autocontrol interno de los dirigentes, o autoridades originarias, y el sistema de turnos. Resaltar aquí que el turno es todo un sistema de pensamiento social ya que con éste los diferentes movimientos indígena originarios han enfrentado exitosamente al modelo neoliberal desde hace más de diez años. Por ejemplo en los levantamientos de la provincia Omasuyus y luego toda la región Norte de La Paz (Mamani, 2012)¹³⁰ y también en la región del Chapare cochabambino (Mamani, 2010). Estos hechos la estudiamos con mucho detalle porque ha sido parte de una nueva re-emergencia de la lucha india que finalmente terminó afectando al Estado boliviano y los gobiernos por un tiempo de quince años.

En este sentido es importante dejar notar que la cultura dominante o los mensajes como dominación han sido re-orientados como parte de la lucha social india u originaria. Eso indica en que no hay que dejar de lado la lucha cultural particularmente si tomamos en cuenta que lo “indio” ha sido históricamente definido como “incapacidad política” y económica o como “atraso” cultural; esto desde el lugar y lógica del poder dominante. En otras palabras siguiendo a M. de Certeau, los dispositivos de dominación, son revertidos para usar en muchos pasajes contra los propios productores de esa dominación (de Certeau, 1996). Este autor sostiene que los dominados permanentemente revierten la dominación a su favor para desde ello reconstruir escenarios y hechos anti-dominación. Esto quiere decir que la gente desde lo social y lo cultural tiene una gran capacidad de producir escenarios propios con los mismos instrumentos de la dominación.

En otros trabajos sostuvimos que esto produce identidades insurgentes o subversivas porque hay una producción de espacios dinámicos y complejo de lo “propio”, o el de Nosotros. Esto muestra la capacidad de manejar y producir en nuestro lenguaje un adentro, un afuera y un adentro-afuera. Dado que lo adentro-afuera se define en dos dimensiones. Uno está dado en la construcción de lo propio desde adentro de la propia vida social aunque en enrevesamientos con elementos modernos y otro desde afuera de esta dinámica social. Esto es un afuera dentro de Nosotros. En este otro sentido la misma es vivir entre la frontera de lo moderno y lo “propio”. Aquí el otro poder es un dato para actuar y ver el mundo de otro modo. Tal vez esto es un lugar liminal muy propio del pensamiento aymara o quechua, o de otros pueblos como los urus-chipayas.

¹³⁰ Aquí nació los famosos cuarteles aymara como el de Qalachaka y luego convertido éste en el Estado mayor de Qalachaka.

5.10 Qamir qamaña, riqueza de saber vivir

¿Cuál es el horizonte civilizatorio que buscan los pueblos indígenas originarios y sectores populares dentro de la experiencia de vida social y en el poder rotatorio? Esto es un asunto no menor en relación a las condiciones actuales de la sociedad y los sistemas institucionales de organización como el Estado y gobierno. En una perspectiva reciente de la producción del discurso aymara y que ha sido re-apropiado por el gobierno de Evo Morales es la de *suma qamaña* en aymara, *sumaj kawsay* en quechua¹³¹. *Suma qamaña* o simplemente *qamaña*, aunque mal interpretada y traducida en su versión oficial¹³², es un horizonte de vida social y político que tiene un interés particular para nosotros. Literalmente traducido en lengua aymara es: *suma*=bien y/o bonito, *qamaña*=lugar de vivir, al igual que en quechua. Ahora según Mario Torrez (2001) la diferencia estriba en que conceptualmente *qamaña* es “lugar de existir” en relación a otra palabra cercana a éste como *jakaña*: “espacio interno de vivencia”. Por lo que *qamaña* sería una referencia a la totalidad de la vida del *jatha* o *ayllu*¹³³.

Y *jakaña* sería más específico referido al espacio y tiempo de la condición de vida del hogar o la familia, en la que está el lugar del “aliento de vida”. O es el lugar concreto de la respiración de la vida de un cuerpo y de su espíritu. Ambos finalmente es el espacio-tiempo de la totalidad de la vida y de la muerte. Dado que en aymara muerte es *jiwaña* y también asociado a *jiwaki* (bonito, bello/bella). En resumen la traducción de esto es el “buen vivir” o el “buen morir”.

Sobre esta última, vida y muerte son dos momentos de una totalidad, o una *completitud existencial*¹³⁴. Es a este que nosotros sumamos las palabras de *qamiri* y *qapha*. Aquí *qamiri*

¹³¹ En quechua *sumak kawsay* sería “la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual” (Macas 2010; 14). A su vez, esta palabra contiene lo que en castellano se llamaría lo “bello-bella”; en aymara “*wali jiwaki*”, “bien bonito”. También puede contener la idea de un “buen morir”, porque tiene su raíz en la palabra *jiwaña* que literalmente es morir. Puede también connotar “bueno-buena”, “*wali k’uchi*”, “muy alegre”, que sumados todos ellos sería “estar” y “el lugar” del “buen vivir”. Este último, auditivamente suena para el contexto aymara casi igual a “vivir mejor” que es al que se critica como un ideal del paradigma de la modernidad occidental. Ahora, la complicación viene porque tanto el aymara como el quechua son lenguas polisémicas por cuanto cada palabra se define según el contexto, la forma de expresión fijada en el tono, el gesto del cuerpo y la articulación con otras palabras similares, y sus contrastes.

¹³² En el Plan Nacional de Desarrollo (2007) se traduce como vivir bien supuestamente diferente al de vivir mejor del neoliberalismo no es una traducción literal sino una interpretación en la lógica de la lengua española.

¹³³ *Jatha* y *ayllu* significan literalmente en aymara y quechua semilla.

¹³⁴ Aunque hay que aclarar que en el pensamiento aymara no hay muerte, como se entiende en el occidente donde el cuerpo desaparece en el infierno o en el cielo. Aquí la muerte es otro momento de vida más porque se re-vive en las montañas o en las profundidades de los lagos o ríos. En realidad, los muertos se convierten en abuelos-abuelas, achachilas-abuichas. Los achachilas-abuichas son las montañas elevadas, o las montañas debajo del agua como *ch’ua achachila-abuicha*. Los muertos están co-habitando con los vivos, y tienen la

tiene dos condiciones. Una, que tiene “riqueza material” expresada en bienes como el ganado, casa, y otros; y dos, la “riqueza espiritual” que es aquella forma de vivir y pensar en la intersubjetividad entre los hombres-mujeres y, a la vez, en su relación conectada con el mundo natural.

También con la palabra *qamiri* se puede expresar el principio de la *justicia redistributiva* de tener y vivir entre la totalidad de la vida social y de la muerte, porque hace referencia a un estado de realidad interno y externo de una sociedad, de un pueblo, de una civilización. El ejemplo de la justicia redistributiva se lo puede encontrar en la asociación del *qamiri* con *qamir chusi* que es la cama tejida con gruesos hilos de lana de alpaca o llama (camélidos andinos), que sirve para proteger en el invierno del frío dentro de la casa para dormir. La fuerza de su peso sirve para contrarrestar el frío que es una gran amenaza a la integralidad de la vida en los Andes. Incluso a los visitantes, en algunos lugares, se les convida a dormir con *qamir chusi*, porque esa es la garantía de que el visitante no pasará mal la noche ni quedará mal el que hospeda. A su vez esta palabra se puede asociar con la palabra *qamasa*, en aymara fuerza, que expresa el poder de una “cosa” o el poder de una persona o la acción de la gente. Este es una palabra muy parecida a *chhixu*, otra palabra aymara, que hace referencia a la fuerza de alguien, la de “poder de asustar” como por ejemplo una serpiente, un zorro, un cóndor. Estos animales de hecho son los mayores referentes de poder en los Andes.

Aquí *qamaña* podemos asociar con la idea-práctica de *qapha*. Esta palabra, aunque no se usa frecuentemente, se refiere a alguien que vive la vida social bien con el resto y consigo mismo. Y el lugar fáctico es el corazón de una persona, *lluqo* en aymara. *Qapha* hace referencia de alguien que tiene buen corazón para compartir con el visitante o el comunario/comunaria del lado. Esto incluso lo poco que tiene. Es la capacidad y cualidad de regalar o compartir lo que tiene para vivir la vida. Se dice por eso *qapha warmi* o *qapha chacha*, mujer o hombre de buen corazón. Tiene materialmente con qué ser esa buena persona por compartir lo que tiene. Aquí es claro que el que no tiene esas condiciones materiales y espirituales no va a compartir lo que tiene. *Qapha*, si bien hace referencia a una cualidad casi natural de una persona, también es una construcción social. Porque la sociedad de los Andes elogia y respeta a esa persona definido en el valor de que recibirá ese trato y sentido en otros lugares, o en su propio lugar. Por ello la persona de esta condición es muy respetada y querida, mientras que las personas llamadas *mich'a*, en relación con aquella persona que no tiene cualidades de compartir la vida. Este tipo de

posibilidad de proteger a sus hijos-hijas, a su ayllu-marka (unidades territoriales de organización social en los Andes), o a su gente, *jaki*, de peligros que, a la vez, pueden enviar castigos en forma de rayo o granizada cuando nos olvidamos de ellos y ellas.

personas no son queridas ni respetadas. *Mich'a* hace referencia, de una parte, a un estado de pobreza o miseria material, y a la vez pobreza espiritual la que lo aleja de la cualidad de ser *jaqi* (en aymara) o *runa* (en quechua).

Se entiende que quien es gente tiene las cualidades de lo humano con el resto y consigo mismo. Así, este conjunto de ideas y hechos hacen del mundo de los Andes un lugar distinto a las formas de ver, mirar, vivir o morir que la modernidad occidental. En este sentido, para Simon Yampara (2005; 2001a; 2001b; 1999), el fundamento de por qué el aymara piensa-hace, vive, muere, es de este modo, está en la *jatha* (semilla o seminal) o *ayllu*. Este autor hizo una larga reflexión sobre el *ayllu* y sus condiciones geográficas-climáticas. El *ayllu*, según este autor, es la “casa cosmológica andina” (Yampara 2001:69) y por lo tanto es el espacio-tiempo de la vida social.

La pregunta ahora es ¿cuáles son las condiciones lógicas para pensar y practicar la vida de este modo, en esta parte del mundo, más específicamente en el Sur del Mundo? ¿El *ayllu* y/o *jatha* puede ser un antiguo paradigma de vida que pervivió al sistema-mundo capitalista/colonial y que ahora tiene una nueva dimensión para pensar y vivir la vida y la muerte de otro modo?

Aquí hay que tener muy presente el contexto socio-histórico y climático geográfico de los Andes para entender la forma de pensar y vivir el mundo o de la muerte como un todo, que en aymara es el concepto de *uraqpacha*. Y el lugar social-histórico de ello es el pueblo aymara, quechua, chipaya, puquina que, actualmente, viven en esta región y tienen importantes articulaciones como el aymara y el quechua con la Amazonía del Oriente boliviano, o del Perú y Ecuador.

Pues antes de los inkas, los tiwanakotas (existió 1200 ac y 400 dc), tenían su sistema de organización socioeconómica que atravesaba toda la geografía de los Andes llegando a las *saraqas* (bajadas) del Océano Pacífico y otros a los profundos valles tropicales en el Oriente, ya sea en Perú o en Ecuador. Para John Murra esto es el “control máximo de los pisos ecológicos” (Murra 1987). Y para Ramiro Condarco, “la simbiosis interzonal” (Condarco 1987). Montes sobre ello sostiene.

Hecho notoriamente real en términos históricos tanto en la Costa como en la meseta del Altiplano porque: La dificultad para sobrevivir en este medio adverso fue la incitativa que explica el origen de los dos focos de civilización en esta parte del continente: la costa peruana y la meseta altiplánica. En el primer caso, el clima cálido y seco del desierto incentivó a los pobladores a organizarse para construir canales de regadío que permita aprovechar los escasos torrentes de agua que bajan de las montañas para hacer florecer el

desierto. En la meseta altiplánica, fue el estímulo de un terreno duro, frío y mezquino el que obligó a crear una cultura adecuada que permita sobrevivir en esas condiciones (Montes 1999; 99).

Esto demuestra de por qué el hombre-mujer de los Andes tiene una visión amplia del mundo. Las condiciones climáticas-geográficas y, luego, político-históricas (colonia y república) han creado un contexto de auto-organización según las propias condiciones de vida-muerte, y sus grandes dificultades para hacer llevadera la vida y, además, reproducirse biológica y culturalmente. Tales condiciones ayudaron a construir y mantener la lógica de integralidad de la comunidad, o del ayllu; y el hecho colonial-republicano, también obligó a ser una comunidad fuerte frente a la gran adversidad de la explotación, la humillación, la violación, la dominación política. Pues dentro de este contexto natural e histórico existen frases que hemos escuchado de los abuelos-abuelas y de las autoridades hombre-mujer del ayllu o comunidad, particularmente en las reuniones o asambleas y en el aphtapi (comer en comunidad), etc. Allí se escuchan frases como estas: *Jilatakana kullakanaka jichürux thaspachäni sumäki qamarthäyañani*. “Hermanos y hermanas, todos hoy compartamos bien la vida”. Esta es una expresión concreta de la vida social que además tiene un fondo poética.

Dice “compartamos bien la vida”, porque en otro momento, se supone, debemos luchar y vivir en espacios más específicos como la familia o la casa, y enfrentar los contrastes y los peligros. *Suma qamarthayañäni*, además, implica un “compartir de la vida entre nosotros todos”. Aquí está presente la idea de Nosotros, como una categoría de lo humano y de las deidades. La palabra Nosotros en aymara es *taxpacha* que es un estado de vida social comunitaria y del momento de una acción como puede ser por ejemplo el caminar, el trabajar o descansar. Por eso se dice: *nanakax taxpachä saraphä*, *jumakast thaxpacharakiw saraphata*, *jupanakastí thaxcharakiw saraphani*. Nosotros todos vamos a ir, ustedes todos van a ir, ellos todos van a ir. Verbos hacer y caminar donde está presente en los tres frases la palabra Todos.

Pues el aymara o quechua encuentra en el paisaje de la geografía y sus inquietantes quebradas, y en el tejido de sus vestidos coloridos, todo un sistema de pensamiento social, político, ritual y económico. Pero, a la vez, éste es el que moldea una forma de ser y estar que permite crear, mantener y buscar el principio de *qamir qamaña*, la riqueza de saber vivir, en tanto *qapha* y *jaqi* o *runa*. De otra parte el tejido de sus ropas y el paisaje de sus rituales crean imaginarios de lo propio o un Nosotros. La vestimenta es la expresión de cómo pensamos, vivimos la vida y vemos el mundo ya sea la de las deidades o *wak'as* y el mundo de los hombres-mujeres.

Ello indica en que no hay una unidimensionalidad de ver y pensar sino una multidimensionalidad de ver, estar y pensar. Por eso se dice *qhip nayra uñtäsisa wa sarnaqäta*. “Mirando atrás adelante vas a caminar”. O “mirando arriba y abajo vas a caminar”, arriba, abajo, al frente y atrás. Esto habilita al hombre-mujer andino la capacidad de moverse como la misma geografía accidentada que además es el símbolo de la serpiente o Katari, Asiro o Amaru. Es decir, esto tiene otras connotaciones que no terminan aquí. Así esto nos hablaría de una multidimensional de la dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo”. Dado que *qamiri qamaña*, *qapha*, *jakaña* serían la dulzura de “ser siendo” frente a la dureza del “estar estando” de lo colonial por la explotación, humillación, etc. Esto es interesante. Cuando el aymara o el chipaya están en su aparente inmovilidad, se convierten en “estar estando”. Esto significa que “se mueve sin moverse”, como una forma de aquietar al otro igual como el que hace el Asiro o Katari frente a su presa. La serpiente observa inmóvil, pero mueve sus afiladas lenguas para inmovilizar a este otro. En ese sentido, el estar en la vida o en la muerte se convierte en un estando, porque es movimiento y complejidad. Y al revés, para el otro es perplejidad y pregunta. Pues, estando, está construyendo permanentemente su historia y su vida. En ese sentido, la perplejidad del criollo-mestizo de no saber qué tiene “el alma de ese indio”, se hace una gran realidad.

