

## DESPLIEGUE Y REPLIEGUE DEL ETHOS COMUNITARIO EN BOLIVIA<sup>1</sup>

Lucia Linsalata<sup>2</sup>  
Huáscar Salazar Lohman<sup>3</sup>

### Resumen

A partir de la recuperación de la categoría de ethos histórico de la modernidad propuesta por el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, en este ensayo proponemos la noción de ethos histórico comunitario para comprender algunos comportamientos sociales de los sectores indígenas y populares de Bolivia. A continuación, explicamos qué papel jugó este ethos comunitario durante el ciclo de rebeliones que sacudió al país entre 2000 y 2005 y de qué manera la consolidación del gobierno del MAS en la conducción del Estado boliviano dio pie a una suerte de desarticulación y consecuente repliegue de dicho ethos en la sociedad.

**Palabras claves:** Ethos comunitario, Bolivia, sectores indígenas y populares.

## DISPERSÃO E DESARTICULAÇÃO DO ETHOS COMUNITÁRIO NA BOLÍVIA

### Resumo

A partir da recuperação da categoria de ethos histórico da modernidade proposta pelo filósofo equatoriano Bolívar Echeverría, neste ensaio propomos a noção de ethos histórico comunitário para compreender alguns comportamentos sociais dos setores indígenas e populares da Bolívia. Em seguida, explicamos qual papel desempenhou esse ethos comunitário durante o ciclo de rebeliões que abalou o país entre 2000 e 2005, e de que forma a consolidação do governo do MAS no comando do Estado boliviano deu lugar a uma espécie de desarticulação e consequente recuo desse ethos na sociedade.

**Palavras chaves:** Ethos comunitário, Bolívia, setores indígenas e populares

## SPREADING AND WITHDRAWAL OF THE COMMUNAL ETHOS IN BOLIVIA

### Abstract

Based on the recovery of the category of historical ethos of modernity proposed by Ecuadorian philosopher Bolívar Echeverría, in this essay we propose the notion of historical communal ethos to understand certain social behaviors of indigenous and popular sectors in Bolivia. Subsequently, we explain the role played by this communal ethos during the cycle of rebellions that shook the country between 2000 and 2005, and how the consolidation of the MAS government in the leadership of the Bolivian state led to a sort of disintegration and subsequent retreat of said ethos in society.

**Keywords:** Community ethos, Bolivia, indigenous and popular sectors.

<sup>1</sup> Artigo recebido em 19/07/2023. Primeira Avaliação em 18/09/2023. Segunda Avaliação em 24/09/2023. Aprovado em 11/11/2023. Publicado em 11/12/2023.

DOI: <https://doi.org/10.22409/tn.v21i46.59276>.

<sup>2</sup> Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) - México, profesora-investigadora del Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (ICSyH-BUAP) - México. Correo electrónico: [lucia.linsalata@correo.buap.mx](mailto:lucia.linsalata@correo.buap.mx).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2845-6988>.

<sup>3</sup> Doctor en Economía Política del Desarrollo por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) - México. Investigador del Centro de Estudios Populares (CEESP) en Bolivia. Correo electrónico: [huascarsalazar@gmail.com](mailto:huascarsalazar@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5406-4462>.

A casi un cuarto de siglo luego de la Guerra del Agua, la histórica lucha que inauguró uno de los ciclos rebeldes más importantes de la historia reciente de Bolivia, la situación política del país es diametralmente distinta. Se clausuró un proceso de organización y movilización desde abajo, que insistentemente había intentado modificar las determinantes del orden dominante boliviano —las heredadas de vieja data y las actualizadas por el modelo neoliberal—. Poco a poco, en especial desde la segunda década de este nuevo milenio, se fue abriendo un tiempo marcado por los ritmos estatales y un proceso de actualización de las estructuras de poder político y económico que años antes se habían visto acorraladas por la ofensiva de las luchas sociales.

Los procesos de lucha de principio de siglo se fraguaron poco a poco. Del mismo modo, la fuerza comunitaria y popular que tuvo la capacidad de sostenerlos fue replegándose hacia ámbitos más íntimos y menos visibles de la vida social, quedando cada vez más sistemáticamente solapada y olvidada por la narrativa histórica oficialista. Tal narrativa omite sistemáticamente los largos y complejos procesos organizativos que tuvieron la capacidad de cimbrar y remover las bases de la dominación boliviana en aquellos años, haciendo énfasis únicamente en la llegada de un partido, el Movimiento Al Socialismo (MAS), al poder estatal. Sin embargo, cuando se centra la mirada en el abajo y se comprende la relevancia que tuvieron las tramas organizativas comunitarias centradas en la reproducción de la vida para abrir la historia boliviana a un momento de posibles transformaciones sociales; es posible comprender, más allá de los relatos centrados en el Estado, lo que sucedió con estos procesos organizativos una vez que la inercia estatal de un gobierno progresista como el del MAS buscó totalizar el escenario político, apaciguando, controlando, subordinando y/o desarticulando esa capacidad organizativa comunitario-popular que poco a poco se fue replegando del ámbito público hacia espacios más locales, centrados principalmente en la reproducción de la vida cotidiana.

Con el convencimiento de que la propuesta teórica del filósofo latinoamericano Bolívar Echeverría, en particular su acercamiento materialista al estudio de la cultura puede arrojar luz en la comprensión del escenario que acabamos de mencionar, en este

breve ensayo proponemos dialogar con el concepto de ethos histórico de la modernidad propuesto por el autor para dar cuenta de dos fenómenos sociales contradictorios.

Por un lado, explicaremos en qué sentido consideramos que es posible hablar de la existencia de un ethos histórico comunitario en la sociedad moderna boliviana y por qué consideramos que es este ethos el que permite dar cuenta de cómo, en comunidades indígenas y campesinas de las distintas geografías del país y en barrios periurbanos de las distintas ciudades bolivianas, gran parte de la gestión de las necesidades básicas de los sectores que habitan estos territorios pasa por un complejo entramado de relaciones comunitarias, redes de apoyo mutuo y formas locales de organización de la vida colectiva de carácter tendencialmente autogestivo. Mismas que representaron la fuerza organizativa de base que sostuvo las luchas sociales de inicios de este siglo en el país

Por el otro, explicaremos como en la historia política reciente de Bolivia este ethos comunitario se encuentra contradictoriamente articulado con otro ethos, muchos más articulados a la dinámica del capital que, ante las circunstancias históricas que llevaron el MAS al gobiernos y, en especial, desde el 2010, cuando la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional entró en vigor, ha ido adquiriendo mayor predominio en su capacidad de organizar la vida social, dando lugar a una suerte de repliegue del ethos comunitario. Para dar cuenta de ambos fenómenos, dividiremos el ensayo en tres partes. En la primera ensayaremos una ampliación del concepto de ethos histórico de la modernidad formulado por Bolívar Echeverría. En la segunda, profundizaremos en la propuesta de la idea de la existencia un ethos histórico comunitario en la sociedad boliviana. Posteriormente, en la tercera, presentamos el proceso de *despliegue* concreto del ethos histórico comunitario a la luz de los procesos de lucha de inicios del siglo XXI que marcó la historia boliviana; así como el posterior repliegue de este ethos luego de la llegada del Movimiento Al Socialismo al poder, tratando de comprender los mecanismos que operaron para que eso sucediese.

