

CONFERENCIAS Y PANELES

Conferencias

- 15.9 **La trascendencia de la revolución haitiana,** Agustín Lao-Montes,
Universidad de Massachusetts

Esta presentación tendrá tres objetivos principales: 1) hilar la interpretación filosófico-política con el análisis histórico del significado de la revolución haitiana (1791-1804) como un evento de envergadura histórico-mundial que constituyó el proceso de más profundas transformaciones tanto políticas como epistémicas de la llamada "Era de las Revoluciones" 2) indagar en el contenido y las implicaciones ético-políticas de la revolución haitiana tanto para la llamada "ilustración radical" como para los discursos vernáculos de libertad, equidad, y justicia del mundo Afroamericano, trazando así sus contribuciones a proyectos más universales de emancipación 3) analizar tanto la influencia de la revolución haitiana en las gestas de independencia de América Latina como las implicaciones de rescatarla del olvido para la descolonización de la memoria de dichas independencias, lo que supone una mirada crítica de cómo entendemos el presente y concebimos el futuro.

Paneles: 1) **La adecuación de la organización política**

**Emancipación y la "fuerza metafísica del estado".
la compleja trama de permanente interlocución/ruptura entre movimientos
sociales y el gobierno en Bolivia 2006 – 2009**

Jorge Viaña
Universidad Mayor de San
Andrés, La Paz

*El Estado es en el fondo la negación
cosificada de toda autodeterminación
social, sea cual sea la forma de ese
Estado*

Álvaro García Linera

Introducción

El presente texto plantea una propuesta para superar las visiones reduccionistas de la relación que se establece actualmente entre las organizaciones sociales y el poder Ejecutivo nacional. Por un lado están las que solo ven relaciones de cooptación y clientelismo entre las organizaciones y el Gobierno actual, y por el otro las visiones que hacen apología del accionar del actual Gobierno y justifican de manera acrítica toda acción y aprueban toda forma de relacionamiento entre éste y las organizaciones sociales.

Nuestra propuesta intenta superar ambas visiones. Por un lado queremos mostrar que se está haciendo un esfuerzo de comunitarización de la política absolutamente defectuosa e imperfecta, pero esfuerzo al fin, por cambiar la política, que muchas veces se desarrolla a pesar de algunos funcionarios del Estado y de los aparatos partidarios y no gracias a ellos. Por lo que acabamos de mencionar, existe simultáneamente *un proceso de continua interlocución y de continua ruptura*¹ entre el Gobierno actual y las organizaciones sociales, proceso marcado por lo que hemos denominado fuertes “actos de violencia simbólica”. Esta violencia simbólica es producida colectivamente — aunque con mayor responsabilidad de unos que de otros— en el campo difuso de interrelación entre las organizaciones sociales y el actual Gobierno, que son resultado de lo que hemos denominado —siguiendo a Marx— el efecto de la “fuerza metafísica del Estado”. Leer las relaciones entre el Gobierno actual y las organizaciones y movimientos sociales como violencia simbólica ayuda a dar un salto cualitativo porque, como se explica más adelante, es un fenómeno mucho más complejo que el de simplemente buscar culpables para acusarlos; es un fenómeno de corresponsabilidad de lo que se hace y además es muy difícil de identificar claramente, ya que se lo confunde con valores virtuosos. El eje central de la propuesta es retomar elementos de análisis estructural ampliamente descuidados en casi todos los estudios, sin por ello creer que las estructuras lo determinan todo.

Eso es central porque nos permite una evaluación que vaya más allá del recurso fácil de culpabilizar o endiosar a tal o cual individuo o grupo de individuos, sin que esto signifique eximirlos de sus responsabilidades individuales. Hay fenómenos que no pueden ser explicados solamente por el “caudillismo” de tal o cual líder, o del accionar —virtuoso o maligno— de su entorno. También están las colectividades que lo imitan (la *mimesis* es la forma fundamental de aprendizaje político), lo permiten o lo aceptan, y sobre todo está la trama de influencias recíprocas entre los nodos de esta red difusa en diferentes momentos de los procesos históricos que estamos viviendo.

Este análisis estructural permite visualizar cómo se arrastra una herencia inercial histórica de los procesos previos de acumulación de experiencia política, y especialmente de lo que hemos denominado —siguiendo a Zavaleta— ‘inconsciente estatal’, o forma de expresión de la acumulación de materia estatal con efectos de poder real. Esta perspectiva que toma en cuenta una historia anterior central que se va dislocando y reconfigurando según las coyunturas y según cómo reaccionan las colectividades y los individuos, es lo que no logran plantear estas visiones que hemos definido líneas arriba como apologistas, o las opuestas, que critican no desde el compromiso con el proceso, sin comprender que no todo es cooptación, clientelismo y prebendalismo.

Para poder materializar esta propuesta, hemos incorporado en el análisis tres categorías centrales a lo largo de todo el texto: la noción de *violencia simbólica* que hemos tomado de Bourdieu, la noción de *fuerza metafísica del Estado* de Marx y el concepto de *inconsciente estatal* de Zavaleta, que a nuestro juicio ayudan a ver más allá, en una visión más totalizadora, compleja y estructural que las dos posiciones criticadas líneas arriba.

¹ Definición extraída de Antonio Negri y Giuseppe Cocco. (2006: 242).

Pero tal vez más importante, como parte de los esfuerzos por aportar desde el compromiso de resolver estos dilemas desde un punto de vista del apuntalamiento de los procesos de cambio que vivimos, sea nuestro intento de formular algunos elementos centrales de solución al dilema que plantea la fuerza metafísica del Estado y la violencia simbólica que le es inmanente, con lo que hemos denominado las formas y mecanismos del *poder indígena*. El objetivo es señalar, o al menos enunciar, posibles nuevos rumbos y propuestas a la preocupación de todos los que están apoyando sinceramente los cambios en Bolivia, más allá de las siglas y los eventuales líderes de la actual coyuntura a los cuales está asociado el cambio.

Como se verá más adelante, el dilema es el de siempre —parecería que la reincidencia es el destino de la izquierda—, los temas centrales, como hace veinte y hace cien años, siguen siendo los mismos: primero, ¿qué es el Estado?, ¿hasta dónde se lo puede usar como herramienta de emancipación y cómo?; segundo, la construcción de vanguardias organizadas, los aparatos partidarios, o sea “el partido” “en el sentido efímero” de la palabra, como lo llamaba Marx, ya que el partido “en el eminente sentido histórico” es otra cosa mucho más importante y compleja. Y tercero: el siempre tan desconocido y seductor poder (del Estado en especial) que articula a los anteriores, ¿la “vanguardia organizada” (aparato partidario) aspira a convertirse en Estado en posesión del poder? ¿Para qué? ¿Esto nos conduce a un avance verdadero hacia la emancipación humana de las relaciones del capital y las relaciones coloniales? Estas son preguntas que recorren a la izquierda electoral, a la insurreccional, o a la que fuera, a lo largo de todo el siglo veinte y de los inicios de este siglo. Hoy tenemos la obligación de plantearnos nuevas formas de pensar y entender estas relaciones para responder de manera diferente a esta inercia, a esta tradición reincidente y cómoda de la izquierda. Esta comprensión miope y estrecha de la relación Estado-poder-partido.

Hoy resulta vital repasar y entender la herencia subjetiva que nos dejan los hitos históricos fundamentales de los últimos sesenta años. Ayuda mucho recordar la forma en que Zavaleta evaluaba las condiciones en las que las relación de dominación fundamentalmente sobreviven en nuestras cabezas y en nuestra subjetividad; hoy necesitamos pensar con urgencia en esta trilogía (poder, partido, Estado), evitando caer en lo que Zavaleta decía sobre el proletariado en Bolivia: “Es un proletariado ‘alevoso y cándido’ (...) mezcla de beato y animal de rapiña, (...) ‘un principiante, poderoso hacia afuera y débil ante sí mismo’ (Zavaleta Mercado. 1988: 68), ‘un proletariado descoyuntado’ (Ibid. Pág. 195). Con una ‘morbosa fascinación por el juego de la derrota’ y que no solo que no tiende al poder sino que cuando lo tiene, tiende a perderlo y abdicar voluntariamente de él.

Tal vez bajo caprichosas formas de la compleja historia de los últimos treinta años de profundización de un tipo de inconsciente estatal fuerte y perverso, seguimos siendo herederos de este destino, de esta “irradiación” de debilidad interna e íntima, de ser poderosos ante el enemigo y débiles ante nosotros mismos, por no atrevernos a pensar de otras formas la relación Estado-partido-poder y de no atrevernos a construir de otra forma la política, el Estado, el partido y el poder, aunque claramente existen gérmenes emancipativos en el proceso en marcha.

En este sentido, el texto consta de seis partes. La primera presenta un balance general de lo que parecería estar ocurriendo dentro de las relaciones y procesos que articulan Estado, Gobierno actual y los llamados movimientos sociales y sus organizaciones.

En la segunda —y a partir del contexto esbozado en la parte inicial— plantearemos nuestra visión de lo que hemos denominado la ‘fuerza metafísica del Estado’, el inconsciente estatal y la autodeterminación ilusoria del Estado, para pasar —con todos estos elementos teóricos— en la tercera y cuarta partes a reflexionar y analizar datos empíricos que permitan contrastar las hipótesis planteadas. Haremos un análisis del proceso de centralización y cierta tendencia a la monopolización de la representación popular de las organizaciones sociales, además de algunos análisis de caso que ilustran más concretamente las relaciones que se establecen entre las organizaciones sociales y el partido del Gobierno.

En la quinta parte plantearemos el análisis de las formas de la violencia y dominación simbólica que se ejercen como materialización de la fuerza metafísica del Estado y que se constituye en el escollo fundamental que inevitablemente se profundiza cuando las lógicas y prácticas estatales se cuelan y generalizan en las organizaciones y movimientos sociales.

En la sexta y última parte plantearemos lo que a nuestro entender es el bosquejo mínimo de una filosofía política acorde con las necesidades de una reconducción de todo el proceso político en marcha, sobre todo para reordenar las relaciones internas del movimiento político que ha ocupado el Estado y a la vez mantiene relaciones tensas y complejas con los llamados movimientos y organizaciones sociales.

1. Balance general de la relación entre el Gobierno del MAS y las organizaciones y movimientos sociales

En un texto anterior² fundamento desde diversos ángulos la tesis básica de que solo se podrá avanzar en el proyecto de emancipación si se da una transformación completa del Estado, si se reinventan instituciones que legitimen estatalmente en el marco de un Estado plurinacional³ formas amplias de democracia directa y autorrepresentación social, si se logran autonomías territoriales indígenas amplias que sean el punto de partida de una reterritorialización del país basada en la reconstitución de los territorios ancestrales del mundo indígena para dar paso a la apertura de un nuevo mapa institucional del país y el Estado, si se sigue con el proceso de descolonización del Estado y la sociedad, y finalmente si se profundizan todavía más los cambios en la propiedad de los recursos (tierra, gas, biodiversidad, industrias) para ser reapropiados socialmente. Estos cambios retroalimentarían —a su vez— la generación de cambios sostenibles de las relaciones sociales y de producción, provocando una transformación total de la relación Estado-sociedad, es decir, lo que Zavaleta llamaría “cambio de forma primordial”. Sólo a partir de estos cambios se podrán generar condiciones que a mediano plazo puedan constituir los gérmenes de una nueva sociedad y un nuevo Estado, más allá del simple reconocimiento retórico de un Estado plurinacional.

² *Sujetos y Formas de la Transformación Política en Bolivia.* (V/A. 2006)

³ Postulado fundamental del documento *Propuesta para la nueva Constitución Política del Estado. Por un Estado plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas*” del pacto de Unidad de las Organizaciones Indígenas de Bolivia (CSUTCB, CONAMAQ, CIDOB, CPESC, Confederación de Colonizadores de Bolivia, Federación de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa, APG, MST, CPEMB) de cara a la Asamblea Constituyente.

Lo más importante y sustancial para analizar el rumbo que toma el proceso es examinar las relaciones y procesos internos del polo subordinado y su proyección en las diferentes tendencias y visiones del Estado y el horizonte en el que nos movemos. Si el proceso de cambios se ha detenido y no avanza más rápidamente hacia formas más evolucionadas de autodeterminación social y autorrepresentación se debe a un fenómeno muy complejo pero que podría agruparse en dos grandes procesos mutuamente relacionados y que se retroalimentan recíprocamente.

Por un lado, tanto en las organizaciones sociales como en los movimientos sociales parecería haber cundido la actitud de abandonar la escena como protagonistas y actores fundamentales de los cambios que veníamos viviendo en los últimos años⁴, y permitir que el Estado se posicione como protagonista.

Parecería que en lo más profundo de la subjetividad de lo indígena y lo nacional popular está muy arraigado todavía el deseo de abdicar voluntariamente de procesos más profundos de autodeterminación a partir de las estructuras de rebelión que sustituyan a las formas del Estado. Por tanto, crece de manera natural la aspiración de tener un gran “dador”, un gran “tutor”, alguien que lo hace por ti, un individuo o un grupo restringido a quienes podamos encomendar nuestro destino a cambio de su protección. Reinventamos, buscamos, imaginamos y reconstruimos “salvadores”, “estrategas” o “grandes líderes” que en este tipo de procesos siempre existirán para bien o para mal, pero cuando en el imaginario de emancipación sólo existen los “salvadores” o éstos llegan a ocupar el centro de la escena sustituyendo la pluralidad autoorganizativa y los liderazgos colectivos que fueron el rasgo dominante del proceso hasta el cambio de rumbo iniciado en diciembre de 2005, y si además viene acompañado de un replanteamiento general de la autodeterminación para encaminarnos por las rieles rígidas de las lógicas estatales y los aparatos partidarios, es síntoma de que la posibilidad de autogobernarnos —la autodeterminación de las masas, diría Zavaleta— en su sentido más profundo todavía no está en el “orden del día” de las colectividades en lucha, o al menos no logra postularse como una de las corrientes fundamentales.

El problema parecería radicar en que, a pesar de ciertas apariencias y ciertas formas parciales de fusión entre movimiento y partido, seguimos queriendo abdicar de nosotros mismos en beneficio de vanguardias y especialistas, de los “sacerdotes de la política” por la fuerza del inconsciente estatal que portamos, que hemos interiorizado como una “extraña enfermedad intelectualista” (Zavaleta). Lamentablemente, esto es lo que se visibiliza con todas sus tensiones y ambigüedades, a cuatro años de la ocupación del andamiaje del Estado por personas que estuvieron o están de alguna manera vinculadas con los movimientos sociales en niveles de dirección y liderazgo.

Hoy parece muy difícil retomar un nuevo ciclo de luchas colectivas, pues los dirigentes intermedios y nacionales de los movimientos no quieren movilizarse ni reactivar *de forma autónoma* los múltiples mecanismos de deliberación, decisión y acción colectiva

⁴ Luis Tapia explica este fenómeno a partir de la idea de que los llamados movimientos sociales en los momentos preelectorales, como por ejemplo a fines del 2005 vuelven a adoptar su faceta, de manera cada vez más pronunciada de sociedad civil, de organización corporativa sectorial, que representa intereses de grupo, de fracción, etc. y que por lo tanto negocian su inclusión en el partido y las listas y dejan de actuar como movimiento social y esto se podría constatar cuando se negocia con el MAS no en torno a núcleos programáticos sino en torno a cuotas y a personas que serán incluidas en las listas. Ver: “Los Movimientos sociales en la coyuntura del gobierno del MAS”. (2007: 145)

que son fundamentales para dar respuestas a la coyuntura y delinear el rumbo del proceso. Lo más sorprendente es la lógica del argumento con el que se borra esta necesidad vital de la coyuntura: “ya estamos en el Gobierno, ellos van a resolver, ellos van a hacer”. No consideran importante fortalecer las organizaciones y mecanismos colectivos de deliberación y decisión autónomos; parecería que el grado de conciencia de la mayoría de los dirigentes de los movimientos sociales no ha superado este horizonte en el que los movimientos sociales son tan poderosos frente al enemigo pero tan débiles ante sí mismos, en especial frente a los dirigentes que hoy ocupan el andamiaje del Estado.

En algunos aspectos, parecería que no se ha podido avanzar hacia mayores grados de profundidad autodeterminativa y descolonizadora en las luchas de los últimos años. Parecería que todavía no podemos imaginarnos sin “salvadores” ni “grandes líderes” a quienes podamos ceder nuestra propia responsabilidad por nosotros mismos. Todavía no nos imaginamos autogobernándonos, no desde el Estado, sino a partir de lo que Zavaleta llamaría nuestras *estructuras de rebelión*⁵, es decir, a partir del *ayllu*, de la comunidad, de los sindicatos y órganos de poder propios, en fin, a partir de nuestros propios mecanismos colectivos de deliberación y del intelecto colectivo.

Esta actitud política no solamente es resultado de la dominación secular, el inconsciente estatal y la colonización abiertamente desplegada por los sectores conservadores; también es reforzada y potenciada por los actuales gobernantes bajo la forma de una sutil pero vigorosa violencia simbólica que explicaremos detalladamente en el apartado 5 del presente texto. La otra cara de este único proceso de cierre de una época mucho más autodeterminativa y plural es la manera en que la tutela estatal desplegada por parte de los actuales gobernantes refuerza la predisposición que ha empezado a generalizarse en los movimientos y organizaciones sociales, que buscan ser tutelados, dirigidos y subordinados desde y por el Estado⁶, bajo la forma de esta sutil violencia simbólica. La digitación discrecional que se ha venido ejerciendo sobre las organizaciones y movimientos sociales, su funcionalización y utilización como meros soportes de la voluntad de Estado y la anulación de su filo más crítico al convertirlos en grupos aislados de la sociedad civil, todos estos procesos, decíamos, están provocando una monopolización sistemática de la representación de los movimientos y organizaciones sociales por parte de un solo aparato partidario articulado al Estado. Poco a poco se están estableciendo relaciones de subordinación, desorganización o aislamiento de los movimientos sociales, y últimamente hasta relaciones clientelares y prebendales.

Ahora todo el proceso de avance de la lucha entre los años 2000 y 2005, que se manifestaba como pluralidad de formas políticas y organizativas, liderazgos colectivos y complejos procesos de autoorganización de los movimientos sociales que fueron y son el motor del proceso, parece detenerse y desaparecer, debido a las dos causas explicadas, pero principalmente debido al proceso de seducción asimétrica que ejerce el actual Gobierno desde la posición de “jefes de Estado” y la injerencia que está destruyendo la pluralidad, la creatividad y la autonomía de las organizaciones y movimientos sociales.

⁵ Paolo Virno las llamaría Contrapoderes Territoriales.

⁶ Luis Tapia plantea al respecto: “ahora se despliega esta estrategia de centralidad del partido en relación a organizaciones y movimientos que se tienden a subordinar en tanto han negociado su inclusión en las listas del MAS”. (2007: 149)

Consideramos que a los altos funcionarios de este Gobierno les corresponde una mayor responsabilidad, ya que son ellos los que han empezado a imponerse como actores protagónicos con todas las prerrogativas que un Estado de este tipo les otorga. Aunque lamentablemente —como se explicó más arriba—, las organizaciones y movimientos sociales tampoco son víctimas absolutas de nadie, pues también aceptan esta situación, la toleran, la permiten, la reproducen y la están consolidando. En procesos como el descrito siempre hay una corresponsabilidad de la pérdida de autonomía de las organizaciones y movimientos, porque ninguno de los dos actores comprende y valora suficientemente la importancia de mantener la autonomía de las organizaciones y movimientos frente al Estado. Ambos actores internos del movimiento son también responsables de lo que está ocurriendo. Insistimos que lo fundamental es la pérdida parcial de autonomía de las organizaciones sociales y movimientos que no puede ser soslayada.

En Luis Tapia encontramos la misma idea de la corresponsabilidad y la inevitable desaparición del escenario de los movimientos sociales:

el MAS es responsable de haber llevado a varias de estas organizaciones a su faceta más corporativa de sociedad civil, por lo tanto más conservadora (...) quitándole la dimensión de fuerza política que más bien plantea problemas generales y articulan fuerza hacia reformas más globales en el país. Obviamente otra parte de la responsabilidad está en las mismas organizaciones; y la explicación estaría en la historia de estas organizaciones en tanto instituciones de la sociedad civil, que las lleva a asumir, nuevamente, más esa faceta de corporación que de movimiento social. (Tapia. 2007: 150)

Y luego extrae la conclusión fundamental:

creo que la actual red de alianzas que sostiene el MAS en la configuración del Gobierno y la asamblea constituyente, no se puede caracterizar como una alianza entre partido y movimientos sociales, sino entre partido y organizaciones de la sociedad civil, de trabajadores que efectivamente le dan una base amplia, pero le reducen o ya no contienen el filo crítico que tenían cuando formaban parte de los movimientos sociales. (Ibídem)

O esta otra cita del mencionado balance que plantea el mismo tema insistiendo en la conclusión de que no tenemos todavía un gobierno de los movimientos sociales:

la configuración actual no se puede pensar, todavía, como un gobierno de los movimientos sociales, en la medida de que, por un lado, el tipo de inclusión es básicamente de instituciones corporativas de la sociedad civil y, por el modo en que se ha dado, se puede ver que en tanto no se configure un nivel colectivo de deliberación y de toma de decisiones colectivas, donde lo que decida el Ejecutivo haya sido también discutido y deliberado en los

núcleos públicos que configuraron los movimientos sociales y las organizaciones de trabajadores en el país, en rigor, sigue siendo un gobierno de un partido —el MAS—, que tiene una red de alianzas políticas, pero que no habría configurado todavía —tal vez no ocurra—, un núcleo de cogobierno con estas organizaciones de la sociedad civil y con los movimientos sociales⁷. (Ibid. Pág. 147)

Como vimos líneas arriba, es muy importante recalcar que no tenemos todavía un gobierno “de los movimientos sociales”, sino solamente una alianza entre un partido y organizaciones de la sociedad civil, actuando en tanto sociedad civil. No olvidemos que la sociedad civil es la forma política de actuación en la esfera del egoísmo del sector de la sociedad civil al que se pertenece y, por consiguiente, se actúa en tanto gobernado, respetuoso del sistema liberal y de la mayor parte de las relaciones y estructuras de dominación y obediencia al Estado. Aquí es donde podemos empezar a rastrear la emergencia de conflictos en el seno mismo de los llamados movimientos sociales: mineros contra mineros, una provincia contra otra por recursos estatales, etc., etc. La sociedad civil actúa en una esfera muy estrecha y sectorial.

Los movimientos sociales en Bolivia, al cuestionar y poner en crisis al Estado y al modelo neoliberal entre los años 2000 y 2005, también cuestionaron y pusieron en crisis las estructuras de la sociedad civil, aunque se apoyaban en ella para desplegar su accionar, pero luego la disolvían en el movimiento social en marcha⁷.

Un verdadero gobierno de los movimientos sociales —si es que tal cosa pudiera materializarse— estaría caracterizado por formas de deliberación colectivas, permanentes y suficientemente representativas que establezcan un cogobierno en igualdad de condiciones entre el actual partido del Gobierno y estas estructuras colectivas de deliberación y toma de decisiones de las organizaciones de la sociedad civil y movimientos sociales, y que además existan de manera autónoma e independiente respecto de todos los partidos para deberse únicamente a estas colectividades autoorganizadas. En la vieja jerga las llamaríamos consejos, soviets, etc.

Una reconducción política del proceso en tal sentido sólo será posible si este fenómeno que bloquea el avance de las corrientes más autodeterminativas —que presenta dos aspectos centrales, como se explicó anteriormente— se fuera debilitando gracias al fortalecimiento de la pluralidad y la autonomía de las organizaciones y movimientos sociales y a la irrupción desde abajo de una reconducción del proceso, lo que parece difícil a corto plazo.

La posición auténticamente emancipativa es la que postula la retoma de un nuevo ciclo de luchas colectivas dirigidas por estas formas autoorganizadas autónomas que propugnen la profundización de los procesos de autodeterminación y reapropiación social del poder y la riqueza, y que a mediano plazo planteen la disolución del Gobierno actual y las formas del Estado vigentes en favor de estas formas de autogobierno, yendo más allá de las formas estatales liberales de la política a partir de consejos autoorganizados, estructuras de rebelión que ejerzan las funciones de disolución del poder en las comunas y consejos de autogobierno colectivos.

⁷ Para profundizar la definición de ‘movimiento social’ y su relación con sociedad civil, véase: Tapia, Viaña, Roza y Hoffman (2006).

Ésta es la enorme y fundamental tarea que al parecer no se plantean las corrientes de la “izquierda” actual, y mucho menos como norte y eje central de las relaciones movimientos-Gobierno-Estado. Estaríamos hablando de una superación por la izquierda (formas más profundas de autodeterminación social) del Gobierno actual de transición. Pero para eso hay que sembrar las condiciones objetivas y subjetivas de un proceso tan profundo de transformaciones.

2. La fuerza metafísica del Estado

Lo universalizante es lo más típicamente metafísico, y la filosofía moderna (en la que todos los “occidentales” estamos moldeados bajo la forma del cientificismo moderno) es la más pretenciosamente universalizante; el que juega el papel de universal es el molde en el cual deben encajar todos los universos. Se ha querido posicionar el proceso secular de construcción del Estado occidental liberal y capitalista como “el tipo” de evolución hacia la cual todos deberíamos orientarnos, y precisamente ésta es la premisa que debemos romper para poder avanzar, ya que, paradójicamente, el liberalismo en Bolivia es la coartada para la preservación y profundización de la condición colonial de las mayorías.

El debate con las visiones hegelianas es fundamental por el papel que juegan en la construcción del Estado desde su formulación. Hoy está siendo retomado en Bolivia. Hegel es el más claro expositor del proyecto liberal de la construcción del Estado, razón por la que la labor crítica de Marx se inició demoliendo la visión hegeliana del Estado, lo que nos servirá para ejemplificar nuestras propuestas⁸.

Para Hegel la familia y la sociedad civil son las “premisas del Estado”, los “factores activos” del Estado, pero a la vez lo privado es la finitud de lo general colectivo y el Estado encuentra su finitud en lo privado, aunque lo regula y lo atraviesa. Y de ahí, como un as bajo la manga, saca la conclusión de que “El fundamento de lo Estatal y el fundamento de lo privado están en lugares diferentes, son sustancias diferentes, uno no produce al otro”. Esta es la fantástica utilidad de la metafísica “occidental”; el propio Hegel decía que “hay argumentos para todo”. Cómo puede ser que el fundamento de lo Estatal y de lo privado sean sustancias diferentes, que estén en lugares diferentes y que uno no produzca al otro. La labor de Marx fue demostrar todo lo contrario.

Lo que Marx demuestra es justamente que el Estado encarna las lógicas de la dominación, y especialmente de la propiedad privada. Marx afirma que en la filosofía del derecho de Hegel los hechos reales aparecen como un “resultado místico”. La condición fundamental del Estado (familia, sociedad civil) aparece como una simple determinación de la “idea” de Estado, como mera determinación de su idea. Por eso Marx dice que en el pensamiento de Hegel *el sujeto* (familia, sociedad civil) *se convierte en predicado*. La condición del Estado (familia, sociedad civil) llega a ser lo condicionado por la idea.

“La “idea” permanece como juez de la “verdad”, de la realidad, y el fondo no es otra cosa que la idea hegeliana de que “el Estado es la moralidad absoluta” (Marx. 1946:

⁸ Lo fundamental del presente acápite está planteado retomando los argumentos de Marx (1946), especialmente las páginas 49 a 65 y 104 a 109.

14). Marx aquí muestra que los idealistas objetivos como Hegel —y como todo estatalista— imponen sus ideas por sobre la realidad porque su ancla es su “fe supersticiosa en el Estado” (Marx), el complemento central es creer que el Estado “es la realización de la idea moral” y creer efectivamente en la realización de la racionalidad que se expresa en el Estado. Luego Marx saca la conclusión fundamental: “Hegel *transforma siempre a la idea en sujeto y hace del sujeto real, propiamente dicho* (familia, propiedad privada), *el predicado*” (Ibid. Pág. 57. Cursivas Mías). Y a la vez, la “realidad abstracta” y la “necesidad” son transformadas en sujetos (Ibid. Pág. 64).

Esta es la idea en torno a la cual gira toda la argumentación de Marx para mostrar el poder “metafísico” generado cuando se pretende amarrar la realidad a cualquier idea que uno tenga, mejor dicho, a las ideas que los constructores de los Estados tienen. Hegel consideraba que “la realidad de la idea moral”, que para él era el Estado, definía todo lo demás. Ahora, mi intención es mostrar que actualmente se está haciendo algo muy parecido desde el Estado. Desarrollemos con más detenimiento estas ideas:

La cuestión fundamental en esta perspectiva hegeliana —y por tanto estatalista, como vimos más arriba— es que los sujetos reales (los movimientos sociales, la sociedad civil, etc.) desaparecen o se vuelven “predicado del predicado abstracto” (por ejemplo, soportes secundarios de la construcción estatal de la trinidad poder-partido-Estado), y “la realidad abstracta” y “la necesidad” de los que dirigen, piensan o han ocupado los cargos más importantes del andamiaje estatal se convierten en los sujetos del proceso. De esa manera, las ideas, preferencias o prejuicios —en el sentido más amplio del término— de los “jefes de Estado” se convierten en el sujeto del proceso, son en verdad el sujeto privilegiado del proceso.

Cuando comprendemos que las ideas de los altos funcionarios del Estado se han convertido en el sujeto del proceso, y que el verdadero sujeto, la autoorganización social, se ha vuelto dependiente del nuevo sujeto que ocupa la escena, recién se entiende la conducta del Gobierno actual, esta tensa relación de permanente interlocución y permanente ruptura entre los funcionarios del Gobierno y las organizaciones y los movimientos sociales.

De esa manera se torna inevitable la tendencia a volver a monopolizar las decisiones políticas en unas cuantas personas⁹ (ya que lo que piensan o quieren desde las altas esferas del Estado *es el sujeto del proceso y ya no las colectividades autoorganizadas*) y no se logra —ni siquiera se intenta— bajar a los órganos de deliberación y acción colectivos. En esa lógica, se explica el hecho de que éstos empiecen a ser minimizados, disueltos o subordinados al actor por excelencia del proceso, que Luis Tapia designa como “el núcleo dirigente del Ejecutivo”.

Esta irrupción de un nuevo sujeto del proceso se encamina a transformar la acción y el significado de la política que antes venía desde la base y estaba basado en el intelecto

⁹ Al comentar el accionar del gobierno en relación a la constituyente Luis Tapia plantea que existe una estrategia donde el MAS “pretende contener dentro de la representación partidaria el conjunto de esos movimientos y organizaciones de la sociedad civil...la formulación de la ley (de convocatoria a la constituyente) es el primer signo de esa estrategia, y la evidencia de la misma esta clara en el modo en el que el Ejecutivo y el núcleo dirigente del MAS se relaciona con los asambleístas elegidos para la constituyente. Hay una explícita estrategia de subordinación de los constituyentes al núcleo dirigente del Ejecutivo, ni siquiera al partido”. “Los Movimientos sociales en la coyuntura del gobierno del MAS”. (Tapia. 2007: 149)

colectivo por una alquimia estatal de lógicas pragmáticas y monopolizantes que, según Marx, habían reducido la política a “un capítulo de la lógica”.

Veamos las declaraciones de Evo Morales en enero de 2007:

Después de la instalación de la Asamblea Constituyente, el 7, 8 de agosto me dije: los cambios estructurales son tarea de la Asamblea Constituyente, yo me abocaré, hasta que termine la Asamblea Constituyente, a temas sociales. Pasó meses y llegó un día en una conversación con Álvaro y con algunos ministros, a sus dos o tres meses del inicio de la Asamblea me di cuenta que los cambios profundos, las transformaciones no van a estar todavía en la Asamblea Constituyente, el cambio, la revolución democrática y cultural está en manos del gobierno junto a los actores sociales (La Razón, 05/01/07).

Está clarísimo que en la visión de los nuevos dirigentes del Estado el papel central —y por tanto el sujeto— de los cambios son ellos mismos, como dice Evo Morales, “junto a los actores sociales”, pero “en manos del Gobierno”.

La visión actual, la idea implícita de la reconstrucción de este Estado a partir de los excedentes que se generarían con la nacionalización de los hidrocarburos, abordando la Constituyente como algo secundario cuyo manejo queda supeditado a la lógica de construcción del esquema Estado-partido-poder confirma que este pragmatismo estatista como elemento dominante es central para explicar la conducta y el accionar del Gobierno en la actualidad.

Este es el riesgo de situaciones en que las ideas y los criterios de lo que se puede o no se puede hacer de los individuos que ocupan altos cargos en el Estado y que tienen mayor peso y decisión se convierten en el sujeto por excelencia del proceso político, al margen y por encima de un esfuerzo conjunto de definición a partir de las lógicas y estructuras de deliberación colectiva, y donde juegan un papel central el intelecto colectivo y la acumulación de intuición, conocimiento y experiencias en el seno de las clases subalternas.

Las abstracciones personificadas son siempre hegelianas. La abstracción es sólo una herramienta, pero el racionalismo exacerbado las convierte en personificaciones con vida. El peligro de esta visión, que Zavaleta llamaría “extraña enfermedad intelectualista”, es que se subjetiva de manera mística lo que piensan o creen que es posible o no es posible los intelectuales, filósofos, líderes, etc. Y de ahí en más, el sujeto real (organizaciones sociales, movimientos sociales) acaba atrapado en las redes y laberintos de esta sustancia mística, que es fundamentalmente estatista y es a lo que llamamos la fuerza metafísica del Estado. Nosotros “ocupamos” el Estado o el Estado acaba ocupándonos a nosotros. Este puede ser un ejemplo interesante de cuando Marx analiza los fenómenos en los que el sujeto se convierte en objeto y el objeto se convierte en sujeto.

Para plantear la cuestión con mayor profundidad, el Estado es una forma de la vida social, como postula la escuela derivacionista siguiendo a Marx¹⁰. El Estado es la síntesis de la sociedad, el resultado político de la sociedad y la consecuencia revelada de dicha sociedad. Pero, a la vez, el requisito del Estado es la producción de sustancia y materia estatal, necesita que lo social aparezca estatalizado para producir resultados de poder. Este es el tema clave que articula la trinidad Estado-poder-partido y la proyecta a una nueva síntesis, dándole sentido en el contexto actual. La necesidad del Estado coincide con la necesidad de un aparato que estatalice sustancia social para producir efectos de poder y retroalimentar todo el proceso: más Estado, más partido y más poder. Retomando a Marx decimos que existe una irrealidad del ser colectivo de la sociedad en el Estado, este es el elemento que los hace incompatibles, en un proyecto de avance de la emancipación, con un pragmatismo estatalista. No se trata tanto del debate entre posturas favorables o contrarias al Estado en abstracto, ya que caeríamos en un doctrinarismo vacío. Todavía es más profunda la imposibilidad de compatibilizar proyectos cuando entramos a analizar la estructura jerárquica de todo Estado. Veamos:

Nos guste o no nos guste, el Estado existe y no desaparecerá a corto plazo. La cuestión debería plantearse en términos de si avanzamos o no en la perspectiva de la separación de lo político de la propia sociedad, en la idea de un creciente y permanente proceso de disolución de los monopolios de lo político¹¹ en las colectividades. Esto es lo que nos acerca a la emancipación humana, los procesos de apropiación directa. No es el “Estado libre” lo que buscamos, sino la atenuación y liberación de la sociedad respecto del Estado político típicamente liberal. Zavaleta decía que un Estado niega a las masas por mucho que intente representarlas, y adquirir esta conciencia como hecho colectivo es una enorme riqueza que en Bolivia se ha avanzado mucho y la prueba más clara son las insurrecciones indígenas aymaras y la guerra del agua el año 2000.

De esta manera, la sustancia mística de “lo estatal”, “las prioridades”, que como vimos derivan de las ideas de los protagonistas del proceso (líderes, intelectuales, altos funcionarios, etc.), se ven convertidas en sujeto real, en tanto que los sujetos reales (colectividades, movimientos sociales, etc.) quedan atrapados como un elemento de esta “sustancia mística” que ellos mismos han producido. La hipótesis es que —además de lo mostrado líneas arriba— en cuanto a los temas epistemológicos y prácticos, se cae en una visión y prácticas dualistas típicamente estatales que refuerzan la imposibilidad de una visión crítica.

Como consecuencia de esta lamentable visión estatalista del proceso —en la que las “ideas” de los altos funcionarios o líderes se convierten en lo dominante y sujeto del proceso—, se incentivan las “jerarquías del saber sin espíritu crítico” (Marx, 1946: 126) o “acción sin espíritu”, que es como definía Marx a los burócratas. Es decir que mientras más se universaliza la manera de ver, pensar y actuar en la que la maquinaria de las jerarquías estatales determinan las relaciones en las organizaciones y movimientos, más se va adquiriendo una praxis y un pensamiento anclados en las jerarquías que devienen del Estado, haciendo difícil la labor crítica y mucho más aun el “mandar obedeciendo” o cosas por el estilo. Se manda y se obedece en función de las jerarquías y el grado de proximidad al núcleo del que emana el poder.

¹⁰ Véase John Holloway y Sol Piccioto (1979); Simon Clarke (1991). Últimamente se han hecho aportes de aplicación y de desarrollo conceptual en México, Ver Rhina Roux (2005)

¹¹ Planteamiento de Luis Tapia.

No olvidemos que precisamente las jerarquías en sí mismas son para Marx “el abuso del capital”. Aquí es donde se manifiesta la fuerza metafísica del Estado como esterilizador de toda labor y pensamiento crítico, no en vano Lenin decía que los revolucionarios son más bien “tribunos populares” y no “funcionarios políticos”. De ahí que, apoyados por esta fuerza metafísica del Estado, los burócratas aparezcan y se consoliden — típicamente— como delegados del Estado ante la sociedad civil y de ahí que se minimicen las dinámicas de avance de las tendencias que aspiran a la autodeterminación y los movimientos sociales se transformen en sociedad civil en acción, defendiendo solo intereses de pequeños grupos. Cuando como hoy se parte del Estado (como lo hacía Hegel), que hace del hombre y de las colectividades “el Estado subjetivado”, marchitamos todo proceso de avance autodeterminativo. El pragmatismo estatalista boliviano de izquierda separa el fondo de la forma, el ser en sí y el ser para sí.

El problema de la burocracia estatal ¹² es el de un “ser de un formalismo vacío”, “de una formalidad de un contenido que está situado fuera de sí mismo” (Marx. 1946: 105). Por estos motivos es tan grave que los funcionarios del Estado se estén posicionando como actores centrales del proceso. Todo burócrata, por muy elevado que sea su rango —o más bien mientras más elevado sea su rango—, está pensando qué dirá el jefe y el jefe del jefe, y por eso su accionar es formal y su contenido está situado fuera de sí mismo.

Como la autoridad del superior es el principio de la “sabiduría” del funcionario, la idolatría de la autoridad constituye su esencia. Es como Marx llamaba “un espíritu de corporación”, las corporaciones (intereses cerrados y estrechos) son el materialismo de la burocracia y la burocracia es el espiritualismo de las corporaciones, por eso decía que el mismo espíritu que crea en la sociedad a las corporaciones crea en el Estado a la burocracia. Y ambas, en ambos lados, son el enemigo natural de las tendencias autodeterminativas. Este es un punto central para que podamos entender cómo en Bolivia se unen de forma natural en momentos de utilización de las luchas en el escenario liberal estatal.

Podemos decir que “El espíritu general de la burocracia es el secreto, el misterio guardado en su seno por la jerarquía” (Ibid. Pág. 108), que no puede cuestionarse ni romperse hacia fuera por su carácter de corporación cerrada (Ibid. Pág. 106, 107). El Estado es siempre corporación y el burócrata es el Estado en cuanto formalismo. Es un tejido de ilusiones prácticas (Ibid. Pág. 107), o la ilusión del Estado como aspiración del funcionario. Marx es tan duro que plantea que el espíritu burocrático es totalmente jesuítico, teológico (Ibid. Pág. 108). Los burócratas para Marx son jesuitas del Estado, los teólogos del Estado, la burocracia es la república sacerdote. El imperativo categórico del espíritu formalista del funcionario de Estado es su más profunda realidad. “La

¹² Aquí estamos pensando en las estructuras más inerciales del estado Boliviano que son la casi totalidad de este, conscientes de que en la actual coyuntura existen excepciones en la actual estructura estatal que están intentando transformar el Estado. Precisemos que son absolutamente inexistentes estas reflexiones y prácticas en la gran mayoría de funcionarios que están desde hace décadas, y son raras excepciones minoritarias incluso en los nuevos grupos de militantes de la izquierda que están ocupando funciones en el Estado actualmente. En todo caso hay que destacar el esfuerzo y la excepción hecha de algunos sectores minúsculos del estado hoy que son conscientes de que el Estado es una maquinaria de dominación construida y modelada por las lógicas más feudales, medievales y perfeccionada en la época capitalista para perpetuar las relaciones del capital y las relaciones coloniales. La existencia de un marco formal de un Estado Plurinacional puede abrir senderos de transformación como forma transitoria y programa mínimo, pero hay que tener cuidado con la “fe supersticiosa en el estado” que nos alerta Marx.

autoridad es, en consecuencia el principio de su sabiduría y la idolatría de la autoridad constituye su sentimiento”(Ibidem). Esto no puede tener nada de emancipativo ni crítico, como lo hemos mencionado en reiteradas ocasiones, es más bien la lógica del capital y la dominación. Este planteamiento marxista es el que no meditan con profundidad y espíritu autocrítico la mayoría de los actuales funcionarios del Estado. En especial los de más alto rango en la burocracia estatal, con algunas excepciones.

La burocracia hace de sus fines formales su contenido, entra en todas partes en conflicto con los fines “reales”. Los fines del Estado se transforman en fines de la burocracia y los fines de la burocracia en fines del Estado. En el seno de la burocracia cualquier espiritualismo se hace un materialismo sórdido (Ibidem) y éste es precisamente *el materialismo de la obediencia pasiva, de la fe en la autoridad*. En el burócrata, “su espíritu propio, está prescrito, su finalidad está situada fuera de él, su existencia es la existencia del bureau” (Marx. 1946: 108), que luego analizaremos como construcción de violencia simbólica. Estas lógicas y comportamientos son el complemento simétrico de las organizaciones rígidas de la sociedad liberal individualista, “sociedad civil” (en la que se montan algunos movimientos sociales, en especial urbanos) y se activan sus rigideces y mezquindades cuando dejan de actuar como movimiento social y empiezan a actuar como corporación, como sociedad civil, como grupo de intereses cerrado.

En los ciclos estatales y estatistas de las luchas (2005-2010), en ambos lados (organizaciones sociales y Estado) empiezan a compatibilizar sus prácticas de neutralización “del filo crítico” de los movimientos sociales, por el surgimiento de este espíritu de corporación cerrada, de este espíritu burocrático. Por eso se enfrentan entre sí como gremios y como corporaciones, es el síntoma de un periodo de ausencia de movimientos sociales y prevalencia de acciones colectivas de la sociedad civil como sociedad civil, sin filo crítico y sin poder expresar intereses generales, ni horizontes emancipativos, que es lo que estamos viviendo hoy en este ciclo estatal.

La situación se pone peor si analizamos desde un punto de vista marxista la condición singular y esencial de los burócratas del Estado. Los burócratas que tienen horizonte de “corporación” con espíritu de funcionario son el desarrollo de una maquinaria y mecanismos de una actividad formal fija, de principios, ideas y tradiciones fijas: “...en el burócrata tomado individualmente la finalidad del Estado se hace su finalidad privada, es la lucha por los puestos más elevados, hay que abrirse camino” (Marx. 1946: 108). Su espíritu propio está en el Estado, ya no existe más que en forma de espíritus burocráticos, diferentes y fijos cuyo vínculo mutuo es la subordinación y la obediencia pasiva.

El burócrata ha incorporado ya un espiritualismo sórdido, lo que se manifiesta en el hecho de que hace de la voluntad de la “autoridad” la causa primera de sus acciones y prácticas, las decisiones y los motivos los recibe de fuera de sí mismo en casi todos sus contenidos fundamentales, esto convierte a los militantes de izquierda en objetos del ethos de conservación del Estado, despojados de todo criterio y pensamiento propio.

La burocracia está obligada a comportarse como “jesuita” o ser la “república sacerdote” ante el Estado, como dice Marx, pero —peor aun— también es necesario que llegue a la conciencia y se haga “jesuitismo intencional (Ibidem). Aquí es donde vincularemos los temas de la fuerza metafísica del Estado con la violencia simbólica en la quinta parte del presente texto, sintetizando las propuestas de P. Bourdieu.

Marx adelanta elementos que Bourdieu sistematiza al plantear que en la burocracia, su función sin crítica como acción sin espíritu es su relación sustancial, este comportamiento es más claro sobre todo con los que están por encima de la jerarquía estatal y por eso es su pan diario.

En el funcionario, el hombre debe protegerse a sí mismo como hombre contra sí mismo como burócrata, siendo que es burócrata primero y por tanto no tiene remedio. Debe interiorizar las relaciones jerárquicas y explicarlas y vivirlas como voluntariamente asumidas, y es aquí donde juega un papel central la violencia simbólica, este juego perverso que se establece cuando se justifica las relaciones de dominación y se las naturaliza: “La cabeza remite a los círculos inferiores la preocupación de comprender los detalles, y los círculos inferiores creen que la cabeza es capaz de comprender lo general. Así se engañan mutuamente” (Marx. 1946: 107)

Incluso el propio Hegel se daba cuenta de esto cuando se refería a la burocracia estatal como “rutina administrativa”, “horizonte de una esfera limitada”. Cuando los frentes de la izquierda electoral ocupan el andamiaje estatal se exacerbaban los elementos que hemos ido mencionando, y de ahí tenemos que la misma abstracción fantástica que encuentra la conciencia del Estado en la forma burocracia, es decir la jerarquía del saber sin espíritu crítico es la que pretende imponerse en todas las esferas de la vida de las organizaciones y movimientos sociales y por eso es imprescindible trastocar esta relación.

Marx llama al Estado una forma sin forma, una forma que se engaña a sí misma, que se contradice a sí misma; es una “forma aparente” que es lo que retoma Zavaleta en sus estudios sobre el Estado. En el Estado moderno el “asunto general” y su tarea son un monopolio y los monopolios son los verdaderos asuntos generales del Estado.

La abstracción del Estado es algo típicamente moderno que remata en una “fe supersticiosa en el Estado”, como denominaba Marx a ciertas posiciones que parecerían ser muy vigorosas en el pragmatismo estatista de la izquierda actual en Bolivia.

Así como Marx plantea que la religión no se opone verdaderamente a la filosofía porque la filosofía engloba a la religión en su realidad ilusoria, igualmente la actual visión autodeterminativa y de referencia societal —como diría Zavaleta— no se opone verdaderamente al estatismo pragmático. El problema es que el primero no está pudiendo englobar en su realidad ilusoria al segundo y superarlo para abrir nuevos horizontes de emancipación social. Y todos los funcionarios del Estado y las organizaciones y movimientos viven en medio de esta contradicción esencial del proceso actual. Fluctúan de un polo al otro, muchos de ellos sin mucha consciencia del fenómeno explicado.

2.1 Inconsciente estatal y autodeterminación ilusoria del Estado

En la presente parte proponemos entender de forma mucho más clara por qué se ha manifestado una preponderancia de la visión y las prácticas estatistas en ambos lados de la relación movimientos sociales en declive y funcionarios estatales actuales.

Las formas aparentes de las que hablamos, adquieren en Zavaleta una connotación mucho más concreta. Partiremos de la idea de Zavaleta que plantea que la circulación

ideológica más el mercado crean el inconsciente estatal que vendría a ser como un fundamento fuerte de los Estados aparentes como el boliviano. Entendemos por circulación ideológica la emisión discursiva que producen todo Estado y todos sus mecanismos de emisión ideológica, aunque discursivamente hable “relativizando el Estado” en un sentido economicista, como fue en las últimas décadas, a nombre de reducir El Estado es donde más se han extendido las lógicas estatales y las prácticas liberales y por tanto este inconsciente estatal profundo y denso del que tanto nos cuesta a todos deshacernos.

Propongo pensar que desde la revolución del 52, que se convirtió en un capitalismo de Estado por la “abdicación voluntaria del poder por parte del proletariado” (Zavaleta Mercado. 1988: 84), este inconsciente estatal no ha hecho más que profundizarse. La crisis y recomposición de este ciclo estatal desde 1985-1986 reforzó una configuración estatal con mucha más circulación ideológica y mucho más mercado y por tanto con la capacidad de profundizar este inconsciente estatal, pero además, de modificarlo y complejizarlo. Las luchas que hemos vivido desde el año 2000, con excepción de algunos momentos de ciertas etapas (la guerra del agua, las insurrecciones indígenas aymaras), estuvieron dentro del marco de ese inconsciente estatal y por eso ahora irrumpen con tanto vigor en el escenario actual la figura de los “jefes de Estado”. Y como ya se adelantó, juegan un papel clave la configuración de la sociedad y la limitación del proceso a su reestructuración como entes corporativos que limitan o anulan su faceta crítica y de movimiento social y que desde fines de 2005 se profundiza porque este accionar de las organizaciones sociales como entes corporativos de la sociedad civil para hacer alianzas electorales con un partido que ocupa el andamiaje estatal se convierte en lo fundamental, más allá de los discursos de referencia societal.

Y lo más importante, se van constituyendo en prácticas muy fuertes y extendidas que refuerzan el inconsciente estatal. No en vano se planteó reiteradamente que lo que está haciendo el Gobierno actual es reconstruir las cadenas de mando y las jerarquías del Estado que habían quedado rotas, y lo está haciendo con la venia de las organizaciones sociales a partir de negociaciones corporativas.

Una categoría útil para pensar la actual situación y que está relacionada con la anterior es la de la “agregación causal del Estado”, que propongo concebir como un regulador eficiente del Estado boliviano en tiempos de crisis de Estado. Es decir que, aun si ha debido pasar por reiterados ciclos de crisis estatales, la forma en la que se agrega el Estado es muy flexible y dúctil para mantener su fundamento esencial. Me estoy refiriendo a que puede ser ocupado por sectores de clase muy diversos o incluso por otras clases, pero su agregación causal profundiza y expande el inconsciente estatal mientras no cambie de cualidad. Eso explicaría las permanentes crisis de Estado y crisis generales. Es más, incluso los diferentes ciclos estatales retroalimentan y refuerzan un inconsciente estatal a pesar de que también puso al propio Estado en una situación de riesgo extremo.

En Bolivia no pudo haber nunca algo que encarne la unidad Estatal, pero los elementos sustitutivos siempre lograron preservar y profundizar un inconsciente estatal muy enraizado y mantener un tipo de agregación causal que preservó y preserva su continuidad. El Estado boliviano se ha ido construyendo desde 1985 todavía más como objeto de emisión ideológica y de expansión del mercado, de agregación causal muy

efectiva para sostener un tipo de creencias en la sociedad, pese a que se cuestiona abiertamente el modelo y sus efectos.

El conjunto de ideas planteado nos recuerda la idea del Estado como un padre. En la famosa obra que dejó incompleta, Zavaleta (1986: 63) profundiza la idea del Estado como un “súper ego”, o sea la autoridad internalizada de la voz del padre, que parece ser la manera de prolongarse la emisión ideológica del Estado en esta época de ocupación del andamiaje estatal por parte de la izquierda todavía más que antes y de forma muy vigorosa incluso después de haberse aprobado y parcialmente viabilizado el horizonte de un Estado Plurinacional.

De hecho, tiene antecedentes en las otras épocas republicanas, en la famosa idea del pacto de reciprocidad entre el Estado y el *ayllu* andino (Platt. 1982) como manera fundamental de legitimación del Estado que permitía a las comunidades preservar la tierra y el territorio comunitario y la autonomía interna de las comunidades, aunque subordinada y expoliada por el Estado colonial y el republicano.

También tenemos antecedentes de este tipo de relación en la época colonial con las reformas llevadas a cabo por el virrey Toledo en 1570 y que duraron casi toda la Colonia. En síntesis, una larga tradición de una cultura política que predominantemente piensa a las colectividades en lucha a partir de posiciones de tutelaje o de una relación pastoral o paternal, en la que el espacio para posiciones más autodeterminativas es muy reducido. Se trata de una característica esencial de las relaciones coloniales.

La fuerza o debilidad del Estado no se califica sino en relación con la sociedad a la que se refiere, o sea que es relativa. De aquí se puede deducir que si el Estado no tiene conciencia de sí y certeza de sí, no es en verdad un Estado, sino una “consecuencia factual de los enfrentamientos, las agresiones (...) de la sociedad civil” (Zavaleta. 1986: 71), y el querer resolver este dilema con una visión liberal y típicamente estatalista seguirá alimentando esta emisión ideológica que refuerza el inconsciente estatal que se ha construido y se sigue construyendo. Un inconsciente estatal que resiste y se adapta a pesar de la supremacía de la sociedad frente a un Estado aparente. Pero lo importante es que la fuerza o la debilidad de este Estado es esencialmente relativa porque tiene que ser medida en relación a la sociedad boliviana.

Lo que Lenin llamaba “tipo de Estado” debe corresponder a la base económica, pero “la forma estatal” es otra cosa, corresponde a su propio decurso superestructural o a su agregación causal diferente de otras formas estatales, en la que lo determinante es esta capacidad de los Estados de pervivir en lo más profundo del inconsciente de las colectividades. El Estado inglés es un Estado capitalista, pero la monarquía no es una necesidad o ley del modo de producción, sino un resultado de la historia inglesa, es decir, del entrecruzamiento entre sus superestructuras sucesivas, y precisamente a esto nos referimos como correspondencia diferida entre base y superestructuras que construye un imaginario social sobre el Estado.

Esta correspondencia diferida y flexible, resultado de “momentos constitutivos” de larga data que incluso atraviesan varias formas estatales en el caso boliviano determina un incesante reforzamiento del inconsciente estatal, aun a pesar de vivirse varios ciclos estatales y sus consiguientes crisis y de tener una abrumadora supremacía de la sociedad frente al Estado, parecería que si la construcción estatal todavía más profunda de

descoyuntamiento del liberalismo y la condición colonial no da un viraje, los esbozos formales de la construcción de un Estado Plurinacional corren el riesgo de profundizar esta situación de un inconsciente estatal profundamente arraigado, pero a la vez inestable por la absoluta referencia societal que existe en Bolivia.

Es justamente ahí donde debemos buscar las claves de la actual situación política y la actual relación entre el Estado, el Gobierno y las organizaciones y movimientos sociales. Ya que precisamente un Estado con la agregación causal que hemos descrito es capaz de una emisión de ideología y de expansión del mercado que logran irradiar — pese a la crisis de Estado— un inconsciente colectivo estatal muy poderoso que hoy se estaría expandiendo todavía más. Debemos plantearnos la posibilidad de que, a efectos de generación de ideología e inconsciente estatal, este Estado —recompuesto parcialmente como plurinacional—, es más potente por ser tan dúctil y versátil, tal vez precisamente por estar permanentemente en cuestión su existencia. No en vano Zavaleta lo llamó “Estado incierto” (Ibid. Pág. 69), y que podría ser el complemento simétrico de la “autodeterminación ilusoria”, presente “de una manera muy extendida en los “Estados aparentes” (Ibid. Pág. 67). Dos preguntas centrales: ¿realmente ha cambiado de esencia profunda el Estado con su conversión a uno plurinacional?, ¿ya no irradia la preservación y expansión de un inconsciente estatal conservador? Parecería que la respuesta a las dos preguntas es negativa.

Para concluir podemos decir que parecería que seguimos reforzando la ilusión de grandes cambios, pero reforzando este inconsciente estatal tan típico de la política boliviana, y tal vez en alguna medida, de la latinoamericana.

3. Relación Gobierno-organizaciones: análisis de los permanentes procesos de interlocución y ruptura en el marco de las relaciones de violencia simbólica y tutelaje estatal

3.1 *Del Estado Mayor del Pueblo (EMP) a la CONALCAM*

En la presente sección haremos un análisis de lo anteriormente planteado, insistiendo en que la relación entre el Gobierno, las organizaciones y movimientos está marcada por un permanente proceso de interlocución y ruptura en esta compleja trama de relaciones múltiples entre actores que aparecen trenzados en el proceso de cambios que vivimos.

Las formas de tutelaje y subordinación que describimos anteriormente existen y se desarrollan, en el marco de estas tensiones que no han cuajado de forma rígida y definitiva, en una estructura de cooptación absoluta, en lo que algunos politólogos y sociólogos han definido como una presencia de los movimientos y organizaciones como simples adornos retóricos o de una simple “presencia simbólica”, de las organizaciones en las decisiones del Ejecutivo¹³. Si bien en algunos momentos los que las organizaciones son asumidas y se autoasumen como meros soportes de la voluntad del Ejecutivo, también hay momentos en los que juegan un papel central en la definición de ciertas decisiones.

Pero además, incluso en los momentos en los que son asumidas y se autoasumen como meros soportes de la voluntad de Estado, existen dinámicas (selección de candidatos, decisiones sobre temas centrales de las políticas del Gobierno, Asamblea Constituyente, etc.) y procesos que logran acotar y dar un sentido diferente a las decisiones del Ejecutivo. No parecería que las organizaciones y movimientos fueran siempre sólo una presencia simbólica, ni que sean siempre funcionales al Ejecutivo. No todo —ni en todas las esferas y niveles— puede reducirse a sólo relaciones de tutelaje y subordinación, mucho menos puro clientelismo y prebendalismo, dando por descontando que siempre existe en algunos niveles.

Para poder entender los nuevos mecanismos de toma de decisiones hay que comprender el contexto y los procesos que implica la evolución de las formas de construcción de las unificaciones y centralizaciones de las organizaciones sociales e indígenas que han dado lugar a la conformación de supraorganizaciones en los últimos años, en especial el denominado Estado Mayor del Pueblo (EMP), el Pacto de Unidad y la CONALCAM que han desempeñado diferentes papeles en las distintas coyunturas y que se han relacionado de maneras diferentes con el Gobierno del MAS. Más específicamente, pasaremos a mostrar la experiencia del EMP, como fundamento —aunque insuficiente— de una supraorganización, por cuanto fue el principal antecedente de la CONALCAM surgido a principios del año 2007. Será ilustrativo mostrar como las

¹³ Podemos citar a Zegada , Torrez y Cámara que a la letra plantean: “En definitiva, el ámbito institucional del nuevo gobierno trasciende las tradicionales relaciones entre poderes del Estado y con los niveles subnacionales, para abrir un espacio de relación directa con las organizaciones sociales; sin embargo; **estas no definen ni las autoridades que los representan, ni influyen directamente en la toma de decisiones nacionales, es decir que no tienen una función orgánica en el Estado, sino más bien se reducen a una presencia simbólica o a instancias de “consulta” externa o evaluación... como se pudo verificar las organizaciones sociales se han constituido en niveles externos funcionales al gobierno**” (2008: 64)

lógicas de la necesidad de generar gobernabilidad estatal van sustituyendo al EMP por la CONALCAM y mostraremos cómo ésta coordinadora se convirtió en un elemento clave de la resolución de la crisis política más seria que ha vivido el Gobierno del MAS, en los meses de septiembre y octubre de 2008.

Finalmente, pondremos énfasis en la descripción de cómo el Pacto de Unidad logra convertirse en el núcleo intelectual productor de la propuesta de la nueva Constitución Política del Estado, incluso en contra de los intentos de cooptación por parte del Ejecutivo, que también serán ampliamente descritos.

Podemos decir, en líneas generales, que el Estado Mayor del Pueblo (EMP), como unificación y centralización de las organizaciones, tenía una esencia claramente diferente cuando se fundó a principios del año 2003 como aglutinador de las luchas sociales contra el segundo mandato del presidente Sánchez de Lozada (2002-2003). El EMP fue cambiando gradualmente primero y drásticamente después del ascenso del Gobierno del MAS en el año 2006.

En el año 2003 formaban parte del Estado Mayor del Pueblo¹⁴ incluso líderes de organizaciones que luego pasaron a tener una posición abiertamente crítica hacia el Gobierno (como la COB bajo el liderazgo de Solares o Felipe Quispe Hunaca que dirigía la CSUTCB a principios de 2003) o de un cierto distanciamiento que se fue profundizando en el Gobierno del MAS por la pérdida de autonomía de las organizaciones frente al Estado (como la Federación de Fabriles de Cochabamba y la Coordinadora de Defensa del Agua y la Vida, bajo el liderazgo de Óscar Olivera, además de ciertos sectores de la Federación de Campesinos Tupaj Katari de La Paz).

En los primeros tres meses del Gobierno del MAS, Óscar Olivera, Felipe Quispe y también la COB plantearon, bajo la dirección de Jaime Solares, una oposición frontal al Gobierno y parecería que justamente fuera uno de los motivos fundamentales por los cuales el Ejecutivo se plantea la creación de la Coordinadora Nacional por el Cambio (CONALCAM). Antes de describir este proceso es necesario entender qué fue el EMP y qué lo diferencia de la CONALCAM.

El EMP requiere una minuciosa investigación. En esta sección sólo mostraremos que, como herencia de la época anterior al Gobierno del MAS, el EMP era una organización sustancialmente diferente del CONALCAM, que surge en plena época del Gobierno del MAS y con otras características, aunque el EMP empieza intentando realizar las tareas que después se plantearon desde el Estado a la CONALCAM.

Primero debemos decir que en el EMP no existían —al menos no formalmente— delegados del Estado; era una organización conformada exclusivamente por sectores sociales, pequeñas y medianas agrupaciones y partidos de izquierda, pero básicamente no estatales. Una segunda característica fundamental es que existían diversas corrientes ideológicas y políticas, e incluso ciertos partidos —aunque marginales y tendencialmente doctrinarios— que planteaban claramente su independencia —e incluso su oposición en ciertos aspectos— frente al MAS¹⁵.

¹⁴ Manifiesto del Estado Mayor del Pueblo (EMP) reunida en la Federación de Fabriles de Cochabamba el 16 de febrero del 2003.

¹⁵ Entrevista a Hugo Moldiz uno de los dirigentes del EMP. Realizada por Jorge Viaña en diciembre del 2009

Pero tal vez sea más importante señalar que existían formas de articulación con movimientos y organizaciones que, siendo parte del EMP, insistían permanentemente en la preservación de su autonomía organizativa respecto al Estado y el Gobierno, sin que esto impidiera su colaboración crítica con el proceso y el Gobierno, como por ejemplo los trabajadores universitarios, determinados sectores obreros como los Fabriles de La Paz, la propia Confederación de Fabriles de Bolivia, la Central Obrera Regional (COR) de El Alto o la FEJUVE de El Alto¹⁶. Algunos de estos sectores fueron perdiendo autonomía frente al Estado y al Gobierno posteriormente.

El EMP se planteó tres condiciones centrales en la época del Gobierno del MAS: primero, no convertirse en una instancia de demandas de empleo; segundo, declarar explícitamente la voluntad de no sustituir a los sindicatos, ya que la COB lo acusaba permanentemente de hacer “paralelismo sindical”, y sobre todo, dejar claro que no pretendía dividir a la COB ni hacer paralelismo sindical. De hecho, la COB abandonó el EMP cuando el MAS asumió el Gobierno, y mucho antes ya lo habían hecho Felipe Quispe y Óscar Olivera.

Pero lo más importante es que se planteó dos tareas fundamentales: la construcción de poder desde abajo, complementando el poder que se estaría construyendo desde arriba con el manejo del Estado, y simultáneamente tareas de defensa del proceso (comités de defensa, coordinación y articulación de esta tarea con el Ejecutivo, etc.). En síntesis, no ser catalizador de demandas, sino canalizador de propuestas, proyectos de decreto, leyes, etc., bajando información del Gobierno¹⁷. El objetivo era no repetir la historia del fracaso de los gobiernos de Tórrez y la UDP de Hernán Siles, en la que la COB fue un factor de desestabilización de los gobiernos de izquierda.

De hecho, las declaraciones de sus dirigentes en la prensa muestran claramente esta preocupación: “Moldiz criticó a algunos dirigentes sindicales del sector salud, magisterio y de la COB de buscar un protagonismo mediático cometiendo los mismos errores que en las décadas de los años 70 y 80 y sin identificar al enemigo principal que es el neoliberalismo”¹⁸. Román Loayza, que entonces era dirigente del EMP, también declaró que el EMP busca generar conciencia para que no se repitan las equivocaciones de los años setenta, cuando muchas organizaciones sociales asumieron una posición radical, que a la postre benefició a grupos derechistas que —encabezados por el dictador Hugo Banzer— organizaron y patrocinaron el golpe de Estado contra el Gobierno del general Torres¹⁹.

El EMP organiza básicamente la defensa del Gobierno. En efecto, convoca a las 30 organizaciones integrantes del EMP a un ampliado nacional el 18 de abril de 2006, a pocos meses de posesionado el Gobierno de Evo Morales²⁰. Todas estas actividades son complementadas con el trabajo de intentar articular al Gobierno y las organizaciones sociales y sindicales en un solo frente, logrando por ejemplo suspender el paro que la COB había convocado el 23 de abril. Una vez que el EMP y la COB lograron un acuerdo días antes, Jaime Solares y Hugo Moldiz, dirigentes de la COB y el EMP

¹⁶ Entrevista a Hugo Moldiz uno de los dirigentes del EMP

¹⁷ Entrevista a Hugo Moldiz uno de los dirigentes del EMP. Diciembre del 2009.

¹⁸ Disponible en Bolpres en <http://bolpress.com/art.php?Cod>

¹⁹ Disponible en: Bolpres en <http://bolpress.com/art.php?Cod>

²⁰ Periódico Los Tiempos 15 de Abril del 2008.

respectivamente declararon: “La COB, el presidente Evo Morales y el MAS deben pelear unidos para abrogar la ley 3056 que favorece a la oligarquía del departamento de Tarija y concretar un diálogo COB-Evo Morales”²¹. Al finalizar el evento, Solares insistió en que él impulsaría la agenda de octubre y Román Loayza se comprometió a viabilizar el encuentro entre Solares y el Presidente. Posteriormente, sin embargo, la COB por un lado y el Gobierno y el EMP por el otro, acabaron distanciándose. Momento que coincide con la gestación de la CONALCAM.

Con todas las limitaciones e insuficiencias, al menos en algunos aspectos, el EMP intentaba realizar paralelamente una labor relativamente independiente del Ejecutivo, concertando reuniones por iniciativa propia con los ministros en función de sus cuatro áreas de trabajo (político, económico, social y coordinación legislativa). Los dirigentes de todas las organizaciones y movimientos sociales, así como los de las pequeñas agrupaciones políticas que conformaban el EMP, intentaban reunirse con los ministros al menos una vez al mes²². En ocasiones, lograron concretar reuniones con los ministerios de Educación, Salud, Justicia y la Cancillería.

La actividad y la propia estructura del EMP se fue diluyendo a lo largo del primer año de la gestión del Gobierno del MAS, pues aparentemente no era funcional a las necesidades de construcción de hegemonía y poder del MAS, y fue madurando la idea de crear otra supraorganización mucho más claramente articulada al Ejecutivo.

Luego de la evaluación por parte de las organizaciones sociales de los primeros seis meses del Gobierno se disuelve el EMP²³; paralelamente, al cumplirse el primer año de gestión —enero de 2007—, se funda la CONALCAM²⁴, pero habría de pasar un año entero, y en enero de 2008, después de aprobada la nueva Constitución, la supraorganización fue relanzada y empezó a jugar un papel central durante todo el año 2008.

El propio presidente Morales anunció la creación de la CONALCAM en su discurso de evaluación del primer año de gestión, y describió así a la coordinadora: “...será la máxima instancia de decisiones políticas, que esté por encima del gabinete para profundizar los cambios”²⁵.

Es interesante hacer notar que el Pacto de Unidad (PU), que también agrupa a los Colonizadores, la Confederación Sindical Única de Campesinos de Bolivia (CSUTCB), CONAMAQ y CIDOB, había estado jugando un papel central hasta diciembre de 2008. Como mostraremos posteriormente, el Pacto de Unidad fue la columna vertebral sobre la que el Gobierno articuló la propuesta de constitución en la Asamblea Constituyente, y se diluyó a fines de 2007, coincidiendo con la revitalización de la CONALCAM fundada un año antes. Se podría decir que se establece de facto una función concreta para cada supraorganización nacional.

En una entrevista de agosto de 2007, Santos Ramírez, uno de los más importantes impulsores de la CONALCAM y uno de los principales dirigentes del aparato del MAS,

²¹ Periódico Los Tiempos 20 de Abril del 2008.

²² Entrevista a Hugo Moldis uno de los dirigentes del EMP. Diciembre del 2009.

²³ Entrevista a Hugo Moldis uno de los dirigentes del EMP. Diciembre del 2009.

²⁴ Periódico La Razón 24 de Enero del 2007.

²⁵ Periódico La Razón 24 de Enero del 2007.

declaró claramente su preferencia por la CONALCAM frente al EMP y el Pacto de Unidad, cuando Marta Harnecker —antigua militante de la izquierda e intelectual conocida por sus manuales de divulgación, de un cierto “marxismo”— le preguntó: “¿Cómo se toman las decisiones de Gobierno?”, a lo que Ramírez respondió:

El gabinete es el gran promotor para la toma de decisiones, acompañado por los movimientos sociales y la dirección política... *Aquí hay una diferencia cualitativa con lo anterior, ya no es ese estado mayor con el que empezamos a coordinarnos, ya no es el Pacto de Unidad, ahora es la Coordinadora Nacional por el Cambio (CONALCAM), la que coordina.* (Entrevista a Santos Ramírez En: Harnecker, Marta y Fuentes, Federico. 2008: 200).

Con estas palabras, el dirigente señalaba claramente que se daba un salto cualitativo entre la CONALCAM y “ese” EMP y el Pacto de Unidad (PU). Todavía es más interesante recordar que el mismo Ramírez, ex hombre fuerte del MAS, hoy preso en la cárcel de San Pedro, definía a la CONALCAM como

ese escenario exclusivamente para temas de gestión de Gobierno... Es una instancia suprapartidaria, suprainstitucional. En ella participa el poder Ejecutivo, con el presidente de la República y los ministros que sean convocados; el poder Legislativo, con los jefes de bancada de diputados y senadores; la Asamblea Constituyente, con los jefes de bancada y directivos, y los ejecutivos nacionales de los movimientos sociales... *La CONALCAM es exclusivamente para temas de gobierno: programas de gobierno, problemas, conflictos, debates* (Ibid. Pág. 201).

Estas declaraciones (de uno de los dirigentes más importantes del MAS en ese momento) muestran la preocupación por concentrar la actividad de la CONALCAM en reforzar las decisiones estatales y crear un escenario de viabilización más eficiente de las medidas del Gobierno.

Podemos decir que tanto el EMP como el PU se disolvieron parcial o totalmente en la CONALCAM a lo largo del año 2008. Esto es esencial para el análisis de las nuevas formas de toma de decisiones del Ejecutivo. Podemos decir, además, que la CONALCAM fue fundamental en la articulación y centralización de la lucha que se desarrolló en el segundo semestre de 2008. Como pasamos a mostrar.

3.2 El papel de la CONALCAM en la coyuntura del “punto de bifurcación”

Recapitulando, diríamos que hacia el segundo año de la gestión del MAS, en enero de 2008 (concluida la fase constituyente), las grandes articulaciones organizativas o suprainstituciones de las organizaciones y movimientos sociales, es decir el extinto EMP y el Pacto de Unidad Programático, se van disolviendo en la CONALCAM²⁶. Hoy es indudable que la Coordinadora juega un papel central, considerando que han logrado colocar a dos de sus principales integrantes en el Senado de la Asamblea Legislativa

²⁶ Aunque para ciertas funciones o temáticas se rearticula parcialmente el Pacto de Unidad o aparecen bajo otros nombres, por ejemplo la Coordinadora de Organizaciones Indígenas Campesinas de Bolivia. COINCABOL.

Plurinacional: al máximo dirigente de los campesinos Isaac Ávalos y al máximo dirigente de los colonizadores y presidente de la CONALCAM Fidel Surco, entre otros.

Un elemento central del análisis del surgimiento (enero de 2007) y posterior consolidación (primer semestre de 2008) de la CONALCAM, así como del entierro del EMP, tiene que ver con la necesidad del Ejecutivo de construir horizonte de gobernabilidad y hegemonía y consolidación como Gobierno, y como parte de este proceso, la necesidad de influir e intervenir para lograr un bloque que impida fisuras entre las organizaciones, como la que podría ir creando la COB bajo la dirección de Solares, con el apoyo de los maestros o trabajadores en salud.

Por supuesto, existen motivos de otro tipo que, si bien pueden ser incluidos entre los anteriormente mencionados, también pueden tener su propia importancia específica, como el planteamiento de que las acciones más autónomas y relativamente equidistantes del EMP resultaban “molestas” para los funcionarios del Ejecutivo²⁷, ya que mandos intermedios que no eran siempre funcionales al Gobierno “fueran referentes fuertes en el proceso de cambio”²⁸.

En general, desde una visión estatalista y más pragmática se puede ver claramente que el Ejecutivo necesitaba un instrumento mucho más práctico y operativo, y probablemente también más dócil y menos autónomo para enfrentar la coyuntura del año 2008, de una COB y otras pequeñas organizaciones tratando de crear fisuras y acusar al MAS de “minar las bases de los sindicatos”²⁹, y una derecha que estaba empezando a jugarse todas sus cartas, conspirando abiertamente contra el Gobierno, es decir, el proceso más tenso y peligroso para el Gobierno, que se desarrolló durante todo el año 2008 hasta su desenlace entre agosto, septiembre y octubre de ese año (García Linera. 2008).

Para continuar la explicación del proceso que se vivía, primero pasemos a ver brevemente las características de la coordinadora creada por el Gobierno del MAS y las organizaciones sociales en pleno Gobierno del MAS.

A diferencia del EMP, la CONALCAM está conformada no sólo por organizaciones y movimientos sociales, sino que juegan un papel central (y hasta definitivo) los funcionarios del Estado (los ministros, viceministros, asesores y funcionarios de los ministerios y la propia Presidencia), pero también los jefes de bancada del MAS y presidentes de las cámaras de diputados y senadores afines al MAS. En segundo lugar, pero igualmente importante, la CONALCAM es convocada exclusivamente y dirigida directamente por el Presidente Morales: “El presidente del instrumento, el compañero Evo Morales, dirige la reunión... Este nivel de trabajo lo dirige directamente el presidente” (Harnecker y Fuentes. 2008: 202-203), en tanto que en el EMP seguramente había una influencia del Ejecutivo y del propio Presidente, pero no de forma directa, con tanto peso y en todos los aspectos y reuniones.

Según lo que se puede constatar, se buscaba una relación menos intermediada en la que el propio presidente Morales sea el factor central de esta articulación que combina en una sola estructura dirigencial a las organizaciones y movimientos con el Ejecutivo, el

²⁷ Entrevista a Hugo Moldis uno de los dirigentes del EMP. Diciembre del 2009.

²⁸ Entrevista a Hugo Moldis uno de los dirigentes del EMP. Diciembre del 2009.

²⁹ Ver las declaraciones de varios dirigentes sindicales en el periódico La Razón 19 de Abril del 2009.

Legislativo y el instrumento político, el MAS. La siguiente declaración del ex senador Peredo es ilustrativa al respecto:

Sobre este tema de cómo se toma decisiones en el Gobierno y el papel de Evo. Las diversas opiniones que se vierten al respecto, ciertamente son una visión sobre, no la forma, sino las formas en que se toman las decisiones. Creo que, por sobre todas estas consideraciones, demasiado lógicas a mi entender, hay algo así como una sutil percepción, una reacción instintiva por parte de Evo Morales. Él entiende perfectamente qué espera el pueblo en un determinado momento. No tengo ninguna duda que éste es el aspecto más importante en la toma de decisiones. Entiendo que da una sensación de mesianismo, pero se está construyendo una estructura para la toma de decisiones. (Ibid. 205)

Queda claro que la creación de la CONALCAM apunta a estos dos objetivos fundamentales: poner al presidente Morales como la figura central que toma las decisiones en esta coordinadora y, simultáneamente, tener una estructura articulada más eficiente de viabilización de las decisiones que se toman en la perspectiva de la construcción de hegemonía y poder estatal.

Si bien los vínculos con el Ejecutivo podían ser importantes en las iniciativas del EMP, muy pocas veces (o ninguna) fueron los viceministros o funcionarios del Ejecutivo los que convocaran a las organizaciones y movimientos, pues el propio EMP convocaba a las organizaciones³⁰. En el caso de la CONALCAM son los funcionarios estatales de alto o mediano rango los que convocan directamente a las organizaciones. De hecho, parecería que las reuniones de la CONALCAM en las que no participa el presidente Morales no llegan a ninguna conclusión o ni siquiera se realizan.

El proceso de creación de la CONALCAM y sus características debe ser estudiado con más detenimiento pero parecería que desde la perspectiva pragmática de sostenimiento y fortalecimiento del Gobierno fue efectivo, tanto en potenciarlo dentro de los sindicatos, movimientos y organizaciones indígenas y sectores populares, como en cuanto a contrarrestar y frenar al CONALDE³¹ y enfrentar el proceso de desestabilización del Gobierno que se vivió en el oriente del país durante el segundo semestre de 2008.

Recordemos las palabras que el diputado César Navarro, ex jefe de bancada del MAS, pronunciaba en enero de 2007, al iniciarse las actividades del CONALCAM: “hay una clara intención política que viene de los partidos de la derecha que quieren desestabilizar el proceso de cambios profundos, *por eso es que necesitamos una coordinadora política*”³².

Mencionemos que una gestión fundamental de la CONALCAM fue el acercamiento con la COB a mediados del año 2008, logró que el órgano más importante históricamente y disidente se alinearía con el Gobierno, Pedro Montes al asumir la dirección de la COB

³⁰ Entrevista a Hugo Moldis uno de los dirigentes del EMP. Diciembre de 2009.

³¹ Consejo Nacional Democrático conformado por los prefectos de 5 departamentos de la llamada media luna, Santa Cruz, Beni, Pando, Tarija y Chuquisaca.

³² Entrevista a Cesar Navarro en el Periódico El Diario 24 de enero de 2007. No olvidemos que un día antes el 23 de enero del 2007 inicio sus actividades oficialmente la CONALCAM.

declaró en junio de 2006 que no militaba en ningún partido y que era totalmente independiente, pero además desacreditó al EMP, acusando a sus dirigentes de ser “marionetas del oficialismo”³³. Uno de los motivos por los cuales se habría disuelto el EMP es la necesidad de acercarse al Ejecutivo con la COB. Y son especialmente los altos funcionarios del Ministerio del Trabajo y el propio ministro Delgadillo, antiguo dirigente de la COB, los encargados de lograr el acercamiento³⁴. Un poco más de dos años después en la COB a mediados de septiembre de 2008, con presencia del presidente Morales y el ejecutivo de la COB Pedro Montes, la COB y la CONALCAM estaban firmando un acuerdo³⁵, que al mismo tiempo decretaba implícitamente el certificado de defunción del EMP. Pero no olvidemos que en esos meses de agosto, septiembre y octubre, el Gobierno vivía sus horas más difíciles frente a la oposición de las prefecturas y los comités cívicos de la llamada Media Luna.

Pasemos a una descripción breve del proceso que se vivió en el segundo semestre del año 2008, para posteriormente analizar el papel de la CONALCAM.

Entre mayo y julio de 2008, las prefecturas de Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija convocan y realizan los referendos sobre las autonomías departamentales. El 10 de agosto, el Gobierno logra el 67% de los votos en el referéndum revocatorio de mandato. El Gobierno, potenciado por la enorme votación que lo ratificó en el referéndum revocatorio, el 23 de agosto emite el decreto supremo de redistribución del impuesto directo de los hidrocarburos, desafiando al CONALDE³⁶. Esta medida será la que detone un proceso largo de movilización en toda la llamada Media Luna. Apenas seis días después, el 29 de agosto de 2008, el Gobierno emite el decreto Supremo 29691 convocando a la consulta ciudadana para la aprobación del texto constitucional en diciembre de 2008³⁷. Tres días después, el lunes 1º de septiembre³⁸, la Corte Nacional Electoral anuncia oficialmente al Gobierno que no puede administrar la elección por impedimentos legales; básicamente exige la necesidad de una ley expresa del Parlamento y no sólo un decreto supremo.

La decisión de ir al referéndum aprobatorio de la constitución por simple decreto fue resultado de las decisiones y conclusiones de una reunión de la CONALCAM celebrada los días 22 y 23 de agosto en Cochabamba. El Gobierno da un viraje y decide conseguir un acuerdo para viabilizar una ley que convoque al referéndum de aprobación de la nueva constitución negociando en el Parlamento más de 150 modificaciones a la Constitución aprobada. Sin embargo, recordemos que Fidel Surco, presidente de la CONALCAM y dirigente de los colonizadores, en unas declaraciones de sobre el tema, acusó a José Luis Exeni, presidente de la Corte Nacional Electoral, de traición a los movimientos sociales: “Esta es una traición de Exeni y los vocales de la corte electoral, por lo tanto vamos a pedir su inmediata renuncia, no solo de él (Exeni), sino de todos los vocales de la Corte Nacional y también de los vocales de las Cortes Departamentales”³⁹.

³³ Citado en el periódico La Razón del 19 de Abril de 2009.

³⁴ Entrevista a Hugo Moldis uno de los dirigentes del EMP. Diciembre del 2009.

³⁵ Boletín de noticias del Ministerio del Trabajo. Septiembre del 2008

³⁶ Recopilación de noticias: Diálogo Democrático, PNUD, Centro Carter. Bolivia, semana del 23 al 29 de agosto del 2008.

³⁷ Recopilación de noticias: Diálogo Democrático, PNUD, Centro Carter. Bolivia, semana del 23 al 29 de agosto del 2008.

³⁸ Periódico La Razón 2 de septiembre del 2008.

³⁹ Periódico La Razón 2 de septiembre del 2008.

A principios de septiembre se inicia la escalada de violencia en todo el oriente, con el horizonte de derrocar al Gobierno del MAS, o al menos debilitarlo al máximo. El 9 de septiembre se inicia el ataque generalizado a instituciones del Estado. Recordemos las declaraciones que Fidel Surco —entonces presidente de la CONALCAM y actual senador de la Asamblea Plurinacional— realizara el 4 de septiembre: “Hay una decisión para realizar el cerco al departamento de Santa Cruz... que se tomó en el ampliado nacional de las organizaciones sociales realizada en la capital cruceña en contra del CONALDE”⁴⁰, o esta otra declaración anterior del mismo Fidel Surco en la que plantea claramente la comparación del CONALCAM con el CONALDE: “Estamos yendo a un ampliado nacional para tomar determinaciones. *Es como las reuniones que tienen los prefectos del CONALDE en Villamontes o en otras regiones*”⁴¹. Se puede inferir que los dirigentes del CONALCAM veían claramente una relación directa aunque antagonista con el CONALDE, elemento que debe ser analizado para pensar si en el segundo mandato de Morales prevalecerá la misma dinámica e incluso si existirá la CONALCAM, ya que, prácticamente, el CONALDE ha desaparecido. Parecería que la tendencia es a concentrar más en los niveles puramente estatales la toma de decisiones, ya que el grado de confrontación con las regiones será menor.

El Gobierno retoma cierta iniciativa y el 10 de septiembre expulsa al embajador de EE UU Philip Goldberg, que se había reunido días antes con el prefecto de Santa Cruz, por lo que fue acusado de ser una pieza fundamental de lo que el Gobierno calificó como un “golpe cívico-prefectural”. El 11 de septiembre, gente armada vinculada a la prefectura de Pando prepara una emboscada para interceptar a campesinos que se dirigían a Cobija. En el enfrentamiento murieron aproximadamente trece personas, la mayoría campesinos y normalistas. El Ejecutivo reaccionó decretando inmediatamente el estado de sitio en la zona y con la decidida recuperación de la iniciativa política y militar del Gobierno frente al plan de la Media Luna. La confrontación continuó durante todo el mes de septiembre —como se analizará más abajo— con énfasis en la importancia del papel que desempeñó la CONALCAM.

Es de destacar que la confrontación se agudiza especialmente cuando empieza el cerco de campesinos a Santa Cruz entre el 10 y el 25 de septiembre. Varias marchas se dirigen a Santa Cruz; una de las más importantes parte de Yapacaní el 17 de septiembre y se va masificando con el ingreso de marchistas de Santa Fe, San Carlos y Buenavista, sumando alrededor de 10.000 personas en esta marcha el día 18 de septiembre (el periódico *La Razón* calculó 5.000⁴²). No debemos olvidar que —como ya se explicó— esto está pasando casi simultáneamente a la firma (17 de septiembre) de una alianza entre el presidente Evo Morales y la COB dirigida por Pedro Montes⁴³.

A fines de septiembre la movilización se ha extendido a todo el oriente y el norte del país. El jueves 25 de septiembre⁴⁴, los colonizadores inician el bloqueo en Rurrenabaque y Yucumo, en el Beni. Desde el 21 de septiembre se producen movilizaciones en Palizada, Comarapa, La Angostura, Santa Rita y Mora, a 80 kilómetros de Santa Cruz sobre la ruta a Camiri, con alrededor de 2.000 colonizadores y

⁴⁰ Publicada en ABI <http://www.fmbolivia.com.bo/noticia>. 15 de septiembre del 2008.

⁴¹ Periódico *La Razón* 2 de septiembre del 2008.

⁴² Periódico *La Razón* 18 de septiembre del 2008.

⁴³ Periódico *La Razón* 18 de septiembre del 2008.

⁴⁴ Periódico *La Razón* 26 de septiembre del 2008.

campesinos. El grupo más numeroso se encuentra en Buenavista, donde se congregan más de 5.000 marchistas⁴⁵, incluyendo a los marchistas provenientes de Cochabamba, el Chapare y La Paz. El objetivo era llegar el 24 de septiembre a la plaza principal de Santa Cruz. En la carretera que conecta la Chiquitanía con el Beni hay al menos siete puntos de bloqueo que van desde Cuatro Cañadas y Los Troncos hasta San Julián⁴⁶; la ruta a Cochabamba también está cerrada. Según el dirigente de los colonizadores de la zona de San Julián, había trece piquetes con más de 1.500 personas cada uno, sólo en la zona de San Julián⁴⁷. Todo este vasto proceso de movilización en el oriente tal vez hubiera sido más difícil o directamente no hubiera sido posible sin la articulación de niveles de decisión gubernamental y de implementación por parte de las organizaciones que se daban en el seno de la CONALCAM.

El 8 de octubre se entablan las negociaciones y el proceso de modificación a la Constitución aprobada por la Asamblea Constituyente en diciembre de 2007 con representantes de los partidos de la derecha en el Congreso, negociación que se realiza entre el 8 y el 20 de octubre. El 8 de octubre se inicia el diálogo entre el Gobierno y los prefectos de los departamentos de la Media Luna con facilitadores de UNASUR, OEA, ONU, la Unión Europea y las iglesias Católica y Evangélica, en Cochabamba, pero hasta el 15 de octubre no logran llegar a acuerdos en la llamada mesa central de diálogo.

Sin embargo, llegan a pactar significativos cambios constitucionales en el Parlamento entre el 16 y el 20 de octubre. Todo esto a pesar de la insistencia de los dirigentes sindicales y de las organizaciones indígenas de la CONALCAM de no alterar ni una coma de la nueva Constitución. Sólo sobre temas autonómicos, se cambian aproximadamente 150 puntos de la Constitución aprobada, cuando la posición de los dirigentes sindicales y de las organizaciones era sólo aceptar cambios en temas de autonomías para compatibilizar la nueva constitución con las demandas de los prefectos de la Media Luna sobre régimen autonómico⁴⁸.

Con todos estos cambios introducidos por el Parlamento a la última versión de la constitución de diciembre de 2007, el 21 de octubre de 2008, el Congreso aprueba la convocatoria al referendo constitucional dirimidor y el presidente Morales promulga la ley especial de convocatoria al referendo aprobatorio de la nueva constitución, cerrando este periodo de mayor confrontación y riesgo para el Gobierno.

El 25 de enero de 2009 se aprueba la nueva Constitución con el 61% de los votos, y es promulgada el 7 de febrero de 2009⁴⁹. El vicepresidente García Linera ha designado todo este proceso como el “punto de bifurcación”, en el que se trenzan procesos electorales, movilizaciones populares, enfrentamientos militares y negociaciones cupulares y en el que el Gobierno logra una “victoria histórica” frente a los grupos más conservadores, provocando un punto de inflexión en el escenario político nacional:

A ese momento histórico, preciso, fechable, le hemos puesto el nombre de punto de bifurcación. El punto de bifurcación hace que, o haya una contrarrevolución exitosa y se regrese al viejo Estado en

⁴⁵ Periódico El Deber 22 de septiembre del 2008.

⁴⁶ Periódico El Deber 22 de septiembre del 2008.

⁴⁷ Periódico La Razón 22 de septiembre del 2008.

⁴⁸ La CONALCAM realizó un seminario para Socializar la Nueva Constitución Política del Estado en Oruro que determino no tocar el nuevo texto constitucional a excepción del régimen autonómico.

⁴⁹ Todos los datos extraídos de García Linera (2008a) y Periódico El Cambio 6 de diciembre del 2009.

nuevas condiciones, o que se consolide el nuevo Estado, con conflictos todavía, pero en el contexto de su estabilización (García Linera. 2008b: 27).

En síntesis, García Linera plantea el paso a la construcción de un nuevo Estado y de hegemonía política de una forma mucho más profunda y duradera que estaríamos viviendo hoy.

Como vemos, entre mayo y octubre de 2008, se da la pulseta que define a mediano o largo plazo la correlación de fuerzas entre el Gobierno y la oposición a favor del Gobierno del MAS, aunque eso no despeja la posibilidad de una involución de la situación. Tenemos el epicentro de confrontación más agudo entre agosto y septiembre de 2008. Más allá de la caracterización que hace el vicepresidente, es evidente que se pasa a un nuevo escenario político y que la articulación de la CONALCAM desempeñó un papel importante.