A partir de todo ello es que podemos ahora plantear una crítica contra la deformación del principio de la palabra *suma qamaña* y su no relación práctica con el nuevo horizonte civilizatorio. En principio la traducción oficial de *vivir bien* en aparente diferencia con *vivir mejor* es un problema inicial. Pues fonéticamente la traducción de *vivir bien* suena muy parecido al *vivir mejor* para el aymara (Plan de Desarrollo Nacional, PDN, 2007. Lo cercano a la traducción en el pensamiento aymara sería más bien el *bien vivir* porque éste es más amplio y tiene un fondo moral y social muy cercano a *qamaña* y *qamiri*. En ese sentido es más coherente redefinir éste como *qamir qamaña*. La traducción de ésta es: *qamiri*=riqueza y/o rico, *qamaña*, lugar de vivir. En español significa la riqueza del lugar y del saber vivir. Alertar que esto, la palabra *qamiri*, hoy se ha distorsionado asociándolo como aquel rico que tiene muchas cosas y es egoísta. La palabra *qamiri* en la lengua aymara más propia¹³⁵ quiere decir la gran sabiduría de saber vivir en un espacio-tiempo social e histórico con el conjunto de gentes, la naturaleza, las divinidades y consigo mismo¹³⁶. Connota un estado de justeza e integralidad de la vida *en y con* la totalidad

¹³⁵ Porque hoy para algunos la palabra *qamiri* se interpreta como el rico o adinerado que tiene muchas cosas pero sin saber si esa riqueza es compartida o es parte de un comportamiento de acumulación en extremo como lo hace un capitalista occidental o capitalista asiático.

¹³⁶ Así, entre el “bien vivir” y “vivir bien” existen connotaciones distintas, desde nuestro punto de vista. Bien vivir es una palabra que se acerca más a *suma qamaña* porque tiene una connotación moral, filosófica, ética, estética más amplia que el vivir bien que parece más cercano a la palabra *jakaña* que, según Mario Torrez, es el “lugar de vivir” (Torrez 2001; 50).

social. O el radical promedio social. Lo cual no excluye que las relaciones sociales sean un lugar siempre del conflicto tanto entre la gente o actores y la naturaleza. Es un ideal o paradigma de vida de *justo medio* que está dado en la práctica social en los ayllus y barrios urbanos pero a la vez connota complejidad en su relación con el mundo de la naturaleza por su propia dinámica social e histórica.

En este sentido es un hecho diferente a la interpretación no indígena de aparente perfectitud de la vida social como se lee en los textos de Javier Medina (2008; 2011)¹³⁷ o Simón Yampara (2008). Pues Medina sostiene que este es una integralidad en la vida social frente a la racionalización de la vida social moderna. Aunque este es una crítica valedera frente a la racionalización de la vida moderna pero ello no adjudica que suma qamaña sea una perfecta integralidad de la vida. En realidad se puede decir que qamir qamaña expresa una condición de vida social más propio en su sentido y realidad porque expresa la perplejidad y la complejidad del mundo.

Como sostiene algunos kataristas¹³⁸ la palabra suma qamaña o qamaña es una idea no cierta del estado de plenitud y de perfecta armonía con la naturaleza. Incluso sostiene que éste es funcional al modelo desarrollista del actual gobierno. Claro el aymara o quechua no siempre actúa con total armonía con el mundo de la naturaleza aunque sí en diferencia con mundo racionalista porque éste pide permiso, por ejemplo, a una llama para aprovechar de su carne mediante un ritual. Y en otros momentos actúa en distancia razonable con el mundo animal. Con el cóndor, el mallku (símbolo de poder y autoridad en los Andes) así como se lo respeta por su espectacularidad de vuelo en las altas montañas andinas también se lo echa de los lugares donde se pastean el ganado porque “roba” animales domestico para su propia alimentación. Y sí hay exceso de cóndores en el lugar del pastoreo la gente se va organizar para echar o cazarlo. Por ello la idea de un equilibrio cuasi perfecto no es tan real. Es un extremo en relación a la racionalización occidental capitalista moderno que critica Yampara o Medina. Ambos al final son dos extremos que se separan mutuamente. Este extremo lleva a los indigenistas que la gente pueda ser convertido en naturaleza tal como hizo el colonialismo en hacer la ecuación de indio=naturaleza. La racionalidad moderna separa entre naturaleza y cultura que es un

¹³⁷ Javier Medina hace un trabajo primero de separación entre el pensamiento amerindio como él lo llama y el pensamiento moderno occidental para luego proponer dialogo de civilizaciones. Sostiene: “Entiendo por diálogo inter-civilizatorio, la interacción en tiempo-espacios definidos, distintos pero complementarios, del principio occidental (patriarcal, logocéntrico, newtoniano, cartesiano) y del principio amerindio (matrístico, semiocéntrico, animista, holista)”, Acerca de suma qamaña, en Ivonne Farah y Luciano Vasapollo, Vivir bien: paradigmas no capitalistas?, 2011:44. Su modelo está basado en los textos de Simón Yampara y Mario Torrez (dos aymaras que planteado sistemáticamente suma qamaña).

¹³⁸ Katarismo es una corriente política ideológica que rescata y valora la lucha del Tupaj Katari. Moisés Gutiérrez, “Simposio Tupak Katari en el Siglo XXI: El suma qamaña como concepto funcional al poder colonial, en Pukara no. 70, año 6, 2012, pag. 4-5.

mecanismo propio para dominar justamente a la naturaleza y a la gente del lugar, los aymara, quechua o guaraní, y otros pueblos.

Aquí es interesante seguir brevemente la lógica de razonamiento de Yampara para ver si él habla de un equilibrio perfecto. Desde nuestra óptica él en lo lógico no es muy claro entre lo que afirma al principio y al final en una oración. Primero no es tácito en que suma qamaña sea un hecho dado sino dice que la gente *busca* la armonía en la vida social para terminal al final sosteniendo *llega(r) a la armonía integral*. Ahora para ser más complejo como contexto tiene la palabra *crecimiento* que si nos apegamos a la lógica de Medina en un gran contrasentido. Porque crecimiento es desarrollo en el modelo capitalista. Aumentar más y más cosas para intercambiar en el mercado capitalista. Sostiene Yampara.

Más que la búsqueda del bienestar material, *buscan* la armonía entre lo material y lo espiritual; es decir, el bienestar integral / holista y armónico de la vida, que tiene que ver con cuatro tipos de crecimientos: a) crecimiento material, b) crecimiento biológico, c) crecimiento espiritual, d) gobierno territorial con crecimiento. Interaccionando simultáneamente estos cuatro factores, en un proceso holista, *se llega a la armonía integral* de la vida de los pueblos andinos que, en aymara, se llama: *Suma Qamaña*: “vivir bien en armonía con los otros miembros de la naturaleza y con uno mismo” (Yampara, 2008: 79. Resaltado nuestro).

El “vivir bien en armonía con los otros miembros de la naturaleza y con uno mismo” no es un estado dado por sí mismo sino es una construcción social e histórica. Es un ideal que la modernidad no tiene y tampoco como práctica social. Y en qamir qamaña esto es interesante por la inter-conexión entre lo racional y lo emocional. Ello es la intervincularidad entre esos dos grandes momentos de la vida. Y el indigenismo lo separa. Esto bajo la idea de equilibrio valora más lo espiritual o emocional en detrimento de lo racional. En esa lógica todos los aymaras o indígenas en general aparecen como entes espirituales y no racionales. Aquí esta corriente cae en lo que la racionalidad moderna hace como es la de sobredimensionar lo racional dejando de lado lo emocional. Sobre ello curiosamente ahora plantean construir un “diálogo civilizatorio” entre la modernidad cartesiana y la indianidad.

A nivel de gobierno del MAS. la palabra suma qamaña ha sido parte de un discurso hábil e instrumental aunque desde este lugar se dejó conocer a nivel internacional como algo nuevo y diferente al capitalismo. Dado que suma qamaña es presentado como una idea y práctica social muy interesante pero está supeditado al desarrollo como crecimiento

económico. Más específicamente habla de la humanización del desarrollo como lo hace la teoría del desarrollo sustentable o el keynesianismo.

El Vivir Bien es la *demanda de humanización del desarrollo* donde la diversidad cultural asegura la responsabilidad y obligación social en el desempeño de la gestión pública...De este modo, el Vivir Bien es el acceso y disfrute de los bienes materiales y de la realización efectiva, subjetiva, intelectual y espiritual, en armonía con la naturaleza y en comunidad con los seres humanos (Plan Nacional de Desarrollo, 2007: 12).

De hecho aquí está el sustento de lo que es la política de desarrollo del actual momento histórico en Bolivia. En esto a suma qamaña se sobredimensionó como discurso contrario a la práctica pero que en los hechos reproduce la idea de desarrollo dentro del Estado plurinacional. En el Plan Nacional de Desarrollo (PND) en el acápite: “Construcción del Estado descolonizado: protagonista y promotor del desarrollo”, sostiene ello.

El Estado es concebido como potencia transformadora del cambio y su carácter esencial se expresa en un nuevo poder que surge de los sectores populares y de los pueblos indígenas, de las comunidades campesinas y de los trabajadores del campo y la ciudad. Este Estado representa el nuevo bloque de poder que enuncia los intereses de los que fueron marginados y excluidos durante siglos (PND, 2007: 19).

Según el PND (Plan Nacional de Desarrollo) “en...[esto] se combina la acción espontánea de las leyes del mercado” con resguardo del Estado. ¿Qué es acción espontánea de leyes de mercado? ¿Es la mano invisible de David Smith? Pues este es el lenguaje que hoy en Bolivia se hizo realidad donde el libre mercado es un hecho real sólo con la diferencia de que ahora el Estado puede intervenir como no lo hacía el neoliberalismo. Aunque hablar de leyes de mercado es hablar del neoliberalismo que es el gobierno del mercado que regula la dinámica de la sociedad.

En esta sociedad se alcanza el máximo nivel posible de bienestar colectivo, que subordina el interés individual al social y *en la que se combina y complementa la acción espontánea de las leyes del mercado* con la previsión consciente del Estado mediante la planificación del desarrollo, (PND, 2007:19-20)¹³⁹.

En este sentido el ideal de vida social y humana indígena o aymaraquechua ha caído en la lógica institucional del Estado. Ahí es importante relieves entonces de otro modo el suma qamaña como *qamir qamaña* y esto complementar con otra palabra aymara como es

¹³⁹ Esto también se puede observar en el Programa de Gobierno “Bolivia para vivir bien” de 2010-2015 (Programa de Gobierno 2010-2015).

qapha. Aunque de hecho *qamaña*, *qamiri*, *qapha*, *jakaña*, son palabras aproximados entre sí.

La posibilidad de otro paradigma civilizatorio de la vida con *suma qamaña*, *qamiri qamaña* y *qapha*, ha sido desequilibrado por otros hombres-mujeres que han vuelto a convertir la dulzura de “ser siendo” en dureza de “estar estando”. Pese a ello, la dulzura de “ser siendo” o el bien vivir o *qamir qamaña* sigue siendo un principio de vida frente al sistema-mundo, capitalista y colonial. La cultura y el poder de la dulzura de ser siendo es, pues, un sistema civilizatorio de vida frente a la dureza de la vida. Así, el horizonte civilizatorio desde el Sur del mundo, busca el *qamir qamaña*: la riqueza de vivir la vida entre lo material y lo espiritual y por otro sin miserables ni poderosos. Por lo que no es negociable en el otro poder con los grupos que tienen la lógica-práctica del poder como dominación. Particularmente las elites criollos.

ANEXO

Fotos de los hechos que muestran lo que aquí hemos tratado de demostrar



48 años de Katarismo-Indianismo, El Alto, 14 de noviembre de 2010
(foto no.1)



Huanuni, cambio de autoridades originarias de ayllus Suras, enero 2010
(foto no. 2)



Jach'a mara tantachawi de COANAMAQ, Oruro, 2012.
(foto no. 3)



El ex Mallku de CONAMAQ Gualberto Baraona en uno de los Consejos de gobierno en 2011
(foto no. 4)



VII Mara tantachawi de CONAMAQ en la ciudad de Oruro entre 19, 20 y 21 de noviembre de 2011.
Fuente periódico La Patria de Oruro.
(foto no. 5)



Jilir Apu Mallku Felix Becerra y Jilir Apu Mama T'alla T'alla Gabina Coro, La Paz, 2012
(foto no. 6)



Parto Cívico de El Alto contra la elevación de pasajes de transporte, La Prensa, 23/03/2012.
(foto no. 7)



La IX marcha atravesando las pampas lluviosas de Beni, mayo de 2012.
(foto no. 8)

LA COMPLEJIDAD DEL OTRO PODER

El poder como dominación, el poder como comunalidad, y el otro poder como diagonalidad, nos hizo reflexionar profundamente de cuál complejo es lo político. Aquí hemos estudiado el otro poder dentro del contexto de la complejidad del poder en tres dimensiones.

Las ciencias sociales nos han acostumbrado en cierto modo a pensar-hacer (con toda su complejidad y diferentes vertientes) que el poder es una relación social donde hay mundo del mando y mundos de la obediencia. Este es el poder como dominación. Aquí el A manda al B y el B obedece aunque éste eventualmente puede negociar y resistirse ante el A. No de otro modo. Hay una linealidad de acciones mediante un conjunto de procedimientos para centralizar las decisiones en función de la razón de Estado, el sentido de un Yo. Esto definido en los interés de un grupo dominante, la autoridad del Estado-gobierno, el control de la natalidad, la seguridad del Estado, la administración de la macrofísica del poder, y la legitimidad de ese mando-obediencia, etc.

Aunque al interior del poder como dominación existen una gran lucha de sentidos y de acciones entre los mismos administradores de la cosa pública. Por lo que las relaciones sociales dentro del poder del Estado es un campo de conflictos entre distintos fracciones del poder. Dado que un grupo quiere posesionar de mejor modo sus ideas ante otros grupos, o, otros se movilizan para mantener privilegios nacientes y los ya consagrados. Es un espacio-tiempo de lucha en la producción de la dominación mediante instituciones administrativas, simbólicas y un grupo de especialistas quienes toman decisiones bajo la figura de políticas públicas y el ideario del bienestar social. Las mismas pueden estar orientados para adentro del mismo gobierno-Estado o dirigidos a la sociedad civil y sus instituciones.

Frente a ello se estudia muy poco sino como estudios de casos muy focalizados, el poder comunal. Como hemos visto en este trabajo, éste es una relación social importante en la sociedad boliviana. El A manda y el B a la vez que obedece puede-debe mandar también. Son relaciones son de ida y vuelta entre ambos y desde ambos. Esta comunalidad del poder está ubicada espacialmente en las sociedades indígenas originarias y en sociedades urbanas de ascendencia aymara o quechua. También está constituido sobre una gran complejidad de disputas entre las mismas comunidades productoras de este poder. Esto es la forma sindicato campesino y la forma originaria del ayllu y capitanías. El sindicato

campesino, en esto, surgido después de la revolución de 1952 y por impulso del Estado del 52, tiene un tipo de poder comunal. Y el sistema del ayllu tiene otro sistema del poder comunal. La forma sindicato desde su fundación es paraestatal y el ayllu es casi la historia anti-estatal o contra-estatal.

La mayor complejidad del estudio como hemos visto es el otro poder que es una relación social muy compleja. El A y el B suman poderes para compartirlos y a la vez que crea sus propias condiciones de mando-obediencia y obediencia-mando en un sentido de la diagonalidad. Gráficamente esto sería: $A \rightsquigarrow B$. Cada uno de los dos establece una relación compartida del poder en un caso y en otro es la acción de los muchos. Esto es una simplificación porque en la realidad cada actor tiene el *poder de relación* con el otro actor y éste también tiene el poder de relación o no-relación. Esto es una relación social aunque tiene algo de la lógica de posesión del poder¹⁴⁰. Y su potencia está dada en que si se requiere más poder se suma los dos o los miles hasta convertirlo en un *poder ampliado* que tiene sus límites en la misma relación. Esto es que el $A \rightleftarrows B$ se auto-controlan. A esto llamaríamos el autogobierno de la sociedad. Cuando el A quiere sobrepasar el B le pone los frenos necesarios y si por el contrario el B quiere sobrepasar el A le pone otros frenos como acción personal e institucional. Es la lógica del ayllu, donde el sector arriba (aran) es la condición de existencia del sector abajo (urin) y a la inversa (urin-aran), pero esto en sentido de meso social, no en lo local. De su parte también es una relación de $A \rightleftarrows B$ que es el espacio-tiempo de negociación de cara a cara en un sentido amplio de lo social. En síntesis, en y con el otro poder todo el tiempo se negocia y a las vez de los mandos-obediencias compartidos.