(I)

## **El concepto de ethos histórico en Bolívar Echeverría**

En la obra de Bolívar Echeverría, encontramos una idea central con respecto a la forma en que los sujetos modernos construimos nuestra vida social bajo la dominación del capital. Nos dice Echeverría repetidamente a lo largo de su obra: si bien es cierto que, al interior de la modernidad, todo proceso de reproducción social se encuentra condicionado por el hecho capitalista, por un conflicto permanente entre la dinámica de la forma social-natural de la vida social y la dinámica de la reproducción de su riqueza como valorización del valor, es también verdad que la forma concreta en que la vida y la socialidad humana se desarrollan al interior de esta contradicción, varía enormemente de persona a persona y de sociedad en sociedad.

Sufrir, soportar y/o aceptar el carácter capitalista del mundo moderno no equivale (por lo menos, no siempre) a identificarse plenamente con el impulso del valor que se autovaloriza, a pesar de que éste condicione inevitablemente nuestras existencias. Los sujetos modernos, según Echeverría, han desarrollado y siguen desarrollando varias estrategias para vivir la modernidad capitalista: hay tipos de personas, por ejemplo, que interiorizan las exigencias de la autovalorización del valor capitalista como si fueran exigencias suyas naturales; pero hay también tipos de personas que, a pesar de soportar y sufrir la devastación cualitativa del mundo de la vida inscrita en la lógica de la dominación capitalista, no dejan de rebasar o invertir constantemente el sentido de esta devastación, aferrándose y/o reinventando otros sentidos y prácticas de vida diferentes a las impuestas por el capital.

El mundo capitalista de las mercancías engendra sobre la sociedad un poder disciplinario y prescriptivo que, al tiempo que determina las formas en las que deben organizarse los procesos de producción, intercambio y consumo, subordina a la lógica reproductiva del capital la organización general de la vida social: impone los espacios y los tiempos en los que debe desarrollarse la vida de cada persona; determina las condiciones materiales de realización de la misma; delimita los comportamientos sociales legítimos; y define las formas aceptadas de la actividad política, condicionando de

múltiples maneras los modos en los que se tejen las relaciones humanas al interior de la sociedad. Sin embargo, el hecho de que bajo el capital el sujeto moderno haya perdido la capacidad práctica de conformar una gran parte de su vida, no implica que éste carezca de toda capacidad de resistencia frente a la fuerza conformadora y la acción cosificante

La capacidad de la mercancía-capital de dirigir y conformar la vida colectiva de una sociedad es, para Echeverría, un tipo de “politicidad parasitaria” (ECHEVERRÍA, 1986) vive de la politicidad básica del sujeto (tanto individual como colectivo), pero nunca logra aniquilarla totalmente. La experiencia humana irrumpe constantemente en la realidad: la transforma, la contrasta, se resiste a ser sometida, a ser cosificada por el proceso de reproducción mercantil-capitalista. Y eso es así porque el sujeto social no deja en ningún momento de su existencia de significar y buscar autorealizar su vida: de imaginar los múltiples usos de esta y las formas prácticas de su realización, de buscar algún grado de satisfacción en la realización de esta y de proyectarse hacia estas prefiguraciones. Las formas en las que esta actividad se realiza, dentro de los límites materiales y de los condicionamientos impuestos por el aparato de dominación y por sus dispositivos de disciplinamiento, pueden ser muy diferentes entre sí. En todo caso, sin embargo, el ejercicio de esta capacidad de significación, de esta capacidad pre-figurativa (o pre-formativa), de esta voluntad de auto-realización creadora y transformadora de la realidad, está íntimamente vinculada al sistema de símbolos y significados, es decir, al sistema cultural, a partir del cual el sujeto realiza prácticamente su vida en medio de las condiciones socio-históricas en las que le es dado vivir y, por supuesto, también en medio de las relaciones capitalistas de producción que le es dado soportar.

Dicho de otros modos, el modo en que el sujeto social vive su vida en el capitalismo no depende sólo de la capacidad del capital de conformar la vida del sujeto; sino también del modo en que el sujeto vive y significa el hecho capitalista: del grado y del modo en que el sujeto social interioriza la forma valor de las relaciones sociales dentro de su forma social-natural de relacionarse, es decir, dentro de los múltiples modos en los que imagina, consume y produce su vida en sociedad.

A pesar de que todos vivamos en el capitalismo y suframos, de alguna u otra

manera, el condicionamiento de esta forma social sobre nuestras existencias, no todos vivimos el capitalismo de la misma manera. Estas diferencias no dependen solamente de las condiciones histórico-sociales y geográficas en las que se desarrollan las existencias de cada uno, sino también de la forma en la que cada sujeto asume, neutraliza o rechaza -en términos individuales y/o colectivos- las transformaciones cualitativas del mundo de la vida producidas por el proceso de valorización del valor y las múltiples formas de explotación y despojo generadas por el mismo. Cada sujeto procesa el hecho capitalista de forma diferente: significa, imagina, proyecta, calcula y conduce su vida de manera distinta al interior de las relaciones sociales impuestas por el capital.

En este sentido, Bolívar Echeverría sostiene que, a lo largo de la historia de la modernidad capitalista, se han ido cristalizando diferentes formas culturales de procesar el hecho capitalista. La humanidad ha desarrollado, según nuestro autor, múltiples estrategias prácticas para vivir en y con la modernidad capitalista; estrategias a las que el autor llama: *ethos* históricos de la modernidad.

Ahora bien, a decir del autor, tales estrategias son múltiples, variadas y en constante transformación. El *ethos* histórico no es una esencia, una forma inmutable en el tiempo de ser de los distintos sujetos. Es más bien una entidad ética: una forma de significar, una forma de hacer y, a la vez, de hacerse a sí mismo, que el sujeto individual y/o colectivo adopta a lo largo de su vida, un comportamiento dinámico e íntimamente contradictorio. Su dinamismo, al igual que sus contradicciones, está estrechamente vinculado al proceso histórico, objetivo y subjetivo, de conformación de la identidad social, a partir de la cual el sujeto realiza prácticamente su vida en medio de las relaciones capitalistas que le es dado soportar. En este sentido, la cultura, el cultivo crítico de la singularidad del sujeto, representa para Bolívar Echeverría un espacio permanente y esencial de politización ya que, a partir de la forma en que el sujeto social significa su andar y actuar por el mundo, depende en gran medida la forma en que éste irá configurando su vida social en medio de las relaciones capitalistas de producción. Dicho de otro modo, el carácter cualitativo del mundo de la vida, para Echeverría, no desaparece bajo el capital, a pesar de ser deformado y subsumido por él. El mundo de

los valores de uso es una dimensión de la vida humana inestable y en permanente disputa; dos fuerzas en la modernidad contienden por la posibilidad de conformarlo: la politicidad adquirida por el capital –su capacidad de configurar la vida en sociedad y subsumirla a la lógica del valor– y la politicidad básica del sujeto social -la capacidad del sujeto de dar una forma y un sentido propio a su vida en sociedad. Las formas que las relaciones humanas van adquiriendo en las geografías, en los calendarios y las historias de la modernidad capitalista dependen de los modos en que, en cada momento, esta contradicción se soluciona aparentemente. Y pues, no hay una única vía de solución. Las formas en la que estas estrategias comportamentales de supervivencia pueden cristalizarse en la historia moderna de las culturas y de las personas que habitan en y con el mundo capitalista (y a veces también por y para él) son diferentes y variadas.