Pasemos ahora a analizar de forma más detallada el papel de la CONALCAM en esta coyuntura. Como decíamos, la supraorganización empieza a desempeñar un papel central en la articulación de la resistencia y en la contraofensiva conjunta del Gobierno y las organizaciones y los sectores sociales populares e indígenas, en la organización y realización de las contramarchas a Santa Cruz, Tarija, Beni, etc.; en la organización y efectivización de la presión al Parlamento por la viabilización de la ley de convocatoria al referéndum aprobatorio de la nueva Constitución⁵⁰, y la articulación entre Gobierno y movimientos recibió indudablemente un impulso mucho más eficiente. El ampliado de emergencia del 27 de septiembre fue especialmente importante⁵¹, y en aquella ocasión el vicepresidente sentenció: "...hemos dado cuatro veces la mejilla al adversario. No una, cuatro veces. Pero la quinta ya no les damos la mejilla. A la quinta, corresponde, en ley, la fuerza del Gobierno, la fuerza de la movilización, la fuerza de la resistencia

⁵⁰ Se realizó un ampliado nacional de la CONALCAM con representantes de los 9 departamentos en Santa Cruz el 3 de septiembre del 2008. Con el objetivo fundamental de definir las estrategias de aprobación de la nueva Constitución Política del Estado y las medidas para neutralizar a la oposición en el oriente. Fue una reunión para complementar e implementar las decisiones de la reunión anterior extraordinaria de la CONALCAM realizada el 22 y el 23 de agosto en Cochabamba, donde además se cuestionaron duramente a 8 ministros: entre ellos a Rada, Quintana, Selum, Delgadillo, Coca, Rivero y al viceministro Llorenti.

La CONALCAM se volvió a reunir el 9 de septiembre para adelantar el cerco a Santa Cruz que estaba programado para el 15 de septiembre, como medida de neutralización de las medidas tomadas por el CONALDE. El Martes 9 de septiembre fue un día de toma violenta de las instituciones del estado en Santa Cruz. La reunión con el presidente en el palacio quemado decidió adelantar el cerco a Santa Cruz para el 10 de septiembre y amenazaron con la toma de las tierras de los cívicos cruceños. El cerco a Santa Cruz comenzó a implementarse desde Yapacaní, Cuatro Cañadas, El Torno y San Julián. (La Prensa 10 de septiembre del 2008, La Prensa 25 agosto del 2008, Los Tiempos 4 de septiembre del 2008, La Jornada 24 de agosto) En la dinámica que se desarrolló en septiembre y el pleno cuarto intermedio en el diálogo entre el gobierno y los prefectos, el CONALCAM llamó a otro ampliado de emergencia para el 27 de septiembre en Tiquipaya Cochabamba, en la que participó el Presidente Morales y el Vicepresidente se analizó la negativa de los prefectos para firmar un acuerdo y se definió presionar al Parlamento para que este apruebe la ley de convocatoria al referéndum aprobatorio de la nueva constitución y profundizar el cerco a Santa Cruz. Se convocó a una marcha para el 13 de octubre de Caracollo a La Paz y que permanecerán en La Paz hasta que se apruebe la ley. (La Razón 26 y 27 de septiembre del 2008)

⁵¹ Periódico Los Tiempos 28 de septiembre del 2008.

democrática”⁵². Es indudable que esta articulación centralizada en la CONALCAM permitió a varios niveles mucha más eficacia en la estrategia del Gobierno, que como lo planteó el vicepresidente, combinaba la “fuerza del Gobierno” y “la fuerza de la movilización”. A esto hay que sumar un hecho central que es cierta neutralidad — cuando menos benévola— de los organismos de represión que están bajo el mando del Gobierno.

Para mostrar los riesgos de una posible fisura que podía surgir y que fue subsanada con el acuerdo CONALCAM-COB, mencionaremos la resistencia y oposición de ciertos sectores populares en pleno conflicto, como por ejemplo los cooperativistas mineros y las centrales obreras departamentales. Los cooperativistas mineros de Potosí plantearon no asistir al evento por considerarlo “un acto político”, cuestionando a la Federación Nacional de Cooperativas Mineras de Bolivia por participar. Las centrales obreras departamentales de Oruro y Tarija también criticaron a la COB por haber firmado el pacto con la CONALCAM. Un dirigente de las cooperativas mineras declaró: “Deberían pensar en los muertos que tuvimos en Huanuni, en vez de reuniones políticas”⁵³. Sin embargo, la CONALCAM se mantuvo como una estructura sólida y que aparecía representando a la gran mayoría de las organizaciones y sindicatos del país. De no ser así, el rumbo del conflicto podría haber cambiado significativamente.

A principios de octubre, la CONALCAM se reúne una vez más y decide no realizar el cerco al Congreso y, en cambio, potenciar la marcha que saldría de Caracollo el 13 de octubre para llegar a La Paz el 20 de octubre. Según las declaraciones de los transportistas, la marcha multitudinaria se extiende a lo largo de un kilómetro y medio⁵⁴ y el presidente Morales es parte de ella en su último tramo. Como ya se dijo, se negocia en el Parlamento y el 21 de octubre se aprueba la ley de convocatoria al referéndum constitucional. Por estas descripciones se puede ver claramente a la CONALCAM, como único eje articulador legítimo de la movilización, jugando un papel doble, por un lado agotando las medidas concertadoras y de negociación institucional, incluso a riesgo de una fisura o ruptura con las organizaciones⁵⁵, y por el otro potenciando, creando y expandiendo mecanismos de presión y de movilización desde la sociedad. Esta relación de permanente interlocución y ruptura se mantiene en un nivel en el que hasta hoy no ha pasado ciertos límites y es precisamente allí donde reside la efectividad de la CONALCAM.

El 27 de octubre se realiza en La Paz una reunión de la CONALCAM para hacer una evaluación de los acuerdos que pactó el MAS en el Parlamento. El propio

⁵² Periódico La Razón 28 de septiembre del 2008.

⁵³ Periódico La Razón 26 de septiembre del 2008.

⁵⁴ Periódico El Diario 16 de octubre del 2008.

⁵⁵ De hecho, unos meses después en abril del 2009, el mismo día de las negociaciones, para aprobar la ley del régimen electoral transitorio en la que se definían en el Congreso los escaños indígenas, donde la propuesta del MAS fue 14 (muy poco para las organizaciones, que pedían más de 20) pero además el gobierno negoció y se redujeron a 7 circunscripciones. El máximo dirigente del CIDOB Adolfo Chávez declaró que decidió volver a su región y retirar su propuesta y declaró que **el gobierno “los traicionó por haber negociado la cuota étnica”** (Periódico La Prensa 15 de abril del 2009). Ningún indígena del oriente y menos los dirigentes participaron de la huelga de hambre que llevaban adelante en el Palacio el presidente Morales, Pedro Montes y otros dirigentes de organizaciones. Pedro Nuni otro importante dirigente del CIDOB dijo que **“el CIDOB fue abandonada por el MAS” que no defendía la propuesta de los indígenas, sino que negocio con los opositores**. En esta ocasión dirigentes del CONAMAQ también protestaron por que Potosí y Chuquisaca se quedaron sin ningún escaño especial de representación directa a la Asamblea Legislativa Plurinacional.

vicepresidente dirige la reunión y es el encargado de explicar los cambios realizados al texto constitucional, ante dudas y reclamos de varias organizaciones, principalmente el CONAMAQ y el CIDOB, e incluso la CSUTCB.

Al concluir la reunión, Isaac Ávalos declaró que “recibieron la explicación, técnica, jurídica y se convencieron de que los complementos son de forma y no de fondo”⁵⁶. Cuando el propio vicepresidente, apenas dos semanas después, en una disertación en La Paz a mediados de diciembre de 2008 y que fue publicada en una revista internacional, planteó claramente que la constitución aprobada era una constitución de transición por las concesiones que se habían hecho: “Como dice Raúl Prada, ésta es una constitución de transición que ha tenido que flexibilizar cosas” (García Linera. 2008B: 31), reconociendo los más de cien cambios que se hicieron al texto constitucional salido de la constituyente “originaria” “soberana” y “refundacional”. Para el vicepresidente, todo este proceso convertía a la nueva Constitución en una constitución sólo “de transición” y, por supuesto, esto implicaba que en las negociaciones en el Parlamento no fueron cambios solamente “de forma”, como entendió Ávalos.

Para concluir este análisis, es importante reflexionar sobre la dicotomía entre autonomía y construcción de hegemonía. Unos ponen énfasis casi exclusivamente en la construcción de hegemonía y descuidan, minimizan o incluso combaten la autonomía de las organizaciones, y otros ponen énfasis en la autonomía, en una perspectiva hiperautonomista que tiende a ignorar las insuficiencias y limitaciones de los movimientos y organizaciones, y por tanto no les importa el proceso de construcción hegemónica. El proceso actual requiere de un análisis minucioso, situado y contextual de ambos aspectos en todos los momentos cambiantes que se viven.

Las lecciones históricas muestran que el desafío es abordar los dos temas con igual importancia y rango. Se debe construir hegemonía pero preservar la autonomía de las organizaciones y los movimientos, cosa que es muy difícil de hacer, ya que la construcción de hegemonía empuja por necesariamente a la monopolización de la representación popular para tener más fuerza y unidad, lo que hace perder autonomía a las organizaciones y movimientos. Esta tensión irresuelta hace que vivamos esta permanente interlocución y permanente ruptura de la que hablamos en el texto, pero que se mantiene dentro de un cierto rango o límite.

El proceso histórico que mostramos, muestra este fenómeno de forma en la que podemos decir que conviven tendencias a la violencia simbólica que derivan en el tutelaje y subordinación de las organizaciones y movimientos, pero procesos desde abajo que neutralizan y replantean permanentemente este fenómeno, creando permanentemente puntos de fuga. Incesantemente se están dando procesos permanentes de totalización y retotalización que trenzan y combinan estas tendencias, por eso es impreciso hablar de cooptación, prebendalismo y clientelismo a secas, o verla como una tendencia dominante y generalizada del actual proceso, lo que se verá mejor aun cuando mostremos posteriormente la experiencia de la construcción de la propuesta oficialista en la constituyente.

Creo que cierto éxito se debe a una especie de combinación de ambos factores: construcción de hegemonía y gobernabilidad, pero a la vez preservación de cierta autonomía de las organizaciones, al menos en algunos niveles que insistimos no se da

⁵⁶ Periódico Los Tiempos 28 de Octubre del 2008.

gracias a la actuación de los funcionarios del Estado, sino a pesar de ésta. Muestra la actual coyuntura, luego de cuatro años del Gobierno del MAS, en la que a pesar de los graves momentos que se vivieron en esta dinámica de permanente interlocución y permanentes rupturas, la CIDOB y el CONAMAQ no han roto definitivamente con el actual Gobierno. Estas dos organizaciones son las que permanentemente muestran más capacidad de mantener cierta autonomía frente al actual Gobierno. Pasemos ahora a analizar la experiencia del Pacto de Unidad.

3.3 La permanente interlocución y permanente ruptura: dos casos paradigmáticos en el marco del Pacto de Unidad

Para mostrar esta dinámica tensa entre el Pacto de Unidad, el MAS y el Ejecutivo, debemos recordar dos episodios fundamentales de ruptura con el Gobierno: en primer lugar la del CONAMAQ en la Constituyente, que analizaremos posteriormente, y en segundo, la de la CIDOB, que se dio en abril de 2008, que serán analizadas más abajo.

Para poder evaluar este tenso relacionamiento, debemos decir de entrada que el CONAMAQ fue a la Constituyente por medio de cuatro partidos y no sólo de uno. El CONAMAQ fue a la Constituyente con AYRA, AS, MOP y el MAS, mostrando por un lado que el MAS, en ese momento histórico, no era el único instrumento que usaron las organizaciones indígenas de tierras altas para intentar lograr la consigna fundamental de “representación directa” en el Parlamento plurinacional junto a otros temas centrales (tierra y territorio, autonomías, derechos colectivos, recursos naturales, etc.), y por otro lado mostraba que se resistían y se resisten hasta hoy a la representación partidaria en general, pero sobre todo a la monopolización de la representación por parte del MAS.

Por supuesto que en el propio MAS existen tendencias fuertes que pretenden bloquear y minimizar las tendencias a la autorrepresentación, haciendo innecesarios o menos importantes a los partidos, incluido el MAS. Hasta el propio vicepresidente de la Asamblea Constituyente aseveró: “Hubieron posiciones oficiales dentro del MAS que plantearon [el] no a la representación directa”⁵⁷.

Debemos decir que la forma en la que el Ejecutivo y la gente del MAS abordaron en el Parlamento la convocatoria a la Constituyente excluía de entrada toda posibilidad de circunscripciones especiales, impidiendo a las organizaciones indígenas y sociales la posibilidad de independizarse del tutelaje partidario en la constituyente, especialmente al CONAMAQ y al CIDOB.

Tutelaje que precisamente todos los partidos querían y quieren expandir, incluido parcialmente el MAS, como se mostró líneas arriba. Corresponde una investigación más detallada, tanto teórica como empírica, de este interesante fenómeno, en el que los intereses coyunturales de construcción de hegemonía y gobernabilidad del Estado —en síntesis la lógica de aparato partidario que detenta “el poder”— contradice los objetivos estratégicos que ellos mismos dicen defender y por los cuales dicen luchar, que en este caso es un proceso más profundo de autorrepresentación y autogobierno que de forma natural haría perder fuerza a la construcción hegemónica y de mando del aparato del MAS. Necesitan seguir siendo útiles y no disolverse en el proceso de

⁵⁷ Roberto Aguilar, ex vicepresidente de la Asamblea Constituyente, En: “Caminando al buen vivir”. Audiovisual CONAMAQ, CIDOB, Unión Europea, Hivos, Ibis.

autorrepresentación. Esta es una paradoja central del proceso que vivimos. Altos funcionarios del actual Gobierno también plantean este problema desde otra perspectiva. Citemos al ex viceministro de Tierras, que es y fue un importante asesor del Pacto de Unidad, al referirse al papel del MAS en un importante encuentro realizado el 3 de febrero de 2005 en Cochabamba declaraba: “El caso del MAS ha sido un tema polémico en las discusiones del Pacto, ya que hay muchos elementos que permiten considerar que este instrumento político se distancia cada vez más de los sectores populares y se subordina menos a sus organizaciones”⁵⁸. Este aspecto debe ser tomado en cuenta a la hora de analizar la actual forma de toma de decisiones entre el Ejecutivo nacional y los nuevos centros de decisión política.

Volviendo a la cuestión de la convocatoria a la Asamblea Constituyente, resulta sorprendente porque incluso la propuesta inicial de Carlos Mesa de una ley para la Constituyente incorporaba 36 circunscripciones especiales indígenas que se hubieran convertido indefectiblemente en la base de autorrepresentación indígena del nuevo Estado plurinacional. Es seguro —como lo reconoce Roberto Aguilar, ex vicepresidente de la Constituyente— que algunos sectores del propio MAS obstaculizaran la posibilidad de ir de entrada a la constituyente con al menos algunas circunscripciones indígenas, para no hablar de las 36 del proyecto de Mesa. Al finalizar la Constituyente y aprobado el nuevo reglamento electoral, las organizaciones acabaron con siete circunscripciones especiales. Es ahí donde surgirá la ruptura coyuntural con el CIDOB, que explicaremos más adelante. Pero además en ninguna de ellas se respeta la selección del candidato por normas y procedimientos propios; en todas ellas se lo hace a través de partidos políticos, y peor aún, en ninguna se elige al representante ya designado como candidato siguiendo normas y procedimientos propios de democracia directa. Todos se eligen por voto individual liberal. Las organizaciones indígenas no han conseguido avances significativos en este aspecto ni en otros.

Aquí tenemos uno de los resultados más terribles de la manera en que se impone la fuerza metafísica del Estado: la inercia de un Estado liberal-colonial que se aferra a sus viejas prácticas y procedimientos. El riesgo que enfrentamos hoy, si no se profundizan las formas de autorrepresentación y democracia directa, y si no se implementan ampliamente los componentes más progresistas de la nueva Constitución, es que lo único que consigamos sea un Estado liberal señorial “barnizado” de plurinacionalismo. O dicho de otra forma, un Estado plurinacional en lo formal y nominal y la persistencia de un Estado liberal colonial en términos reales.

Volviendo a la ruptura del CONAMAQ, en agosto de 2007 se da una de las más sonadas rupturas públicas entre el CONAMAQ, por un lado, y el MAS y el Gobierno por el otro. El CONAMAQ desconoce a la Asamblea Constituyente y plantea la clausura del cónclave, declarando asimismo que “el MAS ha traicionado a los indígenas”⁵⁹. El argumento central era la negativa de incorporar las reivindicaciones del CONAMAQ, especialmente las vinculadas a la representación directa que ya analizamos ampliamente líneas arriba, y también se cuestionaba el hecho de que se habría subordinado la Constituyente al Parlamento, y por tanto, rechazaban la ampliación de las sesiones de la Asamblea, “otorgada” por el Parlamento, ya que en los hechos esto implicaba aceptar que el Parlamento estaba por encima de la Asamblea Constituyente.

⁵⁸ Alejandro Almaraz, ex viceministro de Tierras. Transcripción del encuentro del Pacto de Unidad del CEDIB. Disponible en: www.constituyentesoberana.org/info/?q=node/355

⁵⁹ “Caminando al buen vivir”. Audiovisual CONAMAQ, CIDOB, Unión Europea, Hivos, Ibis.

En cuanto al otro caso paradigmático de esta tensa relación entre el Pacto de Unidad y el Gobierno, tenemos la ruptura con el CIDOB de abril de 2009. Como ya lo dijimos, la ruptura se dio después de finalizada la Constituyente y después del proceso de compatibilización con la derecha que llevó adelante el MAS en el Parlamento, modificando el texto constitucional aprobado en Oruro en la última sesión de la Asamblea.

Con motivo de la promulgación, en abril de 2009, de la nueva Ley de Régimen Electoral Transitorio para llevar adelante las elecciones generales de diciembre se definió el número de los escaños indígenas de representación directa al Parlamento.

El MAS propuso inicialmente 14 escaños de autorrepresentación indígena, lo que de entrada planteaba un problema, ya que el CIDOB propuso 24 y CONAMAQ planteó 18 circunscripciones especiales indígenas de representación directa. Pero para viabilizar la propuesta, el MAS los redujo a 7 y con una serie de restricciones que la hacían aún más desventajosa para las organizaciones indígenas. Mencionamos, por ejemplo, limitar las representaciones a sólo 1 por departamento, lo que en el caso del Beni, donde existen 32 pueblos indígenas (la mayor diversidad del país), los 32 pueblos se verían obligados a disputarse una sola representación. Incluso Evo Morales tuvo que referirse a esta concesión tan grande, calificando de traidores a ciertos parlamentarios del MAS. Por supuesto, criticó a la oposición y lamentó la reducción de los 14 escaños: “Ahora, los indígenas tenemos siete escaños, qué lindo va a ser cuando tengamos dos tercios de la Asamblea Legislativa Plurinacional y hagamos los cambios que mande el pueblo”⁶⁰.

El mismo día de las negociaciones en el Congreso, el máximo dirigente del CIDOB, Adolfo Chávez, anunció su decisión de volver a su región y retirar su propuesta y declaró que el Gobierno “los traicionó [a los pueblos indígenas del oriente] por haber negociado la cuota étnica”⁶¹. Ningún indígena del oriente, y menos aún sus dirigentes participaron en la huelga de hambre que llevaban adelante en el Palacio el presidente Morales, Pedro Montes y otros dirigentes de organizaciones sociales y sindicales.

Pedro Nuni, otro importante dirigente del CIDOB, declaró que “el CIDOB fue abandonado por el MAS”, que no defendía la propuesta de los indígenas, sino que negoció con los opositores. En esta ocasión, dirigentes del CONAMAQ también protestaron porque Potosí y Chuquisaca se quedaron sin ningún escaño especial de representación directa a la Asamblea Legislativa Plurinacional.

En ambos casos vemos cómo se da una ruptura, y hasta se llega a calificar de “traidores” a los funcionarios del Gobierno, pero luego se retoma esta tensa relación de interlocución y rupturas relativas, que se mantienen en un cierto nivel de conflictividad, de manera que nunca se da una ruptura definitiva o de más largo plazo. No obstante, parecería que tampoco se da un proceso de cooptación total de las organizaciones. Se da una dinámica que oscila —a veces peligrosamente— entre estos extremos: la anulación absoluta de la autonomía de las organizaciones, por un lado, y la ruptura de las relaciones con el MAS y el núcleo dirigente del Ejecutivo, por el otro.

⁶⁰ Periódico La Prensa 15 de abril del 2009.

⁶¹ Periódico La Prensa 15 de abril del 2009.

Después de ilustrar esta tensión que habría de tener una influencia determinante en la situación actual, pasemos a exponer un ejemplo para mostrar que no todo es cooptación permanente y no todo es subordinación absoluta. Naturalmente, los despliegues autodeterminativos que describimos se dan siempre en medio de los permanentes e incesantes despliegues de violencia simbólica y tutelaje de las estructuras más altas de las jerarquías del aparato del MAS y del núcleo dirigente del Ejecutivo.

4. El Pacto de Unidad como eje de la propuesta oficialista a la Asamblea Constituyente

Es indudable que la propuesta del Pacto de Unidad de las organizaciones indígenas fue el núcleo de la propuesta que el MAS y el Ejecutivo acabaron planteando en la Constituyente como propio, no sin varios, tensos e históricos tiras y aflojas: “El documento base del MAS fue el documento del Pacto de Unidad”⁶². Mostremos esta tensión entre, por un lado, el Pacto de Unidad y por el otro el aparato del MAS y el núcleo dirigente del Ejecutivo en palabras de Fernando Garcés, que coordinó la sistematización de la experiencia de las organizaciones del Pacto de Unidad en la Constituyente: “Nosotros todo el tiempo tuvimos miedo de que cualquier rato el MAS nos iba a caer con su propuesta y nos digan ‘esto es lo que hay que meterle’”⁶³.

Es sumamente interesante como hecho histórico el que el aparato del MAS y el núcleo dirigente del Ejecutivo carecieran de una propuesta elaborada más allá de un punteo incompleto e insuficiente que Garcés llama “decálogo”. Pero esto se explica porque apenas instalada la Constituyente, tres meses más tarde, el núcleo de dirigentes del Ejecutivo planteó claramente que lo fundamental del proceso no estaba “todavía”⁶⁴ en la Constituyente, sino en lo que pudiera hacer el Ejecutivo. Incluso investigadores de estrecha visión conservadora liberal y formalista están de acuerdo con esta verdad histórica: que ni el MAS (con 137 constituyentes) ni Podemos (con 60), siendo las dos fuerzas políticas más numerosas, tenían ni tuvieron una propuesta constitucional⁶⁵. Es decir que si bien la Constituyente fue convocada a partir de una lógica y dinámicas partidistas, ningún partido tenía una propuesta de país, pensando en la totalidad social. Entonces, ¿cómo surgió y se construyó una propuesta constitucional? Es lo que describiremos en el presente apartado, siguiendo la riquísima sistematización del equipo técnico del Pacto de Unidad.

⁶² Roberto Aguilar, ex vicepresidente de la Asamblea Constituyente, En: “Caminando al buen vivir” Audiovisual CONAMAQ, CIDOB, Unión Europea, Hivos, Ibis.

⁶³ Entrevista a Fernando Garcés. Técnico del Pacto de Unidad. Realizada por Jorge Viaña en Enero del 2009

⁶⁴ Evo Morales declara el 4 de enero del 2007 “ me di cuenta que los cambios profundos, las transformaciones no van a estar todavía en la Asamblea Constituyente; el cambio, la revolución democrática y cultural esta en manos del gobierno junto a los sectores sociales” Periódico La Razón del 5 de enero del 2007

⁶⁵ “**En el fondo, ni el MAS ni Podemos tenían propuestas constitucionales que valiera la pena discutir como novedades históricas...**Por un lado, era falso que el MAS tuviera ya redactado el texto constitucional y estuviera escondido en algún cajón del despacho presidencial, todo lo contrario pues la gran mayoría de los asambleístas no sabían qué hacer; por otro lado Podemos afirmaba tener una constitución ya terminada, lo cual era cierto aunque el texto representaba prácticamente lo mismo que la constitución de 2004, ningún cambio estructural, reformismos superficiales y una meta concreta: no hacerse aplastar por el MAS y enterrar el proceso hasta el cansancio”. (Gamboa. 2009: 122)

Aunque resulta evidente la necesidad de una investigación mucho más profunda sobre el tema, es indudable que la deliberación colectiva y la madurez de las organizaciones del Pacto de Unidad fueron la columna vertebral sobre la que se construyó la propuesta constitucional hoy vigente en el país. Pasamos a mostrar cómo se construyó la propuesta en medio de todas las tensiones, interlocuciones y rupturas con el Ejecutivo y el MAS. Nuestro conocimiento pormenorizado de los hechos sugiere una lectura diametralmente opuesta a la de analistas conservadores como Lazarte, quien plantea que “la centralidad o primacía fundante de Estado ‘plurinacional’ sólo tendrá lugar en la Constituyente, en un *proceso de radicalización ideológica etnicista en el MAS desde el Palacio*”. Como veremos, sucedió todo lo contrario: las disposiciones y propuestas que salieron “desde el Palacio” —incluidas las posiciones de los asesores nacionales y extranjeros y delegados del Ejecutivo— más bien frenaron y matizaron permanentemente las posiciones del Pacto de Unidad que Lazarte llama “radicalización ideológica etnicista”.

Veamos cómo plantean esta problemática los sistematizadores de la experiencia de la construcción de la propuesta constituyente cuando el Gobierno intenta tomar control de la propuesta del Pacto de Unidad:

El llamado “equipo o grupo de los 12”⁶⁶ estuvo conformado por los representantes del Poder Ejecutivo, la REPAC y asesores de las organizaciones... En realidad, el equipo de los doce fue la estrategia seguida por el Ejecutivo y el MAS para insertarse en el proceso del Pacto de Unidad y tomar el control sobre él. (Garces, et. al. 2009: 69)

En otro lugar del mencionado texto se lee: “En cualquier caso, este espacio de trabajo del grupo de los doce mediatizó el trabajo del Pacto de Unidad y puso la propuesta en otra cancha: en la del MAS” (Ibidem). Pero, como veremos más adelante, en la compleja trama de idas y vueltas el Ejecutivo acabó aceptando la propuesta que se convirtió en la base fundamental de la nueva Constitución Política del Estado aprobada en la Calancha (Sucre) y luego en Oruro en diciembre de 2007, pero todo este proceso le costó mucho al Pacto de Unidad (Ibid. Pág. 68).

En dos de las comisiones más importantes, el texto y las propuestas del PU fueron aprobados casi en su integridad: “en la comisión Organización y estructura del nuevo Estado, la bancada del MAS decidió aprobar, como informe de mayoría, íntegramente el texto del Pacto” (Ibid. Pág. 102). Algo similar ocurrió en la comisión que trataba la temática de recursos naturales:

Aunque en otra dinámica, lo referente a Recursos Naturales funcionó de manera apropiada en la comisión mixta que debía tratarlo, gracias al importante apoyo del equipo técnico. Este trabajo de la comisión mixta queda como un cuerpo coherente en la Constitución debido a la incorporación de la propuesta del Pacto de Unidad. (Garces, et. al. 2009: 103)

⁶⁶ Hacia noviembre de 2006, el Presidente Evo Morales, hizo público que la propuesta de Constitución del MAS saldría del trabajo de un equipo conformado por cuatro representantes del Poder Ejecutivo, cuatro de los asambleístas de su bancada y cuatro de las organizaciones sociales. Por este motivo, al equipo al que nos estamos refiriendo se los llamó “el grupo de los 12”.

Esto es fundamental porque muestra claramente que aun a pesar de la actuación de funcionarios, asesores y técnicos del Ejecutivo y del MAS, la propuesta del Pacto de Unidad acabó dando la tónica a las propuestas del MAS en la Asamblea Constituyente. Y en realidad era la única propuesta que existía.

Como eje central de las reflexiones, podemos afirmar que la propuesta del PU fue apropiada por la institucionalidad estatal y transformada por la red de coacciones complejas y cruzadas que pugnan en este escenario:

De ahí que la propuesta del Pacto surge desde las organizaciones que conforman el Pacto pero en el camino es apropiada por la institucionalidad estatal y, de alguna manera, subordinada a ella, tanto por la vía del Gobierno y del sistema político como de la propia Asamblea Constituyente. Así, la negociación partidaria de octubre de 2008 en el Congreso Nacional realiza un “achicamiento” de la propuesta del Pacto en temas medulares como tierra territorio, autonomías indígenas y consulta vinculante, por citar algunos (Ibid. 112).

Aclaradas estas ideas, pasemos a examinar el proceso de construcción de la propuesta y las relaciones con el Ejecutivo y el MAS de forma mucho más detallada. Empecemos por los antecedentes del Pacto, para luego dirigir nuestra atención a las vertientes de la idea de Estado plurinacional y finalmente el desarrollo de las fases de construcción de la propuesta, tomando como eje la valiosa sistematización ya mencionada.

Los antecedentes del Pacto de Unidad se remontan a principios del año 2000, y están ligados a indígenas de tierras bajas:

Bloque Oriente fue el antecedente fundamental del pacto de Unidad, la CPESC y las organizaciones indígenas de tierras bajas, también fue central la marcha del año 2002 por constituyente, en el 2004 se formó el Bloque Educativo Indígena, que era prácticamente el Pacto de Unidad, que se llamaría luego Pacto de Unidad en lo educativo. Y fue un antecedente central de la idea de Estado Plurinacional que ya habían planteado los CEPOS, Consejo Educativo de los Pueblos Originarios⁶⁷.

A continuación venía el trabajo específico de empezar a construir una propuesta de forma colectiva:

Todas o la mayoría de las organizaciones venían trabajando desde tiempo atrás propuestas para la Asamblea Constituyente. En el caso de la CIDOB, la Gran Asamblea Nacional de Pueblos Indígenas (GANPI) del año 2002 había elaborado una propuesta; en el caso de la CPESC, desde el año 2004 empezó una consulta con las bases para la formulación de propuestas sobre territorialidad y autonomía

⁶⁷ Entrevista a Fernando Garcés. Técnico del Pacto de Unidad.

indígena... lo propio se puede decir de la CSUTCB que empezó a trabajar su propuesta hacia el 2003-2004⁶⁸.

Por otro lado, se plasmaron también procesos regionales de construcción de propuestas en organizaciones afiliadas a la CSUTCB. Por ejemplo, entre los años 2004 y 2005, en la provincia Ayopaya (Cochabamba), se realizaron tres asambleas territoriales constituyentes en cuyo marco las organizaciones locales elaboraron propuestas que debían ser entregadas a los constituyentes de su circunscripción en calidad de mandato (Garceś, et. al. 2009: 39).

En noviembre de 2003, después de la guerra del Gas, las organizaciones se reúnen y deciden luchar por materializar la Constituyente, con la determinación de fundar el Pacto de Unidad de las organizaciones. Diez meses después, en septiembre de 2004, se funda en Santa Cruz el Pacto de Unidad Programático, en el marco del Encuentro Nacional de Organizaciones Indígenas, Campesinas y Originarias⁶⁹. A pesar de todos estos antecedentes, recién en mayo de 2006 se decide armar una propuesta conjunta de todas las organizaciones⁷⁰.

4.1 Lucha por la convocatoria y primeros pasos en la construcción de la propuesta

Como ya venían trabajando en esta línea desde hacía varios años, las organizaciones indígenas lograron un éxito sin precedentes en la perspectiva de la Constituyente, ya que en el 2005 la Comisión Mixta de Constitución del Congreso acepta la representación directa de los pueblos indígenas en la Asamblea Constituyente. Cuestión central que después el Gobierno del MAS no viabilizó, pese a la existencia de este antecedente fundamental. Al contrario, el MAS primero canceló la autorrepresentación directa en la ley de convocatoria a la constituyente, y luego tendió a minimizarla y reducirla sistemáticamente:

La propuesta de las organizaciones fue presentada a la Comisión Mixta de Constitución del Congreso. En algún momento del año 2005 esta comisión aceptó el principio de representación directa de los pueblos indígenas; aspecto que luego no fue parte de la Ley de Convocatoria formulada por el Congreso en el Gobierno de Evo Morales.(Garceś, et. al. 2009: 39)

Veamos esta otra apreciación del técnico del Pacto de Unidad:

Se prepara una propuesta de ley en 2004. El centro será pelear la ley de convocatoria. Cuando sale la ley de convocatoria a la Constituyente en marzo del 2006 no contempla la representación directa. No se respetó la representación directa como pueblos. El MAS nunca lo aceptó⁷¹.

⁶⁸ Pedro Álvarez, entrevista, 10-11-09.

⁶⁹ Participaron de dicho encuentro la CSUTCB, el CONAMAQ, la CSCB, la CPESC, la FNMCB "BS", la CPEMB, la APG, el MST-B, el BOCINAB y la CDTAC.

⁷⁰ Entrevista a Fernando Garcés. Técnico del Pacto de Unidad.

⁷¹ Entrevista a Fernando Garcés. Técnico del Pacto de Unidad.

Esto es de capital importancia porque vemos cómo los intereses estratégicos que se dice defender empiezan a entrar en contradicción con los intereses coyunturales de monopolización de la representación indígena y popular, y la necesidad de construir un aparato hegemónico y con poder estatal. Ésta es la base de los procesos de violencia simbólica, tutelaje y subordinación de las organizaciones y movimientos sociales, ya que no se puede construir hegemonía y poder estatal si las organizaciones indígenas dejan de necesitar al MAS como eje casi exclusivo de sus mecanismos de participación y decisión en los asuntos públicos y políticos. Las explicaciones convencionales de este fenómeno caen casi siempre en una unilateralización del fenómeno. Sólo se atiende a la necesidad de gobernabilidad estatal pragmática y la construcción de poder estatal o sólo se atiende a la necesidad de autonomía de las organizaciones. En una corriente, que podemos denominar pragmatismo estatista, se considera únicamente las virtudes de la ocupación del andamiaje del Estado y no sus riesgos y costos. En la otra posición, que podemos llamar purista del movimiento, sólo se considera los riesgos y precios, pero no la posibilidad de influir en ciertos mecanismos del poder. Sólo ve virtudes en el movimiento y lo idealiza.

Tal vez uno de los debates fundamentales sea el de aclarar de dónde proviene la noción de Estado plurinacional. Aparentemente deriva de una forma un poco más difusa y vaga, pero que está presente y profundamente enraizada en el movimiento indígena de tierras bajas y también del movimiento katarista aymara. Probablemente se trate de una verdadera intersección de propuestas e influencias múltiples que muestra de forma muy clara que las leyendas de la influencia de asesores extranjeros (españoles, venezolanos, cubanos) no pasan de ser una estrategia de desprestigio de los esfuerzos por construir otro tipo de visión y de construcción del Estado.

Se puede inferir por los testimonios del proceso de construcción de la propuesta que ni los asesores extranjeros ni los del Ejecutivo desempeñaron un papel fundamental. En cambio, confundieron muchas cosas y no entendieron lo que se estaba construyendo, como parecería sugerir el siguiente testimonio:

Por otro lado, al debate del Estado Plurinacional contribuyó mucho lo avanzado en el proceso de construcción de la Propuesta del Bloque Educativo Indígena. Desde el año 2003 los Consejos Educativos de los Pueblos Originarios (CEPOS), brazo técnico de las organizaciones en lo educativo, trabajaron una propuesta educativa para el Congreso Nacional de Educación que debía realizarse el año 2004. A propósito de la necesidad de elaborar currículos propios por pueblo indígena, fue tomando cuerpo la idea de un Sistema Educativo Plurinacional. Ello significaba que cada pueblo-nación indígena debía tener en sus manos la gestión de su propio sistema educativo. Cuando en mayo de 2006 se reunieron por primera vez las organizaciones del Pacto de Unidad para construir la propuesta para la Asamblea Constituyente, el Bloque Educativo Indígena presentó su propuesta y explicitó su mirada de Estado Plurinacional; se tomó conciencia de lo que esto implicaría en referencia al reordenamiento institucional. Sin embargo, el debate de las implicaciones territoriales de un Estado plurinacional no fue abordado dentro del Bloque Educativo Indígena debido a que se consideraba que ello debía ser parte de decisiones entre las organizaciones nacionales. (Garces, et. al. 2009: 79)

El pasaje citado revela cómo en casi todas las organizaciones se tenía un esbozo de la propuesta del Estado plurinacional, sobre todo en el caso del llamado Bloque Educativo indígena, pero sólo la CSUTCB plantea claramente la propuesta de Estado plurinacional: “Casi todas [las propuestas] caracterizaban Bolivia como plurinacional pero sólo la CSUTCB proponía la propuesta de Estado Plurinacional”⁷². La sistematización de la experiencia plantea claramente siete posibles vetas de donde proviene la noción de plurinacionalismo, además fuertemente entrelazadas entre sí, “en términos de legados históricos”. ¿Cuáles son las pistas que nos permiten reconstruir la idea de Estado plurinacional dentro de la CSUTCB? A manera de hipótesis planteamos algunas ideas⁷³:

- Ya desde los años setenta el debate katarista, bajo el análisis del “colonialismo interno”, había planteado la idea de multi o plurinacionalidad como condición social boliviana.
- En el desarrollo de la Marcha del año 2002 aparece el concepto de Asamblea Constituyente Plurinacional.
- En los congresos de la CSUTCB ya aparecía la idea de Estado plurinacional bajo la idea de identificación no sólo como campesinos sino como naciones.
- La idea inicial se forja bajo la etiqueta de “multinacional”, pero, para evitar la asociación con el empresariado multinacional, se cambia posteriormente a lo “plurinacional”.
- El filón katarista de la CSUTCB se conecta con las discusiones del grupo Comuna⁷⁴, que planteaba tanto la idea de “condición multisocietal boliviana” (Tapia 2002) como la de Estado plurinacional, pero desde referentes lingüísticos (García Linera 2005) y también la de Confederación de Naciones (Raúl Prada).
- En algunos sectores de la CSUTCB, específicamente en el caso de Ayopaya, ya se hablaba de Estado plurinacional en el contexto de las Asambleas Territoriales Constituyentes realizadas entre los años 2004 y 2005.
- El contacto regional andino también había socializado el debate ecuatoriano sobre Estado plurinacional planteado por la CONAIE a la Asamblea Constituyente de 1998. Sin embargo, había una diferencia importante: las organizaciones indígenas del Ecuador distinguían entre la nación ecuatoriana y las nacionalidades indígenas; en Bolivia, el fuerte posicionamiento katarista influyó para que se hablara de naciones sin diferenciar entre la nación boliviana y las naciones originarias. Por otro lado, conviene señalar que había una suerte de retroalimentación recíproca en este nivel: “el debate de la CONAIE en los momentos previos a la Asamblea ecuatoriana, a su vez, se alimentaba de los debates del katarismo boliviano” (Garceś, et. al. 2009: 78-79).

Otras interpretaciones de autores conservadores también ven el origen del plurinacionalismo en la CSUTCB, pero toman en cuenta la influencia de otros actores institucionales e intelectuales: “La CSUTCB en su congreso de 1983 aludirá a la

⁷² Entrevista a Fernando Garcés. Técnico del Pacto de Unidad.

⁷³ Reunión de construcción colectiva de la sistematización, 24-11-09.

⁷⁴ *Comuna* es el nombre adoptado por un grupo de intelectuales, radicados en La Paz, que han ejercido influencia en el análisis sociológico y político de los últimos años. Entre sus principales miembros cuentan Luis Tapia, Álvaro García Linera, Raúl Prada y Óscar Vega.

conformación de un ‘Estado Plurinacional y multicultural’” (Lazarte 2009: 197). Si es evidente lo que plantea Lazarte, podemos establecer un vínculo con la primera época del Katarismo y la fundación de la CSUTCB en 1979 y la permanente influencia que ejerció el Katarismo hasta 1988 bajo el liderazgo de Genaro Flores. Esto es central porque revela que, más allá de las siglas de la actual coyuntura y los liderazgos circunstanciales, los procesos de transformación del Estado están anclados en las reflexiones y propuestas que desde el Katarismo de los años ochenta se están desarrollando en Bolivia, como una de sus fuentes fundamentales, influenciados por los famosos manifiestos de Tiahuanacu de 1973 y 1977. El autor citado identifica también al CIDOB y las marchas de 1991 —aunque todavía lejos del plurinacionalismo y textos del CIPCA que propone un proyecto de “Estado plurinacional” de los años noventa— como precursores de los esbozos de plurinacionalismo (Lazarte. 2009: 197). En síntesis, es el movimiento indígena, tanto de tierras altas como de tierras bajas, el núcleo fundamental en el que se hizo nacer la idea de Estado plurinacional.

Sea como fuere, se percibe claramente que las propuestas y definiciones que el Pacto de Unidad llevó a la Constituyente no sólo fueron las únicas viables, consistentes y pensadas en clave nacional general, sino que estaban muy lejos de las ambiciones, prejuicios y posiciones de casi todos los asesores y eventuales funcionarios del Ejecutivo y del Estado en general. Explicaremos este fenómeno más abajo, pero antes describiremos cómo se fue desarrollando la propuesta del Pacto de Unidad en el proceso constituyente. Para los fines del presente estudio, sólo pretendemos mostrar los hitos centrales del proceso de forma muy sintética.

Primera fase de construcción de la propuesta del Pacto de Unidad (04/05/06-05/08/06)

Debemos abrir este apartado afirmando claramente que el Pacto de Unidad nunca fue ni pretendió ser una entidad homogénea:

El Pacto de Unidad nunca fue una cosa homogénea. Las “Trillizas” (CSUTCB, Bartolinas y Colonizadores) son más cercanas al Gobierno; CIDOB y CONAMAQ formaron el Bloque Indígena. Las Trillizas hacían énfasis en la lucha por la tierra y los temas de clase. En el otro lado, el Bloque Indígena [ponía] más énfasis en su visión de pueblos, lo étnico, naciones. Pero a la vez el CONAMAQ y CIDOB, en temas de autonomías, friccionaban⁷⁵.

Esto representaba un enorme desafío para construir una propuesta conjunta. Como ya describimos anteriormente, hubo dos momentos de rupturas fuertes entre el Ejecutivo y las organizaciones del bloque indígena: una del CONAMAQ en pleno proceso constituyente y la otra del CIDOB, después de la Asamblea Constituyente. Pero a lo largo de la primera fase fue necesario superar una cantidad de disputas, tensiones y pequeñas rupturas para luego consolidar el Pacto de Unidad.

Encuentro de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Originarias (Vinto, 4-6 de mayo de 2006)

⁷⁵ Entrevista a Fernando Garcés. Técnico del Pacto de Unidad.

El verdadero punto de partida de la construcción conjunta fue el encuentro de organizaciones celebrado en Vinto entre el 4 y el 6 de mayo de 2006. Allí se decidió formar una Comisión Técnica⁷⁶ que sistematice las distintas propuestas de las organizaciones y que presente dicha sistematización en un encuentro nacional que debía llevarse a cabo en Santa Cruz los días 1-3 de junio. Asimismo, se decidió realizar otro Encuentro Nacional de Organizaciones para el mes de julio, esta vez con la presencia de los asambleístas de las organizaciones elegidos el 2 de julio. En este encuentro se les daría a los asambleístas electos el mandato de defender la propuesta de las organizaciones en la Asamblea Constituyente. Se decidió que la Comisión Técnica estaría conformada por dos dirigentes y un asesor de cada una de las organizaciones matrices y por técnicos de las instituciones de apoyo⁷⁷. Se decidió, además, invitar al CONAMAQ, a la CPEMB y a la APG para que formen parte del proceso de construcción de la propuesta (Garceés, et. al. 2009: 45). En este primer encuentro se fundan las bases de la construcción conjunta y se sigue avanzando.

Primera reunión de la Comisión Técnica (Vinto, 11-13 de mayo de 2006)

Luego de “rayar la cancha” (establecer las condiciones básicas y las reglas del juego), se pasó al trabajo más intenso convocando a la primera reunión de la comisión técnica, y se organizaron subcomisiones que integrarían las propuestas de las 10 organizaciones que ya participaban en este trabajo enorme y complejo:

Al final de la reunión se nombró una subcomisión que trabajó el 20 de mayo en Santa Cruz para que junte las propuestas de las 10 organizaciones. En el trabajo de esta subcomisión se logró, además, hacer una síntesis que permitía ubicar los puntos de acuerdo y las divergencias entre las propuestas (Garceés, et. al. 2009: 46).

Recién se estaba comenzando el trabajo sistemático de la creación de la propuesta, y para seguir avanzando se convocó a la segunda reunión de la comisión técnica a fines de mayo de 2006. Debemos aclarar que paralelamente a las reuniones y los encuentros nacionales, se estaba trabajando simultáneamente en un nivel más de base, socializando los consensos y los disensos para seguir alimentando la propuesta.

Segunda reunión de la Comisión Técnica (Vinto, 23 y 24 de mayo de 2006)

Recién en la segunda reunión de la comisión técnica de fines de mayo se incorporó la APG (Ibidem) al proceso, mostrando que la construcción del Pacto en sí era muy compleja y dependía de equilibrios delicados y mucha madurez organizativa. Además se definieron todos los aspectos necesarios para iniciar el trabajo de construcción de la propuesta. Al efecto, se decidió la realización del segundo encuentro de organizaciones

⁷⁶ En el Encuentro de constitución del Pacto de Unidad (septiembre 2004) ya se había definido que se crearía un equipo técnico encargado de la sistematización del proceso de construcción de la propuesta y el diseño del método de trabajo. (Valencia y Égido, 2009: 8)

⁷⁷ La Comisión Técnica quedó conformada de la siguiente manera: 2 dirigentes y 1 asesor por cada una de las organizaciones (CSUTCB, CSCB, FNMCB-BS, CIDOB y MST-B), 1 técnico por el Bloque Educativo Indígena y 1 técnico por cada una de las instituciones de apoyo a las organizaciones (CEJIS, CENDA, Programa NINA, CEPAS y CESA). En el Pacto se distinguía permanentemente entre “asesores” (los que trabajaban directamente para las organizaciones) y “técnicos” (los que pertenecían a las instituciones de apoyo).

en Santa Cruz en junio de 2006. Veamos cómo recién en la segunda reunión de la comisión técnica se estaba terminando de constituir el Pacto de Unidad.

II Encuentro de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Originarias (Santa Cruz, 1- 3 de junio de 2006)

Este encuentro fue uno de los más importantes de la primera fase porque se definen los dos ejes centrales de la propuesta de las organizaciones, además de los seis ejes temáticos específicos en torno a los cuales debatirían los 195 participantes organizados en seis mesas de trabajo.

Los ejes centrales:

- Modelo de Estado
- Ordenamiento territorial y Autonomías.

Los ejes temáticos específicos:

- Derechos y Deberes
- Recursos Naturales
- Medio Ambiente y Biodiversidad
- Régimen Agrario
- Régimen Económico
- Régimen Social (Salud, Trabajo y Educación).

“El eje central de discusión en referencia al modelo de Estado era el posicionamiento sobre el Estado Plurinacional. En referencia al ordenamiento territorial la discusión central tenía que ver con las autonomías indígenas y departamentales” (Ibid. Pág. 47). En esta primera fase, el segundo encuentro fijó un posicionamiento histórico y que de alguna manera está hoy —aunque atenuado y diluido— en la nueva Constitución.

Como vemos, para junio de 2006 las organizaciones ya habían avanzado en una propuesta que contenía los elementos centrales de lo que después sería su propuesta para la Constituyente. En esta etapa se requería mayor precisión al pulir los elementos centrales vinculados a tierra y territorio y los temas de recursos naturales, para lo cual se convocó la tercera reunión de la comisión técnica que debía llevarse a cabo en La Paz ese mismo mes de junio de 2006.

Tercera reunión de la Comisión Técnica (La Paz, 12-13 de junio de 2006)

La tercera reunión tomó decisiones importantes en cuestiones centrales, como ordenamiento territorial y de tierra y territorio y los delicados temas de autonomías indígenas, que junto con los procesos de participación en el Estado bajo formas de democracia directa, constituyen el corazón de la propuesta del “Estado plurinacional”. La cuestión de los recursos no renovables suscitó un debate muy intenso, pues las organizaciones veían con preocupación una perspectiva puramente estatalista sobre los recursos.

Durante la plenaria del día martes 13 se tomaron definiciones importantes en referencia al tema de ordenamiento territorial y de tierra y territorio. Se logró formular la definición de una autonomía territorial indígena que sea la base de la división político-administrativa del país, al tiempo que se planteó el reconocimiento de unidades territoriales interculturales urbanas... Por el lado del régimen de tierra y territorio se logró definir el tema de la propiedad y dominio de la tierra y los recursos naturales. Luego de un intenso debate se acordó que los recursos naturales no renovables que se encontraran en los territorios indígenas eran copropiedad entre el Estado y las naciones originarias que habitaban dichos territorios (Ibid. Pág. 46).

Seguidamente se trabajó en las subcomisiones redactoras del documento en La Paz a mediados de junio de 2006. Posteriormente se convocó al II Encuentro Nacional que debía celebrarse en Santa Cruz los días 19 y 20 de junio. Se trata, indudablemente, de una maratón de encuentros, reuniones y trabajos de las comisiones. Después del II Encuentro Nacional vendría la reunión más importante, que se realizó en Sucre los primeros días de agosto de 2006.

La Asamblea Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Originarias (Sucre, 3-5 de agosto de 2006)

Con esta asamblea nacional masiva culmina la primera fase de elaboración de la propuesta. Al concluir la asamblea nacional, a los representantes orgánicos (es decir que responden a las organizaciones y no a ningún partido) y también a los constituyentes del MAS les hicieron firmar un documento en el que se comprometían a defender la propuesta del Pacto en todas las comisiones de la Asamblea Constituyente y a trabajar coordinadamente con las organizaciones para la elaboración del texto constitucional:

La Asamblea Nacional de Organizaciones se hizo con la participación de 400 delegados de las organizaciones. Se discutieron y consensuaron los temas de debate propuestos por la comisión técnica. Un problema que se tuvo que enfrentar en esta Asamblea fue la participación de muchos delegados que no habían estado en los encuentros anteriores del PU. Ello hizo que se volviera sobre temas ya resueltos. El más significativo fue el debate sobre lo indígena originario campesino que ya había sido objeto de amplias discusiones desde los primeros momentos de constitución del Pacto de Unidad... Para el último día de la Asamblea se citó, además, a los/as constituyentes orgánicos (aquellos que habiéndose postulado en las listas del MAS se consideraban canalizadores/as de los mandatos emanados de las organizaciones sociales) y a los/as constituyentes del MAS en general. Ellos firmaron un documento en el que se comprometían a defender la propuesta del Pacto en todas las comisiones de la AC y a trabajar coordinadamente con las organizaciones para la elaboración del texto constitucional.” (Ibid. Pág. 54)

Según la descripción de los sistematizadores de la experiencia del Pacto de Unidad, se ve claramente que lo central es la posibilidad real de construir una sola propuesta en intensos debates a lo largo de tres meses, que dará como resultado el documento base sobre el cual se desarrollaría la siguiente versión de la propuesta del Pacto de Unidad, que por último será el que incidirá efectivamente en el trabajo de las comisiones de la Asamblea Constituyente. La primera versión de la propuesta es entregada al Presidente en agosto de 2006: “El 9 de agosto se entregó oficialmente la propuesta del Pacto de Unidad al Presidente de la República, el cual se comprometió a que ésta sea la base sobre la cual trabajarían los constituyentes del MAS” (Ibid. Pág. 56), dando inicio a la segunda fase de trabajo de construcción de la propuesta.

Segunda fase: el Pacto de Unidad en la Asamblea Constituyente (06/08/06-19/01/07)

En la segunda fase de trabajo iba a ser de gran importancia todo el proceso de conflictos y debates de la asamblea. Como los propios técnicos del pacto narran, casi no se avanzó en desarrollar la propuesta y se planeó una estrategia de incidencia, pero que nunca fue elaborada en detalle:

Durante los días en los que se realizó la Asamblea Nacional de Organizaciones que aprobó la primera versión de la propuesta del Pacto de Unidad en Sucre (3 a 5 de agosto de 2006), se debía discutir y aprobar una estrategia política de acción en la Asamblea Constituyente. Aunque dicha estrategia política nunca pudo ser trabajada en detalle, aprobada e implementada integralmente por la coyuntura política que tuvieron que enfrentar las organizaciones, la finalidad de la misma era “Garantizar la construcción de un Estado unitario plurinacional a partir de la aprobación de un nuevo texto constitucional sobre la base en la propuesta indígena, originaria y campesina”. Como elementos irrenunciables se planteaban: el modelo de Estado, las autonomías indígenas originarias y campesinas, y los recursos naturales... Entre las actividades más representativas que se definieron estaban el realizar asambleas territoriales de deliberación por circunscripciones territoriales y departamentales; así mismo, impulsar una campaña de socialización de la Propuesta del Pacto a las organizaciones regionales y sensibilizar a la sociedad en su conjunto de los contenidos centrales de la misma (Garceés, et. al. 2009: 56).

Es en esta segunda fase donde se explicitan claramente los temores en el seno de las organizaciones de que el MAS y el círculo del Ejecutivo puedan imponer una propuesta desde arriba:

En la evaluación del proceso se analizaron las estrategias que se desplegaban desde los sectores conservadores de la Asamblea Constituyente y *se hicieron explícitos algunos temores en el sentido de posibles desarticulaciones con el MAS en cuanto a las posibilidades de que se imponga una propuesta desde arriba y en cuanto a las incomprensiones con algunos de los constituyentes de esta bancada.* (Ibidem)

Paralelamente se siguió trabajando con la propuesta mediante la conformación de un equipo técnico permanente en Sucre y la convocatoria a una Cumbre Social Nacional:

Un aspecto más fue la definición de que en Sucre debía constituirse un equipo técnico permanente, tanto para la socialización de la Propuesta como para apoyar la realización de mesas de trabajo permanentes... Se hizo una carta dirigida a la Presidenta de la Asamblea, Silvia Lazarte, que acompañaba la entrega oficial de la Propuesta del Pacto y unos lineamientos mínimos para la elaboración del Reglamento de funcionamiento de la Asamblea... Para finalizar el encuentro, se elaboró una convocatoria para una Cumbre Social Nacional a realizarse en Sucre para el 25-26 de septiembre, “con el objetivo fundamental de defender y respaldar a la Asamblea Constituyente para buscar espacios de concertación plurinacional e intercultural. En esta Cumbre Social también se socializará la propuesta de las organizaciones indígenas originarias, campesinas y de colonizadores presentada a la Asamblea Constituyente el 5 de agosto del año en curso” (Ibid. Pág. 61).

El primer encuentro entre los técnicos y dirigentes del Pacto de Unidad y el Ejecutivo y sus asesores tuvo lugar en Sucre con motivo de la Cumbre Social: “[el] 21 de septiembre, se envió una carta al Presidente Evo Morales, invitándolo a la Cumbre Social con la compañía del equipo técnico designado por el Ejecutivo, a fin de coordinar acciones con las organizaciones y su equipo técnico”.

La asistencia de delegados fue masiva. Con la participación de más de 300 delegados de todas las organizaciones se empezó la discusión sobre cómo coordinar el debate entre organizaciones del Pacto de Unidad, asambleístas orgánicos de las organizaciones, bancada del MAS en la Constituyente y técnicos y asesores del Gobierno:

La Cumbre Social se realizó en Sucre los días 25 y 26 de septiembre con la participación de unos 300 delegados de las organizaciones. El primer día, luego de hacer un análisis de la coyuntura por la que atravesaba el país, se recibieron los informes referentes a las movilizaciones desarrolladas por el Bloque Oriente y se analizó la propuesta de modificación a la Ley INRA. El segundo día se discutió sobre la situación de la Asamblea Constituyente, al tiempo que se buscaron resolver aspectos de coordinación entre organizaciones del Pacto de Unidad, asambleístas orgánicos y técnicos del Gobierno designados para apoyar el trabajo de la Asamblea. La cumbre terminó con una serie de pronunciamientos y declaraciones sobre tierra, Asamblea Constituyente, agua y el rol del equipo técnico de las organizaciones. (Ibidem)

Como ya se dijo, fue una etapa de pronunciamientos y muchas actividades de defensa de la asamblea constituyente, pero de poco avance en la propuesta. Sin embargo, tal vez sea más importante caracterizarlo como un periodo de fricciones fuertes por susceptibilidades, protagonismos y diferentes tipos de liderazgos y dinámicas de las organizaciones componentes del PU. En realidad, en esta segunda fase ya se empezaba

a preparar el ingreso y toma de control de la propuesta por parte del Ejecutivo. En palabras de los técnicos del Pacto:

Este fue un período en que prácticamente no se avanzó en términos de seguir construyendo y afinando la Propuesta que las organizaciones presentaron a la Asamblea el 5 de agosto. Ellas quedaron atrapadas en la coyuntura de la misma, marcada por la disputa en torno al sistema de votación en la Asamblea y por la aprobación de la Ley de Reconducción Agraria. Por ello, durante los meses respectivos se sucedieron una serie de pronunciamientos que tenían que ver con estas temáticas. *Pero además, se potenciaron susceptibilidades entre las organizaciones en búsqueda de protagonismo y liderazgo en el contexto propositivo que implicaba la Asamblea Constituyente. Ello hizo que la coordinación entre distintos actores que tenían que ver con el proceso de construcción de un documento conjunto (asambleístas, asesores del Ejecutivo, REPAC, etc.) también se tornara complejo. En realidad, las organizaciones más cercanas al Ejecutivo usaron al Pacto como espacio de articulación con el MAS, buscando dejar de lado al equipo técnico de las mismas organizaciones. Finalmente, esta suerte de desarticulación de las organizaciones también influyó en el deseo de acercarse a constituir coaliciones con otros sectores potencialmente aliados (sectores urbanos marginados, fundamentalmente) que quedó sólo en eso: deseos.* (Ibid. Pág. 66)

Tercera fase: la articulación con otros actores (20/01/07-31/03/07)

En esta tercera fase es cuando se percibe con toda claridad que si bien el Ejecutivo intentó controlar al Pacto de Unidad, a partir de la conformación de lo que se llamó el “grupo de los Doce” —aunque, como dicen los técnicos de las organizaciones, nunca fueron doce—. Sin embargo, el Pacto de Unidad y sus dirigentes acabaron retomando las riendas de la propuesta y la iniciativa en la Constituyente. Veamos cómo se desarrolla el proceso: “Octubre o noviembre 2006. Evo dice que la propuesta va a salir de un equipo de cuatro representantes del Ejecutivo, cuatro constituyentes y cuatro representantes de las organizaciones”⁷⁸. A pesar de que esto nunca se da como “grupo de los doce”, sí se abre una etapa corta de intervención del Ejecutivo:

como se recordará, la decisión del 19 de enero se refería a la conformación de un sólo equipo técnico conformado por dirigentes y autoridades, asesores, técnicos de instituciones de apoyo, asambleístas, representantes del Poder Ejecutivo y miembros de la REPAC. *Cuando a fines de enero debía reunirse el equipo único para avanzar en la elaboración de la propuesta de Constitución, lo que ocurrió es que dicha reunión se convirtió en un espacio cerrado en el que se negó el ingreso a miembros del equipo técnico de las organizaciones; en concreto, a los/as técnicos/as de las instituciones de apoyo. En la práctica, además, la participación de constituyentes fue bastante limitada por encontrarse éstos en los afanes específicos de la Asamblea. Este cierre de participación influyó mucho en el trabajo futuro: de haberse conformado un sólo*

⁷⁸ Entrevista a Fernando Garcés. Técnico del Pacto de Unidad.

equipo técnico como se decidió el 19 de enero muchas tensiones y conflictos futuros se habrían solventado con más facilidad de lo que ocurrió en la dinámica de la Asamblea. (Garceés, et. al. 2009: 68)

El “grupo de los doce” no entendía muy bien ni aceptaba que la propuesta a la Asamblea Constituyente fuera la propuesta del Pacto de Unidad largamente trabajada por las organizaciones. “De esta manera, los insumos con los que trabajó el “Grupo de los doce” fueron: la propuesta de las organizaciones del Pacto, el Decálogo del MAS y una sistematización de propuestas realizada por la REPAC; los representantes de las organizaciones tuvieron que presionar para que los representantes del Ejecutivo acepten tener como referente la propuesta del Pacto para todo el trabajo de elaboración de un texto constitucional... *El trabajo del Grupo de los doce significó un momento de tensión con el resto del equipo técnico del Pacto de Unidad, sobre todo con aquellos que eran miembros de las instituciones de apoyo debido al irrespeto de la resolución de que todos debían formar parte de dicho espacio de construcción de la propuesta de Constitución. En realidad, el equipo de los doce fue la estrategia seguida por el Ejecutivo y el MAS para insertarse en el proceso del Pacto de Unidad y tomar el control sobre él.* Sin embargo, es importante mencionar que el trabajo realizado por este equipo no fue totalmente cerrado. Los asesores de las organizaciones socializaban ante el equipo técnico del Pacto de Unidad los avances de su labor. Así se daba una suerte de retroalimentación permanente con el equipo técnico que acompañaba el trabajo de las comisiones en Sucre. (Ibid. Pág. 69)

Este “grupo de los doce” estaba compuesto en su mayoría por abogados y economistas sin conocimiento de los temas indígenas y formados en un doctrinarismo de la izquierda de los años setenta. Veamos además las percepciones que sobre este grupo tenía Fernando Garcés, actor central y principal sistematizador de la experiencia del Pacto de Unidad:

El grupo de los doce, era un grupo super cerrado, grupo super hermético y las organizaciones le hicieron el juego, aceptaron que sea así. *No fue fácil que los delegados de Ejecutivo acepten que la propuesta del Pacto de Unidad sea la base de la propuesta constitucional, era gente que entendía muy poco de los planteamientos de las organizaciones. Al interior del grupo también hubieron debates fuertes, no entendían la propuesta de autonomías indígenas y tampoco entendían lo del Estado plurinacional, había que explicarles muchas veces. Hay que reconocer que en términos de formato constitucional ayudó muchísimo. Trabajaron con la propuesta del pacto como base, la sistematización de la REPAC y el decálogo del MAS que había salido en la campaña. Los delegados del Ejecutivo con la carga de vieja izquierda, las lógicas del Estado nación, etc., les costaba muchísimo entender algunas cosas. Trabajó entre fines de enero, febrero y marzo de 2007. En marzo hay reunión con las organizaciones y plantean críticas y se decide ver que han hecho “los doce” y se hace una larguísima semana de*

reuniones, de domingo a domingo de 24 marzo al 29 y fue hasta el 31 el lunes era 1 de abril, 1 y 2 de abril sesionaba la constituyente en Santa Cruz, el 31 no había acuerdo sobre 4 temas. Autonomías, Representación Política, asamblea, control social como cuarto poder, recursos, dominio propiedad, etc. El objetivo era entregar en Santa Cruz la propuesta acabada. Sale una propuesta del Bloque Oriente, permítanos presentarla como Bloque Oriente así como está. Y en los cuatro temas que siguen en discusión dejemos poner nuestra posición en cada uno de los temas. Mientras las organizaciones nacionales consultan a sus bases. Eso se acepta. Hernán Ávila decía que va quedando muy en manos de las trillizas y ellas dejándole en manos del MAS. Finalmente el bloque oriente presente en Sucre la propuesta del Pacto de Unidad, pero como Bloque Oriente, porque no había acuerdo sobre estos 4 temas. Luego se entró a la fase final de debate sobre estos 4 temas⁷⁹.

Este grupo trabajó intensamente entre fines de enero y fines de febrero de 2007: “Entre el 29 de enero y el 24 de febrero de 2007 se realizaron cinco sesiones de trabajo del grupo de los 12; cada una entre 3 y 6 días de trabajo en Sucre, La Paz y Cochabamba” (Garces, et. al. 2009: 69)

Sin embargo, casi inmediatamente, para mediados de marzo de 2007, las organizaciones decidieron retomar el control de la propuesta constituyente:

El 15 de marzo se hizo una reunión en La Paz con las cabezas de las organizaciones del PU. Ahí se tomó la decisión de retomar el trabajo de afinamiento de la propuesta como Pacto de Unidad. Para tal fin se planificó un Encuentro como comisión técnica ampliada en la que se definiría el texto del Pacto. Este encuentro se realizó en la sede de la CIDOB, en Santa Cruz, del 26 al 31 de marzo. Fue el momento en que la propuesta volvió a manos del Pacto de Unidad para su elaboración final. (Ibidem)

Y luego se revisó y corrigió el trabajo que se había hecho en enero y febrero sin que participen ni uno de los delegados y asesores del Ejecutivo: “Se hace un control con mucho detalle, puntos y comas de lo que habían trabajado el grupo de “los doce”. Se decidía sin los delegados del Ejecutivo, no asistieron”⁸⁰.

Veamos la evaluación general de los técnicos sobre esta fase:

Como se ha visto, en esta fase la propuesta del Pacto se abre a ser discutida con otros actores: el grupo de los doce, en específico. Este proceso no está libre de tensiones, pero simultáneamente enriquece la propuesta que se discute en el Encuentro de Santa Cruz. Éste será un momento clave ya que aquí la Propuesta cobra forma constitucional y se logra un consenso en la gran mayoría de temas, aunque quedan los cuatro pendientes. De esta manera, el Pacto de Unidad vuelve a asumir su protagonismo propositivo, al tiempo que se logra una salida temporal frente a la oportunidad de presentar la

⁷⁹ Entrevista a Fernando Garcés. Técnico del Pacto de Unidad

⁸⁰ Entrevista a Fernando Garcés. Técnico del Pacto de Unidad

propuesta, como Bloque Oriente, en el Encuentro Territorial de la Asamblea Constituyente en Santa Cruz. (Garceés, et. al. 2009: 70)

En las reuniones posteriores se revisa minuciosamente —“coma por coma”⁸¹— lo que había trabajado este grupo restringido, a fin de mantener el espíritu de la propuesta del Pacto. Lo que sí se valoró fue el hecho de que cobrara forma constitucional.

Cuarta fase: los consensos finales del 1 de abril al 23 de mayo de 2007

Los debates que se prolongaban sin llegar a resolverse y sin alcanzar consensos pesaron mucho más en esta etapa. Veamos:

Del 16 al 18 de abril se hizo una reunión del Pacto, poco fructífera en cuanto a los acuerdos; en realidad se lograron ciertos acuerdos pero éstos eran bastante frágiles ya que las acciones futuras mostrarían que no había aún decisiones consolidadas. El último día (18 de abril), debido al entrampamiento del debate, los dirigentes tomaron la decisión de reunirse a puerta cerrada con un asesor por organización. Ahí se llegó a tres acuerdos respecto de recursos naturales y autonomías. Los acuerdos fueron los siguientes:

- Los recursos naturales son [propiedad] del pueblo boliviano.
- La explotación de los recursos naturales no renovables al interior de los territorios indígenas será [autorizada] previo consentimiento libre e informado [de sus pobladores].
- Se acepta la Autonomía Departamental, pero bajo el modelo propuesto por el Pacto; es decir, que las regiones y las autonomías indígenas son de la misma jerarquía constitucional. (Garceés, et. al. 2009: 71)

Como ya se dijo en repetidas ocasiones, al inicio del proceso constituyente, ni el MAS ni el Ejecutivo le dieron importancia ni peso a la propuesta del Pacto de Unidad, y luego, poco a poco, tuvieron que ir aceptando la propuesta, con el intento de controlarla que no prosperó entre enero y febrero de 2007.

Veamos algunos testimonios sumamente reveladores de los protagonistas del proceso constituyente acerca de esta tensión entre el Pacto de Unidad, por un lado, y el MAS y el Gobierno por el otro, en esta larga serie de citas:

Para nosotros era muy bueno [el documento del Pacto] porque si es que no hubiera habido ese documento central de la propuesta, del planteamiento de manera conjunta de las organizaciones, seguramente muchos constituyentes del MAS se hubieran desmarcado (Esteban Urquizu, entrevista, 17/12/09). (Ibid. Pág. 56)

Las organizaciones y algunos constituyentes tenían muy claro que esta constituyente era la constituyente de las organizaciones, y que

⁸¹ Entrevista a Fernando Garcés. Técnico del Pacto de Unidad.

las organizaciones tenían que estar ahí, apoyando y participando, y los constituyentes debían trabajar directamente con las organizaciones para tomar decisiones... Lo que tenía que ser un mandato inmediato a la AC por parte del Pacto de Unidad se convierte en un documento más; pero lo más grave es que yo noto que dentro de la constituyente es un documento desconocido por muchos constituyentes del MAS (Raúl Prada, entrevista, 12/11/09). (Ibid. Pág. 55)

Se rompieron muchos mitos, porque todos creíamos que el MAS tenía algo y que tenía algo en todo; cuando llegamos el MAS no tenía absolutamente nada (Iván Égido, entrevista, 10/11/09). (Ibid. Pág. 68)

Ha sido una pelea para imponer el Estado plurinacional, inclusive dentro del MAS, que no ha sido fácil, que ha sido toda una pelea, una discusión, un debate por imponer; al interior mismo no había claridad sobre el Estado plurinacional (Raúl Prada, entrevista, 12/11/09). (Garceś, et. al. 2009: 78)

Casi no hemos trabajado con el equipo de los doce, porque el equipo de los doce estaba en otra ruta; querían imponer otras cosas que nosotros no estábamos de acuerdo [...]. Nosotros decidimos no trabajar con eso y decidimos trabajar directo: las comisiones de la Asamblea, la CSUTCB y el Pacto de Unidad” (Isaac Ávalos, entrevista, 22/12/09). (Ibid. Pág. 68)

Yo creo que la Asamblea Constituyente escapa al control de las organizaciones; en un momento determinado, se escapa al control de las organizaciones y empieza a pasar al MAS, pero el MAS era muy débil, y pasa al Ejecutivo, pero el Ejecutivo tampoco tenía mucha claridad sobre lo que tenía que decidir (Raúl Prada, entrevista, 12/11/09). (Ibid. Pág. 98)

...al interior del Pacto se distinguía entre constituyentes “orgánicos”, “invitados” y todos los demás (los “de la derecha” o “de la oposición”). Los/as constituyentes orgánicos/as eran aquellos/as que, aunque se habían postulado de candidatos/as a la Asamblea Constituyente bajo la sigla del MAS, respondían al mandato directo de sus organizaciones. Se consideraban constituyentes invitados/as a los que formaban parte de la bancada del MAS pero, por su origen, ubicación social o profesional, se los/as miraba como aliados/as importantes de las organizaciones. (Ibid. Pág. 99)

En referencia a varios temas, la incidencia del Pacto en los asesores del Ejecutivo, al interior del grupo de los 12, fue clave para la comprensión del enfoque de la propuesta. Aspectos centrales como la comprensión del Estado como plurinacional, la propiedad de los recursos de los bolivianos/as antes que del Estado, las autonomías indígenas y otros tuvieron que ser socializados, explicados y hacer

que los acepten como parte de la propuesta constitucion. (Ibid. Pág. 100)

El poder Ejecutivo no entendía las demandas indígenas y no terminaban de entender la participación directa. La participación directa se discutió en el grupo de los 12, pero no llegaron a un acuerdo; más que todo se intercambiaron criterios sobre la representación directa de los pueblos indígenas, pero había mucha resistencia. Había abogados con una mentalidad tradicional que no habían abierto la mente hacia las demandas específicas de las organizaciones (Álvaro Infante, entrevista, 05/11/09). (Garceés, et. al. 2009: 100)

Vemos asimismo que en esta etapa se dan fricciones fuertes, e incluso una movilización hacia la casa Argandoña porque se sospechaba que algunos constituyentes del MAS estaban modificando la propuesta del pacto:

El MAS, en la comisión de autonomías, estaba tremendamente fragmentado, al punto que en algún momento se comenzaron a hacer varios informes de mayoría (unos basados en la propuesta del Pacto y otros en la perspectiva individual de algunos asambleístas). Y es que al interior de dicha bancada había varios asambleístas que no estaban de acuerdo con la propuesta de autonomías indígenas propuesta por el Pacto de Unidad⁸².

La noche previa a la entrega de informes de las comisiones, por ejemplo, fue necesario realizar acciones de presión muy fuertes (como la toma de la Casa Argandoña), a fin de que la comisión de autonomías incorpore en el informe de mayoría la propuesta de autonomías indígenas según la propuesta del Pacto. (Garceés, et. al. 2009: 103)

En síntesis, “hubieron 2 versiones de la propuesta: una, muy general, se entrega el 5 de agosto de 2006 a Evo Morales, día antes de que empiece la Asamblea Constituyente; y la segunda se entrega el 23 de mayo de 2007 en la recta final de la Asamblea”⁸³.

Veamos a continuación cómo se entra en el proceso de compatibilización:

El 5 de agosto cuando las organizaciones llaman a sus constituyente, les entregan la propuesta y les hacen firmar un compromiso de que van a defender la propuesta del Pacto de Unidad se dan cuenta que era lo único que tenían. La propuesta entregada en la versión de Mayo de 2007 no entra oficialmente a la constituyente porque el plazo había fenecido el 20 de abril, entra sólo como bloque oriente no como Pacto de Unidad⁸⁴.

⁸² Había, por otro lado, un acuerdo entre el MAS y el constituyente Eduardo Yáñez del MNR: éste estaba dispuesto a apoyar la propuesta autonómica del MAS siempre y cuando se incluyera la autonomía regional (Reunión de construcción colectiva de la sistematización, 15-12-09).

⁸³ Entrevista a Fernando Garcés. Técnico del Pacto de Unidad.

⁸⁴ Entrevista a Fernando Garcés. Técnico del Pacto de Unidad.

...el 24 de mayo (había reunión de bancada del MAS en Cochabamba) se lleva la propuesta; la bancada la adoptó oficialmente como propuesta. El 5 de agosto fue parecido, juran defender la propuesta de las organizaciones. Se discute (fue una reunión de 2 ó 3 días) y en general se acepta como propuesta y que se compatibilizara con los informes de mayoría del MAS en la constituyente⁸⁵.

Es interesante mostrar cómo se describe esta compleja trama en la visión de los técnicos que participaron en el proceso:

La distinción entre “trillizas” y bloque indígena no es casual: campesinos, campesinas y colonizadores tienen una tradición de lucha desde el preferente posicionamiento de clase, aunque esto haya tenido históricamente sus matices; por el contrario, el énfasis del bloque indígena viene dado, principalmente, por la diferencia cultural y étnica. Esto es un aspecto de suma importancia porque muestra el esfuerzo de construir una propuesta desde la tensión entre diferencia y equidad-igualdad. Las tensiones vividas al interior del proceso de debate del Pacto de Unidad muestran posicionamientos que se mueven en el rango de discursos e identidades más “clasistas” o más “eticistas”. Puesto en clave de lectura positiva, nos encontramos ante el esfuerzo de articular planteamientos que ponen el énfasis en la diferencia cultural, autoidentificándose como indígenas y originarios (CIDOB y CONAMAQ), con planteamientos que ponen el énfasis en la equidad social y cultural (CSUTCB, FNMCB-BS y CSCB). En términos de lecciones aprendidas, nos señala un camino en el que *no es posible la construcción de propuestas de cualquier tipo volviendo a separar estos énfasis*. En este sentido, se trata de un *proceso de diálogo intercultural en el que las organizaciones han podido reconocerse desde una historia común de exclusión y dominación*. (Garces, et. al. 2009: 110)

Por su parte, esta otra cita muestra la complejidad del proceso, algunos desencuentros históricos y diferencias estructurales evidentes:

En la relación [entre] organizaciones [e] IPSP-MAS hay que tener presente, en primer lugar, la articulación asimétrica de los movimientos sociales, en general, y de las organizaciones del Pacto, en especial. Así, desde tierras bajas, varias organizaciones tienen la sensación que el IPSP-MAS ha bloqueado varias de sus propuestas. Por citar algunos casos, recuérdese que en la Marcha del año 2002 el IPSP-MAS no apoya a los marchistas; luego, en la Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente no se apoya el planteamiento de la representación directa de los pueblos indígenas; en las negociaciones del texto constitucional de octubre de 2008 se le baja el perfil a la autonomía indígena. Cruzando la demanda “étnica” de la sección anterior, e incluyendo a CONAMAQ como

⁸⁵ Entrevista a Fernando Garcés. Técnico del Pacto de Unidad.

parte de esta perspectiva, se puede entender que los posicionamientos de CIDOB y CONAMAQ tienen que ver no sólo con una histórica carga de marginalidad política de larga memoria, sino también en el tiempo corto: estas organizaciones nunca fueron parte del centro vital del IPSP-MAS, al contrario de lo que ocurre con las denominadas trillizas. *La incidencia directa del IPSP-MAS en estas últimas ha sido más fuerte y condicionante en la toma de decisiones del proceso del Pacto de Unidad, complicando muchos de los momentos que llevaron a tensiones internas.* Esto es comprensible debido a que, como ya se dijo, el IPSP-MAS ha nacido, como instrumento político, de estas organizaciones. Es decir, hay una relación compleja entre las trillizas y el IPSP-MAS, debido a que éste nace de ellas como instrumento político y luego se convierte en partido. (Ibid. Pág. 113)

El Pacto de Unidad adquirió así una importancia central por la autoridad que logró conquistar en todo el proceso Constituyente y las fases que describimos:

En algún momento, por ejemplo, los dirigentes del Pacto de Unidad llamaron a los miembros de la bancada del MAS para que pasen por la casa de las organizaciones dando un informe de lo que estaba pasando en cada comisión. Efectivamente, desfiló una delegación de cada comisión e informó sobre el estado de debate y aprobación de los temas propuestos por el Pacto. Se pidió cuentas y en las comisiones donde había tensiones o divisiones el Pacto mediaba y daba mandatos a ser cumplido. (Ibid. Pág. 102)

A tiempo de hacer la evaluación del conjunto del proceso, los sistematizadores y algunos de los protagonistas centrales plantean un tema central —que ya se mencionó pero es importante subrayar—: que los indígenas fueron el núcleo central generador de la nueva constitución, porque fueron los únicos que tenían una propuesta de país que trascendía las visiones y propuestas locales y regionales:

Lo que quiero señalar como lección aprendida, visto desde el país y ante tanta discriminación, ofensa y rechazo, es que “los que no sabían”, los “ignorantes” de este país son los que han dado las respuestas para el país. La Constitución Política del Estado ha sido dada como respuesta por los que son tipificados de ignorantes en la calle; o sea, los “indios de mierda” le han dado respuestas al país y este país, en ese sentido, se ha transformado y se está transformando. [...] Los otros sectores de la sociedad han demandado a la Asamblea Constituyente temas sectoriales, nunca han pensado en temas nacionales. [...] Es el movimiento campesino, indígena, originario [...] el que ha transformado [al país]. Esta es la gran lección que habría que mostrar y que tiene que ser reconocida en este proceso (Walter Limache, Reunión de construcción colectiva de la sistematización, 24/11/09). (Garceés, et. al. 2009: 117)

El Pacto de Unidad se convirtió en un centro de articulación incluso para otros sectores de la sociedad, como revela la siguiente descripción:

De igual manera, es importante señalar el rol de “mediador” que tuvo que asumir la dirigencia del Pacto de Unidad en determinadas comisiones o con actores en conflicto. Así, en la comisión de seguridad nacional, las Fuerzas Armadas y la Policía recurrieron al Pacto para arreglar el desacuerdo y solucionar el empantanamiento que había en la comisión, justo antes que se cierre el trabajo de comisiones⁸⁶.

Lo que viene a ser complementado por esta otra cita:

De igual forma, la dirigencia del Pacto también funcionó como mediadora entre los constituyentes de La Paz y Chuquisaca en Oruro en el momento de la aprobación definitiva del texto constitucional. Fruto de esa reunión se acordó ratificar que Sucre es la capital pero que eso no implicaba hablar de la definición de la sede. Lo propio pasó en relación a la tensión Oruro-Potosí en la definición de la sede de la COMIBOL. Dos temas más son importantes de referir antes de terminar esta sección referente a las incidencias del Pacto y su propuesta en la Asamblea Constituyente. La primera es que en los encuentros territoriales realizados por la AC entre marzo y abril de 2007, en casi todos los departamentos se presentó la propuesta del Pacto de Unidad pero no bajo ese nombre ni como una propuesta global. Se presentaba como propuesta de las distintas organizaciones locales o en determinados ámbitos temáticos específicos (educación, autonomías, recursos, etc.). (Reunión de construcción colectiva de la sistematización, 15-12-09. En: Garceś, et. al. 2009: 103)

Tal vez lo más importante sean las consideraciones finales y las lecciones fundamentales que podemos extraer en función de la temática que estudiamos, es decir, la relación entre las organizaciones y el Gobierno. Primero, que el Pacto de Unidad logró mantener cierta autonomía frente al Ejecutivo y el MAS y, segundo, que el propio MAS fue afectado por el proceso, lo que no implica necesariamente que cesara el proceso de violencia simbólica y tutelaje sobre las organizaciones:

Más allá de las complejas dinámicas relacionales expuestas, el Pacto de Unidad logró mantener su independencia frente al Estado y frente al partido en función de Gobierno. El Pacto de Unidad conservó y cuidó su imagen de articulador social y de instancia propositiva desde lo que se suele llamar “sociedad civil”. Como hemos visto, en un proceso de relacionamiento complejo con el IPSP-MAS, en ocasiones conflictivo y en ocasiones de aliado, las organizaciones del Pacto trabajaron desde su identidad y no como apéndice del Estado, del sistema político o del partido. (Garcés, et. al. 2009: 113)

⁸⁶ Adolfo Mendoza, Reunión de construcción colectiva de la sistematización, 24-11-09. Véase la cronología del conflicto En: Carrasco y Albó. “Cronología de la Asamblea Constituyente” en: *T'inkazos*, Revista boliviana de ciencias sociales, N° 23/24. La Paz: PIEB, pp. 101-124.

Esta conclusión es fundamental por cuanto se logró que el trabajo del Pacto de Unidad fuera relativamente autónomo, no como apéndice del Estado ni del Gobierno.

Pero además el Pacto *ha ejercido una influencia en el propio MAS*. Determinadas tendencias de este movimiento político no veían con buenos ojos al Pacto y se han visto forzados a aceptar los planteamientos realizados por él en el proceso constituyente, dando cuenta de la construcción de un nuevo pluralismo al interior del MAS. Y sin que se tenga consciencia de ello, *el debate nacional en torno al Estado plurinacional, el pluralismo jurídico, la economía plural, los autogobiernos indígenas, los derechos colectivos indígenas, etc. son fruto de lo propuesto por el Pacto de Unidad*. (Garceés, et. al. 2009: 114)

Este es un aporte político significativo, tanto en el proceso de construcción del nuevo Estado como experiencia política. Fundamentalmente por esta razón podemos sostener que si bien existe una relación de violencia simbólica y tutelaje sobre las organizaciones y movimientos sociales, también hay un proceso de comunitarización de la política, con todas sus contradicciones, retrocesos marchas y contramarchas.

Con respecto a la posibilidad de comunitarización de la política, esta cuestión que los liberales y modernos soslayan y subestiman tanto, destacamos la capacidad de producción colectiva de conocimiento y la importancia de estos procesos como el descrito para dar respuestas políticas más allá de las siglas de la coyuntura, de los intelectuales y de las visiones modernizantes e intelectualizantes. Veamos esta interesante reflexión:

El proceso de construcción de la propuesta del Pacto de Unidad fue simultáneamente un proceso de producción colectiva de conocimiento. Ello ha significado, en varios casos, la renuncia a posicionamientos intransigentes desde los particularismos orgánicos. En el contexto del debate sobre autonomías, por ejemplo, facilitó el acuerdo de trabajar sobre el lema de “lo que sirve para unos no sirve para todos” (Valencia y Égido 2009). De esta manera se abrió el espacio para la construcción de una propuesta plural e inclusiva realizada a partir de los múltiples aportes de las organizaciones en sus distintos niveles e intereses. Y esto se lo hizo desde el aporte vivencial de autogobierno de las comunidades, pueblos y naciones que representaba el Pacto de Unidad. (Garceés, et. al. 2009: 115)

La experiencia descrita, ni duda cabe, acabó afectando positivamente a las organizaciones, tendió a volver a unir las y fortalecerlas:

El proceso desarrollado por el Pacto de Unidad ha modificado identidades y posicionamientos al interior de las organizaciones que lo conformaron. Por ejemplo, es claro que alrededor del Pacto se articularon nuevamente todas las organizaciones indígenas de tierras bajas. Asimismo, en el caso de los llamados “colonizadores”, no sólo ha habido un cambio en su autonominación (“comunidades interculturales”) sino que se encuentran en un proceso de (re)construcción de su identidad. La Federación Bartolina Sisa ha

dado el triple paso de autoconstituirse en Confederación, renombrarse como “campesinas, indígenas y originarias” e independizarse de la CSUTCB. Todos estos procesos internos de las organizaciones tienen conexión directa o indirecta con su participación en el colectivo del Pacto de Unidad. (Ibid. Pág. 114)

Y finalmente, el aporte conceptual y teórico, con todas sus limitaciones, fue significativo, y esto es lo que los liberales no entienden:

Desde los aportes conceptuales, un rasgo importante es que lo plurinacional ha intentado salir de una mirada restrictiva, de una mirada que lo piensa como “cosa de indios”, para verse en un tono más amplio de implicaciones en otras formas de comunidades políticas; las regiones dan cuenta de este movimiento, por ejemplo. La idea de lo plurinacional, entonces, está contribuyendo a pensar la nación en términos plurales. Con todo, la idea de Estado Plurinacional no elimina o supera totalmente la vieja lógica de minorización de los indígenas; es decir, aún está presente en organizaciones, dirigentes e intelectuales una visión de la diferencia indígena desde su condición de “minorías” (Ibid. Pág. 116)

Para concluir esta parte, podemos afirmar —retomando las palabras de la sistematización— que:

Lo que se pone en escena es una relación de las organizaciones con el ritmo institucional y estatal; es decir, las organizaciones tienen que moverse en un escenario mucho más complejo: tienen que interactuar con los asambleístas de distintas tendencias políticas, con el Gobierno y sus representantes, con otros actores sociales. Esto se refleja, por ejemplo, en el Encuentro de Santa Cruz (marzo 2007), donde el documento que se analiza en las comisiones es un texto con el espíritu del Pacto pero ya procesado, ampliado, confrontado, trabajado por el grupo de los doce. De tal manera que después del 5 de agosto de 2006 nunca más la propuesta del Pacto fue “pura”, sino abierta a negociaciones, confrontaciones, complementaciones, diálogos con otros actores que se llamaban “comisiones”, “asambleístas”, “representantes del Ejecutivo”, “asesores”, etc. Lo dicho no le quita el mérito al Pacto, pero es necesario tomar consciencia que nunca más fue una propuesta “pura”. En términos de lecciones aprendidas, es importante *pensar el movimiento social-político-orgánico como una trama compleja que tiene avances, retrocesos, negociaciones, interrupciones.* (Ibid. Pág. 112)

La importancia histórica de lo que describimos quedará para un análisis histórico más profundo y sistemático, pero que es casi siempre soslayado o deliberadamente ocultado con una infinidad de silencios o pseudoargumentos, como absurdas exageraciones de la

importancia de asesores extranjeros o asesores del Ejecutivo⁸⁷, que caen por su propio peso. Al contrario, la mayoría de los “intelectuales y profesionales” fueron un obstáculo más por superar en el camino de la propuesta de “Estado Plurinacional” que se ancla en la memoria larga de luchas de indígenas de tierras altas y tierras bajas, como se demostró ampliamente.

Para mantener un mínimo de seriedad, debemos concluir llamando la atención sobre posiciones globales en torno a todo el proceso constituyente que son hilarantes y tendenciosas, que sacan conclusiones tremendamente irresponsables insinuando que este habría fracasado y muerto definitivamente⁸⁸. Esto refleja que no entendieron nada del proceso, o que defienden intereses y visiones de los interesados en el fracaso de la Constituyente, y que hoy despliegan todos sus esfuerzos para sabotear el proceso postconstituyente de implementación de la nueva Constitución Política del Estado. Pero esta cuestión requiere de un debate aparte.

Emprendamos ahora un análisis más teórico y conceptual de lo expuesto en el presente acápite, lo que nos permitirá complementar y comprender mejor la complejidad del fenómeno que analizamos. Abordemos a continuación la explicación y el análisis de las consecuencias y el modo de operar de una forma muy particular de dominación: la violencia simbólica.

5. Violencia simbólica escalonada dentro de las organizaciones y movimientos sociales

Un aspecto central para entender las relaciones internas del movimiento de insubordinación que estamos viviendo —ahora articulado más fuertemente al Estado y a la construcción de un partido— es la categoría de violencia simbólica, que nos permite desentrañar los fundamentos y sobre todo las consecuencias políticas de las creencias colectivas de los grupos de izquierda y movimientos y organizaciones sociales, así como el modo en que las visiones críticas ya no tienen posibilidades de desplegarse. Propongo que la categoría violencia simbólica se considere como la manera de

⁸⁷ Ver por ejemplo las inconsistentes aseveraciones de algunos académicos conservadores como Lazarte y Gamboa: “Todo esto quería decir que la centralidad o primacía fundante del estado “plurinacional” solo tendrá lugar en la Asamblea Constituyente, en un proceso de radicalización ideológica etnicista en el MAS desde el Palacio...**La puesta en solfa estuvo más tarde en manos de especialistas o expertos extranjeros que desfilaron por la Asamblea Constituyente**”. (Lazarte, 2009: 200), o ver las especulaciones sin ningún sustento en el mismo sentido en: Gamboa, Franco (2009: 111), mostrando como influencias “malignas” e importantes a “asesores extranjeros” (ex-asesores de Chávez, que tuvieron intervenciones de ingerencia en temas políticos en el Perú, etc.) como si hubieran jugado algún papel importante, cuando como se vio ampliamente -y el mismo autor reconoce- no estaban ni siquiera bien informados de lo que ocurría en Sucre y casi no entendían lo que estaba pasando como se mostró por los múltiples testimonios.

