

Autonomía indígena en Bolivia: mecanismo de articulación y dispositivo de complejidad social*

Indigenous Autonomy in Bolivia: Mechanism
of Articulation and Social Complexity

*Guillermo Rosales Cervantes***

RESUMEN

El artículo pretende mostrar las diferentes concepciones que sobre el Estado plurinacional y la autonomía indígena se erigieron en los campos político y social bolivianos. Asimismo, busca evidenciar las tensiones producidas como consecuencia de la discordancia entre estas nociones y enuncia algunas posibles soluciones ante tal circunstancia.

PALABRAS CLAVE: autonomía, Estado plurinacional, imaginario ancestral, diferencia, emancipación.

ABSTRACT

This article attempts to show the different conceptions about the plurinational state and indigenous autonomy that have been developed in Bolivia's politics and society. It also presents evidence of the tension produced as a result of the discordance among these notions and presents some possible solutions.

KEY WORDS: autonomy, plurinational state, ancestral imaginary, difference, emancipation.

* El presente estudio se basa en el trabajo de campo efectuado en Bolivia durante los meses de agosto-septiembre de 2013. Se recopilaron, transcribieron y sistematizaron veinte testimonios. De ellos, sólo se utiliza una porción. Se mantiene el anonimato de las personas que gentilmente dieron su testimonio mediante el uso de nombres apócrifos.

** Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: guilleroce@hotmail.com



INTRODUCCIÓN

¿Qué lugar ocupa lo étnico en la conformación político-social de Bolivia? Durante el largo período que abarca de la Revolución de 1952 hasta la época neoliberal, a mediados de la década de los ochenta, lo étnico —entendido como una serie de elementos culturales capaces de generar un horizonte distinto al construido a través de la modernidad— fue soslayado por los distintos actores políticos. La raíz cultural indígena no formaba parte —o lo hacía de forma marginal— del proyecto sociohistórico. Con ello se evidenciaban las estructuras coloniales vigentes en territorio boliviano y se provocó que la sociedad se adaptara al molde de la homogeneización política, social y cultural en detrimento de la diversidad de expresiones que en los ámbitos referidos han coexistido durante siglos.

La previsibilidad del horizonte histórico boliviano generó esquemas en los que tanto la acción colectiva como la crítica permanecían adormecidas, con lo cual la sociedad adoptó una postura moderada frente a la posibilidad de transformación. Esta posibilidad de generar procesos innovadores o transformadores estaba descartada. El pensamiento crítico poco reflexionaba sobre el papel de la democracia en los movimientos sociales emancipatorios. En parte ello fue resultado del escepticismo generado por los procesos democráticos liberales, mismos que estaban centrados en la formalidad procedimental y no en la participación política activa; es decir, la democracia era entonces un instrumento político y no una construcción.

Tal concepción frenó por décadas toda posibilidad de rearticulación sociopolítica en Bolivia. En los hechos, lo central no estaba representado por el contenido del sistema democrático; antes bien, la relevancia recaía en la manera en que dicho régimen se conducía. La democracia no era un fin; por el contrario, tanto en la lectura de la derecha como en la de la izquierda aparecía como herramienta y medio para fines. Lo fundamental era el control del Estado como forma de apropiación y distribución de la riqueza producida.

Es en este componente —el Estado— donde la memoria histórica de las personas se hallaba constreñida. La sociedad era tributaria de la estructura estatal; en consecuencia, el devenir histórico en Bolivia estaba marcado por un movimiento descendente que tenía como punto de origen las estructuras estatales, y como punto de llegada los conglomerados sociales. De tal suerte, la apropiación, resignificación y producción de los elementos democráticos estaban vedadas. El aparente estancamiento sociopolítico se evidenciaba de forma clara en la estructura boliviana; no obstante, la base social contaba con un mayor grado de dinamismo.

Esta fuerza centrífuga, anclada en lo ancestral, tendía a dislocar las concepciones hegemónicas que sobre el sistema democrático se ceñían. Tal potencia social estaba integrada por una articulación de distintos componentes sociales: indígenas, urbanos o rurales; mestizos, de sectores medios y populares; etcétera, que buscaba una transformación cualitativa de las relaciones de poder en el seno boliviano, en las que se complejizaran las formas de organización social y política, y donde la posibilidad de inserción de elementos de la memoria compartida no fuera más una concesión sino un derecho de los pueblos.

El panorama era claro: en Bolivia existía una crisis de representación que reducía el proceso democrático a un acto procedimental periódico, en el cual las elecciones fungían como el clímax de la participación. Las identidades eran soslayadas; no podían ser visibilizadas: todas confluían de manera artificial en

la ciudadanía. ¿Qué hacer para revertir tal tendencia histórica? Fue necesario traslapar identidades, proyectos, memorias, contenidos, formas de acción, experiencias, luchas, construcciones.

Una de las construcciones con capacidad de efecto político estatal fue la creada en el contexto de la conformación de la Asamblea Plurinacional de Bolivia: la *autonomía indígena originaria campesina*. La construcción de un nuevo Estado plurinacional pasaba a ser obligatoria por el reconocimiento de las autonomías al interior del país. En el primer periodo de gobierno del presidente Evo Morales, la figura de la autonomía fue el elemento en disputa entre la nueva fuerza social y la fracción tradicional y conservadora del país. La lucha por la legitimidad de la demanda autonómica en ambos bandos fue el rasgo característico de la etapa de construcción del nuevo Estado plurinacional con autonomías.

La autonomía puede identificarse inicialmente como una demanda de los grupos indígenas del oriente boliviano; no obstante, fueron las facciones oligarcas del mismo sector quienes, en un intento por frenar a la fuerza social en ascenso, se apropiaron de la figura y la colocaron como el vértice de su actuar político. El gobierno de Morales, en una tentativa por lograr que el fiel de la balanza se inclinara a su favor, retomó la bandera autonómica y la insertó en las discusiones del nuevo texto constitucional. Sería esta instancia la encargada de delinear el tipo de figura de autodeterminación reconocida jurídicamente. Con ello, a la par de contener los embates de la derecha, dio un mayor impulso y participación a los diversos sectores sociales.

La figura de la autonomía indígena originario campesina constituyó, pues, el contrapeso frente al proyecto de autonomía construido por la fuerza conservadora de Oriente. Estaba destinada a ser el medio por el cual las demandas de los movimientos sociales se materializarían, y con ello la posibilidad de que una sociedad *otra* se concibiera como resultado de la acción colectiva y no como un acto providencial. Ése sería el papel de lo étnico en esta nueva conformación sociopolítica de Bolivia.

Optar por la autonomía indígena originario campesina permite apreciar en su justa dimensión las formas en las que se han transformado tanto el Estado como la sociedad bolivianos. Este texto tiene por objeto, entonces, comprender cómo se configuró tal autonomía a partir de la primera década del presente siglo. Para tal fin habremos de apreciar las negociaciones, tensiones y obstáculos a los que fue –y es– sometida dicha construcción. Mediante tal recorrido estaremos en posibilidades de apreciar si su inserción y reconocimiento jurídico en el sistema político han propiciado el establecimiento, en los hechos, de un Estado plurinacional.

Por lo tanto, es imprescindible interrogarse: ¿qué tipo de nociones sobre autonomía imperaban en Bolivia?, ¿a cuáles tensiones y negociaciones fue sometida?, ¿qué distinciones y matices conceptuales existieron en el tipo de Estado plurinacional propuesto tanto por los órganos de gobierno como por los movimientos sociales?, ¿en cuáles principios se fundamenta la propuesta de autonomía elaborada por los conglomerados sociales que dieron forma y sustento al frente indígena?, ¿qué tipo de obstáculos debe sortear la autonomía indígena para volverse una realidad?