Para acercarse a la caracterización del carácter múltiple de la modernidad que acabamos de describir, Echeverría identifica cuatro estrategias elementales o vías ideales (*ethos* puros) a través los cuales las sociedades humanas han construido sus “estrategias complejas” de sobrevivencia en la modernidad capitalista: el *ethos* realista, el romántico, el clásico y el barroco.

Por cuestiones de brevedad, no caracterizamos aquí estas cuatro vías. Por el momento nos limitaremos a señalar que, al proponer su teoría del cuádruple *ethe* de la modernidad, el autor aclara también que ninguno de los *ethos* elementales que identifica se da de manera exclusiva en la realidad, cada uno aparece siempre combinado con otros, de forma diferente según las circunstancias históricas, en las diversas construcciones modernas del mundo. Todos ellos, además, se han configurado en una época histórica determinada, a partir de distintos impulsos sucesivos del capitalismo y de las formas en que las distintas comunidades humanas han aprendido a lidiar con estos hechos históricos. Por lo mismo, los *ethos* históricos de la modernidad capitalista pueden manifestarse de forma diversa dependiendo de la historia situada y particular de la comunidad social que se analiza y, a la vez, combinarse entre ellos de modo muy variado y contradictoria. De allí, el carácter múltiple y variado de la modernidad señalado por el autor.

## (II)

Llegado a este punto, el lector se preguntará, con toda legitimidad, qué tienen que ver todo lo que se ha dicho hasta aquí acerca del concepto de *ethos* histórico en Bolívar Echeverría, con el contexto boliviano que esbozábamos a principio del texto. Intentaremos explicarlo de la siguiente forma.

Tomando como punto de partida la propuesta analítica de Echeverría, consideramos que en los años recientes de la historia boliviana hemos visto emerger con fuerza dos *ethos* históricos contradictorios en la sociedad como respuesta práctica a las transformaciones cualitativas del mundo de la vida impulsadas por múltiples procesos de reestructuración económica impuestos por la avanzada del capital sobre los territorios y a la imposición de múltiples formas de explotación y despojo. Uno de ellos lo podríamos definir como abiertamente *romántico*, recuperando la definición que el mismo Echeverría propone del mismo; otro lo definimos en cambio como *comunitario*, a partir de un análisis situado de la realidad histórica boliviana que apunta a rastrear algunos comportamientos sociales peculiares de las clases indígenas y populares del país andino (LINSALATA, 2012).

La diferencia principal entre ambos *ethos* reside en la actitud que éstos asumen ante el renovado sacrificio de los valores de uso por el valor, inscrito en los procesos de expansión de la economía capitalista sobre los mundos de vida del país. El *ethos* romántico, tal como lo propone Echeverría, acepta este sacrificio. Sin embargo, busca transmutarlo idealmente en otra cosa, transfigurararlo en su contrario, proponerlo como su opuesto. El *ethos* comunitario, en cambio, no acepta este sacrificio y, pese a que en numerosas ocasiones tiene que aprender a vivir con lo que éste implica, intenta constantemente recrear y sostener en su vida cotidiana ámbitos de comunidad, relación de cooperación y colaboración social que permiten relanzar, recrear y sostener nuevos valores de uso en calidad de bienes comunes no sujetos a la lógica del valor.

Muchos comportamientos que hemos visto aflorar con claridad en los últimos años en las dirigencias progresistas del MAS, así como en la forma en que amplios sectores de la población han justificado, aceptado y aprendido a vivir con un conjunto de

transformaciones sociales y económicas impuestas durante el nuevo proceso de consolidación estatal, son para nosotros expresión de un ethos romántico que no deja de idealizar al capitalismo, pese a que busca transmutarlo en su discurso en otra cosa.

Por otro lado, muchos otros comportamientos sociales que hemos visto emerger con fuerza durante el ciclo de rebeliones que el país vivió entre 2000 y 2005 y que hoy parecen menos presentes en el cuerpo social, son expresión de un ethos comunitario profundamente enraizado en la historia indígena y popular del país, que podría volver a movilizar la historia de Bolivia.

Para permitir al lector entender mejor nuestro argumento, en las siguientes páginas profundizaremos más, sobre la idea de ethos comunitario para pasar sucesivamente a reflexionar sobre su contradictoria coexistencia con un ethos romántico fuertemente progresista que se ha consolidado durante los años del MAS en el gobierno.

## **El ethos histórico comunitario en Bolivia**

Quienes conocen Bolivia, frecuentemente quedan sorprendidos frente a las extensas y muy activas redes territoriales de carácter comunitario desparramadas bajo distintos formatos a lo largo y ancho del país (comunidades y pueblos indígenas; sindicato de base urbanos y rurales; redes de vecinos, parientes y migrantes; grupos de apoyo mutuo para los fines más diversos; asociaciones territoriales de toda naturaleza, etc.). También quedan sorprendidos frente a la extraordinaria capacidad de auto-organización social que los hombres y las mujeres bolivianas han sabido cultivar y desplegar a lo largo de su historia de cotidianas resistencias y difusa rebeldía, a partir de los vínculos sociales que se van tejiendo al interior de estos entramados comunitarios. Capacidad de auto-organización que aflora en distintos ámbitos de la vida colectiva, desde la organización de una fiesta o de una entrada del carnaval, hasta la resolución de problemas más concretos y cotidianos como la perforación de un pozo de agua para la comunidad, la pavimentación de una calle en un barrio o la organización de una marcha o un bloqueo de protesta.

Si algo ha caracterizado históricamente la incorporación de los sectores indígenas

y populares bolivianos a los mundos de vidas producidos por la modernidad capitalista, en sus distintos impulsos y manifestaciones históricas, ha sido su capacidad de resistirse a asumir plenamente la disciplina cultural, las pautas comportamentales y las lógicas de manejo del tiempo y del espacio impuestas por el código cultural dominante y la organización capitalista del trabajo y de la vida social. Resistencia que se ha manifestado no sólo en las frecuentes y muy sistemáticas rebeliones que tanto el mundo indígena-campesino como el mundo obrero encabezaron frente a la avanzada del capital; sino también en la organización cotidiana de la vida material y en la capacidad que ciertos sectores sociales han sabido cultivar de inconformarse a la lógica de vida capitalista, reproduciendo y cultivando -en la medida de lo posible- concepciones del mundo diferentes: manera de entender y valorar el uso del tiempo, forma de estrechar los vínculos sociales, de regular la vida en común, de significarla o simplemente de vivirla, más cercanas a sus necesidades y a las formas de vida autóctonas. Estas prácticas de resistencia se han cristalizado con el tiempo en un sistema muy peculiar de comportamientos sociales, en una forma (o en múltiples formas) de vivir en la modernidad sin asumir plenamente su carácter capitalista.