⁸⁸ Ver entre otros: Gamboa, Franco (2009), “**La asamblea fracasó al mostrar que no pudo tender un puente para trasladarse de una soledad hacia un Nosotros como Nación**” (2009: 247), y funcionarios y allegados íntimos del anterior régimen hacen coro de una forma patética no dejando espacio para que nadie pueda pensar en que la Constituyente no fue un fracaso “...el libro [de Gamboa] es “bueno” por la autopsia que hace de la Asamblea. (...) Por que, y ésta es una de las conclusiones con la cual todos podemos estar de acuerdo, la Asamblea Constituyente murió sin pena ni gloria, ni siquiera con certificado de defunción.” (Espinoza, Mario y Zaratti, Francesco. Prólogo Nacional. Dilemas y conflictos sobre la Constitución en Bolivia. En: Gamboa, Franco 2009: 18). Propuestas como estas no muestran un mínimo de seriedad ni rigor a pesar de mostrarse con todos los símbolos de distinción académicas que lamentablemente de poco les sirve.

relacionarse de las personas cuando se va cerrando la posibilidad de un posicionamiento crítico de un grupo o comunidad de personas en razón de la fe entregada, como pasaremos a exponer. Este fenómeno se refuerza al máximo en un ciclo estatal de luchas sociales como el que vivimos desde diciembre de 2005 hasta hoy.

La importancia de esta elaboración teórica es vital, dado el disparatado simplismo con el que habitualmente se explica la relación entre el Ejecutivo y las organizaciones y movimientos sociales, a través de análisis que adolecen de una unilateralización excesiva.

Como mostramos anteriormente, es más preciso definir estas relaciones como formas de violencia simbólica escalonada que se van infiltrando y reproduciendo en las organizaciones y movimientos, y que derivan en relaciones de tutelaje y subordinación producida y reproducida *por todos*, tanto funcionarios del Estado como dirigentes de las organizaciones y movimientos.

Si nos quedamos en el simplismo de denunciar únicamente los mecanismos de cooptación, subordinación, etc., poniendo énfasis sólo en las imposiciones o las formas “perversas” de actuar de los que ocupan los niveles más altos en las jerarquías, no estamos haciendo una labor crítica revolucionaria porque no estaríamos mostrando que *esto se da porque los movimientos y las organizaciones lo permiten*. Por tanto, esa vía no explica nada y sólo provoca nuestra rabia frente a los que se presentan como únicos responsables, o a la desmoralización. Por eso, esta posición unilateral en sí misma no explica lo fundamental.

Necesitamos comprender —más allá de estar o no de acuerdo— los motivos por los cuales surgen estas relaciones asimétricas entre el Ejecutivo y las organizaciones. Una pregunta central que se plantea es la siguiente: ¿Es correcto construir hegemonía y gobernabilidad?, ¿se puede hacer esto sin destruir la autonomía de las organizaciones? Ésta es —en teoría— la función del Ejecutivo que a la vez se reclama como un gobierno de los movimientos sociales.

Pero al mismo tiempo es necesario preguntarse ¿cómo, desde qué punto de vista y para qué usamos el argumento de la preservación de la autonomía de las organizaciones?, ¿se puede hacer un mal uso del argumento de no atentar contra la autonomía de las organizaciones? De hecho siempre es posible que surjan corrientes sin principio de realidad o guiadas por un dogmatismo cerrado y equivocado que, en nombre de la autonomía de las organizaciones acaben apoyando y reforzando los argumentos y acciones de las organizaciones y partidos conservadores en este ciclo estatal de las luchas en el que nos encontramos, nos guste o no.

Para entrar en el análisis de la violencia simbólica y los efectos del poder simbólico, lo primero que debemos decir es que existe un desconocimiento colectivo, pero colectivamente producido y mantenido, que está en el origen del poder de los que ocupan los niveles superiores de la jerarquía del grupo, léase partido o cualquier conglomerado de personas que comparten ciertas creencias políticas o de otro tipo. Como dice Bourdieu, es imposible comprender la magia sin el grupo mágico. Esto es importante porque de entrada vemos que la corresponsabilidad es el elemento central del análisis de la violencia simbólica, ya sea erradicando las visiones unilaterales victimistas de sí mismos, o como buscadores de culpables absolutos en los demás.

El capital simbólico, que es la base y el fundamento de la violencia simbólica, se construye cuando el prestigio, la fama o cualquier tipo de reconocimiento de un grupo específico engendra un “crédito, una especie de anticipo que la creencia del grupo sólo concede a quienes más garantías materiales y simbólicas les ofrece” (Bourdieu. 1995). En última instancia, sigue siendo una creencia, pero que tiene un poder muy grande: el de otorgar un poder suplementario a determinados individuos que han obtenido suficientes muestras de reconocimiento de un determinado poder (capital cultural, simbólico, político), y que sólo con su presencia, mención o firma suscitan en el grupo fe y adhesión, sin que se la perciba como sumisión, obediencia o servilismo. No siempre se trata de servilismo, pero cuando ya no existen posibilidades de plantear discrepancias y una posición crítica respecto a los que portan el capital simbólico, se convierte en violencia simbólica.

El poder de los que están en la cúspide la jerarquía de un grupo que comparte una ideología o creencia, y donde la presencia o la firma del superior desemboca en un “abuso de poder legítimo” se da porque la relación entre no iguales (el jefe, el guía, o el dirigente) no es colectivamente identificada como abuso, y por tanto es reconocida y legitimada como un proceder correcto y legítimo.

Por eso Bourdieu denomina a este proceder como “impostura bien fundada” (Bourdieu. 1998). Es decir que el capital simbólico que ha acumulado el líder o dirigente (prestigio de estadista, de luchador, de consecuente, etc.) le permite establecer esta relación con los que no tienen este capital simbólico, o lo tienen en un grado menor. Esto solo puede suceder cuando existe un conjunto de sistemas simbólicos con sus rasgos distintivos y sus características definidas (ser miembro de un partido, ser revolucionario o profesar tal o cual creencia o religión diferenciada de otras). Considero que la violencia simbólica —lamentablemente— es la manera más normal y generalizada de relacionamiento entre aquellos miembros del grupo que portan y acumulan más capital simbólico (el héroe, el líder, el estratega, etc.) y los “profanos” del grupo.

Lo que estamos intentando mostrar es que la dominación no es un mero efecto directo de la acción ejercida conjuntamente por un cuerpo de agentes del orden, el Estado y la dominación, sea colonial o del capital, sino más bien, “el efecto indirecto de un conjunto complejo de acciones que se engendran en la red de coacciones cruzadas de los diferentes agentes de la dominación” (Bourdieu. 1999: 51). En este sentido, mostramos que los portadores de capital simbólico de un determinado grupo de creencia o fe es parte de las acciones de coacción cruzadas y, por tanto, actúan como agentes de la dominación sobre sus adeptos, independientemente de si dentro del grupo se habla de acabar con la dominación o de ser rebeldes y críticos.

Por eso el autor señala que los cuerpos son la base fundamental sobre la que se ejerce el adiestramiento para producir la dominación —especialmente la simbólica— porque debe existir “un sistema adquirido de preferencias, de esquemas de acción que orientan la percepción” (Ibid. Pág. 40) en las personas y clases sometidas a la violencia simbólica.

Volviendo al grupo de creyentes de tal o cual ideología o religión, todos sabemos que existen ritos de institución que establecen diferencias definitivas entre quienes se han sometido a los ritos y quienes no lo han hecho (por ejemplo aceptar que es más correcta

la posición de Mao Tse Tung que la de Trotsky o la del Che Guevara en la lucha “revolucionaria”, o que es mejor ser nacionalista que comunista, o pertenecer al partido x y no al partido y). Estos ritos de institución son muy importantes porque constituyen “acciones formadoras de disposiciones duraderas” (Ibid. Pág. 115) (defender al líder o al partido, o a la creencia que instituye el rito fundamental). Estas prácticas de todo grupo crean lo que Bourdieu llamaría la “orquestración inmediata de los *habitus*” (Ibidem), que irán esculpiendo en el cuerpo la reacción “adecuada” que se activa de forma inmediata en ciertas circunstancias sin que el adepto se plantee siquiera que estaría adoptando una actitud servil y obediente. En cambio, este acto de servilismo se le presenta al adepto, en virtud de sus creencias, como lo opuesto. Defender incondicionalmente al partido “revolucionario” o al líder, etc. se considera como una muestra de consecuencia “revolucionaria”.

La comodidad y la ventaja para el profano o el recién iniciado radican en que ya no actúa la razón, son prerreflexivas, es decir que el trabajo sobre el cuerpo y la mente “arrancan sumisión inmediata” (Bourdieu. 1999: 118) porque son “disposiciones del cuerpo” (Ibidem) que se han ido esculpiendo e instituyendo sistemáticamente en todos los integrantes del grupo a través del conjunto de ritos de institución de los símbolos y las creencias del grupo o partido.

Esta dinámica se trabaja espontáneamente de forma colectiva con mayor vigor y esfuerzo frente a los que se están iniciando, pero también frente a todos los que están jerárquicamente por debajo de los que gozan del mayor capital simbólico en el grupo (orquestración del *habitus*).

Por eso Bourdieu dice que el capital simbólico es de base cognitiva (Ibid. Pág. 152). Esto se manifiesta en el hecho de que las llamadas al orden no son percibidas como llamadas al orden, mientras que los actos de entrega de sumisión y mansedumbre solo funcionan como tales para aquellos que están dispuestos a percibirlas y solo pueden hacerlo si ya cuentan con esta información inscrita en el cuerpo y en el alma por efecto de las prácticas de institución que, entre otras cosas, instituirán la naturalización y aceptación del poder simbólico de los portadores legítimos de éste.

Esta forma de violencia y dominación es más fuerte y dolorosa, en primer lugar, porque es invisible e interna —íntima— al movimiento de izquierda y a los movimientos sociales y, por tanto, es más difícil de detectar y encarar abiertamente, sobre todo en las prácticas arraigadas de los aparatos y partidos que reproducen las lógicas estatistas y militaristas, anclados fundamentalmente en el culto a la obediencia. Y, en segundo lugar, porque su base y fundamento es la manera de producir la cognición misma.

Pierre Bourdieu afirma que “los actos de sumisión, de obediencia son por excelencia actos cognitivos” (Ibid. Pág. 115), son estructuras cognitivas que han sido producidas en el cuerpo⁸⁹, fruto del adiestramiento permanente y la reiteración de prácticas que

⁸⁹ Esta propuesta de la importancia de la cognición como “inscrito en el cuerpo” el autor la retoma de La corriente del cognitivismo (aunque todavía se basaba en un modelo computacional) dentro de el, los desarrollos de la corriente del conexionismo que implicaban el avance hacia sistemas en red y a su vez este enfoque recién dio lugar en los últimos quince años a la visión de la Enacción que desarrollaron Varela y Maturana. A la cognición se la ve como “acción corporizada”, “emergencia de estados globales de todo el cuerpo, la cognición es acción efectiva, historia del acoplamiento estructural que enactúa (hace emerger) un mundo” Por eso para la biología moderna “se piensa con el cuerpo”

establecieron estas estructuras en el cuerpo. Entonces, las sutiles llamadas al orden del que porta el poder simbólico hacen que se desplieguen y pongan en marcha “unas estructuras cognitivas, unas categorías de percepción unos principios de visión y de división” (Bourdieu. 1999: 115) del mundo y de nuestra ubicación en el mundo que ya fueron producidas en el cuerpo. Lo que Cassirer llamaría “formas simbólicas” o Durkheim “formas de clasificación”.

Por eso, decimos, despiertan “una disposición arraigada en el cuerpo”(Bourdieu. 1999: 152) a la obediencia, a la mansedumbre, que ya existen como práctica instituida que ya está previamente inscrita en el cuerpo; sólo puede “despertar” y desplegarse algo que ya existe y está presente bajo una forma latente. Por ejemplo, en la dominación masculina, los hombres siempre se las arreglan para que las mujeres hagan lo que ellos “no pueden hacer” porque sería “rebajarse” (lavar platos, cocinar, cuidar bebés, etc.). Ocurre exactamente lo mismo en un grupo con distribución inequitativa de capital simbólico: cómo puede ser que el jefe o los “inteligentes” o los “imprescindibles” se rebajen a perder su tiempo en actividades que no son de su nivel, o a vincularse con gente que no tiene su nivel o capital simbólico.

Esta forma de dominación es más dolorosa y difícil de revertir porque las relaciones de dominación se transfiguran; la comunicación, el conocimiento y el reconocimiento son la base de estas relaciones de dominación y subordinación. Los actos de dominación simbólica suponen siempre actos de conocimiento y reconocimiento. Un intercambio simbólico de dominación sólo funciona si ambas partes (el que ejerce la violencia simbólica y el que la acepta) “tienen categorías de percepción y de valoración idénticas” (Ibid. Pág. 168). Por consiguiente, queda claro que la violencia simbólica “se ejerce con la complicidad objetiva de los dominados” (Bourdieu. 1999: 168)

La dominación simbólica se basa en el hecho de que no se la percibe como dominación, pues el reconocimiento de los principios en nombre de los cuales se ejerce este tipo de dominación (el líder sabe más, es más inteligente, tiene más experiencia, es más consecuente, es un símbolo, el partido tiene razón, etc.) borra toda posibilidad de plantearse siquiera la posibilidad de ser un dominado, ya que el sumiso sólo se autopercibe como consecuente, eficiente para el grupo, aplicado como subalterno, que es lo que se espera de él. Los sistemas simbólicos deben su fuerza al hecho de que las relaciones de fuerza no se manifiestan sino bajo la forma irreconciliable de relaciones de sentido.

Lo que hace la dominación simbólica es hechizar, “encantar” la relación de dominación, de manera que ésta se transforme en una relación doméstica, de familiaridad, justamente en una relación de encanto, de encantamiento con el mayor o los mayores portadores del poder simbólico del grupo, que mediante una serie continua de actos adecuados la transfiguran permanentemente y consiguen eufemistizarla, encubrirla, invisibilizarla.

Para que la alquimia de la dominación simbólica funcione es necesario que esté apoyada por la estructura social. Se construye un mercado para las acciones simbólicas correctas con toda la cadena de recompensas, beneficios simbólicos, etc. (por ejemplo, el líder o

desechando las visiones racionalistas, cartesianas, mecanicista. Toda la red psicosomática participa en este proceso y en todo proceso que involucre a la red psicosomática.

P. Bourdieu esta retomando y reelaborando las propuestas de F. Varela y H. Maturana, entre otros los textos (Maturana y Varela 1996 y Varela. 1996)

el partido te otorgan mayor reconocimiento mientras más obsecuente y sumiso te comportes, como se espera de ti; si atiendes “al pensamiento” a los más reconocidos portadores del poder simbólico, etc.) a través de juegos extremadamente complejos y refinados de invisibilización de las relaciones de dominación simbólica y que se desarrollan ante el tribunal de la comunidad o grupo que comparte la creencia u objetivos del grupo en el cual circula este poder simbólico, siempre distribuido de manera desigual.

Las consecuencias de la violencia simbólica y de estar sometido a relaciones de dominación simbólica son lo que más nos interesa aquí. Como adelantábamos anteriormente, “se transfiguran las relaciones de dominación y sumisión en relaciones de lealtad” (Ibidem) cuando el sumiso y oprimido —que no se autopercebe como tal— transforma el poder en carisma, en admiración al líder o jefe, en devoción. A través de la admiración generalmente se entrega sumisión, a través de la fascinación por un determinado líder, grupo, partido o conjunto de ideas generalmente se entrega devoción, fe sin límites. Esta alquimia simbólica de la sumisión crea un reconocimiento *a priori* que es la fuente del poder del “carismático” (Weber) o lo que la escuela durkheimiana llama “Mana”. Aquí vemos claramente que ninguna forma de reflexión crítica tiene posibilidad alguna para desplegarse. En especial si se cuestiona a los portadores del capital y poder simbólico.

El capital simbólico (ser más famoso, más consecuente, más reconocido por el grupo, etc.) “se vuelve simbólicamente eficiente como una verdadera fuerza mágica, porque responde a expectativas colectivas, una acción a distancia” (Ibidem) de sumisión por admiración y encantamiento ante el o los que portan más capital simbólico que impide visualizar las relaciones de poder y dominación y sus consecuencias.

Uno de los aspectos más importantes de estas consecuencias de la dominación simbólica es que el orden instituido por los portadores del poder simbólico tiende a dar siempre la impresión de que es necesario, evidente en sí mismo, imprescindible para la causa, etc., sobre todo cuando los profanos del grupo lo ven como insoportable, arbitrario, indignante.

Pero para que exista el fenómeno explicado debe haber una larga labor previa, pero a la vez invisible, ya olvidada, reprimida, que es la que ha producido este sometimiento y sumisión a actos de imposición de la dominación simbólica aprovechando la devoción de los adeptos. Las disposiciones necesarias para suscitar sumisión y obediencia han trabajado duraderamente para que cuando el sumiso admire el carisma del líder o el partido o el superior en la escala simbólica del grupo no tenga que “ni siquiera plantearse la cuestión de la obediencia” (Ibidem).

La violencia simbólica, y por tanto la dominación que con ella se ejerce, es una violencia y un tipo de dominación “que arranca sumisión y obediencia que ni siquiera se percibe como violencia y dominación” (Bourdieu. 1999: 168). Esta forma de relaciones internas, análogas a las que se presentan en el proceso político que vivimos con más fuerza desde enero de 2006, son las más difíciles de neutralizar.

La violencia simbólica se ejerce apoyándose en expectativas colectivas y en creencias socialmente inculcadas por el grupo. Por eso es tan importante la labor crítica, ya que la teoría de la violencia simbólica se basa en la teoría de la producción de la creencia del

grupo (se trabaja sin cesar ciertas creencias que no pueden ser cuestionadas) como en la teoría de la magia, diría Bourdieu.

Hay un trabajo de socialización específico para producir “los agentes dotados de esquemas de percepción y valoración” (Ibidem) que permite a la violencia simbólica ejercida aparecer como natural, como no violenta y como decíamos arrancar sumisión que no se perciba como violenta y que los sumisos ni siquiera se permitan plantearse la cuestión de la obediencia.

No es una creencia explícita, planteada explícitamente, sino una adhesión inmediata, un acto prerreflexivo, Bourdieu la llamaría una sumisión “dóxica” a las “conminaciones” sutiles que operan cuando las estructuras mentales de aquel a quien van dirigidas están en sintonía con las del portador del poder simbólico. Es una respuesta inmediata a las expectativas colectivas que sin tener que calcular nada se ajustan a las exigencias de los que portan la mayor cantidad de capital simbólico y tiene un poder simbólico que el grupo admira. Este capital simbólico es común a todos los miembros del grupo y es instrumento de estrategias colectivas orientadas a conservarlo o incrementarlo y estrategias individuales orientadas a adquirirlo uniéndose a los que poseen el poder simbólico en mayor cantidad.

La violencia simbólica se basa en que el adepto percibe al que porta más capital simbólico y poder simbólico “a través de unas categorías de percepción que la misma relación de dominación ha producido” (Bourdieu. 1999: 197) y que por eso responden a los intereses del portador del poder simbólico. De ahí que los que están sometidos a relaciones de dominación simbólica —que no pueden percibirla como tal— sean capaces de atender “al pensamiento” a quienes portan más capital y poder simbólico. Es un acuerdo implícito y tácito que se establece entre las estructuras mentales de los portadores más destacados del poder simbólico del grupo y sus adeptos.

Es una coerción que se instituye por mediación de una “adhesión que el sumiso no puede evitar otorgar” (Bourdieu. 1999b: 224) al portador del poder simbólico del grupo; “es una manera de fuerza moral que genera sumisión voluntaria” (Ibidem), *es una lógica paradójica que es espontánea y a la vez extorsiona.*

Lo que debemos precisar es que esta visión no tiene nada que ver con una servidumbre voluntaria de un tipo de constructivismo idealista. La complicidad no se concede mediante un acto consciente y deliberado; la complicidad del que está en situación de sufrir la violencia y dominación simbólica, “la propia complicidad es el efecto de un poder inscrito en su cuerpo bajo la forma de esquemas de percepción y disposiciones a admirar hasta la sumisión” (Ibidem). Se trata de creencias que despiertan la sensibilidad a determinadas manifestaciones simbólicas, “es la autoridad que ejercen sobre nosotros actos o personas” (Ibidem). No es una mera representación mental sino una creencia implícita y una práctica que es posible gracias al hábito, fruto de un adiestramiento del cuerpo para ofrecer sumisión al portador del poder simbólico. Son, como diría Bourdieu, “estructuras estructurantes” (Bourdieu. 1999b: 227). La violencia simbólica es un consenso prerreflexivo inmediato (Ibidem) que impide la visión crítica. Las estructuras cognitivas no son formas de la conciencia, son disposiciones del cuerpo, esquemas prácticos prerreflexivos.

Las revoluciones simbólicas suponen romper este esquema, pero las revoluciones simbólicas no pueden resultar de una mera “toma de conciencia”. Aunque éste es el primer paso, es una “toma de conciencia de lo arbitrario” (Bourdieu. 1999a: 175) pero que logra romper la relación de inferior a superior por prácticas recurrentes y continuas que consiguen instaurar en el cuerpo otro tipo de esquemas cognitivos, así como crear otro tipo de estructuras mentales y categorías de percepción que no se ajustan a los intereses de quien ejerce la violencia simbólica y, por tanto, construidas desde la autodeterminación del individuo y no producidas por la propia relación de dominación. La característica de un “caudillo” es justamente que no tolera una relación de igual a igual con nadie. Este es el problema más grave de la aceptación de la violencia simbólica.

En mayor o menor medida —en función de la labor crítica y autocrítica—, los portadores del poder simbólico de un movimiento, grupo de creencia, o ideología ejercen violencia y dominación simbólica sobre sus adeptos. Tal situación se profundiza si es que se ocupa el andamiaje estatal que, por antonomasia es el productor y legitimador a gran escala de la violencia y dominación simbólica, como lo mostraron Gramsci y otros intelectuales bajo conceptos y categorías teóricas diferentes.

Podríamos hablar incluso de un “capital estatal” como una especie de “metacapital” “específico, propiamente estatal y nacido de la acumulación, que permite al Estado ejercer un poder sobre los diferentes campos y sobre las diferentes especies particulares de capital. Esta especie de metacapital capaz de ejercer un poder sobre las otras especies de capital y, en particular, sobre la tasa de intercambio, define el poder propiamente estatal” (García Linera. 1999: 13). Hoy ha vuelto a tener mucha importancia el conocer a fondo las características de este capital debido a que las lógicas estatales son introducidas a las organizaciones y movimientos sociales por medio de la acumulación y la movilización de poder estatal.

Más allá de la personalización de la crítica o su utilización para la confrontación interna dentro del polo de la izquierda, con sus múltiples matices, que está pugnando por transformar revolucionariamente este país, debemos emprender sistemáticamente y cotidianamente una labor autocrítica y crítica. Y deberemos hacerlo con mayor profundidad y esfuerzo personal cuanto más poder simbólico tengamos, pues la construcción de personas de carne y hueso como símbolos vivos acarrea consigo un formidable obstáculo que impide alcanzar una mirada de la totalidad y de la trama de relaciones y procesos que creemos entender, ya que la pugna por poseer y retener el poder simbólico y el capital simbólico en el grupo, que con frecuencia se vuelve violenta y agresiva, crea vacíos de visión inevitables, crea cegueras epistemológicas inevitables cuya magnitud es mayor mientras más poder simbólico tengamos y más capital simbólico hubiéramos acumulado.

Pero más importante que lo anterior es visualizar la imposibilidad de plantearse prácticas y horizontes críticos y transformadores en las organizaciones indígenas y en los movimientos sociales si quedamos atrapados en el laberinto de las coacciones cruzadas en las que la violencia simbólica de nuestro propio grupo o partido es uno más entre los factores de dominación y reproducción de prácticas de sumisión (uno muy importante por estar alojado en nuestro propio interior y consiguientemente resulta virtualmente invisible, imperceptible).

Habiendo esbozado esta panorámica que muestra las dificultades internas de la izquierda y algunos elementos clave que plantean problemas de primer orden para pensar en la posibilidad de la construcción de un cambio profundo en Bolivia y de un verdadero “gobierno indio” como expresión de la filosofía política indígena, pasaremos a describir algunos elementos centrales que puedan contribuir a construir relaciones internas diferentes como propuesta para ir más allá de las formas de organización en las que inevitablemente se instala y se exagera la violencia simbólica.

6. Política y “poder” indígenas como respuesta interna a la dominación simbólica

Kant con su *Crítica de la razón pura*, Husserl con las *Investigaciones lógicas* y luego Heidegger abrieron la ruta de una crítica de la razón, o más bien de una filosofía de la crítica ontológica de la razón (occidental), y por tanto del racionalismo más unilateral y pobre en la filosofía. La presente propuesta parte de este horizonte en el que el pensamiento es instrumento de la intuición finita y el conocimiento depende en sentido originario de la intuición, el placer y el deseo, aunque este carácter originario acabe en este mundo moderno subsumido a los conceptos.

Basaremos la presente propuesta en algunas ideas del antropólogo Pierre Clastres, quien afirma que existe una filosofía política indígena. En un artículo de 1962⁹⁰, Clastres propone pensar una filosofía del liderazgo indígena, rompiendo con la visión eurocéntrica y colonialista de que “los indios no hacen filosofía”, y da pistas para pensar hoy en día los temas de fondo y la problemática que encierra la posibilidad de un “gobierno indio” y su relación con el poder y los procesos de transformación en marcha para poder pensar en un Estado plurinacional y lo que esto podría significar. Avanzando por la vertiente más importante y difícil, la comprensión y construcción de un nuevo tipo de relaciones internas y un nuevo tipo de liderazgo dentro de los llamados movimientos sociales, plantearemos los elementos conceptuales para luego pasar a las implicaciones prácticas de esta propuesta.

Debemos empezar diciendo que solo estudiando el modo de constitución del poder en correspondencia con el modo de actuar del poder constituido se puede mostrar sin unilateralidades las maneras de construcción, circulación y ejercicio del poder. Esta relación conduce al problema central de nuestra época, es decir la relación del poder y la sociedad que engendra ese poder pero que luego se autonomiza de su creador, se vuelca contra él y lo oprime. Pasemos primero a desentrañar la relación entre el espacio de instalación y ejercicio del poder y la esencia y relación con el grupo en lo que podríamos llamar visión y propuesta indígena. Pero veamos antes las preguntas centrales que nos guiarán. En las culturas indígenas, asumiendo que tienen ciertas regularidades estructurales, ¿dónde y cómo se instaura la esfera de lo político? y, por tanto, ¿cómo se vive y se entiende lo que tiene poder y lo que es en sí mismo el poder?

La hipótesis que proponemos —retomando a Clastres— es que las lógicas indígenas, en mayor o menor medida, con más o menos intensidad, tienen consciencia de que la esfera de lo político debe ser instalada como algo exterior a la estructura del grupo (aunque circula de forma itinerante y fugaz en medio del grupo), ya que si no, el poder se

⁹⁰ Recopilación de Artículos del autor —entre los años 1960 y mediados de los años 70— compilados bajo el título “La Sociedad contra el Estado”. (Clastres. 1978)

convierte inevitablemente en el factor fundamental de negación y destrucción de la estructura del grupo como ente comunitario.

En las lógicas políticas modernas la función política es inmanente al grupo. Es más, los grupos individualistas y modernos se construyen pugnando por acaparar el poder; el poder constituye a los grupos y a los cuerpos, el poder circula como factor constituyente del grupo. En cambio, en las lógicas de las culturas indígenas la función política se puede constituir y desarrollar, con mayor o menor intensidad, solo a condición de ser excluida sistemáticamente del grupo y por sujetos que la encarnan de forma muy circunstancial y fugaz.

Es decir que en la relación negativa mantenida entre el grupo y la función política —a la que se mira con recelo y sospecha siempre— se origina la carencia de poder de la función política del “jefe”. Esta es la explicación profunda de por qué el “ejercer” el poder en las comunidades es rotativo y obligatorio, y por qué el “dirigente” desacumula en vez de acumular, se sacrifica en vez de beneficiarse, en fin, la tan mentada función de “servir en vez de servirse” de la comunidad como en la versión liberal-estatal de la representación política, que en verdad es la usurpación de la soberanía colectiva en nombre de la representación. De ahí que aunque quisieran (supongamos que los actuales funcionarios estatales realmente quieren “mandar obedeciendo”) no pueden, porque la lógica, la estructura y las formas de esta relación política privilegian todo lo contrario: beneficiarse bajo múltiples formas y de diferentes capitales (político, económico, simbólico), ser individuo arbitrario (sin control comunitario), acaparar el poder y monopolizarlo, etc. etc. Y por tanto, mientras no sea bajo formas corruptas y no se extralimite es legítimo y muy bien visto en el mundo liberal capitalista y colonial.

El concebir así la relación entre el poder y la sociedad —en la filosofía política indígena— tiene una finalidad muy específica, llevar al “poder” a una situación de extrema dependencia de lo colectivo y, por tanto, en una situación de ser permanentemente marginal en su ejercicio y atribuciones cuando se expresa bajo la forma de un portavoz comunitario, que el mundo liberal insiste en que es “representante”. Lo más débil del mundo cabalga en lo más fuerte del mundo, pero uno (el poder) tiene que ser siempre débil y el otro (lo colectivo), debe ser siempre lo más fuerte. Sólo entonces tendría sentido y existirían condiciones del famoso “mandar obedeciendo”, si no podemos decir que no existen condiciones de posibilidad para eso. Cuando no se cumplen estos requisitos, es casi imposible. Este es el caso de las lógicas, mandos y jerarquías estatales.

Esta actitud de toda una filosofía política indígena —tan inferiorizada y subestimada por la “ciencia política”— provoca que la actividad unificadora de la función política esté siempre dada no a partir de la estructura social del grupo o la sociedad, sino a partir de un más allá incontrolable y relativamente incomprensible, la llamada naturaleza. El poder reside únicamente en la naturaleza y la cultura, y la filosofía política indígena solo refrenda esto y lo refuerza. “Para decirlo en otros términos, la cultura misma, como diferencia mayor de la naturaleza, es la que se inscribe plenamente en el rechazo de este poder”, afirma Clastres (1978. 41).

En la filosofía política indígena, como vemos, existe una identificación profunda del poder de los grupos, sociedades o individuos con la naturaleza a partir de un vínculo muy sutil y complejo con lo incomprensible, lo inconmensurable, el infinito, lo sagrado

o los dioses. En palabras de Clastres, “Esta identidad en el rechazo nos lleva a descubrir en las sociedades indígenas, una identificación del poder y de la naturaleza” (Ibidem). Esta filosofía propone ver el poder como atributo exclusivo de la naturaleza que circula momentáneamente en las colectividades grupos o individuos: “la cultura aprehende el poder como pura resurgencia de la naturaleza” (Clastres. 1978: 41). Esta sería una forma de entender la “construcción” o, mejor dicho, deconstrucción del espacio político. La más comunitaria dentro de las culturas agrarias e indígenas.

El antropólogo Benjamín Martínez propone la categoría “geomítica” (2005) para efectuar una aproximación antropológica al espacio político. Y la define como “la construcción cultural del espacio político” (Martínez. 2005). Propongo retomar la reflexión de la antropología y de la categoría geomítica como una aproximación a la construcción del espacio político pero como la hemos ido definiendo, siguiendo a Clastres, geomítica en el sentido de la instalación del espacio de la política y del poder por fuera de la cultura y del grupo, como mecanismo de preservación de lo comunitario que implica una reelaboración teórica.

Esta geomítica implicaría que, en realidad, el poder sólo reside en la naturaleza. Hay una limitación radical del universo de la cultura respecto al poder de los hombres y se expresa en que la comunidad tiene la capacidad de neutralizar permanentemente a esa “resurgencia del poder”. Por muy poderoso que sea el depositario provisional del poder, no puede sostenerlo ni acapararlo durante mucho tiempo y, más importante aun, no es un poder propio y menos exclusivo de él; nadie porta poder propio en el mundo indígena. Ningún grupo y menos un individuo.

Ésta es la idea del “jefe” o dirigente como “deudor”; por eso debe gastar y no acumular, debe viajar con su plata sacrificando sus ahorros, se lo eligió dirigente o autoridad para pasar a ser “deudor” (Clastres. 1978: 42). La figura de líder o dirigente como deudor sólo traduce su dependencia con relación a lo colectivo. Esto se organiza de la manera descrita porque existe la consciencia colectiva de que el poder es muy peligroso para todos, tanto para los dirigentes y líderes (donde todos somos eventuales), pero fundamentalmente para las lógicas y prácticas comunales y comunitarias y, por tanto, para el grupo comunitario.

La consecuencia más importante en el plano epistemológico y cognitivo de esta “geomítica” para un proyecto político de emancipación es que los esquemas cognitivos y los marcos de interpretación del mundo y de nuestro lugar en él son producidos como parte de este “intercambio metabólico” (Marx) con la naturaleza, en la que nosotros no somos más que justamente la “prolongación orgánica” (Marx. 1971) de la tierra y la tierra es la “prolongación inorgánica de nuestra propia subjetividad” (Ibidem). Por eso somos lo mismo con la entidad comunitaria sobre la base de la tierra comunal que es el supuesto de la existencia comunitaria y por eso la tierra y nosotros establecemos un intercambio metabólico: dialogamos con ella y ella dialoga con nosotros. Este es el concepto de *pachamama* en la cultura andina planteado en otros términos (los de un filósofo crítico alemán del siglo diecinueve) y es también la de la “madre tierra” en tantas otras culturas agrarias e indígenas y es la *Gaia* (madre tierra en griego) de los griegos. Radicalmente diferente a la construcción de los esquemas cognitivos y esquemas de percepción y acción resultado de las relaciones de dominación simbólica que ejercen los que han acumulado más poder y prestigio incluso dentro de las corrientes de la izquierda.

En el mundo de la vida que acabamos de esbozar, los esquemas de percepción y acción son construidos mediante una intersubjetividad comunitaria y de ésta con la tierra y el entorno. Aquí no son posibles la violencia ni el poder simbólico modernos (mientras se mantenga el poder fuera del grupo y la comunidad se preserve), o al menos les cuesta mucho instalarse y sostenerse.

Ésta es una sabiduría política y filosófica milenaria utilizada para neutralizar la virulencia del poder en las relaciones internas del grupo. Esto es lo que los pragmáticos y racionalistas tachan de “pachamamismo” sin entender el potencial emancipativo que encierra, especialmente ahora, cuando dirigentes de organizaciones y movimientos sociales han ocupado el andamiaje del Estado, y nos seguimos preguntando: ¿y ahora qué?, ¿cómo hacer para construir un verdadero gobierno indígena?, ¿qué lo diferencia de lo liberal?

El poder sólo puede “aparecer como negatividad inmediatamente controlada” (Clastres. 1978: 42), “la misma operación que instaura la esfera de lo político impide su despliegue” (Ibidem). “La cultura utiliza contra el poder el ardid propio de la naturaleza” (Ibidem), “descubriendo el gran parentesco del poder y de la naturaleza como doble limitación del universo de la cultura, las sociedades indígenas supieron inventar un medio para neutralizar la virulencia de la autoridad política” (Ibidem). Estas propuestas suenan tan útiles y reveladoras que haríamos bien en reflexionar y debatir sobre ellas en todas las organizaciones indígenas y movimientos sociales, en lugar de limitarnos solamente a la queja y al resentimiento respecto a lo que hacen o dejan de hacer los funcionarios del Estado. Esto le daría mucha mayor solidez y potencia a una visión y propuesta crítica desde el mundo indígena con la perspectiva de retomar los cambios profundos.

Esta filosofía política abre un nuevo horizonte: el de los liderazgos colectivos genuinos, consecuentes y generalizados —mientras más colectivos mejor—, la profundización de la autoorganización desprovista de las jerarquías, jefes y autoridades del mundo liberal —ya que significan algo totalmente diferente en esta lógica—, el desmantelamiento sistemático de los caudillismos liberales por la consciencia colectiva del carácter nocivo de este proceder político, la imposibilidad de la monopolización del poder, la garantía colectiva de que se hará un esfuerzo por tener siempre una visión crítica que priorice los intereses generales del grupo o sociedad⁹¹, la construcción de un proceso de cambios profundos sin individuos “imprescindibles”, aunque todos sean importantes en sus funciones, el impedir el establecimiento de relaciones de dominación y violencia simbólica, que culmina en la funcionalización y subordinación de las organizaciones y movimientos sociales —y especialmente el movimiento indígena— a las lógicas Estatales o de aparatos partidarios. Una consecuencia práctica fundamental sería la construcción de formas de “representación” (que ya no sería estrictamente representación, porque sólo se representa al que está ausente) sin delegación de poder.

Y más importante que todo eso, expandiríamos la construcción de una subjetividad anclada en otros esquemas cognitivos y estructuras de percepción vinculadas a esta rica y vasta cultura indígena, pero no sólo como adorno folclórico, sino como guía de un tipo de práctica política cotidiana que no tolera la opresión abierta del capital y el

⁹¹ Marx definía así la lucha de los comunistas y por el comunismo: “destacar siempre las corrientes más auténticamente emancipativas y los intereses generales del conjunto de los explotados”

colonialismo, pero tampoco la violencia simbólica —explicada en el acápite anterior— que proviene del interior de nosotros mismos y que es tan sutil y dañina.

Es un principio ordenador más sabio y complejo que el de creer que las vanguardias o el jefe lo son todo, como sucede en el mundo de la política liberal. Sostengo que esta visión y propuesta se expresa como una tendencia histórica muy poderosa en la lucha por la descolonización en Bolivia desde el siglo XVIII. Veamos la cuestión un poco más a fondo, basándonos en el historiador Sinclair Thomson (2006).

El proyecto de emancipación que impulsaba Tupak Katari estaba basado en 24 cabildos autónomos —en los que se elegía desde la base del movimiento insurgente a casi todos los líderes— y en los que se había dividido toda la zona de la insurgencia indígena de 1780.

Todos los académicos que han estudiado el tema coinciden en que el eje central ha sido siempre la capacidad de instalar la esfera de lo político como fuerza de la propia comunidad, más allá de los líderes, e incluso del propio Tupak Katari dicen que “representa el desborde de los líderes indígenas y su programa político formal, por la fuerza auto determinativa de los combatientes comunarios” (Thompson. 2006: 218). Citando a O’Phelan, el autor plantea que

el movimiento estaba menos determinado por lazos de parentesco dentro de un estrecho círculo, menos marcado por un estilo de mando verticalista, en comparación con el Cuzco. *El liderazgo de Tupaj Katari dependía más de una base de sustento comunal; los líderes eran elegidos desde la base y “los indígenas rebasaron el marco de acción de sus dirigentes”* (O’Phelan. En: Thompson. 2006: 219).

Tupak Katari dependía más de un sustento comunal, la lucha expresaba una fuerza autodeterminativa comunitaria que iba más allá del marco de acción de sus dirigentes. No debemos olvidar que Tupak Katari, a diferencia de Tupaj Amaru (cacique noble de Tungasuca y propietario de minas y cicales, además de gran comerciante, y que había asistido a la escuela, presumiblemente la de los jesuitas) y Tomás Katari (cacique de Chayanta y Macha), no era un cacique noble y no estaba acostumbrado a relacionarse con los miembros de la clase alta criolla y europea. Tupak Katari era un simple comunario comerciante de coca y bayeta, y, para colmo, era *forastero* residente en el *ayllu* Sullcavi (cerca de Ayo Ayo), la escala más baja de los comunarios tributarios indígenas de la época. Finalmente, a diferencia de Amaru —según la literatura—, no hablaba ni escribía en castellano (Thompson. 2006: 218-221). Ha debido ser muy difícil para él legitimar su liderazgo desde esta posición en la escala social, pero al parecer encarnaba lo más auténticamente comunitario y esta visión de que el poder proviene de la tierra y de las montañas —propio de lo político en el mundo indígena, como mencionábamos al sintetizar cómo funcionan estas lógicas—.

En el libro mencionado, Sinclair Thomson explica que Tupak Katari, el gran líder aymara de las insurrecciones continentales encarnaba en verdad un simbolismo del

vínculo entre este mundo (*aka pacha*) y el mundo de abajo (*manqha pacha*⁹²), al que está vinculada la serpiente (*katari* = serpiente) y que planteaba otras lógicas políticas incluso diferentes de las de los caciques quechuas.

Tupak Katari es la “serpiente resplandeciente” (*tupak* = resplandecer, mientras que tanto la palabra aymara *katari* como el vocablo quechua *amaru* significan ‘serpiente’). La *qurawa* (honda de pastoreo) simboliza a la serpiente por su forma larga y ondulante, pero también por su textura y colores), y al ser usada en la guerra pone de manifiesto el *poder sobrenatural* del *katari* (la serpiente) que está asociada a las fuerzas del mundo subterráneo (*manqha pacha*). En realidad, la fuente del poder de Katari es el poder sobrenatural del *manqha pacha*. Sugiero que entendamos esto como la manifestación de la forma indígena de hacer política comunitaria, anclada en este vínculo poder-naturaleza-esferas de lo incomprensible⁹³.

Planteamos todo esto porque al pensar en la política indígena actual y en sus desafíos podemos percibir que la “serpiente resplandeciente” (Tupak Katari) estaba expresando una tendencia muy poderosa desde lo comunitario, que en realidad es la tierra misma, y se debe a ella porque sólo gracias a ella tiene sentido. Era y es una filosofía política nacida del corazón mismo de los *ayllus* y *markas*, y de la que él solo era una manifestación más, indudablemente muy importante, pero únicamente una emanación de lo que latía en la comunidad, que siempre precede al individuo. Y la propia comunidad no es más que la expresión humanizada de las fuerzas del poder de lo sobrenatural⁹⁴.

La gran rebelión comunal en la región de La Paz aún se prolongaría hasta más de un año y medio después del brutal asesinato de su líder máximo en noviembre de 1781, a diferencia de lo que sucedió en las regiones del Cuzco y Chayanta, donde la rebelión no se pudo sostener mucho tiempo más después de la muerte de sus líderes principales. Esto nos habla de un tipo de filosofía política cimentada en otros poderes y lógicas. En el presente sólo podremos construir una perspectiva de emancipación si entendemos esta visión del poder y de lo político que nos muestra claramente una relación esencial entre el ámbito más amplio de lo sagrado (como expresión y manifestación de respeto por el grupo, lo comunitario, sus lógicas y prácticas en intercambio metabólico con la naturaleza) y la política y el poder. Y por eso la comprensión profunda de la visión filosófica del poder y de la política en el mundo indígena nos plantea un desafío epistemológico descomunal.

⁹² “El *manqha pacha* entonces, no es una esfera separada de nuestro mundo, como es el infierno cristiano, sino lo clandestino y lo secreto de nuestro mundo.” Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris (1987)

⁹³ Para profundizar el tema Ver: Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris (1987) y Platt (1987)

⁹⁴ Para entender el comportamiento de Katari en el levantamiento en épocas de guerra abierta (*ch'axwa*) a diferencia del combate ritual (*tinku*) -Thomson explica siguiendo a la antropóloga Olivia Harris- que en situaciones liminales los individuos y sobre todo las comunidades manifiestan las fuerzas peligrosas y sagradas de la tierra, las montañas y los ancestros y muchos otros líderes aymaras de la rebelión convocaban la mágica fuerza de la serpiente. Talismanes de serpiente de Cascabel fueron hallados entre los implementos de los lugartenientes de Katari. Al principio del levantamiento, Katari se autodenominó “Julián Puma Katari”, tomando el nombre del león de los andes que hasta hoy es venerado en rituales contemporáneos. Pero no solo en tiempos de guerra existe el vínculo con lo sagrado, el mundo de abajo o el mundo de arriba, sino que es constitutivo de la cotidianidad de la vida de las comunidades indígenas y en especial con el mundo de lo político.

Necesitamos abandonar de una vez por todas esas visiones de los racionalistas a ultranza y los materialistas vulgares que pretenden prevalecer alimentando el prejuicio colonial secular de descalificar toda esta filosofía política indígena como puras supersticiones y conocimientos de incivilizados o, a lo sumo, como un mero adorno folclórico de la construcción de poder estatal.

Estas representaciones en las que el mundo cósmico y el mundo de los humanos viven en estrecha dependencia constituyen probablemente uno de los fundamentos del pensamiento aymara. Esta correspondencia aclara muchos aspectos de la lógica del tiempo mítico y de la vida social... plantea un interrogante sobre *la función social, y casi podríamos decir política, del mito* (Bouysse-Cassagne y Harris. 1987: 23).

Lo indígena comunitario ha preservado esta visión totalizadora para volcarla como potencia de los intereses del cuerpo completo de la comunidad en tanto objetivo político. Consiguientemente, hoy resulta imperativo transformarla en fuerza material.

El mundo político que la cultura indígena ha construido en función de su realidad y de su sabiduría milenaria constituye una relación indisoluble poder-naturaleza-mundo de lo sagrado. En palabras de un antropólogo latinoamericano, “la religiosidad indígena puede entenderse como el fundamento de la cosmovisión como ideología política, y la indianidad como filosofía de la praxis política” (Martínez. 2005). Esto es precisamente lo que la modernidad ha descuartizado y olvidado, y justamente a esto se refiere Marx en su tesis doctoral, a principios de los años 1840, bajo una forma muy particular. Después de plantear la importancia del ejemplo de Prometeo para la filosofía política de la emancipación, sostiene que “Sería preferible seguir el mito sobre los dioses que ser esclavo del hado de los físicos” (Marx. 1978). Con mayor razón si los “científicos” casi siempre se están dedicando con tanto ímpetu a justificar la opresión y la dominación con argumentos “razonables”.

Sintetizando las reflexiones sobre el poder en el mundo indígena, nada distinto de la naturaleza puede llegar a asumir la condición de “poder”; en ningún caso los individuos, y menos aún el jefe o dirigente. Si acaso, tal vez la colectividad autoorganizada pueda aproximarse, pero incluso ésta lo lograría sólo de forma provisional: “la presentación del poder tal como es, se ofrece en estas sociedades como el medio mismo para anularlo” (Clastres.1978: 42). Por eso en esta visión hay una exterioridad del poder, y la función política comunitaria indígena afirma la preeminencia de lo que la fundamenta: la propia colectividad. Es más, en realidad afirma la preeminencia de la colectividad humana pero sólo como emanación de la tierra y de la naturaleza⁹⁵.

En el mundo indígena la esfera política se construye según una intuición profunda de que “el poder es por esencia coerción” (Clastres. 1978: 41), especialmente hacia el interior del grupo, y que se ejerce bajo la forma de violencia simbólica, y precisamente por tal razón es más sutil y compleja que la coerción externa. Por eso está claramente definida como propiedad y atributo de nadie y a la vez de todos. La consciencia de esta realidad hace que el mundo de lo político se instale en dependencia de lo sagrado-naturaleza y los mundos que no son accesibles a los humanos, al menos no directamente, para que —al plantearse sus efectos en este mundo— se pueda a lo sumo

⁹⁵ La Pachamama, como totalidad y abundancia.

expresar bajo la forma de lo comunal como única forma legítima de manifestarse. Es decir, como “resurgencia” de lo que está más allá de todos los seres humanos.

La obligación de todo accionar emancipativo es la de rechazar las relaciones de poder que refuerzan la sumisión, y con mayor razón las que se ejercen bajo la forma de violencia simbólica en el seno de la izquierda y del movimiento indígena. Es imprescindible neutralizarlas radicalmente, no tanto porque los portadores del poder simbólico sigan beneficiándose del proceso, sino fundamentalmente para impedir que se realice el deseo de sumisión en los demás. En palabras de Clastres, “Las sociedades primitivas rechazaban la relación de poder impidiendo así que se realizara el deseo de sumisión” (Clastres. 2005: 41). Precizando todavía más, añade: “el deseo de poder no puede realizarse si no consigue suscitar el eco favorable de su complemento necesario, el deseo de sumisión” (Ibidem). Si la construcción de poder de un grupo o partido, por muy de izquierda que sea, consigue suscitar en la sociedad —y peor aún en los movimientos sociales— el deseo de sumisión, o al menos lo permite, es porque su poder está colaborando con la dominación y el orden estatal conservador porque “no hay deseo realizable de mandar sin deseo relativo de obedecer” (Ibidem).

La propuesta y la praxis emancipativa deben plantear necesariamente el problema desde los dos elementos que interactúan dentro de esta única totalidad de “un mal deseo bifacético” (Clastres. 2005: 42): el deseo de poder, pero también el deseo de sumisión. Además, deberán mostrar los vínculos entre ambos elementos y sus relaciones internas.

Todo concluye con esta nueva confirmación de lo que planteamos desde el inicio, es decir, que las cosas son fundamentalmente deseos y pasiones que acaban subsumidos a los conceptos. Los malos deseos de mandar (sin obedecer a las colectividades, diríamos) y el deseo de sumisión aparecen juntos y se constituyen bajo las mismas pautas y no pueden existir el uno sin el otro, ambos son el problema. Frente a esto, la opción clara es impedir que el mal deseo (que se desdobra en dos) se realice. A esa tarea tan fantástica han dedicado las estructuras comunitarias indígenas su preocupación y lo fundamental de su filosofía política.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre (1995). *Respuestas para una antropología reflexiva*. Madrid: Editorial Grijalbo.

Bourdieu, Pierre (1998). *Creencia artística y bienes simbólicos*. Buenos Aires: Editorial Eudeba. Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre. (1999a). *Razones Prácticas, sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Bourdieu, Pierre. (1999b) *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Bouysse-Cassagne, Thérèse y Harris, Olivia (1987) “Pacha: En torno al pensamiento aymara”. En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.

Chávez, Marxa; Choque, Lucila; Olivera, Óscar; Mamani, Pablo; Chávez, Patricia; Prada, Raúl; Mokrani, Dunia, Gutiérrez, Raquel; Bautista, Rafael;

- Vega; Óscar, Viaña, Jorge y Tapia, Luis** (2006). *Sujetos y Formas de la Transformación Política en Bolivia*. La Paz: Editorial Tercera Piel-Autodeterminación.
- Clarke, Simon** (ed.) (1991). *The State Debate*. London: Macmillan.
- Clastres, Pierre**. (1978). *La Sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila Editores.
- Clastres, Pierre**. (2005). “Libertad, desventura, innombrable” En: Ferrer, Christian (comp.) *El lenguaje libertario*. La Plata: Terramar Editores.
- Espinoza, Mario y Zaratti, Francesco**. (2008). “Prólogo Nacional. Dilemas y conflictos sobre la Constitución en Bolivia”. En: Gamboa, Franco. *Dilemas y conflictos sobre la Constitución en Bolivia. Historia Política de la Asamblea Constituyente*. La Paz: Fundación Konrad Adenauer (KAS).
- Holloway, John y Piccioto, Sol** (eds.) (1979). *State and Capital. A Marxist Debate*. London: Edward Arnold.
- Gamboa, Franco**. (2009). *Dilemas y conflictos sobre la Constitución en Bolivia. Historia Política de la Asamblea Constituyente*. La Paz: Fundación Konrad Adenauer (KAS).
- Garcés, Fernando; Espinoza, Damián; Peñaloza, Teresa y Suxo, Edgar** (2009). *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado. Sistematización de la experiencia*. Documento Inédito.
- García Linera, Alvaró** (1999). *Estructuras Simbólicas y Estructuras de Dominación: Clase y Etnia*. La Paz: Alianza Francesa.
- García Linera, Alvaró**. (2008a). “Como se derroto el golpismo Cívico-Prefectural”. En: *Discursos y ponencias del Vicepresidente*. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- García Linera, Álvaro** (2008b). “Empate catastrófico y punto de bifurcación”. En: *Revista Crítica y Emancipación*. Año 1, no. 1, junio. Buenos Aires: CLACSO.
- Harnecker, Marta y Fuentes, Federico**. (2008). *MAS-IPSP. Instrumento político que surge de los movimientos sociales*. La Paz: Bancada de Diputados MAS-IPSP, Consejo de Formación Política.
- Lazarte, Jorge** (2009). “El debate sobre el Plurinacionalismo en la Asamblea Constituyente de Bolivia” En: *Reflexión crítica a la Nueva Constitución Política del Estado*. La Paz: Fundación Konrad Adenauer (KAS)
- Martínez, Benjamín** (2005). “Religiosidad Indígena y Estado Pluriétnico”. En: *Revista de antropología Experimental* No 5. España: Jaén.

- Marx, Carlos.** (1946). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Marx, Carlos.** (1971). “Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política” *Grundrisse* Volumen 1 Cáp. Sobre la Acumulación originaria del Capital. México: Siglo XXI Editores.
- Marx, Carlos** (1978). *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*. México: Ediciones Premia.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco.** (1996). *El árbol del conocimiento, las bases biológicas del entendimiento humano*. Saantiago: Editorial Universitaria.
- Negri, Antonio y Cocco, Giuseppe.** (2006) *Global, biopoder y luchas en una América latina globalizada*. Buenos Aires: Paidós.
- Platt, Tristan.** (1982). *Estado boliviano y ayllu andino*”. Lima: IEP Ediciones.
- Platt, Tristan.** (1987) “Entre Ch’axwa y Muxsa, Para una historia del pensamiento político aymara”. En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.
- Roux, Rhina.** (2005). *El Príncipe Mexicano subalternidad, historia y Estado*. México: Era.
- Tapia, Luis.** (2007). “Los Movimientos sociales en la coyuntura del gobierno del MAS”. En *Revista Willka*. N° 1. El Alto: Centro Andino de Estudios Estratégicos
- Tapia, Luis; Viaña, Jorge; Rozo, Bernardo y Hoffman, Sabine** (2006). *La reconstrucción de lo público. Movimiento social, gestión del agua y ciudadanía*. La Paz: Muela del diablo
- Thomson, Sinclair.** (2006). *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Editorial Muela del Diablo.
- Valencia, Pilar y Égido, Iván.** (2009). *Pueblos indígenas de tierras bajas en la Asamblea Constituyente: sistematización del proceso constituyente visto por tierras bajas* (Versión preliminar). Santa Cruz: CEJIS.
- Varela, Francisco** (1996). *Conocer, las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Zavaleta Mercado, René** (1988). *La caída del MNR y la conjuración de noviembre*. La Paz: Editorial los amigos del Libro.
- Zavaleta Mercado, René.** (1986). *Lo Nacional Popular en Bolivia*. México: Editorial siglo XXI.
- Zegada , Teresa; Torrez, Yuri y Cámara, Gloria.** (2008). *Movimientos sociales en tiempos de poder, articulaciones y campos de conflicto en el gobierno del MAS*. Cochabamba: Cuarto intermedio y Plural.

***MOVIMIENTOS SOCIALES Y RESISTENCIA COMUNITARIA: UNA
DESEABLE CONFLUENCIA EN LA FORMACIÓN DE ORGANIZACIÓN
POLÍTICA DESDE LOS DE ABAJO***

DIEGO JARAMILLO SALGADO

Grupo de investigación Cultura y Política

Maestría en Ética y Filosofía Política

Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

CONTEXTO

Es sabido que, “La Teoría política nos llegó, se produjo, en el Norte global”, como nos lo plantea Boaventura de Sousa Santos. Lo cual implica que se produjo en contextos epistemológicos, sociales y culturales diferentes de los de América latina. De tal manera que unos de los campos de dicha teoría como la de los partidos y de las historias políticas europea y norteamericana marcaron derroteros desde los sentidos allí desarrollados; que entraron en contradicción con los procesos propios de la región y hoy se encuentran en crisis. En gran parte, por su acento europeizante, colonizador y de dominación capitalista, y por las transformaciones que se están produciendo en la región.

Sin embargo, no toda vuelta de página significa que en la siguiente dejarán de aparecer los argumentos y metáforas que le dieron contenido a la que precede ni lo que se presenta como exitoso, dentro de las dinámicas de transformación, llegó para prender definitivamente. Aún más, no se trata de ignorar lo que se produce allende nuestras fronteras, es más bien las búsquedas de una producción desde nuestras propias esperanzas y frustraciones y una reconstrucción que parta de su articulación con lo que aquí se desenvuelve.

Habría que preguntarse cuánto de lo que hoy concita nuestra atención en los procesos de transformación tiene de aporte de las luchas revolucionarias y de liberación de las décadas del 60 y del 70 del siglo pasado. Cuánto del auge del marxismo dentro de ese proceso y cuánto, a su vez, fue barrera para la multiplicación y afirmación de resistencias de comunidades rurales y urbanas. Sobre todo por el carácter de clase a ultranza de sus luchas, con la consiguiente estrategia de dictadura del proletariado, y la violencia como principio orientador de la mayoría de las acciones. No sobra agregar también que mucho pesó la dependencia de dichas organizaciones de las decisiones que se tomaban en Rusia, Pekín o Albania, actuando con esquemas que no se correspondían con los procesos de América Latina. De igual manera, no podría dejarse de lado la incidencia en esa dirección del socialismo cubano, el gobierno de Salvador Allende en Chile y las experiencias de Nicaragua y El Salvador.

El caso colombiano, todavía hoy, registra esa ambivalencia: aún hay procesos que se reclaman del marxismo de esas décadas, como los de varias de las organizaciones agrupadas en el Polo Democrático Alternativo (PDA), y algunas tesis del Ejército de Liberación Nacional (ELN) y de lo que queda de político de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP). A su vez, la resistencia de comunidades indígenas, afrocolombianas, campesinas y urbanas; grupos y organizaciones de mujeres,

desplazados y víctimas de la violencia y del conflicto armado, y las movilizaciones de trabajadores producen otros sentidos que contrastan con aquella tradición.

En efecto cuando analizamos las organizaciones que participan en el Polo Democrático Alternativo (PDA), que es la organización política de mayor fuerza de izquierda en el país podemos encontrar expresiones que van directamente en esa dirección. El Partido Comunista es fiel a su tradición histórica en términos de orientarse por postulados básicos del marxismo y de respaldarse en las experiencias políticas del socialismo de la Europa del este y de la revolución cubana. Si bien ocupa un espacio de confrontación a las políticas del régimen, de defensa de los derechos humanos y de estimular las luchas de los trabajadores urbanos y rurales, no ha superado su ancestral acción burocrática y excluyente dentro de sus prácticas políticas ni su determinación de considerar que sólo su proyecto posibilitaría la transformación social. Además, mantener la tesis de la combinación de las diferentes formas de lucha es objeto de no pocas ambivalencias y le ha traído constantes problemas, no sólo con el Estado sino también con las comunidades y sus movimientos sociales, en relación con las acciones insurgentes. El Movimiento Obrero Independiente y Revolucionario (MOIR) surgió de la polarización que se produjeron en los 60's y 70's del siglo pasado entre la URSS y china, a favor de esta última. Su énfasis sigue estando en el impulso a la denominada democracia popular que le da prioridad a los problemas agrarios y, por tanto, al campesinado, y al fortalecimiento de sectores de la economía nacional, bajo el supuesto de dar pie al reconocimiento de una forma de la nacionalidad. En cuanto tal, privilegia dichos sectores para su accionar político y reproduce viejos vicios de exclusión en el ejercicio de la lucha política.

El PDA deviene de la confluencia de estos y muchos otros procesos organizativos similares. De igual manera de aquellos que se produjeron a partir de la desmovilización de organizaciones guerrilleras efectuadas entre 1989 y 1991 (IEPL, M-19, PRT, y Grupo Armado Quintín Lame). La agrupación que derivó de allí, la Alianza Democrática M-19 (AD-M-19), luego devino en Polo Democrático Independiente (PDI) y mantiene su presencia como una especie de tendencia dentro de la nueva organización. A estas formas organizativas se les agregan muchas otras que allí convergen como el Frente Social y Político, Presentes por el socialismo; incluso un sector troskista, el PST, que reproducen las dificultades de la izquierda en Colombia para construir un proyecto político unitario y de masas⁹⁶. Así se registra en múltiples prácticas políticas y en los resultados electorales. En el 2006 el candidato presidencial Carlos Gaviria obtuvo 2.600.000 votos, y en el pasado proceso electoral de este año, su candidato Gustavo Petro logró un poco más de 1.400.000 votos. También los fraccionamientos producidos por sus líderes dan muestra de ello. Rosemberg Pabón, quien dirigió la toma del palacio de justicia a nombre del M-19 en 1985, lo mismo que Ever Bustamante su copartidario, y Carlos Franco dirigente del EPL, hicieron parte del gobierno de Alvaro Uribe Velez. Lucho Garzón, importante líder sindical, quien fuera alcalde de la capital de la república entre 2004 y 2007 se retiró también de la organización y ahora es presidente del Partido Verde. Agreguémosle a esto el permanente forcejeo entre las diferentes organizaciones que allí confluyen y que tienen en la puerta de salida al excandidato presidencial Gustavo Petro.

⁹⁶ Una revisión actual de esos procesos se hace en el libro *Ellos son grises, nosotros el arco iris*. Una serie de entrevistas realizadas a dirigentes políticos de esas organizaciones por Alfredo Olguín en el 2007 y publicada en Bogotá por Contacto Editores.

Sus problemas centrales están principalmente en la definición del proyecto político y social, en las alianzas, en las relaciones con el gobierno y en la calificación del carácter de la guerrilla en la coyuntura actual. Además, hay la permanente ambivalencia de querer superar el viejo burocratismo y ortodoxia de las organizaciones marxistas, sin lograrlo, la ausencia de respuesta a las demandas de las organizaciones y movimientos sociales a lo largo y ancho del país, y la falta de sintonía con los requerimientos políticos del siglo XXI. Pues, a pesar de que la central unitaria de trabajadores CUT, y varias de las principales federaciones sindicales como la Federación Colombiana de Educadores y la Unión sindical obrera, organización de los trabajadores petroleros, desde hace más de una década participan de las definiciones políticas en curso; sin embargo también se hace por burocracias que no consultan su base social para las decisiones que se van a tomar. La misma formación del PDA ignoró procesos de las organizaciones y movimientos sociales de bastante importancia en el país y concluyó que la inclusión de algunas de sus estrategias en sus objetivos y programa era suficiente para asumirlas como parte de la organización.

LA CONSTITUCIÓN DEL 91: PARTICIPACIÓN, SUJETOS Y MOVIMIENTOS SOCIALES.

Existe un consenso dentro de los análisis políticos y sociales, de considerar que la constitución de 1991 introdujo mandatos normativos que dan espacios para la democracia participativa, los Derechos Humanos, incluyendo los económicos, sociales, culturales, colectivos y del medio ambiente, la descentralización y el fortalecimiento de las regiones. Es cierto que la debilidad y ausencia del Estado en muchos territorios del país, la corrupción entronizada en toda la burocracia estatal, la desfiguración de los fines colectivos y públicos de la mayoría de partidos y organizaciones políticas, el narcotráfico y la violencia política y social hacen de estos mandatos algo que se restringe al deber ser, sin corresponderse con los procesos propios que vive el país. Aún así, no puede ignorarse que los campos producidos por ella, de todas maneras, han estimulado dinámicas que alientan la transformación de los sujetos sociales tanto en su relación directa con el ejercicio de la ciudadanía, como en las dinámicas producidas por las organizaciones y movimientos sociales.

La acción de tutela, por ejemplo, establecida en su artículo 86, se convirtió en un instrumento que generalizó en el país demandas de todo tipo a través de las cuales, quienes las hacen, se reconocen como sujetos de derechos, al igual que quienes siguen su ejemplo o celebran su realización. La generalización de la defensa de los Derechos Humanos, se convirtió en un instrumento cotidiano frente a la barbarie de la guerra, la violencia incontenible, los desplazamientos, la persecución a líderes y activistas sindicales, la expropiación de tierras a campesinos por la vía armada, la estigmatización de los opositores al régimen, la discriminación de la mujer y de los grupos étnicos. Las acciones populares entabladas contra empresas o instituciones que vulneran derechos colectivos estimulan dentro de sectores de la población el interés por asociarse en defensa de sus comunidades en relación con problemas que las afectan. La revocatoria del mandato para gobernadores y alcaldes, lentamente produce una formación ciudadana en relación con las funciones del gobernante en el ejercicio de su gobernabilidad; pues da pautas para que dicha acción política se produzca en función de programas de gobierno que sean realizables. No ha podido hacerse efectivo en ninguna parte del país, pero es un recurso disponible y aprovechable en tanto haya organizaciones sociales de base u organizaciones políticas respaldadas en comunidades,

que auspicien ese tipo de control. Lo mismo puede decirse de los mandatos sobre los procesos electorales, la formación y acción de los partidos políticos y sobre las minorías políticas del país. Especialmente en lo relacionado con el control a dineros del narcotráfico o a la indebida remuneración de campañas políticas y partidos y la garantía para que las minorías puedan ejercer su acción política.

En la misma dirección, podemos encontrar lo relacionado con la aceptación y confirmación de la pluralidad étnica y cultural del país. En cuanto a los indígenas ordenó el reconocimiento de sus lenguas como oficial, en los territorios donde haya mayoría, aceptó la justicia indígena y sus formas de gobierno y homologó a entidad territorial los territorios indígenas, con las mismas funciones de las gobernaciones y las alcaldías. De igual manera, las comunidades afrocolombianas tienen también un tratamiento especial a través del reconocimiento de sus territorios comunitarios, e igualmente de sus tradiciones culturales. A partir de un mandato constitucional se aprobó la ley 70 de 1993, a partir de la cual “se produce una re-significación, en términos del régimen de identidad, que hace emerger discursos asociados a la construcción de lo afrocolombiano, los derechos culturales y territoriales y por la defensa de la diferencia cultural y de territorio. Referentes identitarios que trastocan y redimensionan el régimen de identidad de estas comunidades antes de entrar en vigencia ese nuevo marco jurídico, régimen que, en términos generales, estaba afincado en lo local, en los sentimientos de pertenencia, las creencias, las tradiciones, las relaciones de parentesco, los discursos y prácticas culturales, las prácticas laborales y las gramáticas del entorno”.⁹⁷. De esta manera se propician procesos que no sólo enfatizan la refrendación de lo étnico, sino también su afirmación como sujetos sociales y políticos con mediaciones inscritas ahora en el ámbito de lo normativo, pero, al mismo tiempo, articuladas con otros procesos organizativos y sociales del país. Sin que con ello renuncien a sus prácticas ancestrales ni a las luchas de resistencia. Solo que ahora su acción se enfoca tanto a hacer cumplir los mandatos normativos como a la lucha por la utopía a partir de sus propios procesos y cosmovisiones.

De una u otra forma estos sentidos producidos por la constitución han incentivado prácticas que dan cuenta de la transformación de los sujetos sociales. Sin embargo, el largo período del gobierno de Álvaro Uribe Vélez debilitó abrumadoramente lo que se venía construyendo. Su alineación con Bush en la lucha contra el llamado terrorismo, la polarización impuesta al país a partir del lema: quien no está conmigo está contra mí, su personalismo y autoritarismo en la dirección del estado, y su obsesión por vencer militarmente a las FARC, imposibilitaron que avanzaran las dinámicas sociales que se estaban produciendo. Esta política, aunada a su radicalización del neoliberalismo, condujo al asesinato de líderes y lideresas sindicales y de organizaciones sociales, la criminalización de la protesta y movilización social, que junto con la persecución a los defensores de los Derechos Humanos fue calificada de estimular el terrorismo, y a la vulneración y fragmentación de las organizaciones y movimientos sociales. Agreguémosle a esto la tendencia militarista de las FARC, desde finales de la década del 80, que condujo a fortalecer la política del gobierno y a colocar la población civil en situación vulnerable en regiones en las cuales tienen presencia o en aquellas donde los paramilitares efectúan su control, o donde los militares intentan implantar el monopolio de la fuerza. Valga decir que en medio de este fuego cruzado era muy difícil que los

⁹⁷ Rosero Morales, José Rafael (2009). *Culturas Religiosas e Identidades en el Cauca*. Colección Saberes e Identidades – Grupo de Investigación Poliedro. Editorial Universidad del Cauca: Popayán, Colombia. Pp: 81-91.

movimientos y organizaciones sociales y las acciones de las comunidades pudieran tener un fácil desarrollo. Lo mismo que la propia acción de las organizaciones de izquierda. Fue el movimiento indígena el que, siguiendo el ejemplo de sus hermanos de Ecuador y Bolivia, logró movilizaciones inicialmente regionales para luego trascender a una cobertura nacional cuya máxima expresión es el Congreso de los pueblos realizado en Bogotá entre el 8 y el 12 de octubre pasados.

LA MINGA INDÍGENA Y POPULAR 2004 Y 2010

Podríamos afirmar que la iniciativa de la movilización y de la lucha de los movimientos sociales en Colombia la mantuvo el sindicalismo y el movimiento campesino, en especial el organizado, hasta finales de la década del noventa del siglo pasado. Hubo movilizaciones de indígenas, afrocolombianos, LGTB, ecologistas y de mujeres, pero generalmente circunscritas a lo local y a reivindicaciones concretas. Se dieron también las estudiantiles, aunque específicamente en períodos o coyunturas muy determinadas; es decir, sin continuidad. La persistencia, en todo caso, se dio principalmente en el campo de lo gremial. De tal manera que la formación de las organizaciones políticas se producía en un encuentro con estos sectores sociales organizados. En el caso de los partidos Liberal y Conservador como aparatos utilizables en los procesos electorales, y una forma de propiciar un imaginario de interés en lo social. En el de la izquierda, generalmente bajo la orientación marxista, como las clases llamadas a dirigir el proceso. Una perspectiva importante en esta dirección abrió la nueva Constitución Nacional al reconocer la pluralidad étnica y cultural de la nación y ordenar una circunscripción nacional para indígenas en el Senado y la Cámara de representantes, y otra para afrocolombianos en la cámara. Lo cual hizo mucho más visible ambos procesos y estimuló sus dinámicas organizativas; especialmente para los afrocolombianos, pues los indígenas ya llevaban dos décadas de construcción de organización.

Es, entonces, el movimiento indígena el que introduce un nivel de interlocución diferente en relación con la lucha política. Seguido muy de cerca del movimiento campesino del suroccidente. En particular, porque este no se circunscribe a las reivindicaciones tradicionales de los campesinos ni a una coyuntura en particular. Metafóricamente, la lucha desde el Sur tiene en Colombia una réplica con estos dos procesos que, aunque diferenciados confluyen en una misma dinámica. Se producen en el departamento del Cauca, en la región sur de Colombia, separado del Ecuador por el departamento de Nariño. Allí es donde se concentra la etnia Nasa o Páez, con mayor población indígena del país, exceptuando la Wayú, que comparte su población con territorio venezolano. En 1971 fue creado el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) al distanciarse sus autoridades de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) porque allí no hubo espacio para sus derechos y reivindicaciones propias. Bajo los principios de autonomía, territorio, unidad y cultura lograron rápidamente convertirse en un movimiento social que no solo tuvo reconocimiento de los gobiernos local, regional y nacional sino también de las demás comunidades indígenas del país. En efecto, su ejemplo y auspicio condujo a formar organizaciones similares en los departamentos en los cuales hay comunidades indígenas y, en 1984, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

De igual manera, en 1999 el movimiento campesino, agrupado en el Comité de Integración del Macizo Colombiano (CIMA), efectuó un paro a través del control de la

carretera panamericana durante 25 días, movilizandoo cerca de 60.000 personas y cerrando el comercio y la circulación terrestre con Ecuador y Perú. Surgió a finales de la década del 80, efectuó un paro similar, pero mas corto, en 1991, y luego amenazó con volverlo a hacer en 1996, ambas acciones con negociaciones exitosas con los gobiernos nacional y regional.

Esta movilización fue una de las más grandes y duraderas que se han producido en la historia nacional y posibilitó el encuentro entre diferentes organizaciones sociales de la región; algo que la izquierda política no había podido lograr. Esta unidad propició el triunfo en las elecciones regionales del 2000, eligiendo al primer gobernador indígena en la historia nacional a nombre de las organizaciones sociales y no de los partidos políticos tradicionales ni de organizaciones de izquierda, como solía darse. De allí se deriva la movilización social que en un principio, en el año 2004, se denominó la minga social e indígena con el lema "Caminando la palabra". Mas de 60.000 indígenas y algunos campesinos y afrocolombianos marcharon de sur a norte, entre Cali y Popayán, bajo consignas por medio de las cuales convocaban al pueblo Colombiano a la defensa de los principales postulados de la constitución nacional, la confrontación al tratado de libre comercio (TLC), la solución política negociada del conflicto armado y la defensa de la vida y de los derechos humanos.

Así, la puesta en escena de estos movimientos sociales nos pone en relación con acciones de resistencia que no se circunscriben al campo contestatario o de reivindicaciones particulares. Su propia dinámica los coloca en relación con los otros, en cuyo proceso pueden optar por acciones más directamente relacionadas con las esferas de gobierno dentro de la estructura del Estado. Fue lo que se produjo con el Bloque Social Alternativo que orientó el proceso conducente al triunfo del gobernador indígena en el departamento y al ejercicio de su gobernabilidad. Involucró a organizaciones y movimientos sociales de la región: las indígenas CRIC y AICO, varias campesinas, como el CIMA, y comunales, la Central Unitaria de Trabajadores, destechados, movimientos comunales, y una organización de mujeres. Algunos dirigentes de partidos tradicionales se vincularon como tales, y en el proceso participaron algunas organizaciones de comunidades afrocolombianas. La recuperación de la memoria histórica de las luchas de resistencia posibilitó sedimentar los principios más universales que compartían y que permitían la aproximación de sus estrategias a un proyecto societal que va más allá de soluciones inmediatas y que confrontan el modelo devastador del capitalismo. Así mismo, permitió identificar las demandas que les eran comunes en la confrontación con el Estado y con la formación económica dominante para articularlas en un plan que fuera general a la entidad territorial que se proponía disputar. A eso se le llamó Plan Alternativo. El cual guiaba la acción política inmediata, tanto de sus luchas particulares como las políticas en el campo electoral y de la acción de gobierno que a la postre se logró conquistar.

Sin embargo, sus sostenibilidad como bloque fue muy vulnerable por la dificultad de dar el paso de las reivindicaciones propias de sus organizaciones a un proyecto político que muy prematuramente asumió a través del ejercicio de gobierno. Así mismo, la gobernabilidad, si bien posibilitó prácticas inéditas, como la participación de las organizaciones y movimientos sociales, y condiciones mínimas para garantizar la vida y la existencia de las comunidades y de sus miembros por efectos de la guerra, el Plan Colombia y la pobreza en la región, estuvo atada a limitaciones económicas para realizar funciones sociales. De todas maneras, con muchas enseñanzas sobre lo que

significa hacer gobierno alternativo en una región cuando la estructura dominante es capitalista, regida por el modelo neoliberal, y el aparato burocrático del estado está en manos de la corrupción, el clientelismo, y el narcotráfico.⁹⁸

La ausencia de proyectos políticos que realmente conciten el apoyo popular, el desconocimiento de todo tipo de actores militares de la vida y los derechos de la población en zonas de conflicto, la polarización que ya había producido el gobierno de Uribe, y la pobreza y miseria en todo el país produjo una reacción favorable a la Minga en amplios sectores populares de toda la nación. Hasta el punto que hoy se habla de la realización de un congreso popular cuya instalación se produjo en Bogotá entre el 8 y 12 de octubre. No quiere decir esto que el camino esta allanado para un proyecto político concomitante con los derechos de los de abajo. Dos movilizaciones mas realizadas hasta la capital de la república fue incorporando organizaciones locales y regionales de diferentes departamentos. En 2008 se hicieron marchas regionales que aglutinaron varios departamentos y una central que fue hasta Bogotá. Ya en 2009 se hicieron regionales y se produjo la convocatoria a la realización de dicho congreso. Sin embargo, a la par que en las experiencias de intentos de unificación de las izquierdas, la llegada de ONG y todo tipo de organizaciones sociales, no exentas muchas de ellas de la militancia de la política de izquierda, empiezan a crear dificultades en el proyecto inicial de unidad popular propuesto desde la región que originó las marchas.

LA DESEABLE CONFLUENCIA DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA

Planteamos así diferentes caminos en los cuales se desenvuelven los sujetos sociales. Uno que se produce siguiendo las pautas mas conocidas de la democracia liberal en relación con una ciudadanía que fundamentalmente se expresa en el voto, en su participación, generalmente viciada, en los partidos y en la burocracia, la defensa de los derechos individuales, y en algo de la de los colectivos. Pero, bastante fluctuante en el sistema político Colombiano. Mucho más ahora en que el funcionamiento y credibilidad de los partidos se ha reducido al máximo por el narcotráfico y varios de ellos fragmentados y desarticulados durante el gobierno de Uribe, la participación de los paramilitares en política, bajo lo que se ha denominado la parapolítica, la corrupción generalizada. Este espacio se expresa en un sector de la población que se concentra de manera más fuerte en las grandes ciudades.

Otra ruta es la que señala los movimientos de izquierda que, como lo habíamos plateado anteriormente, muestra un sin número de fraccionamientos tanto en su expresión electoral como en sus estructuras organizativas y su opción de apoyo social. No por ello deja de ser un campo de confrontación a las políticas neoliberales y al autoritarismo y a la degradación de la guerra que se ha instalado en el país. No incluimos allí a las FARC porque si bien dicen defender un proyecto político, su énfasis militarista y su apoyo en parte de las redes del narcotráfico, las coloca en función de la lógica de la guerra y no de la opción política a favor del pueblo. De tal manera que mucha de sus acciones

✓ ⁹⁸ Véase Jaramillo Salgado, Diego (2005): “Un gobierno alternativo de los movimientos sociales en el Cauca, Colombia” en Norma de los Ríos (comp.) Movimientos sociales, nuevos actores y participación política en Colombia. Ciudad de México: UNAM, ISBN 970-32-2433-4, Pags. 23-46.

militares no tienen en cuenta a la población que hace parte del conflicto, la cual permanentemente es la que más lleva el peso del impacto que producen las acciones armadas. No es de menor valía los asesinatos de activistas y líderes sociales, sobre todo indígenas, producidos por esta organización. No solo sometidos a esta acción sino también a la degradación de la guerra en la autoría de los paramilitares, y la no menos ignorable de los militares, cuya mayor expresión es la de los “falsos positivos”, en que mas de 2000 asesinatos fueron hechos en gente del pueblo que presentaron como miembros de organizaciones guerrilleras. Comprobado luego como montajes para elevar la valoración de sus resultados mostrando un avance en la guerra y propiciando ascensos en el escalafón, traslado del sitio de operación o reconocimientos militares.

Una tercera vía es aquella que hemos identificado en la dinámica de los movimientos sociales. Con múltiples expresiones étnicas, culturales y organizativas, pero con propósitos que los unifican o podrían unificarlos en sus estrategias. Quizás es el movimiento indígena el que podría dar cuenta de una mayor dinámica en esa dirección. Aunque no se puede ignorar tampoco un sinnúmero de contradicciones en su interior, ni la política implementada por Uribe de construir una organización paralela, la OPIC, para acentuar dichas contradicciones y desmembrar a muchos de sus integrantes a través de recursos económicos.

Plantearse entonces los sentidos y alcances de una organización política en nuestro país, y particularmente en su región sur, parte de la consideración de los procesos analizados y de las expectativas e incidencias que puedan producir las transformaciones que se están dando en América Latina. El agotamiento de las izquierdas, podría afirmarse, no se produce tanto por las discusiones teóricas o alineaciones políticas sobre el tipo de programa que las orienta. Ese podría identificarse más bien como un debate entre intelectuales o entre las elites y burocracias de los partidos o el que se produce por la estigmatización que las organizaciones de derecha efectúan contra ellas para quitarle su respaldo social y crear prevención entre la población que los pudiera apoyar. Más, es fácilmente demostrable que cuando se envían mensajes de unidad en la identificación de los objetivos a alcanzar, y en las acciones para lograrlo, se puede obtener un amplio respaldo social. De igual manera, cuando hay una persistencia y continuidad en una lucha política de izquierda, sin la entrega o conciliación con las elites políticas o clases dominantes hay un caudal que marcha al unísono en esa dirección. Un referendo convocado por Uribe en el primer periodo de gobierno, así lo demuestra al ser votado negativamente por la mayoría de los votantes. No es entonces el objetivo programático, así fuese socialista, el que impide un amplio respaldo de masas. Es más bien la multiplicación de los grupos políticos y las fracciones, la disputa de los dirigentes por hacer parte de las burocracias políticas o de las formas de representación las que distancian de su apoyo a la base social. Son, igualmente, las transacciones de dirigentes de izquierda con los gobernantes de turno o los partidos políticos dominantes los que distancian a la ciudadanía y las comunidades para dar su respaldo. Mucho peso puede tener también el aislamiento de las comunidades y organizaciones de base.

Una opción política en esta dirección pasa por la superación de ese tipo de contradicciones. Circunstancia difícil de concretar si nos atenemos a las fallidas experiencias que se han producido en el país desde la década del 70. Podría pensarse, más bien, que esa alternativa debería producirse en la articulación y unidad de la organización política con movimientos y organizaciones sociales. Primero, porque representan el poder desde abajo en cuanto existen en función de las comunidades y son

controlados por ellas. Pero, a la vez, porque muchas de sus prácticas cotidianas expresan el proyecto de sociedad que podrían transformar, en gran parte, el capitalismo dominante. De hecho, los pasos que se están conjugando se orientan en la dirección de incorporar estas dinámicas en estrategias generales al conjunto de la sociedad, de las cuales se deriva la opción por un proyecto político que pueda hacerlas realizables.

Atenta contra esto la inevitable presencia de las izquierdas con sus condicionamientos y afán por querer monopolizar su dirección y dar una estructura rápida a una salida política que de respuesta al incremento de la pobreza y la miseria, a la acumulación de la riqueza en muy pocas manos y a la violencia generalizada que no se restringe a la que se produce en el conflicto armado. Es decir, las demandas por la solución de las angustias que propician las necesidades actuales condicionan la posibilidad de la construcción de la sociedad futura.

De otra parte, no puede descartarse que un proyecto de organización política posible se genere desde procesos regionales. Ha habido intentos en esa dirección algunos en la costa atlántica; pero quizás el que trató de consolidarse fue el de la región sur de Colombia que se incentivó, en el periodo entre el 2000 y el 2004, por movimientos y organizaciones y gobernantes de 6 departamentos. Cuyos productos tienen continuidad principalmente en las dinámicas sociales. Varios aspectos posibilitan esta opción. La existencia de comunidades, movimientos y organizaciones sociales que por proximidad territorial, presencia del conflicto armado y el impacto del plan Colombia les permite una mayor afinidad. La construcción de territorio también facilita muchos acercamientos porque no solamente se construyen en el marco geográfico espacial sino en relación con prácticas culturales, religiosas, étnicas y económicas que son compartidas en zonas o en el conjunto de una región. De tal manera que el proyecto político va surgiendo no tanto de presupuestos programáticos estructurados desde arriba, por fuera de las comunidades y de las organizaciones. Se produce más bien a través de estrategias colectivas unificadoras, que tendencialmente conducen a establecer redes sociales demandando el acercamiento o la relación con similares de otras regiones.

Para el caso de la región sur colombiana su carácter pluriétnico y pluricultural le asigna significados que igualmente permiten pensar en una modalidad específica en la construcción de una organización política. Pues la presencia de varias etnias indígenas y organizaciones y colectivos de la etnia afrocolombiana permiten pensar que una condición necesaria para su realización sea a través del encuentro intercultural. Pensado no solo en esta dirección, sino también en la de los campesinos, que todavía representan una mayoría en estos departamentos y que en Cauca y Nariño construyen un proceso de identificación de aspectos culturales que les dan cohesión y firmeza en lo que han denominado la lucha por una vida humana digna. En esa misma forma la población mestiza también aporta innumerables prácticas culturales y artísticas al igual que grupos de mujeres, de LGTB y jóvenes. Lo intercultural entonces no está exento de las relaciones de poder en tanto se produce un forcejeo por obtener formas de reconocimiento específico y, al mismo tiempo, por la comprensión de la necesaria unidad y convergencia política para lograr sus fines y coadyuvar a la transformación social.

Sin embargo es factible admitir que este proceso intercultural requiere también de tener en cuenta las contradicciones de clase que se producen de manera dominante dentro de

la sociedad. Mucho más ahora en que el neoliberalismo ha llevado la acumulación de capital a los extremos y en que la fetichización del mercado arrinconó a la mayoría de la población no solo a condiciones extremas de explotación sino también a la pobreza y a la miseria. Cuando los indígenas y campesinos y amplios sectores populares del país se oponen a los tratados de libre comercio, lo hacen porque viven en su rostro y su piel el impacto de las fuerzas del capital. Con un agregado especial: descubren que se sigue reproduciendo una forma de colonización que no solo los despoja de la propiedad o de su acceso a la riqueza sino que, al mismo tiempo, enajena sus saberes y sus prácticas culturales. A la vez, expone sus prácticas agroecológicas a la furia irredenta del mercado. Entrega a las grandes multinacionales la fecunda y amplia biodiversidad por largos años conservada. Es entonces simplemente el reconocimiento de las diferencias en relación con la pluriculturalidad. Es, al mismo tiempo, la comprensión de la existencia de unas formas de explotación y de dominación; sin cuya confrontación y transformación se haría irrealizable el proyecto político.

No es claro qué tipo de movimiento u organización política pueda corresponderse con esta dirección u orientación. Pues el partido, en la forma tradicionalmente reconocida tendría limitantes para la inclusión de los movimientos sociales y comunidades de base, en lo relacionado con la experiencia colombiana. El movimiento social transformado en movimiento político podría desnaturalizar la forma propia para las cuales las comunidades las crearon, y su inserción dentro de las prácticas políticas relacionadas con el parlamento y las entidades gubernamentales podrían generar conflictos que conducirían a su desaparición. Es quizá la convergencia entre organización política y la organización social la que daría opciones de formación de una nueva organización política tanto en sus prácticas como en sus contenidos y estrategias.

Dussel, haciendo referencia a Laclau, llama la atención sobre el paso de las reivindicaciones, “lógicas específicas” en términos de este último, a la política⁹⁹. (Dussel, 2006: 88) Lo primero que habría que preguntarse es si cuando se produce un movimiento envolvente, como el que hacemos referencia, hay una ausencia de lo político. De hecho, negociar con el Estado a través de planes generales: educativo, cultural, de desarrollo y vida digna, y de Derechos Humanos, rebasa el campo específico de la reivindicación y se traslada al de estrategias que interpelan al conjunto de la sociedad. La fuerza se traduce en presión y el sujeto social en movimiento trasciende los gobiernos locales y regionales y las lógicas de las normas para acceder a la interlocución con el Estado. No es el proyecto insurgente de la toma del aparato de Estado y su control en función de los objetivos estratégicos del socialismo; tampoco la puesta en vilo de la hegemonía, así concite amplios respaldos en la opinión pública y en algunos sectores organizados; máxime que se produce en una parte del país. De todas maneras, es una escuela que potencia radicalmente la capacidad de transformación social y la formación de un nuevo sujeto social que escapa a la lógica de la ciudadanía clásica. No es el campo propio de la condicionada ilustración para asumirla ni tampoco el de la solidez del Estado para imponerla. Es la vivencia de sus carencias, es cierto; pero, a la vez, es la conciencia de su superación en el encuentro con los otros a través de la construcción de organización y de la movilización. Puede que a una amplia parte de la base social no le sean inteligibles los mandatos constitucionales ni los principios teóricos e ideológicos que guían la dinámica de su acción, pero si los tiene claros en

⁹⁹ Dussel, Enrique, 2006: 20 Tesis de Política, México: siglo XXI, pp. 88.

relación con sus proyectos o planes de vida y de sociedad que, por oposición, podría ser mejor que el actual.

De otra parte, Wallerstein trae una discusión que es pertinente para aclarar esta orientación. Aunque su reducción a dos tendencias limita un análisis más profundo sobre la complejidad de las diferentes expresiones que hay. Lo hace al identificar un problema en lo que él denomina los dos tipos de izquierda exitosos en América Latina: “-los partidos que han alcanzado el poder y los movimientos *indigenistas* en los diferentes Estados– no tienen los mismos objetivos y utilizan un lenguaje ideológico bien diferente”¹⁰⁰. En efecto, sin compartir su denominación de “indigenistas” dado a los segundos, los movimientos indígenas, campesinos, y afrocolombianos cuestionan el desarrollo tal como hegemónicamente se ha impuesto en el contexto del capitalismo y el neoliberalismo dominantes. Predomina todo aquello que se encierra en la noción de buen vivir o de vida digna. Mediado por unas prácticas culturales que algunos consideran premodernas, pero parte de su razón de ser y símbolo de transformación de las relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza. Produciéndose un cambio al no estar mediadas por los intereses del capital y, por tanto del mercado, y al dar un sentido diferente a la naturaleza como condición de posibilidad de sobrevivencia del mismo género humano. Si bien las que se refieren a aquellas producidas con la Pacha Mama están atravesadas por los códigos culturales de las comunidades indígenas, no es menos cierto que a muchos sectores y grupos de campesinos y afrocolombianos también les es propio de sus prácticas la aplicación de esta orientación, y muchas de sus prácticas se asemejan a las de aquellos..

De igual manera, el impacto devastador del neoliberalismo y del cambio climático hace que no pocas organizaciones y comunidades urbanas compartan este sentido de la lucha. Por eso el proyecto de sociedad que se plantea va más allá del control del aparato de estado y de la introducción de otra forma de desarrollismo. Compromete, más bien la vida de las comunidades, incluyendo las urbanas y semiurbanas. Reconociendo los procesos efectuados por comunidades en las ciudades bajo la forma que Zibechi denomina “sociedades en movimiento”. Al concebir que “al calor de las resistencias de los de abajo, se han ido conformando territorios otros, diferentes de los del capital y las multinacionales, que nacen, crecen y se expanden en múltiples espacios de nuestras sociedades”¹⁰¹. Sentido que puede propiciar un punto de encuentro con el conjunto de dinámicas sociales en la perspectiva de un proyecto de transformación de las condiciones de vida actuales en función la nueva sociedad que se quiere construir.

Popayán, Colombia, octubre de 2010.

Panel 2: El desafío económico

Crisis y Cambio

Raúl Prada Alcoreza
Universidad Mayor de San Andrés
La Paz

¹⁰⁰ (Wallerstein, Immanuel, 2010: www.colombiadesdeafuera.wordpress.com).

¹⁰¹¹⁰¹ Zibechi, Raul, 2008: América Latina: periferias urbanas, territorios en resistencia. Bogotá: Desde abajo, pp: 7.