Así estamos ante un nuevo horizonte de lo político. Pues el otro poder como un hecho sociológico y político tiene otra racionalidad frente a la forma liberal y la forma comunitaria local del poder. Por ello su crítica está en *contra* el poder como dominación y *en* posición de re-evaluación frente al poder comunal local. Aclarar una vez más que éste no es el intermedio de los dos. Tampoco es el tercer vía tipo socialdemócrata. Específicamente el otro poder está en la comunalidad del poder mesosocial. Lo mesosocial es un espacio-tiempo más que lo local pero tampoco es un hecho universal. Esto de entrada nos indica que el otro poder tiene su propia complejidad definido en la realidad antitética a la forma de concentrar el poder en un grupo de especialista (como es el

¹⁴⁰ Thomas Hobbes (2007) es el teórico importante de la naciente modernidad europea sobre el Estado y el poder. Para este autor el poder es la posesión fundada en la voluntad o soberanía del rey o el monarca. F. Nietzsche y M. Foucault han sido quienes han refutado esta idea (la idea de la posesión del poder) para reemplazarla por la relación del poder. Ver a Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (1962); *Aurora* (1956); y *la Voluntad de poder* (1947). De Michel Foucault, *Microfísica del poder* (1992); *Defender la sociedad* (2006) y varios otros.

Estado-gobierno) y discute profundamente con la comunalidad del poder local que sólo es aplicable en su forma particular. Esto es lo que tramos de mostrar en el texto con toda la complejidad que lleva como la que nos tocó enfrentar los múltiples datos que revisar, compatibilizar y contrastar.

Complejidades en las relaciones sociales y nuevas dimensiones del poder

Aquí la complejidad del otro poder se define a partir de tres grandes dimensiones socioespaciales. Esta forma de plantear nos ayudó a comprender la complejidad de la lucha social y la lucha por el poder en Bolivia. Por ejemplo, en la lucha social, unos lo hacen desde adentro de la sociedad civil (desde los ayllus, las comunidades campesinas, los barrios urbanos, los sindicatos), otros desde el gobierno-Estado (como el gobierno del MAS-Evo Morales), y los otros desde adentro-afuera (lugar de relación compleja entre Estado y sociedad civil donde es muy difícil de explicitar a un movimiento social por su gran variabilidad). Cada uno de estos espacios tiene connotaciones conflictivas y a la vez de complejas complementariedades. Lo cual habla de un hecho social de mucha importancia y rica o cargado de una complejidad del poder. La posibilidad o la no-posibilidad en que unos hombres-mujeres manden u obedezcan, y, ambas cosas a la vez, es un hecho, muy variable, y, por ello, aquí le llamamos, la complejidad del poder.

Aunque esto es un problema teórico y empírico muy viejo. Para nosotros es la producción de lo social. Y ésta en relación al mundo natural de la naturaleza. Sobre este último hay que decir que en el mundo indígena originaria y popular las montañas también tienen poder. Tiene poder el fuego, tiene poder de lluvia, poder para la vida humana y vida social. Son “divinidades” que son parte de una capa densa de memorias sociales e históricas. También son como una especie de bibliotecas gigantes que no necesitan ser leídos en códigos del mundo moderno actual, sino en lenguajes subversivos, por ejemplo, los tejidos sobre el diablo de Verónica Cereceda (2004).

Ahora estas tres dimensiones del poder se definen en: a) el poder como dominación o *sobre*, b) el poder como servicio o *para* y c) el poder como el *otro poder*, el de Nosotros. El poder como dominación se manifiesta por excelencia en el gobierno-Estado como dejamos notar en el capítulo 4 aunque también en otras realidades como la sociedad y sus organizaciones. El poder como servicio se manifiesta en la sociedad, particularmente en las sociedades indígenas originarias campesinas y sistemas de organización urbana como en El Alto o la zona sur de la ciudad de Cochabamba, aunque con sus propias complejidades y contradicciones. El poder como otro, se define en el espacio de adentro-afuera entre sociedad y el Estado, pero este adentro-afuera no es en sí mismo el otro

poder, sino el espacio de su ubicación. También éste se manifiesta en la sociedad de diversas maneras y hasta se observó en los bordes del gobierno de Evo Morales, al menos en el primer periodo de 2006-2009. Entonces, se puede re-afirmar nuevamente, que el otro poder es el hecho social que limita al poder como dominación y la re-evalúa al poder comunal.

Por esto el poder otro como un fenómeno social es profundamente complejo. Tal vez ésta es la riqueza del debate en Bolivia y nosotros rescatamos ese hecho para poner en mesa del debate en estudios latinoamericanos. Aunque en este texto hemos ofrecido sólo algunos elementos porque el tema es muy complejo y profundo. Aquí entonces la pregunta es ¿qué es el otro poder en una sociedad tan compleja y dinámica últimamente como la boliviana? Y ¿cómo se establece relación entre el poder como dominación, y el poder como servicio o comunalidad local, y el otro poder?

Aquí estas tres dimensiones del poder la hemos explicitado en tres espacios-tiempos. Esto es el: a) adentro, b) adentro-afuera, y c) afuera. Pensamos que este es un ordenamiento no vertical sino horizontal y espacial. No es de arriba-abajo, sino de adentro y afuera. Lo cual ordena de otro el razonamiento de la relación social. En este sentido esta forma de ordenar el trabajo nos ha resultado muy interesante, y por su puesto muy complejo. Porque el poder en sus tres dimensiones está dado y dándose dentro de sí mismo, es decir, adentro de cada uno de estos tres espacios-tiempo, y a la vez, interrelacionado en la misma realidad social. Esto equivale a decir que el poder no solamente es una simple linealidad de mandar u obedecer, o, a la vez, obedecer y mandar, sino que el poder tiene su propio espesor particular en tanto cuerpo de significados, de las relaciones sociales de fuerza, de los conceptos, los hechos reales y simbólicos sociológicamente constatables en la realidad empírica. Por ello, el poder no es una abstracción social, sino es una realidad histórica concreta porque está dado en un conjunto de hechos cotidianos o extraordinarios de la vida social, está definido en códigos, sentidos, luchas-resistencias y dominaciones.

Así el *adentro* (en la sociedad civil) es una especificad de este hecho. Allí ocurren diversas lógicas de poder comunal u horizontal y la reproducción incluso de éste en su forma vertical. En ciertos momentos históricos los líderes aymaras se han visto obligados a concentrar el poder como en la revolución federal de 1899 con Pablo Zárate Willka y luego de este hecho histórico han vuelto a dispersión este poder. Ahí estuvo la producción y reproducción del poder como otro poder. Entonces hay que decir que el adentro del poder comunal está atravesado por una gran complejidad de hechos incluso muy “cercanos” a lo liberal y las disputas entre las mismas lógicas comunales del poder según

en su forma *sindicato* y la *originaria*. Esto es que uno está definido en las comunidades campesinas y el otro en los ayllus y capitanías. Sin embargo el hecho sustancial es limitar al poder en tanto dominación y re-evaluar al poder como horizontalidad. El fundamento epistémico es un sistema de acción que está dado y a la vez dándose. Es un movimiento en movimiento. Está y no esta. Aparece y desaparece.

En el *afuera* (en el Estado-gobierno) tiene también disputas y profundas complejidades entre sí por la validación o la legitimación de un orden social y su crítica a ese orden. Aunque aquí el centro de su realidad es que el poder vertical es antitético al poder comunal. En esa relación, el poder afuera o del Estado, tiene su propia dinámica que es la forma vertical de una relación social de mando-obediencia. Su lógica íntima es para la toma de las decisiones políticas y concentrar el poder mediante las acciones públicas en manos de un grupo de especialistas. Se llama burocracia o la administración pública.

Aquí la lógica del poder como dominación es básicamente centralizar las decisiones porque ese es la única manera de que exista. Esta es su naturaleza en las sociedades modernas en sus dos sentidos: el capitalismo y el socialismo. Sin concentrar el poder desde un grupo o un caudillo no es posible que exista este poder. Las relaciones sociales están definidas en ese cometido. En realidad el Estado produce una realidad histórica y social que es el ocultamiento de esa realidad crítica. Exige acatamiento a su orden mediante un conjunto complejo de sistemas rituales cotidianos y extraordinarios. Así éste es un espacio-tiempo diferente a la lógica del poder de adentro de la sociedad civil o la del adentro-afuera (sociedad civil-Estado). Cuando aparece como poder, en tanto dominación, es el hecho en que éste se ha cotidianizado, y es una realidad mucha veces incontestable. Pero a la vez la complejidad indica que en este mismo hecho se produce el subvertor o destructor de ese principio que al inicio no aparece como poder invisible, no es litigante, frente al poder dominante.

Por lo que el dominante no le da mucha importancia. Por lo que el poder como dominación nunca es un hecho eterno, aunque puede ser perenne. Esa perennidad tiene ese proceso de subversión. Los actores, en aymara y quechua es *jaqi-runa*, una traducción cercano al español es *gente pareja*, producen diferentes maneras y sentidos de lo político y del poder. Por ejemplo el indio en Bolivia (entre 1990-2000) era visto desde el poder dominante como no coetáneo, no representaba un peligro estructural porque era supuestamente parte de la inactualidad histórica, no parte de la vida social, su existencia era reducida a lo que podemos llamar a lo cuasi-político o de luchas meramente reivindicativa. Por ejemplo la lucha aymara era definida en el año 2000 por el gobierno de Gral. Hugo Banzer como parte de los hechos irracionales de un pasado superado, de

locura incomprendible, de delirio anti-moderno, etc. Lo cual luego se convierte en una potencia política.

En esa relación, el *adentro-afuera*, el lugar del otro poder, según nuestra hipótesis, es la novedad mayor dado que atraviesa a los dos anteriores (la vertical y horizontal) y se convierte en un fenómeno sociopolítico de otra magnitud o espesor político. Es un espacio-tiempo entre dos lugares: entre la sociedad civil (en su sentido amplio) y el gobierno-Estado. La especificidad del poder en éste es su real complejidad porque en él se cruzan diferentes lógicas y prácticas del poder y luchas. Por una parte muchas veces está el tipo de poder estatal de lógica vertical y en otros la del ayllu de tipo comunal. Así éste es un espacio de intersección-conflicto. Aunque en Bolivia su característica es más conflicto que una intersección-complementariedad. En este lugar se ubica el otro poder como un hecho social que tiene su propia lógica y sus sistemas de acciones colectivas e individuales. Así el adentro-afuera es un espacio-tiempo de gran complejidad. Porque está entre lo comunal del poder y lo vertical del mismo. Y porque es el lugar del otro poder que atraviesa diagonalmente a los dos anteriores. El sentido de atravesar el poder vertical y el poder comunal anuncia que este es un hecho de otra dimensión sociohistórica.

Como se podrá advertir el poder en su relación entre las tres dimensiones es una realidad muy rica porque atraviesa los distintos niveles espaciales-temporales de la sociedad y del gobierno-Estado. Y a la vez es producto de estos mismos espacios-tiempos mediante las relaciones sociales y un conjunto de hechos que en ciertos momentos no es posible de ser definidos o son no nombrables. Entonces no se reduce a un *ente*, sino es un conjunto de relaciones sociales reales y de lógicas múltiples. En los tres espacios, el poder es dinámico en su producción y gradual en su ejercicio. Se interrelacionan a la vez que pueden cerrar dichas interrelaciones. El actual proceso de lucha por el poder en Bolivia es el referente de este hecho.

El otro poder y la complejidad del poder

En esto consiste estudiar el poder de otro modo. Porque las visiones clásicas nos remiten (sin dejar de estudiarlos) a otros momentos históricos de la humanidad. La misma lo hicimos desde nuestros lugares de lucha y vida social. Por lo que esta riqueza consiste en que aparece en la relación social como poder pero al mismo tiempo como el no-poder. El no-poder es la anulación de ese poder. Si se anula al otro poder, no existe el poder. Entonces no es ni una simple dominación ni una visión idealista de lo horizontal del poder. En este sentido atraviesa la forma vertical y horizontal del poder. Pero no es la síntesis de los dos. Desde este otro poder podemos entender y a la vez develar las formas íntimas de

la dominación y a la vez que podemos tender puentes para la liberación de este poder. Es una estrategia metodológica para estudiar las tres caras del poder: el *para* y con la gente y el poder *sobre* la gente, y el poder *otro* de Nosotros, para tener visible su realidad radical. Porque a partir de ello se descubre un conjunto de entrecruzamientos entre adentro, adentro-afuera y afuera como una gran variabilidad de relaciones espaciales-temporales y sociales.

Es parte de la dinámica social e histórica. Éste está dado, por una lado, desde y en la sociedad y, de otro, de sus relaciones sociales cotidianas y extraordinarias. El otro poder es la limitación del poder en un sentido propio de lo político hoy dominante. Lo político hoy es la experticia de los que saben hacer lo político y la política. El poder otro hoy no es valorado desde la mirada del gobierno-Estado porque éste da un sentido crítico de lo político sobre lo que la gente sabe hacer, ataña. La gente lo que hace es producir sus propias capacidades de gestión y de toma de decisiones ampliadas entre los diferentes actores actuantes de la sociedad.

Un primer resultado de lo anterior es que el poder otro es sin duda parte de la producción social e histórica. Dado que éste implica que produce el sentido del poder *hacer*, en aymara el ataña. El hacer es una facultad humana y el momento en que la perdemos el poder hacer, es el momento en que perdemos la facultad de pensar y la libertad. Es lo *político del poder* como uno de los fundamentos de la vida humana y su relación con la naturaleza. Por lo que éste está fundado en las relaciones sociales de múltiple varianza y nos permite entender la relacionalidad múltiple. Por tanto, éste también es inherente a los conflictos sociales, a las luchas, las acciones estratégicas, la guerra o revolución, pero también a las in-acciones.

La relacionalidad de los tres dimensiones del poder

El adentro, adentro-afuera, y afuera, nos da una gran posibilidad de complejizar el tema y además de entender de otro modo el poder. Esto es desde el mundo indio aymara-quechua-guarani y desde el Sur del mundo (Santos, 2008, 2009, 2010). Aquí debo hacer notar que al principio en nuestro estudio el Estado estaba en esa relación en adentro pero a partir del diálogo con Carlos Crespo en Cochabamba¹⁴¹ hice un giro radical porque era evidente que nuestro trabajo estaba en la misma lógica estadolátrica o estadocéntrica que muchos otros trabajos. Por lo que, ahora, el adentro ha sido re-definido en la sociedad civil y el Estado como el afuera porque además éste (el Estado) perdió sentido histórico de

¹⁴¹ Sesión realizado el 03 de mayo de 2011 en oficinas de CESU (Centro de Estudios Superiores Universitario) de la Universidad Mayor de san Simón (UMMS).

transformación social en Bolivia¹⁴². La crítica a lo estatolátrico se define como la devoción o culto al Estado como ha sido acentuado en el periodo histórico llamado el Estado del bienestar en el occidente europeo¹⁴³ y en América Latina.

Este giro es fundamental frente a la condición social, histórica y geográfico-cultural particular del Sur del mundo donde es posible encontrar otras posibilidades históricas. Tal vez esto con mayor dejo frente al discurso académico dominante de Europa y Norteamérica. En el Sur hay una producción de lo que podríamos llamar la *otra complejidad* del otro poder. Esto es definido en términos étnicos y de clase. Es decir, entre las sociedades indias o indígenas, los sectores medios de la sociedad, y, las elites blanco-mestizos, donde existen relaciones sociales muy conflictivas. Por ejemplo, los blanco-mestizos, difieren del mundo político de los ayllus-markas y de las nuevas formas urbanas barriales de migrantes aymaras y quechuas¹⁴⁴ y sectores mestizos, a la vez que éstos difieren frente al mundo político del gobierno-Estado y los blanco-mestizos (históricamente sabedores del poder de tipo lineal A→B).

