



Subversiones indígenas

Raúl Prada Alcoreza

La Paz, Bolivia
2008



- © Muela del Diablo Editores
- © Comuna
- © Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Subversiones indígenas
Raúl Prada Alcoreza



Secretario Ejecutivo: Emir Sader
Secretario Ejecutivo Adjunto: Pablo Gentili
Área de Difusión y Producción Editorial de CLACSO
Coordinador: Jorge Fraga
Programa de Co-ediciones
Coordinador: Horacio Tarcus
Asistencia Editorial: Lucas Sablich

CLACSO cuenta con el apoyo de la Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional (ASDI)



CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales–Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Av. Callao 875 | piso 3º | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4811 6588 | Fax [54 11] 4812 8459 | e-mail <clacso@clacso.edu.art> | web <www.clacso.org>

MUELA DEL DIABLO EDITORES 
Tel/Fax: 2770702 • Casilla 2354 • La Paz Bolivia
mueladeldiabloeditores@hotmail.com

Concepto Gráfico de Colección: Sergio Vega
Corrección estilo: Patricia Montes

D.L. 4-1-2426-08
ISBN: 978-99905-40-55-0

Imprenta Wa-Gui Tel/Fax: 2204517
impwagui@hotmail.com

Impreso en Bolivia

Índice

Prólogo	7
I. Raíz y devenir de la comunidad	11
Filosofía de los movimientos sociales	21
Hipótesis	26
Comunismo	28
El entramado social de la comunidad	32
La topografía de las movilizaciones	38
La dialéctica de las movilizaciones	50
II. Genealogía del ayllu	57
Enfoques	57
Historia efectiva	62
Arqueología	64
Relaciones sociales y formación social	66
Hipótesis	68
El retorno de las territorialidades originarias	71
La territorialidad del ayllu	74
Cartografías del ayllu	75
Poder, saber y subjetividad de los movimientos indígenas	81

III. Los movimientos moleculares de la multitud	89
La dinámica, los recorridos y la configuración molecular de los movimientos sociales	90
Estratos y sedimentaciones de los movimientos sociales	93
El proceso de las contradicciones internas	99
Juegos, enlaces, alianzas y articulaciones de la micropolítica y su segmentaridad	101
Multitudes y clases en los movimientos sociales antisistémicos	103
Genealogía de la multitud	108
La dinámica molecular de la multitud	109
La multitud en los movimientos sociales	115
Clase obrera y multitud	125
Estado y nomadismo	127
Escenarios	134
Escenarios de la coyuntura electoral y la coyuntura poselectoral	138
El presidente indígena que nació de las urnas	141
Bibliografía	145

Prólogo

“Para nosotros, el comunismo no es un estado de cosas que conviene establecer, un ideal al cual deberá adecuarse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento real que suprime el estado actual de cosas.”

Marx y Engels.

El presente libro fue escrito por Raúl Prada antes de la realización de la Asamblea Constituyente. En el fondo, este texto trata del poder constituyente de la multitud, del devenir creativo de los movimientos sociales, del poder creativo del deseo de comunidad. Por ello me parece necesario un prólogo sobre la unidad de la multiplicidad, sobre el devenir que alienta el poder constituyente, sobre el deseo de comunidad.

El poder constituyente es ante todo deseo de comunidad, deseo de cooperación, deseo de democracia. La democracia es el poder creativo de la multitud, la democracia es la praxis creativa de la comunidad y, en tanto praxis, es irrepresentable.

Un modo de producción es una forma histórica de cooperación social. Y todo el problema se encuentra, precisamente, en el modo o en la forma en que se coopera.

Muy poco puede producir un individuo aislado. Con suerte, apenas si podría llegar a sobrevivir. Del mismo modo, es muy poco lo que un patrón puede obtener de ganancia si contrata a un individuo aislado. Sin embargo, cuando los individuos cooperan, el esfuerzo de cada uno se potencia y logran mucho más de lo que podría lograr cada uno por separado. La fuerza

de la cooperación constituye la posibilidad de la producción, pero a la vez la posibilidad de la comunidad.

La impresionante fuerza histórica del capitalismo consistió en extender la cooperación social hasta límites insospechados. Tomemos el ejemplo de una fábrica: la cooperación excede en mucho las relaciones dentro de una fábrica. Los obreros trabajan con máquinas que fueron creadas y hechas por otros seres humanos, los obreros comen alimentos preparados por otros, se iluminan gracias al trabajo colectivo de otros, utilizan servicios como el agua, la luz, el gas, los medios de transporte, asisten a un seguro médico, consumen medicamentos, entretenimiento, ropa, etc., que no serían posibles sin el trabajo coordinado de otros grupos sociales. En síntesis, el producto de esas fábricas no sería posible sin la cooperación social extendida, en la que, si bien se incluye el trabajo manual, también, y cada vez más, el trabajo mental, es decir la creación colectiva del conocimiento.

En la vida cotidiana también se extiende la cooperación colectiva. De ahí que Antonio Negri se refiera al pasaje del obrero industrial del siglo XIX al obrero social de hoy. Para Negri, lejos de desaparecer la clase social ligada al trabajo, ésta se extendió hasta casi identificarse con el conjunto de la sociedad. Todos los trabajos confluyen en la producción social de la riqueza, en la producción social del conocimiento.

La contradicción del capitalismo es que, habiendo extendido la cooperación social y colectiva a niveles insospechados, logra convertir esa potencia en un bien privado: el capital; logra convertir al ser humano en víctima de su producción. Y es el propio capital el que ejerce una dominación sobre la potencia que la produjo; de esta manera se sustituye el deseo de comunidad y cooperación por el individualismo y el egoísmo posesivo. Todo el secreto del capitalismo se encuentra en mantener la cooperación objetiva pero en imponer a la vez una división o una serialización de la subjetividad social. Es lo que Foucault describió al referirse al Panóptico de Bentham: una arquitectura social para el trabajo cooperativo pero, a la vez, para el aislamiento vigilado y controlado. De este modo, la máxima socialización del trabajo coincide con la mínima socialización de la subjetividad.

El poder constituyente es una práctica política gracias a la cual los partícipes de la cooperación social objetiva rompen con la división subjetiva impuesta por la arquitectura social panóptica. Las organizaciones sociales no son una simple herramienta para alcanzar el poder constituyente; son

ellas el poder constituyente, son ellas el poder creativo, pues al constituirse destruyen la serialidad impuesta por el capitalismo y el panóptico. De esta manera, atentan contra la lógica del orden dominante, del orden establecido a partir del devenir de la creatividad. Así, el poder constituyente se convierte en la acción práctica de la liberación, del deseo de comunidad y de igualdad. Los movimientos sociales han dado una lección de este deseo de comunidad y de esta característica creativa de la multitud. De este modo, lo que ha caracterizado la historia contemporánea boliviana de los últimos años no ha sido la invención de lo social por parte del Estado sino más bien la autopoiesis de la comunidad en busca de cambiar el Estado. No se hizo una revolución para tomar el Estado y partir de éste cambiar a la sociedad. Todo lo contrario: se buscó constituir la comunidad, la sociedad para cambiar al Estado, pues es éste el que debe cambiar, el que debe constituirse en una forma histórica adecuada. De lo que se trata es del modo de aplicación de la democracia y no de su supresión a partir de los niveles institucionales de la representación política. De lo que se trata es de encontrar la praxis de una democracia viva y activa en constante producción de nuevos esquemas de vida y de goce de la población.

El poder constituyente, entonces, resultó ser aquello olvidado por el capitalismo, lo que éste intentó sepultar a partir de la política representativa, es decir, a partir de la negación de la presencia misma del deseo de comunidad, del deseo de cooperación a partir de una imposible representación virtual. La cooperación es la condición de posibilidad de cualquier formación social, es la potencia sin la cual no hay sociedad, ni tampoco habría Estado. De qué otra manera se podría entender lo intercultural, lo plurinacional, sino a partir del deseo de comunidad inmanente en el poder constituyente. De qué otra manera se podría entender la creación y el devenir creativo del trabajo intelectual sino es a través del devenir y de las posibilidades abiertas de la multitud.

El poder constituyente, el poder de la multitud, entonces, se enfrenta hoy contra la razón de Estado, contra la episteme colonial. El poder constituyente se presenta de esta manera como un contrapoder.

En Bolivia, como en otros Estados, se ha desarrollado desde el siglo XIX una razón de Estado colonial, una manera mediante la cual el Estado colonial se forma y se reproduce a sí mismo, una manera mediante la cual se pretende hacer reinar el orden en busca de normar una sociedad, de instituirlo. Por eso, objetar hoy la razón del Estado colonial ha supuesto,

ha sido entendido por los reaccionarios conservadores del orden como una manera de atentar contra la institucionalidad estatal, el modelo arquitectónico que evita la amistad en la comunidad, que norma la división social no sólo del trabajo, sino de la vida misma.

Debe prestarse atención a la idea de norma, pues es ésta la que construye las relaciones de poder, de subordinación, de la discursividad de la exclusión y en, el caso de Bolivia, de las prácticas de racismo. La palabra norma proviene del verbo griego *nemo* y significa operar una división, una partición, en busca de perpetuar continuamente las relaciones de poder y de subordinación, en busca de naturalizar un a priori de las características de una violencia epistémica propia de una razón colonial. En este sentido, la razón de Estado siempre parte de un a priori histórico que pretende ordenar la cooperación social y escindir la capacidad creativa de la multitud, la capacidad creativa de un nuevo proyecto de vida, de una forma histórica y apropiada del devenir de la amistad de y en la comunidad.

Y qué es el conocimiento, la filosofía, el concepto, sino el resultado del trabajo colectivo, del deseo de democracia y de comunidad. Un pensador, un filósofo se convierte entonces en un sismógrafo del temblor tectónico que provoca el deseo de comunidad, el deseo de la multitud. Como señala Raúl Prada: "la creación conceptual es una creación de multiplicidad".

Para finalizar este breve prólogo, me gustaría volver al término: 'pro': antes, y 'logos': discurso, palabra, saber. Para Heidegger logos es un término que proviene del sustantivo formado por el verbo *legein*, que significa reunir una multiplicidad, cuya raíz todavía pervive en el sustantivo *legión*. Entonces para Heidegger la unidad del pensamiento sólo era posible gracias a la reunión de multiplicidades, de fragmentos dispersos o de trazos aparentemente sin sentido. El saber, el conocimiento es una creación social de la multitud; no es posible un discurso sin el deseo de comunidad.

Lo que pretendo con este prólogo es cuando menos alentar al lector a visitar al demonio que grita: "¡Soy legión!, y busco suprimir el estado actual de cosas".

La Paz, septiembre de 2008

Farit Rojas Tudela

I. Raíz y devenir de la comunidad

En un hermoso libro intitulado *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Roberto Esposito desplaza el sentido de comunidad a sus raíces latinas y al origen mismo de lo social y lo colectivo, que no es otro sino el de la exposición, el del circuito inaugural de la donación y contradonación, del dar y de la deuda: de la reciprocidad y complementariedad¹.

Podríamos decir que la comunidad es una predisposición. Por este camino, también una anticipación, lo previo a la socialidad; pero además lo que la condiciona, lo que la hace posible. Esta socialidad anterior a la sociedad misma, que da lugar a las relaciones sociales, se funda en el *socius*, un *socius* que permite la donación absoluta mediante el sacrificio. Este asociado es el animal. El origen de la comunidad arranca en el acontecimiento de este sacrificio. La carne y la sangre que se comparte es la del animal sacrificado. La comunidad se construye en esta exterioridad. La deuda entonces es con el animal. He ahí el misterio. Por eso el fantasma del animal sacrificado persigue al ser humano. Por eso se usa su imagen para apoderarse de su espíritu, vale decir, de su fuerza. El animal engullido forma parte de nosotros. La comunidad tiene sus raíces en este sacrificio. Se hace comunidad al compartir la muerte y la carne del animal. La comunidad se constituye en esta exposición voraz. No solamente estamos hablando de una comunidad de caza; tampoco podemos eludir que la misma caza presupone relaciones sociales que

1. Esposito, 2003.

sostienen al grupo y a su entorno. No se trata de caer en la banal discusión de qué es primero: la caza o el grupo de caza, sino precisamente de salir de este razonamiento causal. De lo que se trata, para eludir estas dicotomías falsas, es de pensar el proceso de constitución de la comunidad, que no deja de estar íntimamente ligado con la caza y la recolección.

Se trata de preguntarse sobre el proceso de constitución de la comunidad, que no es ajeno al proceso de constitución del animal, posiblemente basado en la diferenciación y reciprocidad entre naturaleza y cultura.

La comunidad es impensable sin ese compartir con los animales y las plantas, sin la asociación para la caza y la recolección, sin ese cohabitar en los territorios de la naturaleza. En esta convivencia aparecen los perfiles humanos, se dibujan los recorridos humanos y la configuración de sus territorios. Por eso la *communitas*, que conjuga *cum* y *munus*, hace alusión a los servicios, que puede interpretarse como contraer vínculos y obligaciones. La comunidad se funda en una deuda; por esto mismo, en una exteriorización, en un darse. A propósito, Roberto Esposito dice:

Como indica la etimología compleja, pero a la vez unívoca, a la que hemos apelado, el *munus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. Y es, por ende, lo que va a determinar, lo que está por convertirse, lo que virtualmente ya es, una falta. Un "deber" une a los sujetos de la comunidad —en—, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad².

Jean-Luc Nancy decía que la comunidad es desobrada, vale decir, que no se remite a la obra, que se encuentra en el interior del obrar, que se halla siempre en proceso, entre el inicio indeterminado y la finalización indefinida. La comunidad es indeterminada e indefinida, la comunidad es el inacabamiento mismo. Aparece en el comparecer, que es como la intimidad de la relación, y a su vez, su exposición: su núcleo secreto, pero también su develamiento, lo que Dominique Temple y Mireille Chabal

2. Op cit., p. 3.

llaman 'reciprocidad', entendida como circuito de donación, que no puede ser otro que el estructurado por la complementariedad. El dar, el entregarse, el éxtasis, son los momentos del comparecer de la comunidad³. La comunidad se efectúa en los extremos de la finitud, cuando se comparte los límites de cada parte, de cada singularidad, sin necesidad de rebasar esos límites, sino haciéndolos circular vertiginosamente, integrándolos en una infinitud profunda. En una memoria sin tiempo y en la exposición abierta del deseo.

Poder e identidad

La relación poder-identidad no siempre ha sido tenida en cuenta. Ambos campos han sido a menudo tratados aparte. Los tópicos del poder han sido trabajados por la crítica de la filosofía, de Nietzsche a Foucault; los tópicos de la identidad han sido trabajados por la antropología filosófica, pero también por la antropología moderna que comenzó a estudiar al ser humano a partir del referente de las sociedades primitivas. Ambas problemáticas son indudablemente diferentes. Trabajar la pregunta de qué y quién es el hombre es abarcar un espesor importante de la ontología, aunque ésta pueda ser visualizada como una crítica misma de la ontología. En cambio, buscar al hombre natural en la huella de las sociedades primordiales es otra cosa; en este caso se trata de estudios empíricos y exposiciones descriptivas. La pretensión científica aquí es obvia. Ciertamente, esta huella puede estar fresca en la pervivencia de sociedades arrinconadas en las profundidades de la selva.

La psicología y la sociología también se ocuparon de las construcciones de identidades. La psicología comenzó a ocuparse de los comportamientos y las conductas, del desarrollo de la personalidad, de las adaptaciones y adecuaciones a los medios, desplazándose a campos relativos a la psicogenética, a las corrientes de la antisiquiatría, ocupándose de la locura. Cuando emerge el psicoanálisis y se desprende de la psicología, de la práctica clínica y de la fisiología, se produce una ruptura epistemológica que desmorona las bases de la identidad y del

3. Temple, 2003.

sujeto concebido como un ser consciente. En cambio, la preocupación de la sociología por los problemas de identidad es más bien tardía. Esto quizás esté asociado a las consecuencias de las crisis de la modernidad en lo que llamaremos la desconstitución de sujetos. Habría que hacer referencia a las reflexiones de Zygmunt Bauman para comprender el contexto en que emerge la preocupación sociológica sobre las construcciones de las identidades, desde las identidades sólidas, como las relativas a las nacionalidades, hasta las identidades líquidas, como las proliferantes en la posmodernidad.

Baste todo lo anterior como panorámica. Lo que nos interesa en este ensayo es tocar la relación concomitante entre poder e identidad. Quizás este campo problemático pueda comprenderse mejor cuando relacionamos la historia del Estado y la historia de la conformación de la nación. Desde esta perspectiva, se puede evaluar el papel activo del Estado en la construcción de la nacionalidad. Los aparatos ideológicos del Estado, su institucionalidad educativa, además de todo el funcionamiento de la maquinaria administrativa, trabajan en la construcción y reproducción de la identidad nacional. Lo que no se observa con suficiente claridad es la relación de las emergencias de nacionalidades indígenas, identidades colectivas, identidades culturales e identidades religiosas con los ámbitos de desplazamiento del poder.

El análisis de estas relaciones, el análisis del complejo de relaciones que se dan entre los diagramas de poder y las construcciones de identidades puede arrojar luces sobre la arqueología de las identidades y la genealogía del poder. Creemos que uno de los lugares adecuados de intersección de los campos del poder y de la identidad lo dibujan los recorridos de los movimientos sociales. Esta es la razón por la que vamos a tratar de sumergirnos entre ambas aguas, en el cruce de dos ríos, mediante las experiencias ricas, proliferantes, múltiples, resistentes e interpeladoras de los actuales movimientos sociales.

Partiremos de algunas hipótesis interpretativas, que serán puestas en contraste a lo largo del ensayo.

Hipótesis sobre el poder y la identidad

1. Las construcciones de las identidades forman parte tanto de las resistencias a los diagramas de poder vigentes como de la internalización del poder en los sujetos dominados. Las identidades son construcciones alterativas en las luchas sociales y residencias subjetivas de las maneras de legitimación del poder.
2. Se puede decir que las construcciones de las identidades responden a un proceso complejo de donación colectiva. Tienen lugar cuando una comunidad pone en juego su imaginario social para ser visualizada por otras comunidades; cuando pone en juego su armadura cultural, sus estructuras simbólicas, para ser decodificada por otras comunidades.

Genealogía de la multitud

La 'multitud' es un concepto que Baruch Spinoza trabajó en el siglo XVII y retorna con fuerza a fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI. ¿Por qué vuelve este concepto con tanta contundencia después de tres siglos? Podemos adelantar una respuesta: porque entra en crisis el Estado, su concepto, y, por lo tanto, el pueblo y el concepto de pueblo. Entra en crisis la soberanía; es decir, entran en crisis las formas de legitimación de los mecanismos de dominación. ¿Podemos hablar de la crisis del poder? Dejemos estas cuestiones, que ya resultan escabrosas, pero antes formulemos una pregunta más: ¿puede el poder entrar en crisis? La respuesta, ciertamente, depende de lo que se entienda por poder. Si la perspectiva epistemológica es la microfísica del poder, la respuesta tiene que ver con la configuración del campo de fuerzas, el deterioro de los diagramas de poder, el proceso de desordenamiento de su consistencia, de la articulación de sus engranajes. Entonces la respuesta es afirmativa. Téngase en cuenta que la pregunta no ha sido si puede dejar de existir el poder, si puede dejar de haber poder o si puede funcionar la sociedad sin el poder.

Como se puede apreciar, parece que no se puede separar el esclarecimiento del concepto de multitud de la dilucidación del concepto de poder. Antonio Negri nos muestra que la multitud funciona como

contrapoder⁴. Y aquí podríamos decir que el sujeto social de la multitud nos abre a la perspectiva de una democracia radical, una democracia sin Estado, según la manera de Pierre Clastres de replantear la posibilidad de las sociedades sin Estado, en el contexto de las sociedades posmodernas. La multitud, entonces, no puede hacer de sustrato subjetivo de alguna forma de soberanía, ni de las formas de Estado, ni de las formas de soberanía como la soberanía imperial. Esto contradice la tesis de Negri en Imperio, donde plantea una especie de dialéctica perversa entre imperio y multitud.

Cuando el comunismo se hace carne

Cuando el comunismo se hace carne fue el título que Paolo Virno intentó darle a cierto libro suyo; tal cosa nunca fue, pero quizás ese sea el título subyacente de su ensayo Cuando el verbo se hace carne⁵. Este libro trata sobre el lenguaje y la naturaleza humana. Nosotros no estamos tan interesados en la interpretación y deconstrucción del lenguaje, ni en someterlo a su propia arqueología y a través de este viaje cuestionarnos sobre la naturaleza humana, como lo hace Virno. Aunque uno de los horizontes de visibilidad no deje de ser el lenguaje y la naturaleza humana, pretendemos adentrarnos más bien en el espesor del lenguaje, ese espesor corporal que es lo colectivo —por lo tanto, lo social— en su sentido más primordial: la comunidad. Hablamos de comunismo de la misma manera que lo hacía Karl Marx, como el movimiento de lo real que supera el estado de cosas actual⁶. Esto significa comprender al comunismo como la dinámica de la lucha de clases en el presente. Equivale a decir que se trata tanto de una perspectiva epistemológica de la historia, una lectura dinámica de las temporalidades sociales, como del reconocimiento del campo de posibilidades abierto por los movimientos sociales.

En otras palabras, el comunismo es la construcción en el presente del entramado social alternativo al Estado y a las estructuras sociales capturadas por el Estado y por el capital. Como dice Antonio Negri, hay

4. Hardt y Negri, 2000 y 2004.

5. Virno, 2004a.

6. Marx y Engels, 1977.

varias formas de comunismo. Entonces no sólo hablamos de aquella forma de sociedad basada en la satisfacción de las necesidades y el salto al reino de la libertad, asociada al marxismo, sino también de todas aquellas formas de sociedad en ciernes que actualizan las formas comunitarias y las formas colectivas. Desde la perspectiva marxista, es importante anotar que un sustrato subjetivo del comunismo es el intelecto general autonomizado del capital. En la perspectiva que trazamos nos interesa concentrarnos en la actualización de las formas comunitarias y colectivas que se diseñan en los movimientos sociales de Bolivia. Y en un contexto mayor, valorizar estas formas en el desplazamiento y la geografía de los movimientos sociales en América Latina. Aunque esta mirada sea más bien panorámica, nos ayudará a ubicar el contexto los acontecimientos sociales y políticos desatados en Bolivia.

“Cuando el comunismo se hace carne” quiere decir cuando el comunismo se hace visible en los cuerpos agitados de los sublevados, cuando se hace presente en las calles, los caminos, las ciudades y los campos, cuando se hace presente en los bloqueos de caminos y en las marchas, en la toma de las ciudades, dando lugar a una reapropiación del espacio público, a una reapropiación colectiva de los espacios y de las urbes. El comunismo se convierte en un enunciado múltiple precisamente a través del gesto colectivo de la rebelión. Aquí es cuando el lenguaje y el intelecto general se convierten en posibilidad del comunismo; en uso intensivo, apabullante, del lenguaje; cuando los discursos populares lo convierten en una interpelación permanente del Estado, del sistema, de los mecanismos de dominación suspendidos.

El comunismo forma parte de los procesos desatados en las luchas sociales; procesos deconstructivos⁷ de los ordenamientos institucionales; al mismo tiempo, procesos constructivos de las formas sociales de lo colectivo. En otras palabras, con la simultaneidad entre deconstrucción y construcción, trasladamos la comprensión a distintos escenarios. La deconstrucción efectuada destruye la apariencia institucional, la fugacidad

7. Deconstrucción al estilo de Jacques Derrida. Se trata de la destrucción de la aparente unidad del texto, del aparente plano uniforme, de su aparente continuidad e ilusoria unidad. Deconstrucción como interpretación de los distintos pisos ecológicos del texto, como analítica geológica de la composición sedimentaria del texto. Deconstrucción también como lectura abierta que pone en juego las posibilidades inherentes a la combinatoria intertextual y contextual.

del principio de individuación, además de demoler la artificial solvencia del principio de identidad. Esta destrucción de las superestructuras nos permite llegar al magma existencial que sostiene los juegos sociales de los dispositivos, de los agenciamientos y los diagramas de poder. Ese magma común tiene que ver con las formas de lo colectivo. Las raíces mismas de las comunidades, si se puede hablar así, aparecen de forma fluida. Son flujos del magma inicial al que se retorna.

El comunismo es la matriz de los tiempos, la condición de posibilidad de la historia; por eso mismo, su actualización, su emergencia en el presente, se efectúa de manera volcánica. Se trata de una irrupción de las profundidades, de una fuerza tectónica. El enfriamiento de su lava genera sedimentos, estratificaciones, cristalizaciones. Estas solidificaciones geológicas, estas cristalizaciones institucionales, permanecen en un medio ambiente adecuado; el clima templado las cobija, las guarece y las mantiene aparentemente estables.

Se requiere de una ebullición profunda para poner las cosas en la dimensión de los tiempos iniciales, dentro del deterioro de los tiempos largos, en la memoria larga y descubiertas a las exposiciones intempestivas. Cuando esto ocurre se descubre las posibilidades, las composiciones móviles y primordiales de nuestras constituciones. El ser humano no ha dejado de ser un animal común, un animal de la comunidad, un animal social y un animal simbólico. Un animal que lucha por hacerse visible mediante el recurso del lenguaje, facultad biológica del *anthropos*, anacronismo recursivo de la producción enunciativa.

El comunismo se encuentra en el lenguaje como campo de posibilidades enunciativas, como actos lingüísticos que hacen visible la vulnerabilidad del ser humano, su exposición al drama; pero, al mismo tiempo, al hablar, al escribir, al gesticular, el ser humano muestra su capacidad creativa, precisamente porque es un ser inacabado. El comunismo retorna en las formas de la cohesión social, aunque también en las formas de la utopía. Se plantea en el plano político como lucha social, llevando consigo el proyecto de la abolición del Estado, la destrucción de los mecanismos de dominación, la diseminación de las desigualdades en el contexto de las singularidades múltiples, conectadas con el plasma de lo común. Los saberes y el intelecto general se subvierten contra las

formas privadas de apropiación de sus enunciados y sus productos. La subversión de la praxis se convierte en una subversión de los saberes.

“El comunismo se hace carne” quiere decir que se hace visible y se hace acción. Se hace enunciado y se hace praxis. El comunismo es presente, se hace presente, se anuncia. Convoca al porvenir y a las procedencias, se avvicina y retorna al nacimiento. El comunismo se hace patente por medio de la subversión de la praxis. Esta subversión es contra el Estado pero también contra la representación. Después de la muerte del Estado continúa la muerte de la representación. La acción directa implica el autogobierno y la autorrepresentación. De alguna manera, esto coincide con la autogestión y la toma de la palabra; es decir, la asamblea.

Hacerse carne quiere decir tomar cuerpo, mostrarse; pero también cobrar cuerpo, constituir un espesor, ocupar un espacio, territorializarse, desterritorializarse y reterritorializarse. Recorrer ese cuerpo intensamente, habitarlo, con flujos pasionales y flujos deseantes. Convertir al cuerpo en un campo de intensidades, un planomeno, un plano de composición, poblado por multiplicidades y pluralidades, dando lugar a las emergencias de lo colectivo, a las formas de lo comunal. El secreto del comunismo está en la potencia social, que llamaremos, por el momento, el ser social en devenir.

Ahora bien, ¿dónde aparece de manera concreta este comunismo cultivado en los movimientos sociales concretos? Ciertamente, hay que buscarlo no sólo en el perfil con el que aparece en las asonadas, no sólo en las prácticas colectivas de la rebelión, no sólo en las estructuras institucionales, no sólo en las estructuras estructurantes, no sólo en las formas instituyentes, sino en las matrices constituyentes y creativas de lo múltiple y plural, de las fuerzas vitales, de los cuerpos-campos de intensidades. Es en estos substratos de las corporalidades y de las subjetividades donde hay que buscar la transfiguración de las comunidades. La comunidad entonces aparece como desmesura de lo filogenético sobre lo ontogenético. Excedencia de las formas de la especie sobre las formas individuales. Desborde permanente del principio colectivo sobre el principio de individuación. Es en las formas de lo matricial, en las formas de las conformaciones de la cohesión social donde nos reconocemos. Parafraseando a Paolo Virno, diríamos que se trata de la

desmesura óptica y ontológica de lo preindividual y transindividual sobre lo individual. Esto no quiere decir, de manera alguna, que desaparece el proceso en el que se da el principio de individuación. Todo lo contrario, el principio de individuación aparece, tiene lugar, precisamente, mediante el despliegue de sus condiciones de posibilidad, que son biológicas, naturales, corporales, de la especie, y, por lo tanto, colectivas. La individuación se produce después, precisamente efectuando, ejerciendo, accionando los dispositivos facultativos, las capacidades naturales de la especie, el lenguaje y el cuerpo, el lenguaje en el cuerpo, el cuerpo en el lenguaje.

¿Cuáles son las condiciones históricas de posibilidad del comunismo en el presente? ¿De qué modo los movimientos sociales están atravesados por ese comunismo? ¿Es posible plantear estos problemas o estamos, como se dice, fuera del tiesto? Se puede entender cuando se dice que el comunismo es la crítica y la lucha de clases en el presente y que, en este sentido, es la superación de estado de cosas en la actualidad. En esta perspectiva también hay que entender que el comunismo es la condición de posibilidad histórica para dar lugar al cambio, a la ruptura y a la discontinuidad respecto del engranaje de los mecanismos de dominación, tal cual han evolucionado en la contemporaneidad.

Empero, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad del comunismo, de este comunismo cultivado en las formas prácticas de la vida social? Diremos que la condición de posibilidad del comunismo se encuentra en el tejido social, en las articulaciones estructurales y prácticas que promueven la vida social, en las formas de reconocimiento colectivo, en ese 'nosotros' histórico, en las formas perceptuales, también en las formas intelectivas, en las formas enunciativas que se hacen visibles en el mostrarse, en el develarse, en los gestos de gramática colectiva que hacen en la vida cotidiana. El comunismo entonces conlleva su propia complejidad. Hablamos del sustrato constante, permanente, inmanente, que atraviesa todos los niveles del campo social. Sin embargo, es el sustrato negado por las filosofías, epistemologías, metodologías, ideologías, construidas sobre los supuestos del principio de individuación. La paradoja de este principio de identidad es que no puede sostenerse sin recurrir a su sombra, a su procedencia: el principio colectivo.

Filosofía de los movimientos sociales

Los que odian a la plebe se preguntan: ¿qué filosofía pueden contener los movimientos sociales, qué filosofía puede crear la plebe? Sobre todo los amantes de la filosofía tienden a hacerse estas preguntas. Sin embargo, hay que recordarlo, el amor a la filosofía no hace a la filosofía misma. Que la filosofía sea amor o una relación con respecto a la sabiduría es otra cosa.

Para Gilles Deleuze y Félix Guattari la filosofía crea conceptos. Para mí, los movimientos sociales crean horizontes de visibilidad. ¿Un plano de consistencia? ¿Qué es entonces lo que busco al enunciar algo tan extraño como la filosofía de los movimientos sociales? ¿Cómo pueden producir conceptos las masas movilizadas? Ciertamente, una cosa distinta es interpretar lo que hacen las masas al movilizarse. Se puede recurrir a representaciones, a enunciaciones, a descripciones y a lenguajes usados por las multitudes. Sin embargo, todo esto no es nada parecido a la filosofía, a lo que hace la filosofía y a lo que producen los filósofos, que podemos llamar formaciones conceptuales. ¿Qué es entonces una filosofía de los movimientos sociales? A alguien se le puede ocurrir en este momento decir: “entonces, la filosofía de los movimientos sociales no existe, no puede existir, pues la filosofía es un asunto del creador de conceptos, del filósofo”.

Lo que voy a tratar de mostrar en este ensayo es que se puede pensar la filosofía de otro modo, aunque sigamos considerando que la filosofía se caracteriza por crear conceptos. De lo que se trata es de reconsiderar la actividad creadora. También podríamos decir que se trata de reconsiderar al sujeto creador de esta actividad.

En realidad, un filósofo, un verdadero filósofo —no un profesor de filosofía, como diría Friedrich Nietzsche— no es un individuo, aunque éste lleve nombre propio. El filósofo es un campo de intensidades, un cuerpo afectado por estas intensidades; la intuición, la lucidez que interpreta estas intensidades y les da una forma conceptual. Por eso se puede decir que el concepto está habitado por estas intensidades. Lo que interesa entonces es la relación que tiene el filósofo con la experiencia, con las vivencias, que las sufre en determinadas condiciones históricas.

La experiencia puede tomarse como un recorrido de afectaciones que dejan huella y terminan recuperadas como memoria, como estratos y sedimentos de la memoria. Lo que importa entonces es: ¿por qué esta memoria se convierte en un discurso filosófico?, ¿por qué esta memoria deriva en un campo conceptual?, ¿cuál es el secreto del arte de creación de los conceptos?

De alguna manera, esta pregunta se produce como círculo, da vueltas sobre una tautología: el concepto ya es una creación. El filósofo crea conceptos para poder pensar. Gilles Deleuze y Félix Guattari dicen que “no hay concepto simple. Todo concepto tiene componentes, y se define por ellos. Tiene, por lo tanto, una cifra. Se trata de una multiplicidad, aunque no todas las multiplicidades sean concepto”⁸.

La creación conceptual es una creación de multiplicidad. Podríamos decir que se trata de la intuición de la multiplicidad. La intuición no es una síntesis; es una perspectiva, una manera de acoger la multiplicidad, una manera intensa de ser afectado por el acontecimiento, que es otra multiplicidad. El acontecimiento como multiplicidad de singularidades es acogido por el acontecimiento del pensamiento como multiplicidad de componentes. ¿Podríamos decir de categorías? Esta discusión lógica la dejamos para después. Dicen Deleuze y Guattari: “todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez sólo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando: nos encontramos aquí metidos en un problema que se refiere a la pluralidad de sujetos, a su relación, a su presentación recíproca”⁹.

El concepto responde a un problema o a un conjunto de problemas. Pero, ¿cuál es la relación entre concepto y problema? ¿Se trata de la comprensión, la interpretación, del problema o de su pretendida solución? Aunque se den una hermenéutica y una analítica, aquí no se encuentra el secreto del concepto. Son sus alrededores. El concepto no es una hermenéutica ni una analítica, aunque pueda ser abordado por estos procedimientos. La relación del concepto con el problema es distinta. Se trata de cómo se piensa el problema, el modo, el estilo de pensar. La

8. Deleuze y Guattari, 1993, p. 21.

9. Op. cit., p. 22.

forma cómo se asume el problema en tanto pensamiento, no en tanto representación. Pensar el problema es encontrar su sentido o sus sentidos. La pregunta es: ¿cuál es el sentido del problema? Se trata de pensar el problema radicalmente, encontrar sus raíces. Raíces que son pensadas como nacimiento y muerte. La pregunta es sobre el sentido del problema, el sentido de la existencia del problema. ¿Cómo es el problema? ¿Cuál es el ser del problema? Llamemos a esto la ontología del problema.

El concepto tiene una historia y un devenir. El concepto tiene relación con otros conceptos relativos a otros contextos, discurre por otros problemas y otros planos. El concepto tiene también relación con conceptos en un mismo plano compartido. "Aquí, los conceptos se concatenan unos a otros, se solapan mutuamente, coordinan sus perímetros, componen sus problemas, pertenecen a la misma filosofía, incluso cuando tienen historias diferentes"¹⁰. Hay tres aspectos desde los cuales debemos considerar al concepto:

1. El concepto remite a otros conceptos, no sólo en lo que respecta a su historia, sino también en su devenir, es decir, en sus conexiones actuales.
2. Lo propio del concepto es volver inseparable a sus componentes, que son distintos y heterogéneos. Esta condición define la consistencia del concepto.
3. Los conceptos serán considerados desde el punto de vista de la coincidencia, de condensación o de acumulación de sus propios componentes.

El concepto es incorpóreo, aunque se encarne o se efectúe en los cuerpos. Pero precisamente no se confunde con el estado de cosas en que se efectúa. Carece de coordenadas espaciotemporales, sólo tiene ordenadas intensivas. Carece de energía, sólo tiene intensidades, es energético (la energía no es la intensidad, sino el modo en el que ésta se despliega y se anula en un estado de cosas extensivo). El concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa. Es un acontecimiento puro, una hecceidad, una entidad¹¹.

10. Op. cit., p. 24.

11. Op. cit., p. 26.

El concepto se define por la inseparabilidad de un número finito de componentes heterogéneos recorridos por un punto en sobrevuelo absoluto, a velocidad infinita. Los conceptos son “superficies o volúmenes absolutos”, unas formas que no tienen más objeto que la inseparabilidad de variaciones distintas¹². El concepto es un acto de pensamiento. Es absoluto como totalidad, pero relativo en tanto que fragmentario. Es infinito por su sobrevuelo o su velocidad, pero finito por su movimiento que delimita el perímetro de sus componentes¹³. El concepto se define por su consistencia, endoconsistencia y exoconsistencia, pero carece de referencia: es autorreferencial, se plantea a sí mismo y plantea a su objeto al mismo tiempo que es creado¹⁴.