Se parte de la siguiente premisa: la autonomía indígena tuvo al menos dos etapas que definieron su forma, contenido y devenir: en una primera instancia fungió como centro gravitacional del proceder de los distintos conglomerados que conformaron el frente de lucha, así como del grupo político que a la postre ocuparía los principales puestos de representación política; en su segunda etapa, este constructo sociopolítico pasó a un plano secundario, producto del dislocamiento generado con el contacto con estructuras, instituciones y actores de naturaleza liberal occidental. Como resultado de lo anterior, el tipo de autonomía inicialmente concebido fue sistemáticamente restringido a su mínima expresión; con ello, los anhelos de transformación política se han visto –por decir lo menos– postergados, no sólo por el proceder del gobierno, sino también por la dinámica propia del movimiento social posterior a la llegada de Evo Morales a la Presidencia del país.

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

Bajo estos términos, la autonomía se presenta como capacidad para establecer normas por cuenta propia;¹ en consecuencia, debe ser entendida como poder —relación, no objeto— y ubicada dentro de las relaciones entre sujetos. La autonomía surge y se forja en el cruce de relaciones de poder y construcción de sujetos; en esa intersección, aparece como parte del proceso de conformación del sujeto sociopolítico; es decir, como la condición del sujeto que, al emanciparse, dicta sus propias normas de conducta (Modonesi, 2010: 146-147).

Optamos por distinguir entre autonomía política —aquella avallada por el Estado— y autonomía social-comunitaria —que no precisa de la venia estatal. Por medio de esta primigenia distinción nos fue posible caracterizar a la autonomía en relación con tres ámbitos de acción: las personas que la ejecutan, los roles de las mismas al interior del sistema político y la conformación de las instituciones políticas. En este contexto, pusimos el énfasis en los elementos que diferencian de origen a la autonomía comunitaria —y que son abordados en la tercera sección— como el

¹ La autonomía, en ciertas posturas, implica la elección directa de toda autoridad política, la administración de recursos económicos y el ejercicio pleno de facultades legislativas, reglamentarias, fiscalizadoras y ejecutivas en cada uno de los órganos del gobierno autónomos, así como en el ámbito de su jurisdicción y procedencia (Gamboa, 2009). En otras implica un tipo de descentralización política que, amalgamada con identidades culturales ancestrales, pone en juego la redistribución de la totalidad del poder político (García Linera, 2004a).

cosmopolitismo-hospitalidad, que implica abrirse a las distintas posturas existentes en la sociedad boliviana; con ello se busca erradicar las jerarquizaciones entre los distintos sistemas de vida: coexistencia en la diferencia como premisa central.

Asimismo, pusimos particular atención en el carácter dinámico e inacabado de las construcciones sociales, como forma necesaria para reactualizarse en función de las transformaciones. Esta renovación sociopolítica depende de un elemento previo: soslayar las dicotomías imperantes que tienden a mantener al margen de la acción —con argumentos de corte valorativo— prácticas y concepciones que en momentos específicos del movimiento indígena dotan de vigor a la protesta social. Finalmente, decidimos acentuar la idoneidad de la acción *pluri-versa*: aquella con múltiples formas de expresión, contenidos y objetivos que, en función del contexto histórico, se reagrupan y actúan de forma armónica para el logro de proyectos emancipatorios, como una posible solución a las tensiones percibidas en el campo político boliviano.

LA AUTONOMÍA INDÍGENA ORIGINARIO CAMPESINA

La autonomía se presentó como uno de los pilares del movimiento indígena en Bolivia. Esta figura, excluida hasta entonces del cuerpo jurídico-político, buscó el tránsito de un Estado nación hacia uno de corte plurinacional. La labor no era simple si se considera que por siglos la marginación de las naciones indígenas ha fungido como elemento rector de las relaciones políticas y sociales. Por tal motivo, fue indispensable la creación de una figura que, a la par de aglutinar a sectores sociales de índole diversa, otorgara coherencia a las demandas de quienes conformaron el bloque político.

Para los integrantes del nuevo gobierno transformar al Estado resultó esencial a fin de romper con un pasado que se distinguió por sus rasgos coloniales. Por ello, en su alocución del 2 de agosto del 2009, el ministro de Autonomías, Carlos Romero, señaló: “Hoy día declaramos la autonomía para romper de-

finitivamente las cadenas de sumisión a los poderes político, económico y cultural coloniales” (Rojas, 2009). Esta declaración manifestó el interés del gobierno por impulsar una forma de estructuración estatal distinta, con un pilar en la autonomía indígena. En la visión del bloque de poder, la autodeterminación de los pueblos ancestrales representó el gozne que posibilitaba transitar de un Estado simple a uno compuesto. La autonomía simbolizó el recurso cultural utilizado para comprender y representar una situación dada, juzgar si ésta era justa o no, y pensar en una alternativa a ella así como en los medios legítimos para transformarla (Tarrow, 1993).

Por ello, el mensaje hacia la población fue sólido. La autonomía representaba la posibilidad de ruptura con el destino histórico de los grupos oprimidos; implicaba dismantelar la maquinaria de dominación mediante la creación de nuevos centros de decisión política. La autodeterminación formó parte de lo que se concibió como *trípode virtuoso*, compuesto por la autonomía, que encarna la desconcentración territorial del poder; la plurinacionalidad, pueblos y naciones indígenas al mando del Estado; y la economía plural, coexistencia articulada por el Estado de diversos modos de producción (García Linera, 2012).

Mediante este mecanismo de articulación, el gobierno buscó concretar un plan con varios propósitos: 1) garantizar derechos sociales a la población otrora excluida; 2) generar presencia estatal en territorios donde existía de forma predominante el control y el poder locales; 3) producir lealtades políticas de las organizaciones indígenas populares, que permitiría despresurizar –mediante el arrebato de la bandera autonómica– al movimiento separatista de la parte oriente del territorio; 4) establecer, junto con otras naciones de la parte sur del continente, un contrapeso al poder transnacional encabezado por Estados Unidos.

En Bolivia, la crisis del modelo societal quebró la superficie de homogeneización cognitiva y cultural dominante (Tapia, 2002), lo cual permitió que apareciera la diversidad que dio pauta a la creación de una gramática descolonizadora. De ella se desprende el discurso que procuró encausar al sistema político y social hacia el campo de lo comunitario. La búsqueda

de lo comunal, como expresión continuada de la protesta, se basó en elementos de particular relevancia para el grueso de la población por su alta significación histórico-ancestral. El ejercicio de selectividad realizado en Bolivia fue un elemento nodal para la vanguardia del movimiento, en la medida en que le permitió, de un área posible de pasado y presente, elegir ciertos significados y prácticas que resultaron relevantes para el imaginario colectivo. Al mismo tiempo, se reconoce que algunos de estos significados y prácticas fueron reinterpretados, diluidos o empleados de tal forma que apoyaban, o al menos no contradecían, otros elementos de la cultura dominante.

Dentro del abanico de opciones, fue elegida la autonomía por la expresión de tradiciones y prácticas que producirían empatía. Para generarla, fue necesaria la negociación en el seno de la Asamblea Constituyente, escenario donde posturas yuxtapuestas se aproximaron. Como de forma atinada señala el siguiente testimonio, el movimiento tuvo momentos de avance y retroceso como estrategia de impulso a las propias demandas:

[...] cada quién reflejaba lo que a mi modo de ver son los componentes de una sola realidad. ¿Por qué no se puede ser radical cuando se hace política? ¡Hay que ser radical!, pero tampoco se tiene que dejar la otra 'r', hay que ser realista, y eso es lo que normalmente hay en todo organismo político, todo grupo político tiene esas dos facetas, sabe cuándo es radical y sabe cuándo tiene que ser realista [Freddy].

El bloque indígena reconoció la importancia de mantener la alianza estratégica con el gobierno; por ello aceptó el carácter acotado de la autonomía construida en el Poder Legislativo,² ya

² “Así lo informó el *mallku* (presidente) de la Comisión de Relaciones Internacionales del Conamaq, Tomás Huanacu, subrayando que fue para colaborar en la pacificación del país –que en los últimos dos años ha vivido una grave crisis política– que aceptaron los cambios al citado proyecto realizados en las negociaciones entre el gobierno y la oposición [...] ‘estrecha [*sic.*] que solamente los territorios de la tierras comunitarias de origen se beneficiarán con autonomía indígena y no los que no están titulados’. Buena parte de las tierras del “*suyo*” Carangas no están tituladas. En ese caso serán reconocidas las comunidades pequeñas, ‘entonces eso significa que estas comunidades pequeñas, los *ayllus*, tendrían que someterse a la autonomía municipal; entonces en esa parte sí no nos favorece, pero aun así nosotros, reitero, por la alianza natural que tenemos, estratégica con el gobierno, hemos

que su reconocimiento representó un avance en sus intentos por acceder a la justicia que el Estado republicano les negaba.