La pervivencia y la constante producción de entramados sociales de carácter comunitario -de formas de organización de la vida social centradas en lo común- que tanto extraña a los viajeros al viajar por Bolivia, es una manifestación muy evidente de esta “resistencia cultural” a asumir plenamente la lógica de vida del capital; resistencia cultural que, al tiempo de ser una forma de resistir, es también una forma de vivir “espontáneamente” en la realidad histórica producida por el capital: un sistema de comportamientos sociales que permiten, a determinados sectores de la sociedad boliviana, encarar, soportar, neutralizar... la realidad capitalista, sin perder su propia identidad social y cultural.

Se trata de la pervivencia y de la constante producción y actualización de una cultura política comunitaria ampliamente documentada por antropólogos, sociólogos e historiadores que en Bolivia ha tenido y sigue teniendo, sin duda alguna, una episteme india, pero no vive sólo en las comunidades indígenas, ni es exclusiva de los tonos de

piel morena; sino que se materializa en un sin fin de espacios-tiempos sociales e identidades colectivas generadas y/o “contagiadas” por un peculiar sentido de lo político, un sentir político comunitario, que opera en base a articuladas gramáticas de reciprocidad y a una disposición práctica a ser parte de un colectivo organizado capaz de emprender proyectos en común y a darse una forma en común (GUTIÉRREZ, 2001).

A riesgo de generalizar, podemos sostener que las relaciones comunitarias y corporativas han operado históricamente en el mundo indígena y popular boliviano como una suerte de código comportamental compartido, al cual se recurre constantemente para enfrentar problemas y necesidades comunes y encarar la cotidiana cadena de privaciones y agresiones bajo las cuales los hombres y las mujeres bolivianas de a pie se ven obligados a desarrollar sus vidas. Este código comportamental compartido ha aflorado de forma reiterada en la historia del país, llegando a ocupar una presencia determinante en la organización de múltiples ámbitos de la vida social boliviana.

Un ejemplo muy estudiado de ello se puede encontrar en los procesos de conformación de las asambleas vecinales que acompañaron la expansión desordenada de las periferias de las ciudades bolivianas desde la década de los 80 del siglo pasado, hasta nuestros días. Al asentarse en una zona periférica de una ciudad boliviana con frecuencia los migrantes se han organizado en sus nuevos territorios a partir de sus antiguos saberes y costumbres comunitarias, para enfrentar colectivamente sus necesidades más sentidas (la construcción de sus viviendas; la obtención de los servicios más importantes: agua, luz, caminos, escuelas; la organización de sus fiestas, etc.). La dinámica que comúnmente ha operado detrás de estos procesos organizativos ha seguido una lógica similar en casi todos los casos: en primer lugar, la nueva comunidad barrial instituye un espacio común de deliberación - una asamblea de vecinos - a partir de la cual se van definiendo los miembros de esta. Por lo general, la asamblea está compuesta por los representantes de las unidades domésticas asentadas en el barrio que, siguiendo la ancestral técnica organizativa andina de articulación de segmentos autónomos, estrechan vínculos de cooperación entre ellas para alcanzar los fines específicos que se proponen.

En la asamblea se discuten colectivamente los problemas y las necesidades que la comunidad debe de enfrentar y, a partir de estos procesos de deliberación, se van instituyendo con el tiempo nuevas reglas de convivencia en base a las cuales las familias asentadas en el barrio estrechan todo una serie de acuerdos de cooperación y obligaciones recíprocas (ej.: turnos de trabajo colectivo para la realización de obras en el barrio; tiempos y formas de participación en las acciones comunes; asunción de cargos y responsabilidades, etc.), cuyo cumplimiento garantiza automáticamente el derecho de los miembros de las familias en cuestión a usufructuar de lo que se construye colectivamente. De esta manera, las comunidades barriales han ido auto-produciendo en común la satisfacción de sus necesidades; a la vez, ha ido consolidando la capacidad de dar una forma propia a su socialidad.

Espacios como la ciudad de El Alto, la zona sur de Cochabamba, las barriadas periféricas de Santa Cruz han sido en gran medida auto-construidos por sus pobladores en base a estas lógicas de auto-organización. El aspecto que nos interesa resaltar es que, al asumirse como arquitectos de sus plazas, de sus escuelas, de sus casas, de sus barrios, etc.; al recuperar la capacidad de auto-gestionar aspectos importantes de la vida en común para enfrentar las condiciones de escasez impuestas por el orden de dominación neoliberal, un gran número de los migrantes que se han ido asentando en las zonas periféricas de las ciudades bolivianas han logrado generar - junto con la satisfacción de sus necesidades más básicas - una forma muy peculiar de estar en el mundo y resistir a las condiciones materiales determinadas por la realidad capitalista. Han logrado generar una forma de socialidad que, al tiempo que les permite hacer más vivibles la vida en común, les consiente también actualizar la vigencia de un código cultural compartido: la vigencia de una peculiar identidad social, de una forma comunitaria de estar en el mundo.

Uno de los aspectos más relevantes de estos procesos organizativos reside, en efecto, en el hecho de que se han producido, siguiendo un principio de organización y regulación de la vida social (un código interpretativo de lo político) según el cual las relaciones intersubjetivas que definen a la colectividad organizada constituyen una suerte

de unidad orgánica soberana. A diferencia de otros ámbitos sociales en los cuales estos sectores de la población también participan, en estos microespacios de la vida barrial el principio de separación de lo político inscrito en el proceso capitalista de enajenación no es asumido, por la comunidad que participa en ellos, como un mecanismo regulador de la vida social. El sujeto político principal al interior de estos ámbitos de auto-organización barrial no es el individuo libre vendedor de fuerza trabajo de la modernidad capitalista, sino que el nosotros: un nosotros de carne y hueso, construido a partir de una compleja red de relaciones de cooperación y convivencia cotidiana y de un ejercicio autónomo y constante de deliberación colectiva, que se renueva y se reactualiza continuamente.

A lo largo de la historia relativamente reciente de Bolivia, hemos asistido a la recurrente producción de estos “nosotros territoriales”. Misma que nos habla de la vigencia y de la permanente actualización de una forma de lo político que, siendo nueva cada vez, no deja de inscribirse en y retroalimentarse de, un sistema de comportamientos sociales, una cultura política y organizativa propia del mundo indígena y popular boliviano e históricamente enraizada en las prácticas sociales y en los horizontes simbólicos que lo conforman.