El concepto no es discursivo. Esto quiere decir que el concepto no es una proposición, no está atrapado en las inferencias de la lógica. Como dijimos, el concepto viene a ser un campo de intensidades. Ahora bien, estas intensidades son intensidades de algo y de alguien. Hablamos de intensidad del color, pero también de intensidad del afecto, hablamos de intensidad de la experiencia, pero también de intensidad de la vivencia. Como se podrá ver, las intensidades son múltiples, diferentes, diversas. Su cualidad, su propiedad, tiene que ver con la inmanencia. La intensidad tiene que ver con la cantidad de la profundidad y la medida del impacto del acontecimiento. El concepto expresa la forma y el contenido de la intensidad. Podríamos decir: la forma y el contenido del ser. No de un ser universal, no de un ser abstracto, sino del ser en cuanto acontecimiento; por lo tanto, del ser en cuanto multiplicidad.

El ser es múltiple y plural, es la forma y el contenido de esta multiplicidad. Pensar es lo mismo que ser, pensar es sobrevolar esta multiplicidad. Dicen Deleuze y Guattari: “los conceptos, que tan sólo poseen consistencia o unas ordenadas intensivas fuera de las coordenadas, entran libremente en unas relaciones de resonancia no discursiva, o bien porque los componentes de uno se convierten en conceptos que tienen otros componentes siempre heterogéneos, o bien porque no presentan entre ellos ninguna diferencia de escala a ningún nivel. Los conceptos

12. Op. cit., pp. 26 y 27.

13. Op. cit., p. 27.

14. Op. cit., pp. 27 y 28.

son centros de vibraciones, cada uno en sí mismo y los unos en relación con los otros"¹⁵.

De esto podemos deducir que hay una diferencia primordial entre ciencia y filosofía. La ciencia se mueve por proposiciones que buscan describir su objeto de conocimiento. En tanto que la filosofía se instaure en un plano de consistencia, en el que recorre y vive sus propias intensidades. En el caso de las proposiciones, se trata de observadores parciales extrínsecos, científicamente definibles con relación a tales o cuales ejes de referencia; mientras que, en cuanto a los conceptos, se trata de personajes conceptuales intrínsecos que ocupan tal o cual plano de consistencia¹⁶. Haciendo una comparación entre filosofía, ciencia y arte, podemos decir que de las frases la filosofía saca conceptos, mientras que la ciencia saca prospectos y el arte saca preceptos y afectos¹⁷.

Pero, ¿qué pasa con las multitudes que viven los planos de consistencia históricos y políticos en la superficie y espesor de sus cuerpos, que pueblan estos planos con sus intensidades, sus afectos, deseos, luchas, sacrificios? ¿De qué modo la gramática de los cuerpos produce filosofía? ¿Cómo piensan las multitudes? ¿Qué es un pensar colectivo, un pensar social? ¿Qué formas de expresión, qué contenidos son transformados como historia y como devenir? Estas preguntas son difíciles de responder. Estamos acostumbrados a remitir el pensamiento al sujeto, circunscribiendo esta conciencia de sí al individuo. ¿Qué hay de lo social, de lo colectivo? ¿Acaso son entornos del individuo? Ciertamente, lo social aparece como magma y como institución, como flujos y como estructuras, como caos y como ámbito de relaciones. Es decir, aparece en su sentido práctico, en tanto campos sociales, como distribución y colocación de prácticas, estrategias y tácticas, en las dimensiones de la vida cotidiana, de la vida social, de la vida política y la vida cultural. Empero, ¿dónde se encuentra la filosofía de estas colectividades? ¿Cuál el recorrido de sus reflexiones? ¿O se trata solamente de costumbres? ¿Qué pasa cuando emerge del fondo una rebelión, una sublevación, cuando se disloca el tiempo continuo e ingresamos a las discontinuidades impuestas por los movimientos sociales?

15. Op. cit., p. 28.

16. Op. cit., p. 29.

17. Op. cit., p. 30.

Por otra parte, están los lenguajes. ¿Acaso no son productos sociales? De estos lenguajes se sirve la filosofía, aunque trabaje en ellos formas más sofisticadas que las usuales. La filosofía es un acontecimiento, pero no es un acontecimiento que se reduce a la ocurrencia individual. Se da en un horizonte de desterritorialización doble, como dicen Deleuze y Guattari. Una desterritorialización efectiva que se da como devenir en tanto inmanencia relativa, y una desterritorialización absoluta que se da como devenir pensante, en tanto plano de consistencia, en tanto inmanencia absoluta. La filosofía como acontecimiento de desarraigo, en tanto plano de consistencia, pasa por muchos puntos de tensión. Entre ellos, el campo de intensidades que es el cuerpo del filósofo. Otros puntos de tensión pasan por las multitudes. La constitución de la multitud autonomiza el intelecto general, lo politiza, y así cobran autonomía las subjetividades colectivas. Esta constitución de sujetos se expresa como gesto, como gramática de las multitudes, y también como proliferación de discursividades emergentes. ¿De qué modo pueden lograr estas manifestaciones expresivas una condensación reflexiva, una consistencia conceptual? Ésta es la pregunta. Empero, antes de responderla debemos decir que ya tenemos un primer balance: la filosofía de las multitudes está en camino.

Con la certeza que promueve el balance teórico, podemos lanzar una primera hipótesis.

Hipótesis

La filosofía nace como acontecimiento en el plano de consistencia creado por las desterritorializaciones ocurridas en el archipiélago griego, en los siglos anteriores a la era cristiana; siglos que cuentan con la *Ilíada* como memoria oral colectiva y transmitida de generación a generación; siglos que registran la llegada de los extranjeros a Grecia, extranjeros que se hacen filósofos en esa nueva tierra. Los presocráticos son esos círculos de amistad en torno al saber, círculos de discusión, de formación, de aprendizaje y de reflexión. Cuando con Platón la filosofía se nombra a sí misma, se produce un plegamiento o una reterritorialización ética. Es sobre el trabajo de uno mismo, por este conjunto de procedimientos

—que llamaremos, con Michel Foucault, la hermenéutica del sujeto—, que se hace práctica la exigencia délfica: “conócete a ti mismo”. Es cuando se construye el ámbito de la amistad como campo de posibilidad de las intersubjetividades concurrentes, cuando la forma de la democracia ateniense se extiende a distintos niveles, cuando se produce este acontecimiento que llamamos filosofía.

Teniendo en cuenta esta larga historia de la filosofía, podemos estimar que con el despliegue de la democracia radical, emergente con los desplazamientos de las multitudes, con las rupturas y discontinuidades de los movimientos sociales, se va a producir un nuevo acontecimiento filosófico. Esto es, la emergencia de un pensamiento colectivo. Llamemos a esto filosofía de las multitudes.

El pensar colectivo

Este es un tema que no se propone trabajar el campo de funcionamiento de la colectividad. No se trata de una antropología, tampoco de una sociología. Aunque puedan suponerse estos ámbitos relativos a las estructuras de organización y a las formas de cohesión social, lo que importa es la comprensión del ámbito intelectual de la multitud. ¿Cómo se constituye su intelecto colectivo? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de un conocimiento colectivo? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia colectiva? ¿Cómo se constituyen los sujetos sociales en este magma de movimientos moleculares, de flujos, recorridos y líneas de fuga, de los segmentos, fragmentos y grupos sociales, que despliegan tácticas y estrategias de resistencia en un caso, y de abierta rebelión en otro caso? ¿Es posible concebir la formación de un pensamiento colectivo, cuyos mapas, condiciones de posibilidad, procedimientos, contienen a los propios mapas, condiciones de posibilidad y procedimiento de los pensamientos individuados? Vamos a tratar de responder a estas preguntas, que parecen cruciales cuando se trata de concebir la filosofía de las multitudes.

Comunismo

Cuando el comunismo se hace carne, cuando el comunismo se hace cuerpo, cuando es acción, cuando se efectúa como praxis. Karl Marx decía que el comunismo es la dinámica efectiva de la realidad. Esto quiere decir que el comunismo sólo se puede entender en el presente; en el espesor histórico del presente; en las contradicciones y desgarramientos del presente. Dicho de modo histórico, en la lucha de clases del presente.

Paolo Virno escribió Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana¹⁸, después de haber escrito Palabras con palabras. Poderes y límites del lenguaje¹⁹. En medio de estos libros, que parecen mostrar cierta continuidad temática, hizo, como tocado por un rayo, El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico²⁰. Dijimos que en aquellos libros dedicados al lenguaje parece haber una continuidad temática; sin embargo, cuando uno los lee, se da cuenta de que lejos de detenerse en la discusión lógica, lingüística y semiológica de Palabras con palabras, la escritura de Cuando el verbo se hace carne lleva a extremos la situación del lenguaje.

Esos extremos, esos límites y hasta esos umbrales del lenguaje se encuentran en los espesores de la carne. Las visibilidades del enunciado, la arqueología del sensualismo, los desplazamientos de la antropogénesis, la restauración de la reificación, en contraposición con el fetichismo y en antípoda con la alienación, volviendo al acontecimiento de la multitud y al principio de individuación²¹, hacen al último libro una discontinuidad distinta, un estruendo que nace de las entrañas del cuerpo.

Ya no se trata de problemas lógicos, lingüísticos y filosóficos del lenguaje, sino de la incorporación del lenguaje, de los a priori biológicos y antropológicos del lenguaje. Se trata de la fisiognomía, fisiología y fisonomía del lenguaje. De la articulación de cuerpo y lenguaje. Si se puede decir, de la hibridez del verbo y la acción. Este es el acontecimiento que anida en Cuando el verbo se hace carne, que también quiso titularse Cuando

18. Virno, 2004a.

19. Virno, 2004b.

20. Virno, 2003a.

21. Virno, 2003b.

el comunismo se hace carne. Tal título quedó en suspenso, pendiente, a la espera de trabajar no tanto sobre el lenguaje y la corporeidad humana en actividad sino sobre el comunismo, el comunitarismo, las colectividades, las multitudes en acción hechas carne, corporeizadas en el dramatismo de los cuerpos, en sus experiencias extremas, en sus entregas y gastos heroicos, en las desmesuras y desbordes de las rebeliones, movilizaciones y revoluciones.

Nos proponemos trabajar entonces en Cuando el comunismo se hace carne, ese libro que falta. ¿Cómo se relaciona dicho libro con la introducción que hicimos de la filosofía de las multitudes? El comunismo en acción es la respuesta a la pregunta sobre la filosofía de los movimientos sociales: ¿es posible una filosofía de las multitudes? En parte, es un viejo dilema de la filosofía dialéctica. De Hegel a Marx, pasando por Feuerbach, se planteó conseguir la realización de la filosofía en la historia, cuando la filosofía se hace vida, cuando se sacrifica en aras de la transformación del mundo; la política de las multitudes, en sentido pleno.

Desde esta perspectiva dialéctica, la filosofía es el antecedente revolucionario, la precondition, antes de realizarse en la historia, en la práctica revolucionaria. La respuesta dialéctica a nuestra pregunta vendría a ser la siguiente: hubo una filosofía crítica antes de las multitudes. Esta respuesta no nos deja contentos. Nos deja un tanto vacíos y otro tanto sorprendidos por su sencillez. Empero, quedan otras preguntas: ¿desaparece la filosofía cuando se realiza políticamente? Esta es la llamada tesis de la muerte de la filosofía. ¿Qué es lo que hay en vez de filosofía? Con la respuesta dialéctica se pone a la filosofía en la misma condición que el Estado. Una vez que se haga la revolución, el Estado es un artefacto inútil, inservible; debe desaparecer.

Ahora sabemos que con las revoluciones llamadas socialistas, el Estado no ha desaparecido; lejos de esto, se ha convertido en una agobiante y aplastante omnipresencia. Lo que parece haber desaparecido en los llamados países socialistas es la filosofía, sobre todo en su tonalidad crítica. Volvamos a la pregunta: ¿ya no habrá filosofía, amistad en torno al saber, amor a la discusión, apego a la reflexión, reunión, fraternidad y también sororidad en torno a problemas existenciales que exigen interpretaciones imaginativas si no son reveladoras, trastrocadoras,

desterritorializaciones que nos empujan en el viaje a otros horizontes. Agudicemos el lenguaje, volvamos a preguntar más agresivamente: ¿es que las multitudes, las colectividades, no piensan? Por eso, lo que ponemos en cuestión es la condición individual del pensamiento, sobre todo de la manera elaborada, formada y acuciante del intelectual. Parafraseando a Michel Foucault diremos: el pensamiento no es propiedad de nadie, es un acontecimiento colectivo. El pensamiento es plegamiento del ser, que no puede ser otra cosa que social.

Preferimos invertir la situación de la filosofía respecto del momento de su realización en la historia y decir, por el contrario, que la filosofía sólo se puede realizar plenamente como amistad de todos, del nosotros, con los saberes, como reflexión colectiva, como crítica social, como pensamiento general y pensar colectivo. Al respecto hay dos consecuencias:

Nos encontramos ante un nuevo replanteamiento de las condiciones históricas de posibilidad de la filosofía. Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne y Gilles Deleuze coinciden en que el nacimiento de la filosofía aconteció en el archipiélago griego, durante los cinco siglos que antecedieron a la era cristiana; fueron su contexto la emergencia de la democracia de la polis, la expansión del arte, la literatura, el teatro y la hegemonía política de Atenas, la expansión del comercio mediterráneo con los imperios de Oriente²².

El siguiente ámbito de reemergencia de la filosofía fue la península europea, durante los agitados siglos que arrancaron en el Renacimiento y bulleron en la experiencia estética y política de la modernidad. La reinención de la filosofía reapareció en el norte de Italia, se trasladó a la academia alemana, tocó las puertas de Gran Bretaña y terminó asentándose, en su crepúsculo moderno, en Francia.

Nada de esto es casual; las condiciones de posibilidad histórica de la filosofía nuevamente están asociadas con la política y la democracia. Las revoluciones modernas son el horizonte referencial de la filosofía. Los acontecimientos de la modernidad se los vive dramáticamente en las consecuencias culturales que conlleva, en la geografía existencial que inventa, en la constitución y desconstitución de los sujetos sociales,

22. Ver Vernant y Detienne, 1979 y Vernant, 2001. Se puede revisar, asimismo, Vernant y Vidal-Naquet, 2002, y, en la misma perspectiva, Vernant, 1992.

empujados éstos por el vértigo de las transformaciones habidas en las sociedades y en las estructuras institucionales. Modificaciones radicales en las formas de la exterioridad, así como en las formas de la interioridad; modificaciones que arrancan en las significaciones y se configuran en los esquemas de los imaginarios colectivos. Transformaciones que repercuten en el ámbito ético, ámbito ya vulnerable de por sí. Podemos decir, acompañando a Friedrich Nietzsche, que se dan transformaciones en el sustrato de los valores, vividas como transvalorización de los valores.

En la reciente e inmediata contemporaneidad, parecen abrirse nuevos horizontes históricos y culturales. Esta apertura parece ser más profunda que las anteriores, pues lo que se pone en cuestión es el principio de individualización. No se trata tanto de descartar el principio de individuación, sino de quitarle su papel hegemónico en los imaginarios colectivos, en las representaciones sociales, en los paradigmas científicos, en los sustratos y horizontes epistemológicos. Tal como Friedrich Nietzsche puso en su lugar la relación entre el magma colectivo y el principio de individuación, mostrando el carácter ilusorio del principio de individuación, su fugacidad, su apariencia provisoria, en un contexto cósmico de lo plural, de lo múltiple, de lo colectivo. ¿Cuál, entonces, la diferencia con la intuición filosófica de Nietzsche? No hay diferencia. Lo que pasa es que la posición de Nietzsche, que aparece a fines del siglo XIX como enunciación, ahora emerge en las formas de las manifestaciones de los movimientos sociales.

A algunos les debe parecer paradójico este acontecimiento, a aquellos que interpretan la posición de Nietzsche como si fuese la defensa de una aristocracia desgarrada en pleno crepúsculo de los héroes y de los ideólogos. Sin embargo, hay que interpretar las figuras filosóficas que usa Nietzsche en el contexto de su época, hay que mostrar los juegos hermenéuticos de sus metáforas. Su descalificación de la plebe debe tomarse como crítica radical a la vulgaridad del nihilismo del hombre mediocre moderno. Es una crítica al imaginario burgués. La figura del héroe se reasume en la metáfora del superhombre, después de superar al último hombre, el que va a vivir radicalmente las consecuencias del nihilismo. Cuando Nietzsche devela el trasfondo de la historia como el

despliegue metafísico del nihilismo, la transvalorización de los valores, revela, a su vez, su producto mayúsculo: el individuo. Vale decir, la figura acabada de la nada, la apariencia absoluta.

En la perspectiva de una interpretación histórico-política de la obra de Nietzsche, sobre todo de lo que se encuentra en el Nacimiento de la tragedia, Genealogía de la moral y Así habló Zaratustra, el último hombre no solamente es el burgués sino primordialmente el proletariado, la última clase. La clase que no es clase, la clase constituida por los fragmentos desterritorializados de las otras clases. La clase que pondrá fin a la sociedad sin clases. El último hombre, el destructor del capitalismo. El paso del último hombre anuncia la llegada del superhombre, el gran artista, el destructor de valores viejos y creador de valores nuevos.

El paso del proletariado —vale decir, de las revoluciones proletarias— anuncia la llegada de las multitudes, del acontecimiento social por excelencia. El sujeto colectivo compuesto por sus propias multiplicidades y diferencias. Sujeto colectivo que lejos de hacer desaparecer el principio de individuación, le otorga un marco, desprende todas sus posibilidades en un contexto transindividual y preindividual fundamental, primordial. Sustratos históricos, culturales y subjetivos que son condición de posibilidades históricas y culturales de las formas de la individuación. Después del último hombre no hay más hombre, hay el ser humano colectivo, en un campo de seres orgánicos distribuidos en los hábitat compartidos, atravesando las geografías humanas. Es el retorno a las procedencias, a los nacimientos. Se trata del viaje a los sustratos. Hablamos de la recuperación de las condiciones de posibilidad, escapando del fetichismo de las apariencias.

El entramado social de la comunidad

La comunidad, no sólo como institución social, sino sobre todo como sustrato ético, pero también como referente inmemorial de la sociedad, retorna como horizonte cultural en plena crisis de valores desatada por el crepúsculo de la modernidad, la expansión compulsiva de la globalización y la emergencia de las nuevas formas del capitalismo contemporáneo. La comunidad, como muy bien lo dice Roberto Esposito, no es tanto la

participación en lo común sino más bien la exposición de lo más propio, de lo más interno, de lo más caro a los códigos sociales vigentes, a los sentimientos, los afectos y las pasiones desplegadas por los congéneres por medio de las estrategias de filiación y alianzas²³. La exposición tiene que ver con el don y el dar, con el intercambio y la reciprocidad. La comunidad tiene que ver con *communitas*. Arranca con esta exposición existencial, esta entrega de lo propio al otro. Roberto Esposito escribe al respecto:

Aunque adviertan que no se trata de un significado documentado, nos informan que el sentido antiguo, y presumiblemente originario, de *communis* debía ser “quien comparte una carga (un cargo, un encargo)”. Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une no una “propiedad” sino, justamente, un deber o una deuda. Conjunto de personas unidad no por un “más”, sino por un “menos”, una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está “afectado”, a diferencia de aquel que está “exento” o “eximido”²⁴.

Un poco más abajo escribe que *communitas* está enlazada al sacrificio de la *compensatio*, mientras que *immunitas* entraña el beneficio de la *dispensatio*²⁵. La comunidad, en tanto fundada en el sacrificio, nos traslada al mito del sacrificio inicial, que es más imaginario que real, si es que podemos usar estas palabras (‘imaginario’ y ‘real’) sin discutir las, eludiendo por ahora las acepciones que se desprenden de la interpretación de Jacques Lacan. Pero también nos lleva a la situación que deriva de compartir la culpa; mejor dicho, la complicidad.

Todo esto, de alguna manera, está tratado por la filosofía política, la antropología y el psicoanálisis, aunque también por la religión y la teología. La connotación que debería ser atendida es la consecuencia de la compensación que deriva en la complementariedad. Con Bronislaw Malinowski y Marcel Mauss podemos expandir las connotaciones de la compensación en las ramificaciones de la reciprocidad²⁶. La alteridad

23. Esposito, op. cit.

24. Op. cit., pp. 29 y 30.

25. Op. cit., p. 30.

26. Revisar Malinowski, 2001, Mauss, 1991, Lévi-Strauss, 1989 y Temple, 2003.

de la comunidad se encuentra en la circulación de la donación y la entrega, en la exteriorización del compromiso. Roberto Esposito también acerca la experiencia de la comunidad a la muerte, haciendo hincapié en cierta tradición filosófica que va de Platón a Maquiavelo. Aunque, antes, Georges Bataille alumbró con sus tesis sobre el erotismo y la religión, que abren las procedencias de la comunidad en la experiencia orgiástica²⁷. Dominique Temple dice que “la reciprocidad del don no es una forma arcaica del intercambio; ella es otro principio de la economía y de la vida”²⁸. En oposición al valor de la economía capitalista, el don no valoriza —si se puede hablar así— el trabajo enajenado, sino el derroche de generosidad. El excedente en la economía política del don es el maná, palabra polinesia, concepción del excedente simbólico de las sociedades autóctonas al sur del océano Pacífico.

Comentando las investigaciones de Mauss, sobre todo el Ensayo sobre el don, Dominique Temple anota:

¿Qué fuerza vela por el retorno de los dones? Los hechos responden de forma luminosa: es la fuerza del nombre del ser humano; es la fuerza del prestigio ligado al acto del don. El don es el principio del rango, de la jerarquía, del prestigio. El Don es el nombre. Inversamente, recibir es disminuir, perder su nombre, hacerse esclavo, morir. Se comprende, entonces, que cada cual quiera dar y que, para ser donante, esté impulsado no solamente a igualar los dones del otro, sino a incrementarlos. Este aumento puede conducir a una competencia comparable a la competencia que libran los sujetos del intercambio. Ambos son fuerzas motrices del crecimiento. Pero he aquí que la competencia, en la redistribución, tiene por objetivo el prestigio; la competencia, en la acumulación, tiene por objetivo la ganancia. Mauss evoca los paroxismos alcanzados por la competencia entre donantes, en las comunidades indias del noroeste americano. En el potlatch se da, pero también se tira, se despilfarra: se destruye. “En algunos casos ni siquiera se trata de dar y tomar sino de destruir, con el fin de que no parezca que se desea recibir, se queman cajas enteras de aceite de pez vela

27. Bataille, 2002.

28. Temple, op. cit., p. 22.

o de aceite de ballena; se queman casas y colchas; se rompen los mejores cobres que se hundan en el agua con el fin de aniquilar, de 'aplanar' al rival". El potlatch muestra que el prestigio no depende de la acumulación, sino de la prodigalidad. A la inversa de la economía de intercambio, en la que el gasto, incluso suntuario, está siempre ordenado hacia una acumulación; aquí el consumo, bajo forma de don, es tan imperativo que incluso cuando todos los deseos son satisfechos, él prosigue aún, se transforma en consunción, como por el placer de revelarnos la lógica del don. Así, pues, la estructura del ciclo económico está al desnudo: el renombre está fundamentalmente unido a la gratuidad del don, a su consumo, y este consumo determina la producción²⁹.

Si recogemos las investigaciones de Mauss en la Polinesia y en Norteamérica, sobre el kula y el potlatch (formas de reciprocidad en uno y otro lugar), además del análisis, la interpretación y los comentarios de Dominique Temple, podemos decir que un entramado primordial de la comunidad es el circuito del don; en este sentido, la producción del don, pero también su consumo o, si se quiere, su destrucción. ¿Cómo se produce la circulación del don? Dominique Temple propone la reciprocidad como paradigma; sin embargo, el circuito del don parece mostrar un mapa asimétrico, la necesidad de acumular prestigio, un dar sin recibir, lográndose así una figura recurrente no recíproca³⁰.

¿Cómo se produce el consumo? Podemos decir que el consumo tiende a la destrucción, a la aniquilación del objeto donado, al uso; por lo tanto, al desgaste, aunque también a la demolición. ¿Cómo se produce el don mismo? ¿Cómo se produce el nombre, el prestigio o, lo que llaman Deleuze y Guattari, la plusvalía de código?³¹. Podemos decir que se trata de una producción imaginaria, de un auténtico producto del imaginario social. Se trata del excedente simbólico, que se genera para llenar un vacío, la falta revelada por el psicoanálisis.

En este sentido, la relación social se construye sobre la nada, se llena este vacío con afectos, deseos y pasiones, con simbolizaciones y

29. Op cit. p. 33.

30. Véase de Derrida *Dar (el) tiempo* (1995) que puede ser tomado como una deconstrucción de la obra de Marcel Mauss *Ensayo sobre el don* (1995).

31. Véase Deleuze y Guattari, 2000.

significaciones. El sentido es lo que se opone al vacío. El sentido es el ser que se opone a la nada. No es que el ser indeterminado es inmediatamente nada, no es que el ser indeterminado deviene nada indeterminada. No se trata de la negación, que se supera en una doble negación, conteniendo su propia contradicción, que se supera en una síntesis, que es el ser determinado. Como cuando se trata de la dialéctica de Hegel³². Se trata de una oposición externa; no de una contradicción inmanente, sino de una contradicción entre lo inmanente, que es el cuerpo, los afectos del cuerpo, el espesor vivo del cuerpo, y lo trascendente, la exterioridad, que en principio aparece como un vacío, una nada, una incertidumbre que se llena con recorridos, viajes, enlaces, filiaciones y alianzas. Se teje las relaciones sociales. El mundo deja de ser ancho y ajeno para llegar a ser un mundo estrecho y propio, lleno de sentido. Las relaciones sociales son un entramado; podemos decir que, además de ser una matriz de relaciones, son una escritura, en el sentido que le da Jacques Derrida en *De la gramatología*³³. No hay síntesis dialéctica sino disyunción, quizás hasta síntesis disyuntiva, como reza la interpretación que hace Alain Badiou a propósito de la filosofía crítica de Deleuze³⁴.

Las comunidades son concretas, cada comunidad contiene un espesor histórico. Respecto de esto no puede confundirnos la palabra 'comunidad'. Las palabras, el lenguaje, tienden a generalizar; las representaciones pretenden el logro de la universalización. No es en la denominación, en el término donde debemos perdernos. No es la etimología la que nos va aclarar el sentido efectivo de la comunidad. Aunque no podemos desentendernos del lenguaje, no podemos dejar de recurrir a esta matriz semántica y semiótica para nombrar, señalar, comunicarnos. Cuando lo hacemos de esta forma, cuando recurrimos a la interpretación, es con las sedimentaciones del lenguaje con las que nos encontraremos en un viaje arqueológico.

Esto ayuda, pues es la memoria la que guarda sentidos y significados anteriores. La memoria no deja de trabajar estas evocaciones

32. Revisar Hegel, 1993 y 1966. Se puede hallar una discusión contemporánea de la dialéctica en *Los límites de la dialéctica* (Ripalda, 2005).

33. Derrida, 1998.

34. Ver Badiou, 1997.

recurrentemente, no deja rellenar el presente con el peso del tiempo. Estas reminiscencias mezclan las antiguas significaciones con las nuevas. Empero, las significaciones que interesan son las nuevas. Dicho de mejor manera: lo que interesa son los sentidos efectivos, asumidos como acontecimientos discursivos. Pueden producirse desplazamientos semánticos, también conceptuales, desde las significaciones heredadas. Sin embargo, estos desplazamientos sólo se explican en los nuevos contextos históricos. Por eso mismo, es indispensable detenerse en las historias efectivas de las comunidades. Para efectos del ensayo, interesa trabajar una forma de presente en la que emergen dinámicas y bullentes formas de comunidad, resistentes y rebeldes, que rescatan el principio colectivo frente al principio de individuación, preponderante a lo largo de la modernidad. Desde esta perspectiva, en lo que sigue, buscaremos los entramados de la comunidad en la historia reciente de los movimientos sociales en Bolivia.

En este sentido, haremos un seguimiento de la secuencia, sucesión y simultaneidad de los movimientos sociales durante los últimos seis años, desde abril de 2000 hasta mayo y junio de 2005. Para no hacerlo exhaustivo, tomaremos como hitos: la primera guerra del agua (abril de 2000) y la segunda guerra del agua (ciudad de El Alto, 2004); la primera guerra del gas (septiembre-octubre de 2003) y la segunda guerra del gas (mayo-junio de 2005). No debemos olvidar que el objeto del ensayo es el entramado social de la comunidad, y no los movimientos sociales en los seis años de lucha, aunque aquéllos serán el horizonte constante del análisis y la interpretación. Para un seguimiento de los movimientos sociales nos remitimos a los textos publicados por el grupo Comuna durante estos años³⁵.

En cuanto a los acontecimientos, se hará algunas referencias al bloqueo de caminos de septiembre y octubre de 2000. Sin embargo, el agitado periodo comprende también otras emergencias que marcaron huella en la memoria popular. Algunas de éstas fueron: la marcha de la

35. En una secuencia de los trabajos colectivos de Comuna podemos nombrar: El retorno de la Bolivia plebeya; Tiempos de Rebelión; Pluriverso; Democratizaciones plebeyas y Horizontes y límites del poder y Estado. (García Linera, Gutiérrez, Prada y Tapia 2000, 2001, 2002, 2003 y 2005) Para un análisis de los sucesos de octubre de 2003, nos remitimos a Prada Alcoreza, 2004, y García Linera, Costas y Chávez, 2004.

Comunal (que fue un intento de la Coordinadora del Agua por conformar una coordinadora nacional de los movimientos sociales) en julio de 2001, que ocurrió de manera colateral al bloqueo de caminos del altiplano norte; la marcha indígena por la Asamblea Constituyente, en mayo de 2002, las elecciones de junio de 2002, el motín policial de febrero de 2003 y la guerra del gas de octubre de ese mismo año. Esto sin contar las movilizaciones de las federaciones cocaleras del trópico de Cochabamba, las marchas de los maestros, de los jubilados, de los prestatarios, de la llamada “generación sándwich” de rentistas, de los estudiantes de la Universidad Pública del Alto (UPEA), de la toma del campo gasífero Margarita por parte de las organizaciones guaraní, las marchas de la COB y del Movimiento al Socialismo (MAS), los bloqueos de caminos, las marchas de los mineros y cooperativistas mineros y las tomas de tierras en el oriente boliviano. El entramado social de la comunidad se hace visible en las luchas sociales que generan los movimientos sociales³⁶. Este ensayo busca, entonces, detenerse en la recomposición del tejido colectivo a la luz de los acontecimientos en cuestión, sin obviar los horizontes del ciclo largo de la historia.

La topografía de las movilizaciones

Alguien ajeno a las movilizaciones ocurridas en abril y en septiembre-octubre de 2000 podría preguntarse: ¿cómo aquella gente que parecía pacífica, absorta en su trabajo cotidiano, dispersa en la geografía agreste del altiplano, pudo convertirse en la gente de las movilizaciones, congregada en los bloqueos, dispuesta a la defensa y predispuesta a la violencia de la masa? ¿De dónde nació su fuerza? ¿Cuál fue el secreto de la fuerza acumulativa de las movilizaciones populares?

Si nos acercamos a lo ocurrido en el altiplano, veremos que fue en las asambleas de los sindicatos campesinos donde se decidió la organización y el apoyo a los bloqueos de caminos mediante los comités de bloqueo. Anticipadamente, fue en la Confederación Sindical Única de Campesinos

36. Para una discusión sobre la caracterización de estas luchas y estos movimientos sociales, a partir de la categoría ‘clase’ y la categoría ‘multitud’, consultar *Multitudes y clases en los movimientos sociales antisistémicos* (Prada Alcoreza, 2006).

de Bolivia (CSUTCB) donde se propuso asumir la medida de emergencia de bloquear caminos y cercar la ciudad de La Paz, sede de gobierno. En las centrales y subcentrales sindicales se ratificó la determinación de la entidad matriz. A partir de entonces se tejió una amplia red de difusión, de consensos y de organización de bloqueos. De pronto, el pacífico paisaje del altiplano se convirtió en paisaje bélico, donde los dispositivos del bloqueo configuraban una gigantesca máquina de guerra. Era el momento en que la movilización encontró un límite y cruzó un umbral.

Hasta entonces, la movilización en el campo se valía de un tipo de agenciamiento cuya tradición se remontaba a la Revolución de 1952: las asambleas sindicales. Desde el momento en que se producen los bloqueos, la movilización ingresa a otro tipo de agenciamientos, que en parte son los comités de bloqueo y, en su extensión, la gigantesca red sindical campesina, que también entra en otra forma de agenciamiento, no sólo porque su accionar se encuentra controlado por las asambleas comunales de base, sino porque los sindicatos mismos se convierten en otro tipo de aparatos: ya no son mediadores de demandas hacia el Estado, sino que son aparatos de presión y dispositivos de lucha. Entonces se moviliza el frente y se acerca la ciudad. La extensa geografía y la población dispersa de las comunidades del altiplano, de costumbres pacíficas y somnolientas, se convierten, por el desarrollo propio de la movilización, en geografía de frentes y en población móvil y en pie de lucha.

¿Cuál es el mecanismo, la dinámica y, sobre todo, la dialéctica de la movilización que ha convertido al campesino, aparentemente sumiso, en campesino soberano de su tierra? Con relación al desenvolvimiento propio de la dialéctica de la movilización, no tocaremos los factores externos que habrían obligado a desencadenar la movilización (las demandas sociales son factores que tienen que ver con el desgaste del modelo político de democracia representativa y con el derrumbe del modelo económico neoliberal), sino que nos ocuparemos de los factores internos. Éstos tienen que ver con las condiciones históricas de posibilidad del movimiento, la evolución de su sentido propio y de su trascendente recorrido, que atraviesa límites y pasa a otros umbrales, donde comienza otra historia o, mejor dicho, recomienza una antigua historia guardada. La hipótesis sobre las condiciones de posibilidad de

la movilización campesina comprende a las asambleas sindicales, a los propios sindicatos, a las subcentrales y centrales sindicales y a la misma CSUTCB como engranajes diferidos en el tiempo contemporáneo de una matriz arcaica, correspondientes a la memoria social y cultural ancestral, cuyos fragmentos dispersos por los diagramas de la guerra de conquista, coloniales y republicanos, se articulan y se unen configurando otra vez una suerte de totalización social, económica, política y cultural. Esta matriz arcaica es el ayllu.

¿Qué es el ayllu? Una forma de organización social territorial, una forma de sociedad que maneja los territorios de manera circular y de modo rotativo, dando lugar al gran archipiélago territorial andino. El ayllu se conforma alrededor de dos ejes primordiales de estratificación:

- i) por medio de las filiaciones, usando una codificación simbólica para el control de la descendencia, escribiendo sobre la tierra con las huellas de su propia sangre;
- ii) por medio de la acumulación de alianzas, desencadenando estrategias políticas que unen a familias y además amarran territorios.

Filiaciones y alianzas, red de parentesco y malla política, código familiar y estrategia de amarres. La articulación de los dos ejes de estratificación se produce por la conformación de un poder dual de mandos rotativos, topografía del poder que ha sido caracterizada como relativa al antagonismo complementario: dos territorios, dos grafías de mandos opuestos y suplementarios. La comunidad, entonces, es construida en distintos ámbitos: un ámbito consanguíneo y de alianzas, y otro ámbito que diluye la autoridad en su propia rotación y controla el conflicto al recoger la violencia en su representación teatralizada, el tinku (encuentro).

Esta forma de administración y redistribución del poder pasa por la mediación deliberativa de la asamblea, lugar donde la comunidad se hace presente haciendo uso del lenguaje con fines polémicos, que adquiere entonces forma de expresión metafórica y argumentativa. Este es el escenario de la retórica del ayllu. Aquí la comunidad se constituye en el tercer ámbito de su conformación, el expresivo. En este tercer ámbito vuelven a aparecer los opuestos, sólo que ahora lo hacen en su forma

lingüística: argumento y contraargumento; el arte del convencimiento sólo se logra cuando se consigue el consenso, por lo menos de la mayoría.

Podemos hablar de un cuarto ámbito, entre otros muchos: el configurativo de la comunidad. Este es el relativo al imaginario religioso, que se repliega hacia las procedencias de una memoria mítica y se despliega en la alegoría de un politeísmo dual: los dioses de la montaña, los dioses del valle, los dioses de arriba, los dioses de abajo, los dioses del bien y los dioses del mal. El antagonismo y la complementariedad recogidos en el tinku, la disponibilidad de flujos que se conducen al choque y al conflicto, que son recogidos en la escenificación teatralizada de la violencia, se reterritorializa en el ámbito de las representaciones religiosas, donde los dioses simbolizan el antagonismo y la complementariedad en la dimensión sagrada. En el ámbito del imaginario religioso, las representaciones sagradas del antagonismo y la complementariedad comprenden las explicaciones de la creación y recreación del mundo. Mundo también compuesto por niveles: el subsuelo, el suelo y lo transterrestre, la atmósfera y el universo estelar.

La vinculación entre las deidades del subsuelo y las deidades celestiales se produce por mediación terrestre. El árbol vital que hunde sus raíces en el subsuelo y eleva su copa a la atmósfera³⁷. La presencia de este árbol simbólico, de esta arborescencia mitológica, expresa metafóricamente la existencia de otra articulación y, por lo tanto, la configuración de un cuarto ámbito de constitución de la comunidad, del cual no vamos a hablar ahora. Nos basta intuirlo para mostrar la complejidad y los múltiples ámbitos en los que se constituye el ayllu.