La necesidad de llevar a cabo en forma paralela tres revoluciones –la descolonizadora, la democrática y la anticapitalista– precipitó la toma de decisiones hacia la creación de un consenso; esto es, la generación de un apoyo masivo y aplastante como medio para evitar la vuelta al pasado y –simultáneamente– impedir la reaparición del sector identificado con el imperia-lismo: la derecha del oriente. El respaldo a las disposiciones del gobierno no reflejaba sino la avidez de un grupo por mantener latente la posibilidad de cambio. Toda vez que el campo de fuerzas político social dejó de articularse en torno al eje conflictual gobierno-oposición-oligarquía, la autonomía comenzó a perder interés para el bloque de poder.

En el plano macro, la autonomía cumplía el papel de trastocar las bases de dominación, tejía nuevas redes de poder capaces de hacer frente a la élite que ocupaba los espacios de gobierno. Obligó al Estado a tomar en consideración al segmento excluido de la sociedad; elevó los grados de participación política de la población; se recobró el interés por la *res pública*. La población se convenció de que la transformación del país pasaba de forma implícita por su intervención en el plano político.

A partir de lo expuesto surgen diversas interrogantes: ¿cuáles fueron los saldos de la autonomía en el plano micro? En ese nivel presuntamente esta figura contiene mayor dinamismo, profundidad y consolidación. Podemos establecer *a priori* que la autonomía indígena contiene cualidades políticas que la colo-can como alternativa al sistema democrático liberal. Entre ellas destacan la recuperación del contenido ancestral, la rotación en los cargos de representación, la paridad hombre-mujer, la voluntad de servicio, el control social, la impartición efectiva de justicia, la retracción de la influencia de los partidos políticos.

La autonomía fungió como el significado que proporcionaba mayor y más certera *legibilidad* a la hora de comprender la

decidido aceptar que se apruebe el nuevo texto constitucional así como está” (Rojas, 2008).

experiencia cotidiana; esto es, representó el concepto que permitió a la población indígena traducir de menara eficaz sus propias experiencias de vida en un discurso coherente. Como lo aduce Melucci, esta figura fue entendida como identidad colectiva por el hecho de ser una definición compartida del campo de oportunidades y constricciones ofrecidas a la acción colectiva (Melucci, 2002). La legibilidad no implicaba sólo una relación entre una infinidad de narraciones y/o descripciones en conflicto y una realidad extradiscursiva –en la que se acaba imponiendo la narración que mejor se ajuste a la realidad–, sino que la relación es circular y autorreferencial: la narración predetermina la propia percepción de la realidad (Zizek, 2010: 18).

Al embarcarse en la lucha por el reconocimiento constitucional de la condición autonómica, el movimiento implícitamente advirtió que este acto –legal y simbólico– garantizaba la articulación de sus derechos colectivos a las estructuras jurídico-políticas del Estado plurinacional en ciernes (López y Rivas, 1995). La incorporación de la autonomía al sistema jurídico conllevó al vaciamiento del concepto; en otras palabras: el texto constitucional, como expresión última del consenso entre las fuerzas políticas, redujo la densidad conceptual del término incluido en la nueva Constitución Política del Estado.

Ante tal circunstancia, resulta habitual encontrar expresiones de insatisfacción en los miembros de la comunidad: “Esas autonomías ¡eh!, en realidad no han salido, ¡eh!, en su tronco sólido a partir de los propios pueblos indígenas” [Pablo]. Por su parte, las instancias gubernamentales vieron en la figura de la autonomía indígena originario campesina la oportunidad de establecer un Estado plurinacional capaz de corregir toda clase de iniquidades producidas en el pasado.

A la par de otros tópicos –como participación, socialización e información– el carácter multinivel se expresó en el tema de la autonomía. Así, resaltan tres formas en las que se plasmó. Primero, la del bloque con liderazgo nacional. En este sector fue entendida como condensación metafórica de oposición global, esto es, como forma de organización política y de generación de consenso entre las partes que integran la fuerza social:

[...] definir el Estado plurinacional para nosotros era automáticamente reconocer las formas de organización política de pueblos, naciones indígenas originarias de campesinos en el país; entonces, ese concepto del Estado plurinacional nos llevó a definir ¿qué es lo pluri? Y lo plurinacional, y ahí se hizo una síntesis de las formas de organización que teníamos en el país [...]. De ahí nace el concepto de indígena originario campesino; es decir, tres ¡eh!, tres formas de organización que se sintetizan en tres palabras que hacen un concepto. Es decir: pueblo indígena originario campesino. Es decir, que esto se construye como producto de la movilización, pero fundamentalmente del debate, internamente, del movimiento indígena originario campesino [...]; es un concepto que engloba todos [Pablo].

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

Una segunda noción de referencia fue suscrita por líderes locales. En ella, la autonomía es concebida como un mecanismo de recuperación de espacios políticos que inhibe la presencia de agentes externos a la comunidad, y a la par, como medio para la reconstitución de territorios ancestrales —por ejemplo, el Qollasuyu o el Tawantinsuyu. De manera recurrente podemos encontrar en los integrantes del movimiento opiniones de inconformidad por la presencia de representantes de partidos políticos que ocupan espacios que —bajo su óptica— corresponden de forma exclusiva a los miembros originarios. Igualmente resulta manifiesta la indignación, por la falta de disposición gubernamental para contribuir en la reconfiguración territorial:

[...] el objetivo de las autonomías es que cualquier comunidad, cualquier pueblo indígena, pueda ejercer sus derechos plenamente con una autonomía que nadie les pueda interferir en caso de educación, en caso de elección de sus autoridades, en caso de salud, en el área agropecuaria, de producción, [que] pueda desarrollarse plenamente [Ángel].

Esta noción de autonomía pretende lograr una conciencia de sí y para sí; no sólo es una fórmula de gobierno, no sólo es una propuesta legislativa; ante todo se trata de una manera de actuar dentro de la nación como sujeto político independiente y autoafirmativo. La autonomía es la forma en la que los pueblos indígenas van cobrando conciencia de su lugar en la nación. Su principal característica es que sirve como proceso e instrumento de concientización del movimiento indígena para luchar por sus derechos y para hacerse copartícipe de las decisiones de una nación (López y Rivas, 1995: 102-103).

Por último, destaca la idea de autonomía concebida como experiencia de vida:

[...] se tiene que acabar la miseria, la hambruna, la diferencia entre pobres y ricos, [...] por lo menos estamos entrando en una aspiración que tenemos, la reconstitución de nuestros pueblos está dirigida a eso: que cada municipio indígena originario se pueda desarrollar, y con base en su desarrollo pueda ampliarse o juntarse mucho más, formar una región, siempre está abierto, ¿no? [...]. Precisamente la cuestión de autonomías es revertir esa migración del campo a la ciudad, si se potencia a un pueblo en dinero, o a un municipio indígena originario que tiene todos los servicios, ellos deciden cómo la gente no se vaya [...]; entonces, sí o sí se tiene que desarrollar; los hermanos [...] son los que tienen, [...] que tienen que pensar [Ángel].

Bajo esta forma de entenderla, la autonomía no puede representar un punto de partida, intermedio, o de llegada. Al encontrarse ligada a las experiencias de vida debe ser comprendida como *proceso*: una construcción permanente. Implica empezar a recomponerse, mirándose como lo que es, sacando de sí un proyecto propio: mirando atrás para mirar adelante (Bautista, 2012).