En términos empíricos ¿qué es el poder comunal como adentro?. Es el espacio-tiempo de los ayllus-markas. Aquí existe una variabilidad del poder como relación social e incluso se puede decir posesión del poder¹⁴⁵. Este hecho espacialmente lo ubicamos adentro de la sociedad. En realidad esto es una relación de poder multidimensional. El espacio donde se ejerce este poder es la asamblea comunitaria del ayllu o de una marka. Es un sistema sociopolítico definido a partir del *muyu* y el *thaki*. El muyu es un sistema de pensamiento político aymara que consiste en visitar casa por casa de parte del *jilaqata* (autoridad originaria) a los comunarios/as. Este es un recorrido territorial de derecha a izquierda hasta alcanzar el *taypi* que es el poblado principal donde está ubicado la sede de un ayllu. Literalmente es girar alrededor del territorio del ayllu; es una lógica de gobernar el

¹⁴² Aunque esto es una ingenuidad histórica. El Estado por naturaleza anula la revolución social porque o las coopta, los fagocita, lo institucionaliza o simplemente derrota a la revolución, Ver Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (compiladores), Aspectos cotidianos de la forma del Estado, Era, 2002.

¹⁴³ Félix R. M. 2011. Según este autor la socialdemocracia en España argumenta tres grandes razones para defender el Estado del bienestar. 1. El Estado nos protege del capital, 2. la lucha “anticapitalista” no tiene por qué ser antiestatal, 3. renuncia a la crítica y a la lucha contra el Estado.

¹⁴⁴ Bolivia es un país de mayorías indígenas originarios. Se autoidentifica un 62% como indígenas según el Censo de Población y Vivienda de 2001 (INE, 2002). De esta, el 31% es de habla quechua, el 25% de habla aymara, y el resto pertenece a otros pueblos y nacionalidades de la región amazónica y el oriente boliviano, entre ellos el guaraní.

¹⁴⁵ La posesión del poder no hay que entender en la lógica soberana del poder de Thomas Hobbes, sino como sostiene Janet Hendricks o Michael Uzendoski, el poder fundado en la experiencia larga de la vida y el haber sorteado infinidad de peligros, maldades o problemas de la vida social humana y extrahumana. Ver Michael A. Uzendoski, “El regreso del Jumandy: historicidad, parentesco, y memoria en Napo”, ponencia para el Primer Encuentro de LASA sobre estudios ecuatorianos 18-20 de julio de 2002, Quito- Ecuador. Y Janet W. Hendricks (1996).

territorio de *modo territorial*. En este hecho las autoridades originarias se dejan conocer y encuentra legitimidad comunal y a la vez de conocer las necesidades más importantes de cada parcialidad: aläya (arriba) inacha (abajo). Ahora si entre un conjunto de varios ayllus o comunidades existen estos hechos pues a nivel meso de cientos de ayllus la relación social es mucho más compleja. Aquí existe la disputa del poder comunal en su forma del ejercicio y la producción del *sistema muyu*. Y esto está fundamentado en el *thaki* que literalmente quiere decir el camino, pero que en sentido sociológico y político, es el sistema de cargos escalonadas de responsabilidad comunal. En síntesis, es una lógica o sentido de organización espacial del poder comunal.

El otro nivel, el nivel intermedio de adentro-afuera, entre la sociedad civil-Estado¹⁴⁶, es el espacio del poder de lucha. Aquí la relación social se “combina” entre la lógica liberal y la lógica comunal donde el A manda y el B obedece pero a la vez en ciertos momentos extraordinarios de la historia el B manda al igual que el A (como ocurrió en llamada la guerra de agua de 2000 en Cochabamba), o, en la guerra del gas de octubre de 2003 (El Alto y las provincias aymaras de La Paz y otros departamentos) (Mamani, 2010). Aquí, en la ciudad de El Alto, las juntas vecinales y los vecinos, a los que llamamos microgobiernos barriales (Mamani, 2005), mandaban porque tenían la plena capacidad de gestionar los recursos de organización y el sistema de vida social barrial ante el vacío dejado por el poder gubernamental-estatal (por la masacre con 64 muertos y más de 400 heridos en octubre 2003).

Esto en dos sentidos. Uno, habían desautorizado a la dirigencia de las Juntas Vecinales de El Alto (que lideró el levantamiento social junto a otras organizaciones)¹⁴⁷, exigiéndole no dialogar bajo ningún concepto con el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (Gómez 2004; Mamani 2005). Segundo, es por la pre-existencia de una experiencia comunal del trabajo agrícola y minera (los alteños proceden del área rural y de las minas en un gran porcentaje) y por la construcción de la ciudad definida en el aporte de la mano de obra para la escuela, calles, la seguridad interna (ante la asechancia de la delincuencia), etc. La decisión tomada fue romper toda relación con el gobierno-Estado aunque el gobierno sostenía tener el máximo interés de entablar diálogo para resguardar la seguridad de la ciudadanía.

¹⁴⁶ Esta la FEJUVE de El Alto, el movimiento de los Ayllus del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Quillasuyu (CONAMAQ), aunque no específicamente a los ayllus y markas de varias regionales. También ahí están ubicados la Federación de Mineros de Bolivia, la Central Obrera Bolivia (COB) y la los fabriles de Cochabamba.

¹⁴⁷ Se pedía la renuncia inmediata del presidente de la república Gonzalo Sánchez de Lozada por la masacre perpetrada con cerca de 64 muertos y 400 heridos.

En esto observamos la lógica del otro poder que no tiene un caudillo visible sino la comunidad de los barrios como actor dirigente y a la vez es el cuerpo del otro poder. Es un hecho social indivisible. Se enfrenta al poder dominante desde esta indivisibilidad definido en esta experiencia urbana y la lógica agrícola del trabajo comunal. Sin duda al interior de este hecho había varios horizontes posibles de acción social ya sea en su forma radical o beligerante y en su forma apacible. Y otros han combinado las dos lógicas según cada momento y el lugar de la lucha social. Es decir, al interior del sistema del otro poder también hay visiones y sentidos variados y en algunos casos encontrados entre sí.

Ejemplo, el barrio Santiago II tenía una posición de confrontación y de hecho lo hicieron ante las tropas del ejército el día 12 de octubre de 2003 con un saldo de varios muertos y heridos. Y otros barrios tenían (en ese mismo hecho) un sentido de lucha no confrontacional sino mediante las marchas y el bloqueo de avenidas centrales, etc. En la provincia Omasuyus en 2003 observamos que cada sector de la región y sus comunidades llegaban al gran cuartel aymara de Qalachaka reventando dinamitas y otros de uniforme (con ponchos rojos) y portando viejos fusiles máuser. Era una escenificación del otro poder que en este caso sería el poder de adentro del mismo poder, lo cual lo ha convertido en un momento vibrante. Había una competencia comunal para saber-ver quién llega mejor y de qué modo. Ahí se puede observar a la vez del otro poder y el poder comunal.

En el sentido anterior al interior de los barrios funcionaba el otro poder absolutamente disonante con el poder vertical del gobierno-Estado y en cierta distancia con el poder comunal del ayllu. Se ha puesto en movimiento la lógica de la rotación del poder (un distrito organizaba internamente su lucha) para el control territorial en contra posición al gobierno-Estado boliviano. A esto se sumó el sistema de turnos por sectores o por barrios, por familias, por cuadras, etc. Se puede decir que así como aparecían desaparecían estos dentro de la multitud de anonimatos. Un sistema de lucha muy intenso y vivo que hizo resonar las antiguas luchas de los kataris-sisas, amarus-willkas (líderes aymaras de 1781 y 1899) porque éste proviene de la dinámica del poder de tipo horizontal o comunal de los ayllus, pero hoy expresado como el otro poder. Es decir, es una dinámica ni liberal ni comunal del ayllu. Es otra comunalidad de tipo urbano claro con notorios acercamientos a la lógica del poder del ayllu como se dijo más arriba. Pero distantes del poder de tipo liberal o dominante.

En el nivel del Estado, al que llamamos afuera porque está constituido desde la lógica de contención de la dinámica social. En éste, el poder, se ejerce mediante las instituciones centralizantes y centralizadas (aunque con la presencia del movimiento cocalero del

Chapare, el presidente Evo Morales y la CSUTCB, CSCIB)¹⁴⁸, y otros. Aquí la relación es de mando-obediencia fundada en el sistema liberal del poder. Aunque en los primeros meses, incluso en la primera gestión del gobierno de Morales (2006-2009), esto se mostraba interesante porque había una especie de combinación entre el tipo de poder comunal y un poder liberal. La novedad consistía en que el gobierno era más abierto al diálogo mediante asambleas, la realización de evaluaciones conjuntas y consultas sobre los logros o falencias, aunque era de forma simbólica. Hoy el poder es de tipo liberal plenamente, incluso con rasgos coloniales donde ya no existe el retorno del poder de y a la sociedad civil. Ahí el A manda y el B obedece. O por lo menos eso intenta el gobierno de Evo Morales-García Linera.

Esto se da particularmente en la segunda gestión iniciada el 22 de enero de 2010. El Estado mantiene su lógica de mando-obediencia que es una relación clásica del poder. Aunque al interior de esto hay sin duda disputas muy marcadas entre indigenistas, liberales, socialistas. Unos tienen una ubicación persuasiva del poder, otros, del ejercicio de la fuerza, o la combinación de las dos.

Y el espacio intermedio de adentro-afuera entre la sociedad civil-Estado es un lugar dinámico y complejo, está dado y dándose en las organizaciones sociales. Unos están adentro de estas organizaciones sociales y otros en el afuera, el gobierno-Estado. Unos mantienen en esa relación su autonomía (según cada situación o región) frente al Estado y el gobierno. Y otros tienen una relación estratégica o hasta ambigua con el gobierno-Estado. Pues por definición la sociedad civil es el espacio de la producción del poder de otro modo y el Estado el concentrador del poder, aunque sea producto éste de una revolución social y política. Se juega en la lógica de visibilidad-invisibilidad, es decir, estar en múltiples lugares y tiempos de la sociedad y el no estar en estos lugares.

Dentro de este contexto, los movimientos sociales afuera del gobierno-Estado, o mejor, ubicados en la misma sociedad indígena-popular, es decir, adentro, tienen una visión crítica con el gobierno de Evo Morales (catalogada de reformistas), y frente al Estado. También muestran su rechazo a los grupos de poder tradicional (la oligarquía terrateniente, los agroindustriales y los Comités Cívicos del Oriente) porque se los considera como el proyecto racista del país (Declaración de Peñas, 2006). Segundo es un conjunto de movimientos sociales, en el que los intelectuales indios y líderes sociales, están entre la frontera de lo adentro-afuera, entre el sociedad civil-Estado, el lugar intermedio entre adentro y el afuera. En un tiempo hemos observado a FEJUVE de El Alto

¹⁴⁸ CSUTCB es Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, fundado en 1979, y, CSCIB, Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia.

(2008-2009) moverse entre adentro de la sociedad civil y en otros en comunicado abiertamente con el gobierno de Morales-García. En otro momento jugaba a este juego el CONAMAQ, aunque hoy está plenamente ubicado en el adentro de la sociedad como movimiento de los ayllus-markas. Así hay muchos ejemplos.

Desde este lugar tratan de moverse en algunos momentos entre el conflicto y la complementariedad, una complementariedad con los del adentro, o, con los del afuera (según cada contexto y coyuntura). Esto es una relación *de* y *con* los de afuera y *de* y *con* los de adentro. Un hecho que desde nuestro punto de vista es interesante porque parece tener una *ambigüedad estratégica* pero no lo es porque resulta siendo parte fundamental de la relación o núcleo de acercamiento y/o separación entre el Estado y la sociedad según cada contexto. También esto es un hecho histórico que antes no había ocurrido tratándose particularmente de los movimientos indígenas originarios y de los sectores populares.

Es ante esto que el afuera, el gobierno-Estado, tiene lógicas tradicionales del poder. Aunque hoy están allí los indígenas campesinos (unos con posiciones estratégicas y otros no), que merece nuestra mayor atención y por el hecho de que esta ahí el gobierno de Evo Morales y el movimiento cocalero del Chapare. Ahí se producen dos hechos interesantes. Primero hay una especie de control del *Estado desde el Estado* (pero nada suficiente) aunque este era un hecho imposible de observar en el pasado. Segundo, hay un proceso de legitimación del poder tradicional del Estado en la lógica de $A \rightarrow B$ y no en la lógica de $A \leftrightarrow B$ o $B \leftrightarrow A$. Aquí hay una especie de fuegos contra juegos. El poder de tipo vertical es caliente, rudo, violento, y, a la vez, como juegos estratégicos y lúdicos (la actuación pública de grupos musicales), es parte de este concepto de lucha. Esta entre diferentes lógicas y ejercicio del poder como del ayllu de Norte de Potosí definido en el *thinku* (lucha ritual entre dos bandos) y la violencia real del Estado como el de Caranavi de 2010, el de San Miguel de Chaparina el 25 de septiembre de 2011, y otros.

Fuegos contra juegos

Lo anterior desemboca en un conjunto de juegos y contra fuegos del poder. Es una especie de entrecruces entre los diferentes lógicas y prácticas del poder porque tiene sus gravitaciones históricas para el propio Estado y para la sociedad civil. Entre uno y otro y su intermedio, adentro-afuera, se pone en juego diferentes intereses económicos-políticos, particularmente entre los nuevos grupos de poder, y los que aún no son parte de él, y también los viejos grupos dominantes. Significa ello que éste es un espacio-tiempo de grandes dimensiones políticos que no se había visto anteriormente. Aunque este mismo

hecho es parte de grandes contradicciones frente a las últimas luchas sociales de sólo hace cinco años atrás.

Tiene dos sentidos y formas. Uno, el poder es posible de ser formulado o visibilizado de otro modo, y, por otro, hay una reproducción del poder estatal en el pleno sentido de la dominación (como dijimos más arriba). Para el segundo hecho las nuevas leyes aprobadas en la Asamblea Plurinacional es la demostración de ello. Reproduce y lleva a cabo políticas públicas que la propia llamada derecha o neoliberales no lo habían hecho. Ante este escenario, nacen nuevas críticas y junto a ellas nuevos horizontes históricos como la demanda de cambiar sustancialmente el Estado y las instituciones sociales. Esto entonces no es cualquier juego sino un fuego que quema las propias posibilidades de una real transformación del poder o la autoafirmación reformada del poder como dominación. Allí entran en juego la fuerza de la sociedad civil y por otro lado el poder del Estado en su sentido clásico.

A nivel de la lógica del poder horizontal o adentro de la sociedad civil también existe en pugna dos fuerzas o visiones históricas o del poder. Como dijimos en ello está la forma sindical y el otro la forma originaria. El primero está expresado en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) y el segundo por el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) y el CIDOB (Confederación Indígena del Oriente Boliviano). En el primero se manifiesta, aunque no siempre, la forma teleológica del poder comunal y el segundo como poder obediencial con toda la complejidad que hemos mostrado en el capítulo tres. En el sindicato campesino hay un hecho arraigado de ascensión casi asegurada de un dirigente hasta llegar a ciertos lugares del poder estatal o gubernamental. Mientras que en la lógica originaria del ayllu-marka la lógica que organiza la vida política-social es la rotación y los turnos. En ese sentido, hay una clara diferencia entre los dos al interior del poder comunal al que le llamamos el *poder de tipo teleológico* y el *poder obediencial*. Aunque esto varía según las condiciones históricas particulares de cada lugar o región.

El poder de tipo teleológico está anclado en las acciones colectivas o individuales. La lógica que rige a ella es que quien da esos pasos ya sean líderes u otros convocan a asambleas y son parte y actor fundamental de las luchas pero que al mismo tiempo sus acciones obedecen a fines ya predefinidos por los líderes o los comunarios/as. El ejemplo más notorio posiblemente es el del Presidente Evo Morales. Asumen las decisiones de la asamblea pero a la vez hacen más de lo que propia asamblea ha decidido. Esto es vincularse a una organización política o proyectar ante la propia asamblea. En este sentido, sin quitar mérito al sistema asambleario, se convierten en un espacio de

producción de esta lógica, que convierte el espacio público en un lugar para el ascenso político. Los casos posibles de ese hecho son, aunque dentro de un contexto histórico muy particular, el de Felipe Quispe de un modo distinto y el otro es la de Evo Morales, Felipe Cáceres, Leonilda Zurita, o, Julia Ramos. Estas personalidades han hecho una evidente carrera sindical-política ya sea a través de su organización o mediante el partido político. En esta lógica el hecho es llegar a algún lugar importante. Aunque hay que reconocer que han hecho aportes importantes a la lucha social, particularmente Felipe Quispe (ex ejecutivo nacional de la CSUTCB) o Evo Morales (cada uno con sus profundas diferencias). Aquí hacemos sólo referencia a la lógica de este poder.