Se puede decir que esta estratificación corresponde a la concepción del eterno retorno, que en sentido andino es la concepción del pachacuti, de la filosofía del pacha, es decir de la filosofía de la physis. En todo caso, esta estratificación parece estar sólidamente conectada a procesos específicos de territorialización, de desterritorialización y de reterritorialización, relativos a los ciclos climáticos y al circuito agrario. Los procesos relativos a la domesticación de plantas y animales, al manejo de los suelos y a la administración de los climas se constituyen como

37. Véase Platt, 1997 y Prada Alcoreza, s/f.

contenido y condición de posibilidad de todos los ámbitos mencionados. Estos procesos no se dan fuera del ayllu, sino que son el terreno donde se realizan las estratificaciones que articula el ayllu. La forma que adquiere este territorio es la del archipiélago andino, que combina tanto la unión de territorios mediante alianzas, como la utilización de zonas de residencias multiétnicas, ocupadas por distintos ayllus.

Para comprender la conformación y configuración del ayllu, en su historicidad y en su genealogía, en su dinámica y en su composición, incorporando una perspectiva geológica, haciendo alusión a la posibilidad de una geología social, visualizando una disposición estratificada, que comprende estratificaciones, desestratificaciones y reestratificaciones, recurriremos a las teorías nómadas, que toman precisamente como referente las superficies de estratificación y los procesos de territorialización.

Los estratos son capas, forman materias, aprisionan intensidades, fijan singularidades en sistemas de resonancia y de redundancia, construyen moléculas en el cuerpo de la tierra e incorporan estas moléculas en conjuntos molares. Los estratos se constituyen por capturas; actúan por codificación y territorialización. Una superficie de estratificación es un mapa de densidad compacta entre dos capas. Entonces, las capas son estratos, los estratos van de a dos, cada uno de los cuales sirve de sustrato al otro. En cambio, la superficie de estratificación es un agenciamiento maquínico que no se confunde con los estratos. Los agenciamientos se encuentran entre dos capas, entre dos estratos; por lo tanto, tienen una cara orientada hacia los estratos (interestrato), y otra cara orientada hacia el plano de consistencia (metaestrato)³⁸.

Un estrato tiene una unidad de composición que conjuga materiales moleculares, elementos sustanciales, relaciones o rasgos formales. Los materiales no son la materia no formada del plan de composición, puesto que se encuentran ya estratificados; proceden de los sustratos. Los elementos y compuestos constituyen el interior del estrato; en cambio, los materiales constituyen el exterior del estrato. Sin embargo, ambos pertenecen al estrato orgánico. Los materiales aparecen como extraídos, en tanto que los elementos aparecen como formados. Este exterior y este

38. Revisar Deleuze y Guattari, 2000, sobre todo el capítulo III: "10.000 AC. La geología de la moral".

interior son relativos, existen como tales por sus intercambios, por el estrato que los pone en relación. El interior y el exterior se intercambian, conformando los dos al estrato orgánico. Entre los dos se encuentra el límite o membrana que regula los intercambios y transformaciones de organización, las distribuciones interiores al estrato que definen el conjunto de relaciones o rasgos formales.

Se puede, pues, llamar capa o anillo central de un estrato a un conjunto de unidades de composición, que comprende a los materiales moleculares exteriores, a los elementos sustanciales interiores y al límite o membrana portadora de relaciones formales. Esta capa o anillo central es el taypi (el centro del ayllu) y el entorno del taypi, el umbral entre los ayllus o entre la composición dual de los ayllus. Hay una sola máquina abstracta englobada en el estrato, constituyente de su propia unidad. Entonces se puede comprender el crecimiento y la multiplicación de estados intermedios; este proceso está incluido en las condiciones locales del anillo central. Estos estados intermedios presentan nuevas figuras de medios o materiales, así como de elementos y compuestos. A estos intermediarios y superposiciones, a estos crecimientos, a estos niveles se los define como epiestratos. Sabemos que estos medios interiores orgánicos regulan los grados de complejidad y de diferenciación de las partes de un organismo. Por lo tanto un estrato considerado en su unidad de composición sólo existe en sus epiestratos sustanciales que rompen su continuidad, fragmentan su anillo y lo gradúan.

El medio adquiere una tercera forma, se trata de un medio asociado o anexionado. Los medios asociados implican fundamentalmente fuentes de energía distintas de los propios materiales nutritivos, que sirven a la reproducción social. Los medios asociados se definen por captura de fuentes de energía, por el discernimiento de los materiales, la aprehensión de su presencia o de su ausencia y por la producción o no de los elementos o compuestos correspondientes. Los medios asociados se reparten un mismo medio de exterioridad en función de las formas diferentes, de igual modo que los medios intermediarios se reparten en función de tasas o grados para una misma forma. Llámese paraestrato a este otro modo que tiene el anillo central de fragmentarse en los márgenes y los costados, en formas irreductibles y medios que estaban asociados a ellas³⁹.

39. Op. cit. pp. 57 y 58.

El ayllu se hace presente recorriendo toda su historicidad, deviene lo que es ahora, la forma elocuente de presentarse, por ahora en la expansión geográfica del altiplano y en algunos intersticios de la membrana de la Cordillera Oriental, incluyendo la caída subtropical de los yungas. El ayllu ha pervivido en su forma de comunidad local, pero también se ha metamorfoseado en la forma de sindicato, siendo su referente, aunque también su contenido histórico. Lo que se ha manifestado en los valles y en el Chapare y en las zonas de colonización de la llanura cruceña es la convocatoria asambleísta de los sindicatos. Tanto el ayllu como la organización sindical han devenido multitud en las asonadas de abril, septiembre y octubre de 2000. El bloqueo de caminos y el cerco a las ciudades es una táctica nómada, recuperada de la memoria guerrera de las comunidades andinas. Pero el bloqueo es todavía el preludio de un sitio; viene después el cerco a las ciudades y viene aun después la toma de las ciudades como parte de una estrategia de poder, o, mejor dicho, de contrapoder. Movilización multitudinaria, bloqueo de caminos, cerco y toma de las ciudades es el diseño estratégico de la aparición del ayllu en el escenario social y político boliviano.

¿Cuál el objetivo estratégico de este retorno organizacional del ayllu? No puede ser otro que la abolición del Estado, pues el ayllu en su condición precolombina y preincaica es una sociedad contra el Estado, usando la definición de Clastres⁴⁰. ¿Propugna el ayllu una nación? La nación, sobre todo en su condición de nación- Estado, es un concepto y una institución occidental. La nación y su expresión discursiva nacionalista es uno de los métodos de captura estatal de los flujos de las máquinas de guerras nómadas. Y la estatalización del ayllu siempre ha generado la fragmentación de esta organización arcaica, desde los procedimientos reduccionistas del virrey Toledo hasta nuestros días, pasando por la Ley de Exvinculación, la Reforma Agraria y la Ley de Participación Popular.

Cuando el ayllu se estataliza es que ha sido capturado. El recurso de convertir la expresión discursiva culturalista en partido también es un modo de captura. Se decodifican y desterritorializan las formas de expresión del ayllu, además de incorporar la expresión discursiva como parte de la formación enunciativa del sistema democrático representativo.

40. Clastres, 2004.

Estas formas de captura estatal se apoderan de los flujos nómadas de las máquinas de guerra, capturan el excedente de código decodificándolo, capturan el excedente energético convirtiéndolo en sobretrabajo, y, lo que es sintomático, capturan el flujo pasional desviándolo en función de la legitimidad del sistema de partidos y el régimen neo y poscolonial. La politización de los flujos pasionales deriva en una apropiación privada de las voluntades populares, en vez de derivar en una constante interpelación del régimen colonial, su Estado, sus formas de gobierno y su sistema de simulación democrática.

Como se puede ver, el retorno del ayllu, una vez desencadenadas las movilizaciones y lo que contienen ellas como porvenir, se encuentra ante un dilema que se le ha aparecido varias veces, en momentos cruciales: el camino de la estatalización o el camino del trastrocamiento profundo del Estado, inventando no sólo una nueva forma de convocatoria, de res pública, sino también una nueva forma de sociedad.

Una primera apreciación sobre las movilizaciones de septiembre y octubre de 2000 tiene que ver con una especie de efecto de acumulación de las movilizaciones locales y regionales. Aunque las distintas movilizaciones no se encuentran articuladas entre sí, se hallan dispersas en la diversa geografía social del país, ancladas en su propia territorialidad, sitiando en sus propios bordes los umbrales de las ciudades; cada una se beneficia por la potencia de las otras.

La multiplicidad de las movilizaciones termina conformando una maniobra rizomática, destreza inesperada que se mueve aleatoriamente de acuerdo a los distintos desenlaces posibles. En ese sentido, lo que acontece con una de ellas depende de lo que ocurre con las otras movilizaciones, y viceversa. De todos modos, el acoplamiento se da aun cuando las voluntades localizadas no busquen la eficiencia de un acuerdo organizado. Estamos entonces ante el bricolage de lo político en un país abigarrado; cada tejido de cada movilización se junta con otro tejido de otra movilización, formando entre todas la vestimenta del aparapita, el cargador andino. Sólo que en este caso el aparapita, ataviado con su nueva vestimenta, hace de cargador de ilusiones, guerrero nómada, destructor del mapa estriado de un Estado poscolonial, atrapado en el dilema que le impone la polaridad diseñada por sus abalorios modernizadores y por la

evidencia de una demanda social que hablan de un país poblado por la miseria, la explotación y la discriminación. El guerrero desata y corta los bordes, las líneas y los ejes del espacio estriado, volviéndolo liso otra vez, como el espacio rico en territorialidades de los nómadas.

Otra apreciación va en sentido contrario a la anterior, que encuentra en el bricolage de las movilizaciones la potencia acumulativa de la maraña de la multitud convocada, multitud que expresa el ejercicio antropológico de la fuerza política de las sociedades opuestas al Estado. La segunda apreciación se encuentra con los límites que imponen la dispersión y la desarticulación de los movimientos. No dejan de ser movilizaciones locales, ancladas en su propia interioridad, imposibilitadas de salir afuera, impotentes para conquistar ese afuera y hacerlo propio, pues para lograr esto se requiere amarrar los distintos conflictos y articular las distintas guerras en la “madre de todas las batallas”, darles una forma dúctil, plástica a las distintas formas de expresión de las luchas, escapando de este modo a la condena de un primordialismo encerrado en su propia hostilidad particular.

El panorama de las movilizaciones comprende a por lo menos seis sectores comprometidos en las jornadas de septiembre y octubre:

1. La población aymara del altiplano, primordialmente campesina, organizada mayoritariamente en sindicatos, empero agitados éstos por la fuerza de la asamblea comunal. Aquí, los sindicatos comunales lograron su síntesis movilizadora en la reunión de los comités de bloqueo. Empero, la forma de organización sindical no ocultó su contenido histórico; al contrario, en el enlace de la movilización y en la geografía de los bloqueos se hizo presente la emergencia del ayllu mediante la unificación de sus fragmentos dispersos.
2. Los campesinos productores de coca del Chapare. Sindicalizados, con control de municipios y con representación parlamentaria. Vinculados al mercado, a los circuitos mercantiles, a la producción del cultivo de coca y a su comercialización, se han convertido en el epicentro del conflicto que los coloca en el lado opuesto no sólo del gobierno neoliberal boliviano sino sobre todo del gobierno norteamericano. Son el objeto de poder de la política de erradicación e interdicción. Por eso el Chapare se convierte en posible escenario de un enfrentamiento militar.

No es el ayllu, como en el caso anterior, la forma y la sustancia organizacional; es el sindicato campesino como tal, y amalgamados estilos de sindicalismo: el rural y el minero. Este último aparece como experiencia acumulada, incorporada en la nueva forma de organización sindical agraria que se ventila en la zona tropical. La lucha es aquí contra la forma teatral de la democracia, contra la forma simulada del mercado y contra la doble moral del discurso contra las drogas.

3. Los colonizadores, campesinos, obreros campesinizados, migrantes rurales, todos ellos organizados en sindicatos, amplían la geografía de los bloqueos a los llanos de Santa Cruz. El conflicto social alcanza al oriente. Podemos comprender que las reivindicaciones de los colonizadores se hallan insertas en el contexto de la lucha de clases del ámbito rural. La problemática social, económica y política que enfrentan los colonizadores abarca una gama de ámbitos. En lo que corresponde a la estratificación social, constituyen una de las clases subalternas de la estructura social rural. En lo que corresponde a las limitaciones económicas, los colonizadores no están ubicados en las mejores tierras; sus posesiones y propiedades no dejan de ser restringidas, están alejadas de los mercados; no cuentan con recursos económicos ni acceso a créditos, tampoco con asistencia técnica ni con adecuada asistencia en salud y educación. La mayoría son migrantes del occidente boliviano, originarios andinos, sometidos a formas de discriminación racial. Los sindicatos de colonizadores se encuentran adscritos a la CSUTCB. Este vínculo con la entidad matriz es el que los lleva a ser parte de la geografía de los bloqueos y los cercos.
4. La Coordinadora del Agua y la Vida de Cochabamba es una organización autogestionaria, que aglutina a diversos sectores sociales de la sociedad cochabambina: campesinos, regantes, fabriles, consumidores del agua de todas las clases sociales, clases medias, profesionales, maestros, ciudadanos, jóvenes. Todo este conjunto social es articulado transversalmente por una forma de organización deliberante y asambleísta, sometida constantemente al control de las bases. Se puede decir que toda la sociedad civil se encuentra representada corporativamente en ella, aunque un eje dinamizador de su gestión autogestionaria lo constituye la Federación de Fabriles.

La Coordinadora jugó un papel preponderante en las jornadas de abril de 2000; en las jornadas de septiembre y octubre de ese mismo

año, su presencia se vio opacada por la extensión y profundidad de las movilizaciones campesinas, las del altiplano, las del Chapare, las de los valles y las de los colonizadores. Sin embargo, no hay que olvidar que la Coordinadora estuvo presente hasta al final, apoyando la prolongación de la lucha de los productores de la hoja de coca, aunque este apoyo comprometía en la ciudad su propia fortaleza.

De todas las formas de organización citadas anteriormente, la Coordinadora es la más novedosa y sugerente, no sólo porque aglutina a distintos sectores sociales, expresándolos políticamente, no sólo por haber dejado al margen las mediaciones partidarias, sino sobre todo por su carácter propositivo autogestionario. En el seno de esta organización anida un proyecto societario y político trastrocador del orden democrático representativo y del orden estructural de las clases.

5. Los maestros componen un importante sector de las clases medias, sindicalizado en todo el país; por tanto, cuenta con la estructura común organizacional: sindicatos, federaciones y confederación. Este sector estuvo presente tanto en el área urbana como en el área rural. En las ciudades, sus marchas fueron constantes; en el campo, apoyaron directamente a los bloqueos campesinos. A pesar de haber llegado a un acuerdo con el gobierno, con cierta antelación, condicionaron cualquier convenio a la solución de los otros conflictos, principalmente los correspondientes al ámbito campesino.

Los maestros demandan de manera constante el aumento salarial y mejores condiciones de trabajo. Este sector se ha caracterizado por su franca oposición a las reformas estructurales, principalmente a la Reforma Educativa neoliberal. Particularmente en el departamento de La Paz, la dirección trotskista, ya tradicional, de la Federación de Maestros Urbanos ha influido ideológicamente en el magisterio, estableciendo un estilo virulento en su elocuencia discursiva y en la rigidez de sus tácticas de lucha.

Todos estos sectores estuvieron presentes en las movilizaciones de septiembre y octubre de 2000, ciertamente aportando con su propio estilo, definiendo a partir de su particularidad el perfil integral de la rebelión popular. Cada uno de los sectores involucrados se benefició con la fuerza y la energía de los demás emplazamientos. Se podría decir que todos, incluyendo a los campesinos productores de la hoja de coca

—quienes a pesar de no conseguir el medio cato de cultivo de hoja coca, lograron evitar la construcción de tres cuarteles militares—, impusieron acuerdos y compromisos al gobierno acorralado, obligándolo a entablar un diálogo directo, abierto y público, donde se incluyó a más de un centenar de dirigentes de base.

Todo esto aconteció al margen de los partidos, que estuvieron ausentes, aunque también estuvo ausente la Central Obrera Boliviana (COB). Los protagonistas fueron la multiplicidad de organizaciones de base; en otras palabras, el gran protagonista de las movilizaciones fue la multitud en acción. Ciertamente, los dirigentes sintetizaron y personalizaron la expresión de la multitud. Pero, ¿qué hubiera sido de ellos sin la autopoiesis de la multitud? Las masas crean a sus dirigentes y a sus líderes, no sólo los convierten en sus representantes sino también en símbolos de la lucha, en los rostros de la interpelación, en los mitos de la utopía, de la memoria y de la esperanza que el mismo imaginario colectivo se encarga en construir.

Sin embargo, las movilizaciones de septiembre y octubre de 2000, a pesar de contar con distintas posturas, definieron su perfil propio en torno a un eje, a un campo de intensidad de fuerzas. La movilización aymara le dio un carácter político y cultural a la asonada de la multitud. La incorporación de la memoria larga en la significación de las reivindicaciones definió la profundidad de la interpelación. La lucha no terminó, ni mucho menos, con los acuerdos logrados, sino que su horizonte se tornó más amplio y anhelante.

El proyecto intrínseco de las movilizaciones no puede ser satisfecho sino con el trastrocamiento profundo de las estructuras de dominación. No será posible una convivencia sino en una República descolonizada, una República que asiente sus bases en los sustratos culturales de los pueblos nativos, retomando sus proyectos originarios como alternativas posibilidades societales. Reconociendo efectivamente esta matriz se puede interpretar la contribución de Occidente a las formaciones sociales abigarradas latinoamericana. Aislado los factores colonizadores del tributo, se puede reconsiderar esta participación subsumiéndola a los procesos autogestionarios de las masas en acción, a la propia capacidad creativa de la multitud, al arte de los flujos nómadas de las composiciones sociales.

Lo político se convierte entonces en la voluntad inventiva del todo social en acción, de la gama de iniciativas de la gente liberada de los diagramas de dominación. La praxis de esta república — es decir, los procesos concurrentes y los sentidos prácticos inherentes— no puede situarse sino en una pragmática anticolonialista y anticapitalista; no puede constituirse literalmente sino como una antiproducción y un antipoder, tiene que componerse como cultura de la seducción. Replegarse de nuevo en la riqueza del pensamiento analógico, en la fuerza deslumbrante de los mitos, en la numinosidad de las intuiciones colectivas, en su imaginario plástico, aunque también en un nuevo iluminismo o, dicho de otro modo, en la ilustración de la ilustración; es decir en la crítica, un retomado trascendentalismo. En el contexto de estas condiciones, la tecnología deja de ser un medio, un instrumento para conseguir fines pobres o deslucidos; se convierte en una escritura, en un programa y en un grama enclavado en el devenir del destino humano.

La dialéctica de las movilizaciones

La dialéctica es el pensamiento que se encuentra a sí mismo en su propio desenvolvimiento. Concebido de esta manera, el pensamiento es negatividad pura. Dicho de otro modo, la dialéctica es el pensamiento negativo. La dialéctica supone un retorno al sujeto en tanto repliegue, vuelta a la mismidad después del viaje a la otredad; volver después de haber vivido la experiencia del desentrañamiento. Vista así, la dialéctica siempre es una nostalgia. Cuando se retorna se lo hace de forma enriquecida. El concepto como memoria de esta experiencia del abandono es como la totalización del viaje y del regreso, pero en casa es la conciencia de este devenir. Devenir que tiene dos aspectos: el alejamiento y la proximidad. El concepto viene a ser la conciencia de este superarse, de este regresar enriquecido, aunque despojado de sus vestimentas y materialidad, puesto que el enriquecimiento es espiritual. Esta valorización espiritual es el saber. Espíritu que, desde la perspectiva de Hegel, es la comunidad.

¿Cuál es el sujeto que retorna con las movilizaciones, enriquecido espiritualmente después de haber sido otro? Buscando su huella en la historia. En la historia, si ella es distinta al recuento de los hechos y es más bien resonancia de la presencia, se encuentra no una huella sino

muchas; no un recorrido sino muchos. Entonces, la presencia de ese sujeto se nos aparece como travesías de la voluntad colectiva que busca unificar sus fragmentos dispersados por el viento del tiempo en un territorio que ya no es el suyo. Todo ha cambiado, se vive la experiencia del alejamiento; desde esta distancia se siente una tremenda nostalgia por retornar, volver al terruño, al hogar de los abuelos. ¿Cómo remontar esta distancia? Si el concepto es conciencia del devenir, la conciencia es voluntad en acción. La voluntad como deseo racionalizado se realiza en la pura actividad. Esta voluntad activa, esta voluntad voluntariosa vive esta experiencia de la satisfacción no sólo como goce del momento sino también como diferimiento de la apetencia; como trabajo, pero también como conciencia de sus propias necesidades, por lo tanto, como libertad. La conciencia colectiva de las movilizaciones supone una voluntad múltiple que se propone devolver a la nostalgia su terruño, persigue el retorno a las procedencias, busca habitar de nuevo los espacios abrigados de la tradición, sentir la invención fogosa del hogar.

Pero el retorno es un viaje, como el alejamiento; es más, cuando se retorna no se sabe si nos alejamos del punto de partida o nos aproximamos a él. Tampoco estamos seguros de si ese punto de partida todavía existe o si es una invención de la memoria. Retornar es como el viaje de Ulises a Ítaca, lleno de obstáculos y pruebas, complicidades y conspiraciones de los dioses. La dilatación del tiempo, que no parece transcurrir, hace crecer la distancia y hace aparecer como vanos todos los esfuerzos por retornar. Sólo la astucia de Ulises logra engañar a los dioses y a sus criaturas. Ulises se llama Uti (Nadie) para no ser encontrado; el páramo en el que deambula es la nada. El guerrero victorioso ha sido castigado por Poseidón, el dios del mar, para que aprenda que el hombre nada es sin los dioses.

Este hombre desterrado, que sufre su extrañamiento, despojado de todo, incluso de su barco y sus compañeros, es rescatado de su destierro después de cruzar el Hades, el mundo de los muertos. Atraviesa este límite, cruza el umbral que lo conecta a otro agenciamiento, el de los humanos. El guerrero entonces se hace héroe, el que simboliza el sacrificio. Es así como el héroe señala los límites al hombre; éste está destinado a la muerte. Sólo el sacrificio lo acerca a su destino, el reconocimiento de su propia dignidad, lo admirable de su finitud y el paso efímero de su transcurrir.

Cuando Ulises llega a Ítaca tiene que matar a sus enemigos, a los pretendientes de su esposa Penélope; así es como recupera lo suyo. La *Ilíada*, que antecede a la *Odissea*, es el entramado de la guerra. La epopeya de Ulises comienza con el fin de la Guerra de Troya, cuando pretende volver a su hogar y los dioses se lo impiden como castigo por haber ideado la destrucción de Troya. El retorno es posible, pero sólo mediante la entrega, el sacrificio, aceptando las limitaciones humanas —el hombre es nada sin los dioses—, la propia historicidad del viaje, el alejamiento y el retorno, aceptando la llegada al terruño ya en la vejez sosegada, la vejez que se alegra de los maravillosos pequeños detalles, la edad de la razón, después de haber sacrificado la juventud.

El mito de Tunupa también habla de un viaje acuático: el dios del relámpago es atrapado, amarrado a una embarcación que se desliza por el río Desaguadero desde el lago Titicaca (Titi-KaKa o Titi-Chaca)⁴¹ hacia los lagos del sur (hoy todos salares, a excepción del lago Poopó). Unos dicen que su embarcación se hundió en el lago Poopó, otros dicen que esto ocurrió en lo que hoy es el salar de Coipasa, en tanto que otras versiones hablan de su hundimiento en el salar de Uyuni. De allí la emergencia del volcán Tunupa, en la parte norte del salar. El fuego atmosférico se transforma en fuego volcánico, subterráneo, después de atravesar los límites del agua.

Se habla también del retorno de Tunupa. ¿El fuego atmosférico se convertirá en fuego celestial mediante otra travesía por el agua o la travesía será terrestre? ¿El volcán escupirá su fuego, transformando la lava en roca, evaporando agua, haciendo llover y dando lugar al trueno, al relámpago y al rayo? Los cuatro elementos están presentes: tierra, agua, fuego y aire. Lo cíclico y la metamorfosis de los elementos no sólo se remontan a los orígenes del mundo, sino que actualizan el mito del eterno retorno: nacimiento, crecimiento, reproducción, muerte y resurrección. Por otra parte, estos elementos nos conectan con los símbolos animales, pero sobre todo con su origen musical. Los instrumentos musicales andinos de percusión y de viento combinan el latido y la fuerza eólica, la palpitación

41. En realidad es Titi-Chaca. Titi es el felino, el puma andino; chaca es puente, cruce; algunos lo interpretan como la cruz andina. Entonces, se trata del lago donde el felino cruza los puentes de los mundos.

de la vida y el soplo vital, la pasión y el aliento o la respiración, como expresiones del secreto del mundo y la afirmación de la vida. Todo retorna afirmándose en este regreso, que repite un ciclo remoto, inmemorial, que no tiene fin, pero cuyo sentido se encuentra precisamente en el juego del fuego y en el fuego del juego.

Hasta cierto punto, se puede decir que los andinos son como los presocráticos; en sus mitos, en sus símbolos y en sus imaginarios colectivos se encuentran presentes los elementos constitutivos del mundo; el ritmo de su juego y combinación expresan el devenir, que avanza hacia la unidad pérdida. La *physis* entendida como *pacha* es esta guerra de los elementos, es la contradicción manifiesta y desenvuelta de dos tiempos, dos territorios, un dualismo que se resuelve en el encuentro. El curso del mundo es un retorno.

Quizás también podamos encontrar analogías con los llamados presocráticos en las culturas amazónicas y chaqueñas. Esta concepción cíclica del tiempo, esta inscripción del eterno retorno en el ámbito de las representaciones, estas religiones politeístas, cuyas deidades simbolizan a los elementos, nos acerca a una filosofía de la *physis*, que es la filosofía del acontecimiento primordial. Como puede apreciarse, no es adecuado hablar de presocráticos, pues esta definición es establecida a partir de la historia de la filosofía griega. Empero, esta caracterización ayuda no tanto en la evaluación de las epistemes arcaicas, previas a la historia de la filosofía, sino, sobre todo, en la comprensión del papel y el rol de los sabios (*sophos*). A diferencia de los *filo-sophos*, los sabios (*sophos*) se ocupan de la *physis* y no así del amor al saber. Éstos instauran la filosofía en una precondition que llamaremos la certeza ética.

Concordando con Nietzsche diremos que, en el fondo, los filósofos son todos unos moralistas. Su *praxis* consiste en un trabajo ascético, supone la renuncia para poder desplegar una meditación pretendida suprasensible. En cambio los sabios parten de la certeza de que pertenecemos al mundo. Somos como fragmentos dispersos de un mundo que tiende a unificarse. La mirada se construye sobre el mundo, aunque en este caso está mediada por el aporte visionario de nuestros ojos. Se comprende entonces que estos sabios hayan desarrollado la ciencia de los números, hayan dado lugar al origen de la geometría, sean

los primeros físicos, agrimensores, astrónomos, astrólogos, místicos. Que hayan usado la palabra no para decir la verdad, sino para expresar la fuerza de la perplejidad ante la revelación numinosa de la totalidad.

Si hablamos de dialéctica de las movilizaciones, no es para enunciar la presencia de un sujeto que evoluciona, mediante su accionar, hacia una conciencia para sí o hacia una sociedad autogestionaria, contenida como posibilidad, desde un principio, en el preludio de las relaciones sociales y en la antesala de las sociedades arcaicas.

En primer lugar, la dialéctica es tomada aquí como metáfora de la dialéctica hegeliana. No pretende ser esta metáfora ni la ciencia de la experiencia de la conciencia ni la ciencia de la lógica; tampoco pretende convertir esta dialéctica en histórica, como si el sujeto social marchara teleológicamente hacia su liberación. No hay una lógica histórica que apunta a un porvenir, contenido con antelación.

En segundo lugar, la dialéctica es tomada aquí en su sentido heracliteano, como devenir, como curso, como recorrido, como huella, como viaje o, si se quiere, como pachakuti. Es esta dialéctica la que buscamos en las movilizaciones. Las preguntas que subyacen son las siguientes: ¿cuál es la articulación interna de las movilizaciones? ¿De qué modo se ha creado una red de alianzas? ¿Cuál es el campo de posibilidades abierto como horizonte historicista? Aunque también: ¿cuáles son las probables desarticulaciones? ¿De qué modo son frágiles las alianzas y éstas terminan rompiéndose? ¿Cómo se oculta un campo de posibilidades borrando su propio horizonte histórico?

Dibujando un bosquejo de respuestas podemos proponer las siguientes hipótesis:

1. La articulación interna de las movilizaciones corresponde a la bisagra intrínseca de la organización de los sindicatos campesinos, a la red de alianzas familiares de las comunidades y al diagrama inmanente de fuerzas, correspondiente a la pervivencia actualizada del ayllu.
2. Las alianzas se hacen posibles por la recurrencia de las ferias, de las fiestas, de los encuentros, del diseño territorial, del manejo climático y de la circulación demográfica derivados del archipiélago andino, que es como la topografía social del ayllu.

3. El campo de posibilidades abierto por las jornadas de abril, septiembre y octubre de 2000 avizora un límite y un umbral, por lo tanto, un nuevo horizonte de visibilidad. Este campo de posibilidades, aunque era latente antes, estaba encubierto; no era visible ni evidente. Paradójicamente, el bloqueo de caminos desbloquea las posibilidades históricas de la abigarrada formación social boliviana, hegemonizada hasta entonces por las relaciones capitalistas de producción, mediatizadas discursivamente por la ideología neoliberal. La lectura sintomática de los acontecimientos nos muestra el crepúsculo temprano del totalitarismo liberal; pero también, de las formas de mediación representativa, una democracia escenificada. La eclosión social nos muestra la fuerza de la masa, que se constituye en la energía inventiva de las nuevas formas de mediaciones sociales, políticas y culturales. El horizonte histórico se perfila tanto como un presente abierto a la invención de lo cotidiano, convirtiéndolo en el eje primordial de la desestratificación social, así como recoge las utopías inconclusas de un pasado recurrente.
4. Las movilizaciones suponen un momento de disponibilidad de fuerzas; en este sentido, se crean y refuerzan las articulaciones sociales y políticas, de carácter organizativo, encaminadas a mantener e irradiar la movilización. No sólo como toma efectiva de un espacio geográfico, sino como toma de los espacios de poder. Esta creación y reforzamiento de mediaciones que antes no había o que eran débiles —pues las que preponderaban eran sobre todo las institucionales y las acostumbradas en tiempos de paz— goza de la fuerza del acontecimiento, tiende a ser intempestiva y eventual. Cuando desaparece la movilización, estas nuevas formas de disposición, los nuevos dispositivos, esta extensa red de articulaciones y engranajes creados y reforzados, en la expansión e intensidad del acontecimiento, tienden también a desvanecerse. Reaparecerían en la nueva movilización. Esto hace inestable al movimiento en general. Sólo una actitud política de los movilizados podría voluntariamente mantener el carácter organizacional de la movilización, aunque no se dé de forma movilizadora, sino como una predisposición política a mantener los dispositivos de guerra.

II. Genealogía del ayllu

Enfoques

Se puede construir distintas perspectivas que permitan cierta visualización del ayllu. Las más conocidas son las investigaciones descriptivas, por ejemplo, las investigaciones de los ayllus del norte de Potosí. Sin embargo, hay muchas más comunidades con el denominativo de ayllu; particularmente se asientan en los pequeños valles que se abren paso en el macizo de la cordillera. Del conjunto de investigaciones, vale la pena resaltar los aportes realizados por Tristan Platt⁴². En sus investigaciones sobresale, además del análisis minucioso, el manejo interpretativo, pues éste recoge la estructura duradera, escondida en el montaje entrelazado de los hechos, siempre resistentes a cualquier exégesis, hechos que mezclan temporalidades y hacen de la formación social un bricolaje institucional, difícil de decodificar. Sin embargo, esta mezcla se encuentra en contraste con la persistencia tenaz de las costumbres, en el horizonte de una tradición que parece incólume.

Las investigaciones descriptivas requieren del sustento empírico del trabajo de campo, se mueven en la delimitación de estudios de caso. Esta situación las convierte, paradójicamente, en exploraciones con detenimiento y relativas a un lugar y momento determinados, debido al corte transversal y localizado. Las investigaciones en cuestión pueden catalogarse como etnográficas, etnológicas y antropológicas, aunque

42. Revisar Platt, 1971, 1976, 1978 y 2006.

también, según el caso, como etnohistóricas o culturalistas. Hay escasos trabajos sociológicos sobre el ayllu; destaco el de Teresa Paniagua que se titula Sociología del ayllu⁴³.

Antes que las investigaciones descriptivas se impusieran y definieran un campo de dominio en el ejercicio de su discurso científico, campeaban escritos más bien especulativos, mistificadores y telúricos sobre el ayllu. Uno de los trabajos más conocidos es el de Bautista Saavedra, que trata del ayllu en su forma ritual y religiosa⁴⁴. En cambio, en el dominio de la historia, Ramiro Condarco Morales desarrolla una monumental obra titulada Zárate, el "Temible" Willka⁴⁵. Esta obra reconstruye la historia de la rebelión indígena de 1899: comienza caracterizando la segunda mitad del siglo XIX, continúa con un análisis de las instituciones y de las luchas sociales, de las relaciones entre colonos y comunarios. La parte sustantiva de la investigación dibuja el perfil del caudillo y hace un mapeo de la rebelión. Otro aspecto iluminador de la historia es la descripción minuciosa de la Guerra Federal. En lo que respecta a nuestro interés, que es rescatar configuraciones del ayllu en la obra de Condarco, la historia expresa elocuentemente las singularidades del ámbito de las relaciones comunales. Podemos decir, que tanto Ramiro Condarco como John V. Murra han influido paradigmáticamente sobre el grueso de los investigadores que trabajan en la cuestión andina⁴⁶. En este decurso de influencias se delinearán las investigaciones de Nathan Wachtel, particularmente sus estudios sobre Sociedad e ideología, que comprende un conjunto de ensayos de historia y antropología andina⁴⁷.

Moviéndonos a otro lugar discursivo, más bien de interpelación política, La revolución india de Fausto Reinaga abre con anticipación la perspectiva del discurso indianista⁴⁸, que reaparecerá con fuerza durante la segunda mitad de la década de los setenta del siglo XX, para volver en la

43. Paniagua, 1999.

44. Saavedra, 1998.

45. Condarco Morales, 1982.

46. Revisar Murra, 1946 y 1956. En castellano, Murra, 1962, 1964, 1975 y 2002.

47. Revisar Wachtel, 1966 y 1971a 1971b. Otra investigación sugerente de este autor es *L'acculturation* (1974) y su investigación sobre los urus (1998). También se puede consultar su monumental obra *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de una historia regresiva* (2001).

48. Reinaga, 1969.

virulencia de los acontecimientos y bloqueos del siglo XXI. La historia del katarismo elaborada por Javier Hurtado⁴⁹ y la reminiscencia evaluativa del movimiento katarista hecha por Walter Reinaga⁵⁰ son dos escritos testigos de todo un periodo marcado por la emergencia indianista.

Volviendo a la línea de los trabajos de campo, que se circunscriben a los estudios de caso, tenemos una gama amplia y diferenciada de investigaciones. Entre ellas podemos enumerar los trabajos de Xavier Albó, quien desarrolla una etnografía del presente a partir de una acuciosa observación⁵¹. Por otra parte, tenemos los trabajos de Javier Izko y Ramiro Molina, quienes se empeñan hacer uso de indicadores de lo que podemos llamar estudios etnodemográficos. Siguiendo la línea de estos estudios, contamos con la investigación de Enrique Tandeter sobre la crisis de 1800-1805 en el Alto Perú. Sobresale el análisis de Herbert S. Klein acerca de la estructura de las haciendas a fines del siglo XX. En los trabajos de Tandeter y de Klein se vislumbra el trasfondo de las relaciones comunales.

En la perspectiva de una antropología política, es significativo el trabajo de Roger Rasnake, *Autoridad y poder en los Andes. Los kuraqkuna de Yura*⁵². Aquí, el ayllu es visualizado desde la faceta del orden social y de los procedimientos del manejo del poder según la rotación de las autoridades. Ambos aspectos se vinculan a la construcción del mundo simbólico. Desde otro ángulo, que podemos llamar de la etno-economía, Dominique Temple critica los modelos occidentales de desarrollo. Valoriza, en cambio, las condiciones indígenas para el desenvolvimiento económico alternativo. Todo esto gira en torno a las posibilidades y potencialidades que contienen los ámbitos relacionales de reciprocidades⁵³.