De la dialéctica existencial de caminar hacia el futuro observando el pasado se desprende la concepción filosófica de los pueblos y naciones indígenas denominada *muyu* o esfera: cada hecho histórico donde empieza termina y donde termina empieza; estamos frente a un tipo de pensamiento que tiende hacia la universalidad (Tapia Aruni, 2013: 7). Es así debido a que en las comunidades se va a de donde venimos y venimos

de a donde vamos: es un camino de responsabilidad y memoria, *el camino es el objetivo* (Paredes y Guzmán, 2014: 88). Ese ejercicio reflexivo permite a sus integrantes anclarse en una memoria larga, que posibilita la reinversión continuada de las formas de organización económicas, políticas y sociales.³

Con ello, se permite la reconstrucción del camino interrumpido por la etapa colonial; es la condición *sine qua non* para el logro del Estado plurinacional. La autonomía entonces persigue:

[...] Por un lado, ¡eh!, está devolver el derecho a estos pueblos de autodeterminarse y tener sus propios gobiernos de acuerdo con sus normas y procedimientos propios, pero por otro es el reconocimiento de que Bolivia es un Estado de naciones, ¿no? No es una única nación sino al interior de la nación boliviana existen, ¡eh!, diversas naciones indígenas, ¿no? En ese sentido también cumple con lo que ahora se conoce como el Estado plurinacional [Esteban].

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

³ “Nosotros decimos, pues, tenemos derecho a nuestra autonomía; nosotros podemos ser todo lo que queramos, o sea, podemos tener todos los males como todos los bienes e igualmente que los demás; la diferencia es que aquí había unas determinadas culturas que han sido interrumpidas en sus formas y eso hoy nos permite haber mantenido, por ejemplo, en áreas rurales o en las culturas urbanas de los barrios, haber mantenido formas sociales, culturales, este, ¡eh!, en todo sentido, ¿no? Políticas que nos están anclando en esa memoria larga a algo que para nosotros es fundamental” [Freddy].

De lo anterior se desprende la necesidad de reconocimiento legal de varios sujetos políticos en Bolivia. No obstante, el término “indígena originario campesino”, producido en sitios de poder político, prosigue con la subsunción de la pluralidad de manifestaciones, expresiones y prácticas de vida que al interior del territorio se desarrollan. La construcción sociológica adoptada por el texto constitucional no sólo buscó favorecer el consenso político; quizá sin proponérselo, incidió en la generación de otro tipo de adhesión política, fincada sobre bases unitarias de relacionamiento social. Esto es, el reconocimiento estatal de la autonomía indígena estuvo marcado por la estandarización de los procesos.

El mayor peligro en ello estriba en el hecho de que una vez que el Tribunal Constitucional Plurinacional, instancia encargada de otorgar validez legal a los estatutos autonómicos, aprobara los primeros, éstos fueran considerados como el patrón a seguir para el resto de los municipios interesados en su conversión a autonomía indígena. De ser así, *de facto* se estaría homogeneizando a todos aquellos que lucharon contra la homogeneidad social y cultural. Ligada de manera estrecha con lo anterior podemos encontrar una contradicción entre el intento de conformar un nuevo espacio de articulación política y social y los elementos reutilizados para el logro de dicho objetivo.

Ningún proceso de transformación puede partir de la nada al momento de edificar una nueva construcción social; empero, fincar sobre bases del municipio puede conllevar al fracaso de los propósitos de refundación nacional:

[...] las autonomías indígenas originarias campesinas profundizan esa división colonial, esa visión colonial de ver al territorio, de ver —digamos— a los municipios, porque el municipio aquí en Bolivia, en Perú, en Ecuador o en América es colonial, pues, el municipio es español, el municipio que actualmente tenemos, pues, es colonial; entonces, sobre esa base, sobre la estructura del municipio, hermano, si se está —digamos, ¡eh!— reforzando, se lo está legitimando, si se quiere decir así; entonces eso de las autonomías indígenas originarias campesinas es para nosotros la *reedición* de la situación colonial [Anselmo].

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

La comunidad indígena no sólo buscó acceso más democrático a las estructuras del Estado, sino que pretendió el respeto a los estilos y diseños que las rebasan y que sólo pueden existir en un nuevo régimen jurídico político. A la descentralización democrática propuesta por el gobierno oponen el *descentralismo*. Aquella tiene como premisa una noción del poder que lo concentra en la cúspide –para delegar hacia abajo las competencias–; por su parte, el descentralismo busca retener el poder en manos de la gente,⁴ devolver escala humana a los cuerpos políticos y construir, en forma ascendente, mecanismos que deleguen funciones limitadas en los espacios de concentración que regulan la convivencia de las unidades locales y cumplen para ellas y para el conjunto algunas tareas específicas (Esteve, 1998: 313):

[...] no pretendemos que precisamente los gobiernos se pongan de nuestro lado, sino que nos den el derecho que tenemos, simplemente eso. Nosotros pensamos, creo que va a ser con la participación política que nosotros podamos tener, estamos pensando, ya nos lanzamos

⁴ “Tenemos que tener bien claro que lo delicado en el paso de la organización originaria a la gestión pública es dónde va a quedar el poder, y el poder tiene que quedar en la estructura organizativa del pueblo indígena ¿no? Hay experiencias ya en los distritos indígenas donde la autoridad, la estructura organizativa, ha adoptado la gestión pública como -digamos- una instancia técnica subordinada a la organización ¿no? Eso se ha dado en Raqay Pampa, se ha dado en el caso del guaraní, se ha dado, bueno, en varios temas donde la subalcaldías eran entidades -digamos- que tenían un mandato de ejecutar sus cosas y demás, pero la organización, la asamblea y demás eran las que estaban por encima” [Fidel].

[...]. No pedimos a los gobiernos que entren, no precisamente tiene que ser este Evo Morales, sino que los gobiernos que entren, no que estén totalmente a favor de todo lo que nosotros pidamos nos den, ¡no!, sino que nos dejen ejercer nuestros derechos que tenemos dentro de las leyes [Beatriz].

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

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

En coincidencia con Raquel Gutiérrez señalamos que la autoemancipación social es, en lo fundamental, un intermitente y continuado juego móvil de tensiones y antagonismos, entre el rechazo a la subordinación política y económica al orden instituido y la capacidad y disposición práctica de dicho orden por prevalecer, más allá de transformaciones superficiales (Gutiérrez, 2009: 343). Es el rechazo al imperio del capital en las relaciones sociales. Para la parte indígena de la sociedad es factible la existencia de una economía de mercado, siempre que ésta se rija por el intercambio justo y, ante todo, no pretenda transgredir sus propios límites con el objeto de instaurar su lógica en otros ámbitos de la vida.

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

Como puede constatarse, la correspondencia entre el proyecto nacional y el ancestral cuenta con múltiples divergencias, por el hecho de que la participación de la población busca ser dirigida hacia el interés de un grupo. Cabe señalar que mientras el tipo de autonomía propuesto por el gobierno se asemeja más a una mera concesión política a los otrora excluidos del sistema, la pretendida por estos últimos tiene tintes emancipatorios.

A la par de reconocer los esfuerzos que se han hecho para consolidar el proceso autonómico en el país, debe quedar patente que éste no podrá concretarse en la medida en que no exista autonomía financiera que implique transferencias por fórmula y no discrecionales, creación de tributos y cesión y recargos a los tributos nacionales (Martínez, 2011: 27-28). Tal aseveración deriva de evaluar las posibles repercusiones que la falta de recursos económicos puede producir en la conformación y articulación de la comunidad:

[...] allá no se puede hacer nada, o sea, produces para tu autoconsumo o para tu autosuficiencia, etcétera, pero más allá de eso no puedes hacer nada, entonces necesariamente nuestros hermanos los jóvenes van migrando —digamos— hacia las ciudades de La Paz, Santa Cruz, Cochabamba, y al exterior también van, a ir abandonando sus comunidades y claro, no quiero decir que las han abandonado, pues también retornan una vez al año, etcétera, eso es el detalle y sólo las personas o los viejitos van —digamos— quedándose en las comunidades, en los *allys*, y bueno, ya los terrenos van quedándose ahí improductivos [Aurelio].