En este sentido, hemos sostenido en otros textos (LINSALATA, 2012) que detrás de muchos procesos de auto-organización que hemos visto emerger en los últimos años en distintos espacio-tiempos del mundo urbano-popular boliviano se puede distinguir un comportamiento peculiar de ciertos sectores sociales frente al horizonte material de vida impuesto por el capital; algo que, siguiendo a Bolívar Echeverría, podríamos definir como un *ethos* histórico peculiar: una estrategia de vida, una visión de mundo, una actitud cultural y práctica que consiste en tratar de contrastar las amenazas que derivan de las transformaciones cualitativas de la vida producidas por el proceso de valorización del valor - y en este caso particular, de las transformaciones cualitativas de la vida y de los procesos de desintegración de las identidades sociales anteriores generadas por la imposición de las nuevas formas de explotación y pauperización del capitalismo - a través de la recreación de lazos sociales de carácter territorial y comunitario. A este *ethos* histórico peculiar, le hemos llamado - partiendo de la teoría del cuádruple *ethe* de la

modernidad capitalista de Bolívar Echeverría- *ethos* histórico comunitario<sup>4</sup>.

Antes de seguir, cabe aclarar que la recreación de los lazos sociales comunitarios descritos arriba no es un proceso que se produce automáticamente en todas las periferias urbanas bolivianas. Es una dinámica social que puede darse o no darse; darse en modos muy diferentes según el lugar y el contexto en los que se produce o, como veremos más adelante, darse de forma ambigua junto con otros comportamientos sociales aparentemente diferentes y contradictorios. Sin embargo, todas las veces que ésta se ha generado, ha emergido en nuestra opinión a partir de una disposición social a crear espacios comunes de deliberación, a través de los de los cuales se van generando libremente, mediante un ejercicio reflexivo de carácter colectivo, acuerdos finalizados a solucionar problemas específicos de la comunidad. Se trata de acuerdos que, en la medida en que van tomando cuerpo y forma, permiten a esta nueva colectividad organizada recuperar la capacidad social de auto-gestionar y/o incidir comunitariamente en aspectos progresivamente mayores de la vida colectiva.

En medio de la desposesión casi absoluta generada por el capitalismo neoliberal, los hombres y las mujeres han demostrado en múltiples ocasiones ser capaces de generar ámbitos comunes de gestión de la vida colectiva, dando lugar a formas de sociabilidad muy diferentes a las propuestas por el horizonte de vida capitalista; formas de socialidad centradas en la capacidad colectiva de generar bienestar para la colectividad. Por supuesto, en estos contextos no desaparece la explotación, ni la violencia impuesta por la relación social capitalista: el capital sigue dominando en estas realidades sociales. Sin embargo, al interior de este sistema de dominación se produce

---

<sup>4</sup> Cabe comentar que el concepto de *ethos comunitario* que estamos proponiendo en diálogo con el pensamiento de Echeverría, al igual del concepto de *ethos barroco* propuesto por el mismo autor, permite dar cuenta de la particularidad compleja de las formaciones sociales latinoamericanas y de cómo éstas se han vinculado históricamente con el desarrollo del capitalismo. Del mismo modo, permite alumbrar algunas de las características de las luchas y resistencias que emergen en el contexto regional. Con un interés similar, René Zavaleta Mercado, desde Bolivia, planteó la noción de *sociedad abigarrada*. Una sociedad de este tipo conlleva la coexistencia de modos de producción, temporalidades, formas de organización política y culturas de manera fragmentada, superpuesta y contradictoria, aunque subordinadas por las formas políticas y económicas del modo de producción capitalista. Es así que, desde Zavaleta Mercado, también se habilita la posibilidad de concebir sentidos disidentes a la modernidad dominada por el valor de cambio y posibilidades de transformación que provienen de otras matrices sociopolíticas y culturales.

una grieta, algo así como un proceso de deconstrucción de los valores de cambio impuestos por el sistema dominante en valores de uso para la comunidad (o de reconstrucción del carácter cualitativo de los valores de uso), un proceso que acaba en la creación y recreación de una forma de sociabilidad diferente a la dominante; de otras formas de producción de la riqueza social y de organización de lo político que operan “más allá” del capital, a pesar de seguir siendo dominada por el mismo.

Intentamos explicarnos mejor. El ethos histórico comunitario es para nosotros una estrategia de vida, un conjunto de saberes prácticos, un sistema auto-valorización del capital, en no aceptar totalmente el sacrificio del valor de uso de la vida por su valor de cambio capitalista, en aferrarse a él, en buscar recrearlo constantemente a través de la producción o reactivación de relaciones sociales de carácter colectivo y comunitario. Se trata de una estrategia de vida nueva y vieja a la vez. Nueva porque nacen de un ejercicio político autónomo, siempre diferente, original y renovada en el momento de su realización; vieja porque tiene orígenes profundas: porque emerge de una práctica social, de una disposición social, de una educación del sentir y del hacer que ha sido cultivada en los tiempos largos de las historias subalternas bolivianas: en las historias negadas de los pueblos indígenas, en las historias profundas de los socavones, en las historias olvidadas de la rebelión ... historias todas ellas, a lo largo de las cuales los hombres y las mujeres bolivianas de a pie han aprendido a vivir, a recordar, a sentir, a imaginar, a hacer y a resistir, adentro de la realidad histórica concreta impuesta por el capitalismo en sus diferentes impulsos y manifestaciones históricas.

### **(III)**

En términos concretos, el ethos histórico comunitario es parte consustancial de la historia boliviana y, en particular, de la historia de los sectores indígenas y populares que de distintas maneras han buscado resistir y, en algunos momentos, impugnar abiertamente las distintas facetas del orden social dominante derivadas de la modernidad capitalista. En la tercera parte de este ensayo, quisiéramos seguir reflexionando a partir de lo dicho hasta ahora sobre estos momentos de impugnación y organización de la

rebelión, así como de aquellos momentos de repliegue y desorganización de las luchas sociales.

Dice Adolfo Gilly que “la rebelión es una irrupción del ser dominado en el acontecer político de la dominación” y que, para acercarse a su comprensión, el pensador crítico tiene que mirar y considerar lo que con su hacer expresan los cuerpos antes que cuanto con su decir transmiten las palabras” (GILLY, 2003). La historia de las rebeliones bolivianas nos ha demostrado una y otra vez que, en los modos del hacer de las masas insurrectas el ethos comunitario suele desplegarse como una fuerza social explícitamente antagónica al capital, capaz de poner en jaque el orden instituido.

Es en estos momentos de irrupción del ser dominado en el acontecer político de la dominación, que la textura social de la que se conforma lo más profundo del mundo indígena y popular boliviano - el tejido social comunitario a partir del cual se reproduce la vida social-material de miles y miles de hombre y mujeres de abajo - emerge en la superficie de la sociedad como una fuerza social capaz de desorganizar lo dado y abrir el presente hacia otros posibles desenlaces.

Esto ha sido particularmente evidente en los momentos de grandes resquebrajamiento de la síntesis social existente en el país y que, como plantea Zavaleta Mercado (1986), han dado lugar a *momentos constitutivos* (í.e., aquellos momentos de reordenamiento de la síntesis estatal, luego de profundos procesos de lucha que han tenido la capacidad de producir un momento de disponibilidad para la transformación social). En realidad, son estos momentos previos, que podemos entender como *disolutivos* (SALAZAR, 2015), los que se han gestado a partir de un ethos histórico comunitario cuya teleología no es la toma de las instituciones del Estado, sino la reproducción de la vida.