Entre los estudios de caso que han llevado a ensayos explicativos se encuentran los trabajos de Gabriel Martínez. Particularmente en Espacio y pensamiento se intenta reconstruir la concepción del espacio lupaqá analizando el sistema de los urwiris de Isluga, considerando sus

49. Hurtado, 1986.

50. Reinaga, 1990.

51. Revisar Albó, 1975, 1985 y 2002.

52. Rasnake, 1989.

53. Revisar Temple, op. cit.

estructuras binarias y ternarias⁵⁴. Una mirada desde la antropología religiosa se desprende de las investigaciones de Juan van Kessel. En el texto *Cuando arde el tiempo sagrado* analiza la visión aymara del espacio, configurando el perfil de su cosmovisión. Vincula esta cosmovisión con el ejercicio del rito y la noción del tiempo sagrado. El estudio se centra en la descripción de la fiesta patronal y la huilancha (sacrificio de llamas para ahuyentar el mal) al Señor. En este contexto se analiza la mestización religiosa y el correlato de sus consecuencias. La búsqueda de estas investigaciones avanza hacia la elucidación del problema de la identidad.

En la búsqueda de un enfoque filosófico, Jorge Miranda Luizaga escribe un libro denominado *Filosofía andina*. En el trabajo se establece los fundamentos y categorías teológicas de la abstracción cosmológica andina. Sobre la base de este sustrato se persigue exponer la filosofía como alteridad, basando esta intencionalidad en el ingenio filosófico de Emmanuel Levinas. El libro culmina con un posicionamiento de la filosofía andina en el contexto filosófico del mundo o, mejor dicho, de su historia filosófica.

Entre los trabajos más estructurados sobre el tema que nos compete, podemos citar las investigaciones de Therese Bouysse-Cassagne, de las cuales interesan especialmente *Identidad aymara y La lluvia y las cenizas*⁵⁵. El primer estudio se ocupa de la construcción problemática de la identidad aymara, sobre todo teniendo en cuenta la distribución de lenguas conformadas y practicadas antes de la Colonia. El segundo estudio construye una rica interpretación del imaginario colectivo andino partiendo de los mitos. Sobresale en esta investigación el recurso metodológico del estructuralismo; *La lluvia y las cenizas* recuerda a *Lo crudo y lo cocido* de Claude Lévi-Strauss. Tristan Platt tiene una larga secuencia de investigaciones donde esboza variados perfiles del ayllu. Desde *Espejos y maíz* hasta *Los guerreros de Cristo*, contamos con una gama de estudios de caso, elaborados desde una visión estructuralista⁵⁶. Concretamente, son esclarecedores los análisis de los

54. Martínez, 1989.

55. Revisar de Bouysse-Cassagne *La identidad aymara* (1987) y *Lluvias y cenizas* (1988).

56. Consultar Platt, 1997.

procesos transfiguradores del ayllu en Conciencia andina y conciencia proletaria, también en Estado tributario y librecambio en Potosí. En tanto que en *Los guerreros de Cristo* expone la hermenéutica religiosa en toda su complejidad, explica cómo la concepción politeísta andina interpreta el monoteísmo cristiano.

Silvia Rivera Cusicanqui trabaja críticamente la memoria corta desde la deconstrucción de la memoria larga; con este propósito es sintomático el libro *Oprimidos pero no vencidos*, donde cuestiona la lectura de la historia de Bolivia a partir de la memoria corta, es decir, a partir del quiebre que produce la Revolución Nacional de 1952⁵⁷. En el horizonte del trabajo se halla la exploración del movimiento katarista desde una temporalidad prolongada que contempla la herencia colonial y los sucesivos levantamientos indígenas. Por otro lado, Alison Spedding, en *Wachu Wachu*, al describir el proceso de cultivo de la hoja de coca en los Yungas narra el detalle de la red de la organización del trabajo comunal. Con este contexto, avanza sobre la construcción de la etnicidad y la función de la comunicación en la cosecha, para culminar con el simbolismo de la coca y la problemática arquitectura de la identidad⁵⁸.

Desde una perspectiva histórica, Roberto Choque Canqui se ocupa de distintas historias de ayllus; contamos con sus investigaciones sobre los Ayllus de la Marka de Qaqayawiri, Cacicazgo aymara de Pacaxa. Juntamente con Esteban Ticona, reconstruyen La masacre de Jesús de Machaca, además de hacer la historia Jesús de Machaca. La marka rebelde. Sublevación y masacre de 1921⁵⁹.

Aparte de estos trabajos de escudriñamiento y descripción sobre la base de estudios de caso, podemos mencionar otras indagaciones que tienen una densa carga interpretativa. Son trabajos pertenecientes a un campo discursivo teórico, filosófico y de crítica epistemológica. Circunscritas a este horizonte se encuentran las elaboraciones teóricas

57. Revisar Rivera Cusicanqui 1978a, 1978b, 1984 y 1990. Un libro sugerente de esta misma investigadora es *Birlochas, trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre migrantes aymaras de La Paz y El Alto* (2001).

58. Revisar Spedding, 1994 y 2004.

59. Revisar Choque Canqui, 2003 y Ticona y Albó, 2003.

de Álvaro García Linera y de Raúl Prada Alcoreza⁶⁰. En los textos de Álvaro García Linera, el ayllu aparece como forma comunidad opuesta a la forma valor del modo de producción capitalista. En el caso de los textos de Raúl Prada Alcoreza, el ayllu aparece como trascendencia histórica; es decir, como acontecimiento primordial en el devenir histórico de las formaciones sociales asentadas en la geografía andina.

Historia efectiva

Como puede verse, son distintos ámbitos enunciativos desde donde se elaboran las visiones sobre el ayllu o, en términos genéricos, la comunidad andina. Esto no quiere decir que tales discursos sustentados en investigaciones de campo y elaboraciones teóricas digan “la” verdad sobre el ayllu, sino que se trata de distintas aproximaciones a la comprensión de una entidad constitutiva de las formaciones sociales andinas, entidad que vive su propia historicidad, trastrocada por los acontecimientos históricos que marcaron hitos, definieron periodizaciones y actualizaciones modificadas del ayllu. El ayllu, a pesar de sus cambios, no puede entenderse sin su matriz inicial, es decir, su arquitectura arcaica, correspondiente a una temporalidad precolombina. Si el ayllu ingresa a un proceso de fragmentación y dispersión después de las reducciones del virrey Toledo, esto no quiere decir que ha perdido su vínculo inicial con su matriz arcaica. A esta matriz arcaica se la puede vislumbrar en el contexto de los comportamientos, las conductas, las costumbres y las tradiciones. Toda fragmentación y dispersión no supone la extinción, sino que plantea un complejo problema historicista a propósito de esa relación abierta entre presente y pasado. ¿Qué es el presente? ¿Acaso una redundancia modificada del pasado? ¿O, de modo diferente, un distanciamiento continuo y diferido respecto del pasado? ¿Una discontinuidad histórica? Sin embargo, este distanciamiento o esta discontinuidad no podrían ser leídos sino como recorridos cambiantes respecto de un tiempo que llamamos pasado, que acaso no deja de ser otro referente arbitrario, también cambiante, dadas la relatividad de

60. Revisar García Linera, 1995 y García Linera, Costas y Chávez, 2004. Asimismo, Prada Alcoreza, 2004; 1986; 1985; 1988 y 1995.

nuestras perspectivas y la inclinación presentista de hacer historia. Sobre todo, hay que tener en cuenta la relatividad de nuestras sensibilidades socialmente constituidas, pero también de nuestras fuentes y los sedimentos de información acerca de aquella memoria arqueológica que llamamos pasado.

En todo caso, cuando se juzga desde un presente pretendidamente moderno: ¿qué significa ser modernos?, ¿qué es la modernidad? Esa experiencia donde “todo lo sólido se desvanece en al aire”. Esa vertiginosidad que suspende valores e instituciones, en tiempos acompañados por las revoluciones tecnológicas. Todo el proceso de racionalización instrumental que abarca tanto a los cambios técnicos, a las prácticas, a las organizaciones y a las instituciones; en otras palabras, hablamos del conjunto de procesos de racionalización que atraviesan el cuerpo social y lo modifican adecuándolo a cierta ductilidad y docilidad útil productivamente. Como sea que definamos la modernidad, con su experiencia, teniendo en cuenta los procesos de racionalización o considerando sus efectos perversos, el vértigo, la mirada al abismo, la constatación de una racionalidad independiente o la certeza de un decurso incorregible, estas certidumbres no podrían ser posibles sin el contraste de lo que Bergson llama la duración⁶¹.

Para hacer comunicable esta disquisición es menester no confundir los distintos niveles discursivos, por lo tanto, las distintas perspectivas trazadas. Es indispensable no atenuar los discursos teóricos a los horizontes de un discurso sociológico, como tampoco reducir la práctica sociológica a motivaciones políticas. Todas las estratificaciones discursivas se abren a su propia diseminación, a su propia disolución, cuando sus enunciados son tomados como acontecimientos. Las formaciones discursivas son históricas, los horizontes de decibilidad y los horizontes de visibilidad componen saberes, los cuales definen sus propios dominios. Las distintas perspectivas de las que hablamos no agotan las configuraciones de la formación social boliviana, aunque iluminan sobre perfiles, formas y huellas.

61. Ver Bergson, 1972 y Deleuze, 1987.

Arqueología

El ayllu no es exactamente un arquetipo, puesto que los arquetipos se remiten a las mitologías. En todo caso, tendríamos que hablar de arquetipos inherentes a los mitos andinos. En este sentido también tendríamos que hablar de arquetipos inherentes a los ritos, de los cuales hacen resonancia los mitos. Quizás hay que hablar del rito como lugar primordial donde nacen las representaciones colectivas del apareamiento (syzygos, syzygia). Rito, lugar limítrofe, pero también umbral, cuando estamos del otro lado del límite; límite y umbral entre el mundo interior y el mundo exterior. Bisagra, conexión, paso, canal, por donde se juntan, se mezclan, se aparean la physis (pacha) y el anima (ajayu). Los arquetipos son representaciones colectivas primordiales.

En cambio, el ayllu es ya una organización social. Aunque para comprender esta comunidad originaria andina no se puede disociarla de las representaciones colectivas. Toda organización social supone prefiguraciones, figuraciones, configuraciones y refiguraciones, supone la conformación de su imaginario colectivo. El ayllu no es un arquetipo, pero está vinculado con un arje, una fuente, un nacimiento constitutivo, su fundamento social originario. En el buen sentido de la palabra, el ayllu es una institución arqueológica. Esto no quiere decir, de ninguna manera, que es una pieza de museo, sino que es una entidad que tiene su antigüedad. Antigüedad que tiene que ser recuperada develando sus sedimentaciones y estratificaciones históricas. La antigüedad del ayllu no quiere decir que no esté presente en la contemporaneidad, no quiere decir que no sea actual. La actualidad del ayllu radica precisamente en la fuerza de la antigüedad. Podemos también llamar tradición a esta fuerza acumulativa de tiempo social, al modo como lo hace Hans-Georg Gadamer⁶². En lo que respecta a la tradición, es conveniente recurrir a Gadamer, hermenéutico heideggeriano, quien precisamente en Verdad y método opone la tradición, que entiende como historia efectiva, a la modernidad.

62. Ver Gadamer, 1991.

Que el ayllu esté incrustado en el presente, como tantas otras instituciones tradicionales, incrustadas en la modernidad tardía, hace que este estar presente se convierta en una interpelación de la concepción moderna del tiempo, de sus prácticas productivas y de consumo, de su racionalidad instrumental. Esta concepción modernista de la historia es lineal y groseramente evolutiva, entendiendo la evolución como progreso. La modernidad, fuera de ser una experiencia intensiva de la vertiginosidad, de la versatilidad y de la frugalidad del acontecer, es también una representación colectiva, una creencia social; es decir, un prejuicio compartido. La representación más luminosa de la modernidad se la debe al arte; son los “poetas malditos” los que elaboraron la idea de la modernidad desde un posicionamiento de asombro y reverencia, de perplejidad y resistencia vencida. Para volverse a acercar a esta elocuencia perdida es menester acudir a Baudelaire.

¿Acaso la modernidad puede comprenderse sin la actualización renovada de lo antiguo? Precisamente en la remoción, en el trastrocamiento profundo del ser social en su devenir histórico, en la afectación ética del impacto tecnológico, es cuando se remueven también los estratos profundos de la geología de la historia, de nuestro suelo estructurado sobre los huesos de nuestros antepasados. Esto ocurre de tal manera que lo arcaico llega emerger desde lo más profundo para aparecer en la superficie de los acontecimientos de modo renovado, como si fuese la construcción más novedosa. La inventiva social emergente se ingenia inventando lo nuevo con los recursos de la memoria. Del mismo modo ocurre con otras entidades tradicionales en otras partes del mundo. El ayllu sale a flote en los tiempos modernos, como navegando contra la tormenta en un mar embravecido. Emerge interpelando, trascendiendo, actualizándose, transformándose, metamorfoseándose, viviendo su retorno como renacer.

Ahora bien, el ayllu no está presente sólo como ayllu reducido, esa herencia toledana fragmentada ya en la época de los repartimientos, las partes compositivas de la cartografía colonial. El ayllu no debe entenderse como las llamadas comunidades originarias reconocidas por ley, que no son otra cosa que comunidades reducidas a restricciones territoriales: “pueblos de indios”, como en los periodos de la ofensiva colonial. No

basta llevar el nombre de ayllu para ser esta entidad que se remonta a la antigüedad de los suyos, las marcas y los señoríos aymaras. Para ser el ayllu, en pleno sentido de la palabra, es menester desfragmentarlo, volver a reunir sus partes dispersas, recuperarlo de su diseminación en el ámbito de las relaciones sociales. El ayllu del que hablamos se encuentra diseminado en el espacio de las relaciones sociales, no sólo de las comunidades rurales, sino también en el ambiente de la conformación urbana, que recoge, en su arquitectura, en su topografía y en su demografía una forma de ocupación andina.

Relaciones sociales y formación social

¿Qué son las relaciones sociales? ¿Cómo se transmiten, transfieren y reproducen las relaciones sociales cuyo ámbito fue el ayllu arcaico? ¿Por qué podemos hablar ahora de la condición fragmentada del ayllu? La premisa de la que partimos es que el ámbito de relaciones sociales de la formación social boliviana no se hace inteligible si es que no se considera el sustrato de relaciones tradicionales heredadas. En este sustrato de relaciones, las correspondientes a las formas comunitarias precolombinas son las primordiales. La tesis que sostenemos más o menos dice lo siguiente: la formación social boliviana se hace inteligible sólo a partir de su historia efectiva, es decir, de la comprensión de sus distintos horizontes históricos, comprensión que sólo puede darse según el terreno valórico (prejuicios compartidos) del correspondiente horizonte histórico. De estos horizontes históricos, el que resulta más problemático y más impenetrable, sobre todo debido a cierta inaccesibilidad de su sentido comunitario, de su terreno valórico, espacio ético e imaginario colectivo, es el horizonte histórico de las formaciones sociales ancestrales⁶³.

Marshall Sahlins, en *Cultura y razón*, expone la contraposición entre una interpretación basada en el orden simbólico y una interpretación basada en la praxis⁶⁴. Aquí, el problema fundamental radica no sólo en oponer la estructura a la historia o la historicidad de las instituciones a

63. Las tesis sobre la historia efectiva, los horizontes históricos y el método hermenéutico los desarrolla Gadamer, op. cit.

64. Sahlins, 1997.

órdenes de relaciones inmutables, sino de responder a dos cuestiones importantes:

1. ¿De qué sociedad hablamos?, ¿se trata de dos formas de sociedad diametralmente opuestas, como el caso de la comparación entre sociedades arcaicas y sociedades modernas? Las primeras, como movidas por reglas, recurrencias y redundancias casi naturales.
2. Las segundas, por la transformación permanente de las relaciones sociales, como movidas por la gravedad histórica. ¿Desde qué perspectivas se construye las descripciones y explicaciones de las sociedades arcaicas y de las sociedades modernas, comprendiendo también sus etapas de transición?

Sahlins caracteriza la controversia retrotrayéndola a sus enunciados fuertes, donde el aparente antagonismo se muestra más bien ilusorio, perteneciente más al debate ideológico de los celosos discípulos. A decir de Pouipillon, no son los estructuralistas los que instalaron las estructuras en la historia; tampoco fueron los estructuralistas los primeros en vislumbrarlas. A Karl Marx le gustaba decir que “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su capricho, no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino suponiendo las condiciones heredadas”. También decía que “la tradición de todas las generaciones muertas gravita como pesadilla en el cerebro de los vivos”⁶⁵.

Es sobre todo en el comportamiento donde se puede evidenciar el proceso de adaptación al medio. Obviamente, el comportamiento no responde sólo a una acción individual, sino que responde a una actitud de la especie⁶⁶. El comportamiento se encuentra como regulado instintivamente. Podemos decir que es el instinto donde se sintetiza la forma primordial que regula el comportamiento. En cambio, en lo que respecta a la conducta, se plasma la relación del individuo con la sociedad, considerando un proceso de adecuación no tanto a un medio natural sino a los requerimientos de un medio social, que se encuentra afectado por procesos de transformación permanente. No nos referimos sólo a la

65. Revisar Marx, 1970.

66. Revisar Piaget, 1980.

adecuación de medios a fines, tampoco sólo a la acción social cargada de sentido compartido, sino a una forma de regulación social basada en una condición de posibilidad recurrente de la cohesión social⁶⁷.

Hablamos, pues, de un ámbito de relaciones sociales componentes de la formación social, ámbito constituido por formas de regulación social, basadas en condiciones de posibilidad recurrentes de cohesiones sociales. De las condiciones de posibilidad integradoras y de las formas reguladoras, las que interesan específicamente son las relativas a la condición de posibilidad del ayllu y a la forma reguladora basadas en los circuitos de reciprocidades. Desde esta perspectiva, el ámbito de relaciones sociales viene como preformado característicamente por una forma de cohesión social históricamente constituida por las primitivas comunidades andinas.

Hay, pues, condiciones primordiales de cohesión social que atraviesan la temporalidad social, condiciones de posibilidad de los comportamientos y las conductas. En la medida en que estas condiciones de posibilidad son redundantes y se cristalizan en los comportamientos y las conductas, se conforma lo que se viene en llamar costumbre. La costumbre se convierte en un ritmo de comportamiento desplegado espontáneamente. Aunque no se sepa exactamente por qué se hace tal o cual cosa, aunque parezca inconsciente e incluso instintiva esta práctica, la conducta responde a un esquema de regulación social. Todo este proceso de plasmación de la costumbre, cuando el ritmo de las conductas es recurrente, a pesar de sufrir ciertas adaptaciones, es constitutivo de lo que llamamos tradición.

Tomando en cuenta estas consideraciones preliminares, vamos a elucidar una hipótesis de trabajo acerca de las relaciones sociales en las formaciones sociales asentadas en suelo andino, herederas de culturas tradicionales y autóctonas.

Hipótesis

El ámbito de relaciones sociales de la formación social boliviana supone, en lo que respecta a la conformación de cohesiones, consensos e

67. Revisar Beriain, 1996.

integraciones sociales, la herencia de condiciones de posibilidad históricas, que funcionan como esquemas de comportamientos culturales. Estos esquemas culturales corresponden a condiciones de posibilidad que nacen en las comunidades arcaicas, que aunque hayan sufrido cambios, transformaciones, metamorfosis y alteraciones históricas siguen marcadas por la huella inicial, arje, al que siempre se tiende a retornar en los flujos de temporalidades elípticas de la historia efectiva.

La Colonia no hace desaparecer estos esquemas de comportamientos heredados, sino que los rearticula en la nueva formación y estratificación colonial. Es más, se produce una dicotomía: políticamente el dominio se expresa en función de la jerarquía de poder colonial, efectuando este dominio en la nueva estratificación social, estructurada mediante la conquista. Sin embargo, en el ámbito de las prácticas sociales, son las condiciones históricas de posibilidad heredadas, los esquemas culturales correspondientes a las comunidades ancestrales, los que viabilizan los comportamientos que conducen a cohesiones sociales de fuerte raigambre.

De todo esto no se puede deducir que todo el andamiaje de las relaciones sociales de la formación social boliviana se regula por conductas sociales heredadas de las comunidades ancestrales. Lo que ocurre es que ciertos ejes preformados de comportamientos responden primordialmente a esta herencia. Del mismo modo concurren esquemas de comportamiento que preforman otros ejes de comportamiento heredados de la Colonia. Estas alternativas y simultaneidades históricas se pueden extender a la modernidad. En la medida en que la modernidad ha conformado espacios propios de relaciones sociales, como los relativos a los circuitos comerciales, mercantiles, industriales y de consumo, contamos con condiciones históricas de posibilidad, esquemas de conducta y reguladores sociales relativos a las nuevas formas de cohesión e integración social.

Dada esta simultaneidad histórica, este abigarramiento y barroco histórico, es difícil comprender la formación social boliviana. Ocurre como si estos ámbitos socioculturales se encontraran unos al lado de otros, conformando vecindades. Aunque estos mapas socioculturales se den más o menos de esta manera, es más adecuado suponer que la

preeminencia de las formas reguladoras de comportamientos se construye sobre la base de la densidad social de las prácticas sociales. En la medida en que la densidad social viene dada por la preponderancia demográfica de las poblaciones autóctonas, se conforman modos de conducta relativos a formas de cohesión social de herencia andina. Por otra parte, es probable que entre los esquemas de comportamiento simultáneos se produzcan entrecruzamientos, entrelazamientos y alternancias.

Es este contexto de horizontes históricos compartidos el que debemos contemplar; en él no necesariamente se produce la fusión de horizontes, es decir, la interpretación de los horizontes basada en el respeto, la ética y la comprensión de sus texturas diferentes. La fusión de horizontes es una condición de posibilidad hermenéutica, condición indispensable para desarrollar una interpretación efectiva. Es en este contexto de horizontes donde reaparecen las distintas formas de cohesión social, fortaleciendo ordenamientos organizativos inmanentes, implícitos o, en su caso, explícitos.

Los ordenamientos organizativos modernos tienden a ser explícitos; esto se debe en parte a la hegemonía mundial del modo de producción capitalista y sus determinaciones en el ámbito nacional. A la par, el reconocimiento de que gozan las formas de ordenamiento organizativo moderno se debe al prestigio de que goza el prejuicio internalizado de la racionalidad instrumental, asumida en el conjunto de las instituciones educativas nacionales. En cambio, los ordenamientos organizativos heredados, tanto los de origen colonial como los de raíz ancestral andina, tienden o a ser inmanentes, como el caso de los esquemas de comportamiento heredados de las comunidades arcaicas, o a ser implícitos, como el caso de los reguladores sociales conformados como prejuicios, heredados de las sociedades señoriales, tanto coloniales como republicanas. Esta inmanencia o esta incorporación implícita de esquemas de comportamiento históricamente constituidos aparecen como tales después de hitos importantes, como los relativos a la conquista, a la Colonia y a la Revolución Nacional de 1952. Sobre todo después de la revolución, se teje en el imaginario colectivo una memoria mediana, que aprecia la historia desde la perspectiva del origen de la conciencia nacional.

El retorno de las territorialidades originarias

El tema de la tierra ha vuelto a ser tocado. Es casi una constante en la historia de las sociedades precoloniales, coloniales y republicanas. La tierra conforma territorios complementarios en una territorialidad diseñada por la comunidad en las sociedades de los pueblos nativos. Las instituciones, que administran este recurso fundamental de la comunidad (la tierra), constituyen la organización de alianzas familiares, que amarran sus tierras y las ligan a una circulación compleja de mandos, prestigio, bienes, dones y matrimonios.

El ayllu en la multiplicidad de microrregiones andinas, la tenta en el Chaco guaraní y otras formas de organización política, social y cultural trascendieron a los tiempos, manteniendo no sólo en la memoria cultural las consecuencias de una organización que equilibra la propiedad comunitaria y las posesiones individuales, la manutención del espíritu comunitario y la adquisición de un perfil propio, individual, del iniciado, del guerrero, del adulto, del viejo, de la joven que se prepara para ingresar de lleno a las prácticas de la tradición, la mujer del matrimonio que articula familias, la adulta, la vieja. Todos estos perfiles propios se conjugan con los relativos al tótem, espíritus y dioses de concepciones politeístas; es decir, con el reconocimiento pleno de la comunidad en interacción con la territorialidad, con la circulación de los climas y las significaciones de los astros, en su trayectoria mítica en el firmamento. La territorialidad forma no sólo el comienzo, la herencia, la tradición, nuestra morada, donde compartimos con plantas, ríos, bosques, cerros, animales, el destino definido por los dioses en guerra entre el caos y el orden, produciendo del caos el orden, de la desorganización la organización, convirtiendo la eternidad de los tiempos en un devenir.

La Colonia impuso sus formas de delimitación basadas en una concepción geográfica y política fundada en la guerra: los repartimientos, las reducciones, las ciudades. También impuso sus formas de propiedad: las encomiendas, las haciendas, las concesiones, las mercedías, las fundaciones, los obrajes, las misiones. A lo largo de ese periodo vemos el proceso de consolidación de estas instituciones de demarcación espacial y propiedad colonial; pero también vemos que concurre un proceso

paralelo, el de la resistencia a la Colonia, el de la permanencia de las ancestrales formas territoriales, institucionales, políticas y culturales, aunque de manera encubierta, marginal y en la penumbra de las visibilidades históricas de las formaciones sociales.

La Ley de Exvinculación de Melgarejo (1864) y más tarde, durante el periodo liberal (1900-1932), la expansión de las haciendas a expensas de las tierras comunales, así como la expansión de las formas de propiedad privada en la Amazonia y en el Chaco a expensas de las territorialidades nativas, modifica, trastoca aun más la geografía de las propiedades y posesiones de la tierra en detrimento de las poblaciones de los pueblos nativos. La llegada del mercado y de las relaciones capitalistas de producción va a producir un proceso mucho mayor de desterritorialización; el territorio es homogeneizado, globalizado, deteriorado, degradado, depredado en aras del enriquecimiento de las minorías privilegiadas y dominantes, en función de una explotación descarada que no respeta la tierra, los bosques, los ríos, los cerros, las plantas, los animales.

Después de la Revolución Nacional de 1952, sobre todo después de la Reforma Agraria, estos procesos de desterritorialización, de desculturización, de colonialismo interno, van a ser consolidados a pesar de la entrega de la tierra, en condición de propietarios privados, a los campesinos, a pesar de la expropiación de las haciendas, pues éstas han de reaparecer en nuevas condiciones, en el marco de empresas agrarias, agropecuarias y otros rubros.

La Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), de 1996, que aparentemente debía continuar con las tareas de titulación de tierras, mediante saneamiento, de la maltrecha Reforma Agraria de 1953, no mejoró las condiciones de los pueblos nativos; continuó la privatización, la desterritorialización, la desculturización y la globalización de los territorios. Esto fue notorio cuando, bajo condiciones legales, el INRA se atribuyó el papel de expropiar tierras y ponerlas en subasta. Las propiedades en peligro de tal mercantilización no sólo eran las de los grandes hacendados, ganaderos y empresarios agropecuarios que no habrían cumplido con sus obligaciones impositivas y legales, como quería hacer creer el neoliberal discurso gubernamental de interpretación

de la ley, sino las grandes mayorías de campesinos, en su condición de pequeños propietarios, los colonizadores y los pueblos nativos de la Amazonia y el Chaco.

Los pueblos nativos de la Amazonia y el Chaco, al firmar el convenio con el gobierno sobre titulación y reconocimiento de tierras comunales originarias, ciertamente lograron una reivindicación. Sin embargo, en la medida en que la ley estaba amarrada a las otras reformas del Estado neoliberal — particularmente al proceso de privatización, a la mal llamada capitalización, además de que era concebida desde la óptica neoliberal de ajuste estructural por parte de una oligarquía emergente— resultó ser un arma de doble filo. El reconocimiento de títulos a tierras comunales fue concebido desde una geografía política colonialista, convirtiendo a los pueblos nativos en reservas, encajonándolos a reductos pasibles de ser vigilados y controlados. No restituyó de ninguna manera la territorialidad de los pueblos nativos, que comprende un espesor cultural, la circulación de animales, el reconocimiento de recorridos y de huellas inmemoriales, es decir, la movilidad territorial, la autonomía política y la autogestión administrativa. Esto lleva a la reestructuración de un Estado colonialista, discriminador, capitalista y etnocida; en una forma organizacional política que se exprese en los términos de una democracia cultural, este proyecto apunta a una Asamblea de las Nacionalidades.

Como cuando se toca la tierra, los tributos y los impuestos sobre ella, cuando está en peligro su embargo, su expropiación en beneficio de la oligarquía y las transnacionales, la respuesta del pueblo ha sido siempre contundente. Ha dado inicio a periodos de resistencia abierta, de lucha, de desacato, encaminándose el proceso a una subversión declarada contra el Estado colonialista y protocapitalista. El comienzo de una nueva lucha que reinicia la trayectoria de una vieja guerra inconclusa, por la liberación plena de los pueblos, por el reconocimiento pleno de las territorialidades ancestrales, por la realización de un proyecto verdaderamente democrático que nace de las entrañas de la memoria y de la asamblea de los pueblos.

La territorialidad del ayllu

¿Cómo configurar al ayllu si éste ha sido ya sometido a la represión de la representación? Se dice del ayllu que es una entidad que pertenece a la historia, concibiéndolo, a su vez, a esta última como relato, a lo mucho como descripción de un pasado. Así, de este modo, el ayllu pertenece a un reino conquistado, a un régimen social originario. O, de otro modo, se busca su expresión en la cultura; esta dimensión enigmática a la que se le atribuyen formas simbólicas, formas arcaicas figurativas, de cierta manera irreductibles. El ayllu también puede ser estudiado desde la matriz del lenguaje, como memoria oral. Sin embargo, el ayllu está y no está en todos estos cortes. Está en ellos en la medida en que lo nombran, pero deja de estar en la medida en que la palabra no lo atrapa. Hay una distancia entre la intención de su representación y su ambiente.

El ayllu es una huella trazada en el ámbito territorial; en este sentido, el ayllu produce territorialidad según un orden de relaciones de poder. Este orden diseña una jerarquía espacial, es decir, se trata de una clasificación territorial asociada a disponibilidades de fuerza: de cuánta tierra se dispone, de cuántas alianzas. Se marca sobre la tierra, se identifica en ella la composición de las redes sociales según vinculaciones de parentesco. Hanan no solamente designa lo de arriba, ni hurin lo de abajo, sino que figuran linajes, clanes, conexiones de deudas y donaciones, circuitos hermanos, cúmulos de prestigio. Se forman encadenamientos de compromiso entre los ayllus hanan, así como con los ayllus hurin; pero entre hanan y hurin se produce el tinku, el encuentro de territorialidades. Este encuentro tiene su lugar en el taypi, centro que se ocupa provisionalmente: lugar de intersección de reciprocidades, lugar de acuerdos políticos, lugar de pacto y de guerra.

Se ha confundido el ayllu en su espacialidad consanguínea con el ámbito territorial del ayllu. Es esta identificación lo que ha llevado a interpretar el ayllu como dualidad. El ayllu no es una partición, es una complementariedad de territorios.

Cartografías del ayllu

El ayllu, la comunidad arcaica, la constituida por las relaciones primordiales, las pasiones y los deseos colectivos de los primeros clanes. El ayllu, no tanto en el sentido que entienden los antropólogos. Los etnógrafos y etnólogos parten de un referente histórico ya fragmentado por la Colonia, entienden por ayllu la comunidad parcelada del virrey Toledo, la reducción, lo que llamaban “pueblos de indios” a diferencia de las ciudades que eran fundaciones españolas. El ayllu de los antropólogos es la reducción toledana heredada hasta nuestros días. El ayllu en el sentido genealógico es el retorno reiterativo a las procedencias, con independencia de los cronogramas sociales, sobre todo los coloniales y republicanos de la modernidad. La reducción no deja de ser una superestructura, una forma aparente, delimitada por la cartografía colonial, mapa institucional transmitido a la República. Los pueblos de indios corresponden a la redistribución demográfica que efectuaron los españoles con objeto de imperar en territorio conquistado pero desconocido. Al reducir a los ayllus arcaicos la Colonia, produjo una cantidad enorme de parcialidades. Fracturó el archipiélago andino y fijó sus territorialidades a un espacio estático, a una geografía política.

El ayllu es la forma de organización social precolombina. Antes de la Colonia, los ayllus no eran numerosos como los que se cuentan en las visitas y revisitas coloniales, que eran como los censos de entonces. Estas conformaciones comunitarias, como la de los pacajaques y los lupacas, atravesaban los territorios desde el pacífico hasta los Yungas, articulaban la diversidad topográfica, climática y ecológica como parte de una estrategia agrícola rotativa y en constante flujo circulatorio. Todo esto se encontraba amarrado por una red de alianzas familiares y territoriales.

El ayllu es una sociedad contra el Estado. Por lo tanto, se trata de una sociedad que evita la emergencia del Estado por todos los medios a su alcance. Particularmente, esto se hace significativo cuando recurre a los mandos rotativos o a las confederaciones de jefaturas, es decir, a los jefes de clan. El espacio liso de las circulaciones, reciprocidades y complementariedades del archipiélago andino hablan de la pertenencia del ayllu a las sociedades en perpetuo movimiento desterritorializador,

aunque estos procesos se conjuguen con procesos de reterritorialización. Parece ser que el ayllu se contrapone a las ciudades-Estado, como el Cuzco y antes Tiwanaku; se contrapone a las sociedades estatalistas como es el caso del incanato. Por lo tanto, el ayllu puede ser comprendido en la clasificación de las peculiares organizaciones sociales arcaicas configuradas de un modo no estatal.

Prepondera en estas sociedades un entramado de alianzas y filiaciones, de redes de clanes, de ámbitos entremezclado de relaciones de parentesco, de amarres de territorios, unidos por el nomadismo o el pacto. Por ejemplo, la conocida dualidad o, más bien, cuatripartición, tetraléctica que parece configurar al ayllu, se puede tomar como una forma de organizar el encuentro, el tinku, pero también como una forma de lograr las alianzas y el movimiento territorial. Es sugerente la forma en que el ayllu logra dar lugar a una enorme movilización poblacional en momentos clave del ciclo agrario sin necesidad de recurrir a la coerción estatal.

Todavía es muy poco lo que se conoce de la historia antigua del ayllu; los cronistas apenas tocan su transcurso remontándose a un siglo antes del momento de la conquista. No se puede reducir a la breve historia del incanato un milenio o más de la historia de estas increíbles sociedades agrarias basadas en las alianzas, rotaciones y complementariedades. La expansión del Cuzco quebranta la composición cíclica de los señoríos aymaras y trata de incorporar al ayllu en un proyecto de ciudad-Estado.

La fuerza ética del ayllu radica en ser una sociedad contra el Estado; su fuerza imaginaria reside en ser una sociedad politeísta. Las características de este politeísmo no las vamos a tratar aquí; nos remitimos a otros textos que tratan sobre el tema⁶⁸. La fuerza colectiva del ayllu permanece en su forma democrática assembleísta; es decir, reside en la democracia comunal. En esto, la democracia del ayllu se parece a la democracia griega: es assembleísta, reúne a la comunidad en torno a la concurrencia de la palabra. Esta democracia es vivida culturalmente y se hace posible por la disposición de los cuerpos y los agenciamientos participativos de la palabra.

68. Véase Prada Alcoreza 2001 y 1995.

El sentido político de la democracia es reciente, corresponde a los inicios y a la consolidación de la modernidad; hablamos de los periodos europeos del Renacimiento y de la Ilustración (siglos XVI, XVII, XVIII y XIX). En contraste, la democracia de la comunidad supone un sentido ético y cultural. El contexto de estas prácticas de igualación se encuentra en sus hábitos redistributivos. Se compromete a la familia en los ritos, en el encuentro de los que habitan los territorios de arriba (hanan) y de los que habitan los territorios de abajo (hurin); se incorpora a las redes de parentesco en las fiestas, se desborda estas redes haciendo circular las alianzas en las ferias, es decir, se compromete todo el ámbito cultural.

En los sindicatos, la práctica de la deliberación es un hábito; los sindicalizados pueden pasarse discutiendo toda una noche en busca de acuerdos, buscando la conformación de una unidad. No se impone la lógica de mayorías y minorías, salvo cuando es estrictamente necesario. Todos tienen que llegar a un acuerdo; esto es, al consenso. La formación del consenso se compone recurriendo al arte de la argumentación, es decir, a la capacidad de argumentación y contraargumentación, esto es, a lo que antiguamente se llamó retórica. Este arte del convencimiento, que pasa por lograr entusiasmo y empatías colectivas, que construye la argumentación disponiendo de entimemas⁶⁹, que son como enunciados afectivos, se encontraba suficientemente desarrollado en el ayllu. Esa herencia de elocuencia, oratoria y convencimiento pasó a los sindicatos campesinos. Este es uno de los aspectos menos estudiados en lo que respecta a los ayllus, sindicatos y movimientos sociales; no se ha estudiado la constitución de subjetividades en la producción de significaciones sociales, de imaginarios colectivos y de recorridos simbólicos compartidos.

El ayllu también es una especie de máquina de guerra⁷⁰. La comprensión cartográfica del ayllu como tal máquina de guerra —es decir, como dispositivos y agenciamientos guerreros— no solamente tiene que ver con la memoria mítica del guerrero, memoria que se encuentra en la cavidad y en las tramas de las culturas ancestrales, sino que se trata

69. Aristóteles, 1998.

70. Véase Deleuze y Guattari, 2000, sobre todo el capítulo "1227. Tratado de nomadología: la máquina de guerra".

de una memoria ontológica pues reaparece con las emergencias del ser social. Ciertamente, así se nos viene el recuerdo del mayor levantamiento aymara contra la corona española, bajo el mando de Tupac Katari y Bartolina Sisa, en 1781.