Por ejemplo bajo este sentido de la política comunal sindical Evo Morales se convierte en el Presidente de Bolivia y a la vez de usar la lógica liberal, el sistema electoral. Él hace carrera político-sindical compitiendo incluso con otros potenciales líderes de su propia organización: de las 6 Federaciones del Trópico del Chapare cochabambino. De igual manera, Felipe Cáceres actual Viceministro de Defensa Social, antes de asumir este cargo, había sido Alcalde de Villa Tunari, Chapare. Otro ejemplo es la de Leonilda Zurita dirigente de la Confederación de Mujeres Indígenas Originarias Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa se convierte en Senadora por el Movimiento al Socialismo (MAS). Aunque es natural que con un activismo político se logre un reconocimiento político que los lleva a ocupar cargos políticos considerables, el problema no es ese, sino que lleguen a reproducir los vicios que la criticaban.

Mientras que en la lógica del poder obediencial, se observa que existe un sistema de turnos y rotaciones que rompen con esta lógica de ascenso político tan lineal. El sistema escalonado de la autoridad originaria del ayllu-marka, tiene su propio ritmo y su propio reconocimiento social. El cargo de una autoridad en estas entidades político-territoriales se da según cada *sayaña* o pedazo de tierra que cada familia tiene dentro del ayllu. Así de una autoridad menor (sullka jilaqata) se escala hasta llegar en algún momento, aunque no siempre, a un lugar central del sistema de cargos regionales o de la marka como ocupar el cargo de Mallku-T'alla, o incluso, Apu Mallku y Apu Mama T'alla. Hecho observable en la región de Jach'a Karangas, nación Suras, o nación Pakajaqi. Estas son organizaciones regionales del movimiento de los ayllus-markas de nivel nacional. A los niveles de importancia decisional y de representación se llega mediante este camino escalonado de adentro y afuera. Lo que no implica que a través de esta lógica también se pueda llegar a niveles importantes de la sociedad. Porque ahora en Bolivia ser una autoridad originaria, hombre-mujer, es muy importante porque permite generar ciertas posibilidad de fortalecer a la propia organización o incluso representar a dicha organización en los niveles regionales o a nivel internacional. También implica una cierta expectativa familiar y

personal de una nueva relación con otros niveles y espacios de la sociedad civil y del Estado.

Posiblemente por esto no haya personalidades notables en su sentido formal de lo público. Pero en los hechos existen esas personalidades que son muy reconocidas a nivel local de cada pueblo o marka y a nivel regional como pudimos observar en Jatun Killakas (región de Oruro), Ayllus de Cochabamba, Jach'a Karangas (Oruro). Pues no hay un caudillo único y regionalmente reconocido sino que existen diferentes líderes con alto reconocimiento y valoración por los cargos ocupados en el nivel de las autoridades originarias, incluso otros. Esto es un dato a tomar muy en cuenta para saber o estudiar la lógica del poder en su forma horizontal, pero específicamente en su forma obediencial. También esto se observa a nivel de la ciudad de El Alto.

Los que fueron los grandes líderes de la guerra del gas de 2003 en El Alto están en anonimato o por impulso personal algunos han alcanzado otros lugares de la sociedad. El caso de Abel Mamani (ex Ministro de Aguas del primer gabinete de Evo Morales) o Edgar Patana (actual alcalde de la ciudad de El Alto), aunque no fueron parte dirigenal de la guerra del gas, fueron después de la guerra del gas. Mauricio Cori (ex presidente de la FEJUVE El Alto) o Juan Melendres de la COR (Central Obrera Regional de El Alto) si fueron los que lideraron esta guerra de 2003 donde se derrota al gobierno Gonzalo Sánchez de Lozada (MNR) y el modelo neoliberal. Ellos hoy viven como cualquier otro alteño en sus barrios y hacen comercio menor en las calles de la ciudad de El Alto.

De este modo aquí queda demostrada de cómo existe dos lógicas de poder comunal compatibles en cierto modo pero a la vez con grandes conflictos entre sí. En esa relación, por ejemplo, el movimiento de los ayllus acusa a los sindicatos campesinos de no ser realmente originales en su sistema de poder y organización social. Se acusa a éste que es importado de los sindicatos obreros europeos. Por lo que serían parte de un nuevo sistema de colonización incluso bajo el ideario de la modernidad, particularmente desde el Estado del '52. Aunque éstas no son exactamente como los sindicatos obreros ingleses pero si tienen una lógica de discurso de modernización y de acciones de caudillaje pero en la forma de acción comunitaria. Esta forma de poder difiere de la lógica del poder obediencial donde existe rotación de cargos como servicio y a la vez que los líderes comunales son parte cotidiana de la vida social que es de servicio y no de prebenda. Lo que no implica que no tengan un gran reconocimiento social y comunal (como se dijo). Si lo tienen (Mamani 2004; 2010).

Mientras tanto los sindicatos campesinos acusan al movimiento de los ayllus de cerrarse a sí mismo dentro de una lógica “arcaica” y no acorde con los nuevos tiempos. Y los acusan también a estos en que no promueve liderazgos jóvenes por el sistema de cargos escalonados. La misma no permitiría que jóvenes sean las autoridades originarias, particularmente, a nivel de las representaciones regionales y el nacional. En cierto modo esta crítica es valedera, pero también está un conjunto de valores y formas políticas de pensar-hacer la política de otro modo. Ahora dichos cargos tienen un límite en un espacio-tiempo dado. Porque en ambos casos estos cargos tienen límites en el mismo ejercicio del poder. Es decir, empieza en un espacio-tiempo dado (el 1 de enero y en otro caso el 21 de junio) y su límite es también este mismo espacio-tiempo. Una autoridad sindical o una autoridad originaria espera ansiosamente el momento de entrega del poder comunal a otras autoridades entrantes. Cada 31 o 1 de enero de cada año existen el cambio de estas autoridades en toda la región de los Andes y otros lo hacen el 21 de junio (año nuevo aymara) como en la nación Suras o Jach’a Karangas y otros. Con la aclaración de que sólo se cambia o al arkiri Apu Mallku o al jilir Apu Mallku. No a los dos. Si así fuera se tendría una gran dificultad porque los nuevos entrantes no sabrían los trabajos logrados y por lograrse como normalmente es la relación con el la gobernación departamental y las otras instancias del poder gubernamental nacional. O un pacto o convenio firmado con otras organizaciones originarias de otras regiones. Esto está fuera de los marcos de izquierda o derecha.

Sobre este último en Jach'a Karangas -región de los ayllus de ponchos verdes- se ha hecho una declaración que sigue: “No somos de la izquierda ni la derecha, somos otra cosa” (Comisión política, Jach’a Karangas, 2010), porque la izquierda produjo traiciones y es colonial y racista igual que la derecha, se argumenta. Y sostiene que la derecha es conocida 187 años, y se sabe cuál es la forma política. Así ni uno ni el otro, sino otro hecho. Y otro hecho ¿qué es? El sistema originario, el sistema popular del gobierno, de otra condición histórica, que es lo que en términos teóricos habría que trabajar con mayor profundidad, que sería el otro poder.

En la marcha del CIDOB-CONAMAQ (VIII marcha de 2011) se planteó también esta idea, “no somos ni la izquierda ni la derecha”. Ésta es una crítica no solo a la izquierda boliviana en términos reales, sino también es un crítica a la izquierda latinoamericana, que no suele entender las lógicas, la formas de vida, el razonamiento, la cosmogonía, el sistema político de gobierno de los pueblos negros, indios o mestizos, que tienen otra matriz civilizatoria, a las que siempre quieren imponer formas eurocéntricas de la política, del poder y del Estado.

En esto está la crítica a la teoría de Álvaro García Linera (2010). El vicepresidente sostiene que se acabaron las grandes disputas estructurales políticas en Bolivia. Pensamos nosotros que más bien continúan y se abren de manera más gráfica otro escenario. “Son los problemas que vivimos, las tensiones, las hermosísimas tensiones revolucionarios de un proceso vivo, de un proceso que se retroalimenta a cada rato, que modestamente ofrece sus experiencias a las experiencias de otros pueblos y del continente” (7/2/2012), dijo en su presentación en el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM en 2012. Se podría decir que las contradicciones no siempre son hermosísimas sino catastróficas. Dado que las contradicciones son las que caracteriza al gobierno-Estado y a la sociedad boliviana en 187 años. Y un proceso revolucionario al parecer no está dispuesto a resolver esas contradicciones catastróficas.

Pablo Gonzales Casanova (ex rector de la UNAM) le replicó ante ello. “Qué están haciendo ustedes que están tomando decisiones de cómo resolver, pero no sea los únicos que saben por qué toman las decisiones sino que sepa todo el pueblo boliviano por qué toman esas decisiones”. Un cuestionamiento duro y real. Si bien algunos aymaras (muy pocos) o quechuas están en algunas posiciones importantes de decisión ello no valida por sí mismo que las instituciones coloniales hayan cambiado. Aquí hay un uso instrumental de lo indígena originario. Y eso es muy serio.

En síntesis, el otro poder, el poder como dominación y el poder comunal, es un campo muy rico para estudiar. Ya sea esto en la relación de los tres o al interior de cada uno de ellos. Aquí no hemos terminado de estudiar ello, solo dar un inicio.

Bibliografía

- Abercrombie, Thomas,
2006 Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad Andina, La Paz: IFEA/IEB/ASDI.
- Albó, Xavier,
2008 Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú, cuadernos de investigación no. 71, La Paz: CIPCA.
2002 Pueblos indios en la política, La Paz: Plural/CIPCA.
1980 Khitrptanxa ¿Quiénes somos?, La Paz: CIPCA.
1979 Achacachi: medio siglo de lucha campesina, cuadernos de investigación, No. 19, La Paz: CIPCA.
- Albó, Xavier y Romero, Carlos,
2009 Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución, La Paz: GTZ y Vicepresidencia de Bolivia.
- Albó, Xavier y Barrios, Franz,
2007 Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías, La Paz: PNUD.
- Alvizuri, Verushka,
2009 La construcción de la aymararidad. Una historia de etnicidad en Bolivia (1952-2006), Santa Cruz: El país.
- Almaraz, Alejandro y otros,
2010 La MAScarada del poder, Cochabamba: textos rebeldes.
- Arancibia C. Silvano y otros,
2008 Testimonio fotográfico. Políticas de erradicación de cultivos de coca en el trópico de Cochabamba-Bolivia 1980-2004, Cochabamba: UDESTRO.
- Arze V. Carlos y otros,
2011 Gasolinazo: subvención popular al estado y a las petroleras. Análisis de la política económica fiscal y petrolera, La Paz: CEDLA.
- Arendt, Hannah,
2011 La condición humana, Barcelona: Paidós.
2010 Sobre la violencia, Madrid: Alianza Editorial.
2009 Sobre la revolución, Madrid: Alianza editorial.
- Arguedas, Alcides,
1982 [1909] Pueblo enfermo. La Paz: Juventud.
1905 El Diario de La Paz 16 de agosto.
- Arias, Felix,
1994 Historia de una esperanza. Los apoderados espiritualistas de Chuquisaca 1936-1964, La Paz: Aruwiyiri.

- Agreda R. Evelin y otros,
1996 Mujeres cocaleras marchando por una vida sin violencia, Cochabamba:
Comité coordinador de las cinco federaciones del trópico de Cochabamba.
- Arnold, Denise, Yapita, Juan de Dios y Espejo, Elvira,
2007 Hilos sueltos: los Andes desde el textil, La Paz: Ilca-Plural.
1998 Hacia un Orden Andino de las Cosas, La Paz: Hisbol/Ilca.
- Assies, Willem
2005 "El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI", Jornadas
"Pueblos Indígenas de América Latina", Programa de Cooperación
Internacional, Barcelona, 27 y 28 de abril de 2005, Obra social, Fundación La
Caixa, pag. 1-16.
- Antezana Luis H.,
1987 "Sistema y proceso ideológico en Bolivia" en: René Zavaleta M. (comp),
Bolivia hoy, México: Siglo XXI. pag. 60-84.
- Andrade, W. Charles,
2004 La dramática insurgencia de Bolivia, La Paz: Juventud.
- Auza, Verónica,
2006 El orden del decir. Voces de Omasuyus y Aroma sobre los recursos
naturales, organización comunal y políticas públicas, La Paz: CEDLA.
- Barrios, S. Franz,
2008 Hacia un pacto territorial en Bolivia. Conflictos, conceptos, consensos en
torno a las autonomías, La Paz: PNUD.
- Báez, Luis y De la Hoz, Pedro,
2008 Evo. Espuma de plata, La Habana, Plaza.
- Bachrach, Peter y Morton Baratz,
1962 "Two Face of Power", The American political Science Review, Volume 56,
Issue 4, pag. 947-572.
- Bengoa, José,
2000 La emergencia indígena en América Latina, México D.F.: Fondo de cultura
económica.
- Berenguer, R. José,
1998 "La iconografía del poder en Tiwanaku y su rol en la integración de zonas de
frontera" en Boletín del Museo chileno de arte precolombino, Santiago de
Chile, No. 7, pag. 19-37.
- Blanes, José,
2000 Mallkus y Alcaldes. La Paz: PIEB-Cebem.
- Blaser, Mario,

- 2009 "La ontología política de un programa de caza sustentable" en *American Anthropologist*, Vol. 111, No. 1, pag. 81-107.
- Bobbio, Norberto,
1987 Estado, gobierno, sociedad. Contribución a una teoría general de la política, Barcelona: Plaza & James.
- Boudieu, Pierre,
2001 El campo político, La Paz: Plural.
- Cahill, David y Toviás, Blanca (editores),
2003 Elites indígenas en los Andes. Nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial, Quito: Abya-yala.
- Cansino, Cesar,
2010 La muerte de la ciencia política, México D.F.: Debate.
- Carter, William,
1967 Comunidades aymaras y reforma agraria en Bolivia, México D.F.: III.
- Carter, William y Albó, Xavier,
1988 "La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto" en Xavier Albo (comp), Raíces de América. El mundo aymara, Madrid: UNESCO. Alianza editorial, Sociedad Quinto centenario (1492-1992), pag. 451-493.
- Campbell, Leon,
1990 "Ideología y faccionalismo durante la gran rebelión" en Steven J. Stern (comp), Resistencia rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX, Lima: IEP, pag. 118-140.
- CEDLA.
2011 Compendio de espaciomas de TCOs en tierras bajas. Tenencia y aprovechamiento de recursos naturales en territorios indígenas, La Paz: CEDLA.
2006 Legitimando el orden neoliberal. 100 días de gobierno de Evo Morales. Documento de coyuntura No. 12, La Paz: CEDLA.
- Ceceña, A. Esther y otros,
2007 Territorialidad de la dominación. Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA), Buenos Aires: Observatorio Latinoamericano de Geopolítica.
- Cereceda, Verónica
2004 ¿Infiernos cristianos, infiernos andinos? Mundos demoníacos en la imaginación actual de Los Andes, En prensa: Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Tomo Mitológicas. Madrid: Trotta.
- CSCIB,