Umbrales y horizontes de la descolonización

Estado y sociedad

Un punto de partida debería ser ¿desde dónde pensamos, hablamos y nos referimos al mundo, a los hechos, a los acontecimientos, a los procesos, a las relaciones, a las estructuras y a las instituciones del mundo? Concretamente, ¿desde dónde pensamos cuando nos referimos al Estado y a la sociedad? Nombramos el mundo desde algún lugar, aquí no hablamos necesariamente de un lugar físico, sino desde un lugar en el horizonte histórico cultural, un lugar en el horizonte epistemológico, un lugar desde donde configuramos las representaciones, las significaciones, los valores, los símbolos, los conceptos? Podemos decir incluso un lugar desde donde desarrollamos las prácticas discursivas. Nombramos el mundo no desde un afuera sino desde adentro del mundo, nombramos el mundo desde el lenguaje, lo que nombramos está cargado de este lenguaje, si bien no forma parte del lenguaje, es el conjunto de referentes del lenguaje. Hablar del Estado y sociedad es hablar desde estos sitios, desde esta geografía *imaginaria*, si se puede hablar así, pero también desde la historia que crea estos escenarios, estos espacios, estos mapas conceptuales. El mundo es mundo porque está habitado de significados, de sentido, de valores, de símbolos, de conceptos, de representaciones. Si, pero no hay que confundir el mundo con estos lenguajes, estos ámbitos de sentido, estos códigos culturales, estas alegorías simbólicas, estos mapas conceptuales, aunque esté constituido también por ellos, si bien no necesariamente de una manera prioritaria, pues la multiplicidad de los campos y conjuntos de referentes denotan la autonomía y la independencia de los mismos, ofrecen su resistencia y muestran su propia complejidad. Por eso, hablar de Estado y sociedad es hacerlo desde determinadas estructuras de categorías, desde determinadas corrientes teóricas, desde determinados lugares del campo filosófico y del campo de las ciencias sociales. No se trata de lugares bien definidos y claros, sino de lugares problemáticos, de lugares de saturada discusión. Las corrientes teóricas que las ponen como unidades de análisis se disputan su conocimiento y comprensión, podemos recorrer toda una historia en el desarrollo y desplazamientos conceptuales en lo que respecta a la dilucidación de estas entidades referenciales. Por eso, lo que importa ahora es saber desde donde nombramos el Estado y la sociedad para de este modo reconocer los recortes de realidad y las estrategias teóricas desplegadas en este acto de hablar, en esta acción conceptual. Pero, sobre todo, saber cómo concebimos esos ámbitos de relaciones que llamamos Estado y sociedad, para reconocer ese ámbito de relaciones, de prácticas, de normas, de leyes, de procedimientos, de instituciones que llamamos Estado, para comprender ese ámbito de relaciones, de prácticas, de estructuras, de organizaciones, de movimientos, de movilizaciones, de luchas que llamamos sociedad.

¿Cuál es la relación entre Estado y sociedad? Para responder a esta pregunta debemos situarnos en el contexto histórico de la modernidad, cuando hablamos de Estado lo hacemos desde la perspectiva del Estado-nación, y cuando hablamos de sociedad lo hacemos refiriéndonos a *formaciones históricas* atravesadas por relaciones de producción, comercialización y consumo capitalistas. Se trata de *formaciones históricas* involucradas con el mercado, con el mercado capitalista, apreciado tanto en su forma interna como externa, mercado interno y mercado externo. Sociedades involucradas, insertas en el mercado internacional, afectadas entonces por sus contingencias, sociedades organizadas en respuesta y adecuación a la expansión del capitalismo, de las lógicas del capitalismo, pero también y obviamente a la lógica de valorización del capital. No podríamos entender estas sociedades sin comprender a su vez el desarrollo mundial, regional y local del capitalismo, aunque este haya tenido resistencias y las

tenga todavía, aunque podamos entrever posibilidades de alternativas al capitalismo. Lo que decimos es que el capitalismo se ha expandido por todo el mundo y ha conformado el mundo mismo, formando una economía-mundo capitalista y conformando un sistema-mundo capitalista¹⁰². Desde esta perspectiva, no nos negamos evaluar y dilucidar las singularidades, los particularismos locales, las formaciones abigarradas, sino que lo hacemos y entendemos esta tarea posible a partir de la intengibilidad de la acumulación originaria y ampliada del capitalismo, de sus ciclos, de sus crisis y de su ineludible cobertura mundial. No se puede soslayar este acontecimiento de escala mundial, eludirlo sería no entender los mismos particularismos, localismos, regionalismos y abigarramientos, quedándonos tan solo con la expresión exacerbada de las heterogeneidades perdidas en su propio laberinto. Hay que colocarse evidentemente en la perspectiva del pluralismo histórico, de la diversidad y diferencia de los procesos socioeconómicos y socioculturales, pero hay que hacerlo teniendo en cuenta la transversal histórica de la economía-mundo capitalista. Esto nos permite situarnos en el lugar, el espacio-tiempo históricos, desde el cuál nombramos, pero también en el cual nos encontramos, para entender lo que hemos llegado a ser en el momento presente (Michel Foucault).

Estado y sociedad en Bolivia

*Las naciones no son otra cosa que mitos en el sentido que son creaciones sociales, y los estados desempeñan una función central en su construcción. El proceso de creación de una nación incluye el establecimiento (en gran medida, una invención) de una historia, una larga cronología y un presunto grupo de características definitorias (incluso cuando grandes segmentos de la población incluida no comparten dichas características)*¹⁰³.

Immanuel Wallerstein

La República de Bolívar nace de una conjunción y combinación de factores hasta compulsivos y contradictorios. Por una parte podemos hablar de la genealogía de sus propias guerras, es decir las guerras que atraviesan, afectan, adecuan, se instalan en los territorios que van a circunscribirse sucesivamente en lo que va a ser el Qullasuyu, la Audiencia de Charcas y la República de Bolivia. Estas guerras son acontecimientos que suscitan, se producen y pasan para desaparecer, no del todo, empero quedando en la memoria de las generaciones venideras. Podemos hablar de la guerra de conquista a mediados del siglo XVI y de su consecuente guerra anticolonial durante los últimos años del siglo XVIII, de la guerra en Potosí entre *vicuñas* y *vascongados* durante 1626, la guerra de guerrilla durante el siglo XIX, acompañada de la llegada de la guerra de independencia al Alto Perú, las incursiones de los ejércitos independentistas argentinos, las asonadas y levantamientos durante la colonia, pero también los amotinamientos y cambios de bando. Marie-Danielle Demélas reconoce una cultura guerrera en América, dice que existían tres formas de combate: La utilización de los métodos de la guerra en pequeña escala, la cultura miliciana y la experiencia de las guerras indias¹⁰⁴.

¹⁰²Ver de Immanuel Wallerstein *Análisis de sistemas-mundo. Una Introducción*. México 2006, Siglo XXI. Del mismo autor *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*. Madrid 2004, Akal.

¹⁰³Immanuel Wallerstein: *Análisis de sistemas-mundo*. Ob. cit. Pág. 79.

¹⁰⁴ Marie-Danielle Demélas: *Nacimiento de la guerra de guerrillas. El diario de José Santos Vargas (1914-1825)*. La Paz 2007, Plural. Pags. 139-140.

Después podemos hablar del desarrollo de la economía minera¹⁰⁵, preponderantemente durante la colonia, particularmente en lo que tiene que ver con la irradiación del entorno potosino durante los siglos XVII y XVIII. Este desarrollo y esta irradiación pueden asociarse con el ciclo de la economía de la plata, directamente vinculada a los ciclos del capitalismo genovés (siglos XV-XVII), del capitalismo holandés (siglos XVI-XVIII) y del capitalismo británico (siglos XVIII-XX)¹⁰⁶. Este recorte si bien privilegia la preponderancia de la economía minera, no obvia las otras formas de organización económicas, particularmente las agrícolas, destinadas a comercializar con alimentos para las poblaciones de las ciudades y los centros mineros. En este caso, sobresale la economía de las haciendas de los valles, fuertemente vinculada al comercio con los centros mineros, empero el mercado de alimentos y otros bienes también se extiende al Oriente, esta es la situación que podemos apreciar en lo que respecta la vinculación contingente de la economía de las haciendas de los llanos, de la Amozonia y el Chaco con la economía minera. No podemos dejar de mencionar la persistente economía de las comunidades indígenas, que forma parte de alternativas formas de reproducción, enlazada a otros circuitos simbólicos, de reciprocidad y complementariedad. En todo este espaciamiento rudimentario del mercado interno, la producción artesanal y la incipiente producción manufacturera encuentra su sitio. Todo este panorama mercantil no termina de dibujarse si es que no mencionamos un eje paralelo a la economía minera que tiene que ver con los recorridos de la coca¹⁰⁷.

Así mismo podemos hablar de la jurisdicción de la Audiencia de Charcas y de una cierta continuidad administrativa, tanto política como religiosa, que duró desde su pertenencia al Virreinato del Perú hasta su pertenencia al Virreinato de La Plata, incluso prácticamente permaneció en la geografía política de la flamante República.

El diagrama de poder colonial

¿Cómo retomar la historia, sobre todo la historia de la modernidad, desde otra perspectiva, que no sea la de la supuesta universalidad eurocéntrica? Buscamos otra perspectiva, la de las sociedades que fueron colonizadas. Este es un problema que ha sido retomado por los intelectuales que se colocan en una perspectiva descolonizadora. Habría que hacer una historia al respecto. En este decurso tenemos las investigaciones de Anibal Qujano, quien trabaja sobre la colonialidad del poder. Podemos citar los trabajos de Enrique Dussel, quien plantea la construcción de una mirada integral desde las *víctimas*, es decir, los colonizados. En esta perspectiva también se encuentran los trabajos de Boaventura de Sousa Santos, quien se plantea pensar desde el sur, en contraposición con el norte hegemónico y dominante. No lejos de ellos se hallan las formulaciones de un pensamiento propio por parte de Hugo Zemelman Merino. En Bolivia la irrupción de un pensamiento descolonizador es abierto por Fausto Reinaga, quien deconstruye la historia desde la perspectiva de la revolución india. Esta problemática es retomada por Silvia Rivera Cusicanqui con sus estudios sobre los movimientos indígenas a partir de la recuperación de la memoria larga. La lista

¹⁰⁵Ver de Roberto Arce Alvarez *Desarrollo Económico e histórico de la minería en Bolivia*. La Paz 2003, Plural.

¹⁰⁶Giovanni Arrigí escribe: *Pueden identificarse cuatro ciclos sistemáticos de acumulación, cada uno de ellos definidos por una unidad fundamental de la agencia primaria y de la estructura de los procesos de acumulación de capital a escala mundial: un ciclo genovés, que se extendió desde el siglo XV hasta principios del siglo XVII; un ciclo holandés, que duró desde finales del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII; un ciclo británico, que abarcó la segunda mitad del siglo XVIII, todo el siglo XIX y los primeros años del siglo XX, y un ciclo americano, que comenzó a finales del siglo XIX y que ha continuado hasta la fase actual de expansión financiera*. Madrid 1999, Akal. Pag. 19.

¹⁰⁷Ver de Raúl Prada Alcoveza *Fragmentos Territoriales*. La Paz 1990, Mitos.

evidentemente puede ser más amplia, identificando corrientes, si podemos hablar así, la corriente de los subalternos, en la que sobresalen las investigaciones de Partha Chatterjee y de Gayatri Chakravorty Spivak, de los estudios postcoloniales, de la filosofía de la transmodernidad, de la epistemología crítica o crítica de la epistemología, de la sociohistoria indígena. Incluso podemos abrirnos hacia atrás y hacia adelante, podemos rastrear las huellas de un marxismo propio cuando Carlos Mariátegui se plantea sus tesis sobre la realidad peruana, buscando hacer inteligible la formación económico social peruana. Del mismo modo podemos encontrar en la crítica de la economía política periférica, en la crítica de las relaciones de poder y en los análisis de los movimientos sociales desplegados por *comuna* el desarrollo de una perspectiva descolonizadora¹⁰⁸. Debemos hacer entonces una arqueología de los discursos sobre descolonización, sobre las narrativas de la colonización y colonialidad, encontrar los sedimentos y estratificaciones de estos discursos, sus formas de actualización, su haz de relaciones, la configuración de sus enunciados. Esta es una tarea que hemos de emprender, empero por de pronto, vamos a situar la problemática de la colonialidad dibujada históricamente por los *ciclos del colonialismo*.

Los ciclos del colonialismo

Hablamos de los ciclos del colonialismo porque consideramos que estos ciclos, de alguna manera han seguido los ciclos del capitalismo. No son exactamente lo mismo, empero el colonialismo ha acompañado a la expansión y a la acumulación del capitalismo. Concretamente la irrupción del colonialismo a escala mundial tiene inmediatamente que ver con la acumulación originaria del capital a escala mundial y con el nacimiento de la modernidad. Si se quiere con el nacimiento de la economía-mundo capitalista, sugerida por Immanuel Wallerstein. El colonialismo es la forma mundial de dominación desatada por las formas hegemónicas del capitalismo, formas desplegadas sucesivamente durante los distintos ciclos del capitalismo. Empero las estructuras de dominación colonial no son las mismas que las estructuras de la acumulación capitalista, las relaciones de poder no son las mismas que las relaciones de producción capitalista, ambos ámbitos se imbrican y se complementan de una manera morbosa. Aníbal Quijano dice:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivos, de la existencia social cotidiana y a escala societal¹⁰⁹.

Aníbal Quijano asocia culturalmente e intersubjetivamente la colonialidad con la modernidad, se trata de un patrón de dominación que se corresponde con los modelos de acumulación. La diferenciación entre centro y periferia establece la diferencia racial de la explotación de la fuerza de trabajo a escala mundial, distinguiendo formas de explotación, combinando y complementando subsunción formal y subsunción real del trabajo al capital¹¹⁰. El colonialismo y, por lo tanto, la colonización constituyen una realidad mundial, la colonialidad, que es la forma de hegemonía cultural de la modernidad y la forma de dominación capitalista. Aníbal Quijano dice que:

¹⁰⁸ Colectivo vinculado a los movimientos sociales de Bolivia, durante las gestas desatadas del 2000 al 2005. *Comuna* ha publicado varios análisis grupales e individuales de los movimientos sociales y ensayos teóricos políticos.

¹⁰⁹ Aníbal Quijano: *Colonialidad del poder y clasificación social*. Journal of world-systems research. Festschrift for Immanuel Wallerstein. Volume XI, number 2, summer/fall 2000. Pág. 342.

¹¹⁰ Revisar de Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar *Raza, nación y clase*. Madrid 1991, Iepala.

*En el curso del despliegue de esas características del poder actual, se fueron configurando las nuevas identidades societales de la colonialidad, **indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos** y las geoculturales del colonialismo, como **América, Africa, Lejano Oriente, Cercano Oriente**(ambas últimas Asia, más tarde), **Occidente o Europa**(Europa Occidental después). Y las relaciones intersubjetivas correspondientes, en las cuales se fueron fundiendo las experiencias del colonialismo y de la colonialidad con las necesidades del capitalismo, se fueron configurando como un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo hegemonía eurocentrada. Ese específico universo es el que será después denominado como la **modernidad**¹¹¹.*

Comprendamos entonces la experiencia del colonialismo y colonialidad, entendiendo por colonialismo la práctica imperial de ocupación de tierras, sometimiento de las poblaciones, decodificación cultural, fragmentación de las sociedades, ocultamiento y desaparición de las instituciones propias, diseminación de las lenguas autóctonas, inscripción de la historia política de la dominación en la superficie de los cuerpos, induciendo conductas y comportamientos de sometimiento, de domesticación, de disciplinamiento, de control y de seguridad, sucesivamente. Comprendiendo por colonialidad la configuración de las identidades societales y la plasmación de la clasificación racial, conformándose entonces una realidad histórico-cultural diferencial a escala planetaria y al interior de los países. Las identidades societales y las clasificaciones raciales van adquirir distintas tonalidades y matices, dependiendo del lugar y el contexto de referencia, pero lo importante de esta distinción y clasificación estriba en las *políticas de etnicidad*¹¹² y formas de *gubernamentalidad*¹¹³ que se van a implementar en las sociedades poscoloniales, en los Estado-nación de la periferia de la economía-mundo capitalista. La colonialidad también puede interpretarse como el lado oscuro de la modernidad, así también como el lado heterogéneo de la modernidad, que se pretende universal y basada en principios universalistas. La declaración de los derechos humanos, pero también la experiencia vertiginosa *cuando todo lo sólido se desvanece en el aire*¹¹⁴, cuando se disuelven las formas de comunidad precapitalistas, cuando se diseminan los valores y las instituciones premodernas, produciéndose en este caosmosis el átomo del individuo, que entra de lleno al tiempo de la perpetua transformación constante. La modernidad como cultura planetaria del capitalismo mundial. Pero ocurre que esta modernidad se expande y desarrolla acompañada por formas violentas de dominación, formas que despojan de sus tierras a poblaciones enteras, de sus recursos, de sus formas de vida, de su energía vital y de sus saberes, ocupando sus territorios, yuxtaponiendo formas de socialidad a las redes de relaciones comunitarias ya existentes, cartografiando territorios y marcando cuerpos, de tal forma que se da lugar la colonización de los mismos, usándolos como recursos explotables, diferenciando centro de poder y de acumulación de periferia sometida y de extracción, racializando a las poblaciones, convirtiéndolas en objetos del ejercicio de la biopolítica. Ahora bien, estos territorios, estos cuerpos, con sus formas comunitarias de

¹¹¹ Aníbal Quijano, Ob. Cit., págs. 342-343.

¹¹² Ver de Benedict Anderson *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México 1993, Fondo de Cultura Económica. También de Partha Chatterjee *La nación en tiempo heterogéneo*. Buenos Aires 2008, Siglo XXI, Clacso.

¹¹³ Revisar de Michel Foucault *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires 2004, Fondo de Cultura Económica.

¹¹⁴ Frase de Karl Marx, empero atribuida a Shakespeare.

relacionarse, con sus formas intersubjetivas propias de comunicarse, con sus maneras de politizar sus demandas, se convierten con el tiempo en resistencias a la modernidad y al capitalismo, ofreciéndose como ofrenda y sacrificio, diseñando alternativas. Podríamos denominar a la modernidad como una forma aparente y a la colonialidad como su forma efectiva, forma aparente cultural, política y jurídica, por un lado, y forma efectiva subordinaciones culturales, de dominaciones polimorfos que obstruyen las democratizaciones, de ejercicios jurídicos discriminadores. Empero esta contradicción entre la forma aparente y la forma efectiva da lugar a culturas proliferantes, actualizadas y emergentes, a politizaciones de campos no institucionalizados, a replanteos de derechos colectivos que atraviesan los formalismos jurídicos, a la circulación de saberes que se oponen a la ciencia universal y a la filosofía absoluta.

Etnicidad, nación y clase

Las sociedades poscoloniales plantean varios problemas en lo que respecta a su comprensión y elucidación, uno de estos es el que tiene que ver con la relación entre etnia, clase y nación. Podemos complicar un poco más aún esta situación si introducimos también el tema del Estado. La distinción entre Estado y nación es importante, así como lo es la diferencia entre etnia y clase. Aunque la formación de los Estado-nación absorbe la nación al Estado, esto no quiere decir que la nación es lo mismo que el Estado. La formación del Estado, si podemos hablar así, tiene que ver con las múltiples gubernamentalidades que son articuladas en forma de agenciamientos, engranajes, máquinas políticas que se distribuyen en forma de mapas institucionales¹¹⁵. La estatalización de las territorialidades, de los agenciamientos concretos y relaciones de poder locales, es decir, su apropiación, desarticulación y transformación a gran escala forma parte del proceso de conformación del Estado. La institución del Estado pasa por la unificación de las formas de gobierno y los mecanismos de poder, termina ejerciendo su jurisdicción a la escala de lo que va ser la nación, incorpora de modo transversal la legislación y normativa jurídica que permite la reglamentación del ejercicio de las prácticas institucionalizadas. Podemos hablar desde esta perspectiva de la triangulación concomitante entre Estado, derecho y nación. Ahora bien, podemos considerar a la nación como lo sugiere Immanuel Wallerstein, como que *las naciones no son otra cosa que mitos, en el sentido que son creaciones sociales, y los estados desempeñan una función central en su construcción*¹¹⁶. Desde esta perspectiva, los estados habrían creado las naciones, las naciones formarían parte de los procesos de estatalización, pero en este caso se trataría de la estatalización de los imaginarios. Sin embargo, esta comprensión de Immanuel Wallerstein supone la construcción, la supeditación y la articulación plena de la nación al Estado. ¿No hay nación antes del Estado? Podemos ampliar los horizontes históricos de la problemática introduciendo un campo de posibilidades mayor, logrando así una comprensión más abierta de las formas de identidades colectivas, por ejemplo podemos introducir el tópico de la luchas de liberación nacional, así mismo podemos introducir en el análisis a las concepciones de nación emergentes, por ejemplo, las relativas a los imaginarios colectivos de pueblos indígenas. Es indispensable considerar los imaginarios colectivos de las resistencias a la colonialidad y a la modernidad, entendidos como actos de descolonización. Desde esta perspectiva, no se tiene en cuenta la arqueología del término nación, que en principio alude a una relación de sangre, la nación concebida en el sentido de consanguinidad. Desde esta otra faceta habría una construcción de imaginarios nacionales antes del

¹¹⁵ Revisar de Michel Foucault *Seguridad territorio y población*. México 2006. Fondo de Cultura Económica.

¹¹⁶ Immanuel Wallerstein: *Análisis de sistemas-mundo*. Ob. cit. Pág. 79.

Estado, a partir de otras condiciones de posibilidad históricas, de otros espacios de intersubjetividad. Aunque podemos circunscribir el análisis de Immanuel Wallerstein a la crítica de la nación en los límites del espacio abierto por el Estado-nación, requerimos de una mirada más inclusiva de las otras formas de nación, para esto solicitamos separar la concepción de nación de la concepción de Estado, esto nos puede llevar a pensar una forma política más allá del Estado, pensar, por ejemplo, las posibilidades alterativas del Estado plurinacional, pensar una forma política que no necesariamente tenga que llamarse Estado, empero comprenda la condición plurinacional. Entre estas variantes, incluso pensar el Estado plurinacional desde una perspectiva no moderna del Estado, como una forma política que sea instrumento de la sociedad, una forma política que se corresponda con las sociedades autogestionarias y autodeterminantes. En este sentido, estamos sugiriendo la hipótesis de pensar la nación como imaginario social, pero también como ámbito de reconocimiento, como forma de difusa institución cultural que adquiere características de contrapoder, de contracultura hegemónica y también como espacio dinámico intersubjetivo descolonizador. Bajo esta consideración es aleccionador lo que establecen el primer y el segundo artículo de la Constitución Política del Estado de Bolivia. El primer artículo define el modelo de Estado como unitario social de derecho plurinacional comunitario con descentralización administrativa política y autonomías¹¹⁷, en tanto que el segundo artículo plantea el reconocimiento de la preexistencia colonial de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, por lo tanto el reconocimiento de su derecho al autogobierno, a la libre determinación, a sus instituciones propias, lengua, normas y procedimientos característicos, cosmovisión y gestión propias, reconocimiento de la autonomía y de la consolidación de sus entidades territoriales¹¹⁸. En este caso hablamos de nación más en el sentido cultural, incluso en el sentido territorial, como es el caso de los *suyus*, naciones-territorios de las sociedades andinas, conformaciones complejas, basadas en los *ayllus*, comunidades duales, asentadas en distintos pisos ecológicos y *markas*, pueblos que comprenden a conjuntos de *ayllus*. El sentido de naciones y pueblos indígenas originarios se abre a una pluralidad de configuraciones de nación, a distintas acepciones colectivas históricas culturales.

De acuerdo a Immanuel Wallerstein las categorías de raza, nación y clase se corresponden con cada uno de los rasgos estructurales básicos de la economía-mundo capitalista:

El concepto de “raza” está relacionado con la división axial del trabajo en la economía-mundo; es decir, la antinomia centro-periferia. El concepto “nación” está relacionado con la superestructura política de este sistema histórico, con los Estados soberanos que constituyen el sistema interestatal y se deriva en él. El concepto de “grupo étnico” está relacionado con la creación de las estructuras familiares que permiten que buena parte de la fuerza de trabajo se mantenga al margen de la estructura salarial en la acumulación de capital. Ninguno de los tres términos está relacionado directamente con el concepto de clase y por ello porque “clase” y “pueblo” se definen ortogonalmente, lo cual constituye una de las contradicciones de este sistema histórico¹¹⁹.

117 Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país

118 Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.

¹¹⁹Immanuel Wallerstein, Etienne Balivar: Raza, nación y clase. Madrid 1991, Iepala. Pgs. 123-124.

Se puede deducir de esta cita que no sólo las categorías de *raza*, *nación* y *clase* forman parte de los rasgos estructurales básicos de la economía-mundo capitalista, sino también la categoría de *etnia*, así como el mismo concepto de Estado, como vimos más arriba. Toda la composición social y política es leída a partir de subsunción formal y real del trabajo al capital, como dispositivos histórico sociales de los procesos de subsunción del trabajo al capital. En otras palabras, el capitalismo hace inteligible a las sociedades, a los estados, a las formaciones económicas sociales y a toda la compleja composición histórica cultural de los sistemas-mundo. Todo esto parece contrastarse positivamente con la expansión global, dominio y hegemonía contemporánea del capitalismo. Pero, ¿fue siempre así, durante los largos ciclos del capitalismo? ¿Qué pasaba en los lugares donde no había llegado todavía el capitalismo en su proceso de expansión, sobre todo al principio, durante los primeros ciclos del capitalismo? ¿Qué pasaba antes del capitalismo? ¿Estas otras formaciones sociales son incognoscibles? Siguiendo esta lógica, volviendo al presente, ¿cómo explicar e interpretar los saberes, las prácticas, las formas, los movimientos de resistencia al capitalismo, a la modernidad y a la herencia colonial, sus modos de nombrarse, de construir sus imaginarios, de nombrarse y representarse? ¿No dejan de ser disfuncionales al capitalismo? Y por lo tanto, no pueden entenderse como formas desbordantes al modo de producción capitalista. Estas preguntas nos plantean una duda, ¿la teoría de la economía-mundo capitalista, el análisis de los sistemas-mundo, abarcan la totalidad del mundo o hay una parte del mundo que escapa a su mirada?

En primer lugar, qué estamos entendiendo por mundo. Desde una perspectiva filosófica Eugenio Trías habla de mundos: *Mundo teórico referido al orden de los sucesos (el cerco)*, *mundo moral explícito en la proposición ético-metafísico (el acceso)*, *mundo estético referido al modo simbólico de exposición de la obra de arte* y *mundo histórico moderno explicitado en el juicio o proposición que determina finalísticamente la propia modernidad (el despliegue)*¹²⁰. Desde una perspectiva positivista y lógica Ludwig Wittgenstein se refiere al mundo como totalidad de todos los hechos. ¿Hablamos de un horizonte de visibilidad? ¿Hablamos de un horizonte de sentidos? George Bataille habla de mundo como un horizonte de sentido. También se puede hablar de un horizonte de visibilidad, por eso se dice que el mundo es mundo desde el descubrimiento de América. Con esta expresión nos referimos al horizonte abierto por la modernidad. Volviendo al alcance de la economía-mundo capitalista y del sistema-mundo, Immanuel Wallerstein se refiere a la totalidad de las sociedades, Estados, naciones, es decir, formaciones-económico sociales concretas atravesadas por las relaciones de producción capitalistas, articuladas por las lógicas de acumulación del capital, en los distintos ciclos del capitalismo, es decir, se trata de una dimensión temporal y espacial. Temporalmente hablamos de la historia del capitalismo, historia que comprende las transformaciones habidas en la economía-mundo capitalista, espacialmente hablamos del planeta tierra. Aparentemente este mundo abarca todo, esto quiere decir que todo estaría comprometido en el proceso de acumulación de capital. Nada escaparía a esta lógica de valorización dineraria, a sus redes de relaciones, a sus estructuraciones sociales, a sus composiciones económicas, a sus formaciones políticas, a sus decodificaciones culturales, a su producción de necesidades, a su compulsivo consumismo, a sus prácticas competitivas y obviamente al universo complejo y múltiple del mercado, con sus contradictorias formaciones monopólicas. ¿Hay algo que dentro de este mundo no sea tomado en cuenta? Podríamos preguntar de manera paradójica: ¿Hay una afuera de este adentro? Que siendo coherentes, tendría que ser llamado *hueco*. ¿Habría huecos en

¹²⁰Eugenio Trías: *Los límites del mundo*. Barcelona 1985. Ariel. Pág. 19.

este mundo que escaparían al control del capital, a la hegemonía en el ciclo del capitalismo en cuestión, al dominio mundial de la forma política imperial? ¿Esto significaría la presencia oculta, velada u opaca de formas o proyectos alternativos civilizatorios y culturales? ¿Podemos encontrar esta posibilidad en las resistencias al despliegue, la circulación y acumulación del capital, en los movimientos antisistémicos? Esta cuestión va a ser también tema del presente análisis.

Estado, sociedad y comunidad

El Estado no se desprende de la sociedad como en un acuerdo, pacto o contrato social, el Estado se constituye en esa diferenciación entre Estado y sociedad civil, sobre la base de una sociedad atomizada en individuos, reconociéndoles sus derechos individuales y su ciudadanía, aunque paradójicamente esta ciudadanía no cubra a todos. Se hace una abstracción en la formación de los estados y sociedades liberales, se hace como si el resto no existiera, mujeres y comunidades. Las comunidades son como la matriz anterior, el preludeo de la sociedad y el Estado. La comunidad comprende formas de socialidad anteriores a las sociedades mismas. Las comunidades se conformaron sobre la base de las redes de relaciones de parentesco, las alianzas familiares, territorialidades, intersubjetividades afectivas, identidades colectivas, configuraciones culturales. Las comunidades ancestrales se constituyen imaginariamente en el acto mismo del sacrificio, esta vinculación con la muerte los arrastra fuera de los límites mismos de la vida, al más allá, a elucubrar su relación con lo sagrado y a descubrir lo sagrado en las fuerzas inmanentes de la vida¹²¹. Esta es una constitución cultural, simbólica, ceremonial, con la elocuencia de los ritos, de la comunidad ancestral. Para no hablar de los orígenes de la comunidad sino del nacimiento de la comunidad. Se trata de una discusión con la historia, por lo tanto mito, acerca de los orígenes de la comunidad; se puede hablar de nacimientos plurales, diferenciales, localizados de las comunidades.

Desde esta perspectiva, de las historias efectivas de las comunidades, se trata de hacer genealogías de las comunidades. Estos nacimientos tienen que ver primordialmente, probablemente, con la caza y recolección, hablamos de las comunidades itinerantes, que se confunden, de manera inmediata, con sus propias estructuras de parentesco. La arqueología puede enseñarnos mucho de estos nacimientos proliferantes. Tiempos después, cuando las comunidades domestican las plantas y aprenden a manejar sus genomas, cuando desarrollan la agricultura, la llamada revolución verde, las comunidades establecen alianzas familiares y territoriales, conformando grandes comunidades o formas expansivas de sociedades territorializadas. Es probable que las comunidades mismas se hayan reestructurado y transformado, recodificando y revalorando sus relaciones y prácticas, sobrecodificando sus propios símbolos, ampliando los alcances de las jerarquías y el prestigio, estratificando el campo comunitario. Esta ampliación y reestructuración de las comunidades no las hace desaparecer, más bien las consolida como formas perenes que sostienen el curso de las sociedades mismas, pero también de las formas de poder que se conforman y despliegan. Las comunidades han sostenido a grandes formaciones sociales y complejas conformaciones de poder, han sostenido a señoríos, a Tiwanaku, alianza entre pueblos, y al Tawantinsuyu, alianza territorial, incluso fueron el sostén en los primeros años de la República, a través del tributo indígena. Podemos discutir si hoy siguen siéndolo, a pesar de la injerencia e irradiación del capitalismo, a través de los enclaves de explotación minera, la economía de la plata y la economía del estaño, y a través también de las extensiones, transfiguraciones y simbiosis del mercado, incluyendo

¹²¹ En *Subversiones indígenas* de Raúl Prada se hace un análisis de la raíz y el devenir de la comunidad. La Paz 2008, Muela del diablo.

prioritariamente el mercado de la coca. Esta discusión podemos extenderla a lo que hoy llamaríamos economía de los hidrocarburos, en vinculación con el ciclo del capitalismo norteamericano, su hegemonía, dominación y declive.

En muchos escritos he sostenido que las formas de comunidad siguen siendo la matriz y el sostén del Estado-nación, del Estado y la sociedad, de la formación económica social boliviana articulada al mercado mundial y la economía-mundo capitalista. La explicación de los salarios bajos se da por el entorno de las comunidades campesinas, por el vínculo con estas comunidades por parte de los mineros, que supuestamente habrían perdido sus medios de producción, instrumentos de trabajo y tierra, por su vinculación con los entornos familiares, que son como pequeñas comunidades en relación con otras formas comunitarias subsistentes y actualizadas. La explotación de los recursos naturales por parte de las empresas transnacionales en la periferia del mundo capitalista, se lo hace no solo ocasionando la proletarización de la población autóctona, sino a través de la redituación perversa de las formas comunitarias, que donan fuerza de trabajo de manera permanente o intermitente y sostienen multifomemente la reproducción social. En estas condiciones se combinan formas de subsunción formal, de subsunción real y, si se puede hablar así, de subsunción virtual, del trabajo al capital. La comunidad entonces retorna, se actualiza, transfigurándose, durante los ciclos más avanzados del capitalismo.

El Estado-nación habría nacido así, sobre la base de la diferenciación entre Estado y sociedad civil en Bolivia, diferenciación efectuada a través de la conformación de la representación, que vincula a la sociedad civil con el Estado, mediante el ejercicio del voto, que a su vez se basa en el reconocimiento de la ciudadanía a criollos y mestizos, hombres ilustrados, propietarios privados, hacendados, y un entono de sectores medios de artesanos. Estaban excluidos de la ciudadanía, por lo tanto de los derechos civiles y políticos, indígenas y mujeres. Una república de minorías sobre los hombros de la mayoría indígena. Como se puede ver el Estado-nación era una *comunidad imaginada*¹²² en el imaginario de los criollos, por eso mismo una ficción no compartida por los otros imaginarios, los imaginarios indígenas y los imaginarios femeninos. Una *legitimidad* circunscrita a los criollos y mestizos no es una legitimidad adecuada y requerida por el conjunto de la población que habita la extensión geográfica de la República. Se trata de una legitimidad restringida, del ejercicio del voto restringido, por lo tanto de un ámbito de representación estrecho, así mismo podemos pensar en un mapa institucional liberal angosto. ¿Cómo pudo haberse erigido una República en estas condiciones tan circunscritas, de una modernidad tan incipiente, con la mayoría de la población en la sombra? La respuesta no se encuentra en el alcance poco propenso de la modernidad, en el tamaño exíguo de la práctica política, sino en los ámbitos de las relaciones de poder de carácter colonial. En realidad estos hombres políticos no eran individuos modernos sino patrones, hacendados, gamonales, que además de monopolizar tierras y propiedades mineras, controlaban a las poblaciones indígenas, dentro de sus haciendas y bajo la cobertura de las relaciones de servidumbre y subordinación. Las verdaderas relaciones de poder que sostenían la forma aparente del Estado-nación corresponden a los ámbitos de despliegue del diagrama de fuerzas colonial. Entiéndase que este no es un reclamo de modernidad, sino una apreciación de las formas efectivas de modernidad en la periferia de mundo capitalista. ¿Cuánto de estas paradojas y formas aparentes se dan en el centro del mundo capitalista? Es posible que esto también ocurra, aunque con otras características, sin embargo, debemos entender que en este centro hegemónico y de dominación se han desarrollado de manera

¹²² Revisar de Benedict Anderson *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México 1993. Fondo de Cultura Económica.

extensa y ejercido de manera más minuciosa las estrategias de disciplinamiento, diagramas de poder disciplinarios que constituyen al hombre moderno, a partir de procedimientos de domesticación y manipulación fragmentaria y detallada del cuerpo. ¿Qué clase de internalizaciones, de perfil, de conjunción de fuerzas, de subjetividad se formó en estas tierras atravesadas por estrategias de colonización y simultáneamente ocupadas por resistencias comunitarias? ¿Hombres semimodernos perversamente deformados? ¿Hombres intermediarios, fronterizos? ¿Semiburgueses intermediarios entre los dos espacios de la economía-mundo capitalista, centro y periferia, ricos y mediadores en el proceso de acumulación, por lo tanto patrones como burgueses? La modernidad se habría dado de la única manera que podía darse, como mezcla, entrelazamiento, abigarramiento dramático, en un perfil subjetivo atormentado y desdichado. Las formaciones aparentes, el Estado-nación aparente, deriva en una República ilusoria, en contraste con formaciones históricas complejas, que develan que las cosas, las relaciones sociales, las instituciones se dan en tiempo heterogéneo¹²³.

La nación en tiempo heterogéneo

¿Qué es la nación? ¿Un sentimiento compartido? ¿La patria liberada? ¿La comunidad imaginada? Si es así, que nación se imaginaban los guerrilleros de la independencia? La guerrilla de los valles sólo esporádicamente controlaba la geografía de los escenarios de una guerra intermitente por la independencia de la *patria*, término usado en el diario de José Santos Vargas. Dependían de las incursiones del ejército de Buenos Aires, así como también de su ausencia, pues cobraban autonomía de acción en prologados lapsos de tiempo. Los guerrilleros acosaron al ejército realista, pero también eran acosados por ellos y perseguidos, hacían los que podían para sobrevivir, movilizaban pequeños contingentes de tropas y tenían mandos dispersos en los caudillos, quienes no terminaban ponerse de acuerdo por la conducción de la guerra de guerrillas. Contaban a veces con el apoyo de comunidades, por lo tanto, a veces crecían sus fuerzas con el apoyo indígena, pero la mayor parte del tiempo sus desplazamientos de maniobra corta y con pequeños contingentes. Los nombres de los guerrilleros se volvieron famosos en las listas del ejército realista, el mismo que buscaba acabar con ellos fulminantemente y quebrar sus redes de comunicación. No lo pudo hacer, tampoco venció la guerra de guerrillas. Sin embargo la huella de esta guerra quedó marcada en estos territorios de los valles de la Audiencia de Charcas. Tuvieron alguna relación esporádica con el gaucho Güemes, líder guerrillero del norte argentino, encargado por Buenos Aires de cuidar la frontera, pero al final de cuentas dependieron de sus propias fuerzas y de su convocatoria. ¿Cuál era la nación por la que peleaban los guerrilleros, pero no pudo ser? Porque la nación que se impuso fue la que dejó el ejército independentista en negociación con la oligarquía charqueña y los doctorcitos de Sucre. Una república acordada después de las hostilidades, pues el proyecto de Bolívar, de una Patria grande, no pudo materializarse, debido a la oposición de las oligarquías regionales, que prefirieron garantizar sus privilegios de hacendados y propietarios mineros. El proyecto de Bolívar era demasiado grande para ellos, donde podían perderse y perder. Hay analistas que dicen que las condiciones no estaban dadas. Valga a saber si esto es cierto, lo que importa es saber que el ejército independentista no podía cumplir por sí solo con la tarea encomendada, requería de la voluntad de los lugareños, que por lo que sabemos iba por otros lados. Las comunidades indígenas no estaban comprometidas con la hazaña, como lo estuvieron en los levantamientos del siglo XVIII. No se tejieron relaciones de confianza entre comunidades y rebeldes criollos. Si hubo participación fue

¹²³ Revisar de Partha Chatterjee *La nación en tiempo heterogéneo*. Buenos Aires 2008, Siglo XXI, CLACSO.

circunstancial, no comprometida, como ocurrió con los levantamientos de Tupac Amaru, Tupac Katari, Bartolina Sisa, Tomas Katari, que buscaban, se puede interpretar así, la reconstitución. No se equivocaron las comunidades, porque lo que ocurrió durante la República fue en contra de ellas, perdieron tierras y autonomía. Pero, volviendo a la pregunta de qué nación se imaginaban los guerrilleros, tendríamos que responder que, probablemente, no era algo distinto a la misma Audiencia de Charcas, pero sin españoles, sin chapetones. En el mejor de los casos, la imagen de la independencia podía extenderse a todo el Virreinato de la Plata, debido a las vinculaciones con el ejército argentino. De todas maneras, esto de la imagen de nación de los guerrilleros de la independencia no es algo fácil de resolver, pero de lo que podemos estar seguros es que no había un proyecto político, tampoco social, menos cultural, de reconstitución.

Hay que entender esta insurgencia en el contexto de la crisis del sistema colonia, como parte de sus contradicciones inherentes, del declive y decadencia del imperio español. Desde lejos se puede decir que el imperio español, es Estado territorial y extraterritorial, comprendiendo a las colonias, ya no era funcional al nuevo ciclo del capitalismo, quedó obsoleto ante los requerimientos de las formas de acumulación de capital, con sus consecuentes expansiones y transformaciones. Concretamente, quedó obsoleto después de la revolución industrial que se produjo en Gran Bretaña. El nuevo capitalismo corría a la velocidad de las máquinas de vapor y el ferrocarril, la maquinaria industrial transformó las temporalidades de la producción y la circulación. Aunque parezca paradójico, los nuevos movimientos independentistas, con sus proyectos de liberación nacional, de conformación de repúblicas, con pretensiones de modernización y sueños de modernidad, terminaron siendo funcionales al ciclo del capitalismo británico. Esta quizás fue la razón y la condición histórica por la que los movimientos independentistas del siglo XIX prosperaron y terminaron materializando sus proyectos nacionales. En cambio, los levantamientos indígenas del siglo XVIII fracasaron, no lograron viabilizar sus proyectos de liberación y reconstitución. Sin embargo, estefrustración, viendo el largo tiempo, la larga duración, viendo desde las perspectivas de las estructuras de larga duración, fue convertida en memoria e irradiación histórica, con las recurrentes actualizaciones de la guerra anticolonial inconclusa. Para dar algunos ejemplos, de este modo podemos leer e interpretar la guerra aymara en la guerra federal de 1899, en los recurrentes levantamientos que aparecen insistentemente después de la derrota de Tupac Amaru y Tupac Katari, atraviesan lo que quedaba del siglo XVIII y recorren el siglo XIX, para continuar localmente con los levantamientos durante el siglo XX. Por este lapso se encuentra los levantamiento de las comunidades de Jesús de Machaca, durante los primeros años de la década del veinte. Podemos situar resistencias hasta la guerra del Chaco y después de esta guerra, hasta la revolución de 1952 y después de esta revolución. Un levantamiento campesino, que se hizo famoso, es el relativo a la movilización de los campesinos del valle en 1974, que termino en la conocida masacre del valle, pero también derivó en la ruptura del pacto militar campesino y el nacimiento del movimiento katarista, que, retomando la memoria larga, desarrollo un proyecto político cultural de reconstitución del Qullasuyu. Sin embargo, lo más sintomático, de estas actualizaciones de antiguas luchas, concurre durante las movilizaciones sociales del 2000 al 2005, donde reaparece con fuerza la forma y las estructuras de la rebelión indígena, la alianza guerrera de los ayllus y comunidades, la reterritorialización de facto de los espacios ancestrales, ahora emergentes y sostén de la subversión indígena.

A modo de hipótesis, podemos hablar de dos *estructuras de larga duración* que atraviesan los periodos coloniales y republicanos. La primera y fundamental, la estructura de la rebelión indígena, constituida, en los levantamiento anticoloniales del

siglo XVIII, ligada a un proyecto de reconstitución civilizatorio-cultural y antimoderno; la segunda, la estructura de la subordinación criollo-mestiza, conformada durante los movimientos independentistas, de la guerra de guerrillas y la guerra de la independencia, ligada a un proyecto nacional y moderno. Ambas estructuraciones han tenido una trayectoria casi paralela a lo largo de la historia, hasta encontrarse en los acontecimientos de la guerra del gas, de octubre del 2003. Ambas estructuras y estructuraciones, actualizadas en distintos contextos, con sus correspondientes transformaciones, condicionan los procesos histórico-políticos, sus periodos y sus coyunturas, acaecidos en las temporalidades de la formación económica social, condicionan las formas efectivas del Estado sociedad concretas, sus complejas relaciones, sus ámbitos públicos, también sus ámbitos civiles, y consecuentemente, sobrepasando los límites de la sociedad civil, la configuración de la *sociedad política*, como propuesta relacional, alternativa, de politización de la demanda y de la elaboración de proyectos alternativos de los *subalternos*¹²⁴.

El Estado-nación en el contexto de la globalización

Los Estado-nación habría iniciado su genealogía con la conformación de los estados entre el siglo XVII y XVIII en Europa sobre la base de las Monarquías absolutas. A fines del siglo XVIII se conforma la república, como resultado de la revolución política en Norteamérica, con la unificación de los Estados de la Unión, en su forma Federal. Poco después la revolución francesa instaura la república, como resultado de la revolución social, en su forma más bien unitaria, llevando adelante la declaración universal de los derechos del hombre, inscribiendo en el imaginario popular las consignas de *libertad, igualdad y fraternidad*¹²⁵. Como siguiendo estas declaraciones democráticas Toussaint L'Ouverture dirigió la inaugural contienda triunfante por la emancipación de los esclavos modernos en la colonia francesa de Santo Domingo (Haití). Durante el siglo XIX se constituyen las repúblicas en las llamadas *Indias occidentales*, como resultado de las guerras de independencia. En el lapso del siglo XX, después de la segunda guerra mundial, las colonias europeas en Asia y África consiguen su independencia. Esta es una brevísima historia de la conformación de los Estado-nación, pero no podríamos tener todo el panorama sino recorremos la historia hasta el presente, cuando los Estado-nación se encuentran cercados y atravesados por una nueva soberanía, la del *imperio*¹²⁶, en el periodo delirante de los discursos apologetas de la globalización, en el ciclo y el declive de la hegemonía estadounidense.

Un concepto indispensable para entender la conformación de los estados es *soberanía*, que significa primordialmente legitimidad del poder. Esta soberanía es transferida del cuerpo del rey al pueblo por medio de la revolución y las guerras de independencia. En segundo lugar *soberanía* significa independencia, quiere decir que el Estado-nación actúa en igualdad de condiciones con otros Estado-nación. En tercer lugar significa potestad absoluta sobre sus recursos. En cuarto lugar significa autonomía en cuanto a la capacidad de definir y diseñar sus propias políticas. Todos estos tres últimos significados están íntimamente ligados al primero, que es fundamental, pues en este significado de *soberanía* como legitimidad radica el secreto de las formas de dominación modernas. Aunque se haya transferido al pueblo la *soberanía* como referente de la legitimidad, ésta justifica la mediación en las relaciones de poder. La

¹²⁴ Revisar de Partha Chatterjee *La nación en tiempo heterogéneo*. Ob. Cit. Particularmente el capítulo *La política de los gobernados*.

¹²⁵ Revisar de Antonio Negri *El Poder Constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid 1994, Prodhufi. En el libro se analiza la diferencia entre la revolución política, de la independencia norteamericana, y la revolución social, relativa a la revolución francesa.

¹²⁶ Ver de Michael Hardt y Antonio Negri *Imperio*. Buenos Aires 2002, Paidós.

soberanía faculta la transferencia del poder por delegación a través de la representación, la *soberanía* justifica el ejercicio del poder a nombre del pueblo.

La soberanía es una palabra recurrente en los discursos democráticos, pero también en los discursos revolucionarios, se lo hace de una manera acrítica, espontánea, como por costumbre, sin tomar en cuenta la polisemia de sus significados, sobre todo uno, el original, en el cual soberanía tiene que ver con la legitimidad del poder. Por eso es importante hacer una especie rápida de arqueología de la soberanía para develar las formas como los discursos encubren los mecanismos de dominación.

Teoría de la soberanía

Los discursos de soberanía pueden agruparse en aquéllos que suponen la teoría jurídica política, que es precisamente la teoría de la legitimidad del poder. A propósito de esta teoría, Michel Foucault dice que la teoría política de la soberanía se remonta a la edad media; procede de la regeneración del derecho romano; se conformó en torno a la cuestión de la monarquía y del monarca. En este sentido, la teoría de la soberanía ejerció cuatro papeles:

En primer lugar tiene que ver con un dispositivo de poder efectivo que era el de la monarquía feudal. Segundo, sirvió de herramienta y también de apología para la constitución de las grandes monarquías administrativas. En esta secuencia, a partir del siglo XVI y sobre todo del siglo XVII, ya en las circunstancias de las guerras de religión, la teoría de la soberanía fue un aparato que transitó tanto en un campo como en otro, que se esgrimió en un sentido u otro, ya fuera para circunscribir o, al contrario, para robustecer el poder real¹²⁷.

En síntesis, la teoría de la soberanía fue la gran arma de la querrela política y teórica entorno de las modalidades de poder de los siglos XVI y XVII. En el siguiente siglo (XVIII) volvemos a encontrarla, como versión decimonónica del derecho romano, en Rousseau y sus contemporáneos, esta vez con un cuarto papel: en ese período se trata de edificar, contra las monarquías administrativas, autoritarias y absolutas, un prototipo alternativo, de las democracias parlamentarias¹²⁸. Como se puede ver se puede decir que la teoría de la soberanía transita, durante este tiempo, de la cuestión de las monarquías, de los problemas de legitimidad planteados por el poder absoluto, por el poder real, a la cuestión de la legitimidad del poder en las repúblicas. Ya no se trata de la soberanía del soberano sino de la soberanía del pueblo. En otras palabras, el pueblo es el nuevo soberano. Pero, entonces la figura del pueblo se construye sobre el arquetipo de la unicidad del poder, como un solo cuerpo unguado por la legitimidad popular. Bajo esta figura el pueblo transfiere el poder a sus representantes. Este es el acto supremo de construcción de la representación como mediación del poder. Se podría decir, con cierta aproximación no exenta de equívocos, que, de esta forma, el poder ya no la ejerce el pueblo sino sus representantes. Esto es relativamente cierto, pues, en verdad, nadie deja de ejercer el poder, porque el poder atraviesa a todos, gobernantes y gobernados, como también a dominantes y dominados, todos lo usan, sólo que unos de una determinada manera y otros de otra. Los representantes usan el poder de una manera unificada, como monopolio, en tanto que el pueblo usa el poder de una manera dispersa, fragmentada, en el contexto del tejido de relaciones que componen la sociedad. Se puede decir que los representantes ejercen el poder de forma institucional, de una manera molar, y que el pueblo ejerce el poder de forma espontánea, de manera molecular. Se produce un trastocamiento, una desmesura, cuando se da lugar la revolución, poniendo en suspenso el mapa institucional y los mecanismos de dominación.

¹²⁷ Revisar de Michel Foucault *Defender la sociedad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Pág. 42.

¹²⁸ *Ibidem*. Pág. 43.

Desarrollando los tópicos de la teoría jurídica política, se puede decir que la teoría de la soberanía está enlazada a una forma de poder que se practica sobre la tierra y sus productos, no tanto sobre los cuerpos y lo que hacen, como ocurre con otras formas de poder, como en el caso del diagrama de poder disciplinario. La teoría de la soberanía atañe al traslado y usurpación, no del tiempo y del trabajo sino de los bienes y la riqueza por parte del poder. La teoría de la soberanía accede transcribir en expresiones jurídicas unos compromisos intermitentes y habituales de preceptos, sin llegar a reglamentar una vigilancia perpetua; es una teoría que faculta fundar el poder alrededor y desde la presencia física del soberano y no de los procedimientos incesantes y durables de vigilancia. La teoría de la soberanía es lo que permite fundar el dominio absoluto del poder; por lo tanto se está lejos del cálculo del poder que establece el balance del mínimo de gastos y el máximo de eficacia¹²⁹. Se puede decir que el diagrama del poder soberano comprende la administración de las cosas y los recursos, en tanto que el diagrama de poder disciplinario trabaja sobre el tiempo de los cuerpos y el detalle de su anatomía, sus movimientos y su dinámica de una manera minuciosa.

Se produce entonces una yuxtaposición entre el diagrama de poder soberano y el diagrama de poder disciplinario, el discurso de la soberanía es usado para encubrir los mecanismos de dominación disciplinarios, en tanto que el discurso relativo al diagrama disciplinario de desarrolla como discurso de las ciencias humanas. Cuando la teoría jurídica política abandona la cuestión de la monarquía para ocuparse de las democracias parlamentarias, la teoría de la soberanía fue, en el siglo XVIII y aún en el XIX, un dispositivo discursivo crítico consistente contra la monarquía y todas las dificultades que podían oponerse al desenvolvimiento de la sociedad disciplinaria. Pero, también, de modo superpuesto, esta teoría y la disposición de un código jurídico ajustado a ella permitieron entrecruzar a los mecanismos de disciplina un sistema de derecho que encubría sus procedimientos, que desvanecía lo que podía haber de dominación y técnicas de dominación en la disciplina. En este contexto, la teoría de la soberanía reconocía a cada uno el ejercicio, a través de la soberanía del Estado, de sus propios derechos soberanos¹³⁰. La soberanía del Estado se convierte en un garante de los derechos individuales, de los derechos civiles y políticos, de los derechos humanos. El Estado, en otras palabras, la constitución, es el marco jurídico de estos derechos. Dicho de otra manera, hay una concomitancia entre el Estado y los ciudadanos.

Es importante entender que la teoría de la soberanía se plantea ineludiblemente fundar un ciclo, el ciclo del sujeto al sujeto (súbdito), exponer cómo un sujeto – entendido como individuo dotado, naturalmente, de derechos, capacidades, facultades, atributos y potencialidades – puede y debe trocarse en sujeto, pero entendido esta vez como unidad sometida en una relación de poder. La soberanía es la teoría que va del sujeto al sujeto, que instaure la relación política del sujeto con el sujeto. En este sentido, la teoría de la soberanía determina, en el comienzo, una multiplicidad de poderes que no lo son en sentido político del término, sino capacidades, posibilidades, potencias, y sólo puede componerlos como tales, en el sentido político, con el requisito de haber conformado en el ínterin, entre las posibilidades y los poderes, una situación de unidad primordial y productora, que es la unidad del poder¹³¹. El Estado se yergue como monopolio político, pero también como dador político, como asignador político, no sólo como garante sino también como distribuidor, pero también como promotor político.

Como se puede ver, hay una relación constitutiva entre Estado y sociedad, pero también una relación de transferencia entre legitimidad y legalidad. La teoría de la soberanía

¹²⁹ *Ibidem*. Págs. 43-44.

¹³⁰ *Ibidem*. Pág. 44.

¹³¹ *Ibidem*. Pág. 49.

expone cómo puede erigirse un poder no exactamente según la ley sino según una cierta legitimidad fundamental, más fundamental que todas las leyes; se trata de una especie general de todas las leyes y que puede permitir a éstas funcionar como tales. En otras palabras, la teoría de la soberanía es el ciclo de la legitimidad y la ley. Digamos que, de una u otra manera, la teoría de la soberanía conjetura al sujeto; señala a fundar la unidad esencial del poder y se despliega siempre en el elemento previo de la ley. Triple condicionalidad, por lo tanto: la del sujeto a someter, la de la unidad del poder a fundar y la de la legitimidad a respetar. Triángulo instituyente: sujeto, unidad de poder y ley¹³².

La soberanía del Estado-nación

Se dice que el Estado creó la nación y no la nación al Estado, como se ha querido proponer de un modo retroactivo, en el despliegue del discurso de legitimación del poder del Estado. Antonio Negri y Michel Hardt dicen que la concepción de nación se desplegó en Europa sobre el suelo del Estado patrimonial y absolutista. El Estado patrimonial se definía como la propiedad del monarca¹³³. Otra es la historia de los otros continentes, se puede decir que allí llegó el Estado en su forma colonial, como expansión imperial, como administración extraterritorial europea. Después, la constitución de los Estado-nación en las excolonias intenta oponerse al colonialismo y salir del mismo, empero lo hace en el contexto mundial dibujado por la colonización, en cierta manera, en las jurisdicciones de las administraciones coloniales se instauran los Estado-nación subalternos.

Volviendo a la historia europea, los autores del *Imperio*¹³⁴ dicen que el cambio del modelo absolutista y patrimonial gravitó en un desarrollo gradual que substituyó el cimiento teológico del patrimonio territorial por un nuevo cimiento, igualmente trascendente. En el sitio dejado por el cuerpo divino del rey, ahora se colocaba la afinidad subjetiva de la nación, la que formaba del territorio y la población un pueblo ideal. Para exponerlo de un modo más riguroso, el territorio físico y la población se imaginaron como la prolongación de la substancia trascendente de la nación. *El concepto moderno de nación heredaba así el cuerpo patrimonial del Estado monárquico y le inventaba una nueva forma*¹³⁵. El imaginario de la nación se configura así sobre la base del arquetipo del cuerpo del Estado absolutista, la reconstrucción imaginaria invierte los términos, la nación se convierte en el origen del Estado, esta invención histórica, esta reconstrucción actualizada del tiempo histórico, tiene que ver con los discursos de legitimidad, con la recomposición del concepto de soberanía. La nación se convierte en la substancia trascendente que atraviesa los tiempos, en el espíritu que se realiza en el Estado. En esta dialéctica de objetivación, la nación se materializa en el territorio y la población. Algo parecido, en un contexto distinto, es lo que sucede en las sociedades que fueron colonizadas, la nación es un imaginario trascendente que fundamenta la independencia y la constitución de los Estado-nación, sólo que en este caso se recurre a la resignificación y reinterpretación de las propias tradiciones. Visto de esta forma, habría que decir, que en ambos casos, la dialéctica de la historia concibe la substancia trascendente de la nación se como acontecimiento inmanente, como pasión, como sensibilidad social.

El despliegue imaginario de la filosofía de la historia, sobre todo ante la evidencia de la crisis de la modernidad, que todo lo disuelve, la manera de solicitar soporte para el poder efímero de la soberanía, como arreglo a la crisis de la modernidad, fue imputárselo inicialmente a la nación y luego, cuando la nación también se descubrió

¹³² *Ibidem*. Pág. 50.

¹³³ Revisar de Michael Hardt y Antonio Negri *Imperio*. Buenos Aires 2002, Paidós. Pág. 97.

¹³⁴ De Michael Hardt y Antonio Negri *Imperio*. Buenos Aires 2002, Paidós.

¹³⁵ *Ibidem*. Pág. 98.

como un recurso precedero, arrogárselo al pueblo. Dicho de otra manera, así como el concepto de nación consume la noción de soberanía procurando que es preliminar a ella, el concepto de pueblo también perfecciona el de nación en integridad de otra imagen simulada de retracción racional. Cada paso metódico hacia a la zaga tiende a coagular el poder de la soberanía ensombreciendo su plataforma, esto es, estableciéndose en la realidad del concepto. La afinidad de la nación y más aún la homogeneidad del pueblo deben exhibirse como algo congénito y vernáculo¹³⁶. Otro triángulo constitutivo: Estado, nación y pueblo.

Teniendo en cuenta el triángulo constitutivo e instituyente de Estado, nación y pueblo, haciendo una crítica al concepto de pueblo, Antonio Negri y Michael Hardt dicen que, aunque “el pueblo” se plantea como fundamento primigenio, *la concepción moderna del pueblo es en realidad producto del Estado-nación* y sólo subsiste dentro de las condiciones ideológicas concretas¹³⁷. Ampliando, aproximando y articulando categorías, comprendiendo el contexto de la colonización, la mundialización de la economía-mundo capitalista, la expansión integral de la dominación de los Estado-nación centrales, de los imperialismos sucesivos y del Imperio contemporáneo, las categorías de nación, pueblo y raza de ningún modo están muy aisladas entre sí. La arquitectura de una desigualdad racial categórica es el apoyo primordial para forjar una identidad nacional uniforme¹³⁸. Los europeos se van a distinguir del resto del mundo mediante este procedimiento geopolítico de racialización, que es otra manera de establecer la diferencia entre dominantes y dominados, colonizadores y colonizados, burgueses y proletarios. Por lo tanto se trata de homogeneizar y domesticar la diversidad y la diferencia de la multitud en la concepción de pueblo. La similitud del pueblo se erigió sobre un mapa imaginario que escondió y excluyó las diversidades y, en el nivel práctico, esto se trocó en la sumisión racial y el saneamiento social¹³⁹. Se trata de distinguir a escala mundial el pueblo blanco de las poblaciones morenas colonizadas, dominadas, explotadas y subordinadas a dominio imperialista, primero, y del imperio después. En esta perspectiva, se puede decir que la otra maniobra substancial en la arquitectura del pueblo, facilitada por la primera, consistió en superar las diferencias internas ocasionando que un grupo, una clase o una raza hegemónica *representara* a la población en su conjunto. El racimo representativo es el apoderado diligente que está a la zaga de la vigencia del concepto de nación¹⁴⁰. En este sentido, representación es no sólo repetición sino también represión, inhibición, pero también expropiación, usurpación, de la expresión auténtica de las poblaciones y las multitudes.

Los Estado-nación subalternos

El hecho de que se instauren Estado-nación en la periferia del sistema-mundo, como acto de liberación, como acción anticolonial y acto descolonizador, muestra que la modernidad ha llegado a todas partes, nos ha comprometido a todos, al centro y a la periferia de la economía-mundo capitalista, a los países imperialistas y a los países colonizados. Sin embargo, el significado político del Estado-nación no es el mismo en uno y otro lugar. *En tanto que bajo la influencia de los dominadores el concepto de nación suscita la estasis y la restauración, bajo la influencia de los dominados es un instrumento empleado para provocar el cambio y la revolución*¹⁴¹. Podemos decir, de cierta manera, haciendo un balance histórico que si bien la construcción imaginaria de la

¹³⁶ *Ibidem*. Pág. 104.

¹³⁷ *Ibidem*. Pág. 104.

¹³⁸ *Ibidem*. Pág. 105.

¹³⁹ *Ibidem*. Pág. 105.

¹⁴⁰ *Ibidem*. Pág. 105.

¹⁴¹ *Ibidem*. Pág. 107.

nación precede a la formación del Estado en Europa, como hemos visto, en cambio en los territorios colonizados va a ser una noción que antecede a la construcción del Estado. Esta historia no se da de la misma manera aquí y allá, hay que considerar las diferencias contextuales histórico-políticas, empero lo que importa, para contrastar, es constatar la diferencia, la forma invertida en la que se da la conformación del Estado-nación en la periferia. En este ámbito del mundo, si se puede hablar así, de alguna manera, la nación construye al Estado, la comunidad imaginada, a decir de Benedict Anderson, construye la materialidad institucional, jurídico-política, del Estado.

Se puede decir que el nacionalismo de los países dominados se comporta de una manera antiimperialista y anticolonial. La complejión progresista del nacionalismo subalterno resulta determinada por dos aplicaciones básicas, ambas en alto grado inciertas. Ante todo la nación se ostenta como progresista en consonancia con la línea de defensa contra la dominación de naciones más poderosas y de fuerzas exteriores económicas, políticas e ideológicas¹⁴². De esta forma, el nacionalismo subalterno ingresa a la modernidad, pero buscando en ella condiciones de igualdad entre los Estado-nación. Desde esta perspectiva, la modernidad no es solamente la cultura donde todo lo solido se desvanece en el aire, la experiencia de la vertiginosidad y el suspenso, la volatilidad y la velocidad, del trastrocamiento y de la transformación, sino también la cultura de la equivalencia y del intercambio, de la analogía y la similaridad, aunque también de la mimesis y la simulación, así mismo de la comunicación y de la virtualidad. Aunque en este contexto se logra la liberación nacional, el concierto de las naciones, el mundo conformado por Estado-nación, no logra resolver el problema de la reiteración de las desigualdades en otras condiciones. No solamente hablamos de las desiguales condiciones de intercambio en el mercado internacional sino también de la reproducción de nuevas formas de dominación, que se ha venido en llamar neocolonialismo. No hablamos del colonialismo interno que suscitan las nuevas repúblicas, sino de las condiciones de subalternidad en las que se encuentran los Estado-nación de la periferia respecto al centro del sistema-mundo. De todas maneras, ambas formas, el neocolonialismo a escala mundial y el colonialismo interno parecen complementarse. Por eso, se puede decir que, en cada uno de estos casos, *la nación es progresista estrictamente como una línea fortificada de defensa contra fuerzas exteriores más poderosas*. Sin embargo, así como se presentan progresistas en su puesto protector contra la dominación extranjera, esas mismas murallas pueden pasar cómodamente a ejercer un papel inverso en correlación con el interior que protegen¹⁴³.

La dialéctica de la soberanía colonial

Hablamos de la crisis de la modernidad, o mas bien, entendemos la modernidad como crisis, y lo hemos hecho entendiendo esta crisis como crisis de legitimidad, crisis de la soberanía, crisis del poder, de la reproducción del poder, por lo tanto, crisis de representación, crisis de las instituciones, crisis del discurso jurídico-político frente a la elocuencia de los acontecimientos que se mueven en el ámbito histórico-político. También podemos hablar de crisis de las sociedades modernas, en el sentido más material del término, como crisis orgánica y estructural del capitalismo, por eso mismo crisis del orden social, de la estructura de clases, comprendiendo a esta crisis como lucha de clases, por eso concibiendo esta crisis como revolución, como devenir de la potencia social, como desplazamiento del poder constituyente, por lo tanto como democracia. En este sentido entendiendo la democracia como suspensión de los mecanismos de dominación¹⁴⁴. En la medida que el mundo es mundo desde el

¹⁴² Ibídem. Pág. 107.

¹⁴³ Ibídem. Pág. 107.

¹⁴⁴ Ver de Ranciere *El desacuerdo*.

descubrimiento de América, a medida que el mundo se hace mundo con las conquistas y las colonizaciones, con la expansión del sistema-mundo capitalista, convirtiéndose en economía-mundo, la crisis de la modernidad adquiere otras connotaciones, la crisis de la modernidad es también crisis de la colonialidad. La crisis de la modernidad sostuvo desde el comienzo una relación intrínseca con la subordinación racial y la colonización¹⁴⁵. El decurso de la modernidad es contradictorio, por una parte expande la utopía de la universalidad, pero por otra parte recrea en otras condiciones las cartografías del poder, la geografía de las dominaciones, la geopolítica imperialista. Este decurso de la modernidad es contradictorio y parece no poder resolverse sino en tanto no se configure una alternativa a la modernidad. De todas maneras, el componente utópico, el componente quimérico de la globalización es lo que imposibilita caer llanamente en el particularismo y el recogimiento como resistencia a las fuerzas totalizadoras del imperialismo y la dominación racista, y lo que, en cambio, nos inspira a concebir un propósito contra la globalización, un proyecto contra el imperio¹⁴⁶.

Viendo retrospectivamente, el capitalismo habría surgido en Europa gracias a la sangre, el sudor y las lágrimas de los pueblos no europeos conquistados y colonizados¹⁴⁷. Visto de esta forma, el capitalismo no puede comprenderse sólo a partir de la lucha de clases en Europa, entre obreros y burgueses, a partir de la teoría del modo de producción capitalista, sino que debe necesariamente incorporarse para su comprensión la lucha de los pueblos colonizados. Esto requiere unas teorías plurales de las formaciones económicas sociales, esto conduce a pensar en el devenir, conformación, consolidación y crisis de la economía-mundo capitalista.

Bajo estas consideraciones, con todo, la producción de los esclavos de América y el comercio de Esclavos africanos, la indemnización, la homogenización clasificada de los pueblos nativos, no fueron sólo, o predominantemente, una transición al capitalismo. Compusieron un cimiento realmente estable, una plataforma de sobreexplotación sobre la cual se edificó el capitalismo europeo. Y aquí no hay ninguna contradicción: la mano de obra esclava de las colonias, la mano de obra servil de los nativos, hizo posible el capitalismo europeo y el capitalismo europeo no tenía ningún interés en renunciar a ella¹⁴⁸. ¿Qué papel jugaron las burguesías, tanto centrales como periféricas, en esta expansión arrasadora del capitalismo y la modernidad? En este sentido, más que delatar la irracionalidad de la burguesía, lo imprescindible aquí es entender hasta qué punto la esclavitud y la servidumbre puede ser íntegramente compatible con la producción capitalista, como engranajes que restringen la movilidad de la fuerza laboral y entorpece sus movimientos. La esclavitud, la servidumbre y todas las demás formas de disposición restrictiva de la mano de obra – desde los *culies* del Pacífico hasta los peones rurales de América Latina, el apartheid de Sudáfrica – son todos componentes inherentes a los procesos del desarrollo capitalista¹⁴⁹.

Podemos hacer una lectura dialéctica de la colonización, el colonialismo homogeniza las diferencias sociales reales instituyendo una antítesis perentoria que lleva las diferencias a un extremo absoluto y luego subsume la tesis y la antítesis en la construcción de la civilización europea. Empero, *la realidad no es dialéctica; el colonialismo lo es*¹⁵⁰. Michel Foucault decía que la burguesía era dialéctica pues había hecho la síntesis del modelo monárquico, el modelo jurídico político, con la guerra de

¹⁴⁵ *Ibidem*. Pág. 115.

¹⁴⁶ *Ibidem*. Pág. 116.

¹⁴⁷ *Ibidem*. Pág. 118.

¹⁴⁸ *Ibidem*. Pág. 120.

¹⁴⁹ *Ibidem*. Pág. 122.

¹⁵⁰ *Ibidem*. Pág. 127.

razas, la guerra de naciones, entre conquistados y conquistadores, con la lucha de clases, el modelo histórico-político. Ahora, Antonio Negri y Michael Hardt dicen que la dominación colonial es dialéctica, pues habría hecho la síntesis entre el modelo colonial de dominación excluyente y racial, con la violencia revolucionaria y antiimperialista de los pueblos colonizados, en la conformación de un orden mundial multinacional, que se basa en la supuesta igualdad de los Estado-nación, de acuerdo al derecho internacional, y sin embargo vuelve a restaurar la diferencial condición de dominación y subordinación. El colonialismo es una máquina abstracta que produce alteridad e identidad. El primer resultado de la lectura dialéctica es pues el falseamiento de la diferencia racial y cultural. Esto no significa que, una vez exploradas como construcciones postizas, las identidades coloniales se precipiten en el aire; son figuras reales y continúan desempeñándose como si fueran fundamentales. Esta comprobación no es una política en sí misma, sino que estrictamente señala la posibilidad de una política anticolonial. En segundo lugar, el razonamiento dialéctico deja claro que el colonialismo y las representaciones coloniales se fundan en una violenta lucha que debe renovarse permanentemente. El sí mismo europeo necesita ejercer la violencia y necesita afrontar a su Otro para sentir y mantener su poder, para de este modo rehacerse continuamente¹⁵¹.

Como respuesta a la dialéctica positiva de la dominación colonial, los pueblos colonizados, en lucha por su emancipación, desarrollan una dialéctica negativa. La mayoría de las veces, la dialéctica negativa fue concebida en términos culturales, por ejemplo, como proyecto de la negritud, el intento de descubrir la esencia negra o revelar el alma negra. De acuerdo con esta lógica, la respuesta a las representaciones colonialistas debe implicar la creación de representaciones recíprocas y simétricas¹⁵². Esta inversión del mundo de las representaciones pretende invertir el mundo de las relaciones de poder y de los sujetos involucrados en ellas. Sin embargo, la inversión de la estructura colonial no hace otra cosa que conservar la estructura misma, cuando de lo que se trata es de ir más allá de esta estructura. De este modo, puede continuarse por otros caminos el colonialismo y la colonialidad, aunque hayan sido cuestionados, aunque hayan sido rechazados violentamente, en la medida que quede la huella de su memoria, pueden repetirse en otras condiciones. A pesar de la congruente lógica dialéctica de esta política cultural sartreana, la estrategia que propone nos parece consumadamente ficticia. La pujanza de la dialéctica, que en manos del poder colonial desfigura la realidad del mundo colonial, se patrocina nuevamente como parte de un proyecto anticolonial como si la dialéctica fuese en sí misma la forma real del movimiento de la historia. Sin embargo, ni la realidad ni la historia son dialécticas y ninguna gimnasia retórica idealista puede hacerlas entrar en un orden dialéctico¹⁵³. La violencia inicial de dominación se inscribe en el cuerpo, esta violencia acumulada en el espesor del cuerpo se revierte contra los opresores, esta violencia parece liberarnos, sin embargo, en la medida que no trascienda la estructura colonial, en la medida que no trastorqué el modelo colonial, no termina emancipando a los sojuzgados. La coyuntura original de la violencia es el del colonialismo: la dominación y la explotación de los colonizados por parte de los colonizadores. La segunda coyuntura, es decir, la revelación de los colonizados a la violencia original, puede adquirir en el contexto colonial todo tipo de formas desmedidas. “El hombre colonizado manifestará primero la agresividad que le fue depositada en sus huesos contra su propia gente”¹⁵⁴. La violencia

¹⁵¹ *Ibidem*. Pág. 127.

¹⁵² *Ibidem*. Pág. 128.

¹⁵³ *Ibidem*. Pág. 129.

¹⁵⁴ *Ibidem*. Pág. 129.

depositada en los huesos se revierte contra los colonizadores, pero en la medida que no logra abolir la geopolítica y la anatomía de la dominación, no termina de liberarnos de la superación dialéctica del colonialismo.

En esta perspectiva, el concepto mismo de soberanía nacional liberadora es vacilante, si no ya completamente contradictorio. Mientras este nacionalismo pretende liberar a la multitud de la dominación extranjera, erige estructuras internas de dominación que son igualmente implacables¹⁵⁵. El Estado-nación postcolonial funciona como un aparato primordial y dependiente de la distribución global del mercado capitalista. Como sostiene Partha Chatterjee, la liberación nacional y la soberanía nacional no sólo son impotentes contra esta jerarquía capitalista global, sino que además contribuyen espontáneamente a preservar su organización y funcionamiento¹⁵⁶.

Todo el proceso lógico de representación podría resumirse del modo siguiente: el pueblo representa a la multitud, la nación representa al pueblo y el Estado representa a la nación¹⁵⁷.

Horizontes del Estado plurinacional

Fin del Estado-nación

El paso del Estado-nación al Estado plurinacional, comunitario y autonómico es todo un desafío. Se trata de dejar la modernidad, la historia de la soberanía en la modernidad, la historia del Estado en la modernidad, la historia de una relación entre Estado y sociedad, una historia que define la separación entre gobernantes y gobernados, entre sociedad política y sociedad civil, en un contexto matricial donde se demarcó la relación entre dominantes y dominados, a partir de mecanismos de dominación y diagramas de poder que atraviesan los cuerpos y los territorios, incidiendo en las conductas y comportamientos, en la administración de la tierra y los territorios, en la explotación de la fuerza de trabajo. Dejamos atrás una historia de colonización y dominaciones polimorfos desplegadas en el mundo, donde la geopolítica de la economía-mundo y del sistema-mundo capitalista divide el planeta entre centro y periferia, racializando la explotación de la fuerza de trabajo y controlando las reservas y recursos naturales, estableciendo una división del trabajo planetaria, convirtiendo a los países periféricos en exportadores de materias primas y reservas de mano de obra barata, transfiriéndoles más tarde, a algunos de estos países que ingresan tardíamente a la revolución industrial, tecnología obsoleta, desplazando la industria pesada, considerada de alta y masiva inversión de capital, pero con bajos rendimientos a mediano y largo plazo, prefiriendo optar por eso por la circulación y la inversión del capital financiero, que rinde grandes beneficios a corto plazo. Dejamos atrás entonces la ilusión que provocaron los Estados-nación subalternos, una vez concluidas las guerras de independencia y las luchas de liberación nacional, la ilusión de nuestra independencia e igualdad en el concierto de las naciones, en el marco jerárquico de las Naciones Unidas. Descubrimos dramáticamente que no se logró la descolonización, tampoco la independencia y menos haber logrado establecer condiciones de igualdad entre los estados. Los Estados-nación centrales, sobre

¹⁵⁵ *Ibidem*. Pág. 131.

¹⁵⁶ *Ibidem*. Pág. 131.

¹⁵⁷ *Ibidem*. Pág. 131.

todo los que están en la franja de seguridad de Naciones Unidas, siguen imponiendo sus condiciones al resto del mundo, sin importarles el derecho internacional y el derecho de las naciones a la autodeterminación.

Después de la caída de los países socialistas de la Europa oriental, Estados Unidos, Europa y Japón, quizás China también, imponen su diseño de orden mundial al resto de los Estado-nación, bajo la conducción norteamericana. En lo que corresponde al ciclo del capitalismo estadounidense, la hiperpotencia mundial norteamericana condujo la expansión, la acumulación y la transformación del capitalismo, sobre todo después de la segunda guerra mundial, después de la conflagración su gravitante presencia fue innegable. Se convirtió en el garante de la economía-mundo capitalista, construyó su expansiva hegemonía desde la finalización de la guerra mundial hasta la derrota sufrida en la guerra de Vietnam; después de este acontecimiento su hegemonía entra en crisis y opta por la descarnada dominación; particularmente esto es patente después de la caída de la Unión Soviética, cuando se convierte en la única superpotencia mundial. Podemos decir que, en el contexto del declive de la hegemonía norteamericana, en pleno desplazamiento de la crisis del ciclo del capitalismo estadounidense, en el atiborrado momento crítico caracterizado por la hipertrofia financiera, que opta diferir la crisis por medio de la financierización, ocasionando no otra cosa que la agudización y profundización de la crisis misma, la forma del Estado-nación entra también en crisis o, mas bien, revive su crisis de modomanifiesto. Esto por una razón entre muchas otras, además de la historia crítica de las formas de soberanía, la razón es que los Estado-nación no pueden resolver la crisis, no pueden oponerse a su irradiación, les resulta difícil construir una alternativa, a no ser la repetición tardía de proyectos desarrollistas y de las metas de la industrialización, proyectos que no hacen otra cosa que recrear escenarios donde se replantean las relaciones entre centro y periferia, reacondicionando y trasladando la dinámica de la crisis a otros espacios, que ya no son sólo los correspondientes a las economías basadas en la exportación de materias primas sino también a las nuevas economías basadas en la industrialización. Las economías de los Estado-nación, basados en el desarrollo y la industrialización, son obligadas a competir en el mercado internacional con los altamente productivos países asiáticos. Se puede decir que los Estado-nación se mueven en un intervalo de opciones que se circunscriben a administrar la crisis.

La salida a la crisis estructural del capitalismo sólo se puede dar a escala mundial, esta superación de la crisis del capitalismo solo se puede dar ingresando a un nuevo horizonte histórico y cultural, un horizonte que se sitúa en otro espacio-tiempo, que se encuentra más allá del mundo capitalista, más allá del mundo moderno. Mientras tanto, en este encaminarse, en la transición a un postcapitalismo, se hace necesario preparar el terreno, crear las condiciones para la superación del capitalismo. Para el transcurso de esta transición transformadora es menester la imaginación y lo imaginario radicales, su potencia creativa, además de la fuerza instituyente. A propósito, en relación a la estructura institucional - algo que se dijo durante la Asamblea Constituyente vale la pena recordar - se requiere un nuevo mapa institucional, pero también se requiere un nuevo imaginario social. Ambos ámbitos, lo imaginario y lo institucional, requieren de una conexión simbólica. En resumen, estos tres ámbitos, lo imaginario, lo simbólico y lo institucional hacen al horizonte histórico cultural; en ese sentido, un nuevo horizonte histórico y cultural se abre cuando se dan transformaciones imaginarias, transformaciones simbólicas y transformaciones institucionales¹⁵⁸.

¹⁵⁸Revisar de Cornelius Castoriadis *La institución imaginaria de la sociedad*. Volumen 1: *Marxismo y teoría revolucionaria*. Volumen 2: *El imaginario social y la institución*. Buenos Aires 2003. Tusquets.

¿Qué papel juega en todo esto la economía? Si llamamos economía al espacio de la producción, distribución y el consumo, fuera de denominarse así la disciplina o *ciencia*, como se quiera llamar, que estudia este espacio, estos procesos, estos fenómenos. La ciencia económica cuenta además con un área llamada economía política. Se puede ver que el espacio económico está constituido por relaciones sociales. En este espacio histórico se formaron instituciones, llamadas empresas, en el nivel más propio de la economía, organizaciones organismos, dispositivos jurídicos, disposiciones políticas, a escala nacional y a escala mundial. Estas instituciones no podrían funcionar sin recurrir al lenguaje, a nuevas cadenas simbólicas, sobre todo no podrían constituirse si no se instauran también en la dimensión imaginaria de la sociedad, en ese sentido la economía es también una institución imaginaria. La racionalización que conlleva su conformación y organización corresponde a los nuevos sistemas simbólicos y formas imaginarias construidos durante la modernidad. El fenómeno de la autonomización económica es moderno, corresponde al desarrollo del capitalismo, que ha convertido al espacio económico no sólo en autónomo sino en predominante respecto a otros espacios de la vida social. La economía se ha expandido, ha irradiado todas las áreas, mercantilizando sus relaciones y sus actividades. Hay un dominio casi absoluto de la economía, aunque esto se da en el sentido del fetichismo de la mercancía, es decir, como alienación, como cosificación; se concibe las relaciones entre humanos como si fuesen relaciones entre cosas. No se trata de reducir este problema a la tesis dialéctica de la conciencia enajenada, conciencia atrapada en la relación con el objeto, sin poder constituirse en autoconciencia que se reconoce en la relación con otra autoconciencia. El problema es más complejo, aunque, en todo caso tendríamos que hablar de una conciencia histórica, por lo tanto social, colectiva. El problema no se reduce a lo que le pasa a la conciencia o a lo que le pasa al sujeto, sea esta conciencia o este sujeto individual o colectivo; el problema responde a sus condicionamientos históricos. Por un lado, el desarrollo del capitalismo transforma las sociedades trastrocando sus relaciones, sus instituciones, sus ámbitos de funcionamiento, sus cadenas simbólicas, sus circuitos significantes, creando alternativamente ámbitos nuevos y sus respectivas autonomizaciones, la autonomización de la economía, la autonomización de la política, la separación entre sociedad civil y sociedad política; por otro lado, la emergencia de nuevas experiencias, de nuevas sensaciones y de nuevas percepciones, hacen emerger empiricidades como el lenguaje, el trabajo y la vida, dando lugar a nuevos saberes y ciencias, como la filología, el economía y la biología, iniciando lo que se viene en llamar la analítica de la finitud¹⁵⁹. La economía viene a ser tanto el referente descubierto por la nueva experiencia del trabajo, así como la formación discursiva que habla de ello. Lo que quiere decir que se trata de una formación enunciativa, de una formación conceptual, que hace el análisis del ámbito del trabajo, la producción, distribución y consumo. La economía también es un espacio de instituciones que hacen de agenciamientos concretos de poder. Referente empírico, formación discursiva e instituciones es el triángulo en que nos inscribimos para hablar de economía, de economía capitalista. El Estado-nación deviene, por así decirlo, de otra genealogía, arranca con la conformación de los estados patrimoniales, se constituye en Estado-moderno, en el contexto de esa componente articulación entre Estado territorial y capitalismo, convirtiéndose en una macro-institución o, mas bien, en un mapa concéntrico institucional, que abarca un conjunto de instituciones articuladas a un eje de funcionamiento y a una dirección política, aunque esta se exprese en una distribución de poderes, supuestamente equilibrados. La llamada *ciencia* política se cruza en el camino,

¹⁵⁹Ver de Michel Foucault *Las Palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México 2005. Siglo XXI.

viene de la teoría jurídico-política, de la teoría de la soberanía, se plantea el problema del Estado más que del poder, se propone estudiarlo y analizarlo, empero termina desarrollando tesis sobre la legitimidad del Estado. ¿Esta *ciencia* política es una teoría que corresponde a la analítica de la finitud? ¿Se plantea algún problema sobre el dilema de la emergencia de las empiricidades y los a priori trascendentales? No, se trata más bien de una disciplina que restaura los dilemas de la soberanía y la legitimidad en el contexto de la modernidad. Una formación discursiva que se plantea los problemas de legitimidad en la labor de la restauración de la vieja maquinaria estatal. Se desentiende de los campos de relaciones de poder, también de visualizar los mecanismos de dominación. Se trata de un saber que estudia las formalidades del campo político. Se puede decir, de manera concreta, que la *ciencia* política estudia el Estado. De modo distinto a lo que ocurre con otras ciencias y saberes modernos, la *ciencia* política pretende mantener una relación de continuidad con la filosofía política; esta suposición es en sí problemática, no solamente debido a la idea ingenua de una historia lineal de las ciencias, sino también por lo que connotan la filosofía política y la ciencia política, por su relación problemática con la política. Jacques Rancière dice que la política funciona sobre el principio de igualdad, principio que ocasiona el litigio entre los que no tienen parte ni título, los pobres, y los que si lo tienen, los oligarcas y los aristócratas. Este litigio viene acompañado por una distorsión, un desacuerdo, causado por el ejercicio de la libertad; al ser todos libres se tiene derecho a la palabra, los pobres se asumen como pueblo, se constituyen como totalidad, conforman la democracia. La política entonces contiene una desmesura, sobre el principio de la libertad se constituye un todo que es más que las partes, se pasa del reclamo de las partes a las exigencias inconmensurables que desata la libertad. Se puede decir en resumen que la política es una lucha de clases. Ahora bien, lo que se viene en llamar filosofía política trata de hacer desaparecer este problema, trata de resolver el litigio, en el fondo busca poner en suspenso la política¹⁶⁰. Por una parte tenemos a la política que es una desmesura, por otra a la filosofía política que busca hacer desaparecer a esta desmesura; por último tenemos a la *ciencia* política, como continuidad de la filosofía política, que busca sustituir la política, la lucha, el litigio, el desacuerdo, por la *policía*, en el sentido pleno de la palabra, por el establecimiento del orden.

Retomando el hilo conductor, Estado-nación, economía y política, todo el análisis que hemos hecho hasta ahora supone el fin del Estado-nación, la clausura de la filosofía política y la ciencia política, además de la crisis terminante del capitalismo. Las preguntas que se suceden son: ¿Nos abrimos a una nueva *episteme*, después de haber abandonado las ciencias generales del orden y las ciencias atravesadas por la historicidad, como la economía, la biología y la lingüística? ¿Es posible otras ciencias de las condiciones pluralistas y de la condición plurinacional, de la emergencia de lo comunitario, de la extensión de las formas proliferantes de la descentralización administrativa y política? ¿Cuál es la configuración de la forma de Estado ante la geografía política de las autonomías? ¿Qué es lo que viene más allá del capitalismo? Hay más preguntas, pero nos vamos a quedar con estas, vamos a detenernos a analizarlas y buscar respuestas.

Hablemos de los límites del mundo de la economía-mundo y del sistema mundo capitalista. Por lo tanto también de los límites del Estado-nación. Esta macroinstitución, esta forma de soberanía, fue la instancia de una forma de organización política a escala mundial. Los Estado-nación se situaron como en una pirámide jerárquica distribuyéndose el control mundial para los países centrales y el relativo control local

¹⁶⁰Ver de Jacques Rancière *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires 1996. Nueva Visión.

para los países periféricos. Hay por cierto espacios al medio para países que lograron cierto control regional, también para los países que se llamaron del segundo mundo, entre los que se encontraban los países del socialismo real, distinguiéndolos de los países llamados del primer mundo y de los países definidos como del tercer mundo. Aunque estos términos quedaron obsoletos en la actualidad vertiginosa, mezclada y cruzada, pues el primero, el segundo y el tercer mundo se pueden encontrar en un mismo país, por ejemplo, en cualquier país del primer mundo, en un contexto atravesado por las nuevas corrientes migratorias de trabajadores, que se asentaron, dejando generaciones en su nuevo lugar de residencia, en un contexto donde el nuevo capitalismo salvaje, que apuesta a políticas neoliberales y de globalización, recrea grandes diferencias, quizás abismales, entre pobres y ricos en todos los países y en todas las ciudades. De alguna manera la forma Estado-nación ocultó estas diferenciaciones, estas jerarquías, estas dominaciones polimorfas. Ahora los estado-nación estallan en mil pedazos; el multiculturalismo liberal trata de matizar esta crisis, este desborde, reconociendo derechos culturales; pero lo que no puede detener es la emergencia de nuevas formas políticas, de nuevas formas de relación entre la forma Estado y la forma sociedad, lo que no puede detener es el desborde y la desmesura de las multitudes, los nuevos imaginarios colectivos, que incluso se llaman en la transitoriedad naciones, oponiéndose al monoculturalismo, a la forma mononacional. Aunque esta forma multinacional perduró como anacronismos en la modernidad, recorriendo como tejido resistente las formas institucionales homogeneizantes de la modernidad, de la forma Estado-nación, creando una dinámica de tensiones inherentes a la vida política de las sociedades y los Estado-nación, estas contradicciones inherentes estuvieron encubiertas, escondidas, ocultadas por los aparatos ideológicos de los Estado-nación. Su reemergencia presente las actualiza, desatando renovados discursos, y sobre todo transformando su condición encubierta en una condición develadamente plural, desbordando el mapa institucional disciplinario y normalizado de la modernidad. En plena crisis estructural del capitalismo la condición plurinacional, la condición proliferante de lo plural, adquiere otra connotación, convirtiéndose en una alternativa al mundo único, al pensamiento único.

Hemos llegado a los límites del mundo, estamos situados en el lugar fronterizo de las transformaciones, también de las experiencias, de las sensaciones, así como de las formas de pensar, de significar y simbolizar el mundo. Eugenio Trías habla de límites del mundo como los relativos a la tautología y la contradicción, la tautología que repite lo que es, lo mismo, de manera obsesiva, que no dice nada, y la contradicción que quiere decirlo todo, que desborda y desgarrar. Quizás el filósofo más lúcido de la modernidad fue Hegel, que conciente de la contradicción y el universo del sinsentido, quiso domesticar ambas, mediatizándolas con una lógica dialéctica, buscando el retorno a lo mismo, a la repetición, a la tautología, después de haber vivido la experiencia del desgarrar¹⁶¹. Hegel es el filósofo de la restitución absoluta de la razón, de la filosofía de la historia, de la filosofía del derecho, pero también de la filosofía del Estado. Podemos decir que se trata de una filosofía que coincide con el termidor, que busca desesperadamente terminar con la revolución. Hegel ha muerto y también con él la filosofía del fin de la historia. Aunque el Estado-nación haya sobrevivido a su muerte ha entrado a su tiempo crepuscular, a su clausura, anunciando su propia muerte, repitiendo el crepúsculo de los ideólogos.