Sin embargo, la recurrencia a la guerra anticolonial reaparece nuevamente en la Guerra Federal de 1899, convertida en una guerra aymara contra las formas de dominación republicanas, cuando el general indio Pablo Zárate Willca dirigió una verdadera guerra de guerrillas indígena. La forma de organización del ayllu en las comunidades tiene que ver con la capacidad de movilización de esta máquina social. Los agenciamientos maquínicos convierten esta red, red de alianzas familiares y territoriales, en una máquina de guerra.

La victoria de los liberales contra los unitaristas, dirigida por el general Pando, no hubiera sido posible sin la intervención del ejército irregular aymara. La victoria de los aymaras tiene que ver con las dúctiles y dinámicas tácticas de guerrilla indígena, con la montonera que embosca y azuza al enemigo, mermándolo constantemente. Ahora bien, esta guerrilla es una forma efectiva, constituyente, de ocupar el territorio; hablamos de la milicia de la multitud haciendo efectivo el poder constituyente que contiene.

El ayllu ocupa el territorio de una manera distinta a cómo se dibujan en la geografía política los departamentos, las provincias, los cantones. Esta geografía política es parte de la herencia colonial, llegada a nosotros mediante la cartografía de los repartimientos. En esta cartografía, las plazas de armas juegan un papel de centralidad y de control, de ordenamiento del espacio y de manifestación del poder. La plaza de armas data de las formas de ocupación y dominación, entendidas como proceso civilizatorio, del Imperio Romano. La romanización era una forma de incorporación y al mismo tiempo de sometimiento. También el procedimiento de la tributación colonial tiene sus reminiscencias en Roma. Se trata de dispositivos de mando espaciales reconstituidos por la corona española. En otras palabras, se trata de conformar un territorio sometido.

En cambio, el ayllu no tiene esa concepción cartográfica de delimitaciones y jurisdicciones; no hay, propiamente hablando, fronteras,

sino recorridos territoriales que se mueven, que se desplazan con la propia población, desplegando materialmente la inmanencia cultural, conllevando en estos despliegues los imaginarios colectivos y los módulos simbólicos de las estructuras complejas de la hermenéutica cultural; asimismo, que transportan ritos ancestrales, que llegan metamorfoseados hasta nuestros días con las ferias. Como se puede ver, hablamos de un territorio vivo. Denominemos a esta existencia 'bioterritorialidad'.

El problema fundamental es el territorio, entendido en el contexto de las problemáticas territoriales. La territorialidad como sustrato ontológico del ser social es la base de la precomprensión del mundo, de nuestra ubicación en el mundo y de la ubicación del mundo en el universo⁷¹. Desde la Marcha por la Dignidad y el Territorio de los pueblos indígenas del oriente (1990) se planteó explícitamente esa cuestión. Sin embargo, debemos interpretarla desde su horizonte histórico y cultural. ¿Cuál es la cuestión del territorio? ¿Acaso demarcar un hito? ¿Atribuirle al ayllu una demarcación geográfica, como se ha hecho con los ayllus del norte de Potosí? ¿Así como se ha hecho, de alguna manera, con delimitaciones territoriales de base de algunas comunidades indígenas del oriente boliviano? ¿Es esta cartografía estatal el territorio? Ese territorio de base es el territorio visto por los geógrafos, por la mirada métrica de los políticos; de este modo se convierte en reserva estatal.

De manera diferente, la comprensión implícita del territorio reclamado por los indígenas es inconmensurable, no se mide ni se limita. La territorialidad en la Amazonia está vigorosamente vinculada a los ríos, se trata de territorios acuáticos o, mejor dicho, vinculados fluvialmente. Los tacana se movían por todo el río Beni, el río Madre de Dios y sus afluentes. Configurando esta territorialidad encontramos un gran archipiélago de intensidades, expansiones y densidades territoriales, hablamos de un conjunto de asentamientos culturales discontinuos. De la misma manera, en la región andina se configura otra forma de archipiélago territorial, más bien conformado por las filiaciones de clanes y por alianzas familiares. Nos referimos a un amarre territorial atravesado por relaciones de parentesco y compromisos políticos.

71. Véase Prada Alcoreza, 2001.

Los ayllus vuelven constantemente a rearmarse, a reorganizarse. Para comprender esta persistencia histórica habría que imaginar un contexto espacio-temporal, donde se dan como múltiples territorialidades. Una de ellas está restringida a la geografía política, esto es, se da en el ámbito artificial, como territorio oficial, el territorio de la nación boliviana. Los otros territorios no están dibujados, no están conmensurados, no están asimilados por el Estado. Estas alteridades territoriales se constituyen y reconstituyen por medio de recorridos diversos de los cuerpos móviles y de sus prácticas inherentes. La cantidad de movimientos corporales y, por lo tanto, de agenciamientos múltiples, es fabulosa en lo que se refiere al mapa de recorridos diversos en el altiplano, en los valles, en el Chapare. Uno de esos mapas puede remitirse a las conexiones de las familias en el espacio y en el tiempo; familias en las ciudades, asentadas intermitentemente en barrios, que, a su vez, se encuentran conectadas con las ferias, los prestes y otras actividades socioculturales. Podemos comprender que el ayllu, en este caso el territorio del ayllu, se textura en el entramado familiar. Esta es una de las maneras en que el ayllu se hace vigente en el presente, se actualiza y emerge de sus profundas procedencias.

El ayllu atraviesa la Revolución Nacional de 1952, sobre todo después de promulgada la Ley de Reforma Agraria (1953), que es quizás uno de los desafíos modernos más peligrosos para la pervivencia del ayllu. La Reforma Agraria fue concebida desde la ideología del nacionalismo revolucionario, preponderante entonces en los dirigentes del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Se entrega la tierra en propiedad individual y se descarta la posibilidad de reconocer las formas comunitarias de posesión y propiedad. En vez de devolver la tierra a los ayllus, se transfiere la propiedad estatal a los ciudadanos, ilusoriamente así concebidos. Esto afecta evidentemente a la organización del ayllu.

Después de la Revolución de 1952 y de su Reforma Agraria, algunos sociólogos suponen la desaparición definitiva del ayllu. Ciertamente, alrededor de tres mil comunidades reconocidas y enumeradas por el Censo de 1950 prácticamente desaparecieron; aparentemente quedaron pocos ayllus, dispersos en la cordillera de los Andes, en las cabeceras de valle enclavadas en las nevaduras de las serranías. También se considera

que una significativa presencia de ayllus se encuentra en el norte de Potosí. Sin embargo, hay que anotar que esta apreciación se basa en un criterio formalista y restringido. El ayllu es un ámbito histórico cultural de relaciones sociales, de costumbres, de agenciamientos y dispositivos políticos y culturales basados en el sentido comunitario de los afectos y de las cosas. Las territorialidades del ayllu no afectadas por el proceso de modernización. La revolución mestiza de 1952 no pudo abolir la arcaica herencia comunitaria.

Poder, saber y subjetividad en los movimientos indígenas

Habría que imaginarse la historia de las sociedades andinas por lo menos un milenio antes de la llegada de los conquistadores. Lo que se sabe, teniendo en cuenta lo que se ha escrito al respecto, según los cronistas y los testimonios de los primeros años de la Colonia, corresponde prioritariamente, en el mejor de los casos, a una somera descripción impresionista de los visitantes o encargados de levantar informes. La memoria de la sociedad inca⁷², si se puede hablar de memoria a ciencia cierta, aparece como una reconstrucción muy ligada más bien a la interpelación de las crónicas coloniales.

Como se puede apreciar, se conoce muy poco, incluso si tomamos en cuenta la voluminosa documentación, sorprendente por su estilo barroco, que nos deja Huamán Poma de Ayala: Primer nueva corónica i buen gobierno (1615-1616), un legado testimonial y pretendidamente documentado, basado en la experiencia, donde se mezcla la denuncia al rey de las atrocidades cometidas por los conquistadores con los nativos con recortes dibujados de algunos aspectos no del todo sobresalientes de la vida en la sociedad inca. Escritura y figuras se mezclan en esta elocuente forma expresiva, cuya descripción parece mostrar la desesperación de su autor. El documento adquiere continuidad en sus dibujos; son imágenes que buscan hacer visible lo que la violencia o la irrupción de la conquista se llevaron, lo que dejaron en parte diseminado, en su solitaria dispersión.

72. Quizás tendríamos que hablar del conglomerado de sociedades que terminan conformando lo que se conoce como incanato.

Se puede aceptar, arriesgando una valoración, que más o menos hay un boceto histórico provisional que se remonta a un siglo antes de la conquista. La arqueología se ha rezagado mucho en sus investigaciones; hay una masa enorme de monumentos enterrados que espera ser desenterrada, descubierta, estudiada, descifrada e interpretada. Entre tanto, se puede decir que se ha especulado mucho acerca de las sociedades andinas. Recientemente, se ha recurrido, casi exasperadamente, a los testimonios orales de los últimos ancianos, buscando en su cansada memoria algunos resquicios de la huella antigua. Pero estos esfuerzos, en la mayoría de las veces, terminan sólo reconstruyendo nuevos mitos locales⁷³, de reciente data, desde la Colonia para acá, o en algunos casos desde las rebeliones del siglo XVIII hasta la fecha. A veces, se reconstruyen los nuevos mitos locales, asociados a las reducciones del reordenamiento demográfico del virrey Toledo.

Como se verá, esta memoria no tiene larga data; anida apenas en un recuerdo devenido de los comienzos de la modernidad. Enfrentamos, entonces, una especie de catástrofe: la antigüedad de las sociedades andinas se halla enterrada en el olvido. Pero no decaigamos. Debemos confiarle a la arqueología la reconstrucción de otros mapas sociales, de la geografía de otros recorridos, de otras circularidades, de otras estrategias, otras prácticas, otra forma de valorar las cosas y configurar el mundo. Confiemos a la arqueología la recuperación de esos mundos perdidos.

Hagamos, de todas maneras, un ejercicio. Imaginemos por lo menos lo que pasó unos siglos antes de la conquista en una porción transversal de los territorios andinos. Imaginemos esa gran configuración social y territorial que fue Pacaxa, la tierra de los hombres águila, pero también la tierra de los hombres puma (los titijaques). Quizás su centro o su zona de nucleamientos se haya encontrado en la región del lago sagrado, cuyo nombre deviene del toponímico del titi, puma sagrado, el que cruza los puentes (chaq'a). Titi-qaqa, tierra pelada del puma de las alturas. Felino alado que aparece inscrito en los monolitos o pintado en las artesanías. El titi es la divinidad de esos seres humanos que habitaron antiguamente estas tierras lacustres, altiplánicas y cordilleranas del entorno del lago.

73. Esto se puede ver muy bien en los volúmenes I, II y III de *Cinco siglos de historia*. Jesús de Machaca: La marka rebelde, de Choque Canqui, Ticona Alejo y Albó (2003).

¿Fueron los urus o los puquina? ¿O la lengua uru fue el puquina? ¿O tenían los urus su propia lengua? La designación 'uru' viene de los aymaras, que parecen ser posteriores a los urus. Llegaron a ocupar estas tierras y terminaron sometiendo a sus habitantes originarios, a los llamados urus. Según cierta tradición, se dice que los urus eran pescadores, cazadores y recolectores, en tanto que los aymaras eran agricultores. Los urus fueron arrinconados a un hábitat más propio: el lago, el río Desaguadero y sus afluentes. Otros fueron incorporados a la sociedad agrícola aymara.

Roberto Choque Canqui escribe a propósito de los urus: "es necesario mencionar otro grupo humano en formación inicial de Machaca: los urus, cuya presencia en la región es anterior a los aymaras y está localizada alrededor de la "laguna de Chuchito" (Chukuwit'u), hoy lago Titicaca, y el río Desaguadero. Estaban dedicados a la pesca, a la caza y a la recolección de la totora"⁷⁴.

Según la crónica de Mercado Peñalosa, que data de 1585 y que cita Roberto Choque, fueron los incas quienes reubicaron a los urus en las riberas del río Desaguadero y el lago Titicaca, en cuyas márgenes se dedicaban a la pesca. De acuerdo con esta versión, los incas hicieron vivir a los urus junto a los aymaras, incorporándolos también al sistema de tributo. Los urus pagaban el tributo en pescado y construían petacas de paja⁷⁵. La historia de esta región pasa sucesivamente por asentamientos urus, aymaras y reordenamientos poblacionales dirigidos por el linaje de los incas. Después llegaron los españoles e impusieron una nueva cartografía, social, demográfica y territorial.

Los aymaras llamaron urus a la más antigua de las poblaciones asentadas en la región lacustre. 'Urus' o, más bien, 'uris', quiere decir en aymara 'ariscos'. No es pues una autodenominación, sino que se trata de una designación externa, de carácter despectivo. Atendiendo a la delimitación geográfica de la historia de la región de Machaca, Roberto Choque da cuenta de la situación de los urus:

En la primera enumeración que nos ha llegado de la época colonial, el virrey Toledo contó 161 "urus tributarios" en medio de 1.149

74. Op. cit.

75. Op cit., p. 33.

aymaras en la parcialidad de Urinsaya o Machaca Grande, al oeste del río Desaguadero; y otros 147 en medio de otros 655 aymaras de la parcialidad Anansaya o Machaca La Chica, en el futuro Jesús de Machaca, al este del mismo río (Cook). Desde luego, los urus ancianos, las mujeres y los niños (hasta sus diecisiete años) no están registrados, por no estar obligados a pagar tributo. Tampoco se incluye al importante contingente, difícil de cuantificar, que seguía viviendo en los totorales e islas que forman el río desaguadero⁷⁶.

La aymarización de los urus, iniciada con la llegada de los aymaras, fue continuada con mayor fuerza después de la conquista española. El uriquilla, la supuesta lengua de los urus, prácticamente desaparece de la región. Respecto de los urus, Nathan Wachtel se remonta en su etnohistoria a “la noche de los tiempos”. Describe el agolpamiento de sucesivos cambios que modifican el perfil lingüístico de una extensa geografía lacustre y no lacustre, correspondiente al entorno del lago Titiqaqa, al altiplano y las comisuras de la cordillera. La secuencia lingüística se habría configurado de la siguiente manera:

Total, para resumir este conjunto de datos, se puede proponer el siguiente esquema: antes de ser aymarizadas, las poblaciones del altiplano, una de cuyas lenguas más antiguas parece ser el uriquilla, habrían sido previamente “puquinizadas”. Las invasiones aymaras (¿llegadas del Norte?, ¿del Sur? Hay controversias en este punto) chocaron con el señorío colla, que fue vencido después de encarnizados combates de los que los cronistas se hacen eco. Después la dominación aymara provocó la fragmentación del espacio ocupado por la lengua puquina, que poco a poco fue reduciéndose hasta su extinción en el altiplano y las laderas occidentales durante los siglos xvii y xviii⁷⁷.

Primero fueron los urus los que ocuparon el espacio, después llegaron los puquina, probablemente ligados a la ciudad-estado de Tiwanaku. A la caída de esta ciudad- estado, los puquina se redujeron a los señoríos collas. Cuando los aymaras los vencieron, fragmentaron el espacio

76. Op. cit., p. 33.

77. Véase Wachtel, 1998 y 1990.

puquina. Luego se extendieron los quechuas (incas), vinculados a la ciudad-estado del Cuzco; ocuparon también el espacio, incorporándolo al Tawantinsuyo, y dando lugar a un reordenamiento, adecuado al circuito de flujos poblacionales, de alianzas de linajes, bajo la hegemonía del linaje inca. Después de los incas, se produjo la conquista y la colonización española que incorporó poblaciones, territorios, riquezas, tributos a la vorágine de la corona ibérica. En este caso también concurre una reorganización geográfica, demográfica, social, cultural y política. Este acontecimiento ha marcado las transformaciones históricas, sociales, políticas y culturales durante los últimos cinco siglos.

En principio, los urus fueron pescadores, cazadores, recolectores, y tal parece, por estas características, que fueron nómadas. Estos habitantes de las territorialidades acuáticas se oponían a las sociedades agrícolas, a las que aparentemente pertenecían los puquinas, además de los aymaras y quechuas. ¿Se oponían como sociedad contra el Estado a la ciudad-estado? ¿Repelían, como recolectores y cazadores, a los que obtenían su alimento de la agricultura? ¿Se contrarrestaban, como habitantes de la noche, a los habitantes del día? ¿Se contradecían como espacios lisos a los espacios estriados? ¿Se encaraban como la memoria de la contemplación a la memoria de los quipus, la aritmética de los nudos? Se puede uno imaginar estos antagonismos atávicos. ¿Pero, qué clase de sociedades estructuraron estas colectividades? ¿En qué se diferenciaban sus composiciones? ¿Cuáles eran sus antagonismos para que terminaran guerreando entre ellas?

Con relación a estas preguntas se sugiere otra de primordial importancia: ¿cuándo nace el ayllu y quiénes son sus primeros portadores? ¿Fueron los urus los arquitectos de esta formación social o más bien su estructuración comienza con las primeras sociedades agrarias? No se puede disociar fácilmente el ayllu de las sociedades agrarias, sobre todo en lo que respecta a la configuración relativa al archipiélago territorial, vinculado al uso transversal de nichos ecológicos. En ese caso, tendríamos que asociar el nacimiento del ayllu a las primeras sociedades agrícolas, y no tanto a una sociedad de pescadores. Sin embargo, se puede sugerir otra figura concomitante, relativa a la estructuración del ayllu. El ayllu puede no deberse a un solo tipo de sociedad, particularmente agraria;

puede haberse conformado en la interacción y en el intercambio entre sociedades. En este caso, el ayllu es más bien un conjunto de dispositivos de entrelazamiento.

La famosa hipótesis de reciprocidad, derivada de las tesis de Bronislaw Malinowski y Marcel Mauss sobre el kula y el potlatch en la Polinesia y Norteamérica, se hace comprensible, sin necesidad de mantener la totalidad de sus consecuencias, en territorios andinos. El circuito de donaciones, de alianzas, de intercambio, de ferias y de tributaciones hace posible, en una condición de emergencia histórica, una formación social peculiar, atribuible a estas sociedades andinas, que además de guerrear entre ellas de tiempo en tiempo, coexistían, cohabitaban, intercambiaban, participando en múltiples zonas de asentamientos multiétnicos. Para que esto ocurriera era menester contar con dispositivos, mecanismos y procedimientos adecuados que viabilizaran la interrelación y el entrelazamiento. En este caso, el ayllu⁷⁸ vendría a ser una institución de conexión, de entrelazamiento, de alianzas, de distribución y de articulación multiétnica afincada en la transversalidad del manejo de distintos pisos ecológicos.

Afrontando las consecuencias de esta tesis, podríamos decir que, en el orbe andino, el ayllu sustituye al mercado. Corresponde entonces a otra forma de distribución y redistribución, de circulación y de intercambio. Esta forma de circulación no se basaría en el valor de cambio sino más bien en el don; es decir, en la valoración de las alianzas estratégicas. Esto corresponde de alguna manera al siguiente desnivel complementario: entre el dar-el-don, es decir, la donación de valores culturales —que no dejan de tener un perfil de productos y una cierta lectura económica a nuestros ojos modernos— y el retornar-el-don; es decir, la contradonación de valores culturales. El desnivel se produce entre la donación de valores culturales, cuya materialidad y contenido no dejan expresar su carácter de tesoro o su vínculo con la reproducción social, y la contradonación de valores que adquieren la forma de valores políticos, entendiendo a éstos como compromisos sociales, institucionales, familiares.

78. Vamos a llamar 'ayllu' a una figura histórica, que atraviesa los tiempos, transformando, actualizando, su propio esquema de interpretación. En términos metodológicos diremos que se trata de una hipótesis de interpretación.

Haciendo una pequeña digresión en esto de dar-el-don, debemos notar que el don no se mueve en el mismo nivel cuando se da que cuando retorna, si es que podemos todavía mantener circunstancialmente esta forma de comprender al don según sus circuitos, como donación y contradonación. No se trata de distinguir esta circulación teniendo en cuenta el lugar de partida y de llegada del don, pues esto parece mostrarnos que la circulación gira en el mismo espacio. No es en el mismo plano donde se mueven estos vectores. El don es dar (el) tiempo, como dice Jacques Derrida en su crítica a Mauss; en tanto, a lo que retorna, si es que retorna algo, no podríamos llamarlo don, pues don es dar sin esperar nada a cambio. Lo que retorna tiene otro sentido y es significado desde otra estrategia de valoración. Lo que retorna tiene que ver más con alianzas políticas y compromisos familiares. Lo que retorna es una deuda que no se puede pagar, es como la huella de una atadura, que es a su vez una adhesión⁷⁹. Jacques Derrida escribe:

Ahora bien el don, si lo hay, se refiere sin duda a la economía. No se puede tratar del don sin tratar de esa relación con la economía, por supuesto, incluso con la economía monetaria. ¿Pero, el don, si lo hay, acaso no es aquello mismo que interrumpe la economía? ¿Aquello mismo que al suprimir el cálculo económico, ya no da lugar al intercambio? ¿Aquello mismo que abre el círculo a fin de desafiar la reciprocidad o la simetría, la medida común, y a fin de desviar el retorno con vistas al sin-retorno? Si hay don, lo dado del don (lo que se da, lo que es dado, el don como cosa dada o como acto de donación) no debe volver al donante (no digamos aún al sujeto, al donador o a la donadora). No debe circular, no debe intercambiarse, en cualquier caso no debe agotarse, como don, en el proceso de intercambio, en el movimiento de la circulación del círculo bajo la forma de retorno al punto de partida. Si bien la figura del círculo bajo la forma de retorno al punto de partida, si bien la figura del círculo es esencial para lo económico, el don debe seguir siendo anaeconómico. No porque resulte ajeno al círculo, sino porque debe guardar con el círculo una relación de extrañeza, una relación sin relación de familiar extrañeza. Puede ser que sea en este sentido en el que el don es lo imposible⁸⁰.

79. Revisar Derrida, 1995 y 2000.

80. Véase Derrida, 1995, p. 17.

Esta digresión es necesaria, pues requerimos sustentar la hipótesis interpretativa sobre el ayllu, hipótesis que se abre a su interpretación desde la exterioridad a la comunidad misma, tomando al ayllu como entrelazamiento intercomunal, como institución construida en el relacionamiento de la comunidad con su entorno, no tanto para diferenciarse sino para articularse a la complejidad de un archipiélago multiétnico. De este modo, aparece la comunidad, su horizonte interno, más bien como un lugar de esta articulación entrelazada, de este ayllu como sustituto del mercado, de esta otra forma de cohabitar, coexistir, compartir el espacio en un tiempo que tampoco deja de ser múltiple. Entonces, lo que la etnología, la etnohistoria, la antropología y hasta cierta sociología boliviana llaman ayllu, incluyendo a los cronistas de la Colonia, no deja de ser la concavidad de esta compleja institución histórica, que atraviesa sociedades, lenguas, etnias, religiones, culturas, subsumiéndolas a su estrategia complementaria.

Guardaremos la tesis de Derrida sobre el dar, pues forma parte de nuestra argumentación a favor de la comprensión del ayllu desde un afuera, que es inmediatamente también el adentro de la comunidad. Nos interesa sostener esta interpretación no sólo por las implicaciones teóricas que tiene sino también por las repercusiones políticas que contrae, sobre todo vinculadas a la perspectiva de los movimientos sociales, que tienen como su eje constitutivo los movimientos indígenas.

III. Los movimientos moleculares de la multitud

Hay dos o tres aspectos que se debe evaluar de los movimientos sociales contemporáneos, particularmente de los movimientos sociales desatados, desplegados y desarrollados en Bolivia. Estos aspectos son:

1. Su dinámica, sus recorridos y su configuración molecular.
2. El proceso de sus contradicciones internas.
3. Los juegos, enlaces, alianzas y articulaciones de la micropolítica y segmentaridad.

Todos estos temas van a ser evaluados en este análisis que se coloca en la perspectiva del presente como espesor histórico. Esto quiere decir que evaluaremos la actualidad de los movimientos sociales, la forma material de sus acciones, de su praxis; las formas de expresión, la formación enunciativa en curso, las prácticas discursivas, los imaginarios sociales emergentes; pero también los heredados, el contenido histórico y social de las luchas; la forma de contenido subjetivo. A este presente en la perspectiva del análisis nos aproximamos mediante una composición metodológica. Esta composición tiene que ver con la forma material, la forma discursiva, el contexto histórico y la constitución subjetiva.

La dinámica, los recorridos y la configuración molecular de los movimientos sociales

La dimensión molecular es la que casi siempre se desatiende en los análisis políticos y sociales. Esta dimensión es el sustrato de los acontecimientos. Se trata de la multiplicidad de lugares desde donde se gesta un movimiento, se articula su composición, sale a la luz, una vez que se ha incubado en la sombra, en el silencio aparente de los rincones y de los márgenes. La forma molecular, cómo funciona su gestación y después su desplazamiento, es la condición de posibilidad existencial de la manifestación. Generalmente, se trabaja desde el producto terminado, como si este producto terminado hubiese estado ahí desde siempre, esperando a que alguien lo descubra.

El analista y el cientista social nunca van a renunciar a los modelos deductivos, a los paradigmas modernos que suponen totalidad y estructuras. Por eso, casi siempre encuentran analogías y continuidades en la historia de los movimientos sociales. Por eso terminan elaborando cronologías largas, como haciendo el seguimiento de un espíritu de la rebelión. Este sujeto de la rebelión no es más que una construcción a priori del sujeto investigador, un desdoblamiento de un ego solitario, que busca desesperadamente poblarse con el uso reiterativo de teorías fragmentadas.

De lo que se trata es de superar esta herencia de la modernidad, de desapegarse de un centro, que es el centro del análisis, compuesto de un cuerpo de hipótesis encuadradas a una verdad preestablecida: hay rebelión porque hay crisis; que es lo mismo que decir: hay rebelión porque hay demandas. Esta tautología nos traslada al contenido repetitivo de los discursos analíticos. De lo que se trata es de partir de los márgenes, de la dislocación de la periferia, de la multiplicidad de las singularidades que bullen en el entorno del problema. No se trata, por cierto, de bajar a los testimonios. Digan lo que digan los testimonios, siempre serán escuchados por un par de orejas, por un oído; las orejas y el oído del investigador, que se encuentra ya conformado, ya estructurado. Por eso, éste actúa como memoria reiterativa. De lo que se trata es de encontrar en el laberinto de los recorridos, trayectorias, nomadismos

de los múltiples sujetos dispuestos a quebrar la estática del poder, los diversos nacimientos de la subversión de la praxis. Con la distribución espaciada de estos nacimientos, de los miles de recorridos que optan por distintas direcciones, de sus conexiones, de sus articulaciones y alianzas, se conforman dispositivos y agenciamientos que retienen las fuerzas desplegadas, atribuyéndoles orientaciones consensuadas.

En la medida en que evoluciona este proceso de alianzas, de simultaneidades, de creación de dispositivos alternativos, se expande la rebelión. Ésta produce aquel desplazamiento, pero no sólo acontece su espaciamiento sino también su propia metamorfosis. Ahora son los dispositivos los que forman cadenas, series, cuadros, matrices. Avanzan su transformación en máquinas de guerra. Es cuando la rebelión se convierte en una subversión, inventando territorialidades, desterritorializando la geografía del poder, configurando un mapa de contrapoderes.

Esta genealogía de la rebelión no se desentiende de las temporalidades inmanentes a la praxis de la subversión. Se retoma las historicidades efectivas no tanto en su secuencia como en sus intensidades. La medida de las temporalidades es relativa. Depende del referente. Como este referente es subjetivo, depende de la experiencia múltiple de los sujetos, depende de las vivencias y la capacidad de significar los sucesos, escapando de las campañas publicitarias, de los lenguajes de la imagen, de las políticas establecidas que montan escenarios, dando más bien lugar a las alteridades de los imaginarios radicales. Nacen otros sentidos del magma de significaciones. Los sentidos que inventa la multitud. Aunque esta nueva semántica no esté del todo decodificada, del todo interpretada, se vislumbra un nuevo horizonte hermenéutico. Obliga entonces a modular los estudios de los movimientos sociales en función de los nuevos códigos, devenidos de los afectos, deseos, pasiones de las multitudes. La teoría es posible. Pero se trata de una teoría de ruptura. Se debe elaborar nuevas armas de la crítica, considerando la crítica de las armas desplegadas por los rebeldes y subversivos.

También hay historias acumulativas. No deja de considerarse las experiencias precedentes. Sin embargo, las anteriores asonadas no plantean una linealidad y una continuidad, como si fuese un hilo conductor que nos lleva fatalmente a la victoria o a la derrota. En los

paradigmas de la modernidad se consideraba el problema de los procesos revolucionarios desde un telos, desde una finalidad preestablecida, presupuesta desde un origen de las contradicciones estructurales. Esta finalidad era la toma del poder. ¿Qué hay después? ¿Escapamos del poder? ¿Escapamos del capitalismo y del colonialismo? ¿O más bien la lógica del poder captura la victoria revolucionaria condenándola a la restauración del poder por otros medios?

La experiencia de los Estados socialistas de la Europa Oriental nos enseña que en la medida en que no se escapa de la historia, se restaura el poder; que en la medida en que se reproduce el Estado, se repite el capitalismo en sus nuevas condiciones, aunque en éstas no aparezca la burguesía sino una burocracia de funcionarios que expropián al proletariado el ejercicio de las transformaciones. No es, pues, el logro de una finalidad preestablecida lo que permite evaluar objetivamente los movimientos sociales.

En la contemporaneidad, la comprensión de los movimientos sociales requiere captar la inmanencia de los procesos, las singularidades de los acontecimientos, la elaboración espontánea y consensuada de las tácticas, las constantes adecuaciones de la multitud a los desafíos de la coyuntura. Quizás una de las preguntas clave sea cómo se constituyen los sujetos sociales en la contemporaneidad. ¿Cómo escapan a los diagramas de poder que los han constituido? ¿Cómo inventan líneas de fuga, recreando recorridos nómadas? ¿Cómo se apropian de los espacios públicos, derivando en efectos políticos de alcance?.

Pero también habría que preguntarse sobre los límites y las contradicciones de los movimientos sociales, sobre sus herencias estructuradas, sobre las formas conservadoras y autoritarias persistentes, sobre sus deseos de Estado. Todo esto forma parte de la incertidumbre, del campo de posibilidades y de las probabilidades inherentes a los eventos, a la herencia de determinantes y condicionantes pervivientes. Las contradicciones no sólo son materiales y políticas, sino también subjetivas. Hay problemas existenciales y relativos a la subjetividad en los movimientos sociales. Éstos no pueden visibilizarse desde la dimensión molar de los eventos, sino que es indispensable hundirse en la dimensión molecular.

Ahora bien, la dinámica molecular no excluye la formación molar. Las perspectivas molecular y molar no sólo se complementan, sino que lo molecular es la condición existencial de la formación molar, que puede ser llamada la dimensión instituyente e instituida del mapa cambiante de las instituciones, de las instituciones imaginarias de la sociedad, de la forma material de su perduración, de su reminiscencia, pero también de la configuración de su engranaje maquínico. La dinámica molecular de los movimientos sociales nos permite entender los ritmos paulatinos, a veces abruptos, de las modificaciones en el mapa institucional. Ninguna institución es realmente estática. En ella bulle la vida funcional de sus aparatos, de la aplicación de sus reglas, de las desviaciones cómplices, aceptadas en el pragmatismo del clientelaje y la corrosión. Pero también las reformas pequeñas, medianas y grandes las atraviesan. ¿Cómo entender esta dinámica molar de las instituciones sino en concomitancia con las dinámicas moleculares de clase? El estudio de las dinámicas moleculares de clase y de los movimientos sociales estriba en el análisis del sustrato de los acontecimientos, pero también de los mapas institucionales.

Los movimientos sociales de mayo y junio de 2005 arrojan muchos datos, muestran bastantes síntomas como para poder abordar el análisis de sus dinámicas moleculares. Para llegar a esta dimensión múltiple, bullente, que aparece como si fuera caosmosis, partamos de un lugar intermedio, que llamaremos el de los estratos de los movimientos sociales; pero también, en correlación con este lugar intermedio, tenemos otro lugar, el de las sedimentaciones de los movimientos sociales.

Estratos y sedimentaciones de los movimientos sociales

La sectorialización de los movimientos sociales en mayo y junio de 2005 parece mantener la misma característica de los movimientos de masas que arrancaron en la guerra del agua (abril de 2000), atravesaron el bloqueo de caminos campesino e indígena de septiembre de ese mismo año y llegaron a las elecciones de 2002, con fisuras entre bases y dirigentes, bases e instrumentos políticos, inmediatamente después del ascenso al Parlamento de dirigentes indígenas, sindicales e izquierdistas. Se

recorrió un lapso crítico para llegar al rebasamiento de las bases respecto de las dirigencias en febrero de 2003, en medio de la contingencia de un motín policial.

Esa sublevación de las bases se prolongó evolutivamente a septiembre y octubre de 2003, cuando se produjo la insurrección pacífica, tanto en el campo como en las ciudades de El Alto y La Paz, con ciertas repercusiones en otras ciudades. Esa insurrección derivó en la sustitución presidencial de Sánchez de Lozada, y marcó de lleno el ingreso a un periodo de transición política. Como decíamos, la sectorialización parece mantenerse en mayo y junio de 2005, cuando vuelve la asonada popular, con características parecidas al renombrado octubre de 2003. Sin embargo, las diferencias asoman rápidamente. Se trata de otra coyuntura, distinta en varios aspectos. Fue el punto crítico más alto de la transición. El gobierno de Carlos Mesa terminó perdiéndose en su propio laberinto. Lejos de cumplir con lo encomendado en octubre de 2003 (la recuperación de los recursos hidrocarburíferos y la Asamblea Constituyente), Mesa prefirió alejarse de esta agenda y se acercó más bien a una nueva agenda, inventada e impuesta por la burguesía intermediaria, apoyada por la conspiración de las empresas transnacionales y, de manera indirecta, por la conspiración de los organismos multilaterales.

La aparente levitación del gobierno de Mesa sobre el campo de fuerzas, conformado por las luchas sociales y las reacciones conservadoras, terminó convirtiéndolo en una fuerza centrífuga ficticia. Esta ficción fortaleció a la contrarreforma conservadora, que buscaba restaurar el orden político perdido con la fuga de Sánchez de Lozada durante la asonada popular de la guerra del gas. Un referéndum sobre los hidrocarburos inició el lento recular del gobierno de transición hacia el campo conservador, hacia el peso específico del poder económico de la burguesía intermediaria, en su versión ideológica de oligarquía regional. Las contradicciones entre el Ejecutivo, sobre todo en la figura del presidente, y el Comité Cívico de Santa Cruz fueron patentes todo el tiempo durante el referéndum del 18 de julio y después del cabildo en Santa Cruz de junio de 2004. Se ahondaron después de la concentración y el cabildo autonómico de enero de 2005 en Santa Cruz de la Sierra. Tales contradicciones expresan los distintos intereses de los estratos de

la burguesía nacional, pero también las estruendosas dificultades de la burguesía intermediaria para lograr un proyecto de Estado.

Quizás Mesa era la mejor carta que se tenía; empero, la óptica regionalizada de una parte de la burguesía, sus fuertes vínculos ideológicos con el neoliberalismo, sobre todo en la versión despojante de Gonzalo Sánchez de Lozada, terminaron escindiendo los intereses particulares de los intereses generales de la burguesía. Esto nos muestra que los distintos estratos de la burguesía no tienen conciencia para sí, usando la terminología de Hegel. Carlos Mesa nunca fue el hombre de los movimientos sociales; no podía serlo debido a los límites impuestos por la clase a la que pertenecía, la clase media alta e ilustrada. El hecho de que un movimiento social lo hubiera obligado a asumir el mando constitucional es parte del azar político, del juego de las circunstancias. La popularidad ganada por Mesa a un principio se debía más a su capital simbólico. Su figura de intelectual, de historiador, de comunicador social le confirió prestigio, lo que se sumó al hecho de que fue la mejor salida que encontró la plebe después de la asonada. Bastaron menos de veinte meses para perder su popularidad. Se retiró sin poder y sin apoyo, desmoralizado ante la intensidad de la revuelta popular, que irónicamente volvía a forzar una nueva serie de sustituciones constitucionales. La presidencia recayó en la máxima autoridad del Poder Judicial, Eduardo Rodríguez, quien asumió con el mandato expreso de llamar a elecciones generales.

Los movimientos sociales repitieron en mayo y junio de 2005 sus diferencias integradas en una simultaneidad rebelde: trabajadores mineros y cooperativistas mineros, confederaciones, federaciones, centrales y subcentrales sindicales agrarias, acompañados por autoridades originarias y ayllus, en un pacto sin precedentes por la unidad. En este conglomerado sindical y de comunidades se encuentran las seis federaciones cocaleras del Chapare, sumadas a la federación cocalera de los Yungas, las organizaciones de colonizadores, además del Movimiento de los Sin Tierra (MST); el pueblo alteño, con su poderosa Federación de Juntas de Vecinos (FEJUVE), las corporaciones gremiales, los sindicatos de maestros, los obreros sindicalizados de las urbes, los estudiantes universitarios. A todos estos sectores sociales se suman, a última hora,

los municipios mediante convocatorias ambiguas, los trabajadores de los aeropuertos y ciertos fragmentos populosos de las clases medias.