- 2010 Plan estratégico de desarrollo institucional 2010-2015. Promover el desarrollo integral y sostenible en beneficio de las familias interculturales, La Paz: Fondo indígena.
- Coria N. Isidora
- 2008 “Los días de la violencia” en Defensor del pueblo-Universidad de la cordillera, Observando el racismo. Racismo y regionalismo en el proceso constituyente, La Paz: Defensor del pueblo, pag. 15-52.
- Corrigan, Philipp y Sayer, Derek
- 2007 “La formación del Estado inglés como revolución cultural” en Maria L Lagos y Pamela Calla (compiladoras), Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestarías en América Latina, La Paz: PNUD. pag. 39-116.
- Condarco, Ramiro,
- 1987 “Simbiosis interzonal”. En Ramiro Condarco y John Murra, La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica, La Paz: Hisbol, pag. 7-28.
- 1983 Zárate el “Temible” Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en república de Bolivia, La Paz: Renovación.
- Condoreno, Cristóbal,
- 2000 “Jucha mallkunaka: constitución no escrita del ayllu. Estudio de caso del Ayllu Tupujuqhu” en XIII Reunión Anual de etnología. Identidades, globalización o etnocidio, Tomo I, La Paz: MUSEF, pag. 147-162.
- Contreras, Alex,
- 1994 La marcha histórica, Cochabamba: CEDIB.
- Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia, CSCIB, Plan Estratégico de Desarrollo Institucional 2010-2015, La Paz, 2010.
- Corte Nacional Electoral
- 2009 Acta de cómputo nacional elecciones generales y referendos 2009, La Paz: CNE.
- 2009 Resultados. Referéndum nacional Constituyente 2009, documento de información pública No. 4. La Paz: CNE.
- Clastres, Pierre,
- 2004 Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas, México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- 1981 Investigaciones en antropología política, Barcelona: Gedisa.
- 1978 La sociedad contra el estado, Barcelona: Monte Avila.
- Chakravorty, Gayatri,
- 1997 “Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía” en Silvia Rivera y Rosana Barragan (compiladoras), Debates Pos Coloniales: Una

- introducción a los Estudios de la Subalternidad, La Paz: Sepris-Aruwiyiri, pag. 247-278.
- Chaplin, Ann,
2010 "Movimientos sociales en Bolivia: de la fuerza al poder" en, Oxford University Press and Community Development Journal, pag. 1-10.
- Choque Roberto, Ticona Esteban,
1996 Jesús de Machaca: la marka rebelde. Sublevación y masacre de 1921, La Paz: CEDOIN, CIPCA. No. 46.
- Choque, Roberto,
2005 Historia de una lucha desigual, La Paz: UNIH-PAKASA.
2003 Jesús de Machaca: la marka rebelde. Cinco siglos de historia, La Paz: Plural/CIPCA.
- Choque C. Efren,
2002 Awatiri awki-tayka. La voz del jilaqata, Oruro.
- Choquehuanca, Inka Waskar,
1993 Estado del Qullasuyu: origen de la Wiphala .s.p.i. Altupata.
- Chuquimia, Rene Guery y otros,
2010 La reconstitución de Jach'a Suyu y la nación Pakajaqi. Entre el poder local y la colonialidad del derecho indígena, La Paz: PIEB.
- Chuquimia, Rene Guery
2006 Repensando la Democracia desde el Ayllu. De la condición democrática en crisis a la idea de comunidad en la política, La Paz.
- Cruz, Gustavo R.
2009 La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada, Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.
- Dahl, Robert,
1991 Los dilemas del pluralismo democrático. Autonomía versus control, México D.F.: Alianza editorial.
1985 Análisis político actual, Buenos Aires: EUDEBA.
- Defensor del Pueblo,
2011 Informe defensorial. Respecto a la violación de los Derechos Humanos en la marcha indígena, La Paz.
- De Gandia, Enrique,
1935 Historia de Santa Cruz de la Sierra una nueva republica en Sud América, Buenos Aires, talleres gráficos argentinos, (www.nacioncamba.org, 2/4/2008).
- Del valle de Siles, M. Eugenia,
1990 Historia de la rebelión de Tupac Catari: 1781-1782, La Paz: Don Bosco.
- De la Rosa Q. Isabel,

- 2010 Movimientos indígenas contemporáneos en Ecuador y México, México D.F., UNAM-CIAL.
- Delgado, Guillermo,
2005 “Una aproximación filológica para entender las luchas por la autonomía. El concepto quechua del poder”, en Ether Alderete (comp), Conocimiento indígena y globalización, Quito: Abaya-yala/ICTER, pag. 35-58.
- De Certeau, Michel,
1996 La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer, México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Díaz, Ricardo,
2004 Evo...rebeldía de la coca, La Paz: Fondo editorial de los diputados.
- Dussel, Enrique,
2009 Política de la liberación arquitectónica, Volumen II, Madrid: Trotta.
- Dusso, Guisepe,
2007 “Introducción” en Guisepe, Dusso (coordinador), El poder. Para una historia de la filosofía política moderna, México D.F.: Siglo XXI, pag. 10-21.
- Duviols, Pierre,
1997 Del discurso escrito colonial al discurso prehispánico: hacia el sistema sociocosmológico inca de oposición y complementariedad, en Instituto Frances de Estudios Andinos, No. Especial, Tradición oral y mitología andina, Lima, Tomo 26, No. 3.
- Easton, David,
2006 Esquema para el análisis político, Buenos Aires: Amorrortu.
- Escobar, Arturo; Alvares, Sonia; Dagnino, Evelina (editores),
2001 Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos, Bogotá: Tauros-ICANH.
- Escobar, Silvia,
2009 Situación de los ingresos laborales en tiempos de cambio, La Paz: CEDLA.
- Escarzaga, Fabiola,
2006 La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin de siglo en Perú, Bolivia y México, UNAM, Tesis para obtener doctorado en estudios latinoamericanos.
- Fanon, Frantz,
2003 Los condenados de la tierra, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ferrero, Roberto A.
2010 Enajenación y nacionalización del socialismo latinoamericano, Córdoba: Alción.
- Fernández, Marcelo,

- 2000 La ley del Ayllu. Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (Justicia mayor y Justicia menor) en comunidades aymaras, La Paz: PIEB.
- Federación de Juntas Vecinales de El Alto, FEJUVE, Estatuto Orgánico, El Alto: 2001.
- Frías, Víctor,
- 2002 Mistis y mokochinches. Mercado, evangélicos y política local en Calcha, La Paz: MAMAHUACO.
- Flores, Gonzalo,
- 1979 Una indagación sobre movimientos campesinos en Bolivia: 1913-1917, La Paz: CERES.
- Flores, Jesús,
- 2007 Mujeres y movimientos sociales en El Alto. Fronteras entre la participación política y la vida cotidiana, La Paz: PIEB-UPEA.
- Florescano, Enrique,
- 2009 Los orígenes del poder en Mesoamérica, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel,
- 2006 Defender la sociedad, México D.F.: FCE.
- 2005 El orden del discurso, Barcelona: Tusquets.
- 2000 El pensamiento de afuera, Valencia: Pre-textos.
- 1999 "Espacios otros", en Comunicación e interacción: política del espacio, no. 9, abril, UAM. pag. 15-26.
- 1992 Microfísica del poder. Madrid: La Piqueta.
- FOBOMADE,
- 2003 Las venas del ALCA: integración de la infraestructura regional de Sudamérica (IIRSA) Bolivia, un país de tránsito y de extracción de recursos, La Paz: Fobomade.
- Galindo, Mario,
- 2008 Municipio indígena. Análisis del proceso y perspectiva viables, La Paz: Unión europea-Cebem.
- García L. Álvaro,
- 2012 Conferencia en IIE-UNAM. Bolivia: logros y desafíos del proceso de transformación, 7/02/2012.
- 2011 El "oenegismo" enfermedad infantil del derechismo (O cómo la "revolución" del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- 2010a "Construcción del Estado", Conferencia en la Facultad de Derecho en la Universidad de Buenos Aires, 9 de abril de 2010. (desgravación Julio Mealla).

- 2010b "El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación" en Álvaro García y otros, El Estado. Campo de lucha, La Paz: CLACSO. Muela del Diablo, pag. 9-42.
- 2007 "El desencuentro de dos razones revolucionarias. Indianismo y Marxismo", Cuaderno de pensamiento crítico latinoamericana no. 3, Buenos Aires: Clacso, pag. 1-11.
- 2005 Estado multinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias, La Paz: Malatesta.
- 2004 "La crisis de estado y las sublevaciones indígena-plebeyas" en: Memorias de octubre, Luis Tapia y otros, La Paz: Muela del diablo, pag. 29-86.
- García L. Álvaro (coord),
2004 Sociología de los movimientos sociales. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política, La Paz: Diaconia/Oxfam.
- García Canal, María Inés,
2006 Espacio y poder, México D.F.: UAM.
2005 Foucault y el poder, México D.F.: UAM.
- Gamarra, María del Pilar,
2007 Amazonía Norte de Bolivia. Economía gomera, 1870-1940. Bases económicas de un poder regional, la Casa Suárez, La Paz: Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia- CIMA.
- Giddens, Anthony,
2010 La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia, México D.F.: Tauros.
- Gramsci, Antonio,
2009 Cuadernos de la cárcel: notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno, México D.F. Juan Pablo.
- Gordillo, José M.
2007 "Elites cochabambinas en clave etnográfica" en: Tinkazos No. 22, Año. 10. La Paz, pag. 49-67.
- Gordillo, José M. y otros,
2007 ¿Pitaq kaypi kamachiq? Las estructuras de poder en Cochabamba, 1940-2006. La Paz: CESU-UMSS, DICYT-UMSS, PIEB.
- Gómez, Luís
2004 El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia. Bolivia: HdP-comuna-indymedia.
- Gray M. George,
2009 "Relaciones Estado/sociedad en Bolivia: la fuerza de la debilidad" en Jhon Crabtree y otros (editores), Tensiones irresueltas. Bolivia, pasado y presente, La Paz: Plural, pag. 125-142.
- Grieshaber, E.P.

- 1977 Survival of indian communities in Nineteenth Century Bolivia. Carolina, EE.UU.
- Gilly, Adolfo,
1994 La revolución interrumpida, México D.F.: Era.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe,
1980 El primer nueva corónica y buen gobierno, Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, México, Siglo XXI.
- Gudynas, Eduardo y otros,
2008 Heterodoxos. Tensiones y posibilidades de las políticas sociales en los gobiernos progresistas de América del Sur, Montevideo: CLAES.
- Gutiérrez, Raquel,
2008 Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005), La Paz: Textos rebeldes-Yachaywasi.
- 2001 “Forma comunal y forma liberal de la política: de la soberanía social a la irresponsabilidad civil” en Álvaro García y otros, Pluriverso. Teoría política boliviana, La Paz: Muela del Diablo, pag. 55-73.
- Gutiérrez, Moisés,
2012 “Simposio Tupak Katari en el Siglo XXI: El *suma qamaña* como concepto funcional al poder colonial, en Pukara no. 70, año 6, La Paz, pag. 4-5.
- Gustafson, Bret,
2008 “Los espectáculos de autonomía y crisis: O, lo que los toros y las reinas de belleza tienen que ver con el regionalismo en el Oriente Boliviano” en Revista Willka No. 2, Año 2, El Alto, pag, 145-187.
- Guba, Ranahit,
2002 Las voces de la historia y otros estudios subalternos, Barcelona: Critica.
- Joseph, Gilbert y Nugent, Daniel (comp),
2002 Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno, México D.F.: Era.
- Hale, Charles,
2007 “¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de identidad en Guatemala” en María L. Lagos y Pamela Calla (comp), Antropología del Estado. Dominación y practica contestaría en América Latina, La Paz: PNUD, pag.285-346.
- Harris, Olivia,
1987 Economía étnica, La Paz: Hisbol.
- Hirsch, Joachim,
2001 El Estado nacional de competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global, México D.F.: UAM.

- Hendricks, Janet W.
 1996 "Poder y conocimiento: discurso y transformación ideológica entre los Shuar" en Fernando Santos (comp), Globalización y cambio en la Amazonía indígena Vol I, Quito: Abya-yala, pag. 131-181.
- Hernáiz, Irene,
 2002 Concentración de la tierra. Casos de doble dotación, trafico de influencia, incumplimiento de la condición de dotación, latifundio y acaparamiento, La Paz: Tierra.
- Hobbes, Thomas
 2007 Del ciudadano y Leviatán, Madrid: Tecnos.
- Holloway, John,
 2002 Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy, Buenos Aires: Herramientas y Universidad Autónoma de Puebla.
 2006 Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate sobre el libro "Cambiar el mundo sin tomar el poder", Buenos Aires: Herramientas y Universidad Autónoma de Puebla
- Hylton, Forrest,
 2004 "El federalismo insurgente: Una aproximación a Juan Lero, los comunarios y la Guerra Federal". Tinkazos (La Paz), No. 17, año 7. pag. 99-118.
- Hurtado, Javier,
 1986 El katarismo, La Paz: Hisbol.
- Itier, Cesar,
 2005 "Las cartas en quechua de Cotahuasi: el pensamiento político de un cacique de inicios del siglo XVII" En Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes, Lima.
- Instituto Nacional de Reforma Agraria,
 2010 Breve historia del reparto de tierras en Bolivia. De la titulación colonial a la reforma agraria y Ley INR; certezas y proyecciones de la Ley de Reconducción comunitaria en Bolivia, La Paz: INRA.
- Instituto Nacional de Estadística,
 2002 Bolivia: Características de la población. Censo Nacional de Población y Vivienda 2001 La Paz: INE.
 2001a Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. Bolivia: Mapa De pobreza.
 2001b Bolivia: Censo de Población y Vivienda. Autoidentificación con Pueblos Originarios o Indígenas de la Población de 15 años o más de edad, www.ine.gov.bo
- Inchauste S. Chistian,
 2010 Hacia una política de industrialización del gas natural en Bolivia, La Paz:

CEDLA.

Irurozqui, Marta,

2000 "A bala, piedra y palo". Construcción de la ciudadanía política en Bolivia 1826-1952, Sevilla: Diputación de Sevilla.

1994 La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia 1880-1920, Cusco: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

1993a "La guerra de razas en Bolivia: La (re)invención de una tradición" en Espacios Andinos. Geografía Economía Política Historia, Cusco: Revista Andina, año 11, pag. 163-200.

1993b Elites en litigio. La venta de tierras de comunidades en Bolivia, 1880-1899, Documento de trabajo No. 54, Lima: IEP.

Izko, Xavier,

1992 La doble frontera. Ecología, política y ritual en el altiplano central, La Paz: HISBOL-CERES.

Joseph, Gilbert y Daniel Nugent (compiladores),

2002 Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación de l mando en el México moderno, México D.F.: Era.

Klein, Herbert

1982 Historia de Bolivia. La Paz: Juventud.

Kempff S. Manfredo,

2007 "El sexo de las piedras", La Razón, sábado 6 de octubre de 2007, pag. A6.

Kohl, Benjamin y Farthinh, Linda,

2007 El bumerán boliviano, Hegemonía neoliberal y resistencia social, La Paz: Plural.

Komadina, Jorge y Geffroy, Céline,

2007 El poder del movimiento político. Estrategias, tramas organizativas e identidad del MAS en Cochabamba (1999-2005), Cochabamba: UMSS.

Kymlicka, Will,

1996 Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías, Barcelona: Paidós.