Nacimiento del Estado plurinacional

¹⁶¹ Ver de Eugenio Trías *Los límites del mundo*. Barcelona 1985. Ariel.

Estamos ante un nuevo nacimiento, lo que en aymara se dice pachakuti, que vendría a ser algo así como cambio, trastrocamiento en el espacio-tiempo, de acuerdo a una traducción pretendidamente teórica, filosófica. Sin embargo, en la discreción, en la disquisición, de estas cosas no nos vamos a detener, por el momento. Quizás después volvamos a abordarlas, aunque de alguna manera siempre las tenemos que tener en cuenta. Este nuevo comienzo se daría en la geografía política de Bolivia, la anterior Audiencia de Charcas del Virreinato de la Plata, antes Alto Perú del Virreinato del Perú, y antes del cataclismo de la conquista y su consecuente colonización, el Qullasuyu, uno de los territorios, de los cuatro del Tawantinsuyu. Este nacimiento se puede considerar como el resultado de un dramático parto, gestado por las guerras políticas desatadas por los movimientos sociales, durante el ciclo de luchas que van del 2000 al 2005. Este nacimiento también tiene que ver con la gestión de gobierno del presidente Evo Morales Ayma, durante la cual se nacionalizan los hidrocarburos y se convoca a la Asamblea constituyente. Por lo tanto este nuevo comienzo, esta fundación de la segunda república, tiene que ver con el proceso constituyente, concretamente con el texto constitucional desarrollado por la Asamblea Constituyente, en pleno campo de batallas, en el que se convirtió la ciudad de Sucre, sede de la Asamblea Constituyente. Una vez que se aprueba la nueva constitución en Oruro, los dados estaban echados, a pesar de las modificaciones arbitrarias del Congreso, donde se trato de deformar el sentido del cuerpo de la constitución, las ciento cuarenta y cuatro modificaciones, no pudieron cambiar el espíritu constituyente, recurriendo a un lenguaje constitucional, no pudieron cambiar los principios y las finalidades de la Constitución, los contenidos descolonizadores, la estructura y los modelos propuesto por la Constitución, el modelo de Estado, el modelo territorial y el modelo económico. En el Congreso se pretendió revertir el proceso, unos quisieron abolir las medidas inherentes a las transformaciones institucionales de la Constitución, como la reforma agraria, otros confundieron la política con el pacto; se dedicaron a construir escenarios de pacto con la derecha, creyendo que ese era el camino, olvidando que todo ya había cambiado por la energía y el poder masivo desplegado por los movimientos sociales durante el lapso que viene del 2000 y llega al 2005. El pueblo boliviano termina aprobando la Constitución Política del estado en un referéndum constituyente, referente arrancado por una fabulosa movilización de las organizaciones sociales, que terminaron sitiando al Congreso presionando para la aprobación de la ley que convocaba al referéndum. Otra vez mostraban los movimientos sociales su determinación en empujar el proceso hacia el horizonte abierto por las luchas sociales de la guerra del agua y de la guerra del gas. Este nuevo comienzo también tiene que ver con las consecutivas derrotas sufridas por la derecha, las oligarquías regionales, sus partidos, sus medios de comunicación y todos sus dispositivos conspirativos. Fueron derrotados con la aprobación de la Constitución por parte del pueblo boliviano; también fueron derrotados cuando primero la Constituyente y después la Constitución incorpora las autonomías, demanda regional, al texto constitucional, quedando sin bandera y sin discurso, sin capacidad de convocatoria; vuelven a ser derrotados en el terreno dibujado por la violencia desatada por grupos de choque, en una espiral de la violencia que comienza con la toma de instituciones y deriva en la Masacre del Porvenir, esta derrota ya es política y militar. Estas derrotas políticas se van a expresar en la contundente derrota electoral que van a sufrir en las elecciones de diciembre del 2009. El Movimiento al Socialismo (MAS) gana con aproximadamente el sesenta y cuatro por ciento, gana en el departamento de Tarija, uno de los baluartes de la llamada “Media Luna”, se recupera el departamento de Chuquisaca, se avanza en el departamento de Santa Cruz, de Beni y de Pando; todo esto dibuja un escenario expedito en la Asamblea Legislativa Plurinacional, donde el MAS

controla los famosos dos tercios que se requieren para aprobar las leyes. Todo este contexto histórico político hace de condición de posibilidad histórica del nacimiento del Estado Plurinacional.

En el ensayo *Articulaciones de la complejidad*¹⁶² se escribe lo siguiente:

1. *Esta demás decirlo, que el Estado plurinacional no es un Estado-nación y, no está demás decir, que el Estado plurinacional ya no es un Estado, en el pleno sentido de la palabra, pues el acontecimiento plural desbroza el carácter unitario del Estado. El Estado ya no es la síntesis política de la sociedad, tampoco es ya comprensible la separación entre Estado, sociedad política, y sociedad civil, pues el ámbito de funciones que corresponden al campo estatal es absorbida por las prácticas y formas de organización sociales. El Estado plurinacional se abre a las múltiples formas del ejercicio práctico de la política, efectuada por parte de las multitudes. Hablamos de un estado plural institucional, que corresponden a la condición multisocietal. Se trata de mapas institucionales inscritos en múltiples ordenamientos territoriales; por lo menos cuatro: territorialidades indígenas, geografías locales, geografías regionales y cartografías nacionales. La emergencia de lo plural y lo múltiple desgarran el viejo mapa institucional, no permite la expropiación institucional, la unificación de lo diverso, la homogeneidad de la diferencia; se abre mas bien al juego de la combinatoria de distintas formas de organización, al juego en red y de entramados flexibles. Hablamos de matrices organizacionales y de estructuración abiertas a la contingencia. Se vive entonces la política como desmesura*¹⁶³.

Se puede interpretar de la cita que ya no se trata de la forma de Estado moderno sino de una nueva forma política, de una nueva forma de relación entre la sociedad y sus formas de organización política, como decíamos en la Constituyente, se trata de un nuevo mapa institucional. Es cierto que en Europa podemos encontrar estados plurinacionales, pero se trata de Estados modernos, que se limitan al alcance dibujado por el multiculturalismo, recogiendo incluso formas confederadas, como en el caso Suizo. La nueva concepción de la condición plurinacional de las formas políticas se tienen que decodificar desde la voluntad colectiva de la descolonización, implica, además, el reconocimiento de la condición multisocietal, que recoge la concepción de la múltiple temporalidad, además de la multiinstitucionalidad. Esta multiplicidad que atraviesa la forma homogénea del Estado terminadesacoplándolo, inventando una nueva forma de articulación, una nueva forma de integración, más cohesiva, más dinámica, creativa, flexible, adecuada a la problemática compleja de la formación abigarrada, de la

¹⁶² El ensayo aparece en el libro de Comuna intitulado *Transformaciones pluralistas del Estado*. La Paz 2007. Muela del diablo.

¹⁶³ Boaventura de Sousa Santos escribe en *El mileniohuérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, lo siguiente: *La supuesta inevitabilidad de los imperativos neoliberales ha afectado de modo irreversible al ámbito y la forma de poder. Este cambio no supone, sin embargo, una vuelta al pasado, ya que sólo un Estado postliberal puede acometer la desestabilización de la regulación social postliberal. Esta desestabilización crea al anti-Estado dentro del propio Estado. A mi entender, estas transformaciones son tan profundas que, bajo la misma denominación de Estado, está surgiendo una nueva forma de organización política más vasta que el Estado, una organización integrada por un conjunto híbrido de flujos, redes y reorganizaciones donde se combinan e interpenetran elementos estatales y no estatales, tanto nacionales como locales y globales, del que el Estado es el articulador. Esta nueva organización política no tiene centro, la coordinación del Estado funciona como imaginación del centro*. Trotta/ilsa 2005. Madrid. Pág.331.

composición barroca de la formación económico social boliviana, adecuada, sobre todo a la forma de gobierno propuesta por la Constitución Política del Estado, que es la democracia participativa, que reconoce el ejercicio plural de la democracia, como el relativo a la democracia directa, a la democracia representativa y a la democracia comunitaria. Se puede decir que esta forma política de la condición plurinacional descolonizadora se encuentra más allá del Estado.

El Estado-nación ha muerto, nace el Estado Plurinacional, comunitario y autonómico. ¿Cuáles son las condiciones, las características, la estructura, los contenidos y las formas institucionales de este Estado? Uno de los primeros rasgos que hay que anotar es su condición plurinacional, no en el sentido del multiculturalismo liberal, sino en el sentido de la descolonización, en el sentido de la emancipación de las naciones y pueblos indígenas originarios. Una descolonización entendida no sólo en el sentido del reconocimiento de las lenguas, de la interculturalidad e intraculturalidad, sino también en el sentido de las transformaciones institucionales, de la creación de un nuevo mapa institucional, encaminadas a la incorporación de las instituciones indígenas a la forma de Estado. Una descolonización entonces que implica el pluralismo institucional, el pluralismo administrativo, el pluralismo normativo, el pluralismo de gestiones. Y esto significa una descolonización de las prácticas, de las conductas y de los comportamientos, conllevando una descolonización de los imaginarios. Esto es la revolución cultural. Una descolonización que implica la constitución de nuevos sujetos, de nuevos campos de relaciones intersubjetivas, la creación de nuevas subjetividades, de nuevos imaginarios sociales; esto es el desarrollo de una interculturalidad constitutiva e instituyente, enriquecedora y acumulativa de las propias diferencias y diversidad inherentes. Una descolonización que implique el desmontaje de la vieja maquinaria estatal, que no puede dejar de ser sino colonial; se trata de la maquinaria que llega con la Conquista, que se consolida en la Colonia, que se restaura y moderniza en los periodos republicanos, que termina viviendo una crisis múltiple, de legitimidad, de representación, política, económica y cultural. El estado-nación fracasa en su proyecto consustancial, la revolución industrial, el desarrollo nacional, el romper con la cadena perversa de la dependencia. El Estado plurinacional se encuentra más allá de los umbrales del Estado-nación, definitivamente se ha abierto otro horizonte, otras tareas, otras finalidades, otros objetivos estratégicos, siendo la tarea primordial la descolonización. No puede haber nada parecido a las estrategias anteriores, si hay algunos rasgos que sugieren cierta analogía, como las relativas a la transformación tecnológica y su incorporación a la economía social y comunitaria, tienen que leerse en los códigos no de la revolución industrial del siglo XIX sino en el contexto de lo que significa la revolución tecnológica, irradiante, expansiva, en red, impulsando saltos, que no pueden leerse desde la linealidad histórica sucesiva de seguir el curso de los países desarrollados. Esto significaría volver a aportar por los nostálgicos proyectos nacionalistas y populistas. La revolución del Estado plurinacional es una revolución descolonizadora, aperturante de otro proyecto civilizatorio y cultural. Entonces uno de los rasgos fundamentales del nuevo Estado plurinacional es la descolonización.

Otro rasgo fundamental del Estado plurinacional es su carácter comunitario. Si bien el artículo uno de la Constitución establece el carácter plurinacional, comunitario y autonómico como los ejes nuevos estructurales y transversales de la constitución, pues lo unitario y social de derecho ya estaban contemplados en la Constitución anterior, el segundo artículo plantea el reconocimiento de la preexistencia a la Colonia de las naciones y pueblos indígenas originarios, por lo tanto su derecho al autogobierno, a la

libre determinación, a sus instituciones propias, normas y procedimientos propios, gestión territorial, beneficio exclusivo sobre los recursos naturales renovables, consulta sobre la explotación de los recursos naturales no renovables, legua y cosmovisión propias. Esto significa la reconstitución y la reterritorialización comunitaria, acompañando profundamente al desplazamiento de la forma de gobierno como democracia participativa, incorporando como uno de los ejes de la democracia participativa a la democracia comunitaria. El sentido comunitario es transversal a la Constitución, esto implica la actualización de las instituciones comunitarias, sus redes, sus tejidos, sus desplazamientos, sus alianzas territoriales, sus estrategias de reconstitución. También connota la recuperación, recreación, enriquecimiento, e irradiación de sus imaginarios, de sus estructuras simbólicas, de sus valores, conllevando la restitución de la dimensión ética comunitaria, haciendo circular los saberes colectivos, las memorias largas, la información y los conocimientos ancestrales. Encaminando la presencia, la inmanencia y trascendencia de la comunidad en la perspectiva de la transformación institucional del Estado, de la relación entre Estado y sociedad y de la descolonización de las políticas públicas. Lo más propio del interior de la periferia, como escribí en *Estado periférico y sociedad interior*, en *Los límites del poder y del Estado*¹⁶⁴, es la forma comunidad, son las instituciones comunitarias, son los principios y valores comunitarios como solidaridad, reciprocidad, complementariedad y redistribución, son las innovaciones de las estrategias de resistencia y transfiguración de las *sociedades políticas*, como las denomina Partha Chaterjee, de los bricolaje o los abigarramientos, parafraseando a René Zavaleta Mercado, o los barrocos modernos, como diría Bolívar Echeverría. Las formas de comunidad han atravesado los periodos de la colonia y los periodos republicanos, han resistido, se han transformado, se han actualizado y atravesado la modernidad misma. Esta institución imaginaria de la comunidad se convierte en una proyección alternativa en plena crisis del capitalismo y replanteo de las relaciones entre centro y periferia de la economía mundo capitalista, del sistema mundo. Que se haya constitucionalizado la forma comunidad, que forme parte de la composición del nuevo Estado, proyecta una luz en los ámbitos de las relaciones sociales, en las transformaciones del campo político y en las recuperaciones sociales del campo económico. La comunidad diseña el nuevo horizonte del Estado plurinacional.

Otra característica en la arquitectura del Estado plurinacional es la participación y el control social. La participación social establece otra relación entre Estado y sociedad, convirtiendo al Estado en instrumento de la sociedad, efectiviza la democracia participativa, desarrollando una construcción colectiva de la decisión política, de la construcción de las leyes y de la gestión pública. La participación social se convierte en la matriz de la nueva forma política y el control social hace abiertamente transparente el ejercicio de la ejecución de las políticas públicas, expandiendo los alcances del acceso a la información y la rendición de cuentas a la sociedad. La participación social es el verdadero gobierno del pueblo, la democracia, suspende los mecanismos de dominación y cuestiona la especialización weberiana del aparato público, avanzando a una nueva concepción de la gestión pública, que ahora tiene que ser plurinacional, comunitaria e intercultural.

Una cuarta característica del Estado plurinacional es precisamente el pluralismo autonómico, En el contexto de los pluralismos, pluralismo económico, social, político, jurídico y cultural, el pluralismo autonómico es consecuente con esta perspectiva

¹⁶⁴ Ver *Horizontes y límites del poder y del Estado*. Texto colectivo de *Comuna*. La Paz 2005. Muela del diablo.

múltiple y proliferante. Se trata del nuevo modelo territorial, que concibe, en igualdad de condiciones, comprendiendo equivalentes jerarquías, distintas formas de autonomía, autonomía departamental, autonomía regional, autonomía regional y autonomía, siendo la más importante la autonomía indígena por las características del Estado plurinacional, se trata del lugar, el espacio, el escenario, donde se plasma efectivamente el estado plurinacional. Todas estas autonomías tienen sus competencias exclusivas, además de las concurrentes y compartidas, gobiernan y legislan en su jurisdicción, en tanto que la autonomía indígena adiciona su facultad jurídica debido al pluralismo jurídico, a la jurisdicción indígena originaria campesina. El entramado de las competencias configuran el espacio de desenvolvimiento de las gubernamentalidades y la gestión comunitarias desatadas por la expansión de la descentralización administrativa política. El pluralismo autonómico, el nuevo modelo territorial, definen el otro nivel de complejidad del nuevo Estado.

Una quinta característica del Estado plurinacional es la equidad y alternancia de género. Esta transversal de la constitución, esta perspectiva, no sólo exige la justicia en lo que respecta al género, es decir, la igualdad de oportunidades para hombres y mujeres, sino que también apunta a abolir la dominación masculina, demoler el Estado patriarcal. La emancipación de la mujer forma parte de los proyectos inherentes a los nuevos movimientos sociales, vinculado al desarrollo de los nuevos derechos, abriéndose a la hermenéutica de los nuevos sujetos, de las nuevas subjetividades, comprendiendo los contextos culturales diversos, respetando las complementariedades inscritas en las formas de relación masculino femeninas de las culturas indígena originario campesina, empero requiriendo la adecuación a los derechos fundamentales constitucionalizados. Con la transversal de la equidad de género, el Estado plurinacional se abre a la participación activa de las mujeres en la construcción de la nueva forma de Estado y la nueva forma de hacer política.

Una sexta característica del estado plurinacional tiene que ver con el modelo económico, que de acuerdo a una primera definición que se encuentra en la Constitución, se trata de una economía plural, pero que en el sentido mismo, en la dirección que toma, el proyecto económico, la segunda definición explícita del modelo económico es la economía social y comunitaria. Este era en realidad el nombre dado por la comisión económica en la constitución, se lo cambió por economía plural en ámbito de negociaciones con las minorías en ese espacio extra asambleísta que se llamó la multipartidaria. En la parte que corresponde a la organización económica del Estado se le atribuye un papel fundamental al Estado como articulador de las distintas formas de organización económica, en la industrialización de los recursos naturales, en el potenciamiento de la economía comunitaria y de la pequeño y micro empresa, también de la forma de organización social cooperativa. Empero todo esto hay que contextualizar en un modelo económico más amplio desarrollado en la organización económica del Estado. El modelo se amplía a la incorporación de tierra, territorio, la biodiversidad, los recursos naturales, los hidrocarburos, la minería, el agua, la energía, la biodiversidad y el desarrollo sostenible. Se puede decir que se trata también de un modelo ecológico. Este nivel de complejidad del Estado plurinacional rompe con los límites y las limitaciones del economicismo y de una economía subsumida a la acumulación capitalista. Como se puede ver los desafíos son grandes, exigen claridad en cuanto a la comprensión de los horizontes abiertos por el Estado plurinacional, además del despliegue de una imaginación y un imaginario radicales, de una fuerza instituyente creadora de los nuevos ámbitos del desenvolvimiento social y político emancipados.

Desiderátum en la transición

Cómo es lógico, las concesiones se hicieron mayores y más frecuentes en una dinámica en la que no es posible distinguir la gravedad de cada paso que se da. Todas las concesiones fueron comprometedoras en grados y medidas siempre crecientes. La revolución no se derrumbó de un solo golpe: cayó poco a poco, pedazo a pedazo. La contrarrevolución no pasó por el país como una aplanadora y sus efectos fueron demolidores, necesitó varios años para echar abajo lo que encontraba a su paso.

Sergio Almaráz Paz: *Réquiem para una república. El tiempo de las cosas pequeñas.*

El 2006 comienza una nueva etapa, después de haber vivido y experimentado la intensa y expansiva movilización general del 2000 al 2005. Esta nueva etapa se caracteriza por ser la primera gestión del primer gobierno elegido en diciembre de 2005, como consecuencia de la toma de la ciudad de Sucre el 9 de junio por los ayllus en la mañana, y por el proletariado minero en la tarde, en una especie de clausura de las movilizaciones de mayo y junio del 2005. Las elecciones eran un instrumento democrático para viabilizar la agenda de octubre (2003) y el ímpetu del poder constituyente de los movimientos sociales. Empero en el 2006, después de la asunción de mando por parte del presidente Evo Morales Ayma y el Vicepresidente Álvaro García Linera, la disyuntiva se presenta al flamante gobierno indígena y popular: Cambiar todo o efectuar cambios paulatinos de una manera diferida y pragmática. Se escoge lo segundo ante el temor de no poder manejar un gobierno inserto en radicales transformaciones institucionales. Esta decisión cautelosa se toma no sin dudas, sobre todo por parte de las organizaciones sociales. Empero tal era el entusiasmo en el que se hallaban las multitudes que estos primeros pasos titubeantes eran incluso bien venidos, figurando un niño que comenzaba a caminar. ¿Habrà sido una buena decisión? Esto sólo lo podremos saber haciendo un balance analítico y profundo de la primera gestión de gobierno, a la luz de los acontecimientos desatados durante este periodo inaugural, que incluyen a un dramático proceso constituyente, pero también teniendo en cuenta las tareas que tiene que emprender el segundo gobierno de Evo Morales Ayma, en una etapa que denominaremos de la aplicación de la Constitución Política del Estado, temporalidad que exige actos, acciones y leyes fundacionales, transformaciones institucionales radicales sobre las que se asiente el Estado plurinacional comunitario y autonómico.

Durante la primera gestión de gobierno se toman dos medidas fundamentales que corresponden a la llamada Agenda de Octubre, la nacionalización de los hidrocarburos, el primero de mayo de 2006, y la convocatoria a la Asamblea Constituyente, el 6 de marzo del mismo año. Estas dos medidas cambian el escenario económico y el escenario político del país. El primer artículo del Decreto Supremo 28.071 "Héroes del Chaco" dicen que el Estado recupera la propiedad, la posesión y el control total y absoluto de estos recursos. En la Ley especial de convocatoria a la Asamblea Constituyente se dice que *El objeto de la presente Ley Especial es convocar a la Asamblea Constituyente y se basa en los Artículos 2ª, 4ª y 232ª de la Constitución*

Política del Estado y Artículo 1ª de la Ley Especial 3091 del 6 de julio de 2005, señalando la forma y modalidad que establecen dichos artículos. Con estas medidas se inicia el proceso de nacionalización de los recursos naturales y el proceso constituyente. Ambos procesos van a experimentar sus propias contingencias, el primero técnicas, de implementación y de creación de las condiciones para la industrialización de los hidrocarburos, en un ámbito internacional de grandes compras de volúmenes de gas, principalmente por parte de Brasil y de Argentina. El segundo proceso resulta mucho más duro que el primero y cualitativamente diferente, tiene que sortear los problemas y los obstáculos que le siembran en el camino una oposición recalcitrante, las oligarquías regionales y el Comité Interinstitucional de Chuquisaca que levanta a la ciudad de Sucre contra la Asamblea Constituyente. Finalmente, después de un año y cuatro meses, el tesón, el esfuerzo, hasta el sacrificio y el acto heroico de los constituyentes salvan a la Asamblea Constituyente, la mayoría de los constituyentes aprueba en el Liceo Militar y después en Oruro la Constitución Política del Estado. El Congreso, declarado constitucional, hará después ciento cuarenta y cuatro modificaciones, revisando ciento veintidos artículos, empero no podrá cambiar el espíritu constituyente, la voluntad constituyente, expresada en la estructura misma de la constitución, en la visión de país y en el modelo de Estado; manifestando esta voluntad principalmente en la parte declarativa de la Constitución y derivando consecuencias importantes en la parte orgánica de la misma.

La primera gestión de gobierno tuvo que enfrentar la conspiración de la derecha, conspiración que se realiza en varias etapas. Primero se comenzó con una agenda opuesta a la Agenda de Octubre de 2003, la llamada Agenda Autónoma, después se dio lugar el referéndum autonómico, comenzando el 4 de mayo de 2008 en Santa Cruz, en franca oposición al Gobierno Nacional y a la Corte Nacional Electoral. Después del referéndum constituyente del 25 de enero de 2009, las oligarquías regionales se lanzan a una ofensiva movilizadora y violenta, efectuando toma de instituciones gubernamentales, utilizando el argumento de que persiguen recuperar la parte del Impuesto Directo a los Hidrocarburos (IDH), que supuestamente se les quitó, transfiriendo este monto al bono dignidad. Esta ofensiva culmina en su espiral de violencia ascendente el 11 de septiembre de 2008 con una cruenta masacre de campesinos. El gobierno declara Estado de Sitio en Pando e interviene la región con el objeto de restituir el orden, capturar a los responsables de la masacre y juzgarlos. En defensa del decreto que declara Estado de Sitio se dice que se establece una situación excepcional de "extrema gravedad" para "garantizar la vida" y "los intereses de la colectividad" en el departamento de Pando.

La derecha es derrotada por lo menos cuatro veces en este lapso de tiempo político; primero con la aprobación popular de la Constitución Política del Estado en el referéndum constitucional, segundo con la ratificación del presidente Evo Morales Ayma en la revocatoria de mandato, tercero con la derrota política y militar en Pando, y cuarto con la derrota electoral de diciembre de 2010. En estas elecciones la derecha se encuentra dispersa, fragmentada, desmoralizada, sin discurso político, pues el discurso autonómico es reapropiado por la Constitución con una propuesta más integral de pluralismo autonómico. La derecha al oponerse a la aprobación de la Constitución queda al margen de la propia nueva agenda autonómica. La segunda gestión de gobierno se inicia con una abrumadora mayoría del Movimiento al Socialismo (MAS) en la Asamblea Legislativa Plurinacional, controlando las dos cámaras, lo que habilita al gobierno, en coordinación con la Asamblea, a la promulgación de leyes que deberían ser fundacionales. Estos resultados hacen pensar en las condiciones de posibilidad

adecuadas para la construcción y conformación de una hegemonía indígena y popular, hegemonía indispensable para la realización de las tareas de transformaciones institucionales, políticas, económicas, sociales y culturales que requiere la fundación del Estado plurinacional comunitario y autonómico.

Este ambiente despejado y promisorio no se empaña del todo con los resultados de las elecciones departamentales y municipales del cuatro de abril de 2010, donde si bien gana el MAS en seis de los nueve departamentos, pierde en tres, Santa Cruz, Tarija y Beni. Gana en la mayoría de los municipios, más de 200 de los 337 municipios; sin embargo, perdió en las elecciones municipales en siete de las diez principales ciudades, contándose entre ellas a la ciudad de La Paz, así también Oruro, ciudades estas asentadas en tierras altas donde se despliega la preponderancia electoral del MAS, ciudades que se consideran baluartes del Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP). Otra cosa que llama la atención es lo que ocurrió en la ciudad de El Alto, donde ganó el MAS, pero sólo con el cuarenta por ciento de los votos, bajando su votación a la mitad respecto a las elecciones presidenciales. Haciendo un balance cuantitativo de lo que aconteció en el departamento de la sede de gobierno, el MAS bajó su votación en La Paz de ochenta a cincuenta por ciento. Considerando esta rápida recuento, ¿qué significa este desplazamiento electoral? ¿Un reacomodo de las fuerzas políticas? ¿Un desplazamiento hacia el centro? ¿Desacuerdo de las bases en lo que respecta a la selección de los candidatos? ¿Un síntoma de las variaciones emocionales de la gente? ¿Desgaste del MAS? ¿O más bien se trata de un fenómeno pasajero y circunstancial? ¿Estos desplazamientos se explican por la ausencia de Evo Morales como candidato, la diferencia entre elecciones nacionales y elecciones departamentales y municipales? Estas preguntas dibujan un espacio de preguntas, pero también de problemas, así como de probables hipótesis, que pueden ayudarnos a analizar y a interpretar las coyunturas que se van a suceder desde las elecciones departamentales y municipales hasta el conflicto de Potosí de agosto de 2010.

Tres conflictos se suceden en una coyuntura postelectoral; el conflicto de Caranavi por la instalación de una planta de cítricos, que se prolonga durante las dos primeras semanas de mayo, derivando en un desenlace fatal que se lleva dos muertos y veintinueve heridos; el conflicto con el CIDOB, la central indígena de pueblos del Oriente boliviano, que se prolonga casi todo julio, que tiene que ver con un conjunto de demandas vinculadas a los territorios indígenas, a la implementación de las autonomías indígenas, al Fondo Indígena, a la anulación de concesiones forestales, a la realización de la consulta, al saneamiento de tierras en los territorios indígenas, así como al problema de la presencia de los terceros en territorios indígenas; y el conflicto de Potosí, que se prolonga durante las dos primeras semanas de agosto, conflicto que estalla en principio por un problema limítrofe departamental entre Oruro y Potosí, conectado con la instalación de una planta industrial de cemento y la explotación de yacimientos en el cerro Pahuá, pero el conflicto se amplifica a un conjunto de demandas regionales. Estos tres conflictos dibujan nuevos escenarios en el proceso político en marcha; se trata de organizaciones sociales, una indígena y otra sindical campesina, además del comité cívico de un departamento; no hay que olvidar que el departamento de Potosí forma parte de la geografía política de apoyo al gobierno, al MAS y al proceso. No se puede equiparar estos conflictos con los anteriores, los llevados a cabo por los comités cívicos de los departamentos de la llamada “media luna” y el Comité interinstitucional de Chuquisaca; son distintos, son causas diferentes y distintos actores, también son problemas desemejantes. Sería un error de análisis el creer

que hay una continuidad entre estos conflictos y los anteriores. La discontinuidad es clara; ahora bien, de lo que se trata es de entender la genealogía de los últimos conflictos.

Para tal efecto, en primer lugar nos haremos la siguiente pregunta: ¿Cuál es la materialidad social y política de los distintos perfiles de conflictos, el llevado a cabo por los comités cívicos de la “media luna” y el llevado a cabo por los indígenas de tierras bajas, los vecinos y campesinos de Caranavi, además del comité cívico de Potosí (COMCIPO), donde participó el pueblo de Potosí, por lo menos de la ciudad de Potosí? Respondamos a esta pregunta.

En un ensayo sobre *Estado, Asamblea Constituyente y autonomías*, que aparece en el libro de Comuna bajo el título *Horizontes y límites del poder y del Estado*, publicado por el 2005, se escribe lo siguiente:

El campo social del departamento de Santa Cruz no es nada homogéneo. Hay una estructura social jerárquica, consolidada de una forma vertical y elitaria. Sólo una minoría controla el monopolio de la tierra, de las finanzas, de la economía, de los circuitos de influencia, de la prefectura, del gobierno municipal, de los medios de comunicación. En este espacio social tenemos un monopolio de los dispositivos políticos departamentales de parte de una oligarquía regional, que es al mismo tiempo una burguesía nacional intermediaria. Hablamos entonces de una estructura de poder que tiende a la hegemonía regional. Hablamos de una estructura económica basada en la concentración abismal de recursos en unas cuantas familias. También hablamos del control casi absoluto del espacio virtual, la caja de resonancia prioritaria en el contexto contemporáneo, los medios de comunicación de masa. Los empresarios controlan casi todos los medios de comunicación disponibles a nivel nacional, a excepción de las radios populares, el canal de televisión popular (RTP) y otros medios alternativos. Casi todos los medios de comunicación, incluyendo particularmente la prensa, están controlados por esta oligarquía regional. Este monopolio de los medios se manifiesta en su programación, diseño y contenidos que están vertiendo. En esta programación, diseño y contenidos se puede entrever a donde se está apuntando, cuáles son los objetivos estratégicos. Se trata de una construcción ideológica, además del control efectivo de los medios, se trata de un control mediático de la realidad nacional, de un control virtual de la información. Por medio de estos procedimientos los medios de comunicación crean una realidad virtual, se inventan una realidad comunicativa. Esta hiper-realidad termina siendo la única realidad que tenemos en cuenta; porque la realidad real, efectiva, el acontecimiento de singularidades acaba siendo ocultada. Por ejemplo no se visualizan, no se hacen audibles, las vivencias sociales de las provincias, las formas de existencia de las mayorías de los cambas, mestizos, rancheros. Todo esto ha desaparecido. Ahora solo existe la representación del camba en los términos ideológicos del discurso de la nación camba. Práctica discursiva incipiente, desplegada por una minoría, que se ha creído siempre hispánica, que ha usado el término de cambamas bien de modo despectivo. Tardíamente trata de invertir el término usual, otorgándole un valor ideológico de aglutinamiento, buscando desesperadamente la hegemonía parcial al interior de la frontera regional¹⁶⁵.

Obviamente este no es el campo social de los conflictos en tierras bajas con el CIDOB, tampoco en tierras altas con los conflictos suscitados en Caranavi y en Potosí. En lo que respecta a la marcha indígena, la composición social la definen las organizaciones indígenas de tierras bajas, aglutinadas en el CIDOB, incluyendo a las organizaciones que terminan distanciándose de la marcha como la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG). Podemos incluir en esta composición a las Organizaciones no Gubernamentales (ONGs) que apoyan a las organizaciones indígenas de tierras bajas. Entre las organizaciones indígenas y las ONGs tenemos una red de técnicos y asesores de las mismas organizaciones; también podemos incluir a medios populares e intelectuales que simpatizan con las causas indígenas. Trasladándonos a la zona subtropical de Caranavi el campo social es dibujado por organizaciones sindicales campesinas de los llamados colonizadores, que desde la aprobación de la Constitución se hacen llamar interculturales, juntas de vecinos de la ciudad intermedia, autoridades municipales, instituciones del lugar, medios de comunicación locales, también tenemos que destacar la participación de los representantes asambleístas de la provincia. En lo que respecta al conflicto regional de Potosí, vale la pena acudir al análisis que

¹⁶⁵ Comuna: *Horizontes y límites del poder y del Estado*. El escrito sobre *Estado, Asamblea Constituyente y autonomías* es de Raúl Prada Alcoreza. La Paz, Muela del diablo.

realiza Samuel Rosales, militante potosino del MAS; en el documento describe los contenidos y los actores de las reivindicaciones de Potosí del siguiente modo:

*La movilización potosina tiene carácter reivindicativo y contenidos desarrollistas con participación popular... De esta movilización participan sectores populares como desocupados, amas de casa, organizaciones de pequeños empresarios, transportistas, magisterio entre otros*¹⁶⁶.

Entre esos otros podemos incluir a las organizaciones del Comité Cívico de Potosí (COMCIPO), también a la Gobernación del departamento y a los representantes asambleístas, a los sindicatos mineros y a los cooperativistas, además de medios de comunicación regional e intelectuales potosinos. Empero en el espacio del campo social del conflicto potosino también debemos comprender a las organizaciones campesinas aglutinadas en la Federación Campesina del Departamento de Potosí, así mismo al Consejo de Marcas y Ayllus del Qullasuyu (CONAMAQ) que, dependiendo del momento de la temporalidad del conflicto, han actuado en contra de COMCIPO, ventilando una contradicción entre ciudad y campo. En la extensión de este campo social hay que situar a una red de ONGs que trabajan en la región, que tienen sus oficinas en la ciudad, empero muchas de ellas trabajan en las provincias, con los sindicatos y ayllus; también hay ONGs que trabajan con cooperativistas mineros.

Como se puede ver los campos sociales son diferentes en la “media luna” y en tierras altas, en momentos distintos de dicotómicos conflictos. Esta constatación nos muestra una situación y un momento diferente del proceso de cambio y de la transición. Se trata de demandas y reivindicaciones sectoriales, locales y regionales que tienen que ver con la aplicación de la Constitución, autonomías indígenas, el modelo económico, particularmente con su característica de modelo productivo, demandas que tienen que ver con la autonomía departamental. Se puede decir que la gente, las multitudes, las organizaciones, las localidades y las regiones han combatido, han apoyado, han votado varias veces, han resistido al embate de las oligarquías regionales, han marchado y sostenido el proceso constituyente, exigiendo la aprobación de la Constitución, han elegido apoyando el proceso; después de una larga temporalidad de entrega y despliegue de voluntades ahora piden resultados inmediatos de cambio en sus condiciones de vida, respuestas y productos concretos de transformación social, económica, política y cultural. Todo esto lo hacen desde sus propias perspectivas sectoriales, locales regionales, desde discursos fragmentarios, todavía sin concatenar un discurso político plurinacional comunitario. Hay que entender esta mutación en las entrañas mismas del proceso, es indispensable la participación de la gente, los pueblos, las naciones, las sociedades, las poblaciones, los territorios en la conducción del proceso en los términos aprobados por la Constitución como sistema de gobierno: la democracia participativa.

Tiempo político y decadencia

La revolución boliviana se empequeñeció y con ella sus hombres, sus proyectos, sus esperanzas. La política se realiza a base de concesiones, y entre estas y la derrota no hay más que diferencias sutiles. ¿Cuándo se tomó el desvío que condujo a la capitulación? Previamente debiera interrogarse: ¿los conductores estaban conscientes de que capitulaban, se dieron cuenta de que llegaron a aquel punto desde el que no hay retorno posible?

Sergio Almaraz Paz: *Réquiem para una República. El tiempo de las cosas pequeñas.*

¹⁶⁶ Samuel Rosales: *Documento para contribuir a la comprensión de la movilización del pueblo de Potosí por el problema de límites departamentales y otras demandas.* También hay otro documento más reducido, publicado en la *Época* el 29 de agosto al 4 de septiembre del 2010: *Las jornadas de recuperación de la dignidad potosina.*

Uno de los más lúcidos intelectuales bolivianos es indudablemente Sergio Almaraz Paz, sus libros, *Petróleo en Bolivia*, *El poder y la caída*, *el estaño en la historia de Bolivia*, *Réquiem para una República*, y otros ensayos, constituyen no sólo un valioso aporte al análisis de los grandes tópicos de la problemática de un país dependiente y de un Estado subordinado, sino también constituyen herramientas que hacen inteligible la realidad económica y política, los procesos inherentes, los campos de fuerza subyacentes y los intereses puestos en juego. Almaraz forma parte de un eje intelectual y crítico de la episteme boliviana, conformada por intelectuales preocupados por la defensa de los recursos naturales, la soberanía, la historia efectiva del poder y las manifestaciones concretas de la economía, preocupados por la comprensión específica y el conocimiento concreto de las formaciones históricas sociales abigarradas, preocupados por entender las específicas estructuras de poder que se despliega la política nacional. En esta línea podemos citar a Carlos Montenegro, Sergio Almaraz Paz, René Zavaleta Mercado y Marcelo Quiroga Santa Cruz. Sus reflexiones, análisis e investigaciones corresponden a una época en que está en juego la soberanía del Estado-nación. Su crítica emerge como fuerza histórica de un pensamiento propio, una fuerza del entendimiento irradiante de las complejas realidades de las periferias de la economía-mundo capitalista. Su pensamiento tiene por objeto la crítica a una formación discursiva colonial, oligárquica, enajenante y alienante, seducida por los abalorios de la dependencia. El discurso de estos pensadores de la cuestión nacional es denunciativa y militante, comprometida y muchas veces solitaria. Pelean como naves intrépidas que cursan el océano de las formaciones enunciativas, como nómadas o viajeros en el desierto de la desterritorialización capitalista, enfrentándose a las fuerzas hegemónicas, aparentemente aplastantes y demolidoras; sin embargo, se trata de decursos intelectuales intrépidos que logran surcar los océanos, los desiertos y los bosques de las ideologías dominantes, legitimadoras de las estructuras de poder.

Lo que ahora interesa del análisis de Almaraz es la evaluación que hace de la Revolución Nacional de 1952, que duró hasta el 4 de noviembre de 1964, cuando un golpe militar interrumpe el problemático proceso nacionalista revolucionario. En *Réquiem para una República* escribe sobre la *Psicología de la vieja rosca*, poniendo en evidencia los prejuicios de la oligarquía, su racismo enconado, su desprecio por el país, del que sin embargo viven y se enriquecen; también escribe un brillante análisis del último periodo de la revolución, su fase que podemos llamar decadente, se trata de un ensayo que intitula sugerentemente *El tiempo de las cosas pequeñas*. El análisis es minucioso, detallista, persigue seguir los ritmos de los hechos, de los acontecimientos, de las políticas y de las decisiones políticas, trabaja la forma de la degradación, de la corrosión y el retroceso de la revolución. Ésta fue retrocediendo poco a poco, peleando aquí, cediendo allá, sin dejar de hacer el cálculo puntilloso de dónde se podía resistir y dónde se podía resignarse. Empero este método de guerra de posiciones, un tanto ambiguo e irreversible, tendió una trampa; se trató de defender la minería a costa de entregar el petróleo a los norteamericanos, se defendió al Banco Minero ante la exigencia de reorganización impuesta por la institución financiera, tratando de proteger a los pequeños productores mineros, empero ya se había entregado la dirección técnica de COMIBOL a ingenieros norteamericanos, se resistió hasta el último una intervención militar a las minas, exigida por la embajada estadounidense, sin embargo llegó de todas maneras el enfrentamiento de Sora Sora. Mediante este procedimiento del paso a paso, no se dieron cuenta los movimientistas cuando se pasaron al otro lado de la vereda. La confusión fue tal que en la abrumadora mutación política, los nacionalistas se vieron enfrentados al pueblo que hizo la revolución. Es este proceso sinuoso el que debe ser entendido y analizado; como dice Albert Camus: *lo difícil en efecto es asistir a los*

extravíos de una revolución sin perder la fe en la necesidad de ésta. Para sacar de la decadencia de las revoluciones lecciones necesarias, es preciso sufrir con ellas, no alegrarse de esta decadencia. ¿Cómo se pasó de una heroica insurrección que destruyó al ejército, llevó raudamente a las milicias de obreros y campesinos a imponer la nacionalización de las minas y la reforma agraria, a la situación calamitosa de noviembre de 1964 cuando oficiales de aviación y del ejército acribillaban oficiosamente a los pocos milicianos que quedaron para defender lo que subsistía de la revolución de 1952? Este desenlace catastrófico le llevo a Almaraz a decir que en Laicacota se disparó sobre el cadáver de una revolución.

Hay que evaluar las distintas etapas del proceso nacionalista, 1952-53, que corresponde al periodo del Cogobierno; 1953-56, que corresponde a la implementación de las medidas y al reacomodo de las fuerzas integrantes del nacionalismo revolucionario; 1956-1960, periodo que corresponde al punto de inflexión y al comienzo de la curva descendente, periodo de regresión y de las grandes capitulaciones, como las del plan triangular; 1960-1964; tiempo de las cosas pequeñas, periodo de la decadencia de la revolución. Viendo la curva y la función del proceso, lo grave fue haber llegado al punto de inflexión cuando la curva ascendente se convierte en curva descendente. En ese momento se llega a un gobierno pragmático que busca resolver el problema del desabastecimiento, el problema recursos financieros para COMIBOL, el problema de la estabilidad y de la gobernabilidad, de una manera "técnica". Es cuando se opta por un programa monetarista y por la asistencia "técnica" a COMIBOL; prácticamente quedan atrás la figura compartida del Cogobierno, también se abandona la vigencia de la cogestión, es decir de la participación de los obreros en el gobierno y en la gestión. A partir de ese momento la suerte está sellada, se abandonaron los postulados de la insurrección de abril; se prefirió optar por un realismo político sin imaginación, creyendo que de esta manera podíamos atraer la inversión del capital financiero y sortear los obstáculos del proceso político. Lo que vino después corresponde a una sorda y minuciosa resistencia, que quería defender, mas bien simbólicamente, pequeños detalles, poses de dignidad, en espacios y desenlaces perdidos. Se puede decir que la contrarrevolución se incubó en las propias entrañas del proceso, en el propio gobierno, en el mismo partido, fortaleciendo al ejército que iba a ser el instrumento de la CIA para dar el golpe de noviembre, desarmando a las masas, a los milicianos, al pueblo de sus propias convicciones logradas durante la formación de la conciencia nacional, que nace en las trincheras de la Guerra del Chaco, de las propias certezas de la formación de la conciencia social, que nacen de las luchas de los trabajadores y el proletariado minero. Lo que sustituye a estas grandes convicciones, a estas grandes narrativas, es un sentido común de funcionarios atrapados en la coyuntura y en la vida cotidiana, en las tareas recurrentes, en las mesas de negociaciones, en el trámite molecular de las políticas públicas y de las azarosas relaciones internacionales dominantes. Las grandes finalidades de la revolución se perdieron, quedaron atrás, como parte de la memoria y de los actos heroicos. Lo que se tenía delante era mas bien metas pequeñas, mediocres, algunos pasos para adelante, otros pasos para atrás, decretos para darle forma a una micro-política paulatina, de inútil resistencia, empero de efectiva capitulación diferida. Parafraseando nuevamente a Camus, lo importante es asistir a los extravíos de una revolución, sacar de la decadencia de las revoluciones lecciones necesarias; lo importante es aprender de la dinámica molecular de sus proceso, de la lógica inherente a su decurso, de sus fases sucesivas, de la concatenación de los hechos y de las decisiones que se toman. Lo importante de estas lecciones es utilizar lo aprendido para evitar que vuelva a suceder lo mismo cuando se da la oportunidad de un nuevo proceso de transformación.

Los entretelones del poder: Teatro político, burocracia e industrialización

La puesta en escena se ha convertido en el procedimiento privilegiado por la acción política. La escenificación del poder es el medio indispensable de la reproducción del poder, de la transmisión de sus símbolos, de sus enunciados, de la figura desmesurada y jerárquica de la representación del poder. La irradiación de los medios de comunicación de masa, su transversalidad y la ocupación omnipresente de los espacios sociales, terminan deformando el sentido de las cosas, instaurando una realidad comunicacional sobre la propia realidad real, si se puede hablar así. Lo que importa es la escena, la escenificación, el teatro, la representación de lo que se suplanta, el referente perdido del mundo y de sus hechos. Lo que importa es la conformación de lo público mediado por la publicidad, la propaganda, las noticias, pero sobre todo la exposición mediática, el lenguaje de la imagen y la locución. Las alegorías del poder son esclarecedoras, dignas de tomarse en cuenta; lo que transmite es la jerarquía, el orden, la ceremonia y la pleitesía de los mandos, la obediencia y subordinación, y sobre todo dejar en claro que hay gobernantes y gobernados, protagonistas y espectadores. Los que hacen la historia y los observadores, quizás hasta víctimas, que se encuentran en el espacio gris de la expectación y quizás también de la expectativa; porque no decir esperanza multitudinaria en encontrar algo en aquellos espectáculos, un sentido de vida, una respuesta benevolente, una política social que le resuelva sus vidas. Esto pasa, pero lo que no podemos olvidar es que el teatro político forma parte de la reproducción del poder como ceremonialidad del mismo. Su elocuencia y colorido es necesaria para que el pueblo sepa quienes gobiernan, quienes dirigen, quienes deciden por las multitudes que conforman el pueblo. La representación del poder aparece rutilantemente durante las cortes del rey, reaparece acompañando las formas burocráticas durante las monarquías administrativas, se transforma en una escenificación apabullante con la revolución arquitectónica y comunicacional de las repúblicas. El teatro político adquiere su densidad acondicionadora en la vertiginosidad de una modernidad trastrocadora y cambiante, donde lo que importa es la inflamación de lo imaginario y la realidad virtual. Lo real ha terminado siendo suplantado.

Otro componente condicionante de la reproducción del poder, de las formas del poder, históricamente constituidas, es el aparato burocrático, es la burocracia como sistema de funcionamiento administrativo y normativo. Las tareas recurrentes y la aplicación de los procedimientos hacen a la rutina de una gestión pública encaminada a mantener y conservar el Estado. La gestión pública tiene como tarea la realización de las políticas públicas, opera, ejecuta, pone en práctica, pero lo hace de una manera aparatosa, que termina difiriendo las acciones, dilatando los procesos, a través de tantas mediaciones, convirtiendo al proceso de ejecución en un círculo vicioso, donde el fin ya no parece ser lograr determinados resultados sino el proceso mismo de cumplimiento interminable de procedimientos. Franz Kafka retrata mejor que Max Weber este fenómeno de la administración moderna. La burocracia, a pesar de lo que diga el sociólogo, que dice que se conforma para lograr una eficiente administración, se convierte en el aparatoso conjunto de procedimientos, de normas y reglas que logran eficientemente separar Estado de sociedad civil, el dualismo constitutivo del Estado moderno, convirtiendo a la sociedad política no sólo en representante de la sociedad civil, sino en el espacio de especialistas que toman decisiones a nombre de la sociedad y del pueblo, aunque estas decisiones terminen afectando a la sociedad y al pueblo. Se produce una suerte de doble suplantación, no sólo de los representantes respecto de los representados, que ocurre de

manera más clara con los legisladores, sino de los que manejan la cosa pública respecto a los públicos, los pueblos, las sociedades y los usuarios. Estas suplantaciones adquieren formas paradójicas en los procesos revolucionarios cuando la dictadura del proletariado se convierte en la dictadura del partido sobre el proletariado, y la dictadura del partido en la dictadura de la nomenclatura. También se repite en procesos recientes de transformación cuando los funcionarios terminan suplantando a los movimientos sociales, la voluntad burocrática termina suplantando la voluntad de los movimientos sociales. Decimos que estas situaciones son paradójicas porque se supone que las revoluciones y los procesos de transformación deben establecer relaciones horizontales, participativas y colectivas de acción directa y de democracia comunitaria. Pero no ocurre esto sino que se reitera la renovada separación y suplantación de los funcionarios respecto a lo que debería ser la auto-organización, la autodeterminación, la autonomía y el autogobierno, la capacidad y potenciamiento multiforme de la sociedad. Se produce un apoderamiento de los funcionarios de los mecanismos de conducción del proceso de cambio. Por lo tanto podemos ver que la burocracia se convierte en un conjunto de mediaciones, procedimientos y normas de restauración de las formas de poder liberales y coloniales, ancladas en las instituciones que perduran y no cambian, cristalizadas en los huesos y las mentalidades de los funcionarios, que siguen siendo los mismos.

Un tercer componente condicionante de la reproducción del poder es lo que llamaremos el imaginario de la industrialización. A comienzos del siglo XX liberales y positivistas soñaron con las rutas de ferrocarriles y las plantas industriales, para ellos se trataba de los símbolos del progreso y de las estructuras de la modernización. Más tarde, a mediados del siglo XX, los nacionalistas apostaron por la sustitución de importaciones a través del proceso de industrialización; se trataba de salir de la dependencia de la periferia respecto al centro de la economía-mundo capitalista. No se dieron cuenta que su obsesión industrialista era una manifestación paradójica de la dependencia, de la dependencia imaginaria del paradigma de la revolución industrial. Esto no quiere decir que no se tenga que industrializar en absoluto, sino que no puedes embaucarte en un paradigma industrialista. Los ingleses no necesitaron un paradigma industrialista, simplemente lo hicieron, construyeron industrias, transformando las condiciones de producción y de acumulación del capital. Lo que llama la atención es que los industrialistas de la periferia, los nacionalistas de las décadas de los cincuenta y sesenta, los industrialistas tardíos de comienzos del siglo XXI, se mueven y se encuentran atrapados en un imaginario industrialista, se hallan enajenados en el paradigma de la revolución industrial, convirtiéndolo en el único proyecto político, obviando que esto no es más que una manifestación dramática de la consciencia dependiente.

Las tareas políticas y económicas de la transformación pueden asumir seriamente la implementación de la transformación productiva en el contexto de la revolución tecnológica y científica, tomando en cuenta la compleja articulación entre modelo productivo, soberanía económica, soberanía financiera, soberanía tecnológica y soberanía alimentaria, además de comprender el carácter estratégico de lograr los equilibrios de los ecosistemas. En este caso, la apuesta no es industrialista sino la construcción de una economía integral y complementaria con la participación abierta de los sujetos y actores económicos. La construcción transformadora de las políticas económicas ahora debe ser participativa, la Constitución define una planificación integral y participativa, un presupuesto participativo, un régimen económico financiero autónomo. Esta perspectiva integral, participativa y complementaria no es industrialista, aunque tenga como componente la industrialización estratégica, no está enajenada en el paradigma de la revolución industrial sino que comprende el modelo productivo de una manera abierta y productiva, es decir, con el objeto de afectar las

relaciones de reproducción, produciendo relaciones sociales alternativas, colectivas y comunitarias. Es aquí donde toma importancia la economía social y comunitaria, definida en la Constitución. La economía integral, complementaria y participativa tiene como eje gravitante y estructurador a la economía comunitaria y a los emprendimientos sociales.

Cuando nos encontramos con este triángulo imaginario e ideológico de políticas públicas y políticas económicas, que se compone con los recursos delirantes del teatro político, la burocracia circulante y el imaginario industrialista, vemos que se recae en lo mismo de las liberales y coloniales formas de poder. No se necesita mucha imaginación para volver a andar por estos caminos recorridos, tampoco se requiere creatividad y menos implican transformaciones institucionales, económicas, políticas y culturales. Este triángulo de la reproducción del poder moderno es la política, la metodología y la ideología de la restauración.

Genealogía del racismo

Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar compartieron una serie de ensayos sobre los tópicos del ámbito de relaciones entre raza, nación y clase, ensayos que se agruparon en un libro que lleva el título que hace a la conjunción de esos conceptos, *raza, nación y clase*¹⁶⁷. En el libro se trabajan ensayos que tratan de responder a preguntas, hipótesis y problemáticas sobre el ámbito saturado de relaciones cambiantes, de acuerdo a los contextos históricos, entre los conceptos en cuestión. Una pregunta es: ¿Existe el neoracismo? Otra cuestión es las relaciones entre universalismo, racismo y sexismo, entendidas como tensiones ideológicas del capitalismo. Otro problema tratado es la relación entre racismo y nacionalismo. También se trabaja históricamente la construcción de los pueblos, desde la relación entre racismo, nacionalismo y etnicidad. En la contingencia de la discusión, se analiza la forma nación, desde la perspectiva de su historia e ideología. De una manera más concreta se evalúa la unidad doméstica y la formación de la fuerza de trabajo en la economía-mundo capitalista. Así mismo el conflicto de clases en la economía-mundo capitalista. Retomando la mirada teórica, se retoma la discusión de la relación de Marx y la historia, esta vez trabajada desde la problemática de la polarización. Otro tema teórico recuperado de las polémicas es la formación de la burguesía, su concepto y realidad. También se plantean transformaciones en las mismas condiciones de la controversia, se dan lugar mutaciones en el tiempo social y político, como cuando aparece la pregunta de si pasamos ¿de la lucha de clases a la lucha sin clases? También hay trabajos que retoman investigaciones empíricas, más descriptivas, para abordarlas en el análisis teórico; el tema es el conflicto social en África negra independiente⁴, analizado desde el nuevo examen de los conceptos de raza y grupos de *status*. En el conjunto de los ensayos, aparece uno sugerente sobre el “racismo de clase”, otro sobre la problemática del racismo y su vinculación con la crisis. Estos son los ensayos que comparten y conforman un libro rico en la polémica, la actualidad y la reflexión sobre los temas candentes puestos en mesa. Retomando los ensayos, optamos por concentrarnos en una perspectiva del abordaje; cómo de alguna manera trabajamos con las temáticas afrontadas por Immanuel Wallerstein¹⁶⁸. Ahora lo haremos con los ensayos trabajados por Etienne Balibar.

¹⁶⁷ Immanuel Wallerstein, Etienne Balibar: *Raza, nación y clase*. Madrid 1991; IEPALA.

¹⁶⁸ En *Crisis y cambio. Umbrales y horizontes de la descolonización*. de Raúl Prada Alcoreza. La Paz 2010; Comuna, Muela del Diablo.

Dos son las preguntas que se hace Etienne Balibar: ¿Cuál es la especificidad del racismo contemporáneo?, y ¿cómo puede relacionarse con la división de clases en el capitalismo y con las contradicciones del Estado-nación? Se trabaja el ámbito saturado de relaciones entre raza, nación y clase, y a la zaga, por abajo o por encima tribus, etnias, pueblos, estados, grupos, comunidades, clanes, castas, capas, segmentos y las gentes. A la pregunta de si ¿existe un neoracismo?, contesta: *De hecho, no hay racismo sin teorías. Sería completamente inútil preguntarse si las teorías racistas proceden de las élites o de las masas, de las clases dominantes o de las clases dominadas. Por el contrario, es evidente que están racionalizadas por los intelectuales*¹⁶⁹. Empero, también dice que, *la propia categoría de **masa (o de popular)** no es neutra, está en comunicación directa con la lógica de naturalización y de racialización de lo social*¹⁷⁰. La hipótesis es que, contemporáneamente, se avanza hacia un racismo diferencial, que consiste paradójicamente en incorporar en su seno al antirracismo e incluso al humanismo ¿De qué se trata? Etienne Balibar dice que se produce *una desestabilización de las defensas del antirracismo tradicional, en la medida en que su argumentación viene a contrapelo e incluso se vuelve contra él (lo que Taguieff llama oportunamente el **efecto de retorsión** del racismo diferencialista). Se acepta inmediatamente que las razas no constituyen unidades biológicas delimitables; que, de hecho, no hay razas humanas. También se puede aceptar que el comportamiento de los individuos y sus “aptitudes” no se explican a través de la sangre o incluso de los genes, sino por su pertenencia a culturas históricas*¹⁷¹. ¿Qué es lo que ocurre en el paso del racismo tradicional al racismo diferencial contemporáneo? *De hecho asistimos a un desplazamiento general de la problemática. De la teoría de razas o de la lucha de razas en la historia humana, tanto si se asienta sobre bases biológicas como psicológicas, pasamos a una teoría de las relaciones étnicas (o de race relations) en la sociedad, que naturaliza, no la pertenencia racial, sino el comportamiento racista. El racismo diferencialista es desde el punto de vistas lógico, un metaracismo o lo que podríamos llamar un racismo de segunda categoría, que se presenta como si hubiera aprendido del conflicto entre racismo y antirracismo, como una teoría políticamente operativa, de las causas de la agresividad social*¹⁷². Por lo tanto, se puede concluir que la idea de un racismo sin raza no es tan revolucionario como se pudiera imaginar, el racismo se solapa, se mimetiza en el desplazamiento de una clasificación diferencial, esmerada en el detalle de la diferencia cultural. Se trata de un paso de la teoría de razas a un racismo diferenciador, que no es otra cosa que el paso de un racismo, centrado en la distinción biológica, a un racismo, centrado en la distinción cultural.

Etienne Balibar también trabaja la relación entre racismo y nacionalismo. Dice que parte de los historiadores argumentan que el racismo se desprende y desarrollo en el campo del nacionalismo, campo omnipresente en la modernidad. *De este modo, el nacionalismo sería, si no lo única causa del racismo, en cualquier caso la condición determinante para su aparición*¹⁷³. Dicho de otro modo, las explicaciones económicas o psicológicas sólo serían pertinentes en la medida que iluminaran presupuestos o efectos provocados por el nacionalismo¹⁷⁴. Esta interpretación confirma que el racismo no tiene

¹⁶⁹ Ob. Cit.: Pág. 33.

¹⁷⁰ Ibídem: Pág. 35.

¹⁷¹ Ibídem: Pág. 37.

¹⁷² Ibídem: Pág. 40.

¹⁷³ Ibídem: Pág. 63.

¹⁷⁴ Ibídem: Pág. 64.

nada que ver con la existencia de razas biológicamente objetivas, dejando de lado el equívoco de las explicaciones culturalistas, que, de una y otra manera, tienden a convertir el racismo en una especie de elemento invariable de la naturaleza humana¹⁷⁵. Sin embargo, no hay que creer que se establece una relación causal entre nacionalismo y racismo; la interpretación no implica que el racismo sea una consecuencia inevitable del nacionalismo, tampoco que el nacionalismo sea históricamente imposible sin la existencia del racismo abierto o latente. En este contexto de la discusión hay que distinguir el racismo como discurso teórico y el racismo como fenómeno de masa, aunque ambos fenómenos se hallen conectados y se retroalimenten.

Según el autor tenemos tres modelos de racismo heredados del pasado: el antisemitismo nazi, la segregación de los afroamericanos en Estados Unidos, percibida como una larga secuela de esclavitud, y el racismo imperialista de las conquistas y dominaciones coloniales. La reflexión teórica sobre estos modelos heredados ha producido una serie de diferenciaciones analíticas, ligadas a la defensa de la democracia, de los derechos humanos y de los derechos civiles; también la liberación nacional ha producido una serie de diferenciaciones, vinculada a la búsqueda de las causas de los efectos de la racialización imperialista y colonial. La primera diferenciación tiene que ver con la distinción entre racismo teórico, doctrinal, y racismo espontáneo, lo que tiene que ver propiamente con el prejuicio. También nos encontramos con la diferenciación entre un racismo interior, contra la población considerada minoritaria, y un racismo exterior, que es una forma extrema de xenofobia. También podemos caracterizar a determinadas posiciones como autorreferenciales, que tienen que ver con los portadores de los prejuicios, quienes ejercen la violencia física o simbólica, en contra posición de un racismo heterorreferencial, en el que se asimila a las víctimas del racismo. El análisis político diferencia también entre un racismo institucional y un racismo sociológico. De alguna manera esta distinción se yuxtapone a la diferencia entre un racismo teórico y un racismo espontáneo. Esto podemos explicar del siguiente modo: de todas maneras siempre hay recurrencia a alguna doctrina para justificar el ejercicio del racismo, esto pasa efectivamente cuando median instituciones que segregan; la situación mencionada se distingue de lo que llamamos racismo sociológico, que supone una dimensión dinámica que va más allá de los prejuicios propiamente dichos, enfocándose en los problemas que plantean los movimientos colectivos de carácter racista. Sin embargo no podemos olvidar que todo racismo histórico es al mismo tiempo institucional y sociológico¹⁷⁶. También se puede dar una combinación de modelos de racismo que terminan desarrollando otras formas de racismo; desde esta perspectiva podemos distinguir entre un racismo de exterminio, excluyente, de un racismo de opresión, incluyente¹⁷⁷. Contemplando este mapa conceptual de diferenciaciones relativas a las formas de racismo, Etienne Balibar concluye que: *Estas distinciones no sirven tanto para clasificar tipos de comportamiento o de estructuras idealmente puros como para identificar trayectorias históricas. Su pertinencia relativa nos conduce a la sensata conclusión de que no existe **un** racismo invariable, sino **unos** racismos que forman un espectro abierto de situaciones*¹⁷⁸. Al mismo tiempo el autor advierte que: *una configuración racista determinada no tiene fronteras fijas, es un momento de evolución que sus potencialidades latentes y también las circunstancias históricas, las relaciones*

¹⁷⁵ Ibídem: Pág. 64.

¹⁷⁶ Ibídem: Págs. 65-66.

¹⁷⁷ Ibídem: Pág. 67.

¹⁷⁸ Ibídem: Pág. 67.

*de fuerza en la formación social, se desplazarán a lo largo del espectro de los racismos posibles*¹⁷⁹.

Lo anterior nos sirve como para tener una mirada dinámica y en desplazamiento, que pueda seguir la mutación, la transformación y la transvaloración de las formas diferenciales de racismo. Hay que tener en cuenta, como dice Balibar, que *el racismo es en sí mismo una historia singular*, con sus puntos de retroceso, sus fases subterráneas, y sus explosiones¹⁸⁰. La genealogía del racismo en Bolivia ciertamente no se ha detenido en el modelo imperialista y colonial; se ha desplegado desprendiéndose y convirtiéndose en un colonialismo interno, convirtiendo a las mayorías poblacionales en minorías políticas y a estas minorías en materia de un racismo interno, que puede ser tomado también como opresivo. A lo largo de la historia republicana se ha desplegado también un racismo institucional, que se diferencia de las propias dinámicas de las prácticas racistas de la gente. La historia del racismo en Bolivia no se ha detenido en los aspectos y características de un racismo biológico, centrado en las características y clasificaciones somáticas; ciertamente se ha avanzado a las formas del racismo cultural, con todas las distinciones y diferenciaciones relativas a los comportamientos, conductas y aptitudes leídas por estas formas de racismo. Las formas del racismo no sólo son diversas, sino que han mutado, en la medida que se han vivido distintos proyectos de modernización, conducidas por las distintas reformas estatales, borbónicas, liberales, nacionalistas y neoliberales. Un racismo demarcador, que estableció el dualismo entre dos sociedades históricamente distintas, la hispánica y la indígena, queda como modelo, como matriz, de las otras formas de racismo que han de venir sedimentándose; racismo incluyente y domesticador, que busca normalizar a la población, arraigada a sus costumbres, persiguiendo a través de la reforma educativa condicionar e incorporar otros comportamientos, adecuados a la sociedad que pretende ser moderna. El nacionalismo, en cambio, ha de buscar a través del proyecto de mestización, subsumir la herencia nativa a una síntesis biológica y cultural. Es otro proyecto de modernización, mas bien incluyente. Podemos considerar al nacionalismo como movimiento que despliega mecanismos institucionales, políticos y legislativos, de inclusión nacional, mediante procedimientos democráticos, de construcción de la individuación a través de la reforma agraria y la reforma educativa. La ideología del nacionalismo revolucionario se puede considerar, desde la evaluación de la genealogía del racismo en Bolivia, como una dialéctica racista, que sintetiza las razas en el proyecto político, social y cultural del nacionalismo, es decir el mestizaje. En este proyecto desaparece del discurso la clasificación racial, como ocurría y ocurre en el discurso de la oligarquía minero-latifundista, empero, como dijimos más arriba no abandona el campo del racismo, sino que desarrolla un racismo sin razas, un racismo de clasificación culturalista y sociológica, encaminada a la incorporación, a la inclusión, de lo indígena al proyecto nacional de capitalismo de Estado. Los discursos socialistas no dejan el campo extenso y dilatado del racismo; en la medida que exigen un proyecto de modernización, por la vía del modelo occidental obrerista, descalifican los proyectos alternativos propios de las sociedades, pueblos y naciones indígenas. La discusión actual entre comunitaristas y socialistas ilustra fehacientemente sobre esta situación. El discurso neoliberal va tratar de implementar políticas públicas bilingües y multiculturales, en la perspectiva también de la incorporación a un proceso que raya en el multiculturalismo liberal, sin lograr desplazarse del todo a este nuevo terreno. De lo que se trataba es de subordinar la pluralidad cultural y lingüística a las leyes del mercado. La tercera reforma educativa y

¹⁷⁹ *Ibidem*: Pág. 67.

¹⁸⁰ *Ibidem*: Pág. 68.

la ley de participación popular se encaminaron en esta dirección. Ahora bien, recorriendo estos decursos y temporalidades heterogéneas de la genealogía del racismo en Bolivia, analizando el presente a través de una mirada retrospectiva del pasado, debemos preguntarnos si bajo las condiciones del Estado plurinacional comunitario y autonómico se termina saliendo del campo extenso y dilatado del racimo. Esta pregunta es crucial sobre todo para evaluar los alcances del proceso de descolonización.

Volviendo al libro de *Raza, nación y clase*, de Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar, vemos que se dan yuxtaposiciones, intersecciones, cruces y entrelazamientos complejos entre nacionalismos y racismos, en un contexto altamente diferenciado de condicionamientos e isomorfismos mutuos. La comunidad imaginada de la nación ha buscado borrar la condición plurinacional de una formación histórico social abigarrada y barroca, conformada sobre la matriz de los pueblos indígenas. El pasar a la condición plurinacional del Estado, de otra forma de Estado, parece apuntar a escapar del campo gravitacional del colonialismo interno y de la colonialidad; el pasar a la condición comunitaria del Estado, parece apuntar a salir de los espacios de atracción de los racismos sociológicos; el pasar a la condición de un pluralismo autonómico, que contiene a la autonomía indígena, con su autogobierno, libre determinación, gestiones propias y normas y procedimientos propias, parece apuntar a escapar del campo gravitacional del racismo institucional. ¿Será posible? Esto depende de la profundidad y de los alcances de las transformaciones estructurales, institucionales, económicas, sociales, políticas y culturales que se den en la transición del proceso de cambio, depende de los actos fundacionales del nuevo Estado. En la medida que el Estado plurinacional quede atrapado en una retórica discursiva que no es acompañada por transformaciones institucionales y la revolución cultural, que reitere la forma del Estado-nación, seguramente el proceso se ha de mantenerse en el campo gravitacional reciclado del colonialismo y del campo gravitacional del racismo diferencial. Lo mismo pasa con la condición comunitaria del Estado y la condición autonómica del Estado. Si no se da una construcción efectiva del nuevo mapa institucional, en el sentido del pluralismo institucional, administrativo, normativo, económicos, social, cultural y lingüístico, seguramente nos mantendremos en las formas de un racismo inclusivo, de un racismo cultural y de un racismo sociológico. En la medida que no demos cabida a la participación abierta de las distintas formas autonómicas, seguramente nos mantendremos en un racismo perdurable institucional y centralista. Algo parecido y dramático pasa con el nuevo modelo económico; en la medida que no se abran espacios de realización efectivos a los emprendimientos sociales alternativos y a la economía comunitaria, no saldremos de lo que llamaremos un racismo diferencial económico. Las tareas de la descolonización tienen que concentrarse en estos aspectos complejos y diferenciales de las formas económicas subsumidas y articuladas a la económica-mundo capitalista. La descolonización no puede ser solamente un discurso retórico y de catarsis, pues este estallido emocional no resuelve los problemas materiales de la descolonización, tampoco los problemas subjetivos de la descolonización, menos los problemas epistemológicos de la descolonización.

Proceso y transición

La fundación de la segunda república

Después de haber abierto el nuevo horizonte histórico-político con el ciclo de los movimientos sociales que se desataron con la primera guerra del agua (abril 2005) y culminaron con la segunda guerra del gas (mayo y junio del 2005), nos tocó vivir la primera gestión del primer gobierno indígena, en plena transición, mientras cumplíamos con el proceso de la nacionalización de los hidrocarburos y la convocatoria de la asamblea constituyente, abriendo el curso al proceso constituyente que culminó con la escritura del nuevo texto constitucional y su aprobación triple, en el Liceo Militar, donde se refugió la Asamblea Constituyente para seguir sesionando, en Oruro, donde se aprobó la Constitución en detalle y en el Congreso, donde se hicieron 144 modificaciones a 122 artículos, pasando por el diálogo de Cochabamba, donde se reescribió el título correspondiente a la Organización Territorial del Estado. Después de lograr la Ley del Referéndum Constituyente, mediante una fabulosa movilización social, convocada por las organizaciones sociales, quienes vuelven a salir en un momento de emergencia para salvar el proceso constituyente, el pueblo aprueba su constitución. Con esto se abre una nueva historia, dejando atrás la anterior, caracterizada por el proceso de colonización y el desarrollo de la colonialidad, en sus diferentes etapas y en sus distintas formas, atravesando los tiempos de la colonia y los periodos de la república, pasando por cuatro procesos de modernización que culminaron en un fracaso: las reformas borbónicas (fines del siglo XVIII), las reformas liberales (1900), después de la Guerra Federal, la Revolución Nacional de 1952 y el ajuste estructural neoliberal (1985-2000). Los movimientos sociales desatados en el 2000 y que duran hasta el 2005 ponen en evidencia la crisis múltiple del Estado: crisis del Estado Colonial, crisis del Estado liberal y su modalidad de gobiernos neoliberales, crisis del Estado moderno y crisis del la versión capitalista en un país periférico. El hundimiento del segundo gobierno neoliberal de Gonzalo Sánchez de Lozada en Octubre del 2003 implicaba también el derrumbe catastrófico del colonialismo, del liberalismo, de la modernidad y del capitalismo. En este contexto se entiende que las tareas de la Asamblea Constituyente eran fundacionales, fundar una segunda república, establecer como mandato la tarea de la descolonización, lo que significa partir del reconocimiento de la preexistencia a la colonia de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, el derecho a la libre determinación, a su autogobierno, a sus instituciones propias, a sus normas y procedimientos propios, a la gestión territorial, a la gestión ambiental, al beneficio exclusivo en la explotación de los recursos naturales renovables, a la consulta, en lo que respecta a la explotación de los recursos naturales no renovables, a la lengua, a la cultura y a la cosmovisión propias. Este es el comienzo, este es el punto de partida, esta es la base de la descolonización. Los primeros artículos de la constitución trazan esta ruta crítica. En este sentido, la configuración del nuevo Estado debía desarrollarse sobre la base de nuevas condiciones de posibilidades históricas y políticas. Estas condiciones de posibilidad son otras que las del Estado-nación. Estas nuevas condiciones históricas políticas expresan la muerte del Estado-nación y el nacimiento del Estado plurinacional. En cierto sentido se puede decir que la Constitución Política del Estado es la construcción dramática del pacto social. Primero, la mayoría tuvo que construir un consenso, eso lo hizo entre las organizaciones sociales más representativas de los movimientos sociales, cuando se discutió en el Pacto por la Unidad la propuesta de los movimientos sociales a la Asamblea Constituyente. En este documento ya se encontraba el diseño del Estado Plurinacional Social Comunitario. El documento del Pacto por la Unidad se desglosó en otro documento articulado que venía como propuesta constitucional, en forma de discurso legislativo. Este fue el documento de referencia

principal de las Comisiones de la Asamblea Constituyente, encargadas de definir la estructura de Estado y desarrollar los informes de mayoría y minoría, que eran la base de lo que va ser el texto constitucional. Podemos decir que la parte declarativa de la constitución, la que tiene que ver con la definición ideológica política, con la visión de país, con el modelo de Estado, los derechos, los deberes y las garantías, es la parte que más ha conservado la propuesta de los movimientos sociales. Precisamente en esta parte se encuentra lo que se viene en llamar el espíritu constituyente, es decir, la voluntad del poder constituyente. Entonces, es de la lectura de esta parte que se tiene que interpretar todo el texto constitucional. Esto significa que la nueva relación entre Estado y sociedad se desarrolla en el marco de la nueva forma y composición del Estado y de la emergencia participativa de la sociedad. Hablamos de un Estado plurinacional, comunitario y autonómico, en lo que respecta a las nuevas modalidades del Estado. Estos son los ejes vertebrales de la nueva organización y del nuevo mapa institucional. El pluralismo de las naciones y de los pueblos se asienta en la reconstitución de lo comunitario, forma institucional plural ancestral que conlleva otros proyectos culturales y civilizatorios, articulados en las redes sociales colectivas, en las formas de cohesión de las comunidades, en sus estrategias simbólicas y de prestigio, en sus mandos rotativos, en sus territorializaciones y reterritorializaciones dinámicas, móviles, sin fronteras, que articulan en forma de archipiélagos distintos nichos ecológicos. Lo plurinacional no podría entenderse sin la deconstrucción y la decodificación descolonizadora, tampoco podría entenderse sin este núcleo reconstitutivo de las formas comunitarias. Que, desde mi perspectiva, recupera el proyecto comunista, enriquecido por la resistencia y la alteridad a la modernidad de otros sistemas civilizatorios. El Estado plurinacional se asienta también en una concepción pluralista, el pluralismo jurídico, político, cultural, económico y social. Desde la perspectiva organizacional, esto se abre al pluralismo institucional, rompiendo con las formas homogeneizantes de la institucionalidad moderna. El pluralismo institucional nos conduce al pluralismo administrativo, al pluralismo normativo y al pluralismo de las gestiones. Esto implica abrirse a un Estado complejo que articula diversas modalidades institucionales y de gestión. Concretamente podemos hablar de una gestión pública cíclica, dinámica y flexible, de una gestión comunitaria y de una gestión cultural. Por otra parte el Estado plurinacional se abre a una radial forma de descentralización administrativa política, en su forma de pluralismo autonómico. Este descentramiento, esta descentralización, esta desconcentración, implica la plena incorporación de los gobiernos y de las asambleas legislativas a la forma de Estado. Lo que significa atender a los modos de armonización y coordinación de los distintos niveles territoriales. Puede verse entonces la magnitud de la complejidad y riqueza del nuevo Estado Plurinacional Comunitario y autonómico. En una secuencia intensa y llena de tensiones se sigue construyendo dramáticamente el pacto social, se acuerda con las minorías de izquierda, se acuerda con las minorías de centro derecha, descartando el arreglo con las posiciones más recalcitrantes, opuestas al proceso constituyente. Sin embargo, se continúa la construcción dramática del pacto en el diálogo de Cochabamba con las prefecturas, los prefectos y sus técnicos, reescribiendo la parte correspondiente a las autonomías, sobre todo la relativa al entramado de las competencias. Así de este modo, en esta secuencia, se continúa la construcción del pacto con el acuerdo llegado en el Congreso, realizando modificaciones en la Constitución y convocando por medio de ley al referéndum constituyente.

En la estructura de la Constitución Política del Estado, podemos identificar tres modelos que contiene la Constitución: un modelo de Estado, un modelo territorial, pero también un modelo económico. El modelo económico es de suma importancia, pues es este

modelo el que hace sostenible el modelo de Estado y el modelo territorial. ¿Qué clase de modelo es este? La lectura completa de la Organización Económica del Estado nos muestra tres fases: la definición de una economía plural, que, de acuerdo a la esclarecimiento que da la misma Constitución, en los primeros artículos de esta parte de la misma, se trata de una economía social y comunitaria; la decisión por la intervención estatal, por una economía regulada, por el papel fundamental del Estado en la articulación de las distintas formas de organización económica, en la industrialización de los recursos naturales, en el paso a un modelo productivo y en el potenciamiento de la economía social y comunitaria; y la apertura a una concepción ecológica del modelo económico, al introducir las condicionantes de la tierra, el territorio, la biodiversidad, el medio ambiente, los recursos naturales, el agua, la energía, los recursos forestales y concebir todo esto, en articulación con la economía social comunitaria, como desarrollo sostenible. Por lo tanto, estamos lejos de repetir un modelo desarrollista, basado en el supuesto de la revolución industrial, paradigma correspondiente al siglo XIX, al ciclo del capitalismo inglés, y a la imitación desarrollista para la periferia del mundo capitalista, desplegada durante la década de los cincuenta y sesenta del siglo XX y por la escuela de la CEPAL. Se trata de un modelo económico, que no sugiere seguir la huella de los países llamados desarrollados, sino de dar un salto, este salto es mas bien la revolución tecnológica, en combinación con la recuperación de tecnologías y saberes ancestrales, situándose en un ámbito de actividades y acciones en armonía con la naturaleza. Este es el sentido más pleno del vivir bien, del suma qamaña, del suma kausay, del ñandereko, del ivimarei. En este sentido, podemos hablar también de los derechos de la naturaleza, además de los derechos fundamentales, de los derechos individuales, de los derechos sociales, de los derechos colectivos. La consideración de los recursos naturales como estratégicos, destinados al vivir bien, condiciona la explotación y la industrialización de los recursos naturales a la armonía con la naturaleza, al equilibrio ecológico y a la armonía con las comunidades y las sociedades. El horizonte de la economía social comunitaria sitúa a la organización económica del Estado como una alternativa al desarrollo, una alternativa a la modernidad y una alternativa al capitalismo.

Después de la contundente victoria electoral de diciembre del 2009, por el sesenta y cuatro por ciento del electorado, logrando de esta forma el control de la Asamblea Legislativa Plurinacional, el famoso control de los dos tercios, de las dos cámaras, la responsabilidad de de la aplicación de la Constitución Política del Estado es únicamente del Movimiento al Socialismo (MAS). El desafío que se viene adelante es más grande que los desafíos anteriores: quebrar el dominio de la burguesía intermediaria y de la clase política (2000-2005), sostener el primer gobierno indígena (2005-2009), nacionalizar los hidrocarburos (2006), sostener la Asamblea Constituyente en plena guerra contra ella (2006-2008), aprobar la Constitución Política del Estado (2008). El desafío ahora es fundar la segunda república, construir el Estado plurinacional, comunitario y autónomico, desplegar las transformaciones institucionales; en otras palabras, realizar el modelo de Estado, el modelo territorial y el modelo económico. Este desafío sólo puede ser respondido efectuando actos fundacionales; la tarea de la Asamblea Legislativa plurinacional, apoyada por la participación social, como lo establece la Constitución, debe desarrollar leyes fundacionales. Seis son de las primeras de estas leyes, las cinco primeras se encuentran nombradas en la Constitución, ley marco de autonomías, ley del órgano ejecutivo, ley del órgano legislativo, régimen electoral y tribunal constitucional; la sexta tiene que ver con la ley de gestión pública, que establece la nueva relación del Estado y sociedad en el marco del pluralismo institucional y en el contexto de la participación y el control social, es decir, de la

democracia participativa. En esta fundación de la segunda república, el gobierno central, la Asamblea Legislativa Plurinacional, los gobiernos autonómicos, las Asambleas Legislativas autonómicas, en el contexto de la participación social, tienen como responsabilidad conformar un nuevo mapa institucional, nuevos dispositivos y nuevos agenciamientos, es decir, nuevas prácticas, en el desarrollo y realización de una nueva forma de hacer política, en una nueva forma de gobernar obedeciendo, en una nueva forma de legislar, apoyándose en la participación social. La gran responsabilidad de todos es interpretar, analizar y ser consecuentes con la Constitución Política del Estado, aprobada por el pueblo boliviano. Esto implica, ser vigilantes y evitar un gran peligro, desconstitucionalizar el texto constitucional, en otras palabras, evitar la restauración del viejo Estado, de sus estructuras e instituciones, evitar hacer leyes parecidas a las anteriores, dejando en la vitrina la Constitución, evitar el camino del desarrollismo y del industrialismo, inventando nuevas rutas alternativas y alterativas, dando saltos, como los de la revolución tecnológica, articulada a la recuperación de saberes y técnicas ancestrales, armonizando con lo que podemos llamar los derechos de la naturaleza. El gran desafío es lograr una descolonización efectiva y no retórica, también plasmar la condición plurinacional de manera efectiva y no retórica, lo mismo podemos decir en lo que respecta a la reconstitución de lo comunitario y la realización efectiva de las autonomías; entre éstas es imprescindible la realización efectiva de las autonomías indígenas, debido al carácter plurinacional y el proceso de descolonización iniciado. En esta perspectiva, entre los desafíos tenemos el traspaso efectivo del poder al pueblo, convirtiendo al Estado en un instrumento de la sociedad, desburocratizando radicalmente la gestión pública. Esto también significa concebir una nueva forma de gestión pública, que deje de ser meramente normativa, regulativa y controlista, que más bien se encamine a ser una gestión productiva y productora, productiva, por creadora de excedente, productiva por constitutiva de nuevos sujetos sociales. Dicho de otra manera, la gestión ahora es cambio, pero, además, se realiza en códigos interculturales. Lo que equivale a desplegar instrumentos de la gestión pública de manera integral y participativa, como la planificación integral y participativa y el presupuesto integral y participativo, como establece la Constitución. El conjunto de estos actos fundacionales equivale también a efectuar una revolución cultural, que implica una revolución de las conductas y de los comportamientos, acabando con las viejas prácticas prebendales, clientelares y de cuoteo. Como se puede ver, la tarea es inmensa, empero es este el camino que debemos emprender, la ruta de la transformación efectiva, no el de la retórica. La transformación no es solamente simbólica, es real e imaginaria, es subjetiva e institucional, es alterativa y alternativa. Teniendo en cuenta este proceso revolucionario y esta revolución en proceso, quizás la tarea más fuerte es construir la alternativa al capitalismo, modo de producción de la explotación de la fuerza de trabajo y de la geopolítica de la acumulación del centro del sistema mundo y de la desacumulación de la periferia, modo de producción del circuito perverso de la dependencia, ahora de la deuda infinita y de la especulación financiera. Modo de producción de la permanente crisis y de los ciclos del capitalismo, como formas de salir de la crisis, aunque sea por el método del desplazamiento. Ahora bien, esta tarea no nos compete sólo a los bolivianos, sino que incumbe a procesos de integración continental y mundial, a la mundialización de los movimientos sociales antisistémicos y a la construcción de una superación de la economía mundo capitalista. Empero, esta tarea nos compete a los bolivianos asumirla como parte del proceso de integración y de mundialización de los movimientos antisistémicos, retomar la lucha anticapitalista y su superación en la construcción del modelo económico.

¿Qué es el Socialismo Comunitario?

Últimamente se ha desatado una discusión en torno a las declaraciones de Evo Morales Ayma y Álvaro García Linera en el sentido de que ingresamos a la forma de socialismo comunitario, además de ser un Estado Plurinacional comunitario y autonómico. ¿Cómo se puede entender esta definición? ¿Qué es el socialismo comunitario? En las mismas declaraciones se han mencionado algunas características: no se trata del socialismo realmente existente, tampoco del socialismo del siglo XXI, sino de otro socialismo, inventado por los bolivianos, en el contexto de sus luchas sociales y de la guerra anticolonial. Interpretando estas características, se trata de un socialismo que recoge las banderas socialistas por la igualdad y la justicia, en un proceso de radicalización de la democracia, combinándolas con el proyecto de reconstitución de las comunidades y de las naciones y pueblos indígenas originarios. También se podría decir que el socialismo comunitario recoge nuevamente el proyecto comunista, retomando la matriz comunitaria articulada a la forma cooperativa de trabajo, al intelecto general, a la circulación de los saberes y a la voluntad colectiva, entendiendo el campo de posibilidades que abre la revolución tecnológica, articulada a la recuperación de tecnologías ancestrales. Se entiende, a diferencia de lo que ocurre durante el siglo XX, cuando se inventa la hipótesis del socialismo en un solo país, que el socialismo es una tarea a escala mundial; que la economía mundo capitalista y el sistema mundo sólo pueden ser reemplazados por una economía integral y una sociedad integral socialistas de una forma global. Ahora bien, se entiende que esto no se consigue de la noche a la mañana, no es de un día para otro, se trata de una transición, que Samir Amin comprende como transición larga al socialismo, a través de un mundo multipolar. Lo que quiere decir que se tiene que romper primero con el carácter unipolar del mundo actual, esto significa quebrar la dominación de la hiperpotencia económica, militar tecnológica de los Estados Unidos de América. Lo que también significa retomar la lucha antiimperialista en el contexto contemporáneo, en el contexto de las guerras de control emprendida por la hiperpotencia, la llamada guerra interminable contra el terrorismo, que en realidad es una guerra de control de las reservas hidrocarburíferas del planeta.

¿Cómo puede entenderse entonces este socialismo comunitario?

1. En primer lugar tiene que ser igualitario, tiene que hacer desaparecer las clases sociales y las diferencias sociales, Tiene que derrumbar la estructura de clases, construir una sociedad igualitaria, con igualdad de oportunidades para todos.
2. En segundo lugar tiene que lograr la justicia; se trata ciertamente de una sociedad armónica, interpretando el sentido de justicia en el sentido etimológico originario; empero, también se tienen que resolver problemas prácticos de accesibilidad a la justicia como lograr la desmercantilización de la justicia así como su desburocratización. Todo esto enmarcado en el pluralismo jurídico, establecido en la Constitución, reconociendo la jurisdicción originario campesina, de acuerdo a las normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos, que se construye a partir de otra ética, la ética con la naturaleza y la comunidad, además de otra forma de administración de justicia.
3. En tercer lugar tiene que expandir la libertad, profundizando, radicalizando la democracia, llevándola hasta donde dice la Constitución Política del Estado, la

democracia participativa., lo que equivale a transformar el sistema de gobierno y el sistema político.

4. En cuarto lugar es indispensable abolir la explotación de la fuerza de trabajo. ¿Pero, cómo se hace esto? ¿Expropiación de los medios de producción, de los grandes medios de producción, de los monopolios, de las transnacionales? ¿Es suficiente para escapar a la historia de la explotación de la fuerza de trabajo? ¿Podremos algún día salir de la esfera del valor y por tanto de la teoría del valor? ¿Se trata de repetir la dramática historia del socialismo realmente existente? ¿De inventar otro socialismo? ¿No era más adecuado el socialismo de la versión del marxismo humanismo yugoslavo, con la experiencia de la autogestión obrera en las fábricas? ¿O por el contrario, se trata de convivir con la propiedad privada de los medios de producción, estableciendo claramente el derecho de los trabajadores y siendo rigurosos en su cumplimiento? ¿Es posible un capitalismo humanista? Más grave aún si nos preguntamos sobre la convivencia armónica entre el capitalismo y la naturaleza? Empero, ¿cómo resolver este problema si tomamos en cuenta que queremos embarcarnos en una nueva experiencia de desarrollo e industrialización? ¿Es suficiente con que la gente tenga su trabajo y se le garantice el salario a partir del mínimo vital? Como se puede ver, son problemas pendientes. ¿Qué es el socialismo? ¿Cuándo hablamos de socialismo, de qué hablamos exactamente? Kart Marx hablaba del salto del reino de la necesidad al reino de la libertad, es decir, trabajar cada vez menos y ocupar el tiempo libre en la creatividad. Esto es ciertamente una utopía, ¿podrá realizarse esta utopía? ¿Se ha realizado en las comunidades indígenas? Algunos antropólogos lo creen. ¿Pero, qué hacemos cuando se trata de la población de un país entero? Esta complicado. ¿Podemos renunciar al socialismo, sin renunciar a la vez a nuestro más caro deseo de igualdad? Ciertamente, el socialismo fue una respuesta al capitalismo elaborada durante la modernidad, capitalismo que también fue un producto de la modernidad. ¿O fue la modernidad el producto del capitalismo? Con esto no podríamos hablar de otra modernidad sino de la modernidad capitalista. Por eso teóricos como Antonio Negri apuestan por una superación de la modernidad. No hay respuestas y las respuestas no son teóricas, se darán en la práctica, en el movimiento dinámico de la realidad, en la dinámica de la praxis, en el desenvolvimiento de la lucha de clases. Sin embargo, a pesar de las dificultades de la problemática, lo que no se puede perder de vista es la necesidad de claridad sobre estos asuntos. Por lo menos, algo debe quedar claro, no podemos convivir pacientemente con el capitalismo, no sólo por la exponencial de explotación de la fuerza de trabajo, ni solo por todos los peligros que implica la incidencia de la polarización, entre ellos los relativos a la contaminación ambiental y al cambio climático, sino también por hay que encontrar una salida al conjunto de contradicciones generadas en un mundo polarizado y lleno de conflictos de la economía mundo capitalista. Ciertamente, no tenemos porque sentirnos solos en esta empresa, pues es una tarea de la humanidad, es una responsabilidad mundial encontrar una salida. En lo que respecta a lo que nos toca es importante asumir nuestra parte de la tarea, esto es aprovechar el momento político, la hegemonía indígena popular para orientar el proceso por medio de una conducción radical de la democracia, logrando los niveles más amplios de participación y de formación de los nuevos sujetos sociales. Lo que si tiene que cambiar inmediatamente es la forma de hacer política; la política no puede ser una reiteración de las formas de gobernabilidad

liberal, se debe romper la separación entre gobernantes y gobernados, se debe asumir, lo que dice la Constitución, la construcción colectiva de la decisión política, la construcción colectiva de la gestión política, la construcción colectiva de las leyes, de la administración de las leyes y de las transformaciones institucionales. No podemos eludir estos problemas subyacentes y explícitos, tampoco eludir esta tarea con retóricas. Las palabras no sustituyen la realidad. Es menester una transformación material, substancial, verídica de las relaciones sociales, de las relaciones de poder, de las formas políticas y de las instituciones. Entre estas tareas la descolonización parece ser una labor primordial en un proceso de emancipación.