Entre los planes gubernamentales no está contemplada la viabilidad económica y presupuestaria⁵ de los municipios que buscan convertirse en autonomía indígena; entonces, ¿cuál es el tipo de Estado plurinacional pensado cuando se descuida uno de los ejes del trípode virtuoso anteriormente aludido? Comenzaremos por distinguir los elementos relevantes para la edificación de este tipo de Estado y los factores que inciden en su realización o incumplimiento.

ESTADO PLURINACIONAL: ¿TENDENCIA HISTÓRICA, CARTOGRAFÍA NORMATIVA O EXPRESIÓN DE AUTONOMÍA?

La construcción de un Estado plurinacional en Bolivia no resulta tarea fácil de ejecutar. Se buscó reconvertir al Estado –considerado históricamente inviable– en una formación social de viabilidad que sirviera de ejemplo para los países con contingente indígena (Ricco, 2011: 112). Significó un hecho de soberanía social que se pretendiera convertir a la mayoría demográfica en mayoría política estatal; representó una modificación de la naturaleza social-clasista del mando y hegemonía estatales (García Linera, 2012: 8). En última instancia, simbolizó la oportunidad para la convivencia fincada en lo diverso.

⁵ “Quienes están impulsando, apoyando, a que [...] el territorio –ya sea que coincidan como municipio o que coincidan con una *TCO*, que es la antigua forma de propiedad agraria– se vuelva autonomía indígena, pero ahí hay un problema grave: en este momento hay 85 municipios con menos de cinco mil habitantes, ahí está la otra, el otro gran problema de haberse vuelto Estado, un municipio con menos de cinco mil habitantes, sumando todas las transferencias fiscales que el Estado va a transferir plata por coparticipación, por *IDH* [impuesto directo a los hidrocarburos], por unos diez criterios se trasfiere plata a los municipios, un municipio con cinco mil habitantes no tiene capacidad financiera, presupuestaria, de ejercer las competencias que le dio esta Constitución, no, no tienen, ¡eh! El alcalde, ¿cuánto gana? Tres mil *bolivianos*. ¿Tú crees que un experto en gestión pública va a ir a trabajar por 2,900 [*bolivianos*] al área rural. ¡Imposible!, cuando aquí gana catorce mil, ¿va a ir por 2,900 de salario? No va a ir, y la gestión pública de estos municipios con cinco mil habitantes es una pena, porque el 15% del total que le transfieren no alcanza para su gasto corriente, ¿no? Entonces, no tienen capacidades instaladas para hacer gestión pública, municipios con menos de cinco mil habitantes” [Rubén].

¿Cómo se construyó este nuevo tipo de Estado en el imaginario colectivo? Se distinguen tres tendencias claras sobre la cuestión. Primero, la idea de lo plurinacional se identifica como derivación de una tendencia histórica internacional que pudo ser aterrizada en el sistema político y social, consecuencia de la necesidad de llenar el vacío ideológico, institucional y conceptual causado por la retracción del neoliberalismo:

[...] el Estado plurinacional es una idea del momento, es una idea de afuera, es una idea, además, que solamente tiene vigencia en sociedades altamente desarrolladas –¿no es cierto?–, culturalmente satisfechas, económicamente de sobreabundancia. Ahí sí pueden darse el lujo de ser tolerantes, etcétera; entonces, todos esos valores han venido acá [...]; el multiculturalismo empezó ahí y este gobierno en vez de ser crítico lo ha asumido [Daniel].

Estas tendencias históricas crearon las condiciones para un trabajo colectivo de reconstrucción de un universo de ideales; entre ellos destacó el del Estado plurinacional por ser una figura de construcción colectiva –generada por medio de discusiones académicas, teóricas y de acción grupal– que lograba articular una discursividad producida en el tiempo. Fue la expresión de un movimiento general de la época, una idea receptora de tendencias históricas.

Con el perfilamiento del Estado plurinacional, la idea de nación sufrió un dislocamiento a consecuencia del discurso indígena, lo cual aportó una nueva forma de entendimiento de las cosas. Así, la Constitución Política debió ser transformada. La intención primigenia del grupo que se hizo del poder fue oponer al pensamiento hegemónico una nueva concepción de Estado, donde la mayoría demográfica se transformara en mayoría política. Por medio de la inclusión de instituciones y prácticas ancestrales, se pretendió la transformación orgánica de la institucionalidad.

La noción de Estado plurinacional debió combatir las limitaciones y concepciones de tiempo y espacio, luchar contra la imposición de una cultura y una lengua consideradas nacionales, oponerse a la elaboración y socialización de una historia

mitificada que promovía el nacionalismo estatista. Se trató de actos imprescindibles a la hora de construir la conciencia histórica, la cual produciría una nación soberana e independiente.

Una segunda vertiente, en relación con la nueva construcción estatal, se distingue por considerarla como una cartografía normativa:

[Lo importante es] conseguir que lo planteado en la Constitución Política del Estado, en el artículo primero, que dice que Bolivia es un Estado plurinacional con autonomías, no quede sólo en el papel sino que se haga realidad concreta en el país (Anselmo).

En este caso, el Estado plurinacional representa un conjunto de reglas mínimas capaces de generar tres cuestiones: 1) la inmediata revaloración de las culturas indígenas; 2) la ampliación democrática de la participación social en las estructuras de poder estatal; y 3) la igualación política de las culturas mediante una *multiethnización positiva* de determinadas estructuras estatales que estaban ya *ethnizadas*, sólo que a favor de una sola identidad étnico-cultural (García Linera, 2004a: 69). Concebida de esta forma, la nueva estructura estatal se avocó a la obstaculización de procesos centrífugos que habilitaran tendencias secesionistas en el Estado. Para ello se volvió imprescindible la redistribución de competencias entre el Estado y los futuros gobiernos autonómicos, así como una presencia mayor y proporcional de las comunidades indígenas en la composición del sistema de instituciones.

En consonancia con otros procesos similares en el continente, el boliviano transitó de ser un poder constituyente a ser un poder constituido. El primero es desposeído de su característica constituyente cuando la Constitución queda aprobada, por lo que resulta importante mantener el proceso, el poder constituyente (Santos, 2008: 26-27):

[...] la Constitución no es una señora renegona, a la que no se le puede discutir nada, sino que la Constitución es la acción de construir al país, la Constitución es [...] como una fotografía que hemos sacado entre todas las hermanas y los hermanos en el año 2006; eso es, no es una

señora así todopoderosa, a la que nadie le puede discutir, eso no, la Constitución somos nosotras y nosotros mismos [Julia].

Como sucede en todo proceso de reconstitución nacional, las instituciones no responden a modelos ideales: tienen en su seno el conflicto político, así como la cristalización de acuerdos para que la competencia política sea pacífica y normada; es por ello que los principales actores del movimiento se dotaron de una institucionalidad política y organizativa funcional en el presente, que permitiera conciliar tendencias e intereses particulares, tanto de los dirigentes como de los grupos que representaban, respetando las reglas de la democracia –liberal o tradicional– para garantizar la fluidez de las ideas (Zalles, 2002: 100). En palabras del vicepresidente: se buscó una modernidad política a partir de lo que *en realidad se era*, y no simulando lo que nunca serían ni podrían ser (García Linera, 2004b: 74).

La última concepción erigida sobre el Estado plurinacional está vinculada de forma estrecha con la noción de autonomía. Representa un Estado donde tendrían cabida y presencia estructuras indígenas en la trama decisional y deliberativa. Es un intento por construir un Estado con fuertes rasgos comunitarios:

[...] estamos disputando el derecho que tenemos como pueblos originarios indígenas de autoorganizarnos y de recuperar nuestra memoria ancestral, pero también estamos discutiendo y peleando que estamos a la altura de estos momentos históricos, que no es que estamos queriendo restaurar como pieza de museo nuestra organización [...]; entonces, creo que ahí estamos disputando una manera de autorrealización no solamente de los territorios indígenas, sino de la propia Bolivia, como queremos desde las autonomías indígenas distribuir la organización de los municipios, pero no solamente incluir sino disputarles, disputar a la República, disputar al Estado colonial invasor que nos ha arrebatado ¡ya!, interrumpido, nuestro propio autogobierno [Julia].