Esto se hace evidente con el conjunto de luchas que dieron lugar a las revueltas indígenas de 1899, en el marco de lo que se conoció como la Guerra Federal y que permitieron en un primer momento desplegar un conjunto de reivindicaciones históricas de las comunidades indígenas frente al avance de la forma hacienda que acaparaba la propiedad de la tierra, aunque, luego, este momento histórico de lucha tuvo un cierre

estatal, en el momento en que tanto liberales y conservadores - que en aquel entonces se encontraban en disputa bélica - unieron fuerzas para aplacar la movilización indígena (CONDARCO, 1983; MENDIETA, 2010). También pasaría con el conjunto de luchas rurales que debilitaron el Estado minero oligárquico a mediados del siglo XX, y que serían fundamentales para lo que después se conoció como la Revolución Nacional de 1952 (GOTKOWITZ, 2011), otro proceso histórico de luchas que terminó por delegar la capacidad de transformación al Estado, lo que culminaría en la restitución de una síntesis dominante capitalista y que, posteriormente, dio curso al modelo neoliberal.

Esta fuerza social impulsada por un ethos histórico comunitario, que ha sido capaz de abrir la historia boliviana en reiteradas oportunidades, es la que también se desplegó en el conjunto de luchas que inauguraron el siglo XXI boliviano; y que, años después, cuando se consolidó el gobierno de Evo Morales, se replegaría paulatinamente.

### **Despliegue del ethos histórico comunitario a inicios del siglo XXI**

Desde la implementación del Decreto Supremo 21060 en 1985, símbolo de la política neoliberal boliviana, hasta los años de rebelión popular de inicios del siglo XXI, pasaron casi quince años, en los cuales se flexibilizaron las condiciones laborales, se privatizaron las empresas nacionales, se desregularon distintos mercados; en fin, se puso en funcionamiento todo ese paquete de medidas derivadas del “Consenso de Washington”, que intentaban apuntalar una economía de mercado y reorganizar la institucionalidad estatal en torno a ese propósito. Era el momento de la embestida del gran capital y Bolivia no fue una excepción en la implementación de la receta de libre mercado promovida por los organismos financieros internacionales (FERNÁNDEZ, 2004; KOHL; FARTHING, 2007).

Sin embargo, el punto de inflexión fue marcado por la denominada Guerra del Agua, el año 2000, la cual conllevó una modificación en la correlación de fuerzas del antagonismo social y dio inicio un proceso intermitente pero sostenido de despliegue del horizonte y capacidad de disputa de los entramados comunitarios urbanos y rurales,

logrando contener y limitar el ámbito de acción del capital y disputando los bienes comunes.

La Ley de Aguas N° 2029, aprobada en 1999, que implicaba la ampliación del dominio del capital sobre este bien vital, generó inmediatamente la reacción popular que, a través de la Coordinadora en Defensa del Agua, – i.e. de un espacio de deliberación y acción colectiva en el cual no mediaba la institucionalidad estatal y que se regía por la lógica de la asamblea –, se articularon distintos sectores sociales directa e indirectamente afectados, configurándose una contraofensiva popular que tras varios levantamientos logró revertir el contrato de concesión y la consecuente modificación de la Ley de Aguas.

La forma de lucha contra el despojo y por la reapropiación de la prerrogativa de decisión sobre el asunto público que fue ensayada en la Guerra del Agua, fue la misma forma de la organización que articuló las luchas que sobrevendrían en los siguientes años. Una lucha no estadocéntrica en la que los que se organizaban mantenían una autonomía material y política, además de una condición que trasgredía lo legal y que permitía actuar desde fuera de los estrechos márgenes habilitados para la acción colectiva desde el Estado. Con esto no se argumenta que no hubo claros propósitos de trastocar el orden estatal, pero ni la forma de lucha ni los principales horizontes quedaron condensado en la política estatal (GUTIÉRREZ, 2009; KOHL; FARTHING, 2007; LINSALATA, 2015).

Las luchas rurales —tanto las aymaras en el altiplano, como las cocaleras en el trópico de Cochabamba que se iniciaron a la par de la Guerra del Agua, pero que resurgieron varias veces durante los siguientes años— fueron ampliando el espectro de reivindicaciones. Éstas iban desde temas puntuales que tocaban directamente a cada sector, como la implementación de la Ley INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria) que afectaba directamente a los pequeños productores agropecuarios, en especial en relación a procesos de saneamiento comunitario de tierras y a la utilización de los recursos en sus territorios; o la lucha contra la erradicación forzosa de la hoja de coca que el gobierno de Banzer intentaba implementar en la región del trópico cochabambino, por imposición de la política antidroga norteamericana.

Pero a su vez, estas demandas llegaban a cuestionar y a exigir transformaciones en las estructuras de poder político y en la manera de apropiarse del excedente público, e iban desde la derogación del Decreto Supremo N° 21060 hasta la necesidad de refundar el país con una Asamblea Constituyente no partidaria, originaria y plenipotenciaria, pasando por la modificación de la Ley de Hidrocarburos para incrementar el ingreso público por concepto de las regalías cobradas a las petroleras y otras de demandas que demostraban el profundo malestar social ante el modelo neoliberal.

Los levantamientos entre 2000 y 2003, tanto en el Chapare como en la región del altiplano, fueron variados, masivos y contundentes. En algunos casos estas luchas se articularon entre sí, mientras que en otros se hicieron visibles las profundas contradicciones entre las distintas organizaciones. Sin embargo, lo cierto es que en ese tiempo era claro que el gobierno no logró ampliar la política neoliberal y se vio obligado a negociar sistemáticamente con las organizaciones sociales.

El rol de mediación asumido por el estado quedó fuertemente restringido y vetado por la movilización social: si no se cumplían las demandas había movilización; si se intentaba implementar nuevas políticas neoliberales – como el impuestazo de febrero de 2003 o el intento de venta de gas natural a través de puertos chilenos –, se activaba la protesta social que se tornaba incontenible para las estructuras políticas y represivas del estado (KOHL; FARTHING, 2007; MAMANI, 2012). En ese momento se hizo evidente, con suma claridad, lo que Gutiérrez (2015) denomina como la “capacidad de veto”, que no es otra cosa que una forma de ejercicio de la política comunitaria, capaz de restringir y de-formar la política estatal.

De la misma manera, en los modos del hacer, del sentir y del organizarse de las protestas sociales se hizo evidente que la fuerza política cardinal de esa capacidad de veto residía en una multiplicidad de tramas comunitarias ancladas a territorios específicos y construidas a partir de una compleja red de relaciones de cooperación, así como de un ejercicio autónomo y constante de deliberación colectiva.