5. Parece ser que la salida de la esfera del capitalismo no encuentra su ruta crítica repitiendo la historia de la revolución industrial, volviendo a incursionar por el desarrollo nacional, entendido como el cumplimiento de una meta, sino más bien se trata de retomar la herencia y la experiencia comunitaria de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, como nombra la Constitución, herencia que transmite la forma de organización integral de lo que ahora llamamos economía, política, cultura, a partir de códigos e instituciones culturales que valoran el circuito del don, la reciprocidad, la redistribución, el prestigio y la rotación. En la interpretación de la Constitución esto se recoge en la traducción del suma qamaña, el ñadereko, el ivimarei y el qhapac ñan como vivir bien. De lo que se trata es de retomar esta herencia en la actualidad, articulándola con la revolución tecnológica. Tarea nada fácil, por cierto, pero que actualiza instituciones ancestrales en la contemporaneidad. Esto también significa comprender que la base de lo que se haga, llamemos hipotéticamente socialismo o mejor comunismo, o quizás otra cosa, completamente diferente, como volver a las raíces, a entender de algunos intelectuales aymaras, con quienes comparto la tesis; planteamiento que podríamos llamar la vía de la otredad, de la alteridad a la modernidad. En esta formulación, hay el riesgo, por cierto, que esto último nos lleve a circunscribirnos en nuestra propia especificidad, sin lograr del todo articularnos a la lucha anticapitalista global. Parece ser que la alteridad viable al capitalismo es una construcción mundial. A esta construcción llama Samir Amin la larga transición al socialismo. Sin embargo, esta transición larga al socialismo no está exenta de cumplir dos tareas: resolver el problema de la explotación de la fuerza de trabajo y retomar contemporáneamente la reconstitución de las comunidades, actualizadas y articuladas a los procesos de radicalización de la democracia. No sé si entender que esto ocurre en otra modernidad, o más bien se trata de adentrarse por los caminos de la posmodernidad, o quizás, expresando de una manera más amplia, de la transmodernidad. En sentido propio nombramos a este nuevo espacio-tiempo como *pachacuti*, que combina los sentidos de trastrocamiento, retorno, cambio, nuevo ciclo.
6. El camino de la reconstitución comunitaria es el que se ha plasmado en la Constitución Política del Estado; se ha definido al Estado, además de plurinacional, como comunitario, se configura materialmente esta forma de Estado en las autonomías indígenas, que pueden tener distintos alcances, menores al municipio, del tamaño del municipio o regionales. Se establece este carácter de Estado transversalmente, en el sistema de gobierno, en el marco de la democracia participativa, como el ejercicio de la democracia comunitaria; en los

derechos de las naciones y pueblos indígenas originarios; en el pluralismo jurídico, con la constitucionalización de la jurisdicción indígena originario campesina; en la reterritorialización comunitaria de las autonomías indígenas y en el modelo económico, entendido como social comunitario, donde se reconoce expresamente la economía comunitaria. Esta es la ruta crítica de la descolonización. Esto es en lo que respecta a lo comunitario, aunque también se puede entender por comunidad las nuevas formas colectivas de resistencia al capitalismo; en esta perspectiva, no nos olvidemos que la Comuna de París planteó un proyecto de sociedad autogestionaria. Desde esta experiencia se recoge el proyecto comunista como alternativa radical al capitalismo, sustentado en el desarrollo de las fuerzas productivas logradas, basado en el trabajo cooperativo, en el intelecto general, en este sentido en estructuras de comunidad conformadas como el lenguaje, la ciencia y la comunicación.

En conclusión las tareas estratégicas son dobles, devenidas de la lucha anticapitalista y de la lucha anticolonial, aunque ambas se encuentran íntimamente imbricadas, pues el colonialismo es la forma violenta de expansión capitalista y la colonialidad es el lado oscuro de la modernidad. No hay lucha anticapitalista que no sea consecuentemente anticolonial, no hay lucha anticolonial que no sea consecuente anticapitalista. Como hipótesis interpretativa del análisis hecho podemos decir que la lucha anticapitalista es retomado por el proyecto socialista, en mejores condiciones teóricas, por el proyecto comunista, en tanto que la lucha anticolonial es retomado consecuentemente en el proyecto de reconstitución comunitaria y, de manera abierta y matizada, intercultural, por la proyección de lo plurinacional. Quizás el mejor lugar de articulación entre ambos proyectos es la reinterpretación del proyecto comunista a partir de la reconstitución comunitaria. En resumen, la hipótesis política del socialismo comunitario combina el proyecto anticapitalista de los trabajadores con el proyecto descolonizador de los movimientos indígenas.

¿Socialismo o postsocialismo?

La larga transición al socialismo

¿Qué es el socialismo? Entendiendo que nos encontramos ante la polisemia del sentido del término, gama de significados construidos históricamente por distintos movimientos, que se ubicaron en distintos posicionamientos respecto del capitalismo; tenemos socialismos que los podemos comprender como utópicos, que intentaban realizar el socialismo a partir de la asociación voluntaria de colectivos. Se trata de sociedades ideales que trataban de realizarse en el momento, independientemente de las condiciones de posibilidad histórica. Frente a las miserias que provocaba el capitalismo, sobre todo la revolución industrial, se concebía necesario dar lugar a formas de organización colectivas basadas en la igualdad y en las relaciones horizontales. Friedrich Engels fue quién caracterizó a estos socialismos voluntaristas y asociativos como socialismo utópico, dice:

Sus teorías incipientes no hacen más que reflejar el estado incipiente de la producción capitalista, la incipiente condición de clase. Se pretendía sacar de la cabeza la solución de los problemas sociales, latente todavía en las condiciones económicas poco desarrolladas de la época. La sociedad no encerraba más que males, que la razón pensante era la llamada a remediar. Tratábase por eso de descubrir un sistema nuevo y más perfecto de orden social,

*para implantarlo en la sociedad desde fuera, por medio de la propaganda, y a ser posible, con el ejemplo, mediante experimentos que sirviesen de modelo. Estos nuevos sistemas sociales nacían condenados a moverse en el reino de la utopía; cuanto más detallados y minuciosos fueran, más tenían que degenerar en puras fantasías*¹⁸¹.

¿Qué queda claro de esta caracterización? Que las debilidades del socialismo utópico se encuentran en la incipiente producción capitalista, también en la incipiente condición de clase, por otra parte, su debilidad consiste en creer que la solución al problema de la miseria y de la explotación se saca de la cabeza; no se trata de descubrir un sistema nuevo y más perfecto de orden social para implementarlo en la sociedad mediante experimentos. En contraposición podemos decir que el socialismo sólo es posible sobre la base del desarrollo de las fuerzas productivas, como resultado de la lucha de clases, de la lucha del proletariado contra la burguesía, que no es un modelo racional sino el resultado de la expropiación de los medios de producción y la resolución de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, haciendo que la forma social de trabajo se exprese en una forma social de apropiación del excedente. Todo esto lo expresa de manera clara Engels describiendo la forma como el socialismo se constituye, resolviendo la contradicción fundamental de la lucha de clases, en el marco de la resolución primordial entre fuerzas productivas y relaciones de producción, apuntando a la resolución del problema de la maquinaria estatal:

*El modo capitalista de producción, al convertir más y más en proletarios a la inmensa mayoría de los individuos de cada país, crea la fuerza que, si no quiere perecer, está obligada a hacer esa revolución. Y, al forzar cada vez más la conversión en propiedad del Estado de los grandes medios socializados de producción, señala ya por sí mismo el camino por el que esa revolución ha de producirse. El proletariado toma en sus manos el poder del Estado y comienza por convertir los medios de producción en propiedad del Estado. Pero con este mismo acto se destruye a sí mismo como proletariado, y destruye toda diferencia y todo antagonismo de clases, y con ello mismo, el Estado como tal*¹⁸².

Después de las apreciaciones anteriores que comparan el socialismo utópico con lo que el mismo Engels llama el socialismo moderno, una primera conclusión de esta posición es que el socialismo es la sociedad sin clases sociales, además cuando el estado comienza a extinguirse. Como dijimos antes este socialismo se desprende de la lucha de clases y se abre campo cuando las condiciones históricas del desarrollo de las fuerzas productivas lo permiten. Se trata del socialismo moderno basado sobre el desarrollo de las fuerzas productivas logradas en el modo de producción capitalista. Ahora bien, ¿qué quiere decir esto? ¿Qué el socialismo sólo se da en los países de alto desarrollo de las fuerzas productivas? Parece no ser este el enfoque, por lo menos en lo que respecta a la interpretación del materialismo histórico. El capitalismo es un modo de producción mundializado, funciona en esta expansión como mercado internacional, como división del trabajo a escala internacional, en el marco de una geopolítica que divide centro y periferia, convirtiendo a la periferia en exportadora de materias primas y mano de obra barata.

Comencemos diciendo que cuando se habla de socialismo se trata de un proceso y de un proyecto anticapitalista. Cuando decimos anticapitalista decimos también antiimperialista; es decir, contra el dominio de los países del centro sobre la periferia de la economía mundo capitalista, sobre todo el dominio actual de los Estados Unidos de Norteamérica. Empero específicamente cuando hablamos del anticapitalismo hablamos

¹⁸¹ Friedrich Engels: *Socialismo utópico*.

¹⁸² *Ibíd.*

del antimonopolio, en el sentido que Fernand Braudel define al capitalismo, como la formación de monopolios que actúan contra el mercado. También podríamos hablar de la apropiación privada del trabajo social; si el trabajo es social, tiene que haber una reapropiación social del trabajo. Tesis que no va contra la propiedad privada, sino contra la apropiación privada del trabajo colectivo. En el mismo sentido podríamos hablar de la propiedad privada de los recursos naturales; no puede haber una propiedad privada de los recursos naturales; estos son bienes comunes. Yendo más lejos, son bienes de todos los seres orgánicos, aunque también podríamos decir que son parte de la vida misma del planeta. Son parte de la biodiversidad, con lo que quizás ya no podremos hablar de recursos naturales, pues esto forma parte de la concepción modernista del dominio sobre la naturaleza. Forman parte de la complejidad del planeta y del universo.

En esta perspectiva, el socialismo tiene que ver con el anticapitalismo, con la reapropiación social del trabajo colectivo, con el goce de los bienes naturales por parte de todos los seres orgánicos. Este último punto no se encuentra en la agenda de la primera, la segunda y la tercera internacional, tampoco se encuentra en la agenda de la cuarta internacional y sorprendentemente no la encontramos en el proyecto de lo que se ha venido en llamar quinta internacional. En este sentido, ese socialismo sigue siendo modernista, basado en la revolución industrial y en el desarrollo de las fuerzas productivas, es decir se basa en el supuesto del dominio de la naturaleza por parte del hombre. Ese socialismo moderno ya no es sostenible en el contexto de la crisis del cuarto ciclo del capitalismo, crisis orgánica, pero también crisis integral, crisis que no solamente compromete al modo de producción capitalista sino al sistema mundo capitalista, a la economía mundo capitalista, y sobre todo compromete, en las condiciones expansivas e irradianes de la crisis, al planeta mismo; es decir, la vida misma está en cuestión. Esa modernidad industrialista, modernista, desarrollista no es sostenible cuando requerimos entrar a un nuevo proyecto civilizatorio, no sólo superando la crisis del cuarto ciclo del capitalismo sino rompiendo con un proyecto civilizatorio universalista, modernista, desarrollista, basado en la hegemonía eurocéntrica o nortocéntrica, bajo el dominio del aparato tecnológico-militar norteamericano, encaminándonos a un proyecto civilizatorio pluralista, postmoderno o transmoderno, con alternativas ecológicas al desarrollo, basada en la democracia participativa y sin dominación de nadie. Debemos salir del mundo unipolar bajo el dominio norteamericano y entrar en un mundo multipolar armónico como transición larga al socialismo que conlleve estas características posmodernas o transmodernas.

En resumen pasamos del socialismo llamado utópico al socialismo moderno y después de éste socialismo a lo que podemos llamar socialismo postmoderno o transmoderno, quizás tengamos que hablar de un postsocialismo. Incluso podemos vincular a este socialismo con distintas etapas del capitalismo, no solamente con los ciclos del capitalismo bajo la hegemonía de países. Estas etapas serían la de la acumulación originaria del capital donde el socialismo utópico irrumpe con planteamientos voluntaristas; la de la acumulación ampliada de capital donde se desarrolla el llamado socialismo moderno, basado en la concepción de la lucha de clases; y la que llamaremos hipotéticamente de la acumulación virtual del capital, debido a las burbujas financieras y al enriquecimiento logrado por maniobras financieras, donde se desprende una forma de socialismo postmoderno o transmoderno, que también podría ser postsocialista, basado en la lucha de multitudes y movimientos sociales en defensa de la vida.

Genealogía del Estado

Se tiene que entender que la historia política es diferente a la historia económica, no sólo porque se trata de dos ámbitos diferentes, una cosa es la economía y otra cosa es la política, sino, sobre todo, porque no se trata de leer la política desde la economía, ni entender que la política es la superestructura de la estructura económica, tampoco que la política está determinada por la economía. A propósito se conoce una frase famosa atribuida a Vladimir Ilich Lenin, que dice que, *la política es economía concentrada*. No hay mejor ejemplo que esta expresión como para mostrar claramente la forma de pensar del determinismo económico, preponderante durante los siglos XIX y XX. Es brillante este modo de síntesis en cuanto a la ilustración de un pensamiento dominado por la hegemonía y expansión de la economía durante la consolidación del sistema-mundo capitalista. Este dominio era tan evidente que el materialismo histórico terminó de concebirlo como premisa de un realismo contundente. Casi era imposible discutir este tipo de apreciaciones, que se terminó dividiendo la historia del pensamiento entre idealistas y materialistas. Los partidos obreros, los partidos socialistas, los partidos comunistas, asumieron como propia, como ideología, esta forma de pensar. Se estableció oficialmente que el marxismo era la filosofía y la ciencia de esta forma de pensar. Será después, cuando se evidencia la crisis del socialismo realmente existente, cuando algunos connotados marxistas terminan poniendo en cuestión estas verdades establecidas. Ernest Bloch (1880-1959), George Lukacs (1885-1971), Antonio Gramsci (1891-1937), Wilhelm Reich (1897-1957), ponen en cuestión las verdades incuestionables del determinismo económico, volviendo a introducir una profunda lectura histórica de los procesos formativos de las sociedades y de los estados durante los ciclos del capitalismo. A partir de ellos no podríamos sostener las hipótesis ortodoxas del determinismo económico, a no ser que nos hagamos a los desentendidos de lo que se ha puesto en la mesa de discusión, teniendo en cuenta la evolución de la compleja maquinaria estatal, sobre todo después de la revolución bolchevique (1917), complejidad que se hace evidente tanto en los países donde se construye el socialismo como en los países capitalistas, que reaccionan defensivamente y ofensivamente ante la amenaza comunista. Aunque el gran aporte de Ernest Bloch es sobre *el principio esperanza*¹⁸³, la retoma del horizonte utópico, la lectura de la voluntad creadora, la recuperación de los sueños despiertos, la comprensión del tiempo a partir de la conciencia anticipadora, fortalecen el plano de la constitución de sujetos, de la conformación subjetiva, en la tarea de apertura a una nueva estética y una nueva ética como matriz de la sociedad comunista; cuestiona de hecho el materialismo vulgar preponderante en su época, en la ideología oficial de los partidos comunistas y en el Estado socialista de la Europa oriental; cuestiona la tesis del determinismo económico a partir de otros tópicos comprometidos en la revolución. Quizás el aporte más conocido de George Lukács sea *Historia y conciencia de clase*¹⁸⁴ fuera de su cuatro tomos sobre *Contribuciones para una historia de la estética*¹⁸⁵; el aporte menos conocido, pero quizás el más significativo, debido a su trascendencia, sea *Para una Ontología del ser social*¹⁸⁶. El abordaje crítico de la cosificación, ampliando el contexto de aplicación de

¹⁸³ De George Lukács, *El principio esperanza*, Madrid 1977; Aguilar. Quizás la obra más importante de Ernest Bloch. El primer tomo trata sobre los pequeños sueños, soñados despierto; la conciencia anticipadora; y las imágenes desiderativas en el espejo. El segundo tomo trata los esquemas de un mundo mejor; y el tercer tomo trata las imágenes desiderativas del momento pleno.

¹⁸⁴ De George Lukács, *Historia y conciencia de clase*; traducción de Manuel Sacristán; México: Grijalbo, 1969.

¹⁸⁵ De George Lukács, *Estética*; Barcelona 1965; Grijalbo.

¹⁸⁶ Ver de George Lukács, *Marx, Ontología Del Ser Social*, Madrid: Akal, 2007. También *Ontología del ser social: el trabajo*, Buenos Aires: Herramienta, 2004.

la tesis del fetichismo de la mercancía, elaborado por Marx, al conjunto de la sociedad, del Estado y la cultura, en los periodos del capitalismo, nos muestra una crítica aguda del determinismo económico. Lo mismo ocurre cuando desarrolla una teoría materialista genético-sistemática e histórica-sistemática de la estética, trabajando cuestiones de la mimesis y las categorías psicológicas y filosóficas de lo estético. Nos apartamos en este campo del determinismo económico, que considera a la estética como una superestructura. Lo mismo ocurre en *Ontología del ser social*, donde trata de abordar la configuración y construcción de un sistema filosófico materialista histórico que acomete la problemática del ser social a partir de la elucidación de la diferencia entre trabajo alienado y trabajo general, retomando la articulación dialéctica entre necesidad y libertad. Nos hemos distanciado definitivamente del determinismo económico. Lo mismo ocurre con Antonio Gramsci, quien se concentró en el análisis de lo que podríamos llamar la superestructura ideológica, político y cultural, desarrollando el concepto de hegemonía y bloque histórico, una articulación específica entre estructura y superestructura, mostrando que la clase dominante no solo domina sino que dirige y conduce a los dominados, convenciéndolos de la naturalidad de su subordinación a través del sistema educativo, instituciones religiosas y medios de comunicación. A partir de esta tesis de hegemonía y el bloque histórico se desarrolló el planteamiento de una lucha contra-hegemónica en el terreno de la cultura, la educación, la ideología y la comunicación. Gramsci hace críticas concretas al determinismo económico, tomando como ejemplo el caso de la revolución bolchevique, revolución socialista que rompe con la concepción preponderante de que el socialismo se daría en los países que cumplan con las condiciones adecuadas de un amplio e integral desarrollo de las fuerzas productivas. Desde esta perspectiva, el teórico italiano ensancha el carácter y la importancia histórica de la lucha de clases, donde la voluntad política juega un papel fundamental, sin dejarse resumir a la determinación económica. La deducción de otra tesis, consecuente de la anterior, es la de la reforma intelectual y moral para lograr la conducción y la hegemonía del proletariado en el conjunto de las clases subalternas, en la lucha contra la burguesía, su dominación, su hegemonía en crisis y su bloque histórico. Esta deducción resulta de la evaluación hecha del fracaso de la revolución socialista en la Europa occidental, después de la segunda guerra mundial, anotando que no se trata solo de tomar el poder mediante una insurrección, sino que se trata de una transformación estructural, cultural, ideológica y educativa de la sociedad. Wilhelm Reich quizás sea uno de los teóricos e investigadores más polémicos, fue uno de los primeros en articular el psicoanálisis con el materialismo histórico; semejante audacia para su época fue acremente criticada por unos y por otros. Los psicoanalistas lo consideraban un pensador politizado y los segundos llegaron a evaluar sus teorías como delirantes, anotando que no había profundizado en el materialismo histórico. De sus muchos libros publicados, en las distintas etapas del autor, el más conocido debido al alcance de su objeto de análisis es *Psicología de masas del fascismo*¹⁸⁷, aunque quizás uno de los libros más polémicos sea *La función del orgasmo*¹⁸⁸. Wilhelm Reich en *Psicología de masas del fascismo* hace un análisis de la ideología como poder material, de la ideología de la familia autoritaria, de la teoría racial, del simbolismo de la cruz gamada y de la familia autoritaria en la perspectiva de la economía sexual. En resumen, explica el surgimiento y la emergencia del fascismo debido al deseo del amo por parte de las masas. El autor expresa de manera clara esta relación de dominación debido a una larga historia de represión, sobre todo de represión sexual:

¹⁸⁷ Wilhelm Reich: *Psicología de masas del fascismo*. Ed. Bruguera. España.

¹⁸⁸ Wilhelm Reich: *La función del orgasmo*. Ed. Paidós. México 1984.

Para comprender bien esta relación es importante hacerse una idea muy clara de la institución central social donde convergen las situaciones económica y socioeconómica de la sociedad patriarcal y autoritaria. Sin tomar en consideración- esta institución es imposible comprender la economía sexual y el proceso ideológico del patriarcado. El psicoanálisis de individuos de todos los países y de todas las capas sociales muestra que la conjunción de las estructuras socioeconómica y sexual de la sociedad así como su reproducción estructural se reproducen a lo largo de los cuatro o cinco primeros años de la vida por los cuidados de la familia autoritaria. A continuación, la Iglesia no hace otra cosa que perpetuar esta función. Al Estado autoritario le interesa por tanto sobre todo perpetuar la familia autoritaria: ella es la fábrica en la que se elaboran su estructura y su ideología¹⁸⁹.

Como se verá, estos marxistas connotados, quienes recuperan el análisis crítico y teórico de la filosofía de la praxis, del materialismo histórico, abren las compuertas para una profunda revisión del determinismo económico, en el que había quedado encajonado el marxismo oficial de los partidos comunistas y de los Estados socialistas realmente existentes.

Después de este acontecimiento intelectual, después de este desplazamiento teórico, será la escuela de Frankfurt la que termine elaborando la crítica a la modernidad. Los autores más sobresalientes de la escuela son Max Horkheimer (1895-1973) y Teodoro Adorno (1903-1969), quienes son los responsables del famoso libro *Dialéctica del iluminismo*, donde se hace una crítica aguda de la modernidad y del capitalismo a partir de la crítica de la razón instrumental, razón que pretende un dominio pleno de la naturaleza y haber escapado del mito. Si el iluminismo era la crítica a la sociedad tradicional, ahora se requiere hacer una crítica de la crítica pues la sociedad moderna ha creado sus propios mitos y ha puesto en peligro a la humanidad, exacerbando las formas de explotación del trabajo y la naturaleza. Esta forma de pensar ya no se mueve en el determinismo económico, lo ha superado, los problemas que hay que resolver son otros, como los relativos a la crítica de la racionalidad misma occidental. Por ese camino emprendido por la teoría crítica, desarrollada en la escuela de Frankfurt, comprendiendo todas sus variantes y diferencias, además del equivoco de llamarla escuela, pues en realidad no es tal sino un espacio cohabitado por distintos actores, distintos puntos de vista y distintas perspectivas. Otro teórico marxista de la Escuela de Frankfurt es Herbert Marcuse (1898-1979), que hace de puente entre la primera y la segunda generación; las obras más conocidas de este autor son *Eros y civilización*¹⁹⁰ y *El hombre unidimensional*. En *Eros y civilización* Marcuse hace una lectura crítica de la civilización occidental a partir de la aplicación de la metapsicología de *El Malestar en la cultura* de Sigmund Freud, poniendo en juego *el principio de realidad* en contraposición de *el principio del placer*, estableciendo que se trata de una sociedad eminentemente represiva, que constriñe las tendencias instintivas del hombre; lo que hay que hacer, constatando el grado de desarrollo alcanzado y las condiciones de posibilidad logradas, es liberar y fortalecer los instintos vitales y creativos del eros encaminándonos a otra forma de sociedad. Jürgen Habermas (1929) destaca en la segunda generación de la “escuela” desarrollando teorías de carácter epistemológico y desprendiendo nuevas concepciones integrales en la teoría social. Jürgen Habermas retoma el concepto de razón en el sentido de lo que podríamos llamar el pragmatismo lingüístico o filosofía del lenguaje para abordar una nueva comprensión de la sociedad, visualizada ahora en toda su complejidad.

¹⁸⁹ *Ibidem*: Ob. Cit. Pág. 18.

¹⁹⁰ Herbert Marcuse: *Eros y civilización*. Barcelona 1976; Seix Barral.

Retomando la tarea de la reconstrucción creativa del materialismo histórico, este teórico hace la crítica al marxismo heredado, sobre todo a Marx, en tanto se habría reducido la praxis a la *techné*, atribuyéndole un gravitante papel al trabajo, obviando del ámbito de la praxis otro gran componente que tiene que ver con la interacción mediada por el lenguaje. En Teoría de la acción comunicativa trabaja la racionalidad de la acción y su relación con la racionalidad social, además de hacer la crítica a la razón funcionalista; temas como el concepto de racionalidad en sociología, además de trabajar la teoría de la racionalización, para llegar a la acción social, actividad teleológica y comunicación, nos muestran una relectura de Kant y una utilización crítica de Weber. Trabaja el cambio de paradigma de la actividad teleológica a la acción comunicativa, situándose en las investigaciones de Mead y Durkheim; avanza a consideraciones sobre sistema y mundo de vida, para después concentrarse en los problemas de construcción de la teoría de la sociedad y de este modo avanzar hacia una teoría crítica de la sociedad. Jürgen Habermas propone que las transformaciones se den en los terreno simbólico, comunicacional y del entendimiento, no sólo en el ámbito del trabajo. Se plantea una sociedad democrática que absorba al estado mediante procedimientos de formación de consensos por medio de acciones comunicativas.

Como en paralelo a la escuela de Frankfurt se desarrollaron en Francia unas corrientes marxistas críticas del determinismo económico, una de ellas está ligada al existencialismo y la otra a lo que se va a conocer como estructuralismo. Ciertamente el nombre más sobresaliente de la corriente existencialista es Jean Paul Sartre (1905-1980) y el nombre más destacado de la corriente estructuralista es Louis Althusser (1918-1990). Del primero dejemos pendiente su etapa como filósofo existencialista discípulo de Husserl y Heidegger, para concentrarnos en su etapa marxista, desde su ingreso al partido comunista francés, pasando después a simpatizar con los grupos maoístas; empero no podemos olvidar su posición anticolonialista y su estrecha relación con Franz Fanón. En esta trayectoria del filósofo contamos con escritos importantes sobre temas políticos de discusión y ensayos teóricos sobre el materialismo dialéctico. Por ejemplo en los ensayos políticos agrupados en *Situaciones* tenemos *Colonialismo y neocolonialismo*, *Problemas del marxismo 1 y 2*, y *Alrededor del 68*; entre los ensayos filosóficos de crítica destaca *Crítica de la razón dialéctica*. En este trabajo filosófico Sartre intenta articular marxismo y existencialismo, sobre todo se propone desmontar el determinismo económico estableciendo que la praxis humana está atravesada por un conjunto de mediaciones institucionales que influyen en la conducta, que el ser humano no puede reducirse a sus condiciones materiales, que mas bien se caracteriza por su proyecto, que tampoco puede reducirse a la voluntad; se trata de la superación de sus condiciones presentes apuntando a la realización de sus potencialidades en el porvenir¹⁹¹. Quizás el teórico marxista más importante de la contemporaneidad sea Louis Althusser, sobre todo por la lucidez con la que reenfoca la relectura de obra primordial de Marx, logrando hacer propuestas sobresalientes que esclarecen la comprensión del alcance de la ciencia y de la ideología marxista, de la constante valoración, de la trascendente actualización de su análisis y su penetrante filosofía, como arma de la revolución. En *La revolución teórica de Marx*¹⁹² el filósofo propone que se dio una ruptura epistemológica en la historia intelectual de Karl Marx, entre el joven Marx, todavía atrapado en el campo filosófico hegeliano, y el Marx maduro, que se desplaza a un nuevo campo problemático, abordado por un nuevo sistema conceptual, que disipa nuevamente la ilusión de la filosofía clásica alemana, en base a la experiencia

¹⁹¹ Jean Paul Sartre: *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires; Losada.

¹⁹² Louis Althusser: *La revolución teórica de Marx*. México 1988; Siglo XXI.

de la economía política inglesa y la experiencia social de la historia política francesa. Podemos hablar entonces de la crítica de la economía política como una ciencia y de los escritos histórico-políticos como parte componente de la teoría o, si se quiere, de la nueva filosofía, de forma más clara de la nueva ideología. Althusser sugiere la filosofía viene después de la ciencia, no antes, como se creía; la ciencia inaugura un campo problemático en tanto que la filosofía hace la interpretación de la teoría científica. Marx habría abierto un continente-historia que hace de Teoría de un conjunto de prácticas, que para hacerse científicas tienen que comprender la Teoría que las contiene. Esta Teoría se desarrolla en *El Capital*, fundamentalmente en esta obra. En *Para leer El capital*¹⁹³ el filósofo propone una guía para evitar una lectura empirista, por un lado, o una lectura ideológica, debido a la carga intelectual; para entender *El capital* se requiere concentrarse en la estructura conceptual que hace inteligible el modo de producción capitalista, en los conceptos de base, en el descubrimiento del plusvalor, en el develamiento de la acumulación, en la tesis de la acumulación originaria del capital, que tiene que ver con la conformación de hombres libres, que no tienen otra cosa que su fuerza de trabajo para venderla en el mercado, y en el despojamiento colonial. Hay que concentrarse en la teoría del valor-trabajo, de la misma manera hay que concentrarse en las dificultades que plantea esta obra, desarrollada en los cuatro tomos. Si bien el primer tomo se lo puede considerar de manera independiente, como sugiere Engels, los problemas que se presentan en éste y a los que se le da soluciones parciales, encuentran su tratamiento más adecuado en los otros tomos. Haciendo un balance retrospectivo de lo que había planteado como ruptura epistemológica, reconoce que todavía no se había dado lugar en 1845 cuando escribió *La ideología alemana*, incluso cuando aparece el primer tomo de *El capital* en 1967, todavía quedan huellas hegelianas. Solo cuando se escriben la *Crítica al Programa de Gotha* (1875) y *Notas sobre Wagner* (1882), se puede decir que desaparece la influencia de la filosofía dialéctica de Hegel. ¿En qué queda entonces la ruptura epistemológica? Dejemos para después esta pregunta. Lo que importa ahora es otra pregunta: ¿Con esta lectura del Althusser se cierra el ciclo de la crítica al determinismo económico o se abre un nuevo ciclo, el de la vivencia plena de la ruptura epistemológica, ocurrida un siglo antes, vivencia de la apertura a un nuevo campo problemático, entonces a un nuevo campo teórico, lo que querría decir también, el desplazamiento a una nueva episteme? ¿Marx inaugura una nueva episteme, de la que sólo tomamos conciencia después de las revueltas de mayo de 1968? Lo que debe quedar claro, antes de cualquier consideración apresurada, es que Louis Althusser no retorna a la tesis del determinismo económico, al contrario continúa su crítica, empero haciendo a la vez la crítica al marxismo humanista y al marxismo historicista; lo interesante de esta crítica es que se lo hace a partir de la relectura de *El capital*, poniendo a *El capital* como centro de la Teoría, comprendiendo el desplazamiento y la apertura a un nuevo continente, el continente historia, fuera del continente matemáticas, iniciada por los griegos durante el siglo V, el continente física, abierto por Galileo. A partir de este centro del continente historia desarrolla una teoría crítica de la ideología, entendiendo que la ideología sucede a la ciencia como interpretación; estableciendo de este modo una distinción entre ciencia, el materialismo histórico, y filosofía, el materialismo dialéctico. Al respecto Althusser dice que

Toda la teoría de Marx, es decir, la ciencia fundada por Marx (el materialismo histórico), y la filosofía abierta por Marx (el materialismo dialéctico) tienen por centro y por corazón la lucha de clases. La lucha de clases es, por lo tanto, "el eslabón

¹⁹³ Louis Althusser: *Para leer el capital*. Buenos Aires 1992; Siglo XXI.

decisivo", no solo en la práctica política del movimiento obrero marxista-leninista, sino también en la teoría, en la ciencia y en la filosofía marxistas¹⁹⁴.

Ahora bien, la relectura de El capital no puede hacerse desde la perspectiva economicista, no se puede leer El capital como una teoría de la economía política, no se puede olvidar que es una crítica de la economía política, crítica de la ilusión de los economistas de que hay una economía pura. No se puede encontrar en El capital las leyes de la economía política y después agregar, como un último capítulo el tratamiento de las clases sociales y de la lucha de clases. A este tipo de interpretación la califica Althusser como una deformación economicista burguesa. A propósito el filósofo dice que:

La lucha de clases no es un efecto derivado de la existencia de las clases sociales: la lucha de clases y la existencia de las clases sociales son una y la misma cosa. La lucha de clases es el "eslabón decisivo" para comprender "El Capital"¹⁹⁵.

La crítica de la economía política desmorona la ilusión de los economistas sobre la existencia de una economía pura, esta crítica deconstruye la ideología burguesa economicista que considera las leyes de la economía como si fueran leyes naturales. Al considerar al modo de producción capitalista como histórico lo muestra como un sistema atravesado por contradicciones, sobre todo por contradicciones de clases antagónicas, por lo tanto un modo de producción destinado a desaparecer. Que sea histórico no quiere decir solamente que tenga su temporalidad, que viva su temporalidad, quiere decir también que no hay economía en estado puro, aunque esta esfera se haya autonomizado en la modernidad y en los ciclos del capitalismo, sino que se dan articulaciones, mezclas y combinaciones de todo tipo, dando lugar a una composición histórica particular. Que sea histórico también quiere decir que no se trata de suponer que en el ámbito económico se dan relaciones entre cosas, supuesto que corresponde al fetichismo de la mercancía, sino que se trata de relaciones sociales, por lo tanto esto quiere decir que el capitalismo es una construcción social, se trata de un modo de producción que puede hacerse inteligible a partir de sus propias contradicciones, contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción, contradicciones de clase, contradicciones entre estructura y superestructura, contradicciones particulares debidas a las especificidades nacionales, contradicciones en el ámbito internacional, contradicciones en la concurrencia de los mercados, contradicciones monopólicas, contradicciones imperialistas, etc. En otras palabras el modo de producción capitalista no se explica por el determinismo económico; hay que tener en cuenta que lo que se da es una determinación en última instancia de la estructura y también una autonomía relativa de la superestructura. Todo esto se hace comprensible a partir del concepto de sobredeterminación.

Del determinismo económico a la sobredeterminación

Detengámonos en este concepto, que parece cerrar una etapa y abrir otra, una etapa que podríamos calificar de crisis del sexismo, crisis debida a varios factores, quizás de los más remarcables son los que tienen que ver con el fracaso de la revolución europea y el

¹⁹⁴ Louis Althusser: *Prólogo a la sexta edición del libro de Marta Harnecker "Los conceptos elementales del materialismo histórico"*.

¹⁹⁵ *Ibidem*: *Prólogo a la sexta edición del libro de Marta Harnecker "Los conceptos elementales del materialismo histórico"*.

encierro de la revolución rusa y china, encierro que se encubre con la hipótesis insostenible del socialismo en un solo país. Esto abre un gran debate sobre la tesis preponderante en los partidos comunistas y socialdemócratas obreros del determinismo económico, que terminaba siendo la interpretación oficial del marxismo, no sólo en la tercera internacional, sino incluso en la segunda internacional, además de su extensión a la sobrenombrada cuarta internacional. Con esta apreciación por lo menos quedan claras dos cosas; Una tiene que ver con la diferencia inaugural, primicial, originaria, de las fuentes, de la forma, la composición y el contenido teórico desarrollado por lo que se llamar el aporte de los fundadores, Kart Marx y Federico Engels, sobre todo el proceso teórico desarrollado por Marx. Independientemente de cualquier interpretación que se haga del conjunto de los textos Marx y Engels, de su obra, hay que decir que es precisamente esta obra, son este conjunto de textos los que son objeto de interpretación. Tienen por lo tanto su propia particularidad, su propia historia, sus propias diferencias, quizás sus propios procesos en el desenvolvimiento de su propia formación teórica, de su propia consolidación y producción teórica. No es que digamos que la autenticidad y propiedad de estos textos sea inalcanzable por cualquier interpretación; no podemos olvidar el postulado hermenéutico de que un texto precisamente existe debido a su lectura, es decir, interpretación, esta actualización del texto es lo que lo hace existir. La figuración, la configuración y la refiguración hacen a la vida del texto, hacen a su textualidad. Empero, lo que no hay que olvidar tampoco es que el texto se debe a su contexto, se da en un horizonte histórico-cultural, cuando este contexto cambia, se transforma o, definitivamente nos desplazamos a otro contexto, el texto mismo no es el mismo, el sentido del texto no es el mismo, la interpretación del texto no es la misma. Por eso debemos distinguir una primera etapa del llamado marxismo de las otras etapas, las que suceden a su acto inaugural, a su producción inaugural, con toda la problemática inherente a esta etapa, con toda su diferencial composición o, si se quiere, sus propios desplazamientos y rupturas. Obviamente en esta primera etapa hay interpretaciones, no podía ser de otra manera, pero, no es exactamente los mismo interpretar si se quiere, si se puede hablar así, de manera inmediata, en ese momento, en el tiempo cuando los textos fueron hechos y publicados, en su horizonte histórico-cultural, que después, en otro horizonte histórico-cultural, cuando los textos son in referente de la tarea metodológica de la interpretación, cuando se convierten en dispositivos de una corriente, cuando forman parte de una historia, cuando forman parte de la legitimación de posiciones políticas. Quizás esta primera etapa tiene que ser tratada en su propio contexto, en su propio horizonte histórico-cultural, etapa distinta al tratamiento de otras etapas, que no solamente tienen que ver con diferentes horizontes históricos y culturales, sino con diferentes horizontes políticos; son otras problemáticas las que están en cuestión. Por eso no podemos decir que la tesis del determinismo económico fue una tesis de Marx y Engels; esta fue una tesis posterior, mantenida durante la segunda, tercera y hasta cuarta internacional. Una tesis, es decir una interpretación que entra en crisis después del fracaso de la revolución europea, quizás ya antes es modificada por las tesis orientales; ya en la interpretación de los marxistas rusos y chinos de por qué se da la revolución en un país atrasado, con desarrollo desigual y combinado, países de mayoría campesina. Puede o no puede encontrarse esta tesis inmersa en la obra, en el conjunto de la obra, de Marx y Engels, diseminada o en ciernes, sobre todo en los textos de Engels, encargados de la difusión pedagógica, lo importante es anotar que esta tesis no funciona de manera deductiva, como modelo; los autores o los fundadores se están enfrentando a variadas problemáticas, a variados desafíos, deslinde respecto a la filosofía de Hegel, valoración de la crítica de Fierbach, y sobre todo, después, la comprensión, el conocimiento y el análisis del capitalismo. Si

hay alguna tesis es la tesis del modo de producción capitalista, antes, la tesis del carácter místico de la dialéctica de Hegel. La problemática política europea es tratada en los escritos histórico-políticos, sobre todo de Marx, a partir de la propia especificidad, de las propias particularidades, sus propios procesos inherentes y sus propias contradicciones de los acontecimientos políticos. Aquí no funciona ningún supuesto sobre el determinismo económico. La problemática política, la problemática estatal, la problemática de la revolución y contrarrevolución, son tratadas a partir de la complejidad de sus propios campos, haciendo uso de este término, un poco para esclarecernos y hacer mapas conceptuales. Particularmente Engels se va encargar de desmontar la lectura economicista que estaba en boga, ya en su época, en la carta a Bloch¹⁹⁶, a Marx no le interesa sustentar o no sustentar una tesis como la del determinismo económico. El determinismo económico va a ser una tesis que va tener que ver, por una parte, con la sistematización de los trabajos dispersos de Marx y Engels, y, por otra parte con el interés de construir un sistema teórico, una unidad, entre el ámbito de la producción, la distribución, la circulación y el consumo, con los ámbitos de la política, de la cultura y de la ideología; va tener que ver con la articulación simple de la teoría de la lucha de clases y la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción; va tener que ver con la necesidad intelectual de desarrollar una teoría histórica que abarque distintas épocas, diferentes historias de las sociedades, buscarlas reunir las en esa visión lineal de la sucesión de los modos de producción. Pero, también va tener que ver con la legitimidad de los partidos socialdemócratas, los partidos comunistas y, después, con la legitimidad de los estados socialistas realmente existentes. La tesis del determinismo económico, la interpretación del determinismo económico, tiene que ser trabajada en su contexto o, mas bien, en sus contextos. Esta tarea va quedar pendiente, sobre todo debido al conjunto de problemáticas que se cruzan en el camino. Nosotros partimos de la crisis de esta tesis, de la crisis de esta interpretación, tomando en cuenta la labor crítica de intelectuales que asumen la responsabilidad de comprender las razones del fracaso de la revolución en Europa, de la emergencia del fascismo, después de la primera guerra mundial, de los problemas que plantea la formación de la República Soviética, de la emergencia insólita, no esperada, de un Estado totalitario y la emergencia extendida de una burocracia abominable, de la necesidad de estudiar apropiadamente la forma, estructura y organización institucional del Estado, de las formaciones ideológicas, de la función de los aparatos educativos, comunicativos y religiosos. No creo que se pueda extender esa caracterización dirigida a Gramsci, de teóricos de la superestructura, a todos estos intelectuales marxistas que dan lugar a un desplazamiento y un cambio de problemáticas en la interpretación y en el análisis de sus campos de estudio, pues esto equivaldría a decir que, en la etapa anterior, los marxistas se habrían ocupado de la estructura en tanto que estos nuevos marxistas se ocupan de la superestructura. Lo que los diferencia claramente es su posición en relación a la tesis del determinismo económico y por lo tanto se distinguen en las disímiles construcciones teóricas que hacen. Quizás el filósofo que cierra este tercer ciclo de la historia del marxismo sea Louis Althusser, que hace de múltiple puente con las distintas corrientes; con las fuentes, los textos prioritariamente de Marx, estableciendo una distinción entre un joven Marx y un Marx maduro; haciendo una relectura de *El capital*, cerrando el paso al determinismo económico, a partir precisamente del texto fundamental del marxismo, dejándolos prácticamente sin recursos; retomando la problemática abordada por los teóricos de la crisis, desarrollando una teoría crítica de la ideología, de los aparatos ideológicos del Estado, sustentándose

¹⁹⁶ Carta de Engels a Bloch del 21 de septiembre de 1890. Karl Marx y Friedrich Engels: Obras escogidas, tomo 2; Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, págs. 520-522.

en el concepto de sobredeterminación, en el de la determinación en última instancia, en la autonomía relativa del Estado.

Después de Althusser se abre otro periodo, de un marxismo pluralista o mejor llamarlo de un postmarxismo, enriquecido por el trabajo de otras teorías, de nuevas teorías, de teorías que forman parte de una nueva episteme, de una nueva ruptura epistemológica, de un cambio de problemáticas, de apertura a desarrollos sistemáticos de nuevos recursos metodológicos. Quizás en este escenario abierto debemos situar a la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), que es el organismo dependiente de la Organización de las Naciones Unidas, responsable de promover el desarrollo económico y social de la región. El Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC) creó el 25 de febrero de 1948 cinco comisiones económicas regionales con el objetivo de ayudar y colaborar con los gobiernos de la zona en la investigación y análisis de los temas económicos regionales y nacionales. Una de las áreas escogidas fue América Latina y el Caribe, área de la que se encargó la conocida CEPAL. Al año siguiente de su fundación asumía el cargo de secretario ejecutivo de la CEPAL el economista argentino Raúl Prebisch, autor del libro *El desarrollo económico de América Latina y algunos de sus principales problemas*. Alrededor de la CEPAL se congregaron un grupo destacado de investigadores, intelectuales y teóricos marxistas, cuyo aporte principal, entre otros, fue la *Teoría de la dependencia*. Esta teoría utiliza la dualidad centro-periferia y las teorías sobre los sistemas-mundo para sostener que la economía mundial posee un diseño desigual y perjudicial para los países no-desarrollados, a los que se les ha asignado un rol *periférico* de producción de materias primas con bajo valor agregado, en tanto que las decisiones fundamentales se adoptan en los países *centrales*, a los que se ha asignado la producción industrial de alto valor agregado. No podemos olvidar que en el proceso de desarrollo de la teoría se tuvo como antecedente crucial la crisis capitalista de los años treinta; esta crisis fue el referente condicionante para la elaboración de la tesis del Estado interventor en los países capitalistas que sufrían la crisis; el Estado se convertía en un regulador del Mercado. El autor de esta tesis es John Maynard Keynes (1883-1946), economista británico, cuyas ideas tuvieron una fuerte repercusión en las teorías económicas y políticas modernas, así como también en las políticas fiscales de muchos gobiernos. Keynes y sus seguidores de la postguerra destacaron no solo el carácter ascendente de curva de oferta, en contraposición con la visión clásica, sino que además la inestabilidad de la demanda agregada, proveniente de los shocks ocurridos en mercados privados, como consecuencia de los altibajos en la confianza de los inversionistas. Dado este énfasis en la demanda, era natural para Keynes proponer el uso de políticas fiscales y monetarias activas para contrarrestar las perturbaciones de la demanda privada, por lo que es particularmente recordado por su aliento a una política de intervencionismo estatal, a través de la cual el Estado utilizaría medidas fiscales y monetarias con el objetivo de mitigar los efectos adversos de los periodos de recesión relativos a las fluctuaciones cíclicas o crisis cíclicas de la actividad económica. En lo que podríamos llamar la historia económica se lo considera uno de los principales fundadores de la macroeconomía moderna. Como se puede ver los investigadores de la CEPAL no sólo estaban influenciados por el marxismo sino que contaban con el aporte de Keynes sobre el Estado interventor, de este modo se puede evaluar la apertura a un pluralismo y hasta un eclecticismo. Al respecto no nos olvidemos que en el debate de entonces no se trataba tanto de la perspectiva de la revolución socialista en la lectura que se hacía de América Latina, sino en acabar con la dependencia y cambiar la relación desigual de intercambio, modificando la relación centro-periferia, a través de los programas de sustitución de importaciones, que no era otra cosa que seguir la huella de los países industrializados cumpliendo la meta, es decir la revolución industrial.

El aporte de intelectuales como Fernando Henrique Cardoso, Theotonio do Santos, André Gunder Frank, Celso Furtado, Ruy Mauro Marini y Enzo Faletto, convirtió a la teoría de la dependencia en el referente de la discusión sobre desarrollo y capitalismo, siendo un espacio

dinámico de debate, de reflexión y de investigaciones, actividades que fueron adecuándose de acuerdo a las circunstancias y desafíos de los momentos, las coyunturas y las problemáticas, además de convertir a la teoría en un instrumento para la aplicación de políticas públicas. En el campo de la teoría de la dependencia, podemos encontrar corrientes, identificando a unas más bien preocupadas por el desarrollo, de las que Prebisch es quizás el más notorio exponente, en tanto que Gunder Frank y Ruy Mauro Marini se colocan como los más destacados exponentes de la corriente más radical, que apunta a una crítica de las burguesías intermediarias, que califica Gunder Frank como lumpen burguesía. Esta corriente tiene más bien en perspectiva a la revolución cubana; frente al desarrollismo de la corriente conservadora se encaminan a una forma socialista libertaria y democrática, fundando las bases de una nueva civilización mundial. A fines de la década de los sesenta se produce un giro en esta corriente redefiniéndose las concepciones sobre la dependencia. Se tiene como objeto del análisis crítico a las mismas élites latinoamericanas identificadas como responsables del subdesarrollo. Desde esta perspectiva, se daría lugar a un juego de factores, un factor interno y otro externo, como causante del subdesarrollo. Gunder Frank habla del desarrollo del subdesarrollo. De este modo, se vuelve a reforzar el papel del Estado en la regulación y en la intervención en la economía. Es el Estado quien debe tomar el control total de las políticas nacionales; entre éstas el control del dinamismo estacionario del capital, creación de empresas estratégicas con dirección y capital estatal y regulación bancaria.

Retomando la hipótesis de trabajo sobre el nuevo escenario epistemológico, de un marxismo pluralista o de un postmarxismo, se puede decir que otra influencia de los teóricos de la dependencia fue Max Weber (1864-1920), quien fue un filósofo, economista, jurista, historiador, politólogo y sociólogo alemán, innovador y renovador de los estudios sociológicos, dedicados principalmente a comprender los procesos de racionalización inherentes a la sociedad. Se amplía el campo de los estudios sociológicos, incorporando a dicho campo a la economía, al derecho, a la política, a la religión, a las instituciones culturales y a las formas de dominación. Como se puede ver, como en el caso de la influencia de Keynes, se trata de la introducción de otros campos teóricos que interactúan con el campo teórico marxista, enriqueciendo la discusión, ampliando perspectivas, introduciendo conceptos y dando lugar a una nueva complejidad en los análisis. De este modo, siguiendo las consecuencias epistemológicas de estos aportes, de estos desplazamientos teóricos y metodológicos, nos abrimos a la generación de nuevas teorías. En la perspectiva de apertura a un pluralismo epistemológico y multidisciplinar, iniciando su nacimiento en otro lugar, desprendiéndose su constitución en otra forma de hacer historia, la escuela francesa de los anales se abre camino y ocupa el campo teórico contemporáneo consolidando su tesis fundamental, como las que tienen que ver con los estudios de los ciclos de larga duración. En esta escuela contamos con historiadores como Fernand Braudel que va a desarrollar investigaciones eruditas, minuciosas, científicas y multidisciplinarias de la historia del capitalismo, a partir de lo que llama estructuras de larga duración. Le siguen autores como Giovanni Arrighi e Immanuel Wallerstein, se sitúan en esta preocupación autores como Samir Amin; ya mencionamos a autores como Gunder Frank y Ruy Mauro Marini, quien va a participar en el desarrollo de la teoría de la dependencia y de la comprensión de la geopolítica de la economía mundo capitalista, sistema-mundo dividido entre centro y periferia. Ya hablamos del conjunto de intelectuales marxistas latinoamericanos que son los responsables de la construcción de esta teoría de la dependencia. Teoría que se convierte en el referente indispensable de Immanuel Wallerstein en los estudios e investigaciones que realiza en el largo, en el mediano y en el corto plazo de los ciclos del capitalismo, cuando elabora su análisis del sistema-mundo y de la economía mundo capitalista.

Cuando hablamos de sistema-mundo nos referimos a una forma de pensar el mundo de manera multidisciplinaria y podríamos decir pluralista, esta forma de pensar corresponde a la nueva episteme, la episteme contemporánea, que otros la han definido como postmoderna. No vamos a utilizar este último nombre, pues es polémico y no se ha terminado de demostrar si hemos transmontado la modernidad, para no utilizar la palabra superación, que también está cargada de sentido, en este caso del sentido dado por la dialéctica hegeliana. Está en discusión la característica de nuestro tiempo, que según Immanuel Wallerstein se desata desde lo que llama la revolución de 1968, que le atribuye características de revolución cultural. Empero, lo que podemos afirmar, con cierta seguridad, es que nos encontramos en una nueva episteme, en un nuevo campo formativo de la comprensión, del conocimiento, de los saberes, del pensamiento. Hemos abandonado las disciplinas científicas desarrolladas durante los siglos XIX y XX, nos encontramos ante la evidencia de formas epistemológicas multidisciplinarias. Ahí se encuentran las teorías sistémicas, las teorías de la complejidad, las teorías del caos, las teorías nómadas, las teorías del sistema-mundo. Se trata de conformaciones epistemológicas articuladas e integrales, se ha roto la división del trabajo, nos encontramos ante la necesidad de movernos en múltiples niveles a la vez. A este mundo se lo ha llamado de la globalización, empero este término es equivocado, la globalización capitalista comenzó en el siglo XVI con la integración del quinto continente a la expansión capitalista, formando un sistema mundo integrado a la economía mundo capitalista, aunque se da esto a partir de distintos estados, de distintas formaciones políticas, de diferentes armaduras culturales, particularmente los estados vienen a ser dispositivos políticos del sistema mundo capitalista.

¿Qué es la descolonización?

También la palabra descolonización se abre a muchos sentidos, a muchos usos. Para abrirse a la pregunta que se entiende por descolonización es menester contar con un mapa conceptual, para lograr esto también tenemos que contar con una historia del término, por lo que entiendo por esto, quiero decir una historia de las estructuras del pensamiento a propósito de la descolonización. Comencemos entonces dibujando este mapa conceptual. En primer lugar debemos comprender lo que llamaremos historia de la descolonización, después abordaremos los recorridos de las corrientes discursivas de la descolonización, para terminar de situarnos en el análisis de los sentidos de descolonización en la compleja composición de la Constitución Política del Estado de Bolivia.

Historia de la descolonización

En principio se entendía que la descolonización se lograba con la independencia de la colonia respecto del imperio, pero una vez que las colonias lograron su independencia no terminaron de resolverse los problemas de soberanía, no terminaron de lograr su independencia, reproduciendo formas novedosas de dependencia. Se llamó al conjunto de estas formas neocolonialismo; se interpretó que en la condición imperialista, supuestamente la última fase del capitalismo, se desarrollaron formas de neocolonización que terminaron subordinando de nuevo a las excolonias. Esta situación tiene mucho que ver con la división del mercado, convirtiéndose las colonias en exportadoras de recursos naturales, de materias primas, y compradoras de productos manufacturados, en condiciones de intercambio desigual. Pero también, una vez lograda la independencia, la liberación nacional, se descubre que las estructuras raciales de la colonización se mantienen, se repiten y se reproducen, dando lugar a lo que se va a

venir llamar colonialismo interno. Hay autores que van a trabajar la condición colonial como colonialidad, también se van a desarrollar en la academia estudios postcoloniales, que van a dedicarse a la investigación y a la elucidación de los problemas de identidad en las sociedades postcoloniales. Con una perspectiva más bien emancipadora se van a desarrollar, principalmente por intelectuales críticos de la India, estudios subalternos o de la subalternidad, que se van a encargar de estudiar la herencia colonial en las sociedades postcoloniales, vinculadas a las estructuras generadas por el capitalismo, analizando la luchas de clases específicas en sociedades complejas, que mezclan estructuras coloniales con fenómenos culturales de la modernidad y de la modernización; analizan también la emergencia y la circulación de los saberes enfrentados a los conocimientos oficiales. Aparecen claramente nuevas formas de dominación o formas de dominación reituadas en las condiciones de la mundialización capitalista, donde los problemas de clase, los problemas de identidad, los problemas de liberación, los problemas de emancipación y sobre todo los relativos a la independencia, a la cultura e interculturalidad no terminan de resolverse. Todo esto se da en condiciones de abigarramiento y heterogeneidad en contexto de modernidades pluralistas. Entonces tenemos, una gama de situaciones en el proceso la diseminación del colonialismo y la colonialidad: la descolonización política o institucional; la neocolonización en condiciones de aparente independencia, lo que significa el establecimiento de la dependencia y de la subordinación en el marco del sistema mundo capitalista; el colonialismo interno, lo que significa la reproducción de las estructuras coloniales en las sociedades postcoloniales; la emergencia de problemas de identidad y de culturas subalternas en estas sociedades; la emergencia de nuevas luchas emancipadoras en el marco de modernidades pluralistas en tiempos heterogéneos.

Desde esta perspectiva la descolonización quiere decir muchas cosas; independencia política de las excolonias; lucha antiimperialista, soberanía, condiciones de igualdad y de equidad en las relaciones de intercambio; desestructuración de las estructuras coloniales, reconstitución de las instituciones precoloniales y reterritorialización, deconstrucción de la institucionalidad de la colonialidad y de su ámbito de relaciones jerárquicas y discriminadoras, desmontaje del Estado colonial, emergencia e irradiación de proyectos civilizatorios y culturales encubiertos; suspensión de los mecanismos de dominación, suspensión de la dominación masculina, destrucción del Estado patriarcal, reconocimiento de las identidades proliferantes, circulación de saberes; emergencia de modernidades alternativas, pluralistas y heterogéneas. Toda esta gama de significados forma parte del mapa conceptual, de significados y de sentidos de la descolonización. Pero no podríamos de configurar el mapa conceptual si es que no incorporamos a la problemática descolonizadora la dimensión subjetiva; se trata de la deconstitución de los sujetos colonizados, de la deconstrucción de las subjetividades colonizadas, se trata de desandar el laberinto colonial en lo que respecta a los imaginarios sociales; se podría decir que se trata de la desestructuración de las mentalidades colonizadas, de su liberación en lo que respecta a estructuras psicológicas y psíquicas sometidas, en lo que respecta a valorizaciones dominantes inhibitoras, también en lo que respecta a conductas y comportamientos, a costumbres y prácticas reiterativas de las relaciones coloniales, así también de ceremonias y simbolizaciones que cristalizaran formas de la colonización y la colonialidad. Quizás este aspecto resulte el más problemático pues se trata de desandar el laberintico recorrido de las dominaciones polimorfos. Tenemos problemas en la colonización interna de las lenguas nativas, en sus transformaciones y desplazamientos internos; también tenemos problemas con las simbiosis y sincretismos religiosos. No nos olvidemos dos cosas, que a las lenguas nativas se les traspasó un vocabulario latino, olvidando su escritura propia, geométrica, gramatológica y

simbólica; tampoco nos olvidemos que la religión y la evangelización fueron los medios por excelencia de la colonización de los cuerpos, de su superficie y de su espesor imaginario. Hoy subsiste esta simbiótica y este sincretismo trabajando, colonizando, los *espíritus*, como se lo ha hecho durante siglos. Incluso se reitera la ceremonialidad y el rito de la liturgia a nombre de ceremonias y ritos nativos, cuando lo que ocurre es que estas mismas ceremonias y ritos fueron reinventadas en los marcos deformadores de la colonización y de la colonialidad. Desandar el laberinto de las redes de dominación de la colonización y de la colonialidad implican una ruptura grande, epistemológica, ética, cultural, política y subjetiva; esta tarea exige una labor crítica deconstructiva de alcance histórico, la revisión crítica y genealógica de los diagramas de poder, de las estructuras, las instituciones y las prácticas de la dominación colonial. Implica reconocer que el colonialismo se ha cristalizado en los huesos, se ha somatizado en los cuerpos y se reproduce en el espesor de los imaginarios. Esta tarea exige una revolución cultural en múltiples niveles; aquellos que tienen que ver con los ámbitos de la formación, la educación y la pedagogía; aquellos que tienen que ver con la creación y recreación de los imaginarios; aquellos que tienen que ver con la forma, el diseño y el decurso de las prácticas; aquellos que tienen que ver con la codificación y decodificación, con el uso de los lenguajes; aquellos que tienen que ver con los ámbitos de la producción distribución, circulación y consumo; aquellos que tienen que ver con la territorialización, desterritorialización y reterritorialización, con las cartografías políticas; aquellos que tienen que ver con los mapas institucionales, con sus formas de organización y sus estructuras de reglas y procedimientos; aquellos que tienen que ver con la valorización del valor y la circulación del capital, con la formación, el recorrido, la jerarquización y diferenciación de los mercados; aquellos que tienen que ver con la industrialización y su relación destructiva de los nichos y continentes ecológicos. Como se puede ver la descolonización no puede ser un discurso y una retórica, implica una transformación profunda y expansiva de todos los planos, de todos los niveles, de todos los territorios que han sido ocupados por las tecnologías del poder de la colonización. La descolonización no puede ser un discurso justificativo de políticas que terminan provocando paradójicamente la recolonización, no puede ser una retórica que sirva a estrategias circunscritas de poder. No se trata de cambiar de élites y mantener toda la lógica colonial, toda la dialéctica colonial, dándole un ropaje nuevo, otorgándole un teatro político que termina reproduciendo la reiteración de las formas polimorfas de dominación. La descolonización es una ruptura completa, múltiple, plural, implica poner en juego prácticas de liberación que desmonten y deconstruyan las relaciones de fuerza, las relaciones de poder, las formas de dominación inscritas en la superficie del cuerpo e internalizadas en el espesor imaginario del cuerpo.

Corrientes discursivas de la descolonización

Dialéctica de la descolonización

Vamos a tratar algunas corrientes discursivas de la descolonización y contrastarlas, las mismas no se dan al mismo tiempo, responden más bien a distintas temporalidades, sin embargo, coinciden en la época. Esto parece contradictorio, pero no lo es, pues hablamos de las temporalidades inherentes a los propios discursos. Uno de los discursos de descolonización, quizás el más conocido y estudiado, es el discurso descolonizador antiimperialista, que se desarrolla después de las conflagraciones mundiales, la primera y la segunda guerra mundial. Este discurso se genera en África y Asia, también se extiende a América Latina. Este discurso no sólo se concentra en la ocupación colonial

sino también en la dominación imperialista, este discurso no sólo se despliega denunciando la discriminación racial, sino también que la interpreta en función de la lucha de clases. Se trata de un discurso descolonizador antiimperialista que tiende a conformar parte de la formación discursiva anticapitalista. Sin embargo, hay que anotar claramente, que este discurso descolonizador no es antimoderno, más bien se plantea lograr los alcances de la modernidad en los países colonizados, en los países dominados por el imperialismo, en los países que conducen su lucha por medio de la guerra de liberación nacional. Algunos de estos proyectos descolonizadores se encaminaron a replantear el socialismo adecuándolo a las condiciones de la lucha de los países de la periferia del sistema-mundo capitalista; otros en cambio se encaminaron a conformar el bloque de los países no alineados, en plena guerra fría entre el bloque soviético y las potencias capitalistas, hegemónicas por los Estados Unidos de Norteamérica. En este contexto se configuraron los nuevos nacionalismos, o los nacionalismos de segunda o tercera generación, si entendemos que los criollos americanos desarrollaron la primera corriente nacionalista o inventaron el nacionalismo, como asevera Benedict Anderson¹⁹⁷; si acordamos que los nacionalismos de segunda generación fueron los nacionalismos de proyección imperialista de los nazis y los fascistas alemanes e italianos, pudiendo incluir también al nacionalismo imperial japonés; podemos acordar entonces que los nacionalismos antiimperialistas son los correspondientes a la lucha antiimperialista y de liberación nacional del siglo XX. Uno de los teóricos más notorios de la descolonización ideológica, política y cultural es precisamente el argelino Franz Fanon. Este intelectual revolucionario descolonizador concentra su análisis en la caracterización de la violencia colonial y en la correspondiente respuesta del colonizado que revierte la violencia cristalizada en sus huesos contra el colono, el colonialismo y la ocupación de la metrópoli. Para Fanon la descolonización es psicológica, cultural, reeducativa, ideológica, política y económica. Queda claro que la violencia no sólo se desata durante la colonización y la colonialidad en territorio ocupado por la metrópoli, sino también después de la independencia; una vez que las naciones jóvenes, independientes, lograron su liberación, encaran las tareas del desarrollo en las condiciones de dependencia y subalternidad. El dominio colonial persiste, los monopolios, los trusts, las transnacionales, el sistema financiero se encargan de mantener la subordinación de las excolonias. No es sólo el esfuerzo, la austeridad y el esfuerzo de los trabajadores y del pueblo liberado lo que va a sacar al país independizado del subdesarrollo; es menester enfrentar la situación de los llamados países del tercer mundo desde una perspectiva integral. Hay una deuda histórica de Europa y de los países colonialistas respecto a sus excolonias. Esta es la razón por la que Fanon exige la compensación por los crímenes cometidos, por la esclavización, el comercio de esclavos, la explotación de los indios, el saqueo y la expoliación de los pueblos. Esta demanda clara y coherente, una acción correspondiente y consecuente después de la violencia colonial, hasta ahora no se ha cumplido. ¿Ha llegado el momento? Siempre es cuando los pueblos colonizados del mundo exijamos la devolución del saqueo, la explotación y la expoliación. Esta tiene que ser una acción en bloque, organizada, movilizadora y si es necesario, como dice Fanon, violenta. No se puede dejar las cosas como están, dejar que sobre la base de la colonización por otros medios la distancia entre países ricos y países pobres siga ensanchándose abismalmente, no se puede seguir soportando que, por medio de retiradas formas de dominación, se acumulen superganancias excesivas, morbosas, exorbitantes, en los países del norte desarrollado, y se empuje a los pueblos de los países del sur subdesarrollado a escandalosas formas de

¹⁹⁷ Ver de Benedict Anderson *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*; México 1993, Siglo XXI.

miseria, que reaparecen constantemente, a pesar de que algunos sectores se hayan favorecidos del desplazamiento del consumo, el comercio y la parcial industrialización, ya obsoleta. Esta es la verdadera deuda, no la deuda externa de los países subordinados, sino la deuda histórica de los países colonialistas e imperialistas que han creado su riqueza gracias al despojamiento de los recursos naturales, de los recursos humanos de los territorios de los pueblos y países que fueron colonizados y ahora siguen dominados por medio de renovados mecanismos de explotación y expoliación, por medio de la continuidad sutil de formas de recolonización. El discurso de Fanon es intenso, vital, apasionado, claro y lucido. Se adelantó a posteriores escuelas que van a desarrollar la teoría de la dependencia y la teoría del sistema mundo. Su voz ha quedado grabada en la memoria de los pueblos como grito y denuncia, como convocatoria y combate. Cuando la recordamos, nos vuelve a llamar la atención sobre temas fundamentales, que no pueden quedar soslayados. Penetra en nuestros cuerpos y hace vibrar las fibras, los órganos, las cuerdas vitales, nos pone en apronte y nos llama a la movilización.

El lenguaje de Franz Fanon es comprometido, apasionado, el autor se encuentra inmediatamente inserto en el proceso de descolonización; ciertamente no se trata de un análisis frío y distante, separado del campo de realidad, supuesto objeto de reflexión y de estudio; sin embargo, su intervención comprometida no deja de ser analítica y despliega un conocimiento detallado de las realidades periféricas. Llama la atención el análisis minucioso que hace Fanon de la estructura social, política, económica y cultural colonial; podemos decir que Fanon se adelanta también a los estudios poscoloniales que se van a dar después, también a los estudios de la subalternidad que se van a desarrollar, primordialmente por intelectuales hindús. El análisis minucioso del papel que cumplen las clases sociales en el periodo de transformación y transición de la situación colonial a la situación postcolonial en el caso de Argelia y otros países africanos es ejemplar. Visualiza las transvaloraciones y las resignificaciones de los estratos de la estructura social en los ámbitos de la periferia; en esta perspectiva caracteriza sorprendentemente al proletariado como una clase privilegiada en el contexto de las clases subalternas, además de mostrarnos la pequeña proporción de la que forma parte en el conjunto poblacional. Esta clase se encuentra principalmente en las ciudades y sobre todo en las ciudades portuarias, donde se encuentran los talleres y las fábricas, comparte con otras clases sociales este espacio urbano, la pequeña burguesía y la burguesía, formada por profesionales, intelectuales, comerciantes; además de compartir también los márgenes y las periferias con el lumpenproletariado. Es en estas clases, principalmente en las primeras, que los partidos nacionalistas hacen su labor, desarrollan su convocatoria, que tiene características desarrollistas y modernistas. Empero el problema de estas clases, a excepción, del lumpenproletariado, es que se encuentran separadas de los campesinos, lo más profundo, lo más tradicional, lo más combativo de la formación social africana, durante la guerra de la independencia, pero también lo más fragmentado, lo más disperso y manipulable debido a las maniobras políticas de los gobiernos y la policía de ocupación. En este campo social, entre ambos conjuntos de clase, unas, las urbanas, ligadas a las formas de modernización y de modernidad, las otras, las rurales, ligadas a formas ancestrales de transmisión cultural y de costumbres, se encuentran los estratos del lumpenproletariado, migrantes del campo, trabajadores a destajo, proletarios intermitentes, con muchos oficios, polifacéticos, que merodean los márgenes de las ciudades y los puertos, constantemente perseguidos y desalojados por la policía. Este lumpenproletariado es también combativo, de manera parecida a los campesinos, no tiene nada que perder, a diferencia del proletariado de la periferia, que no deja de ser una clase privilegiada en este contexto social abigarrado; por eso ha jugado un rol importante en la guerra de la independencia.

Como se puede ver, el análisis de la estructura social colonial se hace inteligible al configurar la complejidad de formaciones económico sociales atravesadas por la colonización y la modernidad; se trata de una estructura social colonial que mantiene formas sociales heredadas de los periodos precoloniales, formas tradicionales donde se han cristalizado los códigos simbólicos y culturales, los valores, las redes y relaciones comunitarias, que terminaron jugando un papel fundamental como espacios de resistencia a la colonización, pero también a la modernidad. Del mismo modo, la estructura política colonial y poscolonial también arroja una complejidad parecida a la social debido a la heterogeneidad temporal y simultaneidad espacial en el que se debaten las formas institucionales modernas y las formas institucionales tradicionales. En los contextos periféricos aparecen formas institucionales y organizacionales modernas como los partidos, el gobierno, las formas administrativas, la policía, formas que fueron transmitidas por la ocupación, que trasladan sin descontextualizar instituciones y dispositivos occidentales a territorios africanos; las formas tradicionales tienen que ver con las autoridades tradicionales patriarcales, con sus mandos y los procedimientos ancestrales con los que resuelven la decisión colectiva. En esta perspectiva, del análisis específico de las sociedades colonizadas y postcoloniales, la misma heterogeneidad encontramos en la estructura económica. La independencia no terminó de romper con todas las cadenas que atan a la excolonia a la anterior metrópoli imperial, no se termina de liberar a la economía subalterna de los flujos y redes de la economía-mundo capitalista. La supervivencia del flamante Estado independiente depende del comercio, de la importación y exportación, del financiamiento de la economía mundo capitalista, paradójicamente incluso de la predisposición económica de la metrópoli dominante, asentada en Europa.

Sin embargo, a pesar de la complejidad de esta maraña de temporalidades sociales, políticas, económicas y culturales, la violencia revolucionaria hace inteligible la formación abigarrada; la guerra de guerrillas abre con sus recorridos por aldea, en el desierto, en los cerros, en los frentes que inventa y atraviesa, en el despliegue y repliegue de la lucha armada, una acumulación de experiencias y de conocimientos sobre el enemigo, pero también sobre la complejidad de la sociedad diferenciada. La guerrilla no solamente es la expansión en el territorio de un conjunto de tácticas locales sino también un conocimiento de la realidad en sus múltiples niveles, realidad territorial, social, política, cultural económica, pero también de la síntesis de esa realidad o de la interpretación concentrada de esa realidad que se expresa en la idea y el concepto de la continuidad del colonialismo, la dependencia y la subordinación. También se trata de la experiencia y del conocimiento del comportamiento de las clases sociales, los estratos y los sujetos diversos; se llega a visualizar el carácter ambiguo del lumpenproletariado, quien no tiene nada que perder y se vuelca apasionadamente a la convocatoria de la rebelión, pero también, después de estos sobre saltos, se trata de un conglomerado vulnerable, que también se presta a las presiones y cooptaciones del ocupante termina también sirviendo a las fuerzas represivas. Lo mismo pasa con los jefes de las tribus, los brujos y chamanes; debido a sus intereses particularistas, terminan sirviendo a las fuerzas de ocupación y terminan denunciando las actividades de los revolucionarios. La burguesía y la pequeña burguesía muchas veces prefieren conciliar con el colono, se conforman con las concesiones, lo mismo ocurre con las clases más discriminadas y explotadas, que fueron tratadas como animales. Un cambio en las comunicaciones, una humanización en las relaciones, los entenece y convence. Para evitar este conformismo, que detiene la revolución, es menester explicar contante y permanentemente el alcance de la lucha descolonizadora. Franz Fanon dice al respecto:

*Los días suceden a los días y hace falta que el colonizado entregado a la lucha y el pueblo que debe seguir brindándole su apoyo, no se quebranten. No deben imaginar que han alcanzado el fin. No deben imaginar, cuando se les precisen los objetivos reales de la lucha, que eso no es posible. Una vez más, hay que explicar, es necesario que el pueblo sepa hacia dónde va, que sepa cómo llegar allá. La guerra no es una batalla sino una sucesión de combates locales, ninguno de los cuales es, en verdad, decisivo*¹⁹⁸.

La violencia revolucionaria hace inteligible a la formación social colonial y postcolonial, concretamente, la guerra de guerrillas resulta ser un proceso de acumulación de experiencia y de conocimiento que actúa en el proceso de liberación. El horizonte abierto por la guerra de la independencia no puede cerrarse en el conformismo pragmático y realismo político, debe lograrse mediante la tensión de las fuerzas en la perspectiva de una estrategia clara y evidente de liberación y descolonización, articulada a las tácticas dinámicas y específicas.

Franz Fanon nos muestra en un texto intenso como se puede combinar la convocatoria a la lucha y el análisis lúcido, la voluntad y la reflexión, el conocimiento y la acción, el manifiesto y la comprensión e interpretación de las sociedades complejas, atravesadas por los grandes tejidos de la contemporaneidad, las redes del cuarto ciclo del capitalismo, las herencias del colonialismo, las modernidades heterogéneas y las tecnologías del poder, renovadas, transformadas y adaptadas a las particularidades de la periferia del sistema-mundo capitalista.

Hasta el momento tenemos en resumen tres aspectos importantes de *Los Condenados de la tierra*: Lo que podemos llamar, siguiendo a Jean Paul Sartre, *dialéctica de la violencia*, es decir la reversión de la violencia cristalizada en los huesos del colonizado; la comprensión de la configuración de la *heterogeneidad diferencial y temporal de las formaciones históricas colonizadas*, hablamos de las estructuras combinadas económicas, sociales, políticas y culturales; y la *inteligibilidad* de estas formaciones abigarradas a partir de la praxis de la violencia revolucionaria, en el caso de Argelia, a partir de la experiencia de la guerra de guerrillas. Dialéctica de la violencia, heterogeneidad diferencial e inteligibilidad a partir de la guerra, son los procedimientos de la descolonización que descubre Franz Fanon en el análisis de las guerras de la independencia del África.

El discurso descolonizador de Franz Fanon va más lejos, se concentra en la etapa posterior a la independencia, lo que llamaríamos ahora, la etapa poscolonial, se pregunta sobre las desventuras de la consciencia nacional, descubriendo sus grandes contradicciones y el interés de continuar el camino de la dependencia por parte de la llamada burguesía nacional usando al instrumento del Estado independiente. La caracterización de la burguesía subdesarrollada es sobresaliente no sólo por la identificación de las grandes diferencias con la burguesía metropolitana sino sobre todo porque explica fehacientemente las condicionantes, las causas y las razones de un comportamiento ambiguo, comportamiento que articula un discurso aparentemente nacionalista, africanista, exaltador de la raza autóctona y de las tradiciones, sin embargo, en los hechos lo único que hace es ostentar lujo, despilfarrar los recursos en bienes suntuarios y en construcciones esplendorosas, sin modificar un ápice el modelo económico dependiente y primario exportador, dejando sumidas a las masas nuevamente en la miseria, postergadas y sin oportunidades para salir de su condena. Podemos caracterizar esto como la combinación morbosa de una demagogia nacionalista y populista con un pragmatismo oportunista, que renuncia arrancarle a la

¹⁹⁸ Franz Fanon: *Los condenados de la tierra*. México 1983; Fondo de Cultura Económica. Pág. 64.

metrópoli el control de la economía nacional. La burguesía nacional se convierte más en una burocracia, se contenta con ocupar puestos, lo mismo pasa con algunos intelectuales de la pequeña burguesía, optan por el mismo camino; algo parecido ocurre con los dirigentes salidos de las filas del frente de liberación nacional. Y lo que es más grave, este perfil ambiguo, contradictorio, esta seducción del poder, esta ofuscación debida al manejo de poder, de disposición de recursos, a este atrapamiento o enajenación en los laberintos de la jerarquía y la ceremonialidad del poder, se repite dramáticamente en el líder, en el dirigente que encarnó y simbolizó la lucha de liberación, se manifiesta a escala gigantesca en el dirigente que salió de las filas de los desposeídos, explotados, discriminados y condenados de la tierra. Se produce un alejamiento de las masas, o se las usa para efectos de escenificación, se la convoca para los actos oficiales, empero no se la toma en cuenta en la toma de las decisiones, en la construcción colectiva de la estrategia y de las políticas públicas; no se considera a las masas en tanto sujetos maduros con todas las condiciones para su participación abierta de otra forma de hacer política. Se cae en lo mismo, en las mismas estructuras de poder, en los mismos manejos de poder, con la diferencia que ahora se lo hace a nombre del pueblo, en nombre de su liberación y lo que es el colmo a nombre de la descolonización. A esta situación la reconoce Franz Fanon como un deterioro del proceso de liberación, un deterioro peligroso que pone en cuestión los objetivos por los que se había luchado, que aleja a las masas del proceso y las predispone para un desconocimiento de las formas ambiguas asumidas por la independencia. Fanon es consciente que sólo se puede salir de esto con una nueva movilización, con una campaña de politización del pueblo, con una instrumentalización del partido en manos del pueblo, para transmitir los deseos de la gente, sus preocupaciones y sus maneras de ver las cosas, haciendo que la elaboración colectiva conduzca al proceso. Para lograr esto es menester sacar al partido nacional en lo que se ha convertido, en un partido de funcionarios al servicio del gobierno, encargado de llamar a la disciplina al pueblo. Fanon elabora una crítica del partido como instrumento del gobierno, exige que el partido sea un partido en manos de las masas, que no se confunda con la dualidad en la que se encuentra en el poder, que no se confunda la función de gobierno con la orientación y dirección del proceso de liberación. Franz Fanon critica el oportunismo y la intermediación de la burguesía nacional periférica; también critica el deterioro del proceso de liberación, de sus dirigentes y del líder carismático; así mismo critica la dualidad del partido, que en vez de ser el instrumento de las masas termina siendo el instrumento del gobierno para disciplinar al pueblo. Estos son los conceptos: burguesía subdesarrollada, deterioro del proceso y partido de gobierno. Estos conceptos explican la situación complicada y contradictoria posterior a la independencia, describen el conformismo, el reflujo de las masas y la burocratización de los dirigentes y del partido, sobre todo la restauración de la colonialidad y la dependencia por otros caminos y medios.

El Estado y las tecnologías del poder

El tema son las multiplicidades, para acercarse a ellas es indispensable un pensamiento pluralista, un pensamiento que tenga en mente la pluralidad, una *episteme*, un paradigma, que tenga como problemática la pluralidad. El pensamiento pluralista frente al pensamiento homogéneo o, mas bien, un pensamiento que se construye en otro horizonte de visibilidad, en otro horizonte de decibilidad, en otro haz de relaciones fundamentales, un horizonte que descubra la vida en toda su complejidad, vitalidad, dinámica molecular, genética, fenotípica, con todas sus interrelaciones, interacciones,

integraciones y desplazamientos, con toda la riqueza proliferante de la vida. Devolver la vida a la vida y arrancarla del pensamiento abstracto, sistémico, atrapada en la rigidez de los racionalismos teleológicos, homogeneizantes, esquemáticos; por lo tanto, liberar al mismo pensamiento, dejar que siga su propia potencialidad y creatividad, inmanente a la vida, trascendente a la vida. Hablamos entonces de un pensamiento vivo.

El Estado se ha enfrentado y enfrenta a las multiplicidades, son su problema, son como el caos que enfrenta para darle orden, codifica los flujos de las multiplicidades, corta los flujos, separa códigos, clasifica flujos, ordena los códigos, contiene y subsume los flujos, stocka los flujos, interpreta y analiza códigos. Las multiplicidades desbordan, aparecen, bullen, proliferan. El Estado no puede contener esta emergencia de la pluralidad; por eso demarca, cartografía, territorializa. El Estado controla, pero también disciplina, construye una legislación, controla el territorio y disciplina los cuerpos, pero también busca seguridad, trabaja con la población, hace estadísticas y persigue incidir en la salud, creando modelos de intervención, el de la lepra, que separa y exila; el de la peste que vigila, controla, clasifica y evalúa, separando a los enfermos de los sanos; el de la viruela, que inocular, cultiva, manejando estadísticamente su incidencia, provocando curaciones, evaluadas estadísticamente. Estos modelos se corresponden con formas y tecnologías de poder, con el diagrama de fuerzas que tiene que ver con el suplicio, que busca el uso desmesurado del poder y la pulverización del cuerpo del condenado; con el diagrama disciplinario, que controla, vigila, castiga, penaliza, que interviene en el manejo dinámico del cuerpo, modulando los comportamientos de acuerdo a la finalidad productiva y su adecuación a la norma; con el diagrama o la economía política del poder de la seguridad, que enfoca sus actividades en la población como motor dinámico de la circulación, de la movilización de las cosas y de los factores y variables intervinientes en la movilidad espacial de la población, llegando a concebirse como materia biopolítica y saber de la economía política, dando lugar a la gubernamentalidad, dejando atrás los problemas de la soberanía, de la ley y de la centralidad disciplinaria.

Estos ámbitos de modelos, de tecnologías de poder, han transformado también las condiciones de posibilidad de ese mapa de instituciones, de normas, de procedimientos, de técnicas, de políticas públicas y de acciones que llamamos Estado. El Estado es un concepto que ha sufrido sus propios desplazamientos y mutaciones, rupturas e interpretaciones, en la medida que su campo referencial histórico-político ha ido cambiando. No hablamos de lo mismo cuando se cargaba el peso simbólico del Estado en el cuerpo del soberano, que ejercía el control sobre el territorio, que cuando se construye la representación política como figura centralizada del panoptismo, sucede otra cosa cuando se da lugar al gobierno múltiple de las cosas, de las actividades, de los flujos, incidiendo biopolíticamente sobre la población. Hay pues una genealogía del Estado y una arqueología de los saberes que cruzan la historia de las tecnologías de poder. Podemos incluso complicar la discusión si introducimos los contextos y la geografía referencial del Estado. No es lo mismo el Estado en el norte que en el sud, en el centro que en la periferia, de la geografía política del sistema-mundo capitalista. No es lo mismo un Estado imperialista que un Estado subalterno, no es lo mismo el imperio globalizado que las administraciones locales y regionales. La condición diferencial del Estado varía, al mismo tiempo debe variar su conceptualización; pero esto no necesariamente ocurre, sucede una especie de fosilización, de cristalización, de estancamiento de los conceptos, debido sobre todo a la defensa ortodoxa de las corrientes y las escuelas, más interesadas en retener sus verdades que en comprender la complejidad temporal y espacial de las formas políticas. Lo mismo ocurre con el carácter simbólico del Estado en los imaginarios sociales. En este caso el Estado se

figura como la condensación de la unidad, la jerarquía, el orden, la autoridad y la ley. Sólo cuando se dan las crisis económicas y políticas se pone en evidencia la vulnerabilidad del simbolismo y el concepto de Estado, además de mostrar la obsolescencia de sus instituciones respecto a la dinámica molecular de las clases y los pueblos, cuando otra vez las multiplicidades hacen su trabajo deconstructivo y demolidor de las formas aparentes, además de destructor de las instituciones y de sus mecanismos de dominación. Por eso es importante estudiar el Estado desde sus prácticas y estructuras efectivas, desde sus procedimientos y técnicas en uso, desde el cotejo de sus contradicciones con las multiplicidades que pretende controlar, codificar, ordenar, cortar, dejar circular.

El paso del Estado-nación al Estado plurinacional comunitario y autonómico conlleva una exigencia análoga, ¿cuáles son los cambios en la forma política y en el funcionamiento institucional? ¿Cómo pensar, cómo concebir el Estado plurinacional? ¿Cuál es el desplazamiento de las tecnologías de poder? La condición plurinacional, las condicionantes pluralistas en las que se mueve, exigen, más que en los otros casos, que en las otras formas de Estado, un desplazamiento y una ruptura epistemológicas; el Estado plurinacional se abre a la multiplicidad de las singularidades, a los acontecimientos múltiples que hacen a los campos y hacen de sustrato magmático de las formas políticas que les acompañan y deben lograr construir formas de gobierno nuevas, acordes con los campos de fuerza desatados y los desbordes constitutivos, instituyentes y creativos de las multitudes. Que el sistema de gobierno sea la democracia participativa, la participación y control social sean prácticamente una potestad reconocida a los pueblos y naciones, a las sociedades y comunidades, define el carácter de los funcionamientos, de los engranajes, de los dispositivos y de los agenciamientos de las nuevas formas de gobierno. Que las formas de propiedad de los recursos naturales no renovables radiquen en el pueblo boliviano, se tenga a las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos en condición de beneficio exclusivo de los recursos naturales renovables, que el Estado sea un mero administrador, todo esto hace que hablemos de un Estado-instrumento de la sociedad, del poder social, de la potencia social, de las capacidades sociales, Hablamos de un Estado diluido en los procesos autodeterminantes y autogestionarios de las sociedades, naciones, pueblos y comunidades; como dice la constitución se trata de la construcción colectiva de la decisión política, de la construcción colectiva de las leyes, de la construcción colectiva de la gestión pública, que ahora es plurinacional, comunitaria e intercultural. Como se puede ver las técnicas de poder y los métodos de gobiernos pasan a manos de las sociedades y pueblos, se trata de construcciones democráticas y participativas. El Estado ya no es más el aparato supraestructural, separado de la sociedad, que interviene en los territorios, en la multiplicidad de cuerpos, que interviene en la población, para legislar, controlar, disciplinar, gobernar, dejando circular los flujos y regulando sus circuitos desde la perspectiva de la economía política; esta forma política está cruzada por multiplicidades desbordante que usan, adecuan e inventan las nuevas formas de gobierno. En la genealogía del Estado, en su nueva condición plurinacional comunitaria y autonómica, esta forma política ya no es la soberanía que controla el territorio, la disciplina que modula la multiplicidad de los cuerpos, tampoco la economía política enfocada a la producción y a la circulación; ahora el Estado debe ser pensado en su pluralidad, en el tránsito de su deconstrucción, desmontaje y reinención de las formas políticas de gobierno y de gestión como herramientas democráticas de las masas, multitudes, sociedades y pueblos. El concepto de Estado en transición y el concepto de la transición estatal hacia la condición plurinacional comunitaria y autonómica requieren pensarse desde la *episteme* de la complejidad y la pluralidad.

La genealogía del Estado, la historia de la economía del poder, en occidente podría conformarse de una manera rápida y esquemática de la siguiente manera: se habría partido del Estado de justicia, constituido sobre la base de una territorialidad de características feudales, correspondiente a lo que podríamos describir como una sociedad de ley; después vendría el Estado administrativo, constituido sobre la base de una territorialidad de características fronterizas en tanto límites geográficos de las naciones; correspondiente a una sociedad de reglamentos y disciplina; llegando a conformarse un Estado de gobierno, el mismo que ya no se define sustancialmente sobre la base de una territorialidad, sobre la cobertura de una superficie ocupada, sino que se concibe en base a su relación con una masa, la masa de su población, su extensión, densidad, volumen, comprendiendo también el territorio donde se dispersa y concentra, empero ahora tomado como parte de su composición. Este Estado de gobierno, que se define por su relación esencial con la población y desarrolla un saber económico, que aplica instrumentalmente, corresponde a una sociedad controlada por dispositivos de seguridad¹⁹⁹. El secreto de este Estado de gobierno es la gubernamentalidad, que se refiere a una multiplicidad de formas de gobierno, que antiguamente eran el gobierno de sí, el gobierno del hogar y el gobierno de la ciudad, y en su actualización feudal y moderna se convirtieron en la pastoral cristiana, se desplazaron hacia una técnica diplomática militar, conformándose después un conjunto de instrumentos que hacen a la gubernamentalidad; parte de estos instrumentos tienen que ver con lo que se llamó policía, en el sentido pleno de la palabra, es decir, limpieza, saneamiento, moral, orden, cuidado y vigilancia; otra parte de estos instrumentos se desarrollaron en función de la economía política y su aplicación²⁰⁰.

En la periferia del sistema-mundo capitalista la genealogía del Estado se transforma, el Estado aparece como administración extraterritorial y transterritorial de los imperios coloniales, se mezcla lo que corresponde a la sociedad de ley con una nueva forma de economía de poder asociada a la violencia del despojamiento, de la ocupación territorial, de explotación y discriminación racial; hablando con propiedad, este Estado de administración extraterritorial se corresponde con la sociedad colonial, basada en la ley y la conquista. Después de las guerras de independencia y de liberación nacional aparecerían los estados imitativamente administrativos, definidos sobre la base de las ocupaciones fronterizas nacionales, que intentan extender regulaciones y ejercer disciplinamientos, sin embargo, recogen la herencia de la demarcación racial, manteniendo formas de la sociedad colonial. Estos Estados administrativos aparentes se corresponden con lo que llamaremos la colonialidad, hablamos de sociedades basadas en estructuras raciales. La modernización de estos estados administrativos postcoloniales va transformar sus mapas institucionales con la incorporación abrupta de la gubernamentalidad, basada en el manejo de la economía política, desplegando dispositivos de seguridad. Se llega así a la imitación del Estado de gobierno, empero estas transformaciones no terminan de desapegarse de la herencia colonial, ni terminan de desentenderse de la colonialidad, conformando entonces formaciones complejas y abigarradas de formas de Estado, acumulando sedimentaciones institucionales de sus propias genealogías estatales, aunque la forma de Estado de gobierno termine determinado o, mas bien, podríamos decir, termine sobredeterminado por esta geología política acumulada.

La economía del poder, las técnicas del poder, en un Estado subalterno, correspondiente a una sociedad postcolonial, combinan eclécticamente dispositivos relativos a la

¹⁹⁹ Ver de Michel Foucault Seguridad, territorio, población. Buenos Aires 2006; Fondo de Cultura Económica. Pág. 137.

²⁰⁰ *Ibidem*: Pág. 138.

modernización del Estado y la racionalización administrativa con los sedimentos de prácticas e instrumentos acumulados en la historia republicana, teniendo como substrato los diagramas coloniales con los que se inicia la estatalización de los territorios, de los cuerpos, de las riquezas naturales y de las formas de trabajo esclavas, siervas y asalariadas. También se puede decir que se producen sincretismos, simbiosis y fragmentaciones de formas de organización precoloniales, relativas a las sociedades nativas y sus formaciones rotativas de poder. Hablamos entonces de una articulación de mecanismos que proceden de distintas estrategias y diagramas de fuerza. A este bricolaje barroco de procedimientos, agenciamientos, de tácticas y estrategias diversas, le pretende dar sentido la más reciente política pública y maquinaria política importada; sin embargo, la dirección y sentido efectivo va depender del peso de la combinación abigarrada de elementos y, particularmente, de la coyuntura política donde se resuelven puntualmente las correlaciones de fuerza. A pesar de las pretendidas reformas modernizadoras del Estado, las significaciones histórico-políticas de semejante armazón de poder van a ser definida por el peso acumulado de las sedimentaciones organizativas, administrativas, técnicas e instrumentales. En este sentido, podemos decir que la carga de la colonialidad termina reorientando a las pretensiones modernizadoras dándole un contenido mas bien heterogéneo. La modernidad recurrente termina haciendo recurrente a la propia colonialidad, que es como su fondo de gravitación. Por eso el desafío de la exigencia de ruptura con este pasado por parte del proyecto de descolonización es grande, requiere del desmontaje de todos los sedimentos de economías de poder, requiere de una crítica integral de las formas de poder heredados, requiere de gestos plurales subversivos que desentrañen y desbaraten los múltiples mecanismos de dominación acumulados, además de una crítica intercultural emancipadora de la modernidad.