Bajo esta perspectiva, la nación no tiene necesariamente una relación genética directa con formas de comunidades anteriores a las nacionales, sino que constituye una ruptura, una nueva forma (López y Rivas, 1995). Aunque tal concepción contraviene el punto de vista gubernamental: para este sector, tanto la

transición como la reforma estatal son vistas como un proceso, pero no de ruptura. En ese sentido, el objetivo está representado por la profundización del nacionalismo revolucionario y de la democracia representativa, y no como su negación (Santos, 2008: 59). Por ello, encontramos manifestaciones que expresan un profundo desaliento por lo que pudo lograrse y que quedó sólo como intento de aproximación a lo plurinacional:

[...] no hay Estado plurinacional, además. El Estado plurinacional solamente es de nombre, lo único plurinacional son los juegos deportivos Evo Morales⁶ —ríe—, lo plurinacional no existe, entonces, ¡eh!, si existiera, estarían representados en el Estado estos pueblos, y no estarían en este momento, que lo estás constatando empíricamente, no estarían con esta forma de protesta en este aniversario de los pueblos indígenas a nivel mundial [Rubén].

[...] en la realidad de los hechos no tenemos un Estado plurinacional, tenemos un Estado *pluridepartamental* [Joel].

En los hechos, la formación política alcanzada por el ímpetu de las movilizaciones es de tipo limitado; no obstante, ese carácter parcial es lo que mantiene viva la esperanza de sus integrantes por conseguir la plenitud de aquello que consideran como una verdadera estructura estatal que respete la esencia plurinacional. La concepción de Estado para ambas partes dista de ser unívoca. El reto es recuperar el Estado con una reordenación territorial y con una perspectiva de gasto social fundamental para los contingentes que se ven inmersos en este proceso y comenzar a generar una diversificación del aparato productivo.

Partiendo de la premisa que establece que en un Estado tendente a lo pluricultural pueden existir ejes axiológicos de articulación y cohesión compartidos (aunque de forma paralela), se debe permitir la existencia de manifestaciones de naturaleza múltiple, diversa, en ocasiones discordante, que den cabida al establecimiento de patrones de relacionamiento abiertos, en

⁶ Se refiere a los juegos organizados por el gobierno en el mes de agosto que llevaron por nombre Segundos Juegos Estudiantiles Plurinacionales “Presidente Evo”.

constante transformación, los cuales permitan que *lo otro* se exprese en cada una de las instancias de la vida política, ya que constituye la esencia del nuevo Estado. De lo anterior nos avocamos a dar cuenta.

HOSPITALIDAD O AVANCE HÍBRIDO

En consonancia con Gustavo Esteva señalamos: la tolerancia no representa sino la forma más civilizada de la intolerancia. Quien tolera acepta la presencia del otro, sin reconocerlo.⁷ Admite su permanencia, como expresión de su propia flexibilidad o generosidad, pero a partir de su descalificación; no es como debe ser, como el que tolera (Esteva, 1998: 330). Por ello, la apuesta de este autor está centrada en la creación de la *hospitalidad*, ya que ésta supone abrirse al otro, no implica admirarlo, seguirlo o imitarlo, ni siquiera entenderlo. Significa reconocer que existe y que tiene derecho a ser quien es y a ocupar su lugar. De esa forma se podría adquirir, mediante un régimen autonómico, una sociedad diversa:

[...] es cuestión de convivencia, ¿no? Va a ser muy difícil [que] la otra parte que no conocía nos entienda, nos acepte, ¿no? Va a ser difícil si no va a haber una complementación de lo que es la ciencia y de lo que es

⁷ “Voy a poner un ejemplo que quizás recuerda la gente que está con el gobierno. Recordemos el matrimonio de nuestro vicepresidente: el vicepresidente se ha casado en una ceremonia ancestral y todo el mundo ha tragado eso, que es una ceremonia ancestral, en Bolivia y en el extranjero. En el extranjero es incluso permitido, o sea, si alguien me dice que en China se casan así, si yo no conozco China, me trago cualquier cuento. El problema es que el boliviano ha dicho que es una ceremonia ancestral, y ésa es una ceremonia inventada, ficticia, porque el aymara no se casa así; el aymara se casa en la Iglesia católica, el aymara se casa en una Iglesia evangélica; y el aymara, cuando hace su fiesta, es exhibición de poder, invita a lo mejor y tiene sentado a nuestro presidente [risa]; ¿y qué cuándo el aymara se casa? Hace su paseo, su té, ¿no?, bailan vals, eso sí. Entonces nosotros debemos reconocer lo que son, esa es nuestra identidad, ha habido algo que nos han dicho aquí, esto nos ha desconectado y si nos desconecta entonces no tenemos actuación sobre lo real, y el arte de la política es mover lo real, transformar lo real; entonces es hora de que volvamos a lo real, y no significa que lo real sea perfecto, ahí tenemos que cambiarlo [...], el cambiar es crear, incluso no es recuperar, porque ahora nos han puesto –digamos– ciertas palabras que estamos asumiendo” [Carlos].

la sabiduría. Si hay una complementación lo vamos a superar obviamente, ¿no? Hay normas que se han preparado para que no haya discriminación en cualquier ámbito, en cualquier aspecto; entonces, si uno es consciente de lo que no debe hacer, no va a ser muy difícil, ¿no?, el avance cultural y el avance político [Karla].

La propuesta pluralista elaborada por los indígenas supone transformaciones estructurales que constituyen un desafío radical a la imaginación colectiva. No es cuestión sólo de aceptar diferentes perspectivas de la historia y del presente, sino de repensar el futuro a partir de la diversidad cultural que los configura. La diversidad, entonces, no sólo representa un sinónimo de humanidad sino también, y sobre todo, de creatividad colectiva (Bartolomé, 1998: 171):

[...] enseñar ese sistema occidental sí, pero también enseñar principios y valores de los pueblos y naciones, de nosotros, lo que hoy no está ocurriendo. Nos quieren encajonar, hermanos, en el sistema educativo: te enseñan el castellano, te enseñan el aymara, nomás un rato, estamos en un mundo globalizado. ¿Qué les enseñen aymara a los que no saben? Sí. ¿Qué nos enseñen castellano? Sí, pero también que nos enseñen el inglés, también que nos enseñen el mandarín; o sea, [que] ya no sea bilingüe, [lo que] sea multilingüe. Entonces, eso [es] más o menos en el sistema educativo [que] tienen que enseñarnos: el conocimiento de la ciencia occidental y también de la ciencia de los pueblos originarios [...]; entonces hay que avanzar híbridamente, de ambas cosas que nos enseñan hay que aterrizar lo que ahorita tenemos, aprovechar que no es perfecta la Constitución, hay que aprovecharlo [Paulo].

Generar *cosmopolitismo*, esa apertura a *lo otro*, parecería el objetivo de esta lucha contrahegemónica. Para conseguirlo es imprescindible dar dos pasos: 1) lograr la *inteligibilidad mutua* (Santos, 2012: 234), donde una lucha particular o local reconozca a la otra, para que ambas pierdan algo de su particularismo o localismo; y 2) que la autorreflexión interna, en ella, combine la política de la equidad con la política de la diferencia entre movimientos, iniciativas, redes:

[...] considero que uno que podría ser previo a todos ellos es una reflexión, si lo que entiendo es que se pretende elaborar un documento para responder a las argumentaciones del Tribunal Constitucional, pero

un tema previo a todos estos ejes temáticos es el de fundamentar el porqué de las autonomías indígenas originarias desde el punto de vista de los pueblos indígenas, porque lo que siento hasta ahora es que el Tribunal Constitucional se apega obviamente a la Constitución, pero es una lectura que todavía no responde a la lectura que de la misma Constitución tienen derecho a realizar los pueblos indígenas originarios [Luis].

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

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

[...] el proceso de cambio, vuelvo a repetir, es de nosotros, es de nuestros pueblos. Entonces, lo que nosotros decimos, lo que esperamos del gobierno, es que no entorpezca el camino del proceso de cambio que es del pueblo. En ese sentido ha de ser un gobierno del proceso de cambio, pero si hay corrupción como hay, si hay machismo como hay, si hay patriarcado como hay, si hay colonialismo como hay, entonces no está siendo un gobierno del proceso de cambio [Julia].