## **Repliegue del ethos histórico comunitario en un nuevo tiempo estatal**

Evo Morales fue posesionado como presidente de la República de Bolivia el 22 de enero de 2006, fue el presidente más votado desde la finalización de los regímenes dictatoriales y la restauración de la democracia representativa, en el año 1982. En ese momento la gente que votó por el MAS no solo exigía, sino que esperaba, como algo natural que este “obedeciera” a sus bases orgánicas, y que la política estatal se mantuviese articulada y subordinada a las decisiones de las organizaciones sociales. En ese momento, la política no podía entenderse de otra manera. Durante los primeros años de gobierno las organizaciones sociales intentaron impulsar sus propios horizontes - aquellos que cultivaron de manera autónoma años antes - en alianza con el gobierno, aunque sin delegar esta responsabilidad y sin dejar de utilizar los canales no estatales para la toma de decisiones y para imponer presión al aparato estatal.

Así pues, la victoria electoral del MAS configuró un nuevo ámbito de disputa y antagonismo en torno a la función estatal. El impulso inicial del gobierno de Morales se dio en el marco de una gran presión comunitaria que intentó, insistentemente, diluir lo más posible la separación entre sociedad y Estado. Sin embargo, a la vez que ello sucedía, también operó una dinámica compleja relacionada con el reposicionamiento de un ethos histórico romántico vinculado a deseos e imaginarios de transformación social desde el Estado. Es decir, ante este nuevo momento político, la energía social que se gestó a partir de los procesos organizativos relacionados con un ethos comunitario paulatinamente comenzó a operar desde un ethos histórico que idealiza el capitalismo en una imagen contraria a su apariencia y que en este caso visualiza en la institucionalidad estatal la posibilidad de transformar un orden social.

Si bien durante los primeros años del gobierno del Movimiento Al Socialismo sí existió una fuerte presión desde las organizaciones sociales para que este asuma sus reivindicaciones como propias, lo cierto es que también permeó en el conjunto de la sociedad el sentido de que cualquier transformación debía ser gestionada desde el Estado, por los gobernantes a los cuales se *delegó* aquella función.

En este sentido, si bien las reivindicaciones de estas organizaciones iban mucho más allá del gobierno del MAS y provenían de una matriz política no-estadocéntrica, en la medida que el horizonte político no implicaba la mera apropiación de la silla presidencial, sino la de producir límites y vetos al Estado para posibilitar el despliegue de otras formas de decisión más allá de éste; lo que sucedió es que ante este reposicionamiento de un ethos histórico romántico, el gobierno del movimiento al socialismo se convirtió en el núcleo enunciativo de ese ethos. Es decir, lo hacía desde un discurso que romantizaba una transformación social que se erigía sobre la base - y legitimando - un conjunto de relaciones sociales capitalistas gestionadas por la forma estatal de la política, lo que terminaría por desplazar y relegar a un segundo plano las formas comunitarias.

Hubo distintas maneras en que operó este repliegue del ethos histórico comunitario y un desplazamiento hacia un ethos histórico romántico, pero una de las formas más evidentes fue aquella en la que se modificaron los espacios locales autónomos de decisión de los barrios urbanos y comunidades, quedando cada vez más subordinados a la lógica y a las necesidades del partido de gobierno. Un ejemplo, entre muchos, pero bastante elocuente de lo que sucedió, fue la determinación de las organizaciones campesinas de mantener su autonomía organizativa, pero delegar su decisión política - i.e. el horizonte de transformación - al partido de gobierno (SALAZAR, 2015).

Esta erosión de la capacidad de decisión de las organizaciones permitió que el MAS comenzara a monopolizar la fuerza social comunitaria y a disponerla según su propio proyecto político estadocéntrico, algo que fue sucediendo cada vez con más énfasis, en especial luego del segundo gobierno de Evo Morales.

### **La desarticulación y subordinación del movimiento indígena campesino boliviano**

Los posibles alcances que los esfuerzos comunitarios tuvieron sobre una nueva reforma agraria y en torno al proceso constituyente - ambas reivindicaciones centrales en la agenda campesina e indígena - fueron limitados y restringidos. Esto se debió,

fundamentalmente, a la propia dinámica del Movimiento Al Socialismo, partido que - bajo la excusa de la *realpolitik* - fue estableciendo una serie de alianzas con viejas y nuevas clases dominantes de tal manera de restituir el rol de mediación del gobierno, lo que le permitió “garantizar” su estabilidad gubernamental.

Esta posibilidad de mediación implicó que el gobierno no sólo estableciera una alianza de clase con los sectores dominantes del país, sino que asimilara como suyo los intereses de estos sectores. En este sentido, Tapia aduce que “el MAS empieza a actuar como una fuerza desorganizadora de lo indígena, pretendiendo quebrar sus formas de unidad para desplegar sobre sus territorios lo que hoy se hace evidente como el núcleo de su proyecto político-económico; es decir, una estrategia de extractivismo ampliado, más explotación de hidrocarburos y minería en territorios indígenas, sin realizar previas consultas ni respetar sus decisiones” (TAPIA, 2014). Buena parte del capital político del gobierno estuvo condensado en una discursividad sostenida en la supuesta defensa de lo indígena y comunitario, como formas de vida alternas al capitalismo. Sin embargo, para alcanzar el proyecto político-económico del que habla Tapia - ampliamente contradictorio con el discurso -, el ethos histórico comunitario se convirtió en uno de los principales obstáculos para la concreción de dicho proyecto; el TIPNIS, Mallku Khota, Cachuela Esperanza, Takovo Mora, entre otros casos más son muestra de ello.

El proceso de reconstitución de la dominación estatal en Bolivia - en especial luego de que el MAS consiguiera el control absoluto de la Asamblea Plurinacional en las elecciones de 2009 - se ha caracterizado no sólo por la proliferación y profundización de proyectos capitalistas extractivistas contrarios a los intereses y expectativas comunitarias, sino que la dinámica estatal en este nuevo proceso adquirió una estrategia muy particular: diluir la potencia de un ethos comunitario que si bien está replegado, existe como una fuerza política latente en la política boliviana

Para ello, en algunos casos, subordina esa potencia popular a la propia dinámica estatal y a su rol de mediación del capital; mientras que, en otros, neutraliza la fuerza comunitaria, convirtiendo lo indígena y campesino en un “folclore” que permite al gobierno repetir su discurso del vacío del Vivir Bien. También están los casos en los cuales no se

subordina ni se neutraliza, sino que se destruye la fuerza comunitaria, por ser ésta altamente peligrosa para los intereses que están en juego y que son promovidos por el estado.

Los casos más emblemáticos de intervención abierta a estructuras comunitarias que se opusieron directamente al ejercicio de poder del gobierno han sido los de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) y el del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). La CIDOB, que es la gran organización que aglutina a todos los pueblos indígenas de tierras bajas y que se convirtió en vanguardia de lucha contra el proyecto carretero en el TIPNIS fue intervenida en 2012 y el gobierno propició la creación de una CIDOB paralela con dirigentes afines al oficialismo y con ingentes cantidades de recursos económicos, muchos de los cuales provinieron del denominado Fondo Indígena – que años más tarde se demostraría como uno de los mecanismos más grandes de corrupción que permitieron, entre otras cosas, generar un sistema de prebendas a gran escala dentro de las organizaciones sociales –, lo que significó una fractura muy grande en la organización y debilitó profundamente su capacidad de acción, pero que, además, conllevó la descomposición interna de sus estructuras comunitarias, las cuales se vieron enfrentadas y debilitadas.