En un momento determinado del proceso de transformaciones, cuando parece estancarse la revolución, detenerse, como agotada del enfrentamiento con las fuerzas conservadoras, las que terminan derrotadas, empero, después de las batallas, también las fuerzas revolucionarias parecen agobiadas y en parte contagiadas a seguir una ruta diferida, pragmática y realista, se hace menester desatar una nueva movilización general, una revolución cultural, que apunte a la transformación de los esquemas de comportamiento, de las estructuras de las conductas, de las estructuras subjetivas, de las estructuras de las prácticas. Esta revolución cultural apunta a la constitución de sujetos, a la transformación creativa de las subjetividades, a la transformación de las razones prácticas y del despliegue de las prácticas mismas, a la profundización de la democracia, es decir, a la horizontalización de las relaciones, a la conformación de espacios de participación, al ejercicio participativo de las gestiones públicas, recurriendo a la consulta, la democracia directa y desarrollando la democracia comunitaria. Esto de la revolución cultural ha sido una intuición dramática en todas las revoluciones, las mismas que se han visto, en un momento de su desenvolvimiento, atrapadas en sus propias contradicciones; y por este motivo han visualizado en este recurso de la movilización general la posibilidad de reaccionar ante las circunstancias problemáticas, reconduciendo el curso del proceso profundizándolo, en vez de optar por el camino de la paranoia, el recurso represivo y el desencadenamiento de lo que vendría a ser el termidor²⁰¹, que se puede interpretar como el fin de la revolución. La

²⁰¹Termidor: En realidad la Reacción de termidor, que fue una revuelta en el proceso de la revolución francesa contra los excesos del llamado reinado del terror. Esta reacción fue desencadenada por la decisión del Comité de Salvación Pública de ejecutar a Robespierre, Saint-Just y otros líderes de la revolución. Se puede interpretar a esta etapa del Termidor como la que pone fin a la misma revolución.

profundización del proceso se hace por medio de la profundización de la democracia, lo que quiere decir tomar en serio, hacer efectiva la participación social, la democracia participativa y la democracia comunitaria, los mandos rotativos, la participación deliberativa colectiva en la toma de decisiones. Lo que significa también considerar abiertamente el conflicto social y la demanda, evaluándola mas bien como participación colectiva en los asuntos públicos, pues el espacio público se ha ampliado definitivamente con la democracia participativa y la nueva relación entre sociedad y forma política. El diálogo permanente, la realización constante de las asambleas, la formación paciente de los consensos, forma parte de esta profundización de las transformaciones, de estos actos fundacionales, de esta revolución cultural.

Las tecnologías del poder en un Estado plurinacional comunitario y autonómico equivalen a técnicas de liberación inventadas, recreadas y desplegadas por las multitudes. No son mas mecanismos de dominación, al contrario, ponen en suspenso todos los mecanismos de dominación; deben liberar todas las potencialidades, todas las capacidades, liberadoras y creativas de los pueblos, las sociedades y comunidades.

Genealogía de la dominación masculina

Vivimos en una sociedad machista, la mayoría de las sociedades humanas del mundo son machistas, si es que no son todas. Esta información es relativamente conocida, pero no todos la aceptan; la mayoría vive el machismo como cosa natural, incluyendo a las mujeres. Esta aceptación, podríamos decir esta ideología, forma parte recurrente de esa atmósfera agobiante que llamamos machismo. ¿Qué es el machismo? Obviamente no sólo es un imaginario que hay que deconstruir, no sólo es una ideología hegemónica y dominante, sino sobre todo es una forma de dominación, hablamos de la dominación masculina, que sostiene y estructura ese imaginario y esa ideología machista. Por lo tanto hablamos de una relación de fuerza, de una forma de manejar las fuerzas que se inscriben en la superficie del cuerpo y lo modulan, por lo tanto hablamos de una historia política; pero también se trata de un manejo de las fuerzas que atraviesan el cuerpo y se inscriben en su espesor, conformando también una subjetividad. El machismo tiene que ver con modulaciones del cuerpo, con la direccionalización de conductas y comportamientos, con la constitución de subjetividades. Ciertamente el machismo es una estructura de poder que se sitúa tanto en las instituciones microsociales como la familia, pero también en instituciones educativas y pedagógicas, también termina de irradiarse y consolidarse en macroinstituciones, si podemos hablar así, como el Estado. Dicho de una manera hermenéutica podemos decir que el machismo también tiene que ver con formas de gobierno, si entendemos que estamos hablando de gobierno en su sentido antiguo; es decir, en el sentido de la hermenéutica del sujeto, hablamos entonces, en la tradición griega, del gobierno de sí mismo, el gobierno del hogar y el gobierno de la ciudad, tradición que se recoge en el cristianismo, con las adecuaciones, adaptaciones y circunscripciones desprendidas por una religión oriental que se expande al occidente, en plena decadencia del imperio romano. Si podemos identificar una de las formas imaginarias de dominancia masculina, donde claramente se identifican los roles masculino y femenino, esa forma es el cristianismo. No es la única religión monoteísta que tiene estas características, también encontramos analogías en la religión judía y la religión musulmana. No podemos decir lo mismo de las religiones politeístas, pues en este caso hay una variedad de formas donde incluso podemos identificar una jerarquización de la mujer, como fuente, como matriz, como arte y mito. Para nadie

escapa que el cristianismo ha trabajado los espesores culturales, las subjetividades, durante la colonización y sigue trabajándolos durante los ciclos de la colonialidad, incluyendo los periodos republicanos. Sobre este substrato de las subjetividades se han instalado los diagramas disciplinarios de la modernidad conformados en la escuela, el cuartel, el taller y el conjunto de instituciones modernas. Esos diagramas disciplinarios han orientado las modulaciones de los cuerpos con el enfoque del detalle de los espacios tiempos, del movimiento y de la dinámica de los cuerpos, concentrándose en los fragmentos somáticos, incidiendo en la producción de los comportamientos. También se desarrollan los diagramas del control, que aparentemente liberan a los cuerpos de las formalidades disciplinarias, imitando mas bien los desbordes, las desmesuras, los nomadismos de comportamientos de fuga y creativos. Como se puede ver son un conjunto de diagramas de fuerzas, de dispositivos, de agenciamientos, en fin de tecnologías de poder que se han internalizado en la memoria de las subjetividades. Frente a los diagramas de poder las luchas sociales, las luchas feministas, oponen sus propias fuerzas de resistencia y de liberación, buscando desmontar las maquinarias de poder, para liberar las potencialidades de los cuerpos, que van más allá de las modulaciones políticas y micropolíticas, institucionales y morales. Los discursos feministas definen a la macro institución que se suspende sobre el mapa microfísico de poder como Estado patriarcal. Esta tesis quiere decir que no vamos a liberarnos socialmente, políticamente, económicamente, culturalmente, no vamos a desmontar el Estado colonial sino destruimos también el Estado patriarcal o el carácter patriarcal del Estado. La profundización de la democracia, la expansión de la revolución de los cuerpos, implica poner en suspenso los mecanismos de dominación y por lo tanto poner en suspenso la dominación masculina.

La revolución cultural

Todo proceso revolucionario, todo proceso de transformaciones, todo proceso de cambio conlleva sus contradicciones inherentes; estos procesos están sometidos a tensiones que exigen decisiones, en momentos de ramificación, en momentos donde se abren direcciones alternativas. Por cierto no se trata de una solución hegeliana, no se trata de una síntesis de las contradicciones, tampoco de una superación de las mismas, que conserve su memoria en el devenir. Las soluciones históricas no son dialécticas, la historia no es un sujeto que realiza la astucia de la razón, no es un sujeto que supera las contradicciones y las contiene en su memoria. No hay sujeto absoluto de un saber absoluto. La HISTORIA supone primero múltiples historias, diversos recorridos, plurales memorias, después supone constituciones y desconstituciones de sujetos, múltiples posicionamiento de los sujetos, plurales saberes, aunque alguno de ellos pretenda hegemonía. A propósito, Guilles Deleuze habla de una síntesis disyuntiva, es decir, de una contradicción que no se supera, que no se resuelve en una composición de ambas; al contrario, las contradicciones se mantienen, responden a fuerzas; de lo que se trata es de saber qué fuerza le da sentido y dirección a la correlación de fuerzas. Hay que entender entonces el acontecimiento como multiplicidad de singularidades, como campo de múltiples procesos en curso, en el que se da una especie de yuxtaposición y concurrencia, situándose unos como sobredeterminados por el conjunto, otros como resistencias, otros en cambio como moviéndose en márgenes, en otros espacios, con otras lógicas. Por lo tanto hablamos de múltiples racionalidades o, mas bien, es conveniente acercarse a la inteligibilidad del acontecimiento a partir de la interpretación

de múltiples racionalidades. No sólo hay una, la racionalidad de la ilustración o, viendo el fenómeno general, la llamada racionalidad que va desplegar la modernidad en sus distintas periodizaciones. Hay otras racionalidades, a las cuales hay que acercarse y comprender sus lógicas, sus desplazamientos y desenvolvimientos. Por eso se habla de modernidades heterogéneas y alternativas, se habla también de sobremodernidades y posmodernidades, de modernidades alternativas, aunque también, saliendo de esta perspectiva, de resistencias a la modernidad, de alteridades a la modernidad. Hay pues un conjunto de lógicas y racionalidades diferenciales que hacen inteligible la complejidad histórica en la que se mueve un mundo heterogéneo. Sin embargo, el discurso dominante es único, pretende la distinción sobre el resto, construye un imaginario homogéneo y de moda, que pretende descalificar y exilar al resto de los imaginarios concurrentes. El discurso dominante es modernista, progresista, desarrollista y racionalista, bajo el supuesto de que hay una forma de racionalidad, así como se pretende que hay una forma de civilización, descartando a las otras como culturas subalternas. Esta situación nos muestra el mapa de la geopolítica de los conocimientos, de las ciencias y de los saberes. Esta geopolítica es congruente con la geopolítica de la economía y del sistema mundo capitalista. Pero también se corresponde con el mapa de la geopolítica del poder y de las dominaciones. Tres mapas distintos, empero tres mapas concomitantes, que se complementan y se retuerzan. Por esto es necesario no solamente una crítica de la economía política, sino también una crítica de las economías del poder y una crítica de las economías del saber, además de una crítica de la economía política del signo y del sistema de objetos²⁰².

Cuando los procesos revolucionarios, de transformación y de cambio llegan a un momento de saturación, de convergencia, de ramificación, cuando la acumulación política llega a un punto crítico, cuando se da una especie de rendimiento decreciente, cuando las contradicciones terminan convirtiéndose en verdaderos obstáculos del proceso, es imprescindible recurrir al espesor volitivo de la política y al espesor subjetivo del proceso. Este lugar de emergencia, de reencauzamiento del proceso es la llamada revolución cultural. De alguna manera todas las revoluciones han vislumbrado este recurso en un momento crítico del proceso. A modo de ejemplo podemos tener en cuenta al papel desempeñado por *Proletkult*²⁰³ en el caso de la revolución soviética, también podemos tomar como referencia a la revolución cultural en la China de Mao

²⁰² Jean Baudrillard escribe *El sistema de los objetos** (1969). Ed. Siglo XXI, México; también *Crítica de la economía política del signo* (1974). Ed. Siglo XXI, México.

²⁰³ En el curso de la Revolución rusa nació un movimiento estético que apoyó a la revolución y buscó participar en las transformaciones a partir de las artes, la creatividad y la imaginación. Este movimiento se denominó *Proletkult*. La independencia de este movimiento ocasionó susceptibilidades en el partido, atrayéndose una actitud negativa de parte de éste. El *Proletkult* fue disuelto en 1932. La perspectiva abierta por el *Proletkult* atrajo a la vanguardia rusa, que vio la ocasión de librarse de las convenciones del «arte burgués».

Zedong²⁰⁴. Aunque un caso y otro sean distintos, pues el primero se mueve por las preocupaciones de las transformaciones estéticas, en tanto que el segundo se encamina a radicalizar el proceso revolucionario política y culturalmente, ambos manifiestan claramente la intuición y la sensibilidad respecto a las exigencias de nuevas subjetividades y nuevos sujetos que demandan las revoluciones. Particularmente interesa esta última debido a sus características, pues se trataba de profundizar el proceso iniciado, darles una participación abierta a las masas, iniciativa a los jóvenes, organizar a los trabajadores y a los campesinos como efectivos órganos de poder. La perspectiva de la revolución cultural era evitar que el proceso de la revolución se encarrile por los rumbos de la restauración capitalista. Por lo tanto la revolución cultural es un concepto amplio, dúctil y flexible, pero sobre todo, un concepto que busca la reactivación y el desencadenamiento vital de la voluntad revolucionaria. Es como una segunda convocatoria a la lucha, para continuar con la consecución de los objetivos perseguidos. Ciertamente la revolución cultural supone una lucha ideológica, pero también una ataque a las prácticas, a las razones prácticas, cristalizadas en las costumbres sedimentadas en el partido, en el gobierno y en los aparatos estatales. Pone en el tapete la cuestión del Estado, pero también la cuestión de la pervivencia de las formas económicas capitalistas. La revolución cultural también es un instrumento de politización de las masas, además de ser una apertura para la participación, la acción directa y la vitalización de la construcción colectiva de las decisiones.

Cuando se habla en el proceso boliviano de revolución cultural es para señalar variados objetivos. En primer lugar se hace referencia a la descolonización, a la emergencia e irradiación de las culturas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos. En segundo lugar se refiere a la desburocratización, a la necesidad de desmontar y dismantelar las practicas incubadas por una racionalidad administrativa mediadora, diferidora y pesada. En tercer lugar apunta a una revolución institucional y de la gestión pública, no solamente resolviendo problemas de gestión y ejecución acumulados, sino también comprendiendo una transformación de la gestión misma, en su sentido pluralista, del pluralismo institucional, del pluralismo administrativo, del pluralismo normativo y del pluralismo de gestiones. Adquiriendo la gestión un sentido plurinacional, comunitario y autonómico. En cuarto lugar la revolución cultural se refiere a la profundización democrática en el sentido de la democracia participativa, la participación y el control social. En quinto lugar la revolución cultural busca efectuarse mediante una movilización general, desencadenando nuevamente un trastocamiento profundo de las matrices y de las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales. En sexto lugar la revolución cultural tiene como tarea inventar una nueva forma de gubernamentalidad, una gubernamentalidad de las multitudes, saliendo de la órbita de las gubernamentalidades heredadas, sobre todo de las gubernamentalidades disciplinarias y de las liberales. Y en séptimo lugar la revolución cultural se encamina a construir las condiciones de posibilidad, las estructuras y las formas civilizatorias y culturales del vivir bien.

²⁰⁴ La gran revolución cultural China dura cerca de diez años, entre 1966 y 1976, hasta al golpe militar de Deng Xiaoping. La revolución cultural busca reconducir el curso que tomaba la revolución debido a las tendencias burocráticas y capitalistas de dirigentes e intelectuales de influencia. La revolución cultural desata una gigantesca movilización estudiantil. La movilización recorre todo el país, afectando también a las áreas rurales, y termina por extenderse a la clase obrera y, finalmente, a los soldados del Ejército Popular. El proceso conforma Comités Populares de obreros, soldados y cuadros del partido, estos Comités funcionan en realidad como órganos de poder dual en las distintas actividades de administración y gobierno.

En los discursos la revolución cultural se ha pronunciado de distintas manera, se ha hablado de revolución democrática y cultural, haciendo referencia al carácter democrático de la revolución, se ha hablado de revolución ética y moral apuntando a la lucha contra la corrupción, se habla también de descolonización como mecanismo deconstructor y de desmontaje de la técnicas de poder heredadas en la colonialidad y la modernidad. Toda esta formación discursiva pone en evidencia una preocupación y también un conjunto de problemas que hacen a las desintonías entre discurso y prácticas, entre programación y ejecución, entre el horizonte y el presente, entre campo de posibilidades y hechos cotidianos y coyunturales. Estos discursos hacen inteligible la problemática política como campo donde se efectúan los desenlaces prácticos, las contradicciones de la praxis, que buscan resolverse mediante una subversión de la praxis, mediante la convocatoria emergente de las voluntades, mediante la construcción de nuevas subjetividades y los nuevos sujetos.

Voluntad de cambio

La voluntad ha sido un concepto polémico en la filosofía moderna, sobre todo cuando la voluntad ha servido para pensar la política. Gramsci, Lukás y Sartre ponen a la voluntad, entendida como actividad práctica, como actividad política, en la base de la filosofía, también se toma a la voluntad como decisión, como acción libre, así también como el hacer algo de lo que estamos hechos. Aunque también la voluntad está asociada a la voluntad general, que es polémica por su asociación con la representación, también con la expropiación de la voluntad efectiva de las multitudes por los representantes, de la misma manera la voluntad general permite la construcción de esa unidad política llamada pueblo. Más tarde las teorías estructuralistas y las posestructuralistas descartaron la voluntad como ilusoria, imaginaria y ligada al humanismo. En retrospectiva la voluntad ha sido pensada en sus consecuencias extremas por Schopenhauer y Nietzsche; el primero haciendo puentes con el budismo y el hinduismo, concibe la voluntad como esencia (*Wesen*) de carácter metafísico cuyo correlato sensible es el mundo fenoménico; el segundo pensando la inmanencia cósmica como voluntad de poder²⁰⁵. Contemporáneamente la filosofía no ha dejado de establecer una relación problemática con la voluntad; Heidegger incita a renunciar voluntariamente a la voluntad²⁰⁶, Hannah Arendt critica a la voluntad como uno de los más peligrosos de los conceptos y equívocos modernos²⁰⁷, Adorno interpreta la voluntad como dominio y control de la Ilustración, en tanto que Althusser descalifica a la voluntad tomándola

-
- ²⁰⁵Revisar de Arthur Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*. Brockhaus, 1819 (realmente diciembre de 1818). 2ª edic., Brockhaus, 1844 (con la adición de un segundo volumen de Complementos). 3ª edic., 1859. También revisar de Friedrich Nietzsche *Así habló Zaratustra* (1883, I y II; 1884, III; 1885, IV) (Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen). Otros textos importantes del autor, a propósito de la voluntad de poder, son *Más allá del bien y del mal* (1886) (Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft), además de *La genealogía de la moral* (1887) (Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift).

▪ ²⁰⁶ Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, Nueva York, Harper y Row, 1969, pág. 59.

▪ ²⁰⁷ Hannah Arendt, *On Revolution*, Londres, Penguin, 1990, pág. 225.

como parte de ideología, esta desvalorización camina a la par de la crítica al humanismo, al historicismo y al subjetivismo. En cambio Michel Foucault retoma la problemática como genealogía de las resistencias y Gilles Deleuze trabaja mas bien esta temática como deseo. Estos autores, críticos de la modernidad, desplazan la discusión a los tópicos de los proyectos libertarios y las líneas de fuga.

Peter Hallward describe algunos rasgos característicos de la voluntad política emancipadora. Estos son: La voluntad política como acción voluntaria y autónoma, también como acción colectiva y participación directa; la voluntad del pueblo como poder material y atribución activa de poder, aunque también como acción libre se basa en la suficiencia práctica de su ejercicio; una asociación política debe ser por principio disciplinada e indivisible; el ejercicio práctico de la voluntad tiene lugar por el orden natural de las cosas, frente a las resistencias, de la misma manera se distingue del mero deseo por su capacidad de iniciar un proceso de realización genuina; la realización de la voluntad popular está orientada a la universalización de sus consecuencias; en tanto que la primacía de la voluntad política tiene una consecuencia final, la servidumbre voluntaria. Considerando este mapa conceptual, dice que *el comunismo de la voluntad puede integrar las dos dimensiones de su idea, la dimensión del ideal de principios y del desarrollo material y, de este modo, alinear una teoría revolucionaria con una práctica revolucionaria*²⁰⁸. Apoya la posición de Alain Badiou de considerar al comunismo como idea y anota que a lo largo del siglo XX se ha montado una competencia de racionalizar las derrotas revolucionarias, haciendo reminiscencias a los apresurados desarrollos de una amplia gama de estrategias contrarrevolucionarias destinadas a criminalizar y luego disolver la voluntad popular, volviendo al pueblo a la condición de rebaño disperso y pasivo²⁰⁹. En conclusión la descalificación y la desvalorización de la voluntad no deja de estar asociada a la disminución de la política, de la lucha de clases, de las luchas emancipadoras, por lo tanto una descalificación autoritaria de la autodeterminación y autoemancipación de las multitudes, de la democracia directa, de la democracia participativa y de la autogestión social. Rescatar la idea de comunismo es retrabajar la noción de comunismo de la voluntad, liberando al filosofía para pensar abiertamente las condiciones de posibilidad y las implicaciones de las movilizaciones actuales antisistémicas.

Teniendo en cuenta este campo problemático podemos proponer pensar la voluntad de cambio como un concepto inmanente a las acciones emancipadoras de las masas y las multitudes, un concepto ligado al deseo y al querer transformar el mundo, el orden de cosas, el orden institucional, que son como formas de cristalización de las técnicas de dominación. Trabajemos entonces la idea de la voluntad de cambio como instinto colectivo e individual de transformación, también como principio instituyente y constituyente, por lo tanto como facultad creadora e inventora de lo nuevo, inherente a las acciones que desplazan las prácticas desde sus estructuras y esquemas de comportamiento institucionalizados hacia formas liberadora de potencias innovadoras, vinculadas a los actos y acciones emancipadoras. La voluntad de cambio es una predisposición a la realización, a la efectuación de las capacidades y potencialidades contenidas en los individuos y las multitudes. Aparece no sólo como reacción a la dominación, a los mecanismos de poder, sino también al letargo institucional, a la recurrencia repetitiva de prácticas reproductivas de los mismo, a las formas de sumisión y subordinación reiterativas en las distintos modos y maneras del poder desplegados en la historia. Podemos relacionar también la voluntad de cambio con el entrañable

²⁰⁸ Peter Hallward: *Comunismo del intelecto, comunismo de la voluntad*; en *Sobre la idea del comunismo*; Buenos Aires 2010, Paidós.

²⁰⁹ *Ibidem*: Ob. Cit.; Pág. 127.

impulso descolonizador de los pueblos indígenas, por lo tanto con la tarea de construir otro pasado, de reinterpretarlo y actualizarlo de acuerdo a los proyectos emancipatorios del presente, anticapitalistas, antimodernos y antisistémicos.

De la práctica política

Tratemos de acercarnos a este tema tan candente y tan actual que es la práctica política. Lo primero que tenemos que hacer es evaluar este campo desde una perspectiva plural, pero también visualizar la pluralidad y diferencia inherente a la práctica política. No es lo mismo hablar de práctica política cuando se resiste y se lucha contra las formas de dominación, cristalizadas en el mapa institucional del Estado, definidas operativamente en el gobierno y en los dispositivos gubernamentales, en definitiva, cuando se está en contra del Estado y del gobierno; y otra cosa es la práctica política cuando se está en el gobierno y se ha ocupado el Estado, cuando la rebelión, la lucha de clases, la guerra de los pueblos y las naciones han derivado en la crisis múltiple del Estado y la caída del gobierno, que representaba los intereses del capital, de las clases dominantes, de las castas coloniales, del modelo neoliberal y de la forma imperial de dominación mundial, que es la globalización, construida sobre la base de la transnacionalización de instituciones y agencias administrativas de financiamiento y cooperación, además de la transnacionalización de empresas que explotan recursos naturales y fuerza de trabajo, con características multinacionales. La práctica política contra el gobierno y el Estado y la práctica política en el gobierno y en el Estado son distintas, a pesar de ser práctica política, que puede pensarse como continuidad de las luchas y las movilizaciones. No solamente son distintas porque en un caso se trata de la lucha en contra desde el campo social y en otro caso se trata de la continuidad de la lucha en el campo mismo de las instituciones estatales y de los dispositivos gubernamentales, sino que es distinta su problemática, pero también su forma de hacer las cosas. Esta diferencia es la que trae problemas, abre una coyuntura problemática y desafía a las posibilidades mismas de la continuidad de las movilizaciones y las luchas en el terreno del Estado y en el manejo del gobierno. La pregunta que sale inmediatamente a la luz se expresa de este modo: ¿Es posible? ¿Es posible continuar la guerra anticolonial, la lucha de clases y las movilizaciones en el gobierno y en el Estado? Este es el desafío. La pregunta tiene que ser respondida desde varios ángulos, el primero que tomaremos es el que trata la cuestión desde la alternativa radical que dice que se podría continuar el proceso sin el Estado y por lo tanto sin tomar el gobierno. Llamemos a esta hipótesis anarquista. A la pregunta de que si es posible continuar la lucha de clases y la guerra de los pueblos desde el Estado, se responde con otra pregunta: ¿Es posible hacer desaparecer el Estado? Puede parecer vieja discusión, pero no ha sido resuelta. Lo que han hecho todas las revoluciones, a excepción de la Comuna de París, que duró muy poco, y quizás en los momentos más intensos de los levantamientos indígenas, cuando el autogobierno indígena proclamó volver a las normas y procedimientos propios, es precisamente utilizar la maquinaria del Estado para continuar la lucha de clases y transformar el campo de órdenes de relaciones capitalistas y el campo de órdenes de relaciones de dominación. A esta experiencia de transición se le ha dado en llamar la dictadura del proletariado, en el caso de la Revolución Rusa y en el caso de la Revolución China; en otros casos, la expansión de estas revoluciones se llamó democracias populares, y en muchos casos de las luchas de liberación nacional la forma de gobierno en un Estado en transición adquirió características nacionalistas más o menos avanzadas. Pero, a lo que apuntamos, es que estas experiencias revivieron el Estado, trataron de transformar el

Estado, buscaron distintas formas de gobierno y persiguieron continuar la lucha por el camino gubernamental y estatal. Esta experiencia no es halagadora, a pesar de momentos intensos, medidas expropiadoras y transformadoras, como la reforma agraria, la socialización de los medios de producción, la nacionalización, la planificación, la intervención y la regulación. Si vemos todo el decurso del proceso de la dictadura del proletariado, sus resultados y, sobre todo su caída, la experiencia es frustrante. Ahora, en Bolivia, nos vemos ante una situación parecida, los movimientos sociales del 2000 al 2005 han logrado destruir el monopolio político de la clase política y han arrastrado a la caída a sucesivos gobiernos, obligando a sucesivas sustituciones constitucionales, abriendo el camino a nuevas elecciones, que llevaron al Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-ISPP) al gobierno, legitimado por mayoría absoluta, copando gran parte de la geografía política y de la topología política, comprendiendo el mapa complejo de las instituciones. El desenlace de la crisis del Estado-nación, colonial y liberal, ha arrastrado al MAS-ISPP al gobierno, lo que lo ha obligado a verse ante las circunstancias exigentes de manejar los aparatos estatales. El recurso emergente para transitar transformadoramente del anterior Estado a un nuevo Estado, inventado por las masas y multitudes, ha sido la convocatoria directa a la Asamblea Constituyente (cabildos de abril del 2000 y agenda de Octubre). El dramático decurso de la Asamblea Constituyente ha culminado con la aprobación en Oruro del texto constitucional, que establece como horizonte un Estado plurinacional comunitario y autonómico. Digan lo que digan, otras interpretaciones conservadoras, a este ímpetu del poder constituyente no le mella ni le quita nada la Ley de Convocatoria a la Constituyente por parte del Congreso, tampoco de que el Congreso haya terminado revisando el texto constitucional, haciendo modificaciones. Pues lo constitutivo queda y queda de parte del poder constituyente de los movimientos sociales; lo que hizo el poder constituido es querer apropiarse expropiando este acontecimiento, buscando su deformación y limitación. Este recurso de la Asamblea Constituyente y la aprobación de la Constitución Política del Estado persiguen crear las condiciones de una transición transformadora trastrocando las mismas condiciones y el contenido histórico del Estado, busca lograr escapar del dilema al que han caído otras revoluciones, que al revivir al Estado terminan atrapadas en su lógica de poder. A propósito Henry Lévy decía que cuando los bolcheviques tomaron el poder lo hacían para destruir el Estado, pero al no poder escapar a la historia construyeron un Estado más absorbente. ¿Qué es escapar a la historia? ¿Escapar a las condiciones de posibilidad históricas? ¿Escapar a la astucia de la razón histórica? ¿Escapar a la repetición perversa de una maquinaria administrativa que parece revivir constantemente de sus cenizas? Tratemos de responder estas preguntas en las condiciones del proceso descolonizador y anticapitalista boliviano.

Recordando la frase conocida de que los seres humanos hacen la historia pero bajo condiciones determinadas, es importante meditar sobre esta tesis, de la que hay que entender primero que los seres humanos hacen la historia; esto quiere decir que es su voluntad, su acción, su fuerza, su producción, su praxis la que se realiza, esto quiere decir que ellos pueden cambiar sus condiciones, su ámbito de relaciones, sus estructuras y sus instituciones, que esto depende de su capacidad de cambio y creatividad. Ahora bien, lo segundo que debemos retener es que todo esto se hace bajo condiciones determinadas, esto quiere decir que las condiciones limitan, condicionan, pero también posibilitan; hay que tomar en cuenta las condiciones determinadas para efectuar los cambios. Pero, dónde está el secreto de esta tesis, no en la limitación de las condiciones, puesto que esto implicaría diferir las transformaciones, amortiguar la revolución; la tesis no dice que atender las condiciones es actuar pragmáticamente y realísticamente, al contrario, de lo que se trata, para ser consecuentes con el proceso, es cambiar las

condiciones. La capacidad volitiva, de cambio y creativa de los seres humanos debe cambiar las condiciones determinadas, pues de lo contrario, sería reproducirlas, repetirla, limitar la praxis a la reproducción de las condiciones, por lo tanto moverse en el círculo vicioso de la reiteración. Retomando nuestra discusión, esto quiere decir que para garantizar la continuidad de las movilizaciones, de la lucha de clases, de la guerra anticolonial, por otros medios, usando los aparatos del Estado y los medios gubernamentales, es necesario cambiar las condiciones de posibilidad histórica, lo que significa también transformar el Estado y crear otras formas de gubernamentalidad, cambiar las formas de hacer política, las formas de hacer gestión, las formas administrativas y el uso de los dispositivos y agenciamientos, cambiando a la vez estos dispositivos y estos agenciamientos. El secreto para todo esto es la participación social, el involucramiento de los movimientos sociales, de las sociedades, de los pueblos, de las naciones, de las multitudes y de los individuos, en la toma de decisiones, en la construcción de las leyes, en la gestión pública y en el control social. Escapar de la historia es hacer otra historia, entrar a otro tiempo.

De las contradicciones

Se ha hablado mucho de las contradicciones, desde la perspectiva dialéctica se ha reflexionado sobre las contradicciones. No vamos a hablar aquí de la *Ciencia de la Lógica de Hegel*²¹⁰, de la lógica objetiva y de la doctrina de la esencia; en lo que respecta a lógica objetiva, no vamos a hablar de la doctrina del ser, de la determinación (cualidad), del ser determinado, es decir de la existencia, del ser-para-sí, de la magnitud (cantidad), en este sentido de la cantidad, del cuanto, de la relación cuantitativa, de la medida, de la cantidad específica, de la medida real. No vamos a hablar del devenir de la esencia; en lo que respecta a la doctrina de la esencia, no vamos a trabajar la esencia como reflexión en sí misma, en este sentido no vamos a trabajar las esencialidades o determinaciones de la reflexión, en esta perspectiva, la identidad, la diferencia, la contradicción; no vamos a trabajar el fundamento, en este sentido, el fundamento absoluto, el fundamento determinado, la condición; tampoco vamos a trabajar la apariencia, es decir, el fenómeno, en este sentido la existencia, la apariencia, la relación esencial; no vamos a trabajar la realidad, en este sentido, la exposición de lo absoluto, el atributo de lo absoluto, el modo de lo absoluto, la realidad en el devenir dialéctico de la accidentalidad, necesidad relativa, necesidad absoluta; no vamos a trabajar la relación absoluta, en este sentido, la relación de la sustancialidad, la relación de la causalidad, la acción recíproca. Tampoco vamos a trabajar la ciencia de la lógica subjetiva, es decir, la doctrina del concepto, la subjetividad, en este sentido, el concepto, el juicio, el silogismo; en contraste, no vamos a trabajar la objetividad, en este sentido el mecanismo, el quimismo, la teleología; tampoco vamos a tratar sobre la idea, en este sentido, la vida, la idea del conocer, la idea absoluta. Esta gran obra de la *Ciencia de la lógica*, conjuntamente con la *Fenomenología del espíritu*²¹¹, constituye la matriz de la filosofía dialéctica. En esta configuración, cuando pasamos de la dialéctica al materialismo dialéctico y al materialismo histórico, no vamos a tratar la contradicción entre fuerza de trabajo y capital, entre fuerzas productivas y relaciones de producción, ni las contradicciones inherentes al ciclo del capitalismo, como las relativas a la composición orgánica del capital, analizadas por Karl Marx en *El Capital*. No vamos a detenernos en las contradicciones inherentes a la formación social, en las tesis orientales sobre la alianza obrero campesina, la ruptura en el eslabón más débil de la dependencia,

²¹⁰ G.W.F:Hegel: *Ciencia de la lógica*; Tomo I y II. Buenos Aires 1993. Solar.

²¹¹ G.W.F:Hegel: *Fenomenología del espíritu*. México. Fondo de Cultura Económica.

y las contradicciones capitalistas en la etapa imperialista, desarrolladas por Lenin. Toda esta discusión forma parte de la historia del marxismo o de los marxismos, se trata de los desarrollos de la dialéctica en las condiciones de la crítica de la economía política y de la lucha de clases, es decir, la lucha política desatada contra el capitalismo. Este es el contexto del análisis sobre las contradicciones, sobre el devenir de las contradicciones y la resolución de las contradicciones mismas. Tomando en cuenta este contexto, Mao Tsetung tiene un escrito famoso *Sobre la contradicción*²¹² que vale la pena detenerse un momento para tomarlo como referente de la configuración epistémica mencionada. *Sobre la contradicción* trata sobre las dos concepciones del mundo, la concepción metafísica y la concepción dialéctica, sobre la universalidad de la contradicción, sobre la particularidad de la contradicción, sobre la contradicción principal y el aspecto principal de la contradicción, sobre la identidad y la lucha entre los aspectos de la contradicción y sobre el papel del antagonismo en la contradicción. Como se puede ver, se trata de cómo se toman las contradicciones en el pensamiento del materialismo dialéctico y del materialismo histórico, de cómo se pueden superar las contradicciones, cómo se hacen idénticas; también se trata sobre las condiciones de las contradicciones, sobre la diferencia entre la contradicción principal y las contradicciones secundarias, sobre la transformación de las contradicciones en los distintos contextos de la guerra antiimperialista, de la revolución agraria y la revolución socialista. También trata de la universalidad en la particularidad, de lo general en lo individual, del carácter absoluto de la contradicción. En sus conclusiones Mao Tsetung habla de la ley de la contradicción en las cosas, es decir, de la ley de la unidad de los contrarios. Según esta perspectiva, se trata de una ley de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento. No vamos a discutir aquí el alcance insostenible de la dialéctica en la naturaleza, es posible retomar el debate en lo que respecta a la historia y a las sociedades, en tanto que el debate es pertinente en lo que respecta al pensamiento. Empero lo que interesa por el momento es comprender que la discusión sobre las contradicciones se situaba bajo el amparo del pensamiento dialéctico, quizás tengamos que decir que las contradicciones se entienden en su devenir y en el devenir de la realización histórica, aunque también desde Hegel a Mao Tsetung en el devenir de lo absoluto. Ahora bien, esta manera de entender las contradicciones no abarca una problemática más amplia, ni termina de resolver la hipótesis dialéctica de la síntesis de los contrarios, que parece más un constructo del pensamiento dialéctico que una adecuación del pensamiento a referentes reales, movimientos en y de la realidad. Ya hablamos de que quizás sea mejor hablar de una síntesis disyuntiva que de una síntesis como superación (*aufhebung*), como memoria de las contradicciones, quizás sea más adecuado pensar en la multiplicidad y pluralidad de las contradicciones y recorridos como acontecimientos complejos y singulares. Esta discusión la dejaremos para otro momento, sin embargo, lo que interesa por ahora es de tratar de entender otras formas de contradicción, no contempladas, teniendo como referente discutible el pensamiento dialéctico. Estas contradicciones tienen que ver con las discontinuidades, los desajustes, las rupturas, las incoherencias, las diferencias entre discurso y acción, entre teoría y práctica, entre programa y política, entre constitución y aplicación, entre utopía u horizonte de finalidades y los límites del presente, entre promesa y políticas públicas, entre política internacional y política nacional, entre una concepción anticapitalista y antimoderna y una propuesta desarrollista, entre una concepción ecologista, en el marco del vivir bien, y una promoción industrialista, en fin, una gama de contradicciones que se mueven en distintos campos, en distintos planos, en distintos niveles, que por lo mismo no pueden

²¹² Mao Tsetung: *Sobre la contradicción. Obras Escogidas*. Peking

tener continuidad ni lograr su identidad como pretende el pensamiento dialéctico. ¿Cómo tratar estas contradicciones?

¿Son paradojas? ¿Son aporías? ¿Son incongruencias? Partamos de la siguiente hipótesis de trabajo: Se trata de distintos campos, campo político, campo económico, campo social, campo escolar, campo cultural, pero también se trata de formaciones discursivas, de distintas sedimentaciones y estratificaciones de saber, discursivas y lingüísticas, se trata de distintas técnicas de poder, de distintas formaciones institucionales, de un ámbito complejo de normas y de una gama más o menos asociado de procedimientos, hablamos de distintos campos de prácticas, de razones prácticas, pero también del repliegue de estos campos, de estas formaciones, de estas técnicas, de estas instituciones y de estas prácticas en diferenciados *habitus* más o menos compartidos, mas o menos complementarios, en cierto sentido también dicotómicos. Ante este panorama abigarrado debemos adjuntar también horizontes utópicos, esperanzas, expectativas, proyecciones abiertas como campos de posibilidades y potencialidades²¹³. En el contexto de estos escenarios plurales debemos tratar de entender, explicar y analizar las contradicciones, paradojas y aporías que se dan en el cruce práctico, político y discursivo que se dan entre los distintos campos, formaciones, técnicas, instituciones, prácticas y *habitus*. Vamos a tratar de entender las disrupciones que se dan cuando nos movemos de un campo a otro, de una formación a otra, de un ámbito de técnicas u otro, de un tipo de *habitus* a otro, de un campo de prácticas a otro, pero también de un horizonte de expectativa a otro.

Un campo de fuerzas es un campo de correlaciones, pero también de disposiciones, donde se pone en juego los intereses (*illusio*), donde aceptamos las reglas del juego, y desarrollamos estrategias de acuerdo a las razones prácticas y al *habitus*, que hay que entenderlo como lo social incorporado, como una estructura estructurada, que también actúa como una estructura estructurante porque genera prácticas. Se trata de disposiciones duraderas, maneras duraderas de mantenerse, de moverse, de hablar, de caminar, de pensar y de sentir. *En tanto estructura estructurante el habitus se constituye en un esquema generador y organizador, tanto de las prácticas sociales como de las percepciones y apreciaciones de las propias prácticas sociales como de las percepciones y apreciaciones de las propias prácticas y de los demás agentes. Sin embargo, estas prácticas sociales no se deducen directamente de las condiciones objetivas presentes, ni sólo de las condiciones objetivas pasadas que han producido el habitus, sino de la puesta en relación de las condiciones sociales en las cuales se ha constituido el habitus que las ha engendrado y de las condiciones sociales de su puesta en marcha*²¹⁴. Ahora bien, el problema es el siguiente: el *habitus* tiende a ser conservador por lo de la internalización de las condiciones objetivas pasadas, por la reproducción de las prácticas, qué pasa cuando se produce una crisis en el campo en cuestión, cuando se da una ruptura en el orden de relaciones y en las reglas de juego. ¿Qué papel juega el *habitus* cuando ocurre esto? Otro problema: ¿Qué pasa cuando pasamos de un campo a otro, por ejemplo, del campo político al campo económico, del campo político al campo social? ¿Qué pasa cuando la política tiene que transformar no sólo las instituciones sino efectuar transformaciones económicas, sociales y culturales,

²¹³ Como se puede ver, estamos recurriendo críticamente a metodologías de Pierre Bourdieu y de Michel Foucault para pasar a las epistemologías diseñadas por Ernst Bloch, Hugo Zemelman Merino y Boaventura de Sousa Santos. Creemos que estas metodologías se pueden complementar bien cuando se trata de atender problemáticas complejas, saturadas, abigarradas y barrocas como las de prácticas, y cuando tratamos relativos a las contracciones, paradojas, aporías, incongruencias y disrupciones.

²¹⁴ Ver comentario de Alicia B. Gutiérrez al libro de Pierre Bourdieu de *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Buenos Aires 2010; Siglo XXI. Págs. 15-16.

suponiendo que las transformaciones tienen que efectuarse también en la política, en la práctica política? ¿Hay resistencia de los campos, hay resistencia de los *habitus*? ¿Qué tiene que ocurrir para que haya novedad, originalidad, cambio, variación, transformación, modificación, alteración, innovación, renovación, creación, invención, imaginación radical, para que haya todo lo contrario del hábito, pero también del *habitus*? Esto es, resistencia a repetir, por lo tanto ruptura, quiebre, rebeldía, rebelión, desplazamiento de la internalización del campo social, por lo tanto desestructuración destructurante, despliegue de la capacidad creativa, renovación del campo. Lo *novum* se enfrenta al campo, a la estructura del campo, a lo estructurado, a la correlación de fuerzas establecida, a las reglas de juego, ya no juega, salta, o por lo menos ya no juega de acuerdo a las reglas del juego, crea otras reglas, mas bien es la creación misma de la reglas, mejor dicho, la creación de lo lúdico que atraviesa las reglas; es la invención, lo instituyente, lo constituyente, lo creativo. Cuando ocurre esto no hay *habitus*, hay lo *novum*, no hay campo, hay el atravesamiento de todos los campos. Hablamos de una topología de conexidades y de vecindades. Ya no hay estructuras estructuradas, hay líneas de fuga, ya no hay espacios estriados sino espacios lisos. Todo fluye. Pero, cuando acaba esto, el momento de la rebelión, el momento intenso de la creación, cuando pasa la tormenta, cuando termina la batalla, acaba la guerra, cuando vuelve la calma, como que las fronteras rotas, las estratificaciones, los campos tienden a restituirse, con sus estructuras, sus reglas, sus *habitus*. No serán exactamente los mismos, pero hay analogías, parecidos, que muestran el peso de lo no terminado de destruir en la nueva época; su condicionante presencia, que afecta y entra en contradicción con el principio esperanza, con el poder constituyente, con la fuerza creativa, con las finalidades y el horizonte abierto por los movimientos. La base de las contradicciones en el periodo posrevolucionario, posterior a las movilizaciones, se encuentra en este enfrentamiento entre condicionamientos y reacondicionamientos con las potencialidades, las posibilidades, los horizontes abiertos; en otras palabras entre reproducción y creación. ¿Cómo se puede resolver esto? Obviamente no mediante la síntesis dialéctica de contradicciones dicotómicas, que se mueven en distintos planos, pues no se trata de contradicciones intelectuales vividas por el mismo sujeto, no se trata de la experiencia de la consciencia ni de la ciencia de la lógica, no se trata de la doctrina del ser ni de la doctrina de la esencia. Tampoco de la inversión de la dialéctica hegeliana, que al abandonar la vivencia del sujeto, creía encontrar las mismas contradicciones en la exterioridad del sujeto, en la materia histórica, cuando estas contradicciones subjetivas son imposibles de encontrar en estos ámbitos, en estos terrenos, de la exterioridad, del materialismo. Aquí las contradicciones son irresolubles, su acoplamiento se dan de manera disyuntiva. ¿Entonces, cómo se pueden resolver? ¿Con la revolución ininterrumpida, con la revolución permanente, con una guerra prolongada, acompañada por una construcción distinta de los nuevos escenarios de las nuevas sociedades compuestas por nuevas relaciones, acompañadas por nuevas formas estratégicas, nuevas formas de gestión, de planes, por formas institucionales abiertas a la participación y conectivas? La respuesta a esta pregunta está pendiente y sólo se resuelve en la práctica.

A esta problemática se suma otra, cuando pasamos de la política a la economía, de la política a la sociedad, aunque todo esto pueda entenderse de manera integral, pasamos de un tipo de formaciones discursivas a otras, de un tipo de lógicas a otras, de un tipo de racionalidad a otras; hay como ritmos diferentes entre unos campos y otros. Las políticas públicas se ven limitadas, son herramientas limitadas para corregir las anomalías de la economía, las desigualdades sociales; se requiere de una transformación en todos estos campos. Las políticas tendrían que ser integrales, totales, abarcadoras de

todos los campos, desatadoras de transformaciones en todos los campos. Pero, estas políticas integrales y hasta desintegradoras de lo viejo no pueden ser sólo del gobierno y del Estado. Para efectuar estas políticas, para ejercer estas políticas, se requiere de la participación de todos, la movilización de todos. Si no ocurre esto nos moveremos en constantes contradicciones, en repetitivas incoherencias, en paradojas y hasta aporías. No basta con denunciar la inconsistencia, la inconsecuencia, no basta con identificar las contradicciones; es menester reconocer la matriz de estas contradicciones, que tienen que ver con el enfrentamiento del *habitus* y lo *novum*, que tienen que ver con la multiplicidad de los campos y sus lógicas, estructuras, reglas diferenciales, con ritmos distintos. Es menester atravesar estas automatizaciones y liberarlas de sus encierros, liberar las potencialidades y posibilidades contenidas, liberar el impulso creativo.

La base más problemática de las contradicciones tiene que ver con la genealogía de las tecnologías de poder, los diagramas de fuerza, el mapa de las instituciones, las normas y procedimientos. En la medida que estas técnicas se mantienen, perduran, se sedimentan, son recurrentes en las formas de gobierno, en las políticas públicas, en las disposiciones institucionales, en esa misma medida entran en contradicción con las transformaciones dibujadas en el horizonte plurinacional comunitario y autonómico. No se puede desarrollar y desplegar la democracia participativa si se mantienen formas centralizadas, jerárquicas, burocráticas, no deliberativas, obedientes, sumisas, si las formas de cooptación son reiterativas, si las formas de gobierno disciplinario y las formas de gobierno derivados de la economía política son vigentes, si el Estado administrativo, si el Estado policía, si el Estado del control, de la normalización subsisten condicionando las prácticas políticas. La democracia participativa es posible si se liberan las fuerzas contenidas, se desprenden los imaginarios y la imaginación radicales, se promueve la creatividad y la productividad.

Más allá del capitalismo y la modernidad

Madre tierra versus capitalismo

Estamos ante la Conferencia Mundial del Cambio Climático, Conferencia que ya es una anti-cumbre respecto de la reunión de la Cumbre del Clima de Copenhague de 2009 (COP15)²¹⁵. Se puede decir que ante lo que parece ser un continuo fracaso las cumbres de la Organización de Naciones Unidas (ONU) se hace imprescindible una reacción planetaria de las sociedades humanas en defensa de las sociedades orgánicas de la tierra frente a lo que podemos calificar como destrucción del planeta, más que depredación ambiental, más que degradación ambiental y mucho más que cambio climático a secas. Las iniciativas de las naciones unidas frente a lo que llama eufemísticamente cambio climático comenzó en Bali, el 2007, con la Cumbre de la ONU sobre el cambio climático (COP 13); esta Cumbre abrió el camino hacia la Cumbre del Clima de Copenhague 2009 (COP15), a través de la Cumbre de Poznan 2008 (COP14). En la Cumbre del Clima se tenía que negociar la continuación del Protocolo de Kyoto, que vence el 2012, empero por la intransigencia o reticencia de los países más contaminantes del planeta, entre los que se encuentra Estados Unidos de Norte América, fracasa la negociación de la COP 15, que es considerada por algunos especialistas una

²¹⁵La Cumbre de la ONU sobre el cambio climático de Bali 2007 (COP 13) abrió el camino (vía Poznan 2008, COP14) hacia Copenhague 2009 (COP15), donde se tenía que negociar la continuación del Protocolo de Kyoto, que vence en 2012. Tras el fracaso de la COP 15, la última oportunidad (y ya vamos tarde) es la COP 16 de Cancún (México, 29/11-10/12/10).

de las últimas oportunidades para evitar una catástrofe planetaria. Ahora nos encaminamos a la Cumbre de México, que se efectuará en Cancún (COP 16) el año en curso. ¿Volverá a repetirse la misma situación? Ante esta secuencia de eventos, cuyas iniciativas terminan en un fracaso, ante lo que podemos llamar el tratamiento superficial del problema, que no toca lo que se llama causas estructurales del cambio climático, el presidente Evo Morales Ayma toma la decisión de convocar a una Conferencia Mundial del Cambio Climático donde se trate el problema ambiental en su alcance estructural; esto equivale a trabajar las causas estructurales de la depredación ambiental, incluso podríamos llamarla la depredación ecológica o mejor dicho desequilibrio ecológico, que habla concretamente de los desequilibrios causados en los ecosistemas. Viendo el problema desde una perspectiva multidisciplinaria, histórica, económica, social, cultural, se comprende que lo que debería estar en la mesa de discusiones es el paradigma civilizatorio hegemónico y dominante. Desde el enfoque histórico, político y cultural se ha identificado este paradigma con la colonización y expansión occidental, con su forma civilizatoria conocida como modernidad, con su forma económica reconocida como capitalista. Por lo tanto lo que se tiene que poner en el tapete es el modelo civilizatorio industrialista, moderno y capitalista. Se entiende que aquí, en esta matriz, se encuentran las causas estructurales de la crisis ecológica.

Al respecto es indispensable discutir las diferencias conceptuales entre lo que se entiende que es la consideración del cambio climático, degradación ambiental, depredación ambiental y desequilibrio ecológico. El concepto de cambio climático se ocupa de los efectos de la degradación; aunque entendido de una manera más amplia se llama cambio climático a la modificación del clima con respecto al historial climático. Dichas modificaciones se producen a variadas escalas de tiempo y espacio, evaluadas desde distintas referencias y parámetros climáticos: temperatura, precipitaciones, nubosidad. Estos cambios climáticos son debidos tanto a causas naturales como humanas. Ciertamente la expresión suele usarse de manera restringida, para hacer la crónica sólo de los cambios climáticos que suceden en la actualidad, en este sentido se entiende cambio climático como sinónimo de calentamiento global. El discurso de Naciones Unidas, dada en la Convención Marco sobre el Cambio Climático, maneja el término de *cambio climático* circunscrito al cambio por causas humanas, que podríamos llamar antropogénicas. La Convención Marco dice:

Por "cambio climático" se entiende un cambio de clima atribuido directa o indirectamente a la actividad humana que altera la composición de la atmósfera mundial y que se suma a la variabilidad natural del clima observada durante períodos comparables²¹⁶.

Se entiende por degradación ambiental al proceso corrosivo de contaminación, proceso que desata una insolvencia creciente de recursos renovables que conforman el medio ambiente y lo sostienen, sosteniendo al mismo tiempo al género humano y a los seres orgánicos; de manera concreta, se entiende como parte de la descripción de la degradación ambiental la progresiva deforestación, degradación de los suelos y desertificación. La degradación ambiental comprende también la contaminación múltiple del planeta, del agua, del aire, de los suelos, de las plantas, de los productos

²¹⁶Convención Marco sobre cambio Climático de Naciones Unidas. Artículo 1, párrafo 2.

agrícolas, de la biosfera; esto significa la inclusión de la contaminación múltiple en la problemática de la degradación ambiental.

Se entiende por depredación ambiental a la degradación ambiental debida a la acción de las sociedades humanas, a su capacidad no sólo de transformar el ambiente sino a su capacidad destructiva de los ecosistemas y equilibrios ecológicos, haciendo desaparecer especies y la riqueza de la biodiversidad. A propósito del desplazamiento de estos términos, cambio climático, degradación ambiental y depredación ambiental, Reynaldo Cuadros dice lo siguiente:

Un cambio denota la posibilidad de reversión, además que no tiene una connotación semántica negativa. Cuando un cambio es irreversible, se llama transformación y cuando una transformación es negativa recibe el nombre de degradación. Pero, el hecho de que se haya identificado que el origen de esta degradación es la acción humana, entonces exige más propiamente la denominación de depredación ambiental²¹⁷.

Se entiende por desequilibrio ecológico la alteración de las relaciones de interdependencia entre los elementos naturales que conforman los ecosistemas, el desequilibrio ecológico afecta negativamente la existencia, transformación y desarrollo de la humanidad y de los demás seres orgánicos. El concepto de desequilibrio ecológico es construido en contraposición del concepto de equilibrio ecológico, prácticamente su opuesto; el equilibrio ecológico se define como la estabilidad de un ecosistema, es decir, la estabilidad de un ecosistema se da como resultado de las interrelaciones entre el ecosistema biótico y el ecosistema abiótico. El equilibrio ecológico es alterado por acciones que desatan las sociedades humanas en perjuicio del ambiente, aunque también puede ser alterado por fenómenos naturales; por otra parte, se puede considerar otras variaciones graves del medio ambiente, como son la sequía y la desertización, fenómenos preocupantes pues causan la escasez de alimentos en el mundo, afectando en gran parte a la agricultura, sobre todo son particularmente problemáticos debido a que provocan efectos destructivos en la biodiversidad, los nichos y continentes ecológicos. La sequía y la desertización causan varios problemas incluso irreversibles en el ecosistema, problemas que tienen que ver con la extinción de especies y también la destrucción del ecosistema; contribuyen a esta situación el uso de pesticidas y herbicidas, así también la explotación intensiva de los suelos. Al respecto es indispensable anotar que la llamada revolución industrial y su continuidad en los modelos desarrollistas han dañado la armonía ecológica, desequilibrando los ecosistemas y provocando niveles insostenibles de contaminación. Se puede hacer una historia larga de las transformaciones ambientales debidas a las intervenciones de las sociedades humanas en la creación de sus propios espacios vitales; empero en esta historia larga lo que compete a los ciclos del capitalismo, a la formación de la economía-mundo, a la formación del sistema-mundo capitalista, a su expansión colonizadora, las transformaciones ambientales terminan siendo destructivas y traumáticas para los ecosistemas. Podemos llegar incluso a decir que nos encontramos ante un dilema: la vida o el capitalismo, el planeta o el capitalismo, la madre tierra o el capitalismo, la pachamama o capitalismo.

En toda esta cuestión sobre el cambio climático, ¿qué es El Protocolo de Kyoto?; es un protocolo relativo a la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático. El objetivo del Protocolo y la Convención es combatir el calentamiento global. El Protocolo fue

²¹⁷ Reynaldo Cuadros: LA RUTA CRÍTICA PARA LA EVOLUCION DEL DEBATE DESDE EL CAMBIO CLIMATICO HACIA UN PROYECTO CIVILIZATORIO HOLISTICO.

aprobado inicialmente el 11 de diciembre de 1997 en Kyoto , Japón , y entró en vigencia el 16 de febrero de 2005. El compromiso internacional es vinculante, esto quiere decir que los 187 países firmantes del protocolo se comprometen a bajar las emisiones de gases contaminantes y deberían ratificar el protocolo en noviembre del 2009, cosa que no ha ocurrido por el fracaso de la Cumbre Climática de Copenhague²¹⁸. En la Cumbre climática de Copenhague se buscó ratificar el protocolo de Kyoto, empero esta reunión fracasó debido al boicot de los países capitalistas responsables de la contaminación ambiental mundial, fundamentalmente de los EEUU. El debate no pudo prosperar debido a las posiciones encontradas y las contradicciones entre las potencias dominantes y las potencias emergentes. Después del fracaso de Copenhague, las Naciones Unidas tienen programado otra Cumbre climática en Cancún, México, dónde se buscará nuevamente resolver los problemas pendientes desde Kyoto. Toda esta historia de las cumbres climáticas no sólo se reduce al tratamiento de las modificaciones climatológicas, es decir, se concentran en los efectos del problema, no así en las causas estructurales de la crisis ecológica, sino que reducen el tratamiento del cambio climático al tratamiento del calentamiento global, del efecto invernadero, como si todo esto se pudiera resolver con la reducción de emisiones de gas por parte de los países altamente industrializados. En el camino de Kyoto a Cancún, pasando por Copenhague, esta historia de las cumbres climáticas se han encontrado con una piedra en el zapato: la convocatoria a la Conferencia Mundial sobre el Cambio Climático y Defensa de la Madre Tierra (CMPCC), de Tiquipaya, Cochabamba. En esta Conferencia los pueblos, los países asistentes, los gobiernos invitados, además de los movimientos sociales, organizaciones, instituciones, intelectuales críticos y científicos, van a discutir las causas estructurales del cambio climático, de la degradación y depredación ambiental, de la crisis ecológica. En esta Conferencia mundial se va poner sobre la mesa los derechos de la madre tierra, considerada ahora un sujeto de derechos, pero sobre todo la matriz planetaria de la vida, por lo tanto también un sujeto vivo. La asistencia de los pueblos indígenas a la Conferencia y de los movimientos sociales cambia la composición de la Conferencia, introduciendo perspectivas civilizatorias y culturales alternativas al capitalismo, cambiando así el contenido de las discusiones, introduciendo en el orden del día no sólo el análisis estructural de la crisis ambiental, sino también epistemologías y saberes descentrados del antropocentrismo, efectuando un desplazamiento epistemológico que comprende no sólo la complejidad de las interdependencias, complementariedades y reciprocidades de los ecosistemas, de los nichos y continentes de vida, sino también la interpretación de las cosmovisiones y espiritualidades ancestrales, que emergen interpellando un mundo dominado por el pragmatismo, el consumismo exorbitante, el industrialismo contaminante y un modo de producción depredador.

²¹⁸Wikipedia, enciclopedia libre: *En virtud del Protocolo, 37 países industrializados se comprometen a una reducción de cuatro gases de efecto invernadero (GEI) (dióxido de carbono , metano , óxido nitroso , el hexafluoruro de azufre) y dos grupos de gases (hidrofluorocarbonos y perfluorocarbonos) producidos por ellos, y todos los países Miembros de compromisos generales. Países del Anexo I se comprometieron a reducir sus emisiones colectivas de gases de efecto invernadero en un 5,2% respecto de 1990. límites de emisiones no incluyen las emisiones por la aviación y la navegación internacionales, sino que son además de los gases industriales, los clorofluorocarbonos, o CFC, que se tratan en el 1987 el Protocolo de Montreal sobre Sustancias que Agotan la Capa de Ozono.*

Bolivia se ha convertido en el centro de esta convocatoria mundial de los pueblos y de los movimientos sociales, de los intelectuales y los científicos, de los países y gobiernos preocupados por la crisis ambiental. La revolución boliviana se ha situado en el contexto de la problemática ambiental global convocando al sur de la geografía de la economía-mundo capitalista, a la periferia, pero también a las sociedades del mundo, para enfrentar al norte dominante, poniendo en cuestión el dominio del imperio y la persistencia del modo de producción capitalista. Este posicionamiento mundial convierte al proceso de transformaciones institucionales, económicas, políticas, sociales y culturales, al proceso descolonizador, al proceso intercultural, plurinacional y autonómico, en el centro de una red internacional de movimientos sociales anticapitalistas, antiindustrialistas y ecologistas. La responsabilidad política de la transformación, de la liberación y de la descolonización ha trascendido las fronteras; ahora se trata de una revolución mundial, de la descolonización mundial, de un proyecto planetario civilizatorio alternativo, de la armonía con la naturaleza y la comunidad a escala planetaria, es decir, del vivir bien como proyecto civilizatorio y cultural para el mundo. La Conferencia mundial sobre el cambio climático es una declaración de guerra al capitalismo, al imperio, a la dominancia y hegemonía del norte, una declaración de guerra a los enemigos del planeta, a los enemigos de la madre tierra. Después de la Conferencias las cosas ya no van a ser las mismas, también el sentido de las cosas, están definitivamente posicionados los derechos de la madre tierra, la cuestión fundamental de la defensa de la vida, la necesidad de un mundo alternativo al capitalismo. No solamente hay que elaborar una agenda para la Cumbre de Cancún sino es menester una organización mundial de los movimientos sociales, un compromiso mundial de las organizaciones, intelectuales y científicos, es necesaria una agenda de trabajo y un programa de actividades, es indispensable plantearse metas y objetivos a cumplir en adelante; la tarea es el cambio de modelo civilizatorio dominante y hegemónico.

En resumen, nos encontramos ante la emergencia de un modelo civilizatorio y cultural alternativo al capitalismo, ante la emergencia de un nuevo paradigma epistemológico, una nueva episteme, un descentramiento profundo no sólo de los antropocentrismos sino también de los tecnocentrismo y de los sociocentrismos, una episteme que no solo concibe la complejidad de las interacciones e interdependencias de sistemas, campos y niveles, de mundos y ecosistemas, sino una ruptura y desplazamiento epistemológicos que articulan las múltiples perspectivas de los seres orgánicos inmersos en el pluriverso, comprendiendo a las fuerzas inmanentes. Haciendo el balance de las cumbres climáticas vemos que éstas se encaminan y se pierden en el laberinto de un tratamiento tecnocrático, circunscrita a la contaminación ambiental, reducida a la evaluación de la emisión de gases, tocando tan sólo la superficialidad del problema, sin entrar a las causas estructurales de la crisis ecológica. En relación a esta perspectiva dominante en las cumbres es necesario salir del círculo vicioso que sigue recargando la responsabilidad en los países periféricos de la solución artificial mediante la venta de bonos de carbonos, haciendo creer que es un problema de temperaturas, transfiriendo el cuidado del medio ambiente, sin atreverse a tocar las causas y condiciones estructurales del problema. Por eso ha llegado la hora de evaluar abiertamente la vocación destructiva del capitalismo, del industrialismo y también de las formas consumistas concomitantes, que terminan incidiendo devastadoramente en la depredación del planeta.

Crisis del capitalismo y crisis ecológica

La crisis actual del capitalismo, que algunos economistas consideran que se trata de una crisis financiera, en tanto otros comprenden que se trata de una crisis estructural, entendiendo esta lectura en los ciclos largos del capitalismo, ha terminado de poner en

evidencia otra crisis que compromete a la humanidad, a los seres orgánicos y a la vida en el planeta; llamemos a esta crisis ecológica; es decir, crisis del *oikos*, del hogar donde habitan y viven los seres orgánicos. Hablamos de la crisis de los ecosistemas; en otras palabras, de la armonía de las interdependencias dadas en la biodiversidad, en los nichos ecológicos y en los continentes ecológicos, crisis que compromete la vida de las especies, de las plantas, de los animales, crisis que provoca contaminación ambiental, también una contaminación múltiple de las condicionantes ecológicas, de los ecosistemas, de los suelos, del agua, de las mismas plantas y animales, provocando desarreglos, enfermedades y extinción de especies. Crisis que se manifiesta alarmante en la deforestación, en la desertización, en la degradación ambiental, en el calentamiento global, en la escasez de agua, también en la crisis alimentaria y crisis de la agricultura. Esta crisis ecológica tiene que ver con la explotación depredadora de los recursos naturales, con la revolución industrial y su continuidad expansiva, evolutiva y compulsiva, contaminante y depredadora. La crisis ecológica también tiene que ver con el consumismo compulsivo y degradante. Estos son las condicionantes, los factores, los procesos económicos que pueden considerarse como causas de la crisis ecológica, por lo tanto se pueden concebir como articulaciones críticas entre la crisis del capitalismo y la crisis ecológica. Al capitalismo hay que entenderlo no sólo como modo de producción sino también y sobre todo como economía-mundo y sistema-mundo, no sólo como economía, en el sentido restringido de la palabra, como ámbito de la producción, distribución y consumo, sino también hay que concebirlo como modelo civilizatorio antropocéntrico, tecnocéntrico, cuantitativistas, basado en el dominio de la naturaleza, centrado en la valorización del dinero, por lo tanto especulativo y encaminado a la clausura del ciclo del capitalismo en la administración financiera de la crisis y el diferimiento de la crisis por medio de procedimientos financieros, lo que se ha llamado financiarización. Podemos decir que la matriz de las causas estructurales de la crisis ecológica se encuentra precisamente en la economía-mundo y en el sistema mundo capitalista.

Podemos decir que desde el nacimiento de este sistema-mundo capitalista se ha producido el desequilibrio, sobre todo debido a lo que se llama la acumulación orgánica del capital, a esta forma de acumulación por despojamiento, despojamiento de tierras, de recursos naturales, de recursos humanos, de riquezas, incluso, en una etapa posterior, de empresas públicas por medio del procedimiento de la privatización. El sistema mundo capitalista se desarrolla mediante crisis, podemos decir que es la crisis misma, la crisis es la forma dinámica de su funcionamiento. Esta crisis termina de expandirse al resto, al entorno, a la totalidad, al planeta, a la ecología. La crisis estructural del capitalismo termina invadiéndolo todo, en la medida que el capitalismo se ha mundializado, se convierte en crisis del modelo civilizatorio moderno, en crisis de mundo, en crisis del planeta, en crisis ecológica. En la medida que el capitalismo no solamente ha subsumido al trabajo sino también a la vida al propio proceso de acumulación, a la vorágine destructiva de la valorización dineraria, en esa misma medida ha transferido su crisis orgánica a las condiciones y factores intervinientes en el proceso de producción, distribución, comercialización y consumo. Se ha producido una especie de asíntota; por un lado se ha efectuado un crecimiento y desarrollo del capitalismo sin precedentes, contando no sólo con una revolución industrial sino también con la llamada revolución tecnológica-científica, por otro lado se ha producido un despojamiento, una deforestación, una contaminación, una degradación y depredación sin precedentes de la naturaleza. El desarrollo del capitalismo ha tenido su costo ecológico. Lo que quiere decir que el capitalismo no va con la naturaleza, no va con la ecología, no se complementan, al contrario, entran en una contradicción

irresoluble. En conclusión el capitalismo destruye la naturaleza, el capitalismo destruye sus propias condiciones iniciales de producción, la fuerza de trabajo y los recursos naturales, considerados materia prima, y al hacerlo destruye los ecosistemas, los equilibrios ecológicos, haciendo desaparecer especies, provocando escasez de agua, escasez de alimentos y expandiendo el desierto que provoca. La lógica de la acumulación del capital es una lógica abstracta, convierte a las relaciones entre sujetos en relaciones entre cosas, convierte a la relación entre los seres orgánicos en una relación mercantil, reduce la vida al crecimiento cuantitativo. En tanto que las lógicas inmanentes a la vida, a la biosfera, a la biodiversidad, equivalen a procesos integrales, recurrentes, complejos, interdependientes y concomitantes, que producen sus propias condiciones de posibilidad de reproducción, son lógicas genéticas y fenoménicas al mismo tiempo, complementarias y *autopoyéticas*. Por eso podemos decir que la lógica del capital choca plenamente con las lógicas inmanentes de la vida, se oponen. La lógica del capital destruye la vida.

¿Cómo puede haber ocurrido esto, cómo puede que algo que ha surgido de la misma naturaleza, de la historia de las sociedades humanas, de la historia de las civilizaciones, de los sistemas-mundo, termine destruyendo a la misma naturaleza? ¿Cómo ha ocurrido que el sistema-mundo capitalista, sistema que se expande, que se hace global, hegemónico y dominante, sistema basado en la valorización dineraria, termine poniendo en peligro a la naturaleza misma, a la vida misma? De acuerdo a la interpretación de Edgar Morin, teórico de la complejidad, después de la gran explosión inicial y el gran caos, el universo y los átomos se forman debido a los torbellinos y bucles que aplican la fuerza de la expansión explosiva, de la entropía, de esta energía en expansión sobre sí misma. La vida aparece como una segunda generación, si se puede hablar así, de bucles y torbellinos, que producen una auto-organización genotípica y fenotípica diversa, es decir la vida, como capacidad de autoreproducción, evolución y equilibrio ecológico. La pregunta es si se produce una tercera generación de bucles y torbellinos dando lugar a las sociedades humanas, o si más bien éstas son parte de la complejidad del *oikos* y de la vida. En todo caso lo que importa en la historia de las sociedades humanas es la disociación que se produce entre el sujeto y sus condiciones de formación biológicas, antropológicas sociales, culturales; hablamos de la disociación del sujeto del individuo-viviente de la especie *homo sapiens*²¹⁹. Esta disociación se expresa claramente en el pensamiento occidental; Descartes realiza la disyunción paradigmática entre *ego cogitans* y la *res extensa*²²⁰. Edgar Morin dice al respecto que, *el sujeto se convierte en principio metafísico y el reino científico del objeto comienza. El sujeto se desmaterializa, el objeto se reifica*²²¹. Retomando el análisis podemos lanzar la siguiente hipótesis: esta disociación del sujeto de lo viviente produce no sólo una subjetividad que se cree autónoma, independiente de lo viviente, un imaginario que cree reinar sobre lo viviente, sino también produce una voluntad de dominio de lo viviente. La expresión *cogito ergo sum*, pienso luego soy, es la expresión más fuerte de este dominio sobre la naturaleza de la filosofía occidental. Se ha dado lugar a un sujeto perdido en el laberinto de sus representaciones; en realidad la representación del sujeto, pues el sujeto también es el individuo-viviente, no puede disociarse sino es imaginariamente. Una combinación extraña entre la matriz cultural judeo-cristiana y la matriz helénica, ésta desarticulada y subsumida a la interpretación de aquella, ha dado lugar a la exacerbación de esta voluntad de dominio de la naturaleza, de dominio sobre lo viviente, por parte, y esto es lo más extraño, de una representación del sujeto,

²¹⁹ Ver de Edgar Morin, *El método. La vida de la vida*. Madrid 1980; Cátedra. Pág. 215.

²²⁰ *Ibidem*: Pág. 215.

²²¹ *Ibidem*: Pág. 215.

reducido a su actividad pensante, disociado del conjunto de las operaciones de lo viviente. A esta matriz cultural es a lo que hemos llamado genéricamente cultura occidental, que ha venido acompañada de su instrumentalización económica, la expansión del sistema-mundo capitalista, una manera de articulación y sistematización estructural de las formas capitalistas heredadas de Asia y África²²².

La revolución mundial del vivir bien

Ha recommenzado una revolución anticapitalista, esta vez en nombre del vivir bien, *suma qamaña* en aymara, esta vez en defensa de la madre tierra; ya no se trata solamente de defender la fuerza de trabajo, al proletariado, de recuperar el tiempo de trabajo excedente para los obreros, no se trata solamente de oponerse a la explotación de la fuerza de trabajo, sino que ahora se trata de defender la vida contra la amenaza de la degradación, depredación ambiental, la amenaza de la crisis ecológica ocasionada por el desarrollo destructivo del capitalismo. Ahora se movilizan los pueblos contra el capitalismo, hemos pasado de la lucha del proletariado contra el capitalismo a la lucha de la humanidad contra el capitalismo, en defensa de todos los seres orgánicos, la biodiversidad, aunque también de la biosfera, de los suelos y de los subsuelos, donde anidan las riquezas naturales. La teoría del valor nos permitió comprender la lógica del capital inherente a la producción, esto nos llevó a desarrollar el concepto de modo de producción capitalista; ahora se requiere una teoría de la vida, que nos ayude a elucidar la contradicción entre capitalismo, la lógica de la valorización del dinero, y la vida, la naturaleza. El capitalismo, no solamente entendido como modo de producción sino sobre todo como sistema-mundo, no solamente explota la fuerza de trabajo sino explota las riquezas naturales, explota la vida, absorbiendo energía acumulada durante millones de años, destrozando la tierra para encontrar minerales y someterlos a la transformación productiva, subsumiendo información genética, saberes biológicos, también la psiquis y saberes evocativos a la vorágine del capital. Es cierto que las anteriores sociedades, civilizaciones, sistemas-mundo, han explotado también la tierra, domesticado las plantas, domesticado los animales, domesticado los genomas, explotado minerales, pero lo hacían para satisfacer necesidades concretas; empero lo que pasa con el capitalismo es distinto, lo hace para satisfacer una necesidad desquiciada, la satisfacción de la ganancia, explota no sólo para acumular riqueza, sino para acumular dinero, el equivalente general de la riqueza. Se trata de la acumulación abstracta de la medida de la valorización, es la acumulación estadística de la medición dineraria de la producción, pero también de la especulación. La esquizofrenia capitalista ha llegado al extremo del desborde financiero de esta acumulación, que no sabe dónde invertir para conseguir más dinero, más valor abstracto, invirtiendo en sí misma, en más especulación financiera. Las famosas burbujas financieras crecen hasta reventar, empero se siguen produciendo como hongos, como enfermedad delirante de un imaginario excitado por su propio frenesí ganancial. Se ha producido una inflamación exacerbada del capital, que no puede explicarse por su infraestructura, por su estructura productiva, sino por una maquinaria financiera hipertrofiada. De este modo podemos afirmar, contra la teoría clásica, que el capitalismo es en realidad una superestructura, también un imaginario delirante, ocasionado por una sociedad, una civilización, un sistema-mundo que ha separado las condiciones naturales, las condiciones materiales de la reproducción y de la producción, del intercambio y la circulación, de las condiciones inmateriales, de las condiciones subjetivas, de la medida de las cosas, la riqueza, la producción, la

²²² Según Andre Gunder Frank los ciclos del capitalismo son más largos y la historia del capitalismo se remonta a Asia. Leer *Re-orientar. La economía global en la era del predominio asiático*. Valencia 2008. Universitat de Valencia.

productividad y la valorización. No es que el capitalismo funciona solamente de manera abstracta, lo hace de esta manera porque asienta este funcionamiento en los procesos concretos de explotación, producción, intercambio y circulación, pero lo hace sin evaluar los procesos concretos, sin la valorización cualitativa de estos procesos, aunque desarrolle estadísticas de las cosas, de los instrumentos, de los utensilios, de los artefactos, de las maquinarias, de las rutas, de los flujos y stocks, de los hombres, animales y plantas. En este sistema hay una concomitancia entre el valor de uso, la otra cara del valor de cambio, entendiendo su uso como uso productivo y para el consumo, con el valor abstracto, el valor de cambio y el signo monetario. Este sistema se ha cerrado a otras evaluaciones de las cosas, de las actividades, de las plantas y de los animales, evaluaciones que aprecian las otras dimensiones de las interrelaciones, de las interacciones e interrelaciones de los ecosistemas y dentro de los ecosistemas, abarcando organismos, poblaciones, pero también las interconexiones individualizadas. El sistema-mundo capitalista no ha desarrollado metodologías de valorización de la vida. La vida ha sido reducida a objeto de estudio, no es sujeto, subjetividad, voluntad, saber, inteligencia, desarrollada, evolucionada, acumulada durante miles de millones de años. Este desprecio de la vida, inherente a la lógica del sistema capitalista, se ha expandido tanto con la mundialización, se ha desarrollado estrepitosamente en el proceso de acumulación del capital, que ha puesto en peligro la vida en todo el planeta. La contradicción entre capitalismo y vida, capitalismo y naturaleza, se ha vuelto un antagonismo. Esta contradicción desarrollada en antagonismo es la base de la revolución mundial anticapitalista.

La Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra ha aprobado un primer documento de la revolución mundial anticapitalista. Es un documento que hay que comprenderlo en el marco de un acuerdo entre los pueblos, movimientos sociales, países, gobiernos, científicos e intelectuales críticos que se reunieron en Tiquipaya, Cochabamba, Bolivia. Un primer documento que sienta las bases de la defensa de los derechos de la madre tierra, que identifica como causa estructural de la crisis ecológica al sistema capitalista, que orienta la voluntad, multitudinaria a un nuevo proyecto civilizatorio cultural denominado vivir bien, que conduce a ratificar el protocolo de Kioto para bajar las emisiones de gases contaminantes en un 50%, que reenfoca la producción hacia la soberanía y seguridad alimentaria, bajo un nuevo concepto de la agricultura, desconectada de su orientación mercantil y comercial, que defiende los bosques y prohíbe la explotación de los recursos fósiles en los mismos, que exige a los países desarrollados, industrializados y contaminantes, una compensación ambiental a los países en desarrollos, además de estar obligados a reponer los daños ocasionados a la naturaleza, corriendo con los gastos y transferencias tecnológicas correspondientes. En esta perspectiva, para garantizar el cumplimiento de la resolución de la Conferencia y lo que puede ser la ratificación del protocolo de Kioto se propone conformar un tribunal ecológico. Para lograr la realización de estos objetivos, la continuidad de la lucha y la movilización por la vida y la madre tierra se constituye una internacional de movimientos sociales en defensa de la madre tierra. Se pretende que las resoluciones de la Conferencia de Tiquipaya sean vinculantes en la cumbre climática de Cancún, en esta perspectiva van a ser entregadas a Naciones Unidas, buscando también que sean vinculantes para el mundo, siendo ya vinculantes para Bolivia, país anfitrión de la Conferencia. En este contexto se da el compromiso de una movilización general en el mundo, además de que la Conferencia propone realizar un referéndum mundial sobre los derechos de la madre tierra. Visto de esta manera, la Conferencia ha rebasado las expectativas de los organizadores; se esperaban unas diez y ocho mil personas, empero se llegaron a inscribir y aglutinar a más de treinta y cinco mil personas, desbordando los escenarios, cobrando dinámica propia, convirtiendo al encuentro, además de espacios de discusión, en una fiesta y en una feria.

¿Qué es el vivir bien? Decimos que es un proyecto civilizatorio y cultural alternativo al capitalismo y a la modernidad, que se basa en las matrices civilizatorias indígenas, que recoge la cosmovisión del *suma qamaña*, del *suma kausay*, del teko kavi, del *ñandereko*, del *ivimarei*, del *qhapaj ñan*, que sobre esta base incorpora las concepciones alternativas de las resistencias al capitalismo y a la modernidad, que integra utopías y proyectos sociales en armonía con la naturaleza y la comunidad, articulando formas de consumo, de comportamiento y de conductas no degradantes, asumiendo formas de espiritualidad que responden a relación ética con la vida y desplazando tejidos sociales solidarios y complementarios, armaduras culturales y ámbitos simbólicos, imaginarios y significaciones cohesivas de lo colectivo, de los saberes y el intelecto general.

Crisis del capitalismo e imaginarios colectivos

Pablo Stefanoni, economista, investigador y periodista parece que no se ha dado por enterado de la crisis del capitalismo, de los ciclos del capitalismo, de las crisis cíclicas del capitalismo, de las crisis financieras que anuncian el fin de un ciclo y el comienzo de otro. Menos puede esperarse que se haya enterado de la crisis congénita al crecimiento y el desarrollo capitalista, tampoco podemos esperar que comprenda lo que significa la crisis estructural del capitalismo. Por eso se ufana de dar una lista de situaciones y hechos donde trata de demostrarnos que el capitalismo está vivo y coleando, para terminar preguntarse que “¿no vendría bien un poquito de *descriptivismo* ante el riesgo contrario de salirnos completamente de la realidad?”. Parece concluir orgulloso con esta pregunta una columna que inscribe como título otra pregunta: “¿Una revolución mundial capitalista? “. calificándose un poco más abajo de *aguafiestas*, lo que parece hacerlo feliz. No estoy muy seguro que el economista haya entendido la diferencia entre la mirada orgánica, estructural e integral de los procesos, de la mirada descriptiva y, en este caso, diseminada de los hechos. Tampoco estoy seguro que el investigador haya investigado objetivamente las tendencias inmanentes del proceso de acumulación capitalista, menos su desplazamiento en las economías nacionales y la economía mundial. Estoy menos seguro que el periodista este informando sobre la relación de los hechos. Más bien parece tratarse de una toma de posiciones en el campo de batalla del proceso boliviano, optando por una tendencia pragmatista y de realismo político en el campo de fuerzas que pugnan el proceso. Se cree muy ingenioso al descalificar los rituales y las ceremonias de la *challa* dedicadas a ofrendar a la *pachamama*, al cuestionar con cierto aire de pedantería y pretendido racionalismo las creencias, los saberes y las interpretaciones que giran alrededor de la cosmovisión de la *pacha*, del equilibrio y la armonía dual y complementaria, que forma parte de las concepciones heredadas, recreadas y reconfiguradas andinas. El columnista considera que nos da una lección cuando distingue - usando a prestigiosos historiadores, Sinclair Thomson y Forest Hilton, que creo no estarían dispuestos a apoyar estos devaneos - los movimientos indígenas en sus distintos contextos históricos, sobre todo los relativos a la rebelión indígena del siglo XVIII, de los discursos contemporáneos de reivindicación cultural, anticoloniales e interpretativos de lo que se denomina *pachacuti*, que quiere decir trastrocamiento, crisis, retorno; discursos que califica despectivamente como “pachamamismo”, lo que expresa un oculto racismo y los prejuicios recurrentes de una izquierda colonial. Toda esta elucubración no es otra cosa que la muestra de un gran desconocimiento del tema y del problema.

A pesar de haber investigado una ruta, la historia del instrumento político (MAS), ruta que forma parte de todo un complejo de procesos inherentes de los movimientos sociales desatados desde la masacre del valle (1974), no parece haber entendido mucho las lógicas inmanentes de estos procesos y de las dinámicas moleculares de los movimientos sociales, tampoco de las formas representativas que acompañaron la

formación del instrumento político. Entre estas formas jugaron un papel politizador las recuperaciones simbólicas en los imaginarios sociales, en la reconstrucción de las identidades colectivas; por ejemplo, el discurso katarista ha formado parte de la atmósfera representativa y de legitimación de las resistencias, rebeliones y movimientos de las últimas décadas.

Lo que pasó en Tiquipaya tiene que ver tanto con una lectura de la crisis del capitalismo, desde la perspectiva de la crisis ecológica, como también con las reivindicaciones de los pueblos indígenas y el posicionamiento de otra perspectiva civilizatoria y cultural nombrada como *vivir bien*. Esta conferencia mundial de pueblos en defensa de los derechos de la madre tierra desplazó las discusiones de las cumbres, circunscritas en la evaluación del calentamiento global, hacia el análisis de las causas estructurales del cambio climático. Este es un logro que no se puede desacreditar por una especie de deleite periodístico convertido en supuesta crítica. Llamo comienzo de una revolución mundial anticapitalista a este acontecimiento por el compromiso logrado por los movimientos sociales asistentes de defender los derechos de la madre tierra, identificando al capitalismo como la causa estructural de la crisis ecológica; creo que esta perspectiva forma parte de los nuevos movimientos antisistémicos antiglobalizadores, anticapitalistas y ecologistas.

Creo que hay que hacer dos puntualizaciones más, una sobre el uso del término de revolución; en la polisemia de sentidos involucrados en la pragmática lingüística hay algunos de uso más recurrente, revolución como irrupción violenta, insurrección; también como ruptura, quiebre con el pasado, nuevo comienzo; así también se entiende como nuevo ciclo, una nueva vuelta, una re-revolución, una acumulación hacia un punto crítico, desde el que se da el salto o la inversión, que en aymara se entiende como *pacha-cuti*, retorno a la armonía dual, complementaria, que puede también ser una nueva armonía. Empero el uso del término también puede connotar una convocatoria, convocar a una revolución anticapitalista y antimoderna; este es el sentido que he querido darle en el artículo *La revolución mundial del vivir bien*. En este sentido se tiene que entender la interpretación que hago de lo ocurrido en la Conferencia de los Pueblos por el Cambio Climático y en Defensa de los Derechos de la Madre Tierra.

La otra puntualización tiene que ver con las lecturas de la *pacha*, que se interpreta desde la palabra aymara *paya*, que quiere decir dos, pero también doble, que connota a la relación espacio-tiempo, también a la relación complementaria y a la reciprocidad. Desde esta perspectiva abría que acercarse a la cosmovisión de la *pacha*, al complejo configurativo de la *alajpacha*, espacio tiempo del pluriverso, de la *acapacha*, espacio-tiempo del lugar, del aquí y ahora, de la *mancapacha*, del espacio-tiempo interior, que puede también ser el subsuelo. Todas estas configuraciones se interrelacionan, interactúan y son interdependientes en el *takpacha*, la totalidad de los espacio-tiempos. Dependiendo desde donde se haga circular estas figuraciones, parece que el *titi*, el felino que cruza los puentes de los mundos, juega un papel simbólico de articulación, de tránsito, de movimiento. Parece ser que la *chacana*. La cruz andina, que significa también puente o puentes de mundos, es una especie de mapa simbólico astronómico, ligado a la cruz del sur, la estrella del sur, usado para interpretar el tejido de la complejidad del macrocosmos y el microcosmos. Que todo esto sea más o menos así, que sea más complejo, que sea una interpretación particular mía, es una cosa, pero, por el momento, nos sirve como hipótesis marco para situar lo que llamamos la cosmovisión de la *pacha*. Ahora bien, que esta cosmovisión sea compartida por los movimientos indígenas contemporáneos, sobre todo de tierras altas, y por los levantamientos indígenas históricos, depende de lo que estamos entendiendo por compartir. De todas maneras, la *pacha*, la *pachamama*, el *pachacuti* forman parte de los

códigos lingüísticos que no solamente se usan en las ceremonias, ritos, las celebraciones, sino también en los discursos y, entre estos, en los discursos político-culturales, sobre todo en los discursos kataristas. Creo que los amautas, collawayas, yatiris, chamacanis, también recurren a los códigos lingüísticos en cuestión, aunque desde una perspectiva recurrente a los mitos y a las alegorías simbólicas. Por lo tanto, se trata de discursos, ritos, mitos, ceremonias, que se cruzan en los caminos de los levantamientos y movimientos, como saberes que buscan interpretar estos movimientos. ¿Cómo se ha dado esta articulación entre saber y rebelión en los distintos contextos históricos de los levantamientos, rebeliones y movimientos indígenas? Seguramente de distinta manera. Lo que no se puede decir es que los lenguajes, los saberes, los imaginarios relativos a la *pacha* no tienen nada que ver con los levantamientos. Concretamente, contemporáneamente, desde los movimientos kataristas que se desataron durante la década de los setenta, estos discursos e imaginarios han formado parte de la politización de las comunidades, de los pueblos, de los sindicatos y de los ayllus. La historia de la Confederación Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia Tupac Katari (CSUTCB) y la historia del Consejo de Ayllus y Marcas del Qullasuyu (CONAMAQ) están entrelazada con las formas de recuperación simbólica y de reconstitución imaginaria en el decurso de la construcción del proyecto descolonizador. No estamos diciendo que la cosmovisión de la *pacha* explica los distintos levantamientos, rebeliones y movimientos indígenas, pues ha habido distintas condiciones de posibilidad y factores intervinientes, dependiendo del contexto histórico, que han formado parte del substrato, de la matriz múltiple, de la composición de los campos donde se han desatado las movilizaciones en cuestión. La cosmovisión de la *pacha* es un saber que interpreta el mundo y politiza los movimientos anticoloniales.