Todo este conglomerado parece repetir los sucesos de abril de 2000 y de octubre de 2003; es decir, la suma de los sectores sociales alzados. Sin embargo, hay diferencias. Éstas tienen que ver con los desplazamientos internos y externos de los movimientos sociales. En seis años, las consignas de los movimientos han unificado objetivos compartidos. Ya en octubre de 2003 los objetivos primordiales se podían resumir en dos: recuperación total de los hidrocarburos y Asamblea Constituyente, que fueron replanteados en mayo y junio del 2005. Sin embargo, su significación ha cambiado, madurando en la especificación de los significados. Se habla ahora de una nacionalización de los hidrocarburos y de una Asamblea Constituyente como poder constituyente de las multitudes.

Por otra parte, los movimientos sociales tienden a actuar de manera mancomunada, llegando a acuerdos o haciendo coincidir sus marchas para confluir en concentraciones y cabildos gigantescos. Esto ocurrió el 24 de mayo de 2005 y volvió a ocurrir el 8 de junio de ese año. Pero se trata de otra coyuntura, distinta a la de octubre de 2003. El contexto es otro, el mapa de fuerzas, diferente. Desde el referéndum hasta junio de 2005, la derecha despliega una ofensiva en varios ámbitos: monopolio de los medios de comunicación, campañas publicitarias que hacen de caja de resonancia, cabildos autonómicos, conspiración parlamentaria, asamblea preautonómica y hasta un golpe de mano intentando la sustitución constitucional del presidente del Congreso, Hormando Vaca Díez, lo que podría haber derivado en la aplicación de mano dura, un estado de sitio y la represión a las organizaciones sociales, a los movimientos sociales y a los dirigentes e intelectuales ligados al movimiento social.

Pero tal ofensiva de la derecha, de la oligarquía regional, de la burguesía intermediaria, de las trasnacionales y de los partidos tradicionales terminó en seco gracias a la heroica intervención de los movimientos sociales en Sucre, la capital de la República. La ciudad fue copada, la plaza 25 de Mayo sitiada y emboscada, se tomó el aeropuerto, los trabajadores de la Administración y Servicios de Aeropuertos Nacional (AASANA), organizados sindicalmente, entraron en huelga; también entraron en huelga los gobiernos municipales.

Toda una tenaza social movilizada envolvía a los diputados, atrapados en la vorágine de la sublevación. Los parlamentarios, que habían escapado de La Paz para sesionar tranquilos, para conspirar en calma, se encontraron de pronto emboscados en la ciudad de los cuatro nombres. Al movimiento social este gasto heroico le costó una víctima fatal y varios heridos, todos ellos mineros.

Los desplazamientos externos de los movimientos sociales tienen que ver con su expansión. El movimiento se expande a todo el eje central, incorporando al mapa de los bloqueos a la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. La expansión del movimiento se extiende al sur, logrando una gran concentración y marchas en Sucre. También hay irradiaciones del movimiento al norte, sobre todo en el departamento del Beni. Prácticamente toda Bolivia estaba copada por las movilizaciones y bloqueos y sitiadas sus ciudades.

Lo que diferenció a mayo y junio de 2005 de octubre de 2003 fue la expansión. El mapa de los movimientos sociales anteriores muestra efectos políticos más circunscritos al occidente. En cambio, el mapa de los movimientos sociales recientes logró efectos políticos mayores, esta vez en todo el país. Todo esto se desarrolla en un contexto distinto de correlación de fuerzas. En octubre de 2003 los sectores conservadores, que manejaban el aparato público, fueron sorprendidos por la virulencia de los eventos. En cambio, hasta mayo y junio de 2005, las organizaciones sociales se defendieron de una ofensiva restauradora que se aproximaba a sus dos años de vida. En mayo y en junio se volvió a la ofensiva en torno a la nacionalización de los hidrocarburos y la Asamblea Constituyente. Con la renuncia del presidente del Congreso y del presidente de la Cámara de Diputados a la sustitución constitucional, la derecha volvió a ser derrotada políticamente.

Sin embargo, se abría una nueva coyuntura plagada de incertidumbre. No se había logrado los objetivos de la lucha; ni la nacionalización de los hidrocarburos, ni la Asamblea Constituyente. Se ingresó entonces a una etapa electoral, donde no se sabía en qué condiciones se encontraban los sectores sociales para afrontar las elecciones que se avecinaban.

Los desplazamientos internos del movimiento social tienen que ver con su intensidad. Tres semanas de movilizaciones, bloqueos y marchas las de mayo y junio de 2005. Tres semanas de constante evolución en espiral. Tres semanas de construir una argumentación popular en torno a la nacionalización, a la Asamblea Constituyente. Se desarrolló una posición crítica respecto de los gobiernos autonómicos departamentales con dos alternativas: o discutir el tema en la Asamblea Constituyente, lugar apropiado para tratar todas las propuestas en torno al nuevo diseño de Estado, o inducir a alternativas y formas autonómicas sobre la base de las nacionalidades, los municipios y las provincias. Fue un desenvolvimiento de la experiencia colectiva, con intensas vivencias de los movilizados, aunque también de los no movilizados. Fue un aprendizaje en corto tiempo de los ritmos y de las transformaciones inherentes al campo político. Fue una decodificación de los discursos oficiales, una emergencia de los saberes y una constitución de sujetos sociales. Los desplazamientos internos implican la ampliación de los horizontes internos.

El balance de los acontecimientos de mayo y junio es el siguiente:

1. Si tomamos en cuenta la ofensiva conservadora, podemos valorar como victoria política el haber logrado evitar la restauración de los partidos tradicionales, que venía acompañada por el estado de sitio y la represión.
2. Si consideramos los objetivos de la lucha, es decir, la nacionalización de los hidrocarburos y la Asamblea Constituyente, podemos evaluar lo sucedido como una postergación de esos objetivos primordiales. La sustitución constitucional del presidente de la Corte Suprema, con la consecuente tarea de convocar a elecciones, fue un diferimiento de los anhelos populares.
3. Si constatamos la expansión de los movimientos sociales, podemos valorizar su capacidad de convocatoria y de movilización. El incremento de sus formas de organización, su irradiación y circulación produjeron desplazamientos internos que coadyuvaron a la intensificación del uso de las formas; produjeron también desplazamientos externos que coadyuvaron a la expansión de estos usos a desterritorializaciones y reterritorializaciones, en espacios lisos y volviendo a cartografiar espacios estriados.

4. El ingreso a una etapa electoral exigió al movimiento social nuevas tácticas, articuladas estratégicamente. Las organizaciones sociales y el instrumento político del campo popular requirieron replantear sus estrategias políticas, su forma de organización y su forma enunciativa.
5. Considerando la formulación de estrategias, vemos que los movimientos sociales no abordaron la elaboración alternativa de planes y programas de largo aliento, y optaron más bien por construcciones parciales, momentáneas y coyunturales.
6. Todo esto nos conduce a evaluaciones pendientes de la relatividad referencial. La composición de los referentes y la composición de las evaluaciones nos trasladan a una valoración móvil y cambiante del acontecimiento.
7. En conclusión, no hay victoria total ni derrota absoluta, sino victorias parciales y derrotas específicas. Es menester escapar del dramatismo de las ponderaciones heredadas de la modernidad, avanzar más bien a ponderaciones dinámicas, adecuadas a las variaciones de los procesos. La vida continúa.

El proceso de las contradicciones internas

Se puede apreciar que los movimientos sociales contienen sus contradicciones, muestran paradojas, a veces hasta aporías. En la intimidad de estos procesos contradictorios es indispensable analizar una paradoja arrojada en el contexto de las luchas sociales recientes. Esta paradoja tiene que ver con los objetivos primordiales planteados por los movimientos sociales: la nacionalización de los hidrocarburos y la Asamblea Constituyente. La pregunta es: ¿quién iba a nacionalizar y quien iba a convocar a la Asamblea Constituyente? Las organizaciones sociales y el instrumento político depositaron estas tareas en el Estado. Concretamente, en octubre de 2003 se encomendó estas tareas al gobierno de transición de Carlos Mesa, también en mayo y junio de 2005 se exigió al gobierno y al Parlamento su cumplimiento. Luego se delegó estas tareas al segundo gobierno de la transición.

Resultaba paradójico que se depositara el cumplimiento de los objetivos del movimiento social a instituciones que no tenían voluntad de hacerlo; es más, que estaban en contra. Era obligar al enemigo a ejecutar

acciones que le iban a afectar. Esta paradoja se puede plantear también de otra manera: la sublevación contra el Estado termina siendo estatalista. En el fondo, tal como se presentó, sin poder cruzar sus propias limitaciones, la rebelión reproduce al Estado en la expectativa de sus demandas. Reproduce al sujeto, al soberano, a quien van dirigidas estas demandas.

También se puede replantear la paradoja de otro modo: la subversión contra las instituciones del ancien régime terminó siendo legalista, pues exigía el cumplimiento de las leyes, de la Constitución, y también la construcción de una nueva legalidad. Se esperaba que el Parlamento convocara a la Asamblea Constituyente, se esperaba que el Parlamento nacionalizara los hidrocarburos. Esto, como se sabe, no ocurrió. Nos encontrábamos lejos de ese postulado del mayo de 1968 parisino: "los derechos no se los mendiga, se los toma". Podemos interpretar también la paradoja del siguiente modo: la insurrección contra el poder usó los métodos, instrumentos y procedimientos usuales de la política oficial. ¿Cómo explicar esto?

René Zavaleta Mercado hablaba de una paradoja señorial, en la que el patrón criollo y el indio entablaban una relación perversa de dominación y sumisión. La paradoja señorial viene a ser una interpretación, en las condiciones de la formación social boliviana, de la dialéctica del señor y el siervo, dialéctica de señorío y servidumbre, expuesta en la Fenomenología del espíritu de Hegel. Kojève interpreta esta dialéctica como la dialéctica del amo y del esclavo. Independientemente de si se trata de la misma situación filosófica, la paradoja señorial y la dialéctica de señorío y servidumbre muestran analogías estructurales. Ciertamente hay que distinguir la consecuencia teórica de las dos expresiones. Cuando se habla de paradoja se señala algo irresoluble; cuando se habla de dialéctica, se plantea una superación, una síntesis que contiene la contradicción. Ya marcada esta diferencia teórica, nos interesa saber si hemos salido de la paradoja propuesta por René Zavaleta. ¿La paradoja de la que hablamos, que podemos interpretarla como la paradoja estatal, forma parte de la paradoja señorial? Dos hipótesis interpretativas al respecto:

1. Al no salir del horizonte del colonialismo interno, reproducimos de distintos modos la paradoja señorial, que puede interpretarse como una dialéctica perversa de dominación y sumisión.

2. La paradoja estatal deriva de la instauración del Estado nacional de 1952, Estado paternalista, criatura y padre del proletariado minero. Esta paradoja forma parte del imaginario social de lo nacional-popular.

No necesariamente estas hipótesis son excluyentes. Sólo que una se mueve en el horizonte de la paradoja señorial, en el horizonte del diagrama colonial, y la otra se mueve en el horizonte del Estado populista. Esto no quiere decir necesariamente que un horizonte, el segundo, se encuentre dentro del otro, el primero. Pueden ser horizontes distintos, aunque yuxtapuestos.

Esta caracterización es importante, sobre todo para no calificar a lo nacional-popular como continuidad del colonialismo. Las concepciones nacional-populares pueden oponerse al colonialismo, sólo que lo hacen en el contexto de las luchas nacionales contra el imperialismo. Las concepciones anticoloniales arrancan de la memoria larga, atravesando el estupor de los siglos; pero, en la medida en que no retomen las luchas nacional-populares, se quedan en el mito o, en todo caso, en una reivindicación abstracta. Las discriminaciones, las exclusiones y los racismos coloniales adquieren connotación histórica en la formación social, en la estructura del Estado y la sociedad periféricos, en el contexto de las contradicciones de una República perdida en el interior de la periferia, atravesada por las contradicciones de una sociedad de clases, en un país ocupado por el imperio y el régimen económico impuesto por las trasnacionales.

Juegos, enlaces, alianzas y articulaciones de la micropolítica y su segmentaridad

Encontremos las segmentaridades binarias, circulares y lineales de los movimientos sociales, segmentaridades flexibles y duras, segmentaridades conformadas en un ámbito de recurrencias micropolítica, que hace de sustrato a la macropolítica, cuando los movimientos sociales en su conjunto se oponen al Estado. Las segmentaridades binarias aparecen cuando emergen las contradicciones de clase: proletarios contra

burgueses, campesinos contra terratenientes, también en su versión de campesinos sin tierra contra latifundistas. Estratos urbanos populares contra las instituciones de servicio. Los estratos plebeyos de la nación contra las empresas transnacionales, pueblos indígenas contra las oligarquías.

La segmentaridad binaria también aparece en la bifurcación entre hombres y mujeres, entre niños y adultos, entre adolescentes y viejos. Las segmentaridades circulares aparecen cuando a partir de un centro se configuran distintos círculos, que pueden ser concéntricos o no: mi casa, mi calle, mi barrio, el distrito, el municipio, la ciudad, la provincia, el departamento. Las segmentaridades lineales aparecen cuando dejamos la familia y entramos a la escuela, cuando dejamos la escuela y entramos a la universidad, o cuando dejamos cualquiera de estos segmentos y vamos al espacio de trabajo. Nos movemos linealmente de un segmento a otro.

Todas estas segmentaridades pueden ser flexibles o duras, depende de la plasticidad o dureza del juego segmentario en el mapa institucional, en el mapa de clases y en el mapa de las territorialidades diversas. En los movimientos sociales, tanto las organizaciones como los sindicatos aparecen como segmentaridades circulares. Pero cuando pasamos de la junta de vecinos y vamos al sindicato, nos encontramos en una circularidad lineal. También aparecen circularidades binarias como la distinción dinámica entre bases y dirigentes.

Cuando estas segmentaridades conforman una cartografía dura ingresamos a formas de dependencia y autoritarismo, formas que terminan inhibiendo al movimiento social. Cuando estas segmentaridades conforman un espacio liso, este espaciamento flexible libera flujos que derivan en enlaces, alianzas y articulaciones novedosas, que terminan diseñando nuevos recorridos, que derivan en redes y entramados desbordantes. La subversión es un tejido hilvanado desde las segmentaridades flexibles, las cuales componen los campos de la micropolítica.

Multitudes y clases en los movimientos sociales antisistémicos

Ha vuelto la discusión sobre los nombres, las definiciones, los conceptos y las clasificaciones sociales. ¿Cómo identificar a los movimientos sociales desatados como respuesta a la destrucción socioeconómica dejada por el neoliberalismo? ¿Encontramos allí al proletariado? ¿Se trata de nuevas clases o, más bien, de una nueva descomposición de las clases, un nuevo desclasamiento, así como ocurrió cuando se formó el proletariado? Antonio Negri y Michel Hardt sugieren volver a utilizar el nombre de multitud para referirse a los nuevos fenómenos sociales, en el contexto de la globalización. En esa misma perspectiva, aunque con otra tonalidad, lo hace también Paolo Virno al hablarnos de la gramática de la multitud. Este retorno a la categoría de multitud usada por Spinoza abre no solamente un debate, sino también nos enfrenta nuevamente a los secretos del lenguaje, del que no salimos nunca enmarcándonos en nuestro hábito de nombrar.

¿Por qué multitud es mejor que proletariado en el análisis y la interpretación de las luchas sociales contemporáneas? ¿Es ésta la pregunta clave? ¿No es mejor hablar de una modificación en el ámbito de las relaciones entre lenguajes y referentes espacio-temporales? Con esto estamos diciendo que la situación del lenguaje no es la misma que durante el siglo xix y la primera mitad del siglo xx.

Durante la segunda mitad del siglo xx, el lenguaje se disemina; emergen desde su interior sus partes componentes, cada una de ellas reclama la representación de la totalidad. Sus partes se articulan de otra manera. Este proceso le abre nuevas posibilidades. El lenguaje se hace más rico y expansivo. Se complementa también de otra manera con las prácticas e instituciones sociales. Las transformaciones tecnológicas también redefinen su relación con aquél.

Tomando en cuenta tal contexto de transformaciones podemos ver que el lenguaje —como matriz, pero también como flujos; como estructuras, pero también como desplazamientos; como composiciones, pero también como invenciones— cambia sus condiciones de relacionamiento. Es de esperar entonces que sus usos cambien a su vez las significaciones,

las simbolizaciones, las figuraciones, los valores conceptuales, las conceptualizaciones, los sentidos diversos. Proletariado ya no quiere decir lo mismo; algo parecido ocurre con multitud y clases sociales. Las condiciones de significación de estas palabras han cambiado.

No estamos apostando a una especie de metafísica del lenguaje. No decimos que sólo han cambiado las condiciones del lenguaje; decimos que han cambiado sus condiciones de articulación con las instituciones. Lo que decimos supone la modificación y transformación de las instituciones mismas, de su mapa, de su disposición en el mapa. No dejamos de percibir una transformación en la geografía social, en los antiguos usos del lenguaje; se diría, de cambio en la realidad, o, mejor, en los recortes de realidad. Empero, no hay que olvidar que la realidad de la que se hablaba no es independiente de los usos del lenguaje. Esa realidad se hace visible en éste. Tendríamos que hablar entonces de una compleja relación entre articulaciones del lenguaje, relación que se abre a las articulaciones de estas articulaciones con composiciones institucionales, con configuraciones espacio-temporales.

Hablamos entonces de los distintos niveles del lenguaje, de sus diferentes sedimentaciones, estratificaciones que componen formas de expresión y formas de contenido. Podemos hablar de una mezcla entre prácticas, usos, articulaciones, composiciones del lenguaje y prácticas, comportamientos, conductas, instituciones, conglomerados institucionales, formaciones sociales. Estos planos de consistencia pueden dar cuenta de la ubicación, el valor, el estancamiento, el desplazamiento y la diseminación de los sentidos.

Durante la modernidad se usó la concepción de clases sociales, en plural, para describir el cuadro diferenciado de la sociedad. Primero se la usó para describir el cuadro económico. Las clases sociales respondían a funciones económicas. Esto se puede ver en el cuadro económico de Quesnay. Saint-Simon transfirió la diferenciación del cuadro económico a un cuadro social. Las clases económicas no sólo aparecían descritas sino también, de forma dinámica, se enfrentaban unas a otras. El sentido de la dinámica de clases venía dado por la lucha de clases en el contexto de la Revolución Francesa. El socialismo francés retoma esta herencia teórica, otorgándole mayor precisión.

Marx y Engels desarrollan la teoría de la lucha de clases en el contexto de las sociedades estructuradas por el modo de producción capitalista. Se trata de un campo de intensidades, desplazamientos, contradicciones que atraviesan, componen y corroen el espacio social. En esta historia de contradicciones y antagonismos, el proletariado aparece como una clase compuesta por la disolución de las otras clases. Por lo tanto, aparece como límite de las clases sociales. Límite donde éstas dejan de ser clases para reconocerse en su disolución completa, cuando pierden toda propiedad y les queda sólo su cuerpo, susceptible de convertirse en mercancía. El cuerpo como mercancía es la fuerza de trabajo.

La lucha de clases adquiere su mayor intensidad en la perspectiva del proletariado, la última clase, la que no tiene nada que perder. Su lucha tiende, a su vez, a disolver la sociedad de clases. El proletariado liberará a las clases explotadas de las cadenas impuestas por el capitalismo. En la descripción marxista, el proletariado adquiere no sólo personalidad propia sino que también se convierte en sujeto como conciencia de clase para sí. La figura que se describe es la del obrero uniformado que llena las ciudades industriales. Proletariado, término plural, define a esa clase liminar explotada por el capital. La significación del proletariado irradia a todos los trabajadores que sufren la subsunción del trabajo por el capital. El proletariado es el portador de una nueva sociedad, es el sepulturero de la sociedad capitalista y el creador de la sociedad comunista.

La Comuna de París, las insurrecciones de 1848, las huelgas y paros, las luchas por las ocho horas de trabajo en Francia son los escenarios donde el proletariado adquiere un perfil histórico. La expansión de las luchas sociales modernas al Oriente va a enriquecer la forma y el contenido del proletariado, va a ampliar su entorno y comprometer alianzas. Las tesis del Oriente, que desarrollaran Lenin y Trotsky, son la expresión mejor lograda de los nuevos rasgos del proletariado a escala mundial. La complejidad de las formaciones sociales en el Oriente, en los bordes, límites, umbrales y periferia del capitalismo, trata de ser pensada según las modificaciones en las formaciones enunciativas marxistas, desplazamientos de las prácticas discursivas.

El sentido del proletariado cambia en ese nuevo horizonte que define la alianza obrero-campesina. La alianza permite plantear la posibilidad

de la Revolución Proletaria en el punto de quiebre del eslabón más débil de la cadena capitalista. Esta alianza no es solamente campesina, sino una articulación entre dos ámbitos de clase, un recorrido de la historia de la proletarización y la campesinización. El bolchevismo se sostiene en el trasfondo del populismo de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. La tesis de la hegemonía proletaria y la estrategia de la dictadura del proletariado se salvan de caer en el razonamiento y las prácticas populistas. Como se puede ver, no es el mismo sentido ontológico y subjetivo del proletariado en el siglo XIX y de principios del siglo XX. Por lo tanto, tampoco es el mismo proletariado.

El siglo XX se abre con la insurrección de los guerreros del Celeste Imperio, los tai ping, los llamados boxers, en la China ocupada por las potencias colonialistas. En Bolivia se abre con la Guerra Federal y, dentro de ella, con la rebelión aymara. De 1910 a 1919 transcurre la Revolución Mexicana. Todas estas subversiones se dan en la periferia capitalista. Ninguna es proletaria. Se trata, prioritariamente, de campesinos en México; de indígenas en Bolivia; de guerreros taoístas en China. Es una lucha por la reforma agraria, por la defensa de las tierras de comunidades y una guerra abierta contra la ocupación colonial. Todos estos objetivos planteados tienen que ver con la expansión capitalista y las consecuencias perversas que provoca en las sociedades convulsionadas de la periferia. Son otras clases las que se levantan contra las instituciones de propiedad de la tierra, de la Ley de Exvinculación, de la extraterritorialidad de las ciudades-puerto ocupadas, de la extraterritorialidad de las embajadas imperialistas.

Las contradicciones desatadas, convertidas en antagonismos, no son directamente contra el capital, sino contra las formas políticas y económicas que instaaura el capital en las lejanas tierras de la periferia. ¿Cómo nombrar a estas clases no proletarias? ¿Se encuentran en proceso de proletarización? No, de ninguna manera. Se enfrentan a instituciones neocoloniales, instituciones que refuerzan, paradójicamente, la expansión del capital. Tal expansión aleja a estas clases, que podemos llamar incluso comunidades, de su pasado. Las somete a una actualidad destructiva. Por eso ellas se resisten, se rebelan y se sublevan. Esta es la matriz de las luchas de liberación nacional. Estas luchas congregan

a conglomerados sociales en descomposición, afectados por la corrosión que provocan los diagramas de poder gamonal y colonial, los agenciamientos concretos de poder, las instituciones sostenidas al amparo de los Estados bárbaros, al servicio del sistema del mundo capitalista, de las instituciones de ocupación.

Estas rebeliones en la periferia capitalista constituyen otros sujetos. Las lecturas de mediados del siglo xx los relacionaron con el nacimiento de la conciencia nacional. Y es que a mediados del siglo xx se tenía otras realidades, se incorporó el proletariado a esas multitudes levantando banderas de liberación nacional. Las alianzas del proletariado con las otras clases explotadas, no sólo campesinas, construyó perfiles políticos de transición, perfiles de liberación nacional mezclados con proyectos socialistas. Por eso se utilizaba en aquellos discursos nacionalistas términos como 'alianza de clases', en el sentido de una dirección histórica, afectada por ideologías socialistas y hasta por discursos marxistas. Dichas alianzas se identificaban con un proyecto de futuro; en cambio, las alianzas, si las podemos llamar así, se identificaban con un pasado perdido, que quería ser recuperado. Ambas subversiones se dan en un mundo capitalista, en distintos tiempos de su evolución.

A fines del siglo xx y comienzos del siglo xxi se asiste a nuevas rebeliones e insurrecciones anticapitalistas, en otra etapa de los ciclos largos del capital. Como dice Negri, el proletariado profesional ha desaparecido, también el proletariado masa: aparece un proletariado nómada, articulado, en su sufrimiento y subversión, a otras clases en disolución. Negri, Hardt, Virno identifican al sujeto de estas rebeliones de fines de siglo y comienzos del nuevo como 'multitud'. ¿Desarrollando una mirada retrospectiva, estamos autorizados a hablar de una genealogía de la multitud en todo el siglo? Trataremos de responder a esta pregunta, no sólo desde una perspectiva teórica, sino también a la luz de la historia reciente y la historia larga, pasando por el ciclo mediano, la historia del siglo xx. Este tratamiento del problema nos puede ayudar a responder la pregunta sobre los alcances de las categorías 'proletariado' y 'multitud'. Nos puede permitir evaluar su conexión, su disociación y diferencia en el transcurso del tiempo social.

Genealogía de la multitud

No interesa tanto averiguar cuál concepto es más adecuado en la actualidad del capitalismo globalizado: 'proletariado' o 'multitud', para dar cuenta de las luchas sociales contra el capital. No se trata de saber cuál concepto tiene mayor correspondencia con la realidad, haciendo paráfrasis de Tarky. En primer lugar, habría que decir qué se entiende por realidad. Empero, no estamos en esa discusión. La realidad no deja de ser una totalización ideal, una construcción de la razón, como en el caso de naturaleza, como diría Kant. Estamos lejos de aceptar que la realidad es la absoluta exterioridad, pues esa realidad nombrada no deja de ser también una construcción, con todo lo que connota, sobre todo en el sentido creativo.

Volviendo al tema, 'proletariado' y 'multitud' son interpretaciones de procesos constitutivos de subjetividades alternativas a las formas de dominación del capital. Forman parte del lenguaje, de las prácticas discursivas, de las formaciones enunciativas; por lo tanto, forman parte de las articulaciones entre composiciones del lenguaje y composiciones no lingüísticas, composiciones sociales y subjetivas. Son también formas de relaciones entre instituciones del lenguaje e instituciones sociales; empero, también se trata de relaciones entre las líneas lingüísticas de fuga y líneas sociales de fuga. Sobre todo esto último importa cuando se trata de comprender los usos del concepto, la categoría, el término, la palabra 'multitud'.

La 'multitud' se opone a 'pueblo', como dice Paolo Virno; la 'multitud' no se opone al 'proletariado'; multitud y proletariado se complementan⁸¹. El proletariado deviene multitud. La multitud se opone al pueblo, de la misma manera que multitud se opone al Estado⁸². El pueblo es la base de legitimidad del Estado, es la voluntad general que delega su poder al soberano. En cambio, la multitud se niega a transferir el poder al soberano. Podríamos decir que la multitud constituye su propia autonomía. Es inmediatamente autónoma. Se constituye en voluntad inmediata, en voluntad colectiva, que se realiza en la acción

81. Paolo Virno, "Multitudes et classe ouvrière", entrevista con Maurizio Lazzarato, s/d.

82. Virno, 2003b.

multitudinaria. La multitud es aprensible y comprensible desde la condición de posibilidad epistemológica de campo configurante del acontecimiento. Acontecimiento entendido como devenir de múltiples singularidades. La multitud es un acontecimiento social y político.

Sin embargo, debemos cuidarnos de separar el concepto de los contextos donde emerge efectivamente la multitud o, más bien, las multitudes. La multitud adquiere significación histórica concreta cuando se toma en cuenta el perfil propio del acontecimiento social en cuestión. No se trata solamente de vincular la práctica discursiva a la práctica política, el discurso a la acción, sino de lograr una interpretación que sea posible en los horizontes de visibilidad que abre la acción misma. La acción y el conocimiento no están desligados de la praxis. No sólo hablamos de la praxis que construye el conocimiento, de la praxis de investigación, de la práctica teórica, sino que hablamos de la praxis política. El conocimiento, la comprensión, la interpretación y el análisis están íntimamente ligados a los efectos políticos; por lo tanto, a las prácticas que ocasionan esos efectos políticos.

Alguien dirá que lo anterior es una tesis marxista. Ciertamente, se parece. Sin embargo, habría que anotar que no se trata de la dialéctica. No se busca una síntesis entre teoría y práctica. No se trata de la unidad de la pluralidad, sino de la multiplicidad que no deviene unidad, porque se mantiene en el devenir de campos de intensidades, de la articulación de planos de consistencia. El acontecimiento como multiplicidad de singularidades exige un pensamiento, que, a su vez, es acontecimiento. La clave se encuentra en cómo se articulan los planos del lenguaje a los planos de los campos sociales. La clave está en cómo se forma una máquina de guerra. La multitud adquiere sentido como máquina de guerra.

La dinámica molecular de la multitud

No vamos a revisar la bibliografía que aborda el concepto de multitud. No vamos a revisar su nacimiento en los escritos de Nicolás Maquiavelo, y menos detenernos en la exorcización que hace Tomas Hobbes de la multitud, defendiendo desesperadamente el concepto de pueblo,

adecuado a la unificación del Estado. La filosofía de Baruch Spinoza aparece como matriz del concepto de multitud, sobre todo en lo que concierne al problema de la expresión, problema concomitante a la multiplicidad, a la singularidad y a la multitud⁸³. Sin embargo, tampoco vamos a detenernos en una exposición exhaustiva de la construcción de la multitud que hace Spinoza. Para los fines de este ensayo bastarán algunos apuntes.

Vamos a optar por circunscribirnos al ámbito las recuperaciones contemporáneas de la multitud, haciendo un breve recorrido por los ensayos y las clases de Gilles Deleuze sobre el tema. Retomaremos el trabajo de interpretación de Antonio Negri. En este camino, tenemos los despliegues analíticos de la multitud en dos polémicos libros de Michael Hardt y Antonio Negri; éstos son *Imperio*⁸⁴ y *Multitud*⁸⁵. Asimismo, nos abriremos a los aportes de Paolo Virno, sobre todo de su texto *Gramática de la multitud*. Ya señalados los marcos conceptuales, haremos una evaluación teórica y práctica de los usos del concepto 'multitud' en los trabajos del grupo Comuna, particularmente en los trabajos de Raúl Prada⁸⁶.

No podemos comenzar esta evaluación de la multitud sin antes plantearnos algunas hipótesis de trabajo. Quizás la más importante tiene que ver con la constitución histórica de la multitud, sobre todo con la forma. Esta forma de constitución de la multitud no sólo se diferencia de la forma de constitución del pueblo, que tiene que ver con la conformación de una voluntad general, así como con la construcción de la representación de la totalidad, de la sociedad, de los ciudadanos. También tiene que ver con el pacto de unidad: el contrato social, base de legitimidad sobre la que se sostiene la soberanía.

Ernesto Laclau habla de una construcción discursiva del pueblo, que pasa por el ámbito propiamente discursivo, el nivel de los significantes vacíos, que exceden en su desmesura los contenidos empíricos mediante

83. Véase Spinoza, 1977 y 1990. Revisar Deleuze, 1975 y 2005. Deleuze tiene otro ensayo: Spinoza: filosofía práctica (1991). Otro estudio importante sobre el poder y potencia en Spinoza es *La anomalía salvaje*, de Negri (1993). Del mismo autor se puede revisar *Spinoza subversivo* (2000).

84. Hardt y Negri, 2000.

85. Hardt y Negri, 2004.

86. Véase los textos del grupo Comuna citados anteriormente.

los cuales una demanda particular adquiere universalidad y hegemonía, interpretando y articulando el resto de las demandas en cuestión. La construcción de pueblo se da recurriendo también al desplazamiento retórico del discurso⁸⁷. Se puede entender esta construcción como la construcción de una identidad colectiva que pasa por la evolución concurrente de las demandas. La evolución de las demandas pasa por las peticiones, que se convierten en reclamos, los cuales devienen en demandas democráticas, adquiriendo una subjetividad más amplia al convertirse en demandas populares. Este desarrollo define una frontera interna, distingue pueblo de Estado, además de hacer posible la constitución del pueblo mediante una articulación equivalencial de las demandas.

La multitud vive otro proceso, diferente a la universalización del pueblo, distinta a la hegemonía de la demanda que interpreta a las demás. La multitud no se hace posible mediante la articulación equivalencial de las demandas, una especie de combinatoria de éstas. La multitud aparece como un acontecimiento de singularidades, singularidades irreductibles, por lo tanto resistentes a la equivalencia y a la generalización. La multitud no es una construcción de una identidad; más bien se manifiesta como un devenir de identidades, un magma de significaciones. Las singularidades no desaparecen, aunque dialogan, establecen alianzas; formando consensos, sí, pero como en un mapa cambiante de alianzas y acuerdos, de objetivos y postulados. No es que hay algo en común, como un sentido común, sino que la comunidad, como existencia plural, padece, se conmueve, es afectada por la acción que desencadena, la rebelión que hace emerger de sus entrañas, la insurrección que expande atravesando los espacios del poder. La multitud es un campo configurante cambiante. La política es vivida por la multitud como conflicto social.

En el Retorno de la Bolivia plebeya se trabajó para el análisis de la guerra del agua (abril de 2000) en una hermenéutica de la violencia, que se puso como tarea deshilar el acontecimiento por medio de las singularidades que lo componían. En el texto se escribió lo siguiente:

87. Laclau, 2005.

El acontecimiento está constituido por singularidades, estas singularidades se distribuyen y dispersan dibujando el perfil circunstancial con la masa aleatoria de los hechos. Las singularidades tienden a converger hacia un punto de saturación y de diferenciación, a partir del cual se pasa a conformar otro acontecimiento. El acontecimiento se remite a sus dos modos de acontecer, evidentemente en la figura de acontecimientos concretos, delimitados y temporalizados, pero también en la prefiguración de acontecimiento puro, de acontecimiento en su condición trascendental. Pervivencia del acontecimiento más allá del espacio y del tiempo⁸⁸.

El acontecimiento en su condición trascendental es un a priori, es el acontecimiento puro, como tal, como posibilidad. Empero, este a priori no se encuentra en el nacimiento; aunque señale el origen, se encuentra paradójicamente en la emergencia actualizada del acontecimiento, en el presente. Pero en un presente pensado como ruptura, como dislocación. ¿Podríamos decir que esta condición trascendental del acontecimiento es el sentido? ¿Qué hay de la multitud como acontecimiento social compuesto por múltiples singularidades sociales, políticas, culturales y subjetivas? La multitud es la condición subjetiva del acontecimiento. Obviamente, no como conciencia histórica sino más bien como potencia social, como poder de los cuerpos plurales, motivados por afectos, pasiones, deseos, razones. Podemos hablar entonces de la multitud como autonomías de lo colectivo respecto a las formas de poder enajenadas; por ejemplo, el Estado y las instituciones. La multitud como perspectiva de las sociedades sin Estado.

Para comprender la producción del acontecimiento, para comprender la praxis de la multitud, es menester comprender la irreductibilidad de las singularidades. En el texto mencionado se dice: "lo que se opone a la forma de lo personal, lo general y lo individual es la idea de singularidades, que deben ser tomadas en su pluralidad como antigerencialidades, que son impersonales y preindividuales. La idea de

88. En El retorno de la Bolivia plebeya (García Linera, Gutiérrez, Prada Alcoreza y Tapia, 2000) revisar "Hermenéutica de la violencia", de Prada Alcoreza, pp. 94 y 95.

singularidades nos permite abordar la multiplicidad del acontecimiento, tanto en su campo de dominio como en su potencia genética⁸⁹”.

Las singularidades no pueden generalizarse, son irreductibles, son impersonales y preindividuales. Las singularidades pueden ser concebidas según otro horizonte distinto a la universalidad; este horizonte es el relativo al espesor de las multiplicidades, espesor que puede ser visualizado, palmado, conmensurado en el flujo de las temporalidades, como devenir de multiplicidades. La multitud está conformada por multiplicidad de singularidades, las cuales aparecen en sus formas concretas organizativas, grupales, redes comunitarias, filiações y alianzas, fragmentos geográficos de clase, fragmentos y flujos de la proletarización en los contextos determinados por los ciclos históricos del capital. La multitud se compone por emplazamientos, desplazamientos y reemplazamientos de subjetividades, que aparecen como formas de reconocimiento, formas del lenguaje, escrituras agramáticas de los cuerpos. La multitud es un desplazamiento espacio-temporal y subjetivo de flujos y movimientos de cuerpos, motivados por afectos, deseos, pasiones, razones y proyectos políticos, inherentes a la naturaleza de los problemas asumidos, de las demandas expresadas, de las formas políticas inventadas por la revuelta de lo colectivo.

En el mismo texto citado si dice, a propósito de la esencia del acontecimiento:

No es fácil captar el acontecimiento de la batalla, ella transcurre por encima del combatiente; éste sólo ve sus actos particulares, pero no capta la verdad eterna del acontecimiento. Hace falta una larga conquista para llegar a este más allá del valor y la cobardía, hace falta encontrar la capacidad trascendental para captar lo puro de la batalla, encontrar esta facultad que es una intuición volitiva. No hablamos, como se ve, de una intuición sensible, de una intuición intelectual y de una intuición imaginativa, como es el caso de los enunciados críticos de Kant, sino de una voluntad inmanente al acontecimiento⁹⁰.