Por otro lado, el CONAMAQ, que se reconoce como organización de pueblos originarios de tierras altas, asumió una postura claramente contestataria frente al gobierno en el conflicto minero de Mallku Khota el año 2012, en el que el gobierno trató de imponer un proyecto minero en esa comunidad a través de la represión, lo que generó una contraofensiva de esta organización, y finalmente llevó a la paralización y cancelación del proyecto minero. Aunque ya, años antes, había sido una de las primeras organizaciones que, desde el interior del Pacto de Unidad, criticó y denunció fuertemente los cambios impulsados por el MAS en el proceso constituyente, así como también fue solidaria material y simbólicamente con la lucha frente al proyecto carretero del TIPNIS. A raíz de esta posición, el 14 de enero de 2014 la sede del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo fue tomada por una facción de dirigentes de esta organización que eran afines al gobierno y que contravinieron toda forma organizativa interna. En ese

momento Cancio Rojas, autoridad que había encabezado el levantamiento indígena frente a la minera de Mallku Khota, sentenció: “Que el gobierno sepa que hoy dividió al CONAMAQ” (Página Siete, 15 de enero de 2014).

Estos son algunos ejemplos de una forma particular de ejercicio de la política estatal, que va de la mano del ethos romántico, y que operó directamente contra formas organizativas que se sustentan en un ethos histórico comunitario y que intermitentemente resurgen en momentos concretos. En otras palabras, si bien desde las propias formas comunitarias de organizar la vida social comenzó a operar un ethos histórico romántico que permitió la delegación de la transformación social hacia el partido de gobierno en el Estado. Ello tuvo mucho que ver con el impulso que en este sentido imprimió el gobierno, arremetiendo contra la potencia comunitaria de manera específica, como mecanismo de control de la sociedad y, al mismo tiempo, para garantizar su permanencia en el gobierno, deshaciéndose así de la presión que las organizaciones comunitarias ponían sobre su gestión, generando tensiones difíciles de gestionar.

### **A manera de conclusión**

En breve, la consolidación del nuevo orden estatal en Bolivia se ha ido erigiendo sobre el sacrificio del ethos comunitario. En su lugar, las clases dirigentes del país y una parte significativas de las dirigencias de las organizaciones sociales han adoptado y, de algún modo, impulsado en la sociedad un ethos profundamente romántico, que idealiza el capitalismo en una imagen contraria a su apariencia, buscando transmutarlo en otra cosa que en realidad no es.

Las clases dirigentes progresistas en Bolivia han seguido consolidando una economía profundamente dependiente, extractivista y capitalista, buscando incansablemente transfigurarla en su contrario, en una economía en beneficio del pueblo al que dicen obedecer y para el cual proclaman trabajar. De esta forma, no han hecho otra cosa que limitarse a impulsar una suerte de “capitalismo caritativo”, con profundas consecuencias socioambientales en el mediano y largo plazo, escondidas detrás de efímeras promesas de una redistribución más equitativa de los excedentes. Sin embargo,

por más que se siga alzando en el cielo la bandera de la defensa de lo indígena y lo comunitario, la negación, la agresión y la sistemática destrucción de la matriz cultural comunitaria, hasta hace poco tan fuerte en país, sigue avanzando con la misma violencia destructiva con la que los gobiernos del MAS han seguido impulsando una serie de megaproyectos extractivos que ponen en entredicho la supervivencia de extensas tramas comunitarias.

Ante este escenario nos gustaría volver a traer nuevamente a la memoria las palabras de un viejo amigo, compañero de muchas luchas, Adolfo Gilly, quien nunca dejó de recordar que “la historia que pasa nunca despasa”. En las historias de cotidiana rebelión, vividas y heredadas por las clases indígenas y populares bolivianas, pervive contradictoriamente tensando con otras historias un ethos histórico comunitario. Y es en la capacidad que los hombres y las mujeres bolivianas de a pie tengan de reapropiarse con fuerza de ese ethos, forjado en los tiempos largos de la historia, que sigue descansando la posibilidad de “volver a poner en discusión siempre de nuevo todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores” (BENJAMIN, 2008).

## Referencias

BENJAMIN, W. **Tesis sobre la historia y otros fragmentos**. México: Itaca, 2008.

CONDARCO, R. **Zárate, el temible Willka**. Historia de la rebelión indígena de 1899 en la república de Bolivia. La Paz: Renovación, 1983.

ECHEVERRÍA, B. **El discurso crítico de Marx**. Ciudad de México: ERA, 1986.

FERNÁNDEZ, R. **FMI, Banco Mundial y Estado neocolonial**. Poder supranacional en Bolivia. La Paz: Plural/UMSS, 2004.

GILLY, A. El aguila y el sol. Genealogía de la rebelión, política de la rebelión. **La Jornada**, 23 nov. 2003.

GOTKOWITZ, L. **La revolución antes de la revolución**. Luchas indígenas por tierra y justicia. 1880-1952. La Paz: Plural/PIEB, 2011.

GUTIÉRREZ, R. Forma comunal y forma liberal de la política: de la soberanía social a la

irresponsabilidad civil. En: GARCÍA, Á. et al. (Eds.). **La Paz**: Muela del Diablo/Comuna, 2001. p. 55–73.

GUTIÉRREZ, R. **Los ritmos del Pachakuti**. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005). México: Sísifo/Bajo Tierra/ICSH, 2009.

GUTIÉRREZ, R. **Horizonte comunitario-popular**. Antagonismo y producción de lo común en América Latina. Cochabamba: SOCEE/Autodeterminación, 2015.

KOHL, B.; FARTHING, L. **El bumerán boliviano**. La Paz: Plural, 2007.

LINSALATA, L. **El ethos comunal en la política boliviana**: Una aproximación a las formas comunales de la política en el mundo aymara contemporáneo. Madrid: Editorial Académica Española, 2012.

LINSALATA, L. **Cuando manda la asamblea**. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua en Cochabamba. Cochabamba: SOCEE/Autodeterminación, 2015.

MAMANI, P. **Wiphalas y fusiles**. Poder comunal y el levantamiento aymara de Achakachi-Omasuyus (2000-2001). La Paz: Sol de Paz Pachakuti, 2012.

MENDIETA, P. **Entre la alianza y la confrontación**. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia. La Paz: IFEA/Plural/ASDI/IEB, 2010.

SALAZAR, H. **Se han adueñado del proceso de lucha**. Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS. Cochabamba: SOCEE/Autodeterminación, 2015.

TAPIA, L. **La relación entre gobierno y movimientos indígenas en el ciclo de cambio político en Bolivia**. México: UAM-X/ICSyH/CIESAS, 2014. v. IIIp. 629–636.

ZAVALETA, R. **Lo nacional-popular en Bolivia**. México: Siglo XXI, 1986.