Lazarte, Jorge,

2010 Nuevos códigos de poder en Bolivia, La Paz: Plural.

Lazerna, Roberto (coord.),

1999 Empujando la concertación. Marchas campesinas, opinión pública y coca, La Paz: CERES-PIEB.

Lajo, Javier,

2003 Qhapaqñan. La ruta inka de sabiduría, Lima: CENES-Amaru runa.

- Lima, Constantino,
1996 Respuesta al blasfemante texto de Luciano Tapia, La Paz (manuscrito inédito).
- Lizárraga, Pilar y otros,
2007 Cambio y poder en Tarija. La emergencia de la lucha campesina, La Paz: PLURAL-PIEB-JAINA.
- Lenkersdorf, Carlos,
2008 Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales, México D.F.: Siglo XXI.
2005 Filosofar en clave tojolabal, México D.F.: Porrúa.
- Lewin, Boleslao,
1972 La rebelión de Tupac Amaru, Tomo I-II. La Habana: Instituto cubano del libro.
- Lefort, Claude,
2004 La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político, Barcelona: Anthropos.
- Lopez, E. Liliana,
s/f. Análisis de caso en la administración de justicia de la policía comunitaria de Guerrero. Sus aportes para discutir la participación popular (manuscrito).
- Lukes, Steven,
2007 El poder. Un enfoque radical, Madrid: Siglo XXI.
- Luhmann, Niklas,
1995 Poder, Barcelona: Universidad Iberoamericana.
- Llobet, Cayetano,
1999 ¿Opas seremos?, La Paz: Plural.
- Movimiento Al Socialismo,
2010 2010-2015, Programa de gobierno. Bolivia para vivir bien, La Paz.
2007 Plan nacional de desarrollo. “Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para vivir bien”. Lineamientos estratégicos 2006-2011, Septiembre de 2007, La Paz-Bolivia, Decreto supremo no. 29272, Gaceta oficial, 12 de septiembre de 2007.
2006a Programa de gobierno 2006-2010. “Bolivia digna soberana y productiva para vivir bien”, La Paz.
2006b La revolución democrática y cultural. Diez discursos de Evo Morales, Bolivia. Matesta.
- Mamani C. Carlos,
1991 Taraqu 1866-1935. Masacre, guerra y ‘renovación’ en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi, Aruwiyiri, La Paz.
- Mamani Ramirez, Pablo,

- 2012 Wiphalas y fusiles. Poder comunal y levantamiento aymara de Achakachi-Omasuyus (2000-2001), La Paz: Revista Willka, Sol de Paz Pachakuti, Flacso (Ecuador).
- 2010 El Rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu y Microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre 2003), La Paz: Mirada Salvaje.
- 2009 “Reconstitución y cartografía del poder del ayllu”, Aportes al estado plurinacional, Fondo Indígena, La Paz: Fondo Indígena, pag. 83-170.
- 2008 “Entre lo liberal y lo comunitario. ¿Un Estado realmente plurinacional?, Le Monde Diplomatique, No. 9. Diciembre 2008.
- 2007 “Bolivia antes de Evo Morales. Fractura del estado criollo y poder de los movimientos indígenas” en Bolivian Studies Journal/RevistaE. Volumen 7 (Issue 1), Sept-Oct.
- 2006 “Dominación étnica, de clase y territorialización del poder indígena en Bolivia” en Raquel Gutiérrez y Fabiola Escárzaga (coordinadoras), Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo, volumen II, Mexico: JP, UACM, UPEA, pag. 35-53.
- 2005 Microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre 2003), La Paz: CADES-IDIS.
- 2000 Nuevos espacios sociales. Caranavi zona de colonización espontanea (tesis de licenciatura).
- Mamani, Choque y Delgado,
2010 Memorias Rebeldes. La reconstitución de Tupaj Katari y Bartolina Sisa. Somos millones, La Paz: Revista Willka, Textos Rebeldes, Pez en el Árbol.
- Maestre, Agapito,
1994 El poder en vilo. En favor de la política, Madrid: Tecnos.
- Marx, Carlos y Engels, Federico,
1973 [1871] “La guerra civil en Francia. Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores”, Obras escogidas, Moscú: Progreso.
- 1980 Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rusa, México. D.F.: Cuadernos del pasado y presente.
- Marx, Carlos,
1979 [1850] Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850, Moscú: Progreso.
- Martínez T., José Honorio,
2005 La movilización social alteña en la guerra del gas (Bolivia octubre de 2003), tesis para optar maestría por la UNAM-Estudios latinoamericanos.
- Mayorga, Fernando,
2009 Antinomias. El azaroso camino de la reforma política, Cochabamba: CESU-UMSS.

- Mayorga U. Antonio,
2007 Gonismo. Discurso y poder, La Paz: UMSS-ASDI-PLURAL.
- Medina, Javier,
2011 “Acercas de suma qamaña”, en Ivonne Farah y Luciano Vasapollo, Vivir bien: paradigmas no capitalistas?, La Paz: CIDES-UMSA.
- Meliá, Bartomeu
1988 Los Guaraní-Chiquitano. Ñande reko. Nuestro modo de ser. La Paz: CIPCA.
- Mesa G. Carlos,
2008 Presidencia sitiada. Memorias de mi gobierno, La Paz: COMUNIDAD-PLURAL.
- Menéndez A. Manuel (editor),
2007 Sobre el poder, Madrid: Tecnos.
- Mendieta P. Pilar
2008 Indígenas en la política. Una mirada desde la historia, La Paz: IEB.
- Mills, Wright,
2005. La élite del poder, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Montes, Fernando,
1999 La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymara en la historia, La Paz: Armonía.
- Morales, Román,
2008 El mito inmortal. Los Qala Katari, Oruro: UNIK-PNUD.
- Molina, Ramiro y otros,
2006 Gama étnica y lingüística de la población boliviana, La Paz: PNUD.
- Molina, Fernando,
2006 Evo Morales y el retorno de la izquierda nacionalista...La Paz: Eureka.
- Monasterio, Karin y otros (editores),
s/f Reinventando la nación en Bolivia. Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad, La Paz: CLACSO-PLURAL.
- Ministerio de la Presidencia,
2006 Discursos Presidenciales (Investidura en el Parlamento Nacional y en Tiwanaku). Evo Morales Aima, Presidente Constitucional de la República de Bolivia, Dirección de Comunicaciones, Ministerio de la Presidencia, La Paz, 31 enero 2006.
- Ministerio de Economías y Finanzas,
www.economiayfinanzas.gob.bo (04/03/2012).
- Murra, John
1987 “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”. En Ramiro Condarco y John Murra, La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica, La Paz: Hisbol, pag. 29-85.

- Naciones Unidas, UNASUR,
 2008 La masacre de El Porvenir. Informes Institucionales, Naciones Unidas.
- Nietzsche, Federico,
 1956 Aurora, Buenos Aires: Aguilar.
- 1947 La voluntad del poder, Buenos Aires: Poseidon.
- 1962 Humano, demasiado humano, Madrid: Aguilar.
- Nicolas, Vicent y otros,
 2005 Los ayllus de Tinkipaya. Estudio etnohistórico de su organización social y territorial, La Paz: ISALP-PIEB.
- Olivera, Oscar y Gutiérrez, Raquel,
 2008 Nosotros somos la Coordinadora, La Paz: Desarrollo y paz de Canadá.
- Oliver, Lucio,
 2009 El Estado ampliado en Brasil y México, México D.F.: UNAM.
- Olmedo, Oscar,
 2006 Paranoia aimara, La Paz: Plural.
- Orellana, A. Lorgio,
 2006 El gobierno del MAS no es nacionalista ni revolucionario. Documento de Coyuntura No. 13, La Paz: CEDLA.
- Ormachea S. Enrique,
 2008 ¿Revolución agraria o consolidación de la vía terrateniente? El gobierno del MAS y las políticas de tierras, La Paz: CEDLA.
- Oberem, Udo,
 1985 La sociedad indígena durante el periodo colonial de Hispanoamérica, Miscelánea Antropología Ecuatoriana no. 5. pag. 161-215.
- Patzi, Felix,
 2004 Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal, La Paz: CEA.
- Pacheco, Diego,
 1992 El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia, La Paz: Hisbol-Musef.
- Pati, Pelagio,
 2010 “La Plurinacionalidad y el cambio en la estructura del estado boliviano” en Fondo Indígena, portes al estado plurinacional en Bolivia, La Paz: Fondo Indígena, pag. 15-78.
- Prats, Joan,
 2006 “El proyecto de poder de Evo Morales” en Revista Cuarto Intermedio, no.78, Cochabamba, pag. 8-15.
- Portugal, Pedro,

- 1992 "La república aymara de Laureano Machaka". Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos 3. 1952. El proceso de la revolución nacional boliviana, pag. 73-92.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
- 2007 El estado del Estado en Bolivia. Informe nacional sobre desarrollo humano 2007, La Paz: PNUD.
- Prada, Raúl,
- 2006 Genealogía del poder, La Paz: Pisteuma.
- Pinto, Darwin y Navia, Roberto,
- 2007 ...un tal Evo. Biografía no autorizada, Santa Cruz: El país.
- Quijano, Anibal,
- 2000a ¡Que tal raza! en <http://alainet.org/active/929> (3/06/2012).
- 2000b Colonialidad del Poder y Clasificación Social, Journal of world-systems research, vi, 2, summer/fall 2000, 342-386 special issue: festchrift for Immanuel Wallerstein—parte I, pag. 242-386.
- Quisbert, Máximo y otros,
- 2006 Líderes indígenas. Jóvenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria, La Paz: PIEB.
- Quisbert Ouispe, Máximo,
2003. FEJUVE El Alto 1990-1998. Dilemas del clientelismo colectivo en un mercado político en expansión, La Paz: Aruwiyiri.
- Quispe Q. Ayar,
- 2003 Indios contra indios, Bolivia.
- Quispe, Eliseo y otros,
- 2002 Tierra y territorio. Thaki en los ayllus y comunidades de ex hacienda, La Paz: CEPA-PIEB.
- Rasnake, Roger,
- 1989 Autoridad y poder en los Andes. Los kuraqkuna de Yura, La Paz: Hisbol.
- Rappaport, Joanne,
- 2000 La política de la Memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes Colombianos, Popayán: Universidad del Cauca.
- 2006 "Adentro" y "Afuera": El espacio y los discursos culturalistas del movimiento indígena caucano" en Diego Herrera y Carlo Piazzini (editores), (Des)territorialidades y (No) lugares. Procesos de configuración y transformación social del espacio, Medellín: La carreta, Universidad de Antioquia, pag. 247-259.
- Rakovsky, Christian,
- 1928 Los peligros profesionales del poder, Astrakán, 6 de agosto de 1928.
- Rivera, Silvia y equipo THOA,

- 1992 Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí, La Paz: Aruwiyiri.
Rivera, Silvia y Barragan, Rossana (comp),
- 1997 Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad, La Paz: SERPHIS-SIERPE.
- Rivera, Silvia,
- 2010a Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, Aires: Tinta Limón.
- 2010b "Democracia liberal y democracia del ayllu: el caso del Norte de Potosí, Bolivia" en Silvia Rivera, Violencias (re) encubiertas en Bolivia, La Paz: Mirada salvaje, pag.137-178.
- 1987 "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento 'katarista', 1970-1980" en: René Zavaleta Mercado (comp), Bolivia, Hoy, México D.F: Siglo XXI. pag. 129-168.
- Riviere, Gilles,
- 1988 "Dualismo y cuatripartición en Carangas" en Revista de Museo Nacional de etnografía y folklore, Año 1, 1-2, La Paz, pag. 67-119.
- 1986 "Cuadripartición e Ideología en las Comunidades Aymaras de Carangas (Bolivia)", En: Historia y Cultura, Revista de la Sociedad Boliviana de Historia, No. 10, Don Bosco, La Paz, pag. 3-27.
- Ríos, Héctor y otros,
- 2002 Los ayllus de Tacobamaba. Proceso históricos, desarrollo y poder local, La Paz: ISALP-PIEB.
- Revault, Myrian,
- 2008 El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad, Buenos Aires: Amorrortu.
- Reinaga, Fausto,
- 1970a La revolución india, La Paz: PIB.
- 1970b Manifiesto del Partido Indio de Bolivia, La Paz: PIB
- 1971 Tesis india, La Paz: PIB.
- 1981 La revolución amaútica, La Paz: CAM.
- Revista Willka,
- 2008 Racismo y elites criollas en Bolivia, no. 2, año2, La Paz: Willka.
- Robins, Nicholas,
- 1998 El mesianismo y la semiótica indígena en el Alto Perú. La gran rebelión de 1780-1781. Bolivia: Hisbol.
- Rodríguez-Carmona, Antonio,
- 2009 El proyectorado. Bolivia tras 20 años de ayuda externa, La Paz: Plural.
- Rodrigo Mora, Felix,

- 2011 El giro estatolátrico. Repudio experimental del estado del bienestar, Malde Cap.
- Saavedra, Baustista
1995 El Ayllu. Segunda parte Proceso de Mohoza. La Paz: Juventud.
- Sandoval, Godolfredo; Sostres, Fernanda,
1989 La ciudad prometida. Pobladores y Organizaciones Sociales El Alto, Sistema, ILDIS, La Paz.
- Salazar O. Fernando y otros,
2008 El costo humano de las políticas de erradicación de cultivos de coca en el trópico de Cochabamba-Bolivia 1980-2004, Cochabamba:UMSS-UDESTRO.
- Sivak, Martin,
2008 Jefazo. Retrato intimo de Evo Morales, Santa Cruz: El país-Debate.
- Scott, James,
2000 Los dominados y el arte de la resistencia, México D.F.: Era.
- Stefanoni, Pablo y otros,
2009 Las vías de emancipación. Conversaciones con Álvaro García Linera, Querétaro: Ocean Sur.
- Strauss, Leo,
2006 La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y sus génesis, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Saavedra, Baustista
1995 El Ayllu. Segunda parte Proceso de Mohoza. La Paz: Juventud.
- Santos, Boaventura de Sousa,
2010 a Refundación del Estado en América Latina. Perspectiva desde una epistemología del Sur, La Paz: Plural-CESU.
2010 b Para descolonizar Occidente, Buenos Aires: UBA-CLACSO.
2009 Una epistemología del Sur, Buenos Aires-México: CLACSO-Siglo XXI.
2008 Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipativa, Buenos Aires-Lima.
- Sánchez-Albornoz, Nicolás,
1978 Indios y tributos en el Alto Perú, Lima: IEP.
- Schmitt, Carl,
2009 El concepto de lo político, Madrid: Alianza editorial.
- Stavenhagen, Rodolfo,
2001 "Conflictos étnicos y estado nacional: conclusiones de un análisis comparativo", en Estudios sociológicos del Colegio de México, Vol. XIX, no. 55, México, pag. 3-160.
- Spinoza, Baruch,
2008 Tratado teológico-político, Madrid: Alianza editorial.

- 204 Tratado político, Madrid: Alianza editorial.
- Slater, David,
2001 “Repensar la espacialidad de los movimientos sociales: fronteras, cultura y política en la era global” en Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos, Arturo Escobar y otros, Ed, Taurus, ICANH, Bogotá, pag. 411-435.
- Sierra, Malu y Subercaseaux, Elizabert,
2007 Evo Orales. Primer indígena que gobierna en América del Sur, Santa Cruz: El País.
- Svampa, Maristella y otros,
2010 Balance y perspectivas. Intelectuales en el primer gobierno de Evo Morales, La Paz: Diplomatieque-FES.
- Spedding, Alison,
2004 Kawsachun Coca. Economía campesina cocalera en los Yungas y el Chapare, La Paz: PIEB.
- Soux, Maria Luisa,
2008 “Tributo, Constitución y Renegociación del pacto colonial. El caso altoperuano durante el proceso de independencia (1808-1826)”, en Estudios de historia y sociedad, Relaciones no. 115, Vol. XXIX, pag. 19-48.
- Tapia, Luciano,
1995 Ukhamawa jakawisaya (Asi es nuestra vida). Autobiografía de un aymara, La Paz: Hisbol.
- 1988 Resumen de principios ideológicos, posición política y objetivos del MITKA, Chukiago Marka 1o octubre de 1988 (manuscrito inédito).
- Tapia, Luis,
2011 El estado de derecho como tiranía, La Paz: CIDES-UMSA.
- 2006 La invención del núcleo común, La Paz: Muela del diablo.
- Taller de Historia Oral Andina,
1984 ‘El indio Santos Marka T’ula, Cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de las República’, La Paz: UMSA.
- Ticona, Esteban,
2003 “El thaki entre los Aimara y los Quechuas o la Democracia en los Gobiernos Comunales” en Esteban Ticona (comp), Los Andes desde los Andes, La Paz: Yachaywasi, pag. 125-146.
- 2000 Organización y liderazgo aymara. La experiencia indígena en la política boliviana, 1979-1996, La Paz: Universidad de Cordillera, Agruco.
- Ticona, Esteban y Albo, Xavier,