89. Op. cit., p. 98.

90. Op cit., pp. 98 y 99.

¿Se habla acaso de la intuición de la multitud al hablar de la intuición volitiva? Para afirmar esto habría que concebir antes una voluntad de la multitud. ¿Cómo podríamos hablar de la voluntad de la multitud cuando nos referimos a una multiplicidad? En todo caso, tendríamos que hablar de multiplicidad de voluntades. Sin embargo, en el texto mencionado no se habla de intuición de la multitud, sino de intuición del acontecimiento, intuición volitiva, que puede llegar a tenerla el combatiente herido de muerte, que, a decir de Deleuze, “no es ni cobarde ni valiente, que ya no puede ser ni vencedor ni vencido, completamente más allá, sosteniéndose allí donde se sostiene el acontecimiento, participando allí de su terrible impasibilidad”⁹¹. La intuición volitiva es la síntesis de voluntades que desean la realización de un campo de posibilidades, que definen horizontes de futuro. Se trata de un conocimiento desiderativo. Y a partir de este horizonte de visibilidad se comprende el presente y el pasado, se le da sentido a lo que ocurre en el ahora, se rescata el sentido inmanente del acontecimiento.

Se ha dicho que la intuición volitiva puede abarcar los horizontes problemáticos del acontecimiento, pero lo hace a la vez como intuición trascendental, evidentemente no sensible; es decir, no relativa a la forma pura del espacio y el tiempo, sino como una intuición relativa a la voluntad trascendental. Voluntad pura no mediada por la experiencia, voluntad originaria, anterior a toda voluntad empírica. En otras palabras, condición de posibilidad de la acción misma, condición que da forma a nuestros impulsos, a nuestros anhelos, querencias y deseos. Les da lugar, les da un paraje, las cobija, como convirtiéndose en morada. La voluntad es el territorio de los impulsos, los instintos, los anhelos, las querencias y los deseos; es un territorio que cobra vida precisamente al cobijar estas pasiones, adquiere perfiles circunstanciales en forma de síntesis coyunturales. La intuición volitiva es como un acontecimiento anticipado, que se adelanta al devenir, preforma las acciones transformadoras del mundo. Mediante esta actividad volitiva se capta el mundo tal como debería ser y a partir de esta prefiguración se vislumbra el mundo tal como es o, por lo menos, tal como parece ser. El mundo tal como debería ser es el futuro, el mundo tal como

91. Deleuze, 1989, p. 118.

es tiene que ver el pasado, el presente es el acontecimiento, cuando actuamos gobernando las cosas, iluminándolas, sacándolas de las profundidades donde se encuentran atrapadas. En el acontecimiento actuamos y movilizamos las cosas, les damos vida, las hacemos presente⁹².

En el texto en cuestión se hace perceptible el acontecimiento mediante la intuición volitiva, intuición íntimamente ligada a las motivaciones desencadenadas por la acción de la multitud. Por lo tanto, la multitud no solamente es concebida como acontecimiento social y político, sino también, y sobre todo, como el sujeto primordial de la intuición volitiva.

Ahora, lo que importa es saber cómo se ha formado el concepto de multitud en la experiencia histórica concreta, cómo se ha formado en la vivencia de los eventos desatados por los movimientos sociales en la historia reciente de Bolivia.

La multitud en los movimientos sociales

La forma en la que aparecen los movimientos sociales al comenzar el siglo **xxi** es novedosa por su composición social, por su forma de organización, por su gestación en las asambleas de base, por sus localismos, sectorialismos, gremialismos, comunitarismos, que terminan gestando sus propias alianzas, expandiendo los alcances de las movilizaciones. El perfil plural de las movilizaciones hace a los movimientos sociales compuestos de multiplicidades y singularidades que tienden a manifestar sus propias autonomías. En la guerra del agua emerge la multitud con su propia criatura: la Coordinadora del Agua y de la Vida. Ésta supone la coordinación de todos los sectores alzados contra la privatización del agua, desde los campesinos hasta los profesionales, pasando por los ejes articuladores de la movilización antiglobalizadora: los regantes y los fabriles, como también por las juntas de vecinos y los “guerreros del agua”, jóvenes estigmatizados por la sociedad que se convierten en los héroes de aquella guerra. En El retorno de la Bolivia plebeya se describe estas circunstancias del siguiente modo:

92. Prada Alcoreza, op. cit., pp. 99 y 100.

Los guerreros del agua dejaron en suspenso los engranajes del Estado, su forma gubernamental fue vencida, la disponibilidad de decir, así como la decisión de los dispositivos políticos quedaron conculcados por la fuerza de la masa. La iniciativa de la acción quedó en manos de la multitud abigarrada que tomó las plazas y las calles, sitió también los cuarteles, asediando con la elocuencia popular de las piedras las vetustas fortalezas de un orden decadente⁹³.

En este caso, la multitud no es meramente una construcción teórica, sino que viene a ser una emergencia que se hace visible. Se trata de la emergencia de los cuerpos afectados por el neoliberalismo, las políticas de privatización, los procesos de globalización, las formas recurrentes del capitalismo contemporáneo; el cuarto ciclo del capitalismo, según Giovanni Arrighi; etapa del capitalismo desterritorializado, según Antonio Negri; la restauración prolongada de las herencias coloniales, de acuerdo a las interpretaciones de Comuna. La multitud viene a ser una configuración desde la perspectiva de la agitación de los cuerpos, su convulsión e irradiación política. La multitud se construye con las nociones comunes que devienen de la experiencia y de las prácticas. Esta configuración está íntimamente ligada al poder de los cuerpos, a lo que ellos pueden, a su potencia.

Esta construcción inductiva nos retrotrae a las tesis ontológicas, epistemológicas y éticas de Baruch Spinoza. Este filósofo crítico también desarrolla dos tipos de construcciones conceptuales: una línea deducida de la razón, la otra inducida desde la práctica⁹⁴. En el primer caso, estamos ante una crítica de la filosofía racionalista de Descartes, crítica combinada con tradiciones naturalistas del Renacimiento. En el segundo caso, estamos ante una ruptura de Spinoza con la tradición filosófica, cambiando radicalmente la perspectiva del análisis, llevándonos a la inmanencia del cuerpo. Por lo tanto, podemos deducir dos epistemologías en la evolución de Spinoza. La referencia a este filósofo exuberante, expulsado del reino español y de la sinagoga, no es casual, no sólo por el uso del concepto de multitud, remontándonos a una genealogía del concepto, sino sobre todo por el método, que deja de ser meramente geométrico para llegar a ser práctico. Michael Hardt dice al respecto:

93. Op. cit., pp. 89 y 90.

94. Revisar Hardt, 2004.

La piedra de la revolución que produjo Spinoza en la epistemología es su concepción del rol de la noción común entendida como el vínculo entre la imaginación y la razón. Spinoza desmitifica la razón. En el argumento especulativo de la Parte II (de la Ética), Spinoza define la razón en un estilo cartesiano, matemático. La razón era un sistema dado de verdad necesaria, de modo que la producción de la razón era completamente oscura. Por lo tanto, el primer género de conocimiento (imaginación, opinión y revelación), la fuente del error, no podía desempeñar ninguna función positiva en un proyecto de busca de la verdad; la única estrategia podía ser su negación. Ahora bien, en el proyecto práctico del pensamiento de Spinoza hallamos una importante distinción entre las diferentes formas del primer género de conocimiento y una valoración de la imaginación. La imaginación suministra una indicación real (aunque fluctuante y contingente) del estado de los cuerpos y las relaciones que están presentes. La noción común interviene con la capacidad de hacer que la imaginación sea permanente y necesaria: la combinación no niega la imaginación, sino que en cambio la lleva al plano de la razón⁹⁵.

No nos olvidemos que Spinoza distingue tres géneros de conocimiento. El primer género consiste en la imaginación, la opinión y la revelación; el segundo género es la razón y el tercer género, la intuición. El primer género es la fuente del error, pero también, como se ve, la matriz de los otros géneros de conocimiento. Esto último es importante, pues cuando leemos a Negri, Hardt y Virno, el manejo que hacen de la categoría multitud parece responder a tres consideraciones. La primera consideración tiene que ver con la herencia teórica del Renacimiento, rescatada en plena clausura del siglo XX, el crepúsculo de la modernidad, y en el contexto del nacimiento del siglo XXI, que apunta al horizonte de una nueva época.

La segunda consideración tiene que ver con que el uso de la categoría de multitud parece responder a una adecuación conceptual, adecuación que responde a un nuevo perfil histórico de la subsunción del trabajo al capital. Este nuevo perfil expresa la diseminación del proletariado masa, del proletariado uniformizado, que trabaja en las grandes usinas. La adecuación teórica responde entonces a las actuales condiciones del

95. Op. cit., p. 200.

proletariado nómada, versión posmoderna de la explotación capitalista contemporánea.

La tercera consideración tiene que ver con que la multitud no deja de formar parte de la nueva formación discursiva marxista, en polémica con el marxismo modernista del siglo xx. Estas tres consideraciones no toman en cuenta el sentido práctico, desarrollado por Spinoza en *Ética*⁹⁶, retomada por la crítica de la filosofía, asumida en las subversiones teóricas del materialismo aleatorio⁹⁷. Desde esta otra perspectiva, que podríamos llamar una epistemología práctica, la multitud viene a ser también, y sobre todo, una figuración, una configuración y una reconfiguración según la experiencia de las luchas sociales antiglobalizadoras, anticapitalistas y anticoloniales. Forma parte del imaginario social de los movimientos sociales.

El perfil de la multitud durante la guerra del agua aparece en la bullente explosión de rebeliones, que atraviesan la ciudad de Cochabamba, los valles y la zona del Chapare, llegando a la cordillera y la puna cochabambina, de donde bajan contingentes campesinos sindicalizados y ayllus. En El retorno de la Bolivia plebeya se recoge así esta configuración:

La Coordinadora del Agua emerge del esfuerzo multitudinario de los poderes locales dispersos en la geografía de la urbe y en el mapa de las territorialidades concretas del valle. Se trata en realidad de una red de alianzas de diferentes estratos de una sociedad abigarrada. Lo que los une es la lucha por el control del agua, que en el fondo es una lucha por la reproducción social, por el destino de la vida social. Se encuentran articulados en la Coordinadora característicos sectores como los regantes, distribuidores del agua, que controlan pozos locales, las juntas de vecinos, los fabriles, los maestros urbanos y rurales, asociaciones civiles, agrupaciones de profesionales, movimientos de jóvenes. Los combatientes de la Coordinadora se llaman a sí mismos como los guerreros del agua⁹⁸.

96. Spinoza, 1977.

97. Es el título de un libro póstumo de Luis Althusser. También se puede revisar Badiou, 2002.

98. García Linera, Gutiérrez, Prada Alcoreza y Tapia, 2000: 90.

Como se puede ver, la multitud viene a ser la emergencia de una matriz de redes y estrategias sociales. Podríamos decir, haciendo paráfrasis al título de un libro, que la multitud se construye por la subversión de la práctica⁹⁹. La mayoría de la población, la mayor parte de la sociedad entra en contradicción con el modelo de privatizaciones. La gota que rebalsa el vaso es el intento desmedido de privatizar el agua con altos precios, pues es este un elemento vital para la reproducción de la vida. Es cuando la contradicción se convierte en abierto antagonismo con las políticas del gobierno neoliberal. Estas contradicciones abarcan no solamente al proletariado fabril, sino también a amplios sectores de la población no obrera. Si bien el sindicato fabril sirve de catalizador de la lucha, de articulador de la Coordinadora del Agua y de sujeto de la convocatoria, la incorporación de otros estratos de la sociedad, la gestación del movimiento en organizaciones territoriales, las alianzas suscitadas y consolidadas en asambleas y cabildos muestran la complejidad del conglomerado social levantado. Esta articulación de diferencias, esta composición de singularidades hacen al contenido de la multitud.

La multitud, en su momento de emergencia, en su momento de constitución, supone un orden de relaciones. En el caso de la guerra del agua, tendríamos que hablar de un orden de relaciones en torno al líquido elemento. A las preguntas sobre cuál es este orden de relaciones y en qué síntesis histórica cristaliza la significación social del agua, se respondió con cinco proposiciones en el texto que citamos. En primer lugar, se trata de una red de consumo y de distribución. En segundo lugar, se trata de un mapa de fuerzas que disputan el control del agua, buscando direccionalizar su uso, su posesión, sus finalidades, así como sus recorridos. En tercer lugar, se trata de una nueva forma emergente de organización de la movilización y representación social. En cuarto lugar, se trata de la abolición de la significación social del estado de cosas globalizado por vía de la privatización. En quinto lugar, se trata del horizonte utópico que avizora la creatividad de la acción de la multitud¹⁰⁰.

99. Véase Prada Alcoreza, 1986.

100. García Linera, Gutiérrez, Prada Alcoreza y Tapia, 2000 pp. 91 y 92.

Las jornadas de abril de 2000 son visualizadas como un armazón conformado en distintos planos de la realidad: el plano expandido por el consumo, el mapa intenso de las fuerzas, las estructuras de las organizaciones, la resignificación de las cosas y los hechos, además del horizonte utópico abierto.

Es que la guerra por el agua no podría ser evaluada en su múltiple dimensionalidad sino a partir de la demanda de su consumo, la distribución y concentración de las fuerzas intervinientes, la movilidad y el carácter de las organizaciones, la lucha por el sentido y la legitimación social, así como el valor histórico de la apertura hacia las posibilidades de futuro. Ocurre también como si todos estos planos de realidad se cruzaran y dieran lugar a una interpretación mayúscula, a un entrelazamiento abigarrado de alta intensidad. Se concentra la multitud y es como si se evocara el espíritu de la comunidad, se concentra la temporalidad y es como si la historia diera un salto a otro escenario que sale del campo de lo cotidiano, se concentran las voluntades y es como si se amplificaran las potencialidades de la masa social incandescente. La guerra por el agua rememora antiguas luchas, pero también convoca a su fantasma, que llega del porvenir como promesa¹⁰¹.

La guerra del agua define las matrices sociales de la rebelión que durante seis años consecutivos van a sostener los movimientos sociales, desde abril de 2000 hasta mayo y junio de 2005. La rebelión social tiene su propio itinerario, con sus altas y sus bajas, con sus flujos y reflujos, comprende hitos importantes en la construcción de la memoria corta de esta historia reciente. Recordemos:

El bloqueo de caminos de septiembre de 2000; la marcha indígena por la Asamblea Constituyente de 2002; las elecciones generales de ese mismo año; el motín policial de febrero de 2003, el subsiguiente desborde de muchedumbre en las ciudades de La Paz y El Alto; la guerra del gas de octubre del 2003, la consiguiente renuncia del presidente Sánchez de Lozada y el colapso de su Gobierno, la primera transición política; la movilización nacional de mayo y junio de 2005, que impidió que se materializara la conspiración conservadora que buscaba restaurar el orden perdido de los partidos tradicionales neoliberales; la segunda

101. Op. cit., p. 93.

transición, la sustitución constitucional del presidente de la Corte Suprema de Justicia y la salida electoral a la crisis política.

Estos hitos son como cumbres en los recorridos de los movimientos sociales, y vienen acompañados por otros desplazamientos menos intensos, menos extensos, quizás más locales o, en su caso, más sectoriales, como pequeños montículos en el ciclo de la rebelión: la continuidad abrumadora de las marchas cocaleras, que comenzaron antes de 2000 y que tienen su propia ruta; las marchas cíclicas de los maestros por aumentos salariales y otras reivindicaciones gremiales, además de su oposición a la Reforma Educativa, repetidas insistentemente cada año y siguiendo también su propio derrotero; las sucesivas marchas de los y las prestatarias de instituciones financieras, que en algún momento tuvieron desenlace dramático con la toma de la Superintendencia de Bancos por parte de aguerridas dirigentes; la marcha de los jubilados, ancianos y ancianas que reclamaban por sus jubilaciones en contra de la privatización de los seguros sociales; las marchas de la llamada "generación sándwich"(ex trabajadores que se encontraron sin normativa legal que los amparara, sin poderse atener ni al antiguo ni al nuevo sistema de pensiones); el bloqueo de caminos de los cooperativistas mineros, que reaparecieron después de febrero de 2003 ataviados de la típica indumentaria del legendario proletariado minero, con guardatojos, chamarras de cuero y dinamita en mano; las marchas de la COB, desde la mina Caracoles a la sede de gobierno; la lucha de los estudiantes de la ciudad de El Alto por su universidad pública.

En la metáfora montañesa que hemos elegido para trazar el recorrido de los movimientos sociales tenemos también quebradas y valles: los reflujos de los movimientos sociales. Un lapso corto, empero problemático, que se da poco tiempo después de las elecciones de 2002, cuando se comienza a plantear diferencias agudas entre direcciones y bases, instrumentos políticos y movimientos sociales; un lapso largo, que dura como dos años, desde la transición de Carlos Mesa, cuando los movimientos sociales remontan momentos críticos y tiene lugar el referéndum sobre los hidrocarburos; fue este un periodo notablemente problemático debido a la marcada distancia entre el instrumento político y los movimientos sociales.

Si se toma distancia de estos hechos para echar sobre ellos una mirada retrospectiva, podríamos decir que el despliegue de la potencia social se desarrolla permanentemente, de manera compleja y contradictoria, pero manteniendo la evolución sostenida de la sublevación. Se logra ascender a la cúspide de la movilización nacional en mayo y junio de 2005, cuando el bloqueo de caminos y el sitio a las urbes se ampliaron hacia la ciudad de Santa Cruz. Fueron esta urbe y su entorno rural la línea más intensa de los enfrentamientos. Con la expansión, el desenlace fue posible en la ciudad de Sucre.

Los poderes entraron en juego: las maniobras del Congreso, del Ejecutivo, de los comités cívicos, de los medios de comunicación y de las empresas transnacionales, en contraposición con los movimientos sociales. En Sucre se reunió el Congreso para sesionar y buscar una sustitución constitucional en la persona del resistido presidente del Congreso, previendo el estado de sitio y la represión para liquidar a los movimientos sociales.

Una vez llegados los parlamentarios a la ciudad de Sucre, el movimiento social, trasladado a la capital de la República, emboscó a los congresistas, tendiéndoles lo que se vino en llamar un “corralito”. Al Congreso no le quedó otra cosa que renunciar a su conspiración y reconocer en los hechos su situación insostenible. Tuvo que avalar otra salida constitucional que no estaba en sus planes y habilitar el adelanto de las elecciones nacionales.

Después de esa derrota de la “santa alianza” conservadora (oligarquía, cívicos, parlamentarios y transnacionales), el Congreso volvió a sesionar en la sede de gobierno. Ya en La Paz, después de largas sesiones, se logró concertar un acuerdo político, consistente en juntar las llamadas dos agendas: la agenda de octubre de 2003, que corresponde a los movimientos sociales, y la agenda de enero de 2005, que corresponde al Comité Cívico de Santa Cruz. En su diseño estratégico, la agenda de octubre se proponía la nacionalización de los hidrocarburos y la convocatoria a la Asamblea Constituyente. La agenda del Comité Cívico se planteaba un referéndum autonómico y la elección de prefectos. El acuerdo político dio luz verde a las elecciones nacionales y de prefectos para diciembre de 2005, y la convocatoria a la Asamblea Constituyente

y el referéndum autonómico, para julio de 2006. Las elecciones se efectuaron el 18 de diciembre, después de una perturbadora pelea por los escaños departamentales en el Congreso, que tenía por objetivo la postergación de las elecciones. La victoria contundente, por mayoría absoluta, del Movimiento al Socialismo (MAS) en las elecciones nacionales traza un nuevo escenario político. La derrota electoral de los sectores conservadores coloca en una situación vulnerable a la derecha, por lo menos la deja con la dificultad de mantener la legitimidad respecto de sus caros objetivos: continuar con el modelo neoliberal y lograr los llamados gobiernos autonómicos.

En este contexto político y social, y con la gama de coyunturas sucesivas, sus desenlaces y las aperturas a nuevos horizontes políticos, la victoria del MAS no podría explicarse sin ese impresionante tejido alterativo de la movilización social. Las condiciones de la victoria política se forjaron en los intensos escenarios de los movimientos sociales. El paso raudo de las distintas coyunturas, vertiginosamente empujadas por la turbulencia social y política, mostró nuevos horizontes de visibilidad.

En este tiempo de luchas sociales se construye un intelecto general, se constituyen nuevos sujetos sociales, modificando la mentalidad de las masas, destruyendo valores y prejuicios heredados para construir nuevos valores que son la base de la autovaloración de indígenas, mestizos y trabajadores. La victoria electoral, pues, es un hecho político construido por la subversión social.

Volvamos a la construcción práctica de la multitud por medio de la experiencia boliviana. La multitud se constituye en abril de 2000, en plena guerra del agua. Antes no existía. La multitud es un arte de organización, y mediante este logro se marcha hacia una combinación política que aumente la fuerza de los cuerpos. No debemos olvidar que para pensar realmente en términos de poder se debe plantear la cuestión en términos de cuerpo¹⁰². Todo lo que el cuerpo puede hacer puede pensarse también en sentido del derecho natural¹⁰³. Desde esta perspectiva, la ley de la naturaleza ya no se refiere a una perfección final, sino al deseo inicial, al

102. Ver Deleuze, 1975.

103. Op. cit.

apetito más fuerte¹⁰⁴. Las auténticas leyes naturales son normas de poder, no reglas de deber¹⁰⁵. La expresión del poder libre de cualquier orden moral es el principio ético de la sociedad¹⁰⁶. A propósito de esta ética de la multitud, Gilles Deleuze dice: “ir al extremo de lo que uno puede hacer [aller jusqu’au bout de ce qu’on peut] es la tarea propiamente ética.” Éste es el momento en que la Ética toma el cuerpo como modelo, pues todo cuerpo extiende su poder tan lejos como puede hacerlo. En cierto sentido, todo ser, cada momento, va hasta el extremo de lo que puede hacer¹⁰⁷.

En la organización de los encuentros sociales, adecuados a los cuerpos, que atentan contra las relaciones útiles y componibles, mediante este arte de organizar los encuentros, se produce el paso del derecho natural al derecho civil. El derecho civil no niega al derecho natural, ni se produce ninguna síntesis dialéctica entre ambos de tal modo que se conserve y supere la contradicción. No se trata de una concepción dialéctica, que en realidad conserva y restaura lo negado. Al contrario, el derecho civil preserva e intensifica el derecho natural, de la misma manera que la razón fortifica la imaginación¹⁰⁸.

Concurre en este proceso la transformación de la multiplicidad en multitud¹⁰⁹. La multitud, en tanto acontecimiento social, se encuentra abierta al antagonismo y al conflicto; en su dinámica molecular produce un aumento de poder que alcanza un plano de composición¹¹⁰. En este planomeno, que es el mismo campo de consistencia o de composición en el que se mueve la multitud, la normatividad social se convierte en derecho civil, el campo de intensidades adquiere expresión histórica. Michael Hardt dice que la multitud es la multiplicidad que se ha hecho fuerte¹¹¹. Nosotros podemos decir que es la potencia social que se ha realizado como ética y como política. Los vínculos sociales se han transformado, los viejos valores han sido destruidos y se han creado otros

104. Op. cit.

105. Op. cit.

106. Michael Hardt, 2004, p. 208.

107. Deleuze, op. cit.

108. Michael Hardt, op. cit., p. 209.

109. Al respecto, revisar Negri, 1993

110. Revisar Prada Alcoreza, 2005.

111. Michael Hardt. 2004 p. 209.

nuevos, la cohesión social adquiere dimensiones expansivas y niveles de empatía que no podían lograrse antes, en las condiciones de una multiplicidad aterida. En estas condiciones, el gobierno de la multitud es la democracia.

Al respecto, debemos definir que se trata de la democracia radical, para que no se confunda esta afirmación con una apología de la democracia representativa, delegativa y formal, que no es más que la simulación burocrática e institucional de la democracia. La democracia, para Spinoza, es el gobierno absoluto de la multitud. Spinoza dice que “este derecho, definido por el poder de la multitud, se llama generalmente Estado. Y es absolutamente controlado por quien, a través del consenso común, maneja los asuntos de la república [...] Si este cargo corresponde a un concilio compuesto por la multitud general, el Estado se llama entonces democracia”¹¹².

Clase obrera y multitud

Durante el periodo neoliberal dominante, de 1985 a 2000, las resistencias dispersas no constituyen una multitud, pues se trata de resistencias locales, sectoriales y gremiales, afincadas en organizaciones que no terminan de formar redes, tejidos y entramados sociales. En gran parte, estas organizaciones son la fragmentación de lo que fue la centralidad proletaria minera y su entorno, centralidad e irradiación conformada y expandida a lo largo de la historia sindical. Podemos fechar la historia concentrada del sindicalismo en Bolivia desde las postrimerías de la Guerra del Chaco hasta los días del hundimiento de la Unidad Democrática y Popular (UDP), cuando se derrumba la hegemonía y la dirección de la COB, para llegar a ser después de esta caída, hasta nuestros días, tan sólo una organización que agrupa a una minoría de los obreros sindicalizados, además de los maestros, gremialistas y campesinos.

La extensa mayoría de los trabajadores no se encuentra sindicalizada, está más bien en un proceso de reproletarización. En las condiciones del retorno tardío a un capitalismo salvaje, en pleno

112. Baruch Spinoza. 1990, p. 17.

proceso de globalización, se trata de un proletariado nómada, que se mueve al margen de los congresos de la COB y está en los umbrales del sindicalismo debido a las circunstancias de la flexibilización laboral. La COB no se preocupó de organizarlos, menos de sindicalizarlos. Pero hubo otras iniciativas, como la de los fabriles de Cochabamba, para organizar sindicatos de trabajadoras que trabajan a destajo para empresas subcontratistas. Y es que desde 1985 hasta nuestros días el sindicalismo obrero vive en crisis: achicamiento y pérdida de convocatoria de la COB, desvalorización de su papel durante las crisis económicas provocadas por las políticas neoliberales de privatización y de ajuste estructural, achicamiento del Estado, reformas estatales, reformas políticas como la Ley de Participación Popular y la Reforma Educativa, funcionales a la globalización.

Por su lado, la crisis de la República se hace patente cuando estallan las rebeliones sociales a partir de abril de 2000. En seis años de luchas sociales, desde la guerra del agua hasta la segunda guerra del gas (mayo y junio de 2005), la participación de la COB es colateral. La otrora gloriosa central de los trabajadores de Bolivia no su brillo. Sus años heroicos quedaron en los anales de la historia.

La historia del sindicalismo obrero tiene un recorrido conmovedor: la constitución de la Federación de Fabriles, en 1946; la fundación de la COB, en 1952, acompañada por el clamor inmediato de la Revolución Nacional; la lucha obrera contra la decadencia de la Revolución, que, en antagonismo abierto, desencadenó un enfrentamiento con los militares en las pampas de Sora Sora, en 1963; la participación abierta de la COB en la conformación de la Asamblea Popular. Todo esto quedó en la memoria. No se ha vuelto a actualizar.

Podemos hablar también de una historia larga del sindicalismo boliviano. Guillermo Lora, en su *Historia del movimiento obrero boliviano*, la describe desde 1848¹¹³. Desde esa perspectiva, los antecedentes del sindicalismo boliviano se encuentran en los gremios artesanales que se forman o se organizan, dependiendo del caso, si son nuevos o si son una herencia modificada de las organizaciones gremiales

113. Lora, 1967, 1969, 1970 y 1980.

de la Colonia. Aquella etapa se caracteriza por estar condicionada a relaciones precapitalistas de producción; por eso su carácter medieval, feudal y colonial. El sindicalismo propiamente dicho comienza después de la Guerra Federal, cuando se instaura el régimen liberal. Lora dice al respecto:

La historia contemporánea del movimiento obrero boliviano presenta dos etapas claramente definidas. En la primera época, que va desde 1920, predomina la marcha ascendente de la feudal-burguesía, representada primordialmente por el liberalismo, hacia el monopolio del poder político. Luego vienen los esfuerzos desplegados por la clase obrera en sentido de lograr su independencia, organizarse e inspirar su actuación en sus propios intereses¹¹⁴.

Parte de este proceso viene impregnada por formas de organización tales como las mutuales y las cooperativas; los sindicatos van a aparecer como formas de organización de la clase obrera en las condiciones del desarrollo capitalista desigual y combinado.

Estado y nomadismo

La soberanía política aparece con dos rostros: uno de ellos es la del emperador terrible y mago, el segundo es la del rey sacerdote y jurista. El primer rostro pertenece a un cuerpo que procede por captura, lazos, nudos y redes. El segundo rostro pertenece a un cuerpo que procede por tratados, pactos y contratos¹¹⁵. Los dos rostros, los dos cuerpos no están separados. Uno de ellos no tiene la exclusividad de los signos y el otro el de las herramientas. El déspota atroz ya es amo de las grandes obras, en tanto que el soberano sabio conquista y transforma todo el régimen de signos. La combinación de ambos rostros y de ambos cuerpos, la combinación de signos y herramientas conforma el rasgo diferencial de la soberanía política. Podemos llamar a esto “complementariedad del Estado”¹¹⁶.

114. Op. cit. tomo II, p. 11.

115. Revisar Deleuze y Guattari, 2000, particularmente el capítulo “Aparato de captura”.

116. Op. cit., p. 434.

La guerra tiene otro origen, forma parte del saber práctico de los nómadas. Por eso la guerra, en sus orígenes, es exterior al Estado. Empero, la guerra establece con el Estado una relación perversa. La guerra media entre los dos cuerpos del Estado, permite el paso de un rostro a otro, de un cuerpo a otro, produciendo una sucesión. Pasamos del emperador terrible y mago al rey sabio mediante la captura de los guerreros.

Gilles Deleuze y Félix Guattari dicen que no hay que confundir esta mediación de la guerra entre los dos polos con ninguna casualidad. La máquina de guerra no explica nada, es exterior al Estado, se dirige contra el Estado, lucha contra esta soberanía política. Tiene, en cambio, otra legitimidad. La máquina de guerra puede ya estar atrapada, formar parte del Estado, pero encastrada, recortada y subordinada. En todo caso, si interviene en el desarrollo del Estado, lo hace articulándose con otros factores, en un juego de condiciones y determinantes. Si ocurre una evolución del Estado, es menester que el polo jurídico tenga resonancia con el polo heurístico, que haya conjunción y complementariedad entre signos y herramientas. El segundo polo recarga al primer polo. De este modo, el Estado tiene una unidad de composición; ésta es su medio de interioridad. Hay unidad de composición a pesar de todas las diferencias de organización y desarrollo¹¹⁷.

Se puede, pues, definir al Estado como un aparato de captura; la captura aparece como captura mágica, en el proceso descrito de la complementariedad de los dos polos y la mediación de la máquina de guerra o, más bien, en la exterioridad de este flujo inmanente de la acción. La captura mágica muestra que ésta ya fue hecha. El Estado supone ya tal captura.

Se trata de la captura de los nómadas y de los territorios, la captura de los animales y de las tierras, la captura de las plantas y de los flujos de agua, la captura de los recursos y sus potencias. La relación del medio de interioridad del Estado, de su unidad de composición con la exterioridad —quizás sea mejor decir con el afuera salvaje— es de expansión y también de colonización. El asentamiento de la ley y de las instituciones se produce una vez que ha sido capturado y cooptado el entorno. La

117. Op. cit. p. 435.

periferia sin ley y sin instituciones, o con otras leyes y otras instituciones. La construcción de una centralidad y también de una jerarquía forma parte de la evolución del Estado.

En Bolivia, el problema del Estado puede enriquecerse con esta mirada genealógica, que escapa de las rejillas de la ciencia política, aunque también de la antropología política y de la historia. No se trata de pensar el Estado según la evolución de las sociedades, según determinadas condiciones históricas de posibilidad, como la escritura, la sedentarización, las clases sociales, alguna base tecnológica, el comercio. Se trata de comprender que el nacimiento de los Estados es tan antiguo como el nacimiento de las sociedades mismas, sobre todo si se piensa en las sociedades nómadas, las que Pierre Clastres llamó “sociedades contra el Estado”. La arqueología nos muestra la coexistencia de ambas instituciones desde tiempos remotos. Tiwanaku comparte con el ayllu, la comunidad en forma de archipiélago territorial estas procedencias inmemoriales. Alguna vez se planteó dar otros nombres a estas instituciones, quizás “sociedades con Estado” y “sociedades sin Estado”¹¹⁸. Sin embargo, ahora no se trata de discutir los términos, sino de evaluar los procesos.

Por razones de síntesis, llamemos a una ‘Estado arcaico’ y llamemos a la otra ‘sociedad nómada arcaica’. A esta última también podríamos haberla llamado “sociedad del archipiélago territorial” o, definitivamente, proponer para ella el nombre de ayllu, como categoría universal. Pero, como dijimos, no interesa en este momento mayor precisión sobre los términos. Lo que interesa es visualizar los procesos de los Estados y las sociedades en los desplazamientos múltiples de las historias concretas. En la geografía andina, los Estados parecen haber vivido transformaciones en sus medios de interioridad, en sus unidades de composición, según una correspondencia confrontada con los ayllus. En la geografía amazónica y chaqueña, las sociedades parecen haber impuesto una predominancia de las sociedades nómadas. No es este un panorama homogéneo, pues en Moxos se llegó a tener una agricultura elaborada usando redes de canales y terraplenes. En el periodo expansivo del Tawantinsuyu se incorporó a la

118. Ver Prada Alcoreza, 2004.

administración inca lo que se vino en llamar el cuarto suyu, el Antisuyu, que corresponde a lo que es la Amazonia y el Chaco.

La múltiple historia de las relaciones entre Estados y sociedades en el continente antes de la conquista y la Colonia está por hacerse. Sólo hay estudios de caso, como seguimiento a las crónicas y con la mirada del historiador de los documentos y correspondencia que dejó la administración colonial. La tarea queda pendiente. Es necesario el apoyo de la arqueología para armar el mapa de las relaciones de las diversas instituciones en los distintos contextos sociales.

Los periodos coloniales traen otro estado de cosas, se incorporan otras instituciones, los territorios conquistados, con sus poblaciones, sus instituciones, sus ámbitos imaginarios y simbólicos a los flujos descontrolados del comercio, del mercado, de la colonización, del trajín de la administración extraterritorial de las coronas y los imperios, de la explotación del oro y la plata y, más tarde, de las plantaciones. El Estado que se instala en las tierras de Abya Yala es el Estado moderno, en su versión patrimonial. El gran Estado colonizador es ya el instrumento de la expansión imperial, pero sobre todo instrumento del desplazamiento mundial del capitalismo. Estos Estados son los grandes dispositivos que diseñan el sistema mundo capitalista.

La evolución de las repúblicas criollas hacia la forma de los Estados-nación en el continente americano pasa por las guerras de independencia. Empero, en su amplia mayoría, son Estados-nación subordinados a los Estados-nación de los imperialismos en desarrollo, en los distintos ciclos del desarrollo capitalista. Si observamos los procesos políticos, vemos que los dos polos del Estado que habíamos dibujado más arriba no se dan en la metáfora del emperador terrible y el rey sacerdote, merced a la captura de la máquina de guerra. Los polos del Estado se dan en el continente como ruptura, en la dislocación de la historia, en su desaparición como continuidad y relato, en la trasgresión inaudita, en la violencia sin precedentes. No es la guerra de los nómadas contra el Estado y después la captura mágica por el Estado de la máquina de guerra, sino la guerra de conquista. Una guerra desatada por el Estado patrimonial colonizador, por los aparatos militares, administrativos y de explotación de las grandes empresas coloniales, financiadas por la expansión capitalista. Si hubiera

que recurrir a alguna metáfora, ésta tendría que ser la del cuerpo cortado, la del cuerpo fragmentado y torturado.

Son rostros y cuerpos que constituyen soberanía política no sólo en distintos ámbitos estatales sino también en horizontes históricos radicalmente diferentes. Se trata de un quiebre con las consecuentes disyunciones y descomposiciones de mapas institucionales, estructuras simbólicas e imaginarios sociales. Se trata de la supeditación violenta de la alteridad y la diferencia a la subjetividad moderna; de la subsunción formal del trabajo al capital, en una gigantesca acumulación originaria. Es el nacimiento violento del mundo moderno.

La crisis que se pone en evidencia con la historia reciente de las luchas sociales, desde abril de 2000 a mayo y junio de 2005, rasga completamente el velo de ficciones que cubre la composición quebrada de la República. La institucionalidad jurídico-política no es más que una ilusión jurídica y política, a pesar de su materialidad, pues no tiene correspondencia con las relaciones, prácticas y estructuras sociales, con la vida cotidiana. Tampoco la tiene con la vida política; es decir, con el campo bullente del consumo, del intercambio, de la complementariedad y de las producciones; ni con el campo de fuerzas concurrentes y los mapas de los conflictos.

Esta crisis múltiple, crisis de la República, del Estado, del modelo político, del modelo económico, crisis social y cultural, pone en cuestión la existencia misma del Estado-nación subalterno. La crisis requiere hurgar en el accidente del quiebre histórico mismo. Esto significa hacer visible lo que se ha puesto en la sombra, iluminar la pluralidad que anida en la oscuridad arrinconada por la Ilustración, recuperar de las profundidades geológicas las composiciones diseminadas de las sociedades indígenas.