Para trascender el momento actual es preciso evitar la moralización de la política (Mouffe, 2007); es decir, la elaboración de condenas morales que reemplacen el análisis. La política, como la propia Mouffe refiere, no tiene que *expresarse en el registro moral*, donde los antagonismos políticos de reciente

data se formulan en términos de categorías como las de amigo/enemigo:

[...] pero en la parte de decisión ahí está el problema, tú tienes que obedecer, somos de la estructura, aunque no te guste, y hay algunos que dicen “esto no me gusta: ustedes son los que están definiendo”, ah no, pues entonces eres de derecha, eres de... O sea, ya sabes cómo es eso [Karla].

El gran reto, en el seno del grupo indígena, es eliminar posturas esencialistas en muchas de sus concepciones. Ese purismo ancestral, manejado por sectores de la comunidad, puede representar en ciertos momentos la forma idónea para la defensa ante el constante desprecio de sus formas tradicionales de organización. Sin embargo, tal actitud puede resultar perjudicial a la hora de entablar un diálogo franco y abierto con otras formas de existencia. Ello no supone abandonar la visión cosmogónica, comunitaria y mítica propia de la tradición originaria, sino evitar la circulación acrítica de los términos utilizados por sus miembros, como forma de impedir que se caiga en una prisión monocultural, donde el material de las rejas esté constituido, en el presente, por lo *pluriverso*. Esto conlleva:

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

El proceso boliviano de transformación es producto y productor del despertar de sus integrantes del letargo neoliberal. Se tomó conciencia de que la universalización forzada del modelo occidental, en vez de traer paz y prosperidad, condujo a la destrucción de modos de vida alternos; de igual manera se cuestionó la creencia en la superioridad de la democracia libe-

ral. Este *aggiornamento* político y social tuvo como uno de sus vértices estructurales a la autonomía: fue gracias a su inserción en el campo político que se recuperó el *espíritu público*, mismo que hace posible mantener la esperanza en que las cosas no tienen un carácter inmutable. Finalmente:

[...] no se trata de retroceder hacia quinientos años atrás, por ejemplo; de querer desconocer vehículos motorizados, de que no hay que volar en avión, que no hay que tener que utilizar teléfonos celulares, o la internet, todas esas tecnologías, sino que, más bien, esa tecnología esté plenamente al servicio de la humanidad y no para manipular la mentalidad del pensamiento de la humanidad [Pedro].

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

REFLEXIONES FINALES

Los episodios considerados revolucionarios en la historia suelen representar instantes de suma complejidad por contener en su interior dos posibilidades: la transformación de las estructuras jurídicas, políticas, económicas y sociales por medio de la incorporación de demandas, ideales y prácticas de los grupos excluidos, por un lado, y por otro la apropiación de todos esos elementos como condición necesaria para lograr la reactualización de los esquemas tradicionales de relacionarse, con lo que la posibilidad de trascender los límites de variabilidad del sistema político queda sólo en una ampliación de los mismos.

Es muy pronto para establecer si en Bolivia estamos en presencia de uno u otro caso; sin embargo, existen elementos suficientes para afirmar que los momentos de disenso, a pesar del intento gubernamental por estabilizarlos, se encuentran la-

tentes. Si bien es cierto que la participación de las comunidades ha sido encausada hacia canales con reconocimiento estatal, tal acción no ha cerrado del todo el ciclo de protesta; esto es, el antagonismo persiste y en la etapa actual comienza a reconfigurarse la frontera política del nosotros/ellos.

La incorporación de la autonomía social comunitaria al sistema político se entiende como la superación de las fronteras semánticas, pues fueron redefinidos los conceptos que hasta entonces eran jerga común. Ese rebase de lo permitido posibilitó al movimiento obtener una respuesta política, confinando a *l'omertá* a un sitio del cual tendrá un difícil retorno. Lo anterior no es sino una manifestación clara de que las y los indígenas son actores protagónicos en el relato a construir, aunque con su proceder han proyectado un nuevo sentido histórico para la sociedad boliviana.

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

La lucha en Bolivia representó una batalla contra el olvido. Mediante la práctica de la autonomía indígena se buscó que los integrantes de la sociedad conocieran su trayectoria histórica, deteniéndose a cada instante para reflexionar acerca de los acontecimientos que le dieron vida, analizándolos, cuestionándolos y transformándolos. La autonomía indígena es un campo de articulación de discursos, prácticas, ideologías, memorias e historias encontradas, contradictorias y conflictivas: es un escenario de acción donde se condensan nuevos referentes normativos.

La autonomía adquirió relevancia en la medida que abrió campos de acción y deliberación sobre las cuestiones de interés colectivo. Por un lado, permitió el acceso de nuevos actores a planos de decisión nacional, lo cual los transformó y posicionó como interlocutores públicos reconocidos por la sociedad y por el régimen. Por el otro, fungió como dispositivo de manutención de privilegios de la parte contraria. Con este uso multidimensional del término se desveló su carácter polisémico.

La interacción entre fuerzas revolucionarias y conservadoras propició que en el texto constitucional el rasgo disruptivo de la autonomía se transmutara en uno reivindicativo; es decir, se generaron nuevos límites a la inserción integral de las exigencias del movimiento. La inclusión de la figura de la autonomía indígena originario campesina en la legislación fue una señal simbólica de cumplimiento al mandato de los movimientos sociales por parte del Ejecutivo. Con su incorporación, el gobierno mostraba su voluntad política para lograr la refundación estatal. Sin embargo, la introducción del elemento indígena sólo fue posible a través de la preponderancia de las identidades de matriz productiva —la campesina— en detrimento de las de corte étnico cultural —la originaria.

El carácter autonómico fue lo que permitió al movimiento indígena tener su dinamismo inicial. En la medida en que se sujetó a las normas de funcionamiento del sistema político la posibilidad de autonomía comenzó a diluirse. En la esfera de lo público político sólo tiene cabida un tipo de autonomía que se rija con los patrones de acción de las agrupaciones que conforman el sistema partidario.

Así, es oportuno delinear dos tipos de autonomía: el primero —de corte político— resulta compatible con las estructuras, las instituciones, la dinámica y el discurso de la clase en el poder; el segundo —de tipo social comunitario— se distingue por no ser del todo incompatible con la esfera de lo político, pero se opone y aparta de su funcionamiento, en razón de que, de no realizar dicho distanciamiento, la posibilidad de inclusión de la diversidad estaría cancelada. La autonomía social comunitaria preci-

sa mantenerse distante de la lógica de acción de la esfera pública política como condición para mantener las prácticas sociales, por ser éstas ámbitos de autoafirmación, de apropiación identitaria, de negociación y de participación.

Conservar distancia de la forma en que opera la esfera pública política es imperativo para construir un nuevo tipo de ciudadanía. Esta nueva especie de ejercicio ciudadano abre la posibilidad de construir espacios de participación, que si bien no están exentos de un carácter vinculatorio con el Estado, sí encuentran mayor nexo de unión a contextos individuales y locales. Es quizá mediante la creación de tales espacios de convivencia autónomos que podemos llegar a concluir que la intención principal de los movimientos fue romper con los límites de compatibilidad del sistema político boliviano, por medio de la creación de una esfera social vinculada con el ámbito público político. Mediante la edificación de esta estructura, el movimiento pudo vincular de nueva cuenta el espacio social con el político institucional, incrementando la correspondencia entre participación cotidiana y sistema político.

La acuñación del término *indígena originario campesino* tendió a invisibilizar la rica variedad de expresiones autonómicas presentes en el plano social boliviano. Si bien el concepto –en un determinado momento histórico– generó cohesión para el logro de un fin, también tendió a configurarse en camisa de fuerza para todos los grupos pretendidamente descritos por él. Así se obligó a todo proceso tendente a la autonomía a cumplir con las disposiciones legales del caso, con lo cual la posibilidad de consolidar un Estado plurinacional con autonomías no quedó cancelada, pero sí acotada.