- 1997 Jesús de Machaca. La marka rebelde 3. La lucha por el poder comunal, La Paz: CEDOIN/CIPCA.
- Tinkazos, no. 23 y 24,
- 2008 La Asamblea Constituyente por dentro, La Paz: PIEB.
- Torrez, Yuri y Ticona, Esteban,
- 2006 Fenómeno Evo. Reflexiones sobre colonialidad del poder, política, movimientos sociales y etnicidad, Cochabamba: Verbo Divino.
- Torrez E., Mario
- 2001 “Estructura y proceso de desarrollo del *qamaña*/espacio de bienestar”, *En Revista Pacha-cada. No. 6*, El Alto: Qamañpacha. pag. 45-67.
- Temple, Domingo,
- 1986 La dialéctica del don. Ensayo sobre la economía de las comunidades indígenas, La Paz: Hisbol.
- Platt, Tristan; Bouysse-Cassagne, Therese; Harris Olivia,
- 2006 Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y rey en la provincial de Charcas (Siglo XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara, La Paz: IFEA/ Plural/ University of St Andrews/University of London/ Inter American Foundation/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.
- Platt, Tristan,
- 1988 “Pensamiento político aymara” en Xavier Albo (comp), Raíces de América. El mundo aymara, Madrid: UNESCO. Sociedad Quinto centenario (1492-1992), Alianza editorial, pag. 365-451.
- 1982 Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí. Lima: IEP.
- 1999 La perspectiva de los ayllus en el norte de Potosí. De la invasión europea a la república de Bolivia, La Paz: Dialogo/Embajada del Reino de Dinamarca en Bolivia.
- Thomson, Sinclair,
- 2006 Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia. La Paz: Muela del diablo-Aruwiyiri.
- Tribunal Supremo Electoral,
- 2011 Acta de cómputo nacional elección de autoridades del órgano judicial y tribunal constitucional plurinacional 16 de octubre de 2011, La Paz: Órgano Electoral Plurinacional.
- Turner, Mark,
- 1991 “Guerra andina y política campesina en el sitio a La Paz, 1781. Aproximaciones etnohistóricas a la práctica insurreccional a través de las fuentes editadas” en Urbano, Enrique (comp), Poder y violencia en los

- Andes, Cusco: Centro de estudios regionales andinos-Bartolomé de Las Casas, pag. 93-124.
- Untoja, Fernando,
1992 Re-torno al Ayllu, La Paz: CADA.
- Urañavi Y. Juan,
2008 “Políticas públicas comunales Amazónicas, del Oriente y del Chaco” en INAP-SNAP, Gestión Pública Intercultural, La Paz, pag. 25-87.
- Uño, Liborio,
2008 ¿El MAS ha traicionado al pueblo y el derecho a la autonomía de las naciones originarias? (Teoría originaria de la nación, la historia, el estado y el derecho), La Paz: CEDPOR.
- 2001 Nacionalismo originario democrático desde los Andes, La Paz: CEDPOR.
- Urioste, Miguel,
2006 “La revolución agraria de Evo Orales” en Revista Cuarto Intermedio no. 80, Cochabamba, pag. 38-51.
- Uzendoski, Michael,
2002 “El regreso del Jumandy: historicidad, parentesco, y memoria en Napo”, ponencia para el Primer Encuentro de LASA sobre estudios ecuatorianos 18-20 de julio de 2002, Quito- Ecuador.
- Viola, Andreu,
2001 “¡Viva la coca, mueran los gringos!” Movilizaciones campesinas y etnicidad en el Chapare (Bolivia), Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Vicepresidencia del Estado Plurinacional,
<http://www.vicepresidencia.gob.bo/>
- Wachtel Nathan,
1973 Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas, Lima: IEP.
- Weber, Max,
2002 Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- 1977 Estructuras del poder, Buenos Aires: la Pleyade.
- Weber, Jutta,
1994 Población indígena de las tierras bajas de Bolivia, Santa Cruz: APCOB.
- Walsh, Catherine,
2009 Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales en nuestra época, Quito: UASB y Abaya Yala.
- Yampara, Simón,
2008 (2001) “Viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien”, en Suma qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena, La Paz: PADEP/GTZ, pag. 73-80.

- 2007 “Cosmovisión y economía: El qhatu de la 16 de Julio de El Alto de La Paz” en Pukara, no. 19, de 7 de mayo al 7 de junio, La Paz.
- 2005 “Compresión aymara de la tierra-territorio en la cosmovisión andina y su ordenamiento para la/el qamaña” en Revista Inti-pacha, No. 1-7, El Alto: Qamañpacha. pag. 13-44.
- 2001a El ayllu y la territorialidad en los Andes. Una aproximación a Chambi Grande, Altu pata: UPEA/Cada.
- 2001b “Los aymaras en su pensamiento, pervivencia y saber de pueblo”. En *Revista Pacha-cada*. No. 6, El Alto: Qamañpacha. pag. 115-134.
- Yepes, Orlando A.
- 2010 “Ayllu ‘reterritorializado’ y su taypi. La ciudad de El Alto”, en Simposio la serena No. 70, pag. 109-124.
- Zavaleta M. René,
- 1986 Lo nacional-popular en Bolivia, México: Siglo XXI.
- Zalles, Alberto,
- 2010 “¡Jiwasankiwa ch’amaxa, jiwasatanwa!: El nacionalismo aymara en Bolivia, en Revista Willka, no. 4, año, 4, La Paz: Revista Willka, pag. 135-150.
- Zibechi, Raúl,
- Zibechi, Raúl,
- 2012 Brasil potencia. Entre la integración regional y un nuevo imperialismo, México D.F.: Bajo tierra-JRA.
- 2006a Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales, La Paz: Textos rebeldes.
- 2006b “IIRSA: la integración a la medida de los Mercados”, <http://www.ircamericas.org/esp/3314> (1/3/2012).

Documentos

- Carta de renuncia de la Ministra de Defensa, Cecilia Chacón, La Paz, 26 de septiembre de 2011.
- Segundo Instructivo CSUTCB/782/2000.
- Manifiesto del Partido Agrario Nacional de Bolivia (PAN), noviembre de 1960.
- Acta de Fundación del Partido Agrario Nacional, PAN, 5 de noviembre de 1960.
- Manifiesto de Tiahuanaco, La Paz, 30 de julio de 1973.
- Manifiesto Partido Indio de Bolivia al 6º Congreso de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de la República, 2 de agosto de 1971.
- Propuesta de Declaración político-sindical al IV congreso ordinario de la CSUTCB. Ofensiva Roja de ayllus Tupakataristas, Tarija, septiembre de 1989.
- Declaración de Peñas a 225 años del horrendo descuartizamiento de Tupaj Katari, Qharqha Marka (Peñas), 14 de noviembre de 2006.

- Declaración en memoria de la Mártir Bartolina Sisa, asesinada el 5 de septiembre de 1782, plaza Murillo, La Paz, 5 de septiembre 2007.
- Declaración de Sullkawi “Julián Apaza Nina-Tupaj Katari liberador del pueblo Qulla”, Sullkawi 14 de noviembre 2007.
- Declaración de la Ceja de El Alto, Corazón Sagrado de Julián Apaza Nina Tupaj Katari, Ceja de El Alto, 13 de noviembre 2007.
- Carta abierta al Presidente Evo Morales de la VIII Marcha indígena, jueves 15 de septiembre 2011.
- Comité de Emergencia contra el gasolinazo, El Alto, 30/12/2010.
- Comisión política XVI Congreso Ordinario de la FEJUVE-El Alto 2010.
- Manifiesto por Tierra y Territorio, El Alto, 28 de noviembre de 2006.
- Memorial de Charcas. El memorial de capítulos de los caciques principales y los demás indios de la provincia de los Charcas presentan ante vuestra majestad, para que se provean y en ellos vuestra majestad les haga merced y ponga remedio, son los siguientes, 1582.
- Jiska Tantachawi del Suyu Jach’a Karangas, Oruro del 19 al 20 de diciembre de 2010. Comisión Política.
- Don Álvaro García Linera Vicepresidente Constitucional de la Republica de Bolivia. Discurso en la Sesión del Honor del Congreso Nacional. Transmisión del mando Presidencial, 22 de enero de 2006.
- VII Jach’a Tantachawi de CONAMAQ, Acta de posesión de las nuevas autoridades, Oruro, 21 de diciembre de 2012 años.

Prensa escrita

- Pagina Siete, Evo afirma que camino por el TIPNIS se hará “quieran o no”, La Paz, 30/06/2011.
- Prensa, El párroco logró que se abra vía a Caranavi y hay un muerto, 09/05/2010
- La Prensa, Evo dará una planta a Caranavi y, posteriormente, otra a Alto Beni, 12/05/2010
- SENA-Fobomade, Contra su voluntad, forzado por la población. Evo declara al TIPNIS zona ecológica “intangible” libre de carreteras
<http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2011102501> (25/10/2011).
- SENA-Fobomade, Adolfo Moye: “Sabíamos que el gobierno exigirá una revancha”. El “falso indígena” Evo se venga de los originarios del TIPNIS,
<http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2012020901> (9/2/2012).
- ABI, Martínez deplora impunidad tras vejaciones a indígenas y campesinos en Sucre, 2010/05/24.
- ERBOL, Anuncian viaje de Evo al Tipnis para reunirse con los que dejaron la marcha, <http://www.erbol.com.bo/noticia.php?identificador=2147483949539> (15/09/2011).

- ERBOL, Renuncia Sacha Llorenti tras mentir dos veces sobre la represión a marcha indígena, <http://www.erbol.com.bo/noticia.php?identificador=2147483950109>, (27/09/2011).
- Bolpress, La derecha y los medios no me quieren porque soy indio, se queja el Presidente Evo pide perdón por "semejante agresión a los hermanos indígenas", <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2011092902>, (29/09/2011).
- SENA-Fobomade, Pedro Nuny y el Fobomade alertan sobre "inminente atentado directo a la propiedad colectiva" y "riesgo de etnocidio" en el TIPNIS. Denuncian al Estado boliviano ante la CIDH y OIT por violaciones a los derechos humanos <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2012020904>, (9/2/2012).
- Bolprees, La derecha y los medios no me quieren porque soy indio, se queja el Presidente. Evo pide perdón por "semejante agresión a los hermanos indígenas", <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2011092902>, (29/09/2011).

Otros medios de comunicación

Pablo Villegas,

http://www.constituyentesoberana.org/3/noticias/economia/022010/220210_1.pdf,

<http://www.plataformaenergetica.org/content/3049> (23/11/2011).

Gaceta Oficial de Bolivia

Gaceta Oficial,

1985 Decreto supremo No. 21060, 29 de agosto de 1985.

Gaceta oficial de Bolivia,

2006 Decreto supremo de nacionalización de hidrocarburos "Héroes del Chaco" No. 28701, 1 de mayo de 2006.

Gaceta oficial de Bolivia,

2006 Disposición reglamentaria a la ley general del trabajo (derogación del art. 55 del D.S. 21060), No. 28699, 1 de mayo de 2006.

Gaceta oficial de Bolivia,

2006 Ley de Convocatoria a referéndum nacional vinculante a la asamblea constituyente para las autonomías departamentales, No. 3365, 6 de mayo de 2006.

Gaceta oficial de Bolivia,

2006 Ley especial de convocatoria a la asamblea constituyente, No. 3364, 6 de mayo de 2006.

Gaceta oficial de Bolivia,

2006 Revolución Agraria. Modificación de la ley 1715. Reconducción de la Reforma Agraria, Ley No. 3545, 28 de noviembre de 2006.

Gaceta Oficial,

2006 Destinar exclusivamente a favor de pueblos y comunidades indígenas, campesinas y originarias sin tierra o aquellas que las posean insuficientemente, todas las tierras fiscales disponibles. Así como incorporar modificaciones al Régimen y procedimientos de Distribución de Tierras Fiscales, No. 28733, 2 de junio de 2006.

Gaceta oficial de Bolivia,

2006 Nuevo salario mínimo nacional, No. 28700, 1 de mayo de 2006.

Gaceta Oficial de Bolivia,

2008 Creación de tres Universidades Indígenas Bolivianas Comunitarias Interculturales Productivos-UNIBOL, No. 29664, 2 de agosto de 2008.

Gaceta Oficial de Bolivia,

2009 Constitución Política del Estado, edición oficial, La Paz, 7 de febrero de 2009.

Gaceta oficial,

2009 Régimen electoral transitorio, No. 4021, 14 de abril de 2009.

2010 Ley de Régimen electoral, No. 026, 30 de junio de 2010.

Gaceta Oficial,

2010 Ley de Lucha contra la corrupción, enriquecimiento ilícito e investigación de fortunas "Marcelo Quiroga Santa Cruz", no. 004, 31 de marzo de 2010.

Gaceta Oficial,

2010 Abroga los Decretos Supremos No. 0748....31 de diciembre de 2010.

Gaceta oficial de Bolivia

2010 Ley de Deslinde Jurisdiccional No. 073, 29 de diciembre de 2010.

Gaceta oficial,

2010 Ley marco de Autonomías y Descentralización "Andrés Ibáñez", No. 031, 19 de julio de 2010.

Gaceta Oficial,

2010 Ley de Derecho de la Madre Tierra, No. 071, 21 de diciembre de 2010.

Gaceta oficial,

2010 Ley contra el racismo y toda forma de discriminación, No. 045, 8 de octubre de 2010.

Gaceta Oficial,

2011 Ley de la revolución productiva comunitaria agropecuaria, No. 144, 26 de junio de 2011.

Gaceta oficial de Bolivia,

2011 Ley de la revolución productiva comunitaria agropecuaria, No. 144, de 26 de junio de 2011.

Gaceta oficial,

2011 Reglamento a la Ley contra el racismo y toda forma de discriminación, No. 0762, 5 de enero de 2011.

Gaceta Oficial,

2011 Ley de Protección del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore, No. 180, 24 de octubre de 2011.

Asamblea provisional autonómica de Santa Cruz,

2007a Estatuto de autonomía del departamento de Santa Cruz, Santa Cruz 2 de julio 2007.

2007b Estatuto de autonomía del departamento de Santa Cruz, Santa Cruz 13 de diciembre de 2007.

Anteproyecto de Ley.

2006 Nueva Ley de la Educación Boliviana. "Avelino Siñani y Elizardo Pérez". Documento consensuado y aprobado por el Congreso Nacional de Educación, Sucre 10 al 15 de julio de 2006.

Otras Leyes

Convenio no. 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos indígenas y Tribales en Países Independientes de 1989, OIT.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, Naciones Unidas. Asamblea General, 7 de septiembre de 2007.

Ley no. 3760, Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas, 7 de noviembre de 2007.

Entrevistas

- Richard Quispe Q., Secretario Ejecutivo de la Federación Agraria Provincial de Caranavi, FAPCCA, La Paz, 31/05/2011.
- Luis Achu Ch. Strio. General de la Federación Agraria Provincial de Caranavi, FAPCCA, Caranavi, 26/05/2011.
- Sergio Hinojosa, Jilir Apu Mallku de CONAMAQ, La Paz, 26 de julio de 2010.
- Juana Forra, Mama Mallku de Jesús de Machaca, Jesús de Machaca 7 de enero de 2010.
- Raúl Prada exviceministro de Planificación Estratégica del Ministerio de Economías y finanzas públicas, 06/02/2010.
- Eduardo Vásquez, exdirector Nacional del Régimen del Interior del Ministerio de Gobierno, La Paz, 12/02/2010.
- Virginio Sandy, Jilir Mallku de la nación Soras, Oruro y Huanuni, 2 de enero de 2011.
- Gualberto Gustamante, Vicepresidente de las 6 Federación Cocaleras del Chapare, Cochabamba, 18 de mayo de 2011.
- Ramiro Galindo, dirigentes de CPES, Machareti, 9 de noviembre de 2010.

- Marcia Mandepora, Rectora de la UNIBOL-Guaraní, Machareti, 11 de noviembre de 2010.
- Juana Nina Fanny, Presidenta de la Federación de Juntas Vecinales de El Alto (FEJUVE), El Alto, 3 de agosto de 2010.
- Gustavo Aliaga, Secretario General de la Federación de Comunidades Interculturales de Bolivia, La Paz, 14 de abril 2011.
- Saturnino Simal (nombre ficticio), dirigente de Chapare, Machareti, 9 de noviembre 2010.
- Feliciano Tarqui, Dirigente de la Comisión de Tierra-territorio de la Federación de Trabajadores Campesinos de La Paz-Tupaj Katari, La Paz, 24 de septiembre 2010.
- Oscar Olivera, ex líder de la Coordinadora del Agua y Vida, Cochabamba, 13 de marzo de 2011.
- Entrevista a tata Felipe Cruz Torres, Mallku de Marka de Pampa Aullagas, Sucre 10 de abril 2007.
- Entrevista a Fanny Nina, ex Presidente de la FEJUVE de El Alto, El Alto, 3 de agosto 2010.
- Entrevista a Toribia Lero, técnica de larga trayectoria de CONAMAQ, La Paz, 18 de enero de 2012.