Las dos polaridades del Estado deben ser abolidas. Polaridades de un cuerpo cortado, partes del cuerpo fragmentado, amarradas en su mezcla forzada; mezcla que solapa el Estado arcaico con las formas reiteradas del Estado colonial. La guerra de conquista media en esta complementariedad espuria entre el pasado y el presente, entre Estado arcaico y Estado colonial. El descuartizamiento del Tawantinsuyu se llevó a cabo mediante un apabullante proceso de desterritorialización. La guerra anticolonial, en oposición a la guerra de conquista, desamarra

el nudo que enlaza las partes indebidas del Estado. Disuelve los pactos coloniales, los pactos señoriales, los pactos clientelares, los pactos de gobernabilidad. En esta perspectiva, el horizonte posible es el de la descolonización radical.

Ello significa constituir las condiciones materiales y subjetivas, las condiciones de posibilidad histórica de una democracia efectiva en un continente conquistado, mutilado, explotado y saqueado donde los Estados criollos hicieron la guerra a las sociedades indígenas. Esto es, una democracia que no sólo iguale a los hombres y las mujeres, sino también haga equivalentes a las culturas, con sus proyectos civilizatorios y sociales. Al respecto, los movimientos sociales idearon una consigna, que en realidad es una perspectiva democrática radical. Esta perspectiva es la Asamblea Constituyente, pensada como instrumento del poder constituyente originario.

La Asamblea Constituyente no puede reducirse a una asamblea nacional, que sólo se encargue de redactar la nueva carta magna. Eso es lo que pretendían las instituciones conformadas para apoyar al proceso, desde la Unidad de Coordinación para la Asamblea Constituyente (UCAC), conformada por el gobierno de Carlos Mesa, hasta el Consejo Preconstituyente, apresuradamente armado por el gobierno de Rodríguez Veltzé y la Comisión del Parlamento, organizada con el mismo fin.

Estas instancias no son más que podadoras del poder constituyente de las multitudes. Se oponen a los alcances de este poder, que usa a la Asamblea Constituyente como instrumento político para cambiar la unidad de composición del Estado, para modificar el mapa institucional, para producir un nuevo reordenamiento geográfico, avanzando en la reterritorialización indígena y en la recuperación absoluta de los recursos naturales, en aras de gestiones colectivistas y comunitarias. El actual gobierno popular, que nació de las urnas, no puede repetir estas reiteradas limitaciones del poder constituido, que quiere enjaular al poder constituyente, como si fuera una fiera salvaje. Si lo hace, se limitará a contentarse con una gestión de gobierno, que en el mejor de los casos opte por reformas estructurales de signo opuesto a las anteriores, a las reformas neoliberales. Las reformas no nos sacarán de la crisis.

La crisis múltiple de la República requiere transformaciones profundas que apunten a derribar los cimientos de las estructuras de poder vigente. Luego de la gestión de gobierno, ¿qué? ¿Qué posiciones se tiene con respecto al Estado, institución heredada de la Colonia? ¿Cómo traspasar el poder efectivo a las comunidades, colectividades, organizaciones sociales que realicen el control social? ¿De qué manera desplazarse, creando miles de líneas de fuga que nos permitan salir de los diagramas de poder impuestos por una larga historia de dominaciones polimorfos? ¿Cuáles son los pasos clave para una descolonización radical? ¿De qué manera podemos evitar una nueva suplantación de los deseos, las pasiones, las esperanzas de las multitudes? ¿Cómo se puede estar a la altura de los seis años de luchas sostenidas por los movimientos sociales que supieron crear nuevos horizontes políticos, horizontes que nos constituyen hoy, que nos hacen diferentes, cambiando raudamente las coyunturas?

Son estas preguntas las que palpitan en el ambiente. Sirven de parámetro para medir las políticas que se implemente. La cuestión del Estado es primordial, pues apunta a la matriz de su relacionamiento con las sociedades. Tiene que ver con la problemática del poder, que no se resuelve simplemente con llegar al poder; pues el poder, la estructura de poder, la arquitectura de poder heredada puede tomar al gobierno, atrapándolo en las lógicas ya establecidas. De este modo, la consecuencia es que el gobierno tome al partido, atrapado en una ruta que ya no controla. Para escapar de este dramatismo, de una historia ya escrita, para crear, para escribir un nuevo relato, un nuevo entramado, es indispensable transferir el ejercicio político a los portadores del cambio: los movimientos sociales, las comunidades, las colectividades. Desde esta perspectiva, el gobierno no puede sino ejercerse desde abajo. Lo demás es suplantación y nuevas ilusiones, que no tardarán en desplomarse como castillo de naipes. El gobierno popular no puede olvidar que es un gobierno de transición en el proceso constituyente. No tiene ni las competencias, ni los atributos, ni los instrumentos, para completar el devenir de las transformaciones políticas y sociales. En cambio, la Asamblea Constituyente tiene estas competencias, estos atributos y estos instrumentos, no sólo porque es soberana, sino sobre todo porque es instrumento del poder constituyente originario.

Escenarios

¿Cómo se conforman los escenarios políticos, no los del teatro o el cine? Esta pregunta relacionada parece pertinente, pues la política cada vez más se parece al teatro y al cine. Es una puesta en escena. Sobre todo cuando intervienen los medios de comunicación de masas, particularmente las cadenas televisivas. Se puede decir que la televisión produce “realidades”. Por lo menos, esas realidades asumidas socialmente. Hablamos de la construcción de imágenes, de la construcción del imaginario virtual, donde la realidad ya no es la realidad fáctica, el hecho contundente que afecta inmediatamente a los sentidos, que se la acepta por mediaciones simbólicas, que termina conformando los imaginarios sociales, verdaderos entramados de interpretación. Ahora la realidad está subsumida al celuloide y a la pantalla, la realidad forma parte de un montaje, instrumentalizado por las máquinas y significado por la persecución compulsiva del sensacionalismo.

Las cadenas televisivas en Bolivia no se esmeran mucho en el estilo, ni en el decoro, tampoco en el guión; basta con exasperar ciertas imágenes para convencer. Uno de esos grotescos montajes escénicos es el relativo a la relación coca-cocaína. Se dice, sin mayor reflexión, que la coca excedentaria está directamente destinada a la producción de cocaína. La zona del enfoque es el Chapare, en esta acusación siguen las zonas de Los Yungas. Habría que preguntarse qué entienden estos entusiastas comunicadores por “excedentario”, respecto de qué, ¿del consumo tradicional? ¿Se tiene estadísticas actualizadas del consumo tradicional, incluyendo la exportación al norte argentino y, obviamente, el crecimiento vegetativo y social de los acullicadores? Ciertamente que no. Todavía los “comunicadores” se mueven, si es que se esmeran en tomarlo en cuenta, con los estándares de las investigaciones sobre el consumo de los años sesenta del siglo pasado. La premisa de sus enunciaciones son los prejuicios. Sobre todo las aparentes verdades difundidas por la DEA, los servicios de inteligencia, el Departamento de Estado y las políticas contra el tráfico de drogas de Estados Unidos. Y a pesar de ello, entran en contradicción con los comportamientos efectivos y secretos de las instituciones y dispositivos de control e interdicción estadounidenses.

Hasta ahora, no se ha respondido a preguntas que cuestionan el contexto integral del tráfico, desde el cultivo de coca hasta el consumo de cocaína. Tal parece que, a pesar de la teatralizada lucha contra el narcotráfico, se promociona mantener ciertos niveles de consumo, ciertas líneas de tráfico, reprimir otras, afectar a los pequeños productores y no necesariamente a los grandes carteles (dependiendo de cuáles): atacar a lo más débil y vulnerable en la cadena, a los productores de la hoja de coca, como si de esta forma se libran de su conciencia culpable. El montaje de la lucha contra la cadena coca-cocaína es uno de los escenarios; su puesta en escena se ha mantenido como parte de la guerra de baja intensidad contra los cultivadores de la hoja de coca.

Otras puestas en escena se llevaron a cabo, sin duda, en torno a la compulsiva publicidad del neoliberalismo, tal como se aplicó en América Latina, pero sobre todo en Bolivia. Aparecieron con el aplastante peso discursivo de que no había otra realidad que la verdad del mercado mundial y la globalización. La realidad enunciada terminaba circunscrita a la efectividad del mercado y la expansión de la globalización. Desde esta perspectiva, se clausuraba el modelo de acumulación estatal y se abría las políticas económicas al pragmatismo del mercado y a la cadena de privatizaciones. El achicamiento del Estado, el ejercicio de la desregulación, la flexibilización laboral, la transferencia de las empresas públicas y de los recursos naturales al capital transnacional fueron medidas de ajuste estructural a imagen y semejanza de la reducción monetarista del mundo. Con la relocalización minera supuestamente había desaparecido el proletariado e ingresábamos de lleno a un país cuyo destino era ser país de empresarios.

Esta puesta en escena duró quince años; al cabo, los cuadros terminaron desdibujados y despintados, el telón de fondo se desgarró. Al iluminarse la escena, el drama apareció convertido en pantomima. Quedaron al descubierto los artificios del montaje: todo este aparataje había servido para enajenar de manera delincencial los recursos públicos, las empresas estatales, los recursos naturales, el ahorro interno, los fondos de seguro de los trabajadores. La motivación profunda de este arte, si se lo puede llamar así, fue el circuito exacerbado del clientelaje, el círculo perverso de la prebenda y la mañosa circulación de influencias. El

resultado no fue otro que la absoluta transnacionalización de la economía y la pérdida, sin apelación, de la soberanía.

Este escenario se desmoronó ya desde la guerra del agua, de abril de 2000, y sobre todo después de la guerra del gas, de octubre de 2003, y dio lugar a la irrupción apoteósica de los movimientos sociales después de casi dos años de gobierno de transición en mayo y junio de 2005. Pero hay quienes quieren rearmarlo entre bambalinas, ocultando su pragmatismo neoliberal con un simulado discurso nacionalizador.

La cronología de los sucesos y el cuadro de situaciones de las dos últimas décadas nos permiten saber que hay otros escenarios, esta vez puestos en escena por los movimientos sociales. Se trata, en realidad, de una secuencia de escenarios que componen la trama de la movilización social.

Esta historia reciente tiene sus desenlaces, que serán tratados como parte de un entramado social que parece evolucionar a tonalidades cada vez más intensas, a situaciones cada vez mayores y expansivas y cuya composición y disposición de fuerzas se inclina a definir consecuencias políticas de considerable alcance.

El primero de los escenarios ya fue nombrado: la guerra del agua de abril de 2000; el segundo escenario puede ser identificado como el de la guerra indígena y campesina de septiembre de aquel mismo año; el tercer escenario fue desencadenado por el motín policial de febrero de 2003; el cuarto escenario corresponde a los acontecimientos concomitantes a la guerra del gas de octubre de 2003, y el quinto escenario tiene que ver con la movilización general y expansiva de mayo y junio de 2005. Con el primer escenario se abre el ciclo de los movimientos sociales, la historia reciente de las luchas sociales, de los actores populares, los protagonistas colectivos, las organizaciones sociales y las multitudes. Hay figuras de la rebelión que toman la iniciativa política y definen los horizontes de los últimos tiempos, abren las coyunturas y las clausuran para iniciar otras.

El primer desenlace fue la expulsión de la trasnacional Aguas del Tunari y la consecuente derrota del gobierno de turno en lo que respecta a las políticas de privatización del elemento vital.

El segundo desenlace nos traslada sorpresivamente a los primeros levantamientos anticoloniales: se enlaza genealógicamente a las

rebeliones indígenas del siglo XVIII. Antiguas luchas no resueltas terminan por hacerse presentes al inicio del siglo XXI. La guerra indígena interpela al Estado republicano, derrumbando sus certezas, sus valores, sus prejuicios, sus poses, sus modalidades discursivas, sus legalidades y su legitimidad lograda.

El tercer desenlace devela la guerra intestina en el interior del Estado, muestra sus grados de descomposición cuando sus aparatos coercitivos, las instituciones que monopolizan la violencia legal, se enfrasan en una guerra interestatal, en una microguerra civil.

El cuarto desenlace produce la renuncia del entonces presidente, Gonzalo Sánchez de Lozada, emblemático personaje del periodo neoliberal, artífice de las políticas de ajuste estructural y de la modalidad de privatizaciones conocidas como "capitalización". Con esto se produce la primera sustitución constitucional y el primer gobierno de transición.

El quinto desenlace clausura el lapso del primer gobierno de transición, para en seco la conspiración de la santa alianza conservadora (empresarios privados, terratenientes, oligarquías, burguesía intermedia, transnacionales, Congreso, Poder Ejecutivo y Poder Judicial) que quería derivar en una abrupta sustitución constitucional por la persona del entonces presidente del Congreso, llevando a cabo a continuación un estado de sitio y la represión a los movimientos sociales, además de abrir una coyuntura electoral con la última sustitución constitucional posible, en la persona del presidente de la Corte Suprema.

Como se puede apreciar, los múltiples escenarios pueden conformar dos grupos: el primero se remonta a 1985-2000; el segundo, a 2000-2006.

La diferencia entre ambos radica no sólo en que la puesta en escena en los segundos la producen los movimientos sociales, sino en la composición misma de su montaje y en sus diseñadores. En el primer grupo, la composición de escenarios tiene que ver con políticas internacionales: en un caso, de interdicción de la coca; en otro, con políticas monetaristas y de reforma diseñadas por organismos multilaterales (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial y Banco Interamericano de Desarrollo) que representan, en definitiva, el nuevo orden mundial. En el montaje también intervienen actores nacionales, como los partidos políticos, los poderes del Estado, principalmente el Poder Ejecutivo y el Poder Judicial.

Y aquí participan con esmero los medios de comunicación de masa. Los canales de televisión, la prensa y hasta las radios privadas. Todo se hace para convencer a la opinión pública sobre la eficacia y pertinencia de las medidas.

En el segundo grupo, la composición tiene que ver con la crisis desatada por la aplicación de las medidas de ajuste estructural. El escenario lo diseñan las resistencias, las respuestas populares, las demandas sociales, la interpelación colectiva al modelo neoliberal. Por lo tanto, la composición de los escenarios tiene que ver con la emergencia de un proyecto propio, de un proyecto nacional o de nacionalidades componentes, con políticas que emergen de la intimidad del cuerpo social.

Los diseñadores de este montaje son los movimientos sociales, aunque también los medios de comunicación participan en el montaje, pues difunden como noticia las rebeliones, los levantamientos, las marchas, los bloqueos, las insurrecciones pacíficas. Pero lo hacen más bien de manera pasiva, con ánimo de decepcionar. Y pasan también a la intervención activa cuando toman partido, descalificando a los movimientos sociales, interpretando lo que acontece con una mirada distorsionadora de los hechos. Toman, por ejemplo, partido por las empresas transnacionales frente a la demanda de nacionalización de los hidrocarburos. Al hacerlo de este modo, participan de determinada manera en el montaje de los escenarios. Sin embargo, debe quedar claro que sin medios de comunicación no se hubieran dado plenamente los escenarios, sólo que en unos casos jugaron papel de aparente neutralidad, difundiendo esmeradamente el mensaje de las estructuras del poder y de las estructuras económicas; en otros, intervinieron descarnadamente en contra de los movimientos sociales.

Escenarios de la coyuntura electoral y la coyuntura poselectoral

En la última coyuntura electoral (julio a diciembre de 2005), lo que más se discutió era la inclinación del voto o, por lo menos, eran estas tendencias las que motivaban a toda clase de especulaciones. Llama la atención que

lo que menos se discutiera fueran los programas políticos. En la medida en que se tocaron los programas, se los exhibía de manera chillona, sin intentar siquiera hacer una observación comparativa. Lejos se estaba de abordar el análisis de los programas de gobierno.

Podría suscitar toda una evaluación el parentesco de los programas en cuanto a la nacionalización de los hidrocarburos: la asociación derechista **PODEMOS** hablaba de una “nacionalización del beneficio”, el otro partido centroderechista, Unidad Nacional, hablaba de una nacionalización “mediante acciones” en tanto que el Movimiento al Socialismo (**MAS**) hablaba de una nacionalización efectiva.

¿Por qué este parentesco? Porque nadie pudo obviar la demanda popular por la nacionalización de los hidrocarburos, ni siquiera los otrora defensores a ultranza de las privatizaciones, capitalizaciones y transnacionalizaciones de la economía. Extraña manera, en su caso, de presentarse sin disimulo, sin rubor, como si no hubiera pasado nada, como si no llamara la atención que asumieran posición opuesta, como partidarios de alguna forma de nacionalización. Llamaba la atención que los dos nuevos partidos conservadores, que cobijan a los que fueron esmerados privatizadores, sobre todo sus candidatos a la presidencia, conocidos neoliberales, hablaran de nacionalización. Estas poses forman parte de las adaptaciones políticas al horizonte histórico abierto por los movimientos sociales.

En todo caso, lo que se debe discutir a fondo es qué se entiende por nacionalización. La nacionalización viene a ser la acción política y legal por parte del Estado mediante la cual éste se hace cargo de los recursos y de los bienes privados, estatalizándolos, transfiriendo la propiedad privada a su propiedad. En resumidas cuentas, a esta acción se la puede denominar “confiscación”. Generalmente, la nacionalización viene acompañada por la indemnización a las empresas damnificadas. Esto depende de una auditoría, de las posibilidades y del tiempo de ejecución de la indemnización. Ciertamente, el carácter y la cantidad de la indemnización no pueden afectar el desenvolvimiento de la empresa estatal, no pueden atentar contra su desarrollo y consistencia. Con este parámetro, podemos pasar a analizar las formas de nacionalización mencionadas por las campañas electorales.

La “nacionalización de los beneficios” no es, en primer lugar, una nacionalización. Se trata simplemente del reparto de las utilidades entre el Estado y las empresas transnacionales. Eso es lo que ya se da en la actual Ley de Hidrocarburos, aprobada por el Congreso en 2005, que pasó de una distribución del orden del 18% a una del orden del 50% para el Estado. ¿Qué sentido tiene lanzar como programa de gobierno un objetivo que ya está realizado? ¿Qué clase de tautología política es ésta? Se entiende así que el uso del término ‘nacionalización’ confunde, busca engatusar al elector, en un ambiente cuya inclinación preponderante es por la nacionalización. No podemos llamar a esto un programa político; en todo caso, se parece mucho a las manipulaciones de la mercadotecnia. Se vende un programa o, más bien, se compra el voto, se engancha al elector con campañas publicitarias. De este modo, no interesa tanto cumplir con lo que se dice, sino impactar en la opinión pública. El objetivo es, obviamente, ganar las elecciones, llegar al gobierno. ¿Para qué? Para lograr la continuidad del régimen anterior por otros medios.

Algo parecido pasa con el planteamiento de la condonación de la deuda externa: forma parte de la agenda de la cooperación internacional, algo que en parte se ha ejecutado, con los HIPC I y II¹¹⁹; forma parte de un proceso en marcha. La deuda infinita de la periferia del mundo capitalista no puede pagarse; es más, ya se pagó con creces. Los mecanismos de pago de intereses y amortización están más diseñados para no pagar la deuda que para pagarla. Ésta es la paradoja. La deuda externa viene a ser un mecanismo de control y de dominación por parte de los Estados del centro del sistema capitalista sobre la periferia. Ciertamente, estas cuestiones no aparecieron ni de lejos en los programas ni en la cabeza de los diseñadores de los programas de gobierno. Son problemas primordiales que devienen de referentes de la realidad y deben ser tomados en cuenta a la hora de diseñar políticas y estrategias de solución.

119. Programas auspiciados por el Jubileo 2000 de la Iglesia católica para la condonación de la deuda de los países más pobres del mundo con los países más ricos del mundo, (HIPC por sus siglas en inglés, High Indebted Poor Countries).

El presidente indígena que nació de las urnas

Las elecciones nacionales, llevadas a cabo el 18 de diciembre de 2005, culminaron con la contundente victoria, por mayoría absoluta, del MAS. Este resultado dejó perplejos a sus contrincantes, quienes esperaban, en el peor de los casos, una derrota menor. Fueron literalmente aplastados por la abrumadora victoria del instrumento político popular, vilipendiado por una guerra sucia llevada a cabo por los medios de comunicación que controlaban empresarios de los partidos derrotados. No había nada que discutir. La mayoría absoluta mostró la decisión de los votantes por un cambio efectivo, no por un cambio nominal, no por la palabra “cambio”, que puede servir hasta electoralmente para cualquiera, sino por el cambio material en el orden de las cosas. En contra de los pronósticos de supuestas encuestas —que no eran más que campañas publicitarias—, en contra del chantaje del poder económico, en contra del terrorismo empresarial y político de las clases dominantes y las transnacionales, se impuso estadísticamente la voluntad de cambio. No había nada que observar en esta victoria, salvo, por contraste, el terrorismo blanco que llevaron adelante como campaña los patrones, recurriendo al miedo de las clases medias. Ganó el presidente indígena, jugando también en contra del árbitro del partido.

Ganó contra el poder del dinero, contra el poder del miedo y contra de la conspiración técnica tejida minuciosamente por la Corte Electoral¹²⁰. Esta victoria popular dejó mudos, o por lo menos sin legitimidad, a los portavoces del patronato internacional y nacional, a los agoreros del Apocalipsis, del caos si llegaba al poder un presidente indígena. Estos inquisidores modernos, que imaginaban el desastre si subía al poder la plebe, las multitudes, los indígenas, quedaron sin sus instrumentos de tortura ante la sublevación de las víctimas que habían decidido no ser más víctimas. Las elecciones dejaron como resultado la voluntad general hecha dato. Y se trata de una sumatoria que recoge en su cantidad la cualidad de un programa de transformaciones.

120. La Corte Nacional Electoral depuró de sus listas a cientos de miles de votantes que no se habían reinscrito. Esto afectó, sobre todo, al MAS, porque le escamoteó votos y escaños en el Parlamento en los lugares donde tenía electores seguros.

Esta victoria electoral por mayoría absoluta no tiene precedentes, no solamente si se toma en cuenta el periodo democrático iniciado en 1982, sino el periodo que data desde la Revolución Nacional de 1952, cuando el control de las elecciones quedaba en manos del partido-Estado o cuando las elecciones formaban parte de un show cívico- militar, como la exhibición de 1966 que llevó a la presidencia al extravagante general René Barrientos. Durante el periodo neoliberal iniciado en 1985 ninguno de los partidos llamados “tradicionales o sistémicos” llegó jamás a acercarse a una mayoría absoluta. Se encontraron siempre muy por debajo. Para resolver la dispersión y la fragmentación del voto se inventaron la “governabilidad” sostenida por pactos. A su vez, estos “pactos por la democracia” se sostenían sobre relaciones clientelares y prebendales, lo que se ha venido en llamar cuoteo político.

Lo ocurrido el 18 de diciembre de 2005 no tiene precedentes, es un hito. Sin embargo, los medios de comunicación no se pronunciaron, menos los analistas políticos. Los medios y los analistas siguieron con la rutina de irse por las ramas sin tocar el tronco y mucho menos las raíces. Pero estaban desentonados en el nuevo contexto, en el nuevo escenario construido por las multitudes.

Las movilizaciones de mayo y junio de 2005 abrieron la coyuntura electoral, derrotaron la conspiración de la derecha, de su “santa alianza”, obligaron a una adelantada apertura electoral, a una nueva sustitución constitucional y a una nueva transición. No se pueden explicar los resultados de las elecciones si no a la luz del ciclo de los movimientos sociales que arrancaron en 2000. Los movimientos sociales construyeron nuevos horizontes políticos, provocando sucesiones raudas, haciéndose desmesuradamente visibles, conquistando sus derechos, defendiendo los intereses nacionales, sociales y de los indígenas, después de haber sido pisoteados por la casta política y las clases dominantes. Y hubo una conclusión democrática de tal ciclo de movilizaciones.

El gobierno popular de Evo Morales se presenta como una conclusión política de ese proceso. El presidente indígena aparece como una reivindicación histórica de las mayorías. Esto no quiere decir que las movilizaciones acabaron, sino que las movilizaciones ahora se trasladan al plano del Estado, sin dejar sus propios territorios en las entrañas de

la sociedad civil. Antes, con las elecciones de 2002, las movilizaciones se desplazaron al Parlamento, sin abandonar sus desplazamientos y recorridos en la geografía de las luchas sociales. Por eso, lo que ahora ocurre está íntimamente ligado al proceso constituyente, y, en la matriz de este proceso, con el poder constituyente de las multitudes. La multitud ahora aparece como multitud electoral, quizás de un modo expansivo, irradiándose más allá de la movilización, incorporando a los no movilizados empero descontentos con el cretinismo parlamentario de los partidos neoliberales, con el cinismo de los gobiernos de las clases dominantes. Indígenas, campesinos, sindicalistas, cooperativistas, gremialistas y clases medias votaron por el presidente indígena.

La convocatoria de Evo reproduce la convocatoria de Tupac Amaru. Aquella fue una convocatoria a indios, mestizos, criollos, afrodescendientes y mulatos para liberarse del yugo colonial y construir una nación. Todos tuvieron la oportunidad de iniciar otra historia, distinta a la signada por las traiciones, divisiones y chantajes de las oligarquías, siempre mezquinas, además de estrepitosamente miopes. Ahora la convocatoria es nuevamente a todos: indígenas, mestizos, clases medias, empresarios con vocación nacional, para formar una nación, en pleno sentido de la palabra.

¿Escucharán todos el clamor de esta convocatoria? ¿Otra vez se impondrá el localismo empedernido de las oligarquías que apuestan a particularismos sin destino? ¿Otra vez se disolverá la cohesión movilizada, la multitud electoral? ¿Otra vez reaparecerá la conspiración como un monstruo de mil cabezas? ¿Volverá el fantasma de la derrota de la Unidad Democrática y Popular abriéndose en dos frentes al gobierno, uno de derecha y otro supuestamente de izquierda? No sabemos la respuesta. En realidad, está en nuestras manos, depende de lo que hagamos en este ahora político, en este presente, que es el único vínculo con la realidad efectiva. Lo demás es abstracto, y los fines perseguidos en el plano abstracto muchas veces sirven de excusa para justificar una empedernida obsesión por la disolución, si es que no forman parte del brazo largo de la conspiración conservadora. La respuesta está en la acción política, tanto del gobierno como de las multitudes.

Materializar la convocatoria es seguir consecuentemente el programa encarnado en los movilizados. Esto tendrá que hacerlo el gobierno, respaldado por su mayoría congresal. Materializar la convocatoria es controlar, vigilar y también apoyar y defender al gobierno popular. Esto por parte de la multitud electoral.

La convocatoria está dada; su realización depende de la consecuencia, tanto por parte del gobierno popular como de las multitudes, con el programa de los movimientos sociales. Consecuencia con la política de las multitudes, política espontánea de las masas que saben distinguir entre amigo y enemigo, que no sabotean al amigo y atacan al enemigo, que controlan y exigen el cumplimiento consecuente de su programa. Este programa se puede resumir en la nacionalización de los hidrocarburos, en la convocatoria a la Asamblea Constituyente originaria, en la nueva reforma agraria que corrija las faltas y perversiones de la anterior, en la reterritorialización de las comunidades indígenas.

Bibliografía

- Albó, Xavier. Pueblos indios en la política. La Paz, Plural, 2002.
- _____ Desafíos de la solidaridad aymara. La Paz, CIPCA, 1985.
- _____ La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo.
La Paz, CIPCA, 1975.
- Aristóteles. Retórica, Madrid. Alianza Editorial, 1998. Madrid.
- Bataille, Georges. El erotismo. Barcelona, Tusquets, 2002.
- Baudiou, Alain. Breve tratado de ontología transitoria.
Barcelona, Gedisa, 2002.
- _____ Deleuze, el clamor del ser. Buenos Aires, Manantial, 1997.
- Bergson, Henri: El pensamiento y lo moviente.
Buenos Aires, La Pléyade, 1972.
- Beriain, Josetxo. La integración en las sociedades modernas.
Barcelona, Anthropos, 1996.
- Bouysse-Cassagne, Therese. Lluvias y cenizas: dos Pachakuti en la historia.
La Paz, Hisbol, 1988.
- _____ La identidad aymara: aproximación histórica siglos xv-xvi.
La Paz: Hisbol, 1987.

Subversiones indígenas

Clastres, Pierre. *La Société Contre l'État*. París, Les Éditions de Minuit, 1974.
Condarco Morales, Ramiro. *Zárate, el "Temible" Willka*.
La Paz, Renovación, 1982.

Choque Canqui, Roberto. *Cinco siglos de historia*.
Jesús de Machaca: La marka rebelde. La Paz, Plural, 2003.

Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus, 2005.

_____ *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona, Tusquets, 1991.

_____ *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós, 1989.

_____ *El bergsonismo*. Madrid, Cátedra, 1987.

_____ *Spinoza y el problema de la expresión*.
Barcelona, Muchnik, 1975.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*.
Valencia, Pre-textos, 2000.

_____ *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 1993.

Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Barcelona, Paidós, 2000.

_____ *De la gramatología*. México, Siglo XXI, 1998.

_____ *Dar (el) tiempo*. Barcelona, Paidós, 1995.

Espósito, Roberto. *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*.
Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método*. Tomos I y II.
Salamanca, Sígueme, 1991.

García Linera, Álvaro. *Forma valor y forma comunidad*.
"Cuadernos de la cárcel", Chonchocoro-La Paz, 1995.

García Linera, Álvaro, Patricia Costas y Marxa Chávez.
Sociología de los movimientos sociales. La Paz, Plural, 2004.

- García Linera, Álvaro, Raquel Gutiérrez Aguilar, Raúl Prada Alcoreza y Luis Tapia Mealla. Horizontes y límites del poder y Estado. La Paz, Muela del Diablo, 2005.
- _____ Democratizaciones plebeyas. La Paz, Muela del Diablo, 2003.
- _____ Pluriverso. La Paz, Muela del Diablo, 2002.
- _____ Tiempos de Rebelión. La Paz, Muela del Diablo, 2001.
- _____ El retorno de la Bolivia plebeya.
La Paz, Muela del Diablo, 2000.
- Hardt, Michael. Deleuze. Buenos Aires, Paidós, 2004.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. Imperio. Buenos Aires, Paidós, 2000.
- _____ Multitud. Barcelona, Debate, 2000
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Ciencia de la lógica.
Buenos Aires, Solar, 1993
- _____ Fenomenología del espíritu.
México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Hurtado, Xavier. Historia del katarismo. La Paz, Hisbol, 1986.
- Laclau, Ernesto. La razón populista. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Lévi-Strauss, Claude. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss",
París, PUF, 1989.
- Lora, Guillermo. Historia del movimiento obrero boliviano. Tomos I, II, III y IV.
La Paz, Los Amigos del Libro, 1967, 1969, 1970 y 1980.
- Malinowski, Bronislaw. Los argonautas del Pacífico.
Madrid, Península, 2001.
- Martínez, Gabriel. Espacio y pensamiento. La Paz, Hisbol, 1989.

Subversiones indígenas

Marx, Karl. El XVIII brumario de Luis Bonaparte. Moscú, Progreso, 1970.

Marx, Karl y Friedrich Engels. La ideología alemana.
Barcelona, Crítica, 1977.

Mauss, Marcel. Ensayo sobre el don, Buenos Aires, Paidós, 1995.

_____ "Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas", en Sociología y antropología. Madrid, Tecnos, 1991.

Murra, John V. El mundo andino. Población, medio ambiente y economía.
Lima, IEP, 2002.

_____ "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas", en Formaciones económicas y políticas del mundo andino, Lima: IEP, 1975.

_____ "Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu", en Revista Peruana de Cultura, Lima, 1964.

_____ "Temas de estructura social y económica en la etnohistoria y el antiguo folklore andino", en Folklore Americano. Lima, 1962.

_____ The Economic Organization of the Inca State. Chicago, Universidad de Chicago, 1956.

_____ "The Historic Tribes of Ecuador", en Handbook of South American Indians. Washington DC, Smithsonian Institution, 1946.

Negri, Antonio. La anomalía salvaje. Barcelona, Anthropos, 1993.

_____ Spinoza subversivo. Madrid, Akal, 2000.

Paniagua, Teresa. Sociología del ayllu. La Paz, UMSA-Carrera de Sociología, 1999.

Piaget, Jean. Adaptación. Siglo XXI. 1980.

Platt, Tristan. Qaraqara/Charca. Mallku, Inka y Rey en la provincia Charcas (siglo XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara. La Paz, Plural, 2006.

- _____ Los guerreros de Cristo. La Paz: Plural y Asur, 1997.
- _____ “Mapas coloniales en la provincia de Chayanta: dos visiones conflictivas de un solo paisaje”, en Estudios bolivianos. Homenaje a Gunnar Mendoza. La Paz, UMSA- Facultad de Humanidades, 1978.
- _____ Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina. “Cuadernos de Investigación”. La Paz, CIPCA, 1976.
- _____ “El yanantin entre los pobladores al norte de Potosí”, Íthaca, Nueva York, Universidad de Cornell, 1971.
- Prada Alcoreza, Raúl. Multitudes y clases en los movimientos sociales antisistémicos. Mimeografiado, 2006.
- _____ “Dinámica molecular de los movimientos sociales”, en Herramienta, Revista de Debate y Crítica Marxista. Buenos Aires, 2005.
- _____ Largo octubre. Genealogía de los movimientos sociales. La Paz, Plural, 2004.
- _____ “La fuerza del acontecimiento”, en Tiempos de rebelión. La Paz, Comuna, 2001.
- _____ Territorialidad. La Paz, Mitos, 1995.
- _____ El ayllu en el desierto capitalista. La Paz, Episteme, 1988.
- _____ La subversión de la praxis. La Paz, Episteme, 1986.
- _____ Crítica al discurso metafísico de la economía. La Paz, Episteme, 1985.
- _____ Ontología e imperialismo. Mimeografiado, s/f.
- Rasnake, Roger. Autoridad y poder en los Andes. Los kuraqkuna de Yura. La Paz, Hisbol, 1989.
- Reinaga, Fausto. La revolución india. La Paz, Partido Indio de Bolivia, 1969.
- Reinaga, Wálter. Escritos. La Paz. Tiwuanaku. 1990.

Ripalda, José María. Los límites de la dialéctica. Madrid, Trotta, 2005.

Rivera Cusicanqui, Silvia. Birlochas, trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre migrantes aymaras de La Paz y El Alto. La Paz, Mama Huaco, 2001.

_____ Democracia liberal y democracia del ayllu: el caso del norte de Potosí. La Paz, ILDIS, 1990.

_____ Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado qhichwa y aymara, 1900-1980. La Paz, Hisbol-CSUTCB, 1984.

_____ "El mallku y la sociedad colonial en el siglo XVII", Avances No 1. La Paz, 1978a.

_____ "La expansión del latifundio en el altiplano boliviano. Elementos para la caracterización de una oligarquía regional", Avances No 2. La Paz, 1978b.

Saavedra, Bautista. El ayllu. La Paz, Juventud, 1998.

Sahlins, Marshall. Cultura y razón práctica. Barcelona, Gedisa, 1997.

Spedding, Alison. Kawsachun coca. Economía campesina cocalera en los Yungas y el Chapare. La Paz, PIEB, 2004.

_____ Wachu-wachu. Cultivo de coca e identidad en los yunkas de La Paz. La Paz, Cocayapu, CIPCA, Hisbol, 1994.

Spinoza, Baruch. Tratado breve. Madrid, Alianza, 1990.

_____ Ética. México, UNAM, 1977.

Temple, Dominique, Teoría de la reciprocidad, tomos I, II y III. La Paz, PADEP, 2003.

Ticona Alejo, Esteban y Xavier Albó: La lucha por el poder. La Paz, Plural, 2003.

Vernant, Jean-Pierre. Los orígenes del pensamiento griego. Barcelona, Paidós, 1992.

- Vernant, Jean-Pierre y Marcel Detienne. El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia. Barcelona, Paidós, 2001.
- Vernant, Jean-Pierre y Marcel Detienne. La cuisine du sacrifice en pays grec. París, Gallimard, 1979.
- Vernant, Jean-Pierre y Vidal-Naquet. Mito y tragedia en la antigua Grecia. Vol. 1 y 2. Barcelona, Paidós, 2002.
- Virno, Paolo. Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana. Buenos Aires, Cactus "Tinta de limón", 2004a.
- _____ Palabras con palabras. Poderes y límites del lenguaje. Buenos Aires, Paidós, 2004b.
- _____ El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico. Buenos Aires, Paidós, 2003a.
- _____ Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas. Buenos Aires, Puñaladas, 2003b.
- Wachtel, Nathan. El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo xx al xvi. Ensayo de una historia regresiva. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- _____ "Hombres del agua. El problema uru. Siglos xvi-xvii", en Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz, 1998.
- _____ "L'acculturation", en Faire de l'histoire, editada por J. Le Goff y P. Nora. París, 1974.
- _____ La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole (1530-1570). París, ESC, 1971a.
- _____ Pensée sauvage et aculturation. L'espace et le temps chez Felipe Guamán Poma de Ayala et L'Inca Garcilaso de la Vega. París, ESC, 1971b.
- _____ Structuralisme et Histoire: á propos de l'organization social du Cuzco. París, Anaes ESC, 1966.