El aparente cierre del tiempo de cambio hace visible la condición de imposibilidad de la propia autonomía, pero al mismo tiempo deja abierto el camino para un futuro ciclo de protesta. Es decir, el horizonte de posibilidad no puede ser cancelado, a pesar de que en esta etapa de construcción estuvo sujeto al cálculo político. La función primordial de la autonomía fue construir un imaginario capaz de poner en marcha resortes afecti-

vos y axiológicos, aptos para trastocar las estructuras que regían la reproducción de la vida. Ello fue lo que permitió a las comunidades transitar de actores de protesta a actores políticos. La autonomía es una punta de lanza, es un peldaño de una mutación imparable, debido a que generó complejidad en el campo político boliviano.

BIBLIOGRAFÍA

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO

- 1998 "Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina", en Miguel Alberto Bartolomé y Alicia A. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 171-194.

BAUTISTA, RAFAEL

- 2012 *Pensar Bolivia. Del Estado colonial al Estado plurinacional*, vol. II: "La reposición del Estado señorial: 2009-2012", Rincón Ediciones, La Paz.

CLAROS, LUIS

- 2011 *Colonialidad y violencias cognitivas. Ensayos político-epistemológicos*, Muela del Diablo Editores, La Paz.

DÍAZ POLANCO, HÉCTOR

- 1992 "Autonomía y cuestión territorial", *Estudios Sociológicos*, vol. 10, núm. 28, El Colegio de México, enero-abril, México D. F., pp. 77-101.

ESTEVA, GUSTAVO

- 1998 "Autonomía y democracia radical: el tránsito de la tolerancia a la hospitalidad", en Miguel Alberto Bartolomé y Alicia A. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 307-332.

GAMBO ROCABADO, FRANCO

- 2009 “Estado, indígenas y conflictos regionales. Los problemas para implementar la constitución en Bolivia”, *Ciencias Sociales*, núm. 125, Universidad de Costa Rica, San José.

GARCÍA LINERA, ÁLVARO

- 2012 *Geopolítica de la Amazonia. Poder hacendal, patrimonial y acumulación capitalista*, Vicepresidencia del Estado Plurinominal-Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, Bolivia.

- 2004a *Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias*, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales-Plural, La Paz.

- 2004b “Democracia multicultural y comunitaria”, *Tinkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, año 7, núm. 17, noviembre, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, La Paz, pp. 67-76.

GUTIÉRREZ AGUILAR, RAQUEL

- 2009 *Los ritmos del Pachakuti: levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*, Sísifo Ediciones-Bajo Tierra Ediciones-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México D. F.

HUANACUNI MAMANI, FERNANDO

- 2010 *Vivir bien/buen vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*, Instituto Internacional de Integración, La Paz.

HYLTON, FORREST

- 2004 “El federalismo insurgente: una aproximación a Juan Lero, los comunarios y la guerra federal”, *Tinkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, año 7, núm. 16, mayo, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, La Paz, pp. 99-118.

LÓPEZ Y RIVAS, GILBERTO

- 1995 *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, México D. F.

MAMANI, PABLO

- 2011 "Memoria y geoestrategia social. Apuntes para pensar en otros territorios epistemológicos", en Gaya Makaram (coord.), *Perfil de Bolivia (1940-2009)*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., pp. 165-194.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, ADRIANA PAOLA

- 2011 "Hacia la refundación del Estado boliviano", en Gaya Makaram (coord.), *Perfil de Bolivia (1940-2009)*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., pp. 115-128.

MELUCCI, ALBERTO

- 2002 *Acción colectiva y democracia*, El Colegio de México, México D. F.

MODONESSI, MASSIMO

- 2010 *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*, Consejo Centroamericano de Ciencias Sociales-Prometeo Libros, Buenos Aires.

MOUFFE, CHANTAL

- 2007 *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

PAREDES, JULIETA y ADRIANA GUZMÁN

- 2014 *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?*, Comunidad Mujeres Creando Comunidad, La Paz.

RICCO MONGE, SERGIO

- 2011 "Cambios y continuidades en la Bolivia indígena", en Gaya Makaram (coord.), *Perfil de Bolivia (1940-2009)*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., pp. 99-114.

ROJAS, ROSA

- 2009 “En tres años el gobierno boliviano ha entregado 24 millones de hectáreas a campesinos”, *La Jornada*, 3 de agosto de 2009, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2009/08/03/mundo/026n1mun#sthash.kAOIzNHP.dpuf>>, consultada el 3 de marzo de 2013.
- 2008 “La autonomía indígena en Bolivia. ‘No queremos dividir el país’”, *La Jornada*, 17 de noviembre de 2008, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2008/11/17/oja139-bolivia.html>>, consultada el 8 de marzo de 2013.

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA

- 2012 *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI Editores-Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, México D. F.
- 2008 “Reinventando la emancipación social”, en Boaventura de Sousa Santos, *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*, Muela del Diablo Editores-Universidad Mayor de San Andrés-Comuna-Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, La Paz, pp. 13-36.

TAPIA ARUNI

- 2013 *Lup’iwisa. Janiw janiw saña kamachinaka (Nuestro pensamiento. Ley de Negación de la Negación)*, Ediciones Qhanañchawi, La Paz.

TAPIA, LUIS

- 2002 *La condición mutisocietal: multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, Muela del Diablo, La Paz.

TARROW, SYDNEY

- 1993 “Cycles of Collective Action: Between Moments of Madness and the Repertoire of Contention”, *Social Science History*, vol. 17, núm. 2, Duke University Press, pp. 115-135.

ZALLES, ALBERTO

2002 “De la revuelta campesina a la autonomía política: la crisis boliviana y la cuestión aymara”, *Tinkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, núm. 13, octubre, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, La Paz, pp. 93-106.

ZIZEK, SLAVOJ

2010 *En defensa de la intolerancia*, Sol 90, Barcelona.

PERSONAS ENTREVISTADAS

Ángel	Profesor de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA).
Anselmo	Miembro del Foro Indígena.
Aurelio	Estudiante de la Universidad Tawantinsuyu.
Beatriz	Dirigente comunal.
Carlos	Profesor de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA).
Daniel	Representante comunal/profesor de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA).
Esteban	Miembro de la comunidad Jesús de Machaca.
Fidel	Diputado a la Asamblea Plurinacional de Bolivia, miembro de la Comisión de Autonomías.
Freddy	Escritor/ex guerrillero.
Joel	Miembro de la comunidad Jesús de Machaca.
Julia	Integrante de la comunidad Mujeres Creando Comunidad.
Karla	Dirigente comunal.
Luis	Miembro de la comunidad Jesús de Machaca.
Pablo	Estudiante de la Universidad Tawantinsuyu.
Paulo	Concejal del municipio Jesús de Machaca.
Pedro	Miembro de la comunidad Jesús de Machaca.
Rubén	Ministerio de Autonomías.

GLOSARIO DE TÉRMINOS Y SIGLAS

<i>Allyu</i>	Extensión territorial ancestral que comprende a un número determinado de comunidades.
Conamaq	Consejo Nacional de <i>Allyus</i> y <i>Markas</i> del Qollasuyu.
<i>Mallku</i>	Jefe, cacique o autoridad máxima de un <i>allyu</i> .
<i>Muyu</i>	Concepción filosófica que refiere al entendimiento circular y continuado del universo.
Qollasuyo	Uno de los cuatro territorios del Tawantinsuyo. Comprende varias <i>markas</i> , que a su vez están integradas por varios <i>allyus</i> .
Raqay Pampa	Primer pueblo indígena en aprobar su estatuto autonómico.
Suyo Carangas	Parcela, territorio, nación Caranga, provincia situada al oeste de Bolivia en el Departamento de Oruro.
Tawantinsuyo	Territorio ancestral aymara cuya extensión comprendía la actual Bolivia, el noroeste de Argentina, el noreste de Chile y el sur de Perú.
TCO	Tierras Comunitarias de Origen; delimitación territorial establecida en 1994 por la Ley 1554 o de Participación Popular.
Pachamamista	Concepción filosófica fundamentada en el principio rector de la <i>Pacha Mama</i> , o Madre Tierra.