La alternativa al desarrollo

La ilusión desarrollista

Tomemos ilusión no sólo como ficción, expectativa, apariencia, sino también como *illusio*, como interés, como creencia fundamental en el interés del juego y el valor compartido; la lógica específica de un campo se funda en la mentalidad que aparece en forma de *habitus* específico que también podríamos llamar sentido del juego, al que por lo común se designa como espíritu o como un sentido implícito²²³. Por lo tanto ilusión como ficción, pero también como mentalidad; desde esta perspectiva trataremos de analizar la ilusión desarrollista. Es ciertamente una ilusión creer que el desarrollo va llegar por la industrialización, peor aún con la llegada de capitales financieros, que es lo mismo que reducir el desarrollo a la industrialización, reducción que tiene que comprenderse también en el ámbito del sentido, en el espacio de configuración, de lo que quiere decir desarrollo. Es también una ilusión que el único camino que hay es el desarrollo, la transformación de las condiciones, no solamente el crecimiento económico, en clave moderna; es decir modernización de las instituciones, modernización de los medios de comunicación, de transporte, modernización de las costumbres y las conductas, modernización del consumo, modernización de los servicios. En otras palabras optar por la cultura moderna en todos los sentidos que esto implica. En una época, durante los siglos XVIII y XIX se entendido esto como ilustración, razón, racionalidad, ciencia, positivismo, pretendiendo que sólo hay una forma de madurez, el uso de la razón como autoridad, entendiendo que la única razón es el de la ilustración. Esto obviamente es una reducción, que durante el siglo XX ya fue

²²³ Revisar de Pierre Bourdieu *Meditaciones pascalianas*. Barcelona 1999, Anagrama.

insostenible, pues la misma ciencia, su desarrollo y ampliación, encontró distintas racionalidades, no sólo en lo que implican distintas lógicas inherentes a las epistemologías, ciencias, complejidades sociales, sino también en lo que respecta a los modos de pensar de distintas civilizaciones. Particularmente interesan los estudios de Claude Lévi-Strauss, sobre todo los cuatro tomos de *Mitológicas*²²⁴, pues en ellos demuestra otras formas de racionalidad, otros modos de pensar, otras maneras de clasificar, de construir la cultura, su relación con la naturaleza, y la explicación de los orígenes del fuego, de las armas, de la comida, de la agricultura. Que todavía uno se encuentra con gente que cree que hay una sola forma de racionalidad, que la civilización posible es la modernidad, se debe a los anacronismos relativos a la persistencia de sentidos comunes anclados en los prejuicios correspondientes a la colonización y a la colonialidad, además de constituirse en sedimentos ideológicos positivistas y decimonónicos. Esto también es una ilusión, entendida como mentalidad, ideología de un campo. Pero, ¿cuál campo es este? Creo que se trata de un campo donde habitan los funcionarios públicos, que son celosamente modernistas, los tecnócratas, los técnicos, las cooperaciones, los gobiernos y las organizaciones no-gubernamentales metidas en la promoción y a gestión del desarrollo. En este sentido la ilusión desarrollista es un *habitus* incorporado de un capo que es como una diáspora donde funcionan instituciones de influencia y decisión en las políticas públicas. Es un campo que conecta instituciones locales, regionales, nacionales e internacionales. El *habitus* de este campo supone un espacio técnico y político donde las reglas del juego se establecen de acuerdo al logro de indicadores, metas y objetivos que valorizan el desarrollo. Una de las características de esta mentalidad tiene que ver con la creencia en la industrialización como medio primordial del desarrollo, también con la extensión de esta creencia a que el desarrollo es el la columna vertebral de la modernidad y que la modernidad es la arquitectura de la civilización mundial. Ciertamente, visto desde la perspectiva de la crítica de la ideología, esto no es otra cosa que la formación discursiva legitimadora de la dominación del imperio, del centro de acumulación del sistema-mundo capitalista sobre la periferia, entendida como reserva de recursos naturales y de mano de obra barata y explotable. Pero también hay que evaluar esta creencia desde la masa de sus comportamientos y conductas; se trata de un conjunto de normas, de procedimientos, de técnicas, de actitudes, de predisposiciones incorporadas y que se desenvuelven como prácticas configuradoras de las políticas, que ahora atraviesan no solo el espacio nacional, sino también regional, micro-regional y local, incidiendo también en los comportamientos locales, regionales y nacionales, además de incidir en el campo económico, en el campo social y en el campo cultural. Esta mentalidad desarrollista delimita el dominio de su campo, discrimina otras maneras de pensar, otras racionalidades, no las acepta como razón ni racionalidad, descalifica otras alternativas al desarrollo, descalifica otros modos de producción, las expulsa al submundo de la irracionalidad, de la premodernidad, del precapitalismo; esta visión linealista expulsa la diferencia respecto del desarrollo, respecto de la industrialización y de la modernidad al espacio abominable de lo bárbaro y salvaje, espacio que ciertamente se requiere domesticar, disciplinar y civilizar. Como se puede ver, se trata de un proyecto de poder, basado en la publicidad, la propaganda, la programática, la promoción del desarrollo, en lo que podemos llamar mercado técnica del desarrolla, que busca ganar más adeptos, que requiere incorporar a más gente, convencer a más grupos y obviamente más países en esta catarsis de la ilusión del desarrollo. Los resultados de estas políticas desarrollistas son diferenciales, dependen de los contextos nacionales, también de los

²²⁴ Claude: Lévi-Strauss, *Mitológicas*. México, Siglo XXI.

periodos de los que estemos hablando, así mismo de los recursos naturales involucrados en este proceso de extracción-explotación-industrialización-comercialización, de su vínculo con los monopolios del mercado, el control de las transnacionales y el dominio del capital financiero. La articulación de estos procesos y de estas políticas económicas con todo el espacio económico nacional, con la diversificación de la economía, con su triangulación entre industria pesada, industria liviana y servicios, va depender también de distintas problemáticas específicas de los distintos países. Pero, lo cierto es que el desarrollo soñado, la ilusión plena desarrollista no llega, salvo parcialmente, fragmentado, de manera diferencial, dependiendo de las áreas, de los rubros, de las regiones, de la diferencia recurrente entre ciudad y campo. La relación con los países llamados desarrollados, con los países llamados industrializados, no es solamente un problema cuantitativo, como de cuánto falta, sino también cualitativo, se trata de la relación estructural con estos países, de la diferencia estructural, de la condición dominante, hegemónica, de control que tienen de los circuitos financieros o de lo que identifica como los monopolios de los países centrales del sistema-mundo capitalista: el monopolio tecnológico, el monopolio de los flujos financieros, el monopolio del acceso a los recursos naturales, de una manera directa o indirecta, el monopolio de la comunicación y de los medios, y el monopolio militar, primordialmente en el terreno de los armamentos de destrucción masiva²²⁵.

El desarrollismo es un *habitus* de un campo institucional, por lo tanto una mentalidad, una ideología, es también una formación discursiva, que supone sus conceptos, sus objetos y sus sujetos, así como es una retórica, un arte de convencimiento moderno, por lo tanto un conjunto de reglas, de procedimientos, de disposiciones en un espacio de correlación de fuerzas, impotente ante la estructura de poder de la economía y sistema-mundo capitalista. Lo único que puede hacer es replantear la modificación de la relación de los términos de intercambio y la variación en la relación cuantitativa entre centro y periferia, empero no puede trastocar la estructura de poder mundial. Para esto no se requiere de desarrollo ni de discurso desarrollista, de políticas desarrollistas, ni de industrialización, sino de algo que escapa al modelo desarrollista, esto es de una verdadera alternativa y alteración al desarrollo, a la modernidad, al orden mundial; esto significa potenciar las capacidades alternativas y alterativas, las otras lógicas, las otras racionalidades civilizatorias y culturales, potenciar, por ejemplo, en el contexto de la economía plural, la economía comunitaria, las formas comunitarias, las reciprocidades y complementariedades de estas formas que construyen lo común a partir de otro simbolismo, otros imaginarios, otras valoraciones, que no son las que conocemos relativas a la valorización del valor abstracto del tiempo socialmente necesario. Valorizaciones que van más allá del triángulo perverso de valor de uso, valor de cambio y signo. La simbolización alterativa a la racionalidad moderna, instrumental, cuantitativa, es una ruptura, un escape, una salida y un desplazamiento hacia un horizonte radicalmente diferente al constituido en base a la explotación de la fuerza de trabajo, de los recursos naturales, de la producción compulsiva para el mercado y del consumismo hedonista infinito. Las producciones de lo común, basadas en la productividad de la vida, son formas de construcción de vínculos y relaciones de cohesiones colectivas y sociales, basadas en las reciprocidades, complementariedades y armonizaciones entre comunidades y sociedades con la naturaleza.

Critica de la ilusión desarrollista

Lo primero que habría que preguntarse si hay una razón desarrollista, si el desarrollismo no es mas bien un prejuicio, una ilusión, un espejismo, un querer imitar a otros, un

²²⁵ Samir Amin: *Más allá del capitalismo senil*. Buenos Aires 2003; Siglo XXI.

querer ser como los otros. Hablando en términos más concretos esto querría decir que de lo que se trata es seguir la huella de los países industrializados, en este sentido podríamos hablar de industrializaciones imitativas. Empero el tema no es tan simple de resolver, pues la misma condicionante del mercado internacional, sobre todo en lo que respecta a los términos de intercambio, como que inducen a los países no industrializados a industrializarse precisamente para mejorar los términos del intercambio entre centro y periferia de la economía-mundo capitalista. Sin embargo, esta forma de escapar a un intercambio desigual y a lo que se denomina la dependencia terminó creando nuevas formas de diferenciación de las igualdades y soldando nuevas cadenas de la dependencia, en la medida que los países periféricos no dejaban de ser compradores, primero de manufacturas y luego de insumos para la industria, además de pagar los costos de la transferencia tecnológica, fuera de darse el caso de que los países desarrollados terminan entrando a un proceso que se llama de desindustrialización, cerrando industrias pesadas, como las metalúrgicas, y empresas de retorno diferido o largo plazo, traspasando estas industrias y maquinarias a las potencias industriales emergentes, tecnologías consideradas obsoletas, frente a las tecnologías de punta a las que apuestan los países centrales. En otras palabras, los términos de intercambio desigual se dan en otras y reformadas condiciones que plasman nuevas distancias abismales entre centro y periferia, norte y sur. En las condiciones de la revolución científica y tecnológica no solamente las relaciones de intercambio sino también las mismas estructuras de las relaciones geopolíticas de la economía-mundo capitalista han sido trastocadas y transformadas, nos movemos en un nuevo orden mundial, que otros consideran caos mundial. Desde esta perspectiva, teniendo en cuenta las transformaciones en las relaciones internacionales y los desplazamientos en el sistema-mundo capitalista, debemos reconsiderar las significaciones de los conceptos de desarrollo y de la concepción desarrollista, a la luz de los que significan históricamente la revolución verde, la revolución industrial y la revolución científica-tecnológica.

Las teorías del desarrollo buscan describir las condiciones socioeconómicas y las estructuras económicas necesarias para diseñar un recorrido progresista de desarrollo, comprendiendo al desarrollo humano, basado en el crecimiento económico sostenido. En lo que respecta al desarrollo económico, podemos mapear distintas corrientes: las desprendidas de la economía neoclásica, las derivadas de la teoría keynesiana del Estado regulador, las que siguen a un análisis económico marxista, que básicamente tiene una vocación productivista, las que plantean un reenfoque desde la perspectiva del desarrollo humano, y las que se deducen de la crítica anarquista. La concepción desarrollista cuestiona la teoría clásica del comercio internacional, que supone el principio de las ventajas comparativas, comprendiendo más bien la evidencia de los términos de intercambio desiguales y las transferencias de valor desde la periferia al centro del sistema-mundo capitalista., esto significa pensar que los términos de intercambio favorecen a los países industrializados y desfavorecen a los países enmarcados en modelos primario-exportadoras. Ahora bien, la revolución verde y la revolución industrial han quedado atrás, o por lo menos subordinadas, respecto a la emergente y vigente revolución científica-tecnológica, que comprende una nueva ruptura epistemológica, un nuevo paradigma en las ciencias, que inciden en las transformaciones tecnológicas, que nos llevan, entre otras cosas a la informatización de la producción y la virtualización del trabajo. Estos cambios también implican transformaciones en las estructuras financieras y en la extensión y profundización del dominio del capital financiero, lo que significa también una modificación en la composición del ciclo del capitalismo y en la administración de la crisis. Ante esta ruptura epistemológica, el cambio de paradigma y las transformaciones tecnológicas, el concepto de desarrollo ha quedado demasiado estrecho y la concepción desarrollista ya no puede dar cuenta de los grandes desafíos y las grandes transformaciones dadas en el ámbito de las relaciones contemporáneas de la economía y el sistema mundo-capitalista. El concepto de

desarrollo es limitado para dar cuenta de la necesidad de cambiar de modelo civilizatorio ante la crisis ecológica estructural, que enfrenta un compulsivo productivismo, un consumismo hedonista, con proyecciones infinitas, ante la evidencia de las riquezas naturales finitas, inmersa en una naturaleza también acotada. Ante este diagnóstico, la crítica al concepto desarrollo y a la concepción desarrollista se hace necesaria. Pero, también, como el concepto de desarrollo está asociado al concepto de modernidad, es menester también exponer una crítica de la modernidad.

Volviendo a la ilusión desarrollista, parece que este tema ha sido recurrente en las élites gobernantes de los países conquistados por Europa, aunque también en los no conquistados como el caso de Japón. Ciertamente se podría decir que el Japón despegó con su desarrollo en el marco de una combinación compleja de intervención estatal, aparato militar y mercado. Habría dos casos distintos de superación del desarrollo típicamente europeo, uno es el de la ex colonia inglesa de los Estados Unidos de América y el otro es el del archipiélago del Japón, que si bien no va a ser colonia europea opta por un proceso controlado de modernización y de occidentalización. Ese es la preocupación y el esmero de los emperadores; pasamos de un periodo identificado como de modernidad temprana (1573-1868) a los periodos propiamente modernos (1868-2010). Este desarrollo particular se da en el recuadro de la monarquía y bajo una Constitución imperial; el ingreso forzado al liberalismo se da después de la segunda guerra mundial, con la derrota del Japón; una nueva Constitución e instituciones liberales, descartándose de su proyección económica y política, el militarismo y el expansionismo que había caracterizado el imperio nipón. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad histórica que han llevado a Estados Unidos de Norte América constituirse en una potencia hegemónica y dominante, encargada de conducir el ciclo del capitalismo contemporáneo? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad histórica que han llevado al Japón a desplegar un desarrollo capitalista con características propias, empujándolo incluso a intentar disputar la hegemonía mundial de la economía mundo capitalista? No podríamos entender ambos procesos sin comprender su relación concomitante con la revolución industrial inglesa. El ciclo del capitalismo inglés se caracteriza por dos fenómenos que producen cambios estructurales en la composición del capitalismo; uno de ellos es la articulación indisoluble entre Estado y capital, el otro es el que tiene que ver con la revolución industrial, que trastoca las condiciones iniciales de la producción transformando la composición orgánica del capital y la estructura organizativa del capitalismo. No podríamos entender la evolución de la economía de los Estados de la Unión y del imperio nipón sino dentro de los contextos del sistema-mundo capitalista. Lo que se produce es el desplazamiento del centro de la economía capitalista desde Europa hacia el norte del nuevo continente y hacia el extremo oriente. ¿Pero cuáles son las condiciones que permiten este desplazamiento? En primer lugar las sucesivas crisis del capitalismo europeo, pasamos del ciclo genovés al ciclo holandés y de éste al ciclo del capitalismo inglés. En segundo lugar el desgate europeo debido a las guerras entre las potencias imperialistas, el desenlace de estas guerras que deriva en la hegemonía y dominación norteamericana. En tercer lugar el plan Marshall y el plan MacArthur de reconstrucción de Europa y Japón como parte de la guerra fría, planes que consolidan la hegemonía norteamericana y el dominio del capital financiero yanqui. En este contexto de la postguerra y retrocediendo a ciertos antecedentes históricos, en los que está involucrada la unificación tardía de Alemania, podemos decir que, sin embargo, Alemania y Japón ya eran potencias industriales antes de la primera y segunda guerra mundial, empero la reconstrucción de la postguerra las convierte en Estados liberales desarmados y en avanzados modelos industriales, altamente competitivos en el nuevo

orden mundial, aves fénix que nacen de las cenizas ¿Cómo llegaron a ser potencias industriales? En ambos casos el Estado jugó un papel importante, la promoción estatal de la industrialización estaba ligada al proyecto militarista y expansivo, en franco antagonismo con las otras potencias capitalistas, particularmente Gran Bretaña y Estados Unidos de Norte América.

La mayoría de los países, sobre todo los que fueron colonizados, los llamados países de la periferia del capitalismo o más bien del capitalismo periférico vivieron desenlaces distintos, que tienen que ver con la división del trabajo a nivel internacional, con la división del mercado mundial, con las diferenciaciones del comercio internacional, con la división entre centro y periferia, norte y sur, en la geografía y geopolítica de la economía-mundo y del sistema mundo capitalista. Todas estas diferenciaciones del capitalismo, de los capitalismo, en plural, de las formas del capitalismo tienen que ver con la distinción entre acumulación originaria de capital y la acumulación ampliada de capital, distinción que establece que la periferia del sistema-mundo capitalista es el escenario de las condiciones de posibilidad reiterativas de la acumulación originaria del capital del centro del sistema-mundo capitalista. Esto quiere decir que esta acumulación primitiva de capital es permanente y se realiza por procedimientos de despojamiento y violencia de las riquezas naturales, de la fuerza de trabajo de la periferia o migrante, reducida a formas de explotación que desechan los derechos de los trabajadores y los derechos sociales, este mecanismo del despojamiento también tiene que ver con la privatización de las empresas públicas y del ahorro de los trabajadores, también con la privatización de los fondos de pensión, del seguro social, de la salud y la educación. Se trata de un despojamiento constante y continuo de las posesiones, propiedades, riquezas, valores y derechos públicos, sociales y comunitarios en aras de la administración de la crisis del capitalismo. Estas divisiones geográficas y geopolíticas de la economía mundo-capitalista, estas fronteras, no son inamovibles, al contrario son flexibles y modificables, cambian dinámicamente de acuerdo a las formas plurales de desarrollo de los capitalismo centrales y periféricos. Por ejemplo, la Unión Soviética y la República Popular China modificaron la división y las fronteras geopolíticas al desplegar formas intensivas, forzadas y militarizadas de revolución industrial. Se puede interpretar que estos socialismos fueron estrategias y medios no solamente de igualación, de socialización y de democracia directa, por lo menos a un principio, sino también fueron planificaciones para cumplir las metas de la huella dejada por la revolución industrial inglesa. Desde esta perspectiva, haciendo el recuento, estos llamados socialismos realmente existentes se habrían movido en un mismo paradigma de desarrollo industrialista, incluso en un mismo concepto de desarrollo basado en la transformación de las condiciones iniciales de producción. Los países latinoamericanos también se embarcaron en el proyecto de cumplir las metas de la revolución industrial con el objetivo enunciativo de salir de la dependencia y con el objetivo pragmático de sustitución de las importaciones. Comparando con la repetición de la revolución industrial socialista, la revolución industrial nacionalista fue más bien inconclusa, a medias y fragmentada; sin embargo, también modificaron las fronteras y la geografía política, disputando en el mercado mundial nuevos términos de relación de intercambio entre centro y periferia, norte y sur. Obviamente tampoco el caso latinoamericano escapa del modelo de desarrollo industrialista y del concepto de desarrollo basado en la acumulación ampliada de capital. Recientemente, en la última etapa del siglo XX, los llamados tigres del Asia (Hong Kong, Singapur, Corea del Sur y Taiwán) han saltado al escenario mundial como potencias industriales altamente competitivas, incorporando transformaciones tecnológicas actualizadas, basándose en la formación de los recursos humanos. Este caso impactante tampoco escapa del modelo desarrollo industrialista,

mas bien lo reitera y repite en las condiciones de la industrialización avanzada del siglo XX, ingresando al mercado en condiciones competitivas. Los tigres del Asia también modifican las fronteras geopolíticas de la economía-mundo capitalista. Sin embargo, lo que no hay que olvidar es que estas modificaciones tampoco dejan de quedar atrapadas en las estructuras, las redes y los circuitos financieros, quedan bajo el control del dominio casi absoluto del capital financiero, sostenido por la gendarmería del imperio, que es la fabulosa gigantesca maquinaria tecnológico-mediático-militar de los Estados Unidos de América. Siguiendo este decurso en la historia reciente, por último, la segunda revolución industrial de la República Popular de China, su salto tecnológico, su apertura al mercado mundial y la incorporación de las renovadas formas de capitalismo, de empresas, de formas administrativas y de circuitos comerciales, vuelve a transformar el mapa geopolítico del sistema-mundo capitalista. En este caso por el peso y la densidad de la economía china en la economía mundial, su inserción en los flujos financieros mundial, siendo además una potencia militar y miembro del grupo de seguridad de naciones unidas, afecta no solamente las condiciones geográficas y geopolíticas del sistema mundo-capitalista sino que llega a plantear la posibilidad de abrir un nuevo ciclo del capitalismo con las transformaciones estructurales correspondientes. Sin embargo, esta incidencia gigantesca de China en la dinámica económica mundial no desplaza el modelo de desarrollo industrialista, mas bien lo profundiza y lo extiende exacerbando las características problemáticas de este paradigma económico y remarcando las contradicciones propias del modo de producción capitalista, incluso su supeditación al dominio sin hegemonía del capitalismo norteamericano.

La incorporación del Alto Perú a la economía mundo capitalista concurre en la Colonia y mediante la explotación y circulación de la plata, sobre la base de la esclavización y servidumbre de fuerza de trabajo nativa, forzada por medio del mecanismo de la mita y de los repartimientos, que tenían como matriz de sometimiento la institución colonial de la encomienda. Como se puede ver las instituciones, las normas y procedimientos coloniales sirvieron desde un principio como mecanismo de subsunción formal del trabajo al capital. Más tarde, después de la guerra de independencia, la modernidad y el desarrollo no aparecen sino como parafernalia de las formas aparentes republicanas. En el periodo del ciclo de la plata, en la forma incipiente de capitalismo de enclave, se introduce el medio del transporte del ferrocarril para trasladar minerales. En el ciclo del estaño se establecen relaciones de producción capitalistas al terminar de convertir a la fuerza de trabajo mitaya en obreros, ampliándose la base material y la organización de una forma de capitalismo dependiente. La ilusión desarrollista en Bolivia llega con los nacionalistas, quienes, después de la Guerra del Chaco, sueñan con la formación de la nación, la construcción del Estado y la recuperación de los recursos naturales. El gran experimento nacionalista se da después de la Revolución Nacional de 1952, cuando a través de cuatro medidas fundadoras (nacionalización de las minas, reforma agraria, voto universal y reforma educativa) se va intentar la construcción del Estado-nación y la formación de una burguesía nacional. Sin embargo, la añorada revolución industrial va a quedar relegada debido a la postergación de las fundiciones y se va circunscribir mezquinamente al desplazamiento de la inversión en la formación de una burguesía agraria en el oriente del país. Se nacionalizan las minas, pero no se incursiona en la industria pesada; en la perspectiva del discurso del nacionalismo revolucionario, paradójicamente se concesionan áreas de exploración y explotación hidrocarburífera después de haberse nacionalizado en 1934 estos recursos estratégicos. Se instalan algunas fábricas, como la fábrica de fósforos, pero estos dispersos emprendimientos no hacen un proyecto industrial ni modifican el modelo primario exportador. En resumen,

haciendo el balance, la concepción desarrollista en el marco del discurso nacionalista no es más que un discurso legitimador de políticas públicas tibias y contradictorias, como reflejo opaco de lo que fue la Revolución Nacional de 1952.

Lo que viene después del golpe militar de 1964 se parece más a una grotesca caricatura de lo que fue el proyecto nacionalista, dentro de una atmósfera compartida de sentido común latinoamericano sobre la revolución industrial, la sustitución de importaciones, la modificación de los términos de intercambio. En esta prolongación morboso y perversa del Estado del 52, que en realidad es como su antítesis, hasta las mismas nacionalizaciones quedaron en suspenso. Todo esto quedó en la memoria de un nacimiento heroico y su prolongación contradictoria de los doce años que duró la revolución, terminando en un crepúsculo político infeliz que llamaremos, parafraseando a Sergio Almaráz Paz, el tiempo de las cosas pequeñas. En realidad los militares fueron obedientes al Pentágono y a la Casa Blanca, con ellos comenzó un lento y problemático proceso de desnacionalización, que terminó de culminarse fehacientemente más tarde, durante el periodo neoliberal de 1985-2005, bajo una concepción antiestatal y antinacional, bajo un discurso globalizador y privatizador, desprendido de cualquier proyecto industrialista. El periodo de las dictaduras militares fue un lapso de venganza por la derrota sufrida en la insurrección de abril de 1952, salvo lo que ocurrió durante el breve interregno de resistencia y de acciones nacionalizadoras desesperadas de los gobiernos de los generales nacionalistas de Ovando y Torres.

Después del ciclo de movimientos sociales del 2000 al 2005, cuando se pone evidencia la crisis múltiple del Estado-nación y se demuele a la casta política neoliberal que gobernó el país en las dos décadas anteriores, nos vemos nuevamente ante el dilema de reavivar los fantasmas del desarrollo y la revolución industrial o encaminar el modelo económico por nuevas salidas, alumbradas por la Constitución Política del Estado. La constitucionalización de la economía plural se abre al reconocimiento de la pluralidad de formas de organizaciones económicas, sólo posibles de comprenderse desde el paradigma de la pluralidad, planteado también en la Constitución. Esto significa el reconocimiento de distintas estrategias y lógicas económicas, con lo que se rompe la pretensión insostenible de una absoluta omnipresencia lineal del desarrollo y la revolución industrial, quebrando también la pretensión universal de la modernidad, abriéndose mas bien a una heterogeneidad civilizatoria y cultural, además de heterogéneos recorridos alternativos al desarrollo y a la modernidad, proponiendo composiciones y combinaciones singulares entre revolución tecnológica, recuperación de tecnologías tradicionales, reconstitución de la economía comunitaria, desenvolvimiento de emprendimientos sociales, en el contexto jurídico-político donde el pueblo boliviano se convierte en el propietario absoluto de las riquezas naturales, convirtiéndose el Estado en un mero administrador. Sin embargo, en esta transición, en este proceso, se concibe también un Estado interventor, un Estado regulador y un Estado encargado de promover un modelo productivo a través de la industrialización de los recursos naturales. Lo complejo del modelo económico de la Constitución Política del Estado es su proceso de transición transformadora, parte de una economía plural, atraviesa la transición a un modelo productivo mediante la intervención del Estado, apunta a un horizonte definido como economía social comunitaria, donde hay que potenciar la economía comunitaria como alternativa; por otra parte, el modelo no colcluye ahí, pues avanza a códigos que trascienden el economicismo desplazándose a una concepción ecológica, proponiendo un modelo ecológico que va más allá de la economía social y comunitaria. El modelo ecológico se articula plenamente con el modelo civilizatorio y cultural de vivir bien. Haciendo esta lectura, bajo esta interpretación, se puede decir que el horizonte abierto por la Constitución trasciende los

límites del paradigma desarrollista-industrialista, proponiendo un más allá de la modernidad, un modelo civilizatorio integrador e inclusivo de heterogéneas formaciones económicas, que apuntan a la recuperación de lo común, del intelecto general, de los saberes colectivos, del trabajo colectivo, de los valores simbólicos de los productos sociales, restituyendo las reciprocidades y complementariedades.

La transición a la economía social y comunitaria

¿Qué es la economía social y comunitaria?

Una de las más interesantes discusiones se ha generado a propósito del nuevo modelo económico propuesto por la Constitución Política del Estado. Esta propuesta reconoce una economía plural, orientada a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos. Se dice que la economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa. La economía plural articula las diferentes formas de organización económica según los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. Pero, también se dice que la economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo. Por lo tanto, se entiende que la economía plural se concibe como economía social y comunitaria. Este es el sentido, si se quiere la direccionalidad de la articulación de las distintas formas de organización en el contexto de la economía plural. Se trata descriptivamente de una economía plural y se comprende que el contenido, el sentido, la direccionalidad de esta formación económica es la economía social y comunitaria.

Lo importante es saber qué se potencia con el crecimiento y desarrollo de la economía plural. Pero, qué quiere decir, cómo se entiende, una economía social y comunitaria. Se sobreentiende que esto comprende no sólo a las redes de relaciones que cruzan y atraviesan el campo económico, la economía pensada como relación, sino también que la perspectiva económica es social y no sólo la inclinación de la ganancia por la ganancia, el crecimiento por el crecimiento, el desarrollo por el desarrollo y la producción por la producción. No se trata de mantenerse en la lógica económica capitalista sino de crear líneas de fuga respecto a esta lógica perversa, a este círculo vicioso de valorización del capital. No sólo se trata de rescatar el valor de uso, la cualidad del valor de uso, pues puede ocurrir que el valor de uso sea la otra cara del valor de cambio, la cara material, sino de rescatar en el consumo la reproducción social, como una reproducción ampliada de la vida. No nos olvidemos que en el nuevo Estado plurinacional el Estado se convierte en instrumento de la sociedad, la sociedad es recuperada, reivindicada como acontecimiento histórico y cultural. La perspectiva social de la economía implica el objetivo de la satisfacción de las necesidades, la seguridad alimentaria, pero también las otras necesidades básicas y culturales. Todo esto significa la reapropiación social del excedente, replanteando en forma plural, las formas de propiedad. La perspectiva social de la economía convierte a la economía en instrumento de la sociedad, la sociedad deja de ser un rehén en la economía. Esta preponderancia social de la economía recupera el principio y el fin, si podemos seguir hablando así, la matriz social de toda economía, de la producción, distribución, intercambio y consumo. A esto se llamaba antes socialización. No se trata sólo de volver a discutir la posibilidad de la socialización de los medios de producción, tampoco la socialización de las grandes formas de propiedad privada, sino de desencadenar en el contexto de la economía plural el carácter social de la producción. No nos olvidemos que la producción es cooperativa, es social, que el intelecto general es social, que, en cambio, las formas de apropiación privada desvirtúan este proceso social circunscribiéndola a una apropiación privada del

excedente. En otra perspectiva la apropiación social del excedente significa una reproducción ampliada de la sociedad. Esto entona con el principio y fin de la Constitución, el suma qamaña, el vivir bien, en armonía con la comunidad y la naturaleza.

¿Qué significa lo comunitario en la economía social y comunitaria? En la Constitución política del Estado se dice que el Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria. Para aclarar que quiere decir esto establece que, la forma de organización económica comunitaria comprende los sistemas de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígena originarios y campesinos. Esto tiene que ver directamente con el artículo dos de la Constitución, donde se establece que, dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales. También tiene que ver con los derechos de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, constitucionalizados. La forma de organización comunitaria comprende variadas y diversas formas comunitarias, sin embargo, esta pluralidad se asienta sobre la base de matrices de redes de relaciones colectivas, que tienen como núcleo las relaciones de parentesco y las alianzas territoriales. La forma comunidad se opone a la forma valor, desarrollada por el capitalismo, en los sucesivos ciclos históricos del capitalismo. La forma comunidad no sólo rescata el valor de uso de la hegemonía del valor de cambio, sino también recupera profundamente la función del consumo comunitario. No solo se trata de una producción colectiva, de una distribución colectiva, de una circulación simbólica, cultural y colectiva, sino también de una restitución del carácter comunitario de las instituciones culturales y de la irradiación de lo comunitario en la sociedad y en el Estado. La forma comunidad apunta a la superación de las crisis del capitalismo y la modernidad, además de la superación de sus contradicciones. Ciertamente lo comunitario pone en escena la complementariedad y reciprocidad, además de la redistribución y la dualidad de los procesos inherentes a la producción, reproducción y consumos materiales y simbólicos, el desarrollo de la institucionalidad cultural y política de la gestión comunitaria, ambiental y territorial. Pero también lo comunitario implica la constitución de nuevas subjetividades colectivas y de nuevos sujetos sociales, donde el horizonte de la comunidad se repliega en la intimidad y en la interioridad misma de la experiencia y expresión social.

Podemos decir que en esta relación entre lo social y comunitario, que en la articulación de la economía plural, por lo tanto en la transición hacia la economía social y comunitaria, el Estado juega un papel fundamental. En la economía plural el Estado ejercerá la dirección integral del desarrollo económico y sus procesos de planificación. El Estado se mueve ahora en un contexto donde los recursos naturales son propiedad del pueblo boliviano, sin embargo serán administrados por el mismo Estado. Esta forma política respeta y garantiza la propiedad individual y colectiva sobre la tierra. El Estado participa en la industrialización de los recursos naturales, con el objeto de superar la dependencia en la exportación de las materias primas y lograr una economía de base productiva, en el marco del desarrollo sostenible, en armonía con la naturaleza. Así mismo, el Estado intervendrá en toda la cadena productiva de los sectores estratégicos, buscando preservar el abastecimiento. Está descontado que, en el marco de la economía plural, el Estado respeta la iniciativa empresarial y la seguridad jurídica, pero también fomentará y promocionará el área comunitaria de la economía como alternativa solidaria tanto en el ámbito rural como urbano. Se puede entonces entender al Estado,

en todo este proceso integral, dinámico, holista, ecológico, sustentable social y comunitario, como un instrumento que ayuda a transitar revolucionariamente la transición. Se trata de revolucionar la estructura económica, la estructura social, la estructura cultural, la estructura institucional. Se trata de crear las condiciones de un Estado plurinacional, comunitario y autónomo, las condiciones de posibilidad de la economía social y comunitaria como alternativa al desarrollo, a la modernidad y al capitalismo.

¿Qué es el Estado? Es una red de relaciones, es un conjunto de engranajes, de procedimientos y de normas, es un mapa de instituciones, es una genealogía de una multiplicidad de formas de la *gubernamentalidad*. El Estado se ha transformado, desde su condición de Estado policía a una condición de Estado conformado por una economía política. En esta situación ha vivido una deformación, el mercado y la competencia se han convertido en la matriz que orienta sus acciones. El Estado interviene para promover y motivar la competencia y, lo que es peor, para acrecentar las arcas de las elites dominantes. En contraposición a esta historia del Estado, se posesiona una transición donde se busca que la máquina estatal sirva como un instrumento de transformación de las multitudes, un instrumento deconstructor de su propio aparataje, de la propia maquinaria liberal y colonial. Se propone un Estado que cree las condiciones de posibilidad para el desarrollo de una sociedad libre y comunitaria, autodeterminante y autogestionaria, sustentable y en armonía con la naturaleza. Se trata de un Estado en tránsito y en transición en un proceso que lo lleva a su propia desaparición.

Modelo económico social y comunitario

En la Constitución Política del Estado tenemos por lo menos tres modelos organizacionales: Un modelo de Estado, un modelo territorial, vinculado a las cuatro formas de autonomía, y un modelo económico. Es indispensable discutir la articulación y coherencia entre los tres modelos, puesto que esta articulación y su consistencia hacen a la composición misma del marco constitucional. Esta tarea quedará pendiente; por razones del desarrollo del análisis entre Estado y sociedad, que ha tenido que ver con la discusión de la inserción de la formación económico-social boliviana en la economía-mundo capitalista, vamos a desarrollar primero el análisis del modelo económico, para abordar después los otros modelos y sobre todo la evaluación de su articulación.

La cuarta parte de la Constitución Política del Estado, Estructura y organización económica del Estado, está dividida en tres títulos: Organización económica del Estado; medio ambiente, recursos naturales, tierra y territorio; y desarrollo rural integral sustentable. Podemos decir entonces como que hay un modelo restringido económico, que se refiere estrictamente a la organización económica del Estado, y un modelo económico ampliado, que integra a la estructura y organización económica también al medio ambiente, tierra y territorio, además del desarrollo rural integral sustentable. Esto quiere decir que, una concepción amplia del modelo económico comprende a los recursos naturales, tierra y territorio, que pueden considerarse como condiciones de posibilidad transhistóricas de la formación económica. De la misma manera, una concepción amplia del modelo económico contiene un proyecto de desarrollo rural integral sustentable. En el caso de los recursos naturales, tierra y territorio, podemos decir que no sólo se trata de las condiciones de posibilidad, sino también de sus alcances y límites, puesto que se trata de recursos finitos, aunque sean renovables o no renovables. En el caso del desarrollo rural integral sustentable, se trata de una concepción de desarrollo armónico, en la perspectiva de preservar el equilibrio ecológico, en beneficio de las futuras generaciones y del planeta. Desde esta perspectiva, se puede decir que todo el modelo económico está afectado por este

carácter integral y sustentable, por las condiciones, alcances y límites de los recursos naturales, tierra y territorio. Esta perspectiva se interpreta claramente cuando se lo hace desde los horizontes del *suma qamaña*, del vivir bien, en armonía con la comunidad y la naturaleza. Podemos interpretar entonces que el modelo económico está direccionado a la armonía con la comunidad y la naturaleza, al vivir bien. El modelo económico tiene que producir esto, armonía, vivir bien, equilibrio ecológico, en pleno sentido de la palabra, equilibrio biológico, equilibrio social y equilibrio psíquico. La economía habría vuelto a su sentido inicial, al *oikos*, a la ecología. Ciertamente, leído de esta forma, el modelo económico se propone como una alternativa al capitalismo. No vamos a discutir aquí la viabilidad de este proyecto, tampoco las condiciones de su viabilidad. Esto forma parte de todo el análisis de la relación histórica entre Estado y sociedad. Lo que interesa por el momento es interpretar el modelo, tal como se encuentra en la Constitución Política del Estado.

Ahora bien, nos detendremos en el análisis del primer título, de la organización económica del Estado, es decir, de lo que hemos llamado el modelo económico restringido. Este título comprende cuatro capítulos: disposiciones generales; función del Estado en la economía; políticas económicas, y como secciones de estas políticas, tenemos política fiscal, política monetaria, política financiera, políticas sectoriales; y como último capítulo tenemos bienes y recursos del Estado y su distribución. En las disposiciones generales nos encontramos con las características del modelo económico restringido. Se trata de una economía plural, que se concibe como economía social y comunitaria, destinada a mejorar la calidad de vida y al vivir bien de las bolivianas y los bolivianos. En su sentido específico entonces el modelo económico está destinado al vivir bien. ¿Cómo se logra esto? Es indispensable entender que esta organización económica aplica los principios de complementariedad, reciprocidad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. Ahora bien, en qué contexto se aplican estos principios. En la articulación de las formas de organización económicas comunitaria, estatal, privada y social cooperativa. ¿De qué modo se articulan? Aquí el Estado juega un papel primordial. El Estado reconoce, respeta y promueve la economía comunitaria; el Estado reconoce, respeta y protege la economía privada; el Estado reconoce y protege las cooperativas. El Estado mismo tiene una forma de organización económica propia: Administra la propiedad de los bolivianos sobre los recursos naturales, administra los servicios básicos, produce bienes y servicios, promueve la democracia económica y la seguridad alimentaria, garantiza la participación y el control social. En la economía plural, que es en realidad la economía social y comunitaria, el Estado ejercerá la dirección integral del desarrollo económico y sus procesos de planificación, además de que podrá intervenir en toda la cadena productiva de los sectores estratégicos. En este contexto, la economía plural está encargada de la industrialización de los recursos naturales. La economía social y comunitaria debe eliminar la pobreza, a exclusión social y económica, generando el producto social, logrando la producción, distribución y redistribución justa de la riqueza, así como la reducción de las desigualdades sociales y regionales.

¿Es un modelo socialista? ¿Es un modelo comunitario? No parece ser un modelo socialista al estilo de los países donde instauró el llamado socialismo realmente existente, de la Europa oriental, como el caso de la Unión Soviética y los países ocupados por el ejército rojo, tampoco al estilo de Asia, como el caso de China, Corea del Norte y Vietnam, del mismo modo no ocurre lo de América Latina, como el caso de Cuba, y hay muchas diferencias con África, como en el caso de Angola. ¿Es un socialismo del siglo XXI? Aquí, lo importante es definir qué se entiende por socialismo del siglo XXI, cuáles son las diferencias entre el llamado socialismo real y el socialismo

del siglo XXI, y si se puede llamar éste socialismo. En todo caso hay diferencias con lo que ocurre en Venezuela. No nos olvidemos que en un sentido amplio se habló también de socialismo Europeo cuando se hace referencia a las políticas públicas de la socialdemocracia; este es el caso del modelo del Estado de bienestar, que puede ser interpretado como la aplicación ampliada de políticas keynesianas. Podemos inferir entonces que el caso boliviano es único. Esto por sus peculiaridades, el tópico, el tema y el horizonte político que abren las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos lo hace singularmente distinto. En el discurso ideológico y en los análisis sobre los movimientos sociales se habló sobre un proyecto cultural y civilizatorio alternativo. Puede ser, esto va a depender del desarrollo del proceso mismo, sobre todo de la forma como se resuelva la vinculación ineludible con el capitalismo en su inserción en la economía-mundo. Sin embargo, sin esperar estos resultados de desenlaces históricos, podemos ver que se trata de un modelo económico en transición. El devenir de la transición depende de cómo se definan y se apliquen las políticas públicas, cómo se conduzca la política, sobre todo económica, cómo se transite en la transición, es decir, cómo se produzca el desembarazo de los modelos heredados, relativos a la forma de capitalismo de desarrollo desigual y combinado, característica de las forma de dependencia desplegadas en la periferia de la economía-mundo capitalista. Al respecto, podemos referirnos concretamente a los estilos de modernización de los tipos liberales y también a los perfiles de los estilos de modernización de lo que se llamó en América Latina el capitalismo de Estado. Haciendo un análisis retrospectivo y comparativo del presente, podemos decir que éste no es el proyecto de la Constitución, no se busca repetir la huella del pasado, la intención de la Constitución Política del Estado, del modelo económico de la constitución, es potenciar la economía comunitaria, desarrollar la economía social y comunitaria, comprendiendo las formas de emprendimiento social y las forma de comunidad actualizadas e inventadas por las nuevas comunidades, las llamadas sociedades políticas. El hecho constitucional que ahora sea el pueblo boliviano el propietario de los recursos naturales y el Estado un administrador, nos muestran variaciones en las condiciones de posibilidad del modelo económico. Ahora bien, tampoco podemos olvidar que el Estado va a jugar un papel fundamental en esta transición. ¿Esto qué quiere decir? Lo que quiera decir en la práctica, lo que ocurra definitivamente va a depender de la transformación del Estado, de las transformaciones institucionales, de que sea otra clase de Estado, ya no el Estado-nación moderno; el desenlace depende entonces de la relación que se establezca entre estado y sociedad, de que realmente el Estado se convierta en un instrumento de la sociedad.

El Nuevo Modelo Económico

De la Constitución Política del Estado Plurinacional Comunitario Autonomico

¿Cuáles son las bases del nuevo modelo económico que establece la organización económica del Estado en la Constitución Política del Estado? ¿Cuáles son sus características? ¿A dónde apunta la orientación y la dirección del proceso económico que supone el modelo económico? ¿Qué significa en todo esto el horizonte de la economía social y comunitaria? ¿Qué papel juega el Estado? ¿Qué significa la presencia en el modelo económico del título II, sobre Medio Ambiente, Recursos Naturales, Tierra y Territorio, y el título III, sobre Desarrollo Rural Integral Sustentable? Estas son las preguntas que debemos abordar considerando el análisis y la interpretación de la organización económica del Estado plurinacional comunitario y autonomico, sobre todo

cuando se tiene que aplicar la constitución, mediante leyes fundacionales y transformaciones institucionales.

Una lectura de la cuarta parte de la Constitución Política del estado, que corresponde a la organización económica del Estado, revela la riqueza y la complejidad del nuevo modelo económico, articulado al modelo de Estado plurinacional comunitario y al modelo territorial, configurado en base al pluralismo autonómico. Lo primero que aparece es la caracterización de la economía plural, compuesta por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa. Este modelo está orientado al vivir bien de todas las bolivianas y bolivianos. También establece que la economía plural es la economía social y comunitaria, que debe complementar el interés individual con el vivir bien colectivo. En otras palabras, el modelo plural se define como economía social y comunitaria. Esto es importante al momento de interpretar claramente las definiciones de la constitución en lo que respecta a los actos fundacionales de las leyes y a las transformaciones institucionales que hay que llevar a cabo. Ahora bien, ¿cómo construimos esta economía social y comunitaria? La Constitución dice que el Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la economía comunitaria. Dice que esta forma de organización económica comunitaria comprende los sistemas de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos (Art. 307). En otras palabras, esto comprende las estructuras, las instituciones, normas y procedimientos propios de las comunidades ancestrales. Esto es definitivamente importante cuando se tiene que tener una idea clara de la integralidad del modelo económico. Debemos evitar interpretaciones parciales, intencionales e interesadas, sobre todo en fragmentar las figuras componentes de la organización del Estado plurinacional comunitario y autonómico. Un primer sesgo y desviación que aparece es cuando se supone que el Estado plurinacional comunitario y autonómico es el mismo Estado-nación, sólo con el añadido de algunas concesiones pluralistas. Esta perspectiva reformista no es otra cosa que una voluntad restauradora del viejo Estado-nación, del Estado moderno, de su vieja maquinaria colonial. Esta interpretación arbitraria es un peligro no sólo que limita el ímpetu transformador del proceso sino porque termina desconstitucionalizando el texto constitucional, llevándonos a la peligrosa situación de elaborar leyes que no respondan al espíritu constituyente de la Constitución. Por eso, hay que decirlo de una vez, el Estado plurinacional comunitario autonómico no es el mismo Estado-nación; es otro Estado, otra forma de Estado, establece una relación radicalmente distinta entre sociedades y Estado, entre naciones y pueblos indígenas originarios campesinos y Estado. Hablamos definitivamente de otro mapa institucional. El Estado plurinacional comunitario autonómico requiere una revolución institucional, una revolución cultural, una revolución democrática, una revolución socio-ambiental, que integralmente se comprenden como la emergencia del modelo civilizatorio y cultural alternativo al capitalismo y a la modernidad que llamamos vivir bien.

Una segunda figura que aparece claramente en este proceso de conformación del nuevo modelo económico es el papel atribuido al Estado, que no debemos olvidar nunca que es otro Estado, otra clase de Estado. La función del Estado es conducir el proceso de planificación económica y social, con participación y consulta ciudadana; dirigir la economía y regular los procesos de producción, distribución y comercialización de bienes y servicios; ejercer la dirección y el control de los sectores estratégicos de la economía; participar directamente en la economía para promover la equidad económica y social; integrar las diferentes formas económicas de producción, promover prioritariamente la industrialización de los recursos naturales renovables y no renovables, en el marco del respeto y protección del medio ambiente; promover

políticas de producción equitativa de la riqueza y de los recursos económicos del país, determinar el monopolio estatal de las actividades productivas y comerciales que se consideren imprescindibles; formular periódicamente, con participación y consulta ciudadana, el plan general de desarrollo; gestionar recursos económicos para la investigación, la asistencia técnica y la transferencia de tecnologías para promover actividades productivas y de industrialización; además de regular la actividad aeronáutica (Art. 316). ¿Cómo entender esta función del Estado en el contexto de la economía plural, que es en sí y para sí economía social y comunitaria? ¿Se trata de un Estado en transición en el proceso de una mutación transformadora que crea las condiciones económicas, sociales, políticas y culturales para el desarrollo de una economía social y comunitaria? Esta función del Estado debe descifrarse también comprendiendo la forma de organización económica estatal, que abarca a las empresas públicas y a otras entidades económicas de propiedad estatal. Esta forma de organización económica tiene por objetivos: administrar a nombre del pueblo boliviano los derechos propietarios de los recursos naturales, ejercer el control estratégico de las cadenas productivas y de los procesos de industrialización; administrar los servicios básicos de agua potable y alcantarillado; producir directamente bienes y servicios; promover la democracia económica y el logro de la soberanía alimentaria; además de garantizar la participación y el control social sobre su organización y gestión, así como la participación de los trabajadores en la toma de decisiones y beneficios (Art. 309). El Estado articula las formas de organización económicas, dirige, interviene y regula la economía, industrializa los recursos naturales, orientando el proceso económico hacia el potenciamiento de la economía social y comunitaria, garantizando la democracia económica y la perspectiva del vivir bien. Este es un Estado administrador de las propiedades del pueblo boliviano, su administración pasa por la consulta, la participación y el control social. Es un Estado cuyo sistema de gobierno es la democracia participativa, que comprende el ejercicio de la democracia directa, la democracia delegada y la democracia comunitaria. Entonces se trata de una herramienta o de una maquinaria para lograr un fin, una adecuación de medio a fin; este fin es la economía social y comunitaria y el vivir bien. No se trata, de ninguna manera, como algunos nacionalistas y pragmáticos creen, que se trata de fortalecer el Estado, mantenerse en la lógica estatalista, circunscribirse en el círculo vicioso de la realización de la razón de Estado como si fuese el espíritu y el saber absoluto. Esta decadencia hegeliana en pleno crepúsculo del Estado-nación no es más que una desesperada ficción por mantener las estructuras de poder instauradas durante la colonia y evolucionadas, en forma republicana, hasta la conformación subalterna del Estado moderno en la periferia del sistema-mundo capitalista. La Constitución dice: No más Estado-nación, ha muerto, no más Estado moderno, está en crisis, sino la incursión en una nueva forma descolonizadora, el Estado plurinacional comunitario y autónomo.

Las otras figuras que aparecen son la iniciativa privada y la libertad de empresa, las cooperativas y, fuera de estas formas de organización económica plurales, aparece un modelo ecológico que desborda al propio modelo económico, articulándolo al modelo civilizatorio y cultural del vivir bien. Como se puede ver, la organización económica del Estado plurinacional comunitario y autónomo propone un proceso integral, articulado y participativo encaminado a la conformación de la economía social y comunitaria en el tejido del modelo civilizatorio del vivir bien.

Retomando la caracterización de la economía plural, se establece que en este conglomerado el Estado ejercerá la dirección integral del desarrollo económico y sus procesos de planificación, se plantea que los recursos naturales son propiedad del pueblo boliviano y serán administrados por el Estado, que se respetará y garantizará la

propiedad individual y colectiva sobre la tierra, se propone la industrialización de los recursos naturales para superar la dependencia de la exportación de materias primas y lograr una economía de base productiva, en el marco del desarrollo sostenible, en armonía con la naturaleza, se determina que el Estado podrá intervenir en toda la cadena productiva de los sectores estratégicos, buscando garantizar el abastecimiento para preservar la calidad de vida, se plantea el respeto a la iniciativa empresarial y la seguridad jurídica, además vuelve a quedar claro que el Estado fomentará y promocionará el área comunitaria de la economía como alternativa solidaria en el área rural y urbana (Art. 311). Como se puede ver el Estado aparece como dirección del desarrollo económico y planificador, como administrador de los recursos naturales, como garante de la propiedad individual y colectiva, como interventor en la cadena productiva, también como garante de la iniciativa empresarial y de la seguridad jurídica, como fomentador de la economía comunitaria. Hay que tener claro que el Estado ahora es el Estado transversal, no se reduce al nivel central, menos al gobierno, el Estado comprende a todos los niveles autonómicos, el Estado comprende relaciones intergubernamentales y relaciones entre las asambleas legislativas, el Estado es el modelo territorial, es decir el pluralismo autonómico, comprendiendo su régimen competencial y el régimen económico financiero del nivel central y de las autonomías. El Estado es plurinacional comunitario y autonómico. Ahora bien, este Estado articula e integra el proceso de transformaciones del modelo económico, que se encamina al paradigma económico social y comunitario, al equilibrio ecológico, y al arquetipo civilizatorio y cultural del vivir bien. El Estado es el dinamizador de la transición transformadora, pero, a la vez, es un Estado en transición. No hay que olvidar que el horizonte es la economía social y comunitaria y la composición civilizatoria del vivir bien, donde la sociedad termina de integrarse equilibradamente a la naturaleza, dándose lugar a una clara consciencia cultural de la pertenencia a la complejidad del cosmos o al caosmosis. Esta intersubjetividad cultural es inmanente y trascendente, responde a la búsqueda de armonía, reciprocidad y complementariedad viviente.

En Medio Ambiente, Recursos Naturales, Tierra y Territorio se dice que es deber del Estado y de la población conservar, proteger y aprovechar de manera sustentable los recursos naturales y la biodiversidad, así como mantener el equilibrio del medio ambiente (Art. 342). También se dice que la población tiene derecho a la participación en la gestión ambiental, a ser consultado e informado previamente sobre las decisiones que pudieran afectar a la calidad del medio ambiente (Art. 343). Y un poco más abajo se dice que las políticas de gestión ambiental se basarán en la planificación y gestión participativas, con control social; en la aplicación de los sistemas de evaluación de impacto ambiental y control de calidad ambiental, sin excepción y de manera transversal a toda actividad de producción de bienes y servicios que use, transforme o afecte a los recursos naturales y al medio ambiente; en la responsabilidad por la ejecución de toda actividad que produzca daños medio ambientales y su sanción civil, penal y administrativa por incumplimiento de las normas de protección del medio ambiente (Art. 345). También se establece que el patrimonio natural es de interés público y de carácter estratégico para el desarrollo sustentable del país (Art. 346). Como se puede ver no sólo se trata de la preocupación por la preservación y conservación del medio ambiente sino también de la problemática relación entre sociedad y naturaleza, más aún entre actividades sociales como las relativas a la producción, distribución, consumo y los ecosistemas, se trata de la búsqueda de la constitución o reconstitución del equilibrio (pacha). En realidad los títulos II y III de la Organización Económica del Estado trabajan el diseño de un modelo ecológico, complejo trabajo y difícil diseño pues se trata de resolver las contradicciones entre

producción, industrialización, y equilibrio ecológico. La armonización y coordinación entre actividades económicas y naturaleza es requerida mediante la intervención estatal como garante de la preservación, conservación, mitigación ambiental, y a través de la participación social en la gestión ambiental y territorial. Así como hay que tomar el nuevo modelo como un proceso complejo de armonización y construcción de la economía social y comunitaria, también hay que entender el modelo ecológico como un proceso de armonización y construcción del equilibrio. La economía social y comunitaria y el modelo ecológico son complementarios, constituyen las bases, el sustento y el sostén del paradigma civilizatorio y cultural del vivir bien. En esta perspectiva se trata de realizar el vivir bien prácticamente, no sólo tenerlo como horizonte. ¿Cómo se hace esto? Resolviendo los nudos problemáticos, contradictorios, los obstáculos, que impiden el equilibrio, la armonía con la naturaleza, que saturan y rompen los equilibrios eco-sistémicos y atentan contra la biodiversidad. Para esto se necesita actuar en los mapas complejos de las realidades socio-ambientales, socio-territoriales, socio-económicos y socio-políticos. Este camino no es fácil ni simple, es complicada y compleja, está dibujada en la normativa constitucional.

Un ejemplo de la elasticidad normativa en el despliegue del nuevo modelo económico se encuentra en el artículo 352, donde se dice que la explotación de los recursos naturales en determinado territorio estará sujeta a un proceso de consulta a la población afectada, convocada por el Estado, que será libre, previa e informada. Se garantiza la participación ciudadana en el proceso de gestión ambiental y se promoverá la conservación de los ecosistemas, de acuerdo con la Constitución y la ley. En las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, la consulta tendrá lugar respetando sus normas y procedimientos propios. Este artículo muestra claramente la elasticidad y la tensión de la transición; están contemplados todos los sujetos involucrados en el proceso, el Estado, la población, las naciones y pueblos indígenas, la ciudadanía y obviamente, ese sujeto, reconocido en la concepción del vivir bien que es la naturaleza. Todos tienen que participar en la transformación y armonización, en la gestión ambiental, en la conservación y también en la exploración sustentable de los recursos naturales. Este artículo nos muestra claramente la necesidad de la adecuación de la explotación y producción de los recursos naturales con la conservación de los ecosistemas. En otras palabras, modelo productivo y modelo ecológico tienen que armonizarse en la perspectiva del vivir bien. Se muestra la dificultades de hacerlo, pero también las salidas, una de ellas, y quizás una de las más importantes, tiene que ver con la participación de la población, con la gestión ambiental ciudadana, con la gestión territorial. La transición no puede realizarse sin la participación social, la transformación no puede desplegarse sin la coordinación de todos los sujetos involucrados. Esto implica una planificación territorial, bajo un enfoque de planificación integral y participativa. Para esto es menester tener claro la dirección y la orientación del proceso; se parte de la articulación coordinada de la economía plural, se involucra al Estado en esta articulación, se orienta su función en la perspectiva de la economía social y comunitaria, se asume el paradigma ecológico, creando las condiciones de realización del modelo civilizatoria y cultural del vivir bien. El modelo de Estado, el modelo autonómico y el modelo económico, componen el paradigma del vivir bien, construyen potenciando relaciones alternativas, basadas en las reciprocidades y complementariedades, recuperando, consolidando y expandiendo las formas comunitarias, las formas de cohesión colectivas, los saberes sociales y el intelecto general. La complejidad de esta transición tiene que ser situada en una suerte de coexistencia disputada de las formas sociales, colectivas y comunitarias en el contexto definido por la economía-mundo capitalista. Se trata de una larga transición combativa

hacia un mundo alternativo al capitalismo. En esta perspectiva es indispensable combinar principio de realidad y principio esperanza, objetividad y utopía, encaminar la praxis en función del horizonte abierto por las luchas sociales y de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos.

Transiciones en la periferia

Este artículo responde a un cuestionario que me hizo llegar amablemente Mabel Thwaites Rey, yo también le hice otras preguntas. La idea es que podamos discutir, reflexionar y analizar sobre los desafíos y problemas que nos plantean los procesos políticos desatados en Sudamérica, las transiciones que plantean y las condiciones de posibilidad histórica de los cambios, las rupturas y la invención de nuevas formas estatales, societales y económicas, lo que en Bolivia se llama el paradigma civilizatorio y cultural del vivir bien. El cuestionario mentado se puede resumir en tres preguntas orientadoras. Estas son las siguientes:

1. *¿Crees que es posible pensar, y en vistas a la experiencia boliviana, en un modelo teórico que permita dar cuenta de la problemática estatal de los estados periféricos en general, o hace falta la construcción de herramientas específicas para analizar la etapa transicional?*
2. *Según tu perspectiva, el proyecto descolonizador supone abrirse a “un pasado no realizado, inhibido y contenido por la colonización”. En el caso de las civilizaciones indígenas, esto supone la recuperación de cosmovisiones y saberes que fueron avasallados por la colonización. Por una parte, ¿cómo se conjugan los diversos imaginarios plurales en un sentido que preserve el espacio común de construcción colectiva, más allá de las diferencias? Y por la otra, ¿en qué medida esta idea de recuperación del pasado puede ser traducida a los estados nacionales dónde tales entramados culturales no tuvieron un peso de igual significación que en Bolivia y en la región andina?*
3. *¿Cuáles son las resistencias más difíciles de superar y con qué estrategias de gestión política se pretende vencerlas?*

La condición estatal en la periferia y en la transición

Quizás uno de los problemas más inquietantes para el análisis político tenga que ver con la condición estatal en la periferia del capitalismo o en los espacios del capitalismo periférico. También vinculado a este problema se tiene otro concomitante: la condición estatal en la transición hacia formas que buscan superar la determinante económica del capitalismo, orientándose hacia formas que intentan profundizaciones democráticas, que aperturan transiciones al socialismo, y recientemente, que intentan desandar el camino de la colonialidad, iniciando procesos de descolonización. ¿Cuál es esta condición o cuáles son estas condiciones del Estado en la periferia y en la transición? La pregunta de Mabel Thwaites Rey apunta en este sentido: *¿Crees que es posible pensar, y en vistas a la experiencia boliviana, en un modelo teórico que permita dar cuenta de la problemática estatal de los estados periféricos en general, o hace falta la construcción*

de herramientas específicas para analizar la etapa transicional? Para responder esta pregunta voy a lanzar algunas hipótesis de trabajo.

Hipótesis 1:

Es posible hablar tanto de la condición estatal en la periferia así como de la condición periférica del Estado. No son lo mismo. La condición estatal alude a las adecuaciones estatales en la periferia, a las adecuaciones administrativas, políticas, técnicas, normativas y procedimentales de estos aparatos y de estas maquinarias fabulosas a las condiciones múltiples y plurales de la periferia del sistema mundo capitalista. La condición periférica alude a la situación de subalternidad de la periferia respecto al centro de la economía-mundo capitalista, por lo tanto alude a la condición de dependencia y de dominación en la que se encuentra la periferia respecto al centro del sistema-mundo.

Ambas condiciones plantean problemas y desafíos teóricos: ¿Cómo pensar la condición estatal en la periferia? ¿Cómo pensar la condición periférica del Estado? ¿Para responder a estos problemas y desafíos es suficiente la teoría clásica del Estado, si es que se puede hablar de una teoría clásica, es suficiente la teoría del modo de producción capitalista? La respuesta parece ser no; no es posible responder a estos problemas a partir de teorías que no contemplen, no incluyen, estos problemas. El campo problemático de estas teorías es otro; en lo que respecta al Estado, la emergencia del Estado, el contrato social, el arte de la política, la unificación nacional, la legitimación del poder, la determinación o la autonomía relativa, la racionalidad, la instrumentalidad y la normativa administrativa, los aparatos ideológicos; en lo que respecta al modo de producción capitalista, la explotación, el plusvalor y la plusvalía, la tasa de ganancia, la composición del capital, todo esto en el marco de la teoría del valor. Como se puede ver no se toma en cuenta la inserción de la maquinaria política en contextos abigarrados, diferenciados, barrocos, donde perviven formas de resolución del poder y de la legitimidad distintas a la racionalidad instrumental de la modernidad, como por ejemplo redes de parentesco, alianzas territoriales, complementariedades y rotaciones de mandos, plusvalías de código y de prestigio. Cuando la racionalidad instrumental se mezcla y yuxtapone con estas otras lógicas del poder termina produciendo adaptaciones y adecuaciones complejas que exigen pensarlas no solamente desde sus contextos sino también desde sus propias convocatorias y ceremonialidades de poder. También es importante tomar en cuenta la influencia y el papel de las burguesías intermediarias, de las oligarquías regionales, que ocasionan usos particulares del poder, también formas perversas de delegación y usufructo del manejo institucional. Por otra parte, los procesos populares, de recuperación de recursos naturales, de nacionalización y búsquedas alternativas a la dependencia, terminan de producir efectos transformadores en el Estado. Estos contextos problemáticos vinculados también a las formas, pervivencias, irradiaciones, sincretismos e hibridaciones culturales, terminan configurando campos nebulosos que exigen una reflexión, análisis e interpretación teóricas apropiadas. Lo que equivale a decir que se requieren por lo menos desplazamientos epistemológicos que permitan pensar y elucidar las problemáticas contingentes. No sé si se trata de encaminarse a un pluralismo epistemológico o a una epistemología de la pluralidad. En todo caso se trata de otra forma de pensar, por lo menos desde la problematización crítica de la modernidad. Podemos abrirnos a modernidades heterogéneas, pero también a otras perspectivas, a otros enfoques, que logren pensar la alteridad, las alteraciones, la otredad, la diversidad y las resistencias a la dominación del centro del sistema-mundo, a la geopolítica cultural y de los conocimientos, de la ideología moderna, nórdica y occidental.

Desde hace un buen tiempo se ha considerado esta posibilidad en la filosofía, abrirse a pensar la pluralidad, lo importante es saber desde donde se piensa, desde donde se nombra, desde qué lugar, y quién habla, quién es el sujeto de la enunciación. El traslado de estos lugares o más bien de los lugares comunes en las teorías hegemónicas produce desplazamientos y transformaciones epistemológicas, se abre a otros saberes y a otras formas de conocimiento, sobre todo se abre a otra perspectiva, a otras maneras de ver el mundo. Todo esto forma parte de la disputa, del desacuerdo, de la lucha por la enunciación del mundo, que también es una guerra de poderes. Quizás la forma más fuerte de esta lucha se da en torno a la descolonización. Pues, como dice Armando Bartra, nuestros países colonizados y después postcoloniales tienen que ver gravitadamente con el acontecimiento traumático de la conquista y la colonia²²⁶. Nadie se escapa de esta experiencia, los nativos, originarios, llamados indígenas, los mestizos, criollos, los descendientes de los barcos, nadie escapa a este acontecimiento violento de instauración, de institucionalización, de dominación, de configuración societal y de deculturación que es la vivencia múltiple de la colonialidad. Por eso, parece indispensable pensar los estados periféricos, los estados subalternos, desde los contextos problemáticos y la atmósfera de la colonización y colonialidad. Al final de cuentas todas las sociedades coloniales se han construido sobre cementerios indígenas. La guerra contra los indios ha sido constitutiva de las sociedades y repúblicas poscoloniales. Quizás sea este el núcleo más fuerte, más duro y problemático de la condición periférica del Estado y de la condición estatal en la periferia. El Estado en estas latitudes ha sido el gran instrumento de la colonización, desde la conformación de los aparatos extraterritoriales administrativos coloniales hasta las formas más modernas de los Estados republicanos, incluyendo todas sus reformas democráticas y administrativas. El problema colonial no atinge solamente a los países con fuerte densidad demográfica indígena, sino a todos los países poscoloniales, pues todos ellos son producto de la colonización, la colonia y la colonialidad, todos ellos son sociedades poscoloniales, todos ellos tienen una deuda con las naciones y pueblos indígenas. Además todos se encuentran bajo las formas de dominaciones expansivas e intensivas de las formas de poder de los países centrales del sistema-mundo capitalista, de sus burguesías, sus transnacionales y su capital financiero; por lo tanto se encuentran bajo formas reiteradas de la dependencia, de lo que se conoce como las formas complejas de la neocolonialidad y del imperialismo. Las formas del colonialismo se han expandido y proliferado, innovándose con las transformaciones comunicacionales y tecnológicas, ampliándose con la producción de necesidades artificiales y la irradiación del consumismo compulsivo. La deculturación, la aculturación, el etnocidio, son constantes y permanentes, avanzan paradójicamente con la emergencia de la diversidad y la multiculturalidad. Como se puede ver los códigos políticos no pueden desvincularse de los códigos culturales. El Estado no solamente es un aparato político sino también una expresión cultural dominante, que lleva adelante el proyecto civilizatorio de la modernidad. Desde esta perspectiva, desde la mirada descolonizadora, el Estado también tiene que pensarse, en tanto problema, desde la posibilidad de su desmontaje. La teoría crítica del Estado, ahora, en la periferia, no puede sino realizarse desde el enfoque de la descolonización. Sino ocurre esto, la crítica se circunscribe a un ejercicio malabarístico en el terreno y en los límites de la academia, también circunscrita al debate abstracto, reiterativo, de lo mismo, del saber centrado y científico. Trasladándonos de terreno, a la teoría del modo de producción capitalista, podemos ver que también ocurre algo parecido. La teoría no ha tomado en cuenta la expansión del

²²⁶ Seminario en La Paz sobre *Descolonización, tierra y territorio*. Salón de la Revolución; Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

capitalismo en la periferia o, mas bien, la expansión de la periferia del capitalismo; mejor dicho, la expansión periférica del capitalismo. Son recientes los estudios de los ciclos del capitalismo, que nos muestran una historia más larga, que va más allá de la revolución industrial inglesa, que incluso ahora nos muestran un capitalismo anterior al europeo, el capitalismo asiático, particularmente el capitalismo chino, que ahora, retorna con fuerza con la llamada revolución *industriosa*²²⁷. Autores como Samir Amin, Andre Gunder Frank, Theotonio dos Santos, han intentado romper con una mirada céntrica del capitalismo buscando en las formas del capitalismo periférico la explicación actualizada de la acumulación originaria y ampliada del capital. Escuelas como las de la dependencia, en América Latina, han buscado explicar la producción desarrollada del subdesarrollo, teorizando sobre la dependencia y el sistema-mundo capitalista. Estos desplazamientos son importantes, han provocado una nueva formación enunciativa. Requerimos expandir y profundizar sus hallazgos para terminar de construir una nueva caja de herramientas teóricas que piense el capitalismo desde la periferia, desde su lugar de expansión, de reiterada acumulación originaria, convertida en reserva de recursos naturales y de ejércitos de mano de obra barata, explotables, suspendiendo los derechos humanos, sociales y de los trabajadores. La crisis del petróleo, la crisis de los hidrocarburos, la crisis ecológica, nos muestran fehacientemente no solamente los límites del capitalismo sino también y sobre todo la necesidad de repensar el capital, los capitalismos, las acumulaciones, el desarrollo, desde la perspectiva crucial y desbordante la las formaciones histórico, sociales y económicas periféricas, así como desde sus configuraciones territoriales.

Creo que los problemas de las transiciones se replantean de nuevo a partir de las experiencias recientes de la emergencia de los movimientos sociales multitudinarios, populares e indígenas, sobre todo cuando estos movimientos o más bien sus organizaciones, incluso sus organizaciones políticas, llamadas en Bolivia, instrumento político de las organizaciones sociales, llegan al gobierno, embarcándose en gestiones gubernamentales complejas y de transición. Una de las grandes discusiones en ciertas corrientes marxistas fue la transición del feudalismo al capitalismo, otra gran discusión de las corrientes teóricas y políticas del marxismo, sobre todo de estas últimas fue la transición del capitalismo al socialismo, sobre la base de la experiencia de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y la República Popular China. Creo que el alcance de ambas discusiones es mas bien corto y sin respuestas, se trata de trabajos básicamente descriptivos, aunque hay honrosas excepciones que han tratado de teorizar sobre las complejas transiciones y sobre sus contradicciones. En relación a los estudios e investigaciones esclarecedores de la escuela de los anales, se puede decir que la tesis sobre la transición del feudalismo al capitalismo ha quedado en suspenso o entredicha, pues ahora se tiene un enfoque mundial del capitalismo, como sistema y economía-mundo, que comprende ciclos diferenciales, que connotan cambios estructurales. En lo que respecta a la transición al socialismo, la discusión ha culminado abruptamente con la caída de los estados socialistas de la Europa oriental. Está en ciernes la discusión de las transiciones, que llamaría, abigarradas, de los gobiernos populares e indígenas de América del Sur (Venezuela, Ecuador, Bolivia). El despliegue de esta discusión es necesario y urgente, sobre todo porque se juega el destino no sólo de nuevos proyectos alternativos sino porque está en juego el destino de poblaciones, pueblos, naciones y sociedades, que ponen en expectativa sus esperanzas y su entusiasmo en las posibilidades de los cambios echados a andar. Trataremos de meditar y hacer algunos

²²⁷ Revisar de Giovanni Arrighi *Largo siglo XX*; Madrid, Akal: También revisar del mismo autor *Adam Smith en Pekín*; Madrid, Akal.

apuntes al respecto de la experiencia de estas transiciones sudamericanas. En esta perspectiva nos atreveremos a lanzar alguna hipótesis.

Hipótesis 2:

La transición puede ser pensada tanto desde una perspectiva macro-orientada, donde preponderan las discusiones sobre el cambio de las funciones y las estructuras, así como desde una perspectiva micro-orientada donde prepondera el cambio de los actores y de las acciones de estos actores; lo que importa de esta transición no es sólo la perspectiva sino la orientación y dirección del proceso, lo que es indispensable averiguar es la radicalidad y profundidad del proceso, evaluar su capacidad de ruptura o más bien su debilidad, su límite reformista. Bajo esta pretensión teórica podemos proponer lo siguiente: Que la transición política, social y cultural que comprende a los procesos sudamericanos deben valorizarse a partir del horizonte que abren y también de las contradicciones que sostienen y sortean. Su sostenibilidad y desenvolvimiento virtuoso depende de la fuerza social de cambio, de la posibilidad permanente de la movilización general, de un proceso de participación prolongado que termine de barrer con las viejas estructuras, las viejas funciones, las viejas normas y procedimientos, la heredada forma de gobierno disciplinario y liberal. En definitiva, la transición depende de la fuerza, capacidad y alcance descolonizador de los procesos.

Analizando la hipótesis que acabamos de lanzar, es indispensable situarse en algunas contradicciones de los procesos desplegados en América del Sur, particularmente prefiero situarme en los problemas y contradicciones del proceso boliviano, que es el que más conozco. Una de esas contradicciones sintomáticas se ha dado con relación a la temática indígena, en lo que respecta a los derechos de las naciones y pueblos indígenas originarios; otra de las contradicciones se dan en lo que respecta a la problemática ambiental; en este sentido a la contradicción entre visión desarrollista y ecología. Estas contradicciones son sobresalientes en Bolivia y Ecuador, aunque entendiendo sus matices y contextos diferenciados, por ejemplo, la menor densidad demográfica indígena de Ecuador y la mayoritaria presencia indígena en la población boliviana. Hay que remarcar estas contradicciones ante la evidencia de que en sus constituciones se declaran estados plurinacionales, haciendo claramente alusión al proyecto descolonizador. Por otra parte, la Constitución de Ecuador establece los derechos de la madre tierra, convirtiéndola en sujeto, en un notorio desplazamiento hacia las cosmovisiones indígenas. La Constitución de Bolivia, aunque no define los derechos de la madre tierra, los supone cuando establece la finalidad del *suma qamaña*, del vivir bien; la cosmovisión de la *pacha* está presente; dicho en pocas palabras, esto quiere decir que se trata del equilibrio, la armonía (*pacha*) con la madre tierra y las comunidades. Los gobiernos, las políticas públicas, el proyecto de desarrollo, han entrado rápidamente en contradicción con los derechos de las naciones y pueblos indígenas, también con el equilibrio de los ecosistemas, por lo tanto con la finalidad, valor supremo, del modelo civilizatorio del vivir bien.

¿Qué significa todo esto, la sintomática evidencia de estas contradicciones, desde la perspectiva de la transición? Una primera apreciación tiene que ver con que el proceso enfrenta su núcleo más duro de resistencia y paradójicamente de aperturas. Esto quiere decir que el proceso no podrá avanzar consecuentemente si no resuelve problemas heredados, uno de esos, quizás el más condicionante, es el que tiene que ver con el desarrollo y la dependencia. ¿Cómo encarar el desarrollo y las salidas de la dependencia cuando se trata de una revolución indígena, una revolución cultural, un proceso descolonizador que se abre hacia el modelo civilizatorio y cultural del vivir bien? Mientras no se supere la ilusión desarrollista y no se encuentran salidas verdaderamente alternativas a la reiteración de la dependencia, al círculo vicioso de la dependencia, va a

ser muy difícil atravesar las contradicciones y llevar adelante las transformaciones dentro de la transición. Hacer esto equivale a una ruptura con el paradigma modernista, con el *habitus* desarrollista de los funcionarios y los especialistas, con la dependencia de la cooperación internacional, con la repetición instrumentalizada de políticas públicas encaminadas al desarrollo. Esto significa abrirse a la circulación de otros saberes, de otras experiencias, de otras técnicas y otras opciones tecnológicas. Sin embargo, estos desplazamientos epistemológicos y culturales no podrían hacerse sin que se produzcan simultáneamente transformaciones institucionales.

El otro nudo contradictorio tiene que ver con la arquitectura, la estructura, los engranajes, la organización, la normativa y los procedimientos del aparato estatal. Después de la constatación de la crisis múltiple del Estado y el despliegue destructor de las movilizaciones sociales, se llega al gobierno por la vía electoral, gobierno por cierto inserto en el aparato estatal, maquinaria que responde a la acumulación política colonial y liberal; se produce un cambio simbólico del gobierno y no se transforma el Estado, perdurando como una resistencia administrativa a los requerimientos del cambio. Se reproduce la vieja lógica estatal, sus prácticas, sus normas, sus procedimientos, su racionalidad administrativa, convirtiéndose en una enorme malla de obstáculos a los mismos intentos de transformación. El gobierno *revolucionario* termina envuelto dramáticamente en escenarios preformados, de tramas escritas, cuyos desenlaces ya están establecidos. Los resultados pueden reconocerse, retornan las cristalizadas configuraciones del poder: Autocracias ilustrados o sin iluminismo, absolutismos regionales y locales, verticalismos disciplinarios, discriminaciones veladas, patriarcalismos más o menos encubiertos, clientelismos, circuitos de influencia, elitismos y especializaciones soterradas. Estas resistencias institucionales e institucionalizadas boicotean permanentemente los objetivos del proceso de cambio. Dicho de otro modo, en la transición el Estado en mutación se convierte en un problema, frena la transición, aparece como memoria material acumulada de las formas polimorfos de dominación y de las formas de la racionalidad administrativa instrumentalizada, racionalidad que conduce las formas reiterativas del poder. ¿Sin embargo, podría entenderse también que la condición estatal es el medio a través del cual se transita a las transformaciones institucionales y las transformaciones políticas que diluyen el Estado en la sociedad? En la perspectiva teórica de la crítica del Estado, también de la crítica del poder, esto último es el sentido de la subversión social, de la subversión de la praxis, lo que connota que la sociedad recupere su capacidad de autodeterminación, de autogobierno, de autoadministración. Empero, durante el desenvolvimiento mismo de la transición, durante el despliegue del proceso, esta realización, esta recuperación integral de la sociedad, parece lejana. Más bien en la transición el Estado se hace indispensable y parece reforzar sus propios engranajes haciendo que la maquinaria vuelva a funcionar como antes. Esta persistencia del Estado es problemática pues impide la realización de sus propias transformaciones. Al respecto, en Bolivia y Ecuador se trata de la transición del Estado-nación al Estado plurinacional; a pesar de haberse establecido constitucionalmente la condición plurinacional del Estado, por lo tanto la tarea de iniciar un proceso de descolonización, reconociendo la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígenas, su derecho a la libre determinación y al autogobierno, abriéndose así a la posibilidad del pluralismo institucional, normativo, administrativo y de gestiones, comprendiendo una gestión pública plurinacional, una gestión comunitaria y una gestión intercultural, el funcionamiento de la maquinaria estatal según sus viejas prácticas, normas y procedimientos administrativos, termina restaurando el Estado-nación. El Estado-nación se niega a morir y abrir el curso al nacimiento del Estado plurinacional. El Estado no

quiere dejar de ser Estado, quiere mantener su relación diferenciada con la sociedad, monopolizar la representación de la sociedad como sociedad política; se niega a que la sociedad se apropie de sus propios productos, como los relacionados al propio Estado. Salir del Estado-nación y entrar al horizonte del Estado plurinacional es renunciar al carácter universal de la nación, reconociendo el pluralismo de naciones, de culturas, de sociedades, de civilizaciones. Salir del Estado, separado de la sociedad, es salir de esta división liberal, Estado/sociedad civil, es dejarse irradiar por los flujos participativos de la sociedad; en este sentido la democracia participativa y la participación social son conceptos que rompen con la división Estado/sociedad y recuperan la condición integral de la sociedad, comprendiendo también que hablamos de múltiples sociedades, de diversas asociaciones, de la interrelación de distintas formas de socialidad, perfiles que enriquecen las formas de cohesión, de comunicación, de intercambio, de interculturalidad. A propósito, Pierre Rosanvallon dice que, *expulsar el liberalismo de nuestras cabezas es renunciar ala pretensión universal, así como tratar de particularizar el campo político, cuando hoy está estructurado de manera centralizada en su relación con el Estado; el problema clave es particularizar el espacio de las actividades económico sociales. Sólo a este precio es posible concebir niveles diferentes de organización y de autonomía en la sociedad y ya no razonar en función de la necesidad de un solo nivel de organización*²²⁸. También dice que, *la superación del capitalismo no puede comprenderse como la implantación de un nuevo orden económico global, de un nuevo modo de producción. Por el contrario, se trata de multiplicar los modos de producción y los tipos de actividad social*²²⁹. En este sentido dice que, *expulsar al liberalismo de nuestras cabezas quizás sea también terminar con el concepto de sociedad global*²³⁰. Por último dice que, *expulsar el liberalismo de nuestras cabezas es producir un derecho adecuado a las nuevas representaciones de la sociedad y de sus actividades*²³¹. Como se puede ver se apunta a una sociedad plural, a un campo político plural, a una economía plural, a un derecho plural. Este es el camino abierto por los movimientos sociales. En cambio habría que discutir con Pierre Rosanvallon su incredulidad acerca de las formas comunitarias, considera que *es poco probable que se desarrollen formas estables de vida comunitaria más amplias en el interior de las cuales podría evolucionar una suerte de modo de producción comunitario*²³². Rosanvallon desconoce la existencia, resistencia, pervivencia y expansión de las comunidades indígenas en América Latina. Este dato le falta en las salidas pluralistas que propone al capitalismo y al Estado central. Las comunidades indígenas son alterativas y alternativas al Estado y al mercado, por lo menos en su condición homogénea y mundial. La propuesta histórica es que sobre la base de esta matriz ancestral se pueda construir otras alternativas comunitarias, desarrollando y reivindicando lo común de las sociedades, no sólo políticamente, económicamente, culturalmente, sino también jurídicamente, en una concepción abierta al pluralismo jurídico.

Como se puede ver la transición es un periodo contradictorio, es un recorrido difícil de sortear, sin embargo tampoco hay que olvidar que también es el espacio y tiempo de oportunidades, tiempo de fluidez, de flexibilizaciones, ocasión de invenciones y creatividades. No deja de ser una invitación a cambiar, a promover transformaciones. ¿De qué depende que se dé una transición transformadora y no una transición

²²⁸ Pierre Rosanvallon: *El capitalismo utópico*. Buenos Aires 2006; Nueva Visión. Pág. 220.

²²⁹ *Ibidem*: Pág. 221.

²³⁰ *Ibidem*: Pág. 222.

²³¹ *Ibidem*: Pág. 223.

²³² *Ibidem*: Pág. 222.

expectante, adormecida en la reiteración de la rutina heredada, apenas modificada? Depende de la comprensión del proceso, del conocimiento de sus tendencias, de la claridad teórica, de la voluntad de cambio, de no perder de vista las estrategias y finalidades diseñadas por el poder constituyente, que deben estar presentes en cada uno de los actos, de las acciones y de las políticas transformadoras.

La condición comunitaria en el Estado Plurinacional

La Constitución Política del Estado dice que Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario; debemos situarnos en el carácter plurinacional comunitario, que es lo nuevo en la caracterización en la fundación del nuevo Estado, sobre todo en la definición de Estado comunitario, que es una caracterización en la que menos atención se ha prestado al momento de interpretar la constitución. Indudablemente este es un desplazamiento radical, además del desplazamiento plurinacional, sobre el que hemos escrito tratando de descifrar la transformación pluralista del Estado; sin embargo, hemos dicho poco sobre el carácter comunitario. Creo que es el momento de hacerlo. ¿Qué debemos entender por la condición comunitaria en el Estado plurinacional? En primer lugar debemos partir comprendiendo la heterogeneidad de las formas comunitarias; la Constitución Política del Estado hace hincapié en las comunidades ancestrales; esto debido al carácter descolonizador del proceso emergido de las entrañas de los movimientos sociales, prioritariamente debido a la participación fundamental de los movimientos indígenas originarios. Por eso se ha dicho que *el proyecto descolonizador supone abrirse a un pasado no realizado, inhibido y contenido por la colonización*. Una de las principales apuestas es liberar a la historia de su interpretación colonial, otra apuesta concomitante es liberar al pasado de sus ataduras coloniales, lo que equivale a decir liberar las potencialidades, las capacidades, los saberes, las tecnologías, las relaciones de las comunidades ancestrales de las estructuras políticas, de las redes institucionales, de las ideologías en curso, de las hegemonías sucesivas, primero colonial y después liberal, particularmente interesa de-construir las costras modernizadoras que se han yuxtapuesto a las estructuras e instituciones comunitarias, quitándoles su fuerza productiva y su proyección de irradiación. Por ejemplo habría que seguir la expansión del ayllu en la costa, la puna, los valles y caídas subtropicales de la geografía andina, como estructura dual, red de parentesco y alianzas políticos territoriales, como forma organizacional, como institución cíclica y rotativa, también como archipiélago y manejo transversal de los pisos ecológicos²³³. El nacimiento del ayllu se remonta a los tiempos de la noche; Nathan Wachtel relata en *El regreso de los antepasados*, en un capítulo introductorio que titula *En los confines del mundo*, que los aymaras llamaban a los chipayas Chullpa-Pucha, que quiere decir sombra de los chullpas. Dice:

“Así insultaban los indios aymaras del altiplano boliviano a los chipayas, habitantes de un pueblito situado en la provincia de Carangas, para decirles que no forman parte de la humanidad actual. En efecto, según un mito de origen ampliamente difundido en los

²³³ Revisar de John V. Murra *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima 2002; Instituto de Estudios peruanos. También de Nathan Wachtel *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*. México 2001; Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México. Así mismo es importante revisar de Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris *Qaraqara-Charka. Mallku, Inca y Rey en la provincia Charcas (siglos XV-XVII)*. La Paz 2006. Plural, Instituto de Estudios Andinos. Recogiendo estos trabajos en una interpretación teórico-política, de Raúl Prada Alcoreza *Territorialidad*. La Paz 1998; Mitos. Punto Cero. También *El Ayllu en el desierto capitalista*. La Paz, Episteme.

Andes meridionales, el término *chullpas* designa a los seres que poblaban la tierra antes de la aparición del sol. Vivían de la caza y la recolección, bajo la difusa claridad de la luna y las estrellas, cobijándose en grutas y cubriéndose con hojas y pieles de animales. Los adivinos predijeron el nacimiento del sol, pero no pudieron precisar por dónde surgiría: ¿por el norte?, ¿por el sur?, ¿por el oeste? Para protegerse, los *chullpas* construyeron chozas cuyas entradas se abrían hacia el este: cuando el sol salió, casi todos murieron quemados por el fuego celeste. Sólo sobrevivieron unos cuantos que se habían refugiado en el lago Ajllata, cerca del río Lauca. De aquellas “sombras” descienden los chipayas, últimos testigos en este mundo de una humanidad primordial. Los chipayas se consideran a sí mismos como *jas-shoni*, “hombres de agua”, en oposición los “hombres secos”, los aymaras”²³⁴.

La interpretación es la siguiente: El nacimiento del ayllu se remonta a los tiempos cuando los uru-chipayas poblaban el altiplano andino. Para evaluar su densidad y su expansión anterior podemos decir que ya en el siglo XVI los urus constituían una cuarta parte de la población del altiplano, hoy se encuentran reducidos a cuatro o cinco grupos aislados, que apenas llegan a sumar unas dos mil personas. Esto quiere decir que el nacimiento del arquetipo del ayllu se remonta a esta etapa de caza y recolección, antes de producirse la sedentarización de la población altiplánica. Esto es importante, pues explica la intensa circularidad implícita en el desenvolvimiento del ayllu, la dualidad, la complementariedad, la reciprocidad y la rotación. Sobre todo la configuración de la complementariedad, que explica la conformación y composición del ayllu, tiene que ver con los recorridos y conexiones-articulaciones adjuntas que permiten la alimentación y el avituallamiento compartidos. Esta estructura cíclica, circular y complementaria se traslada al ayllu en la etapa sedentaria, dándose las adecuaciones necesarias en esta etapa de revolución agrícola, cuando se domestica el genoma de las plantas y de los animales. La estructura del ayllu se complejiza, los recorridos y ciclos se convierten en rotación, en amarre territorial y en alianzas políticas. La dualidad espacial, incluso la cuatripartición, la complementariedad de los circuitos y recorridos, las reciprocidades de las relaciones y de los canjes, se institucionalizan y forman parte de una organización estructurada, dibujada en el espacio y el imaginario. De los urus a los puquina, de éstos a los aymaras y quishwas, así simultáneamente y sucesivamente, dependiendo de los desplazamientos, paralelismo e irradiaciones, el ayllu se convierte en una estructura estructurante, en una institución social y cultural, en una institución imaginaria de las sociedades, en toda la geografía andina. Esta matriz sostiene a formaciones socioeconómicas y políticas como las de Tiwanaku y el Tawantinsuyo. Cuando llega la Colonia el ordenamiento territorial, promulgado por el Virrey Toledo, fragmenta los ayllus y los sitúa en lugares definidos como pueblos de indios. Detiene aparentemente la gran circulación y movimiento de los ayllus y sus poblaciones; sin embargo, cuando se efectúa otro censo, visitas y revisitas, durante el Virrey de la Palata, se capta que la circulación, el movimiento, la reterritorialización del ayllu había continuado, a pesar de las disposiciones coloniales. Entonces el ayllu se transforma, adecuándose a los tiempos. La forma de organización del ayllu va a ser clave durante los levantamientos anticoloniales del siglo XVIII. El ayllu también termina adecuándose durante los periodos de la república; al principio se va a mantener el tributo indigenal, después el ayllu va seguir sosteniendo el trabajo de las minas, por medio de sus múltiples relaciones con los trabajadores. Esto ocurre tanto durante el ciclo de la minería de plata como durante el ciclo de la minería del estaño, aunque en condiciones distintas. Se podría decir que los mineros nunca dejan sus lazos comunitarios y los imaginarios

²³⁴ Ibídem: Pág. 15.

animistas de la espiritualidad andina. Podríamos decir, de cierta manera, que las comunidades sostienen los costos sociales de la explotación minera. Al respecto es menester estudiar más detenidamente las relaciones entre el ayllu y el capitalismo. La forma de organización del ayllu va a ser clave durante la guerra federal, que contiene la guerra aymara; esta configuración se va a mantener durante todos los levantamientos indígenas, incluso los que atraviesan el ciclo de movimientos sociales del 2000 al 2005. El ayllu es la matriz de las comunidades andinas, las llamadas originarias, que buscan la reconstitución de los suyos, también de las comunidades campesinas, organizadas en sindicatos. El sindicato campesino no deja de ser una transformación moderna del ayllu, tiene como matriz y referencia al ayllu, incluso cumple funciones y atribuciones del ayllu. Durante el proceso constituyente el ayllu ha sido el referente imprescindible del desarrollo de los artículos que tienen que ver con lo comunitario. Ahora, después de la aprobación de la Constitución, el ayllu es el referente obligado de la aplicación de la Constitución en todo lo que tiene que ver con la realización del Estado comunitario, la democracia comunitaria, los derechos de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, con el pluralismo jurídico, con la economía comunitaria. Como se puede constatar las comunidades ancestrales tienen que ver con la realización del Estado plurinacional comunitario y autónomo; en lo que respecta a las autonomías, la organización territorial de la autonomía indígena tiene su arquetipo en la espacialidad del ayllu, por lo menos en lo que respecta a tierras altas, es decir la región andina.

Se entiende que nos encontramos en un contexto complejo de economía plural, compuesta por distintas formas de organización económica, en la que se encuentra la economía comunitaria como espacio de realización disponible y campo de posibilidad. Esta economía tiene su propia historia o si se quiere, su propia genealogía; la condición comunitaria del Estado plurinacional se remonta al nacimiento de las comunidades en los tiempos remotos del tránsito de las formas nómadas a las formas sedentarias de las dispersas poblaciones fragmentadas en familias y alianzas familiares. La verdadera revolución verde se da en ese momento cuando estas poblaciones itinerantes, que recorren espacios extensos inventando circuitos territoriales, terminan pasando de la caza, pesca y recolección a la agricultura, cuando aprenden a domesticar las plantas y los animales, los genomas de las plantas y los animales, inventan las lenguas y las escrituras, cuando cristalizan estas lenguas en inscripciones de carácter geométrico o ideográfico y a través de tejidos, telares y quipus; otros pueblos, en Eurasia, inventan escrituras fonológicas. Lo que importa es que las comunidades terminan territorializándose, dando lugar a crecimientos demográficos, acumulaciones y depósitos de todo tipo, recursos, saberes, tecnologías, construcciones, petrificando sus propias ceremonias y ritos. Hablamos entonces de sociedades más estructuradas o por lo menos de estructuras sociales más solidificadas, que tienen alcance expansivo en lo que respecta a la civilización y la cultura. Estos fenómenos parecen darse de manera diferencial en la Amazonia y el Chaco; es posible que los moxeños hayan logrado disponer anticipadamente de tecnologías agrícolas análogas a los sukakollos. Se han encontrado montículos y canales trabajados en la llanura beniana parecidos a los encontrados en el Lago Titi-Kaka. De acuerdo a los cronistas, diarios de las misiones y documentos etnológicos, parece que la gran mayoría de los pueblos de la Amazonia se sedentarizan con la llegada de los misioneros, quienes los obligan a la territorialización parroquial, a excepción de los moxeños quienes ya habían conformado su sociedad agraria. Se tiene poca información sobre la agricultura anterior a las misiones; quizás las investigaciones más ilustrativas publicadas al respecto son las efectuadas por Claude

Lévi Strauss en *Mitológicas*²³⁵, también en *Tristes trópicos*²³⁶. Podemos mencionar también las investigaciones de Jurgen Riester²³⁷ y de Mercedes Nostas²³⁸ sobre los pueblos amazónicos y chaqueños; aunque estos estudios se sitúan en una temporalidad contemporánea, de todas maneras sus estudios nos muestran estructuras, relaciones, instituciones, comportamientos, conductas y prácticas de los pueblos indígenas de tierras bajas.

Los guaraníes, se encuentran dispersos en cuatro países, Bolivia, Brasil, Paraguay y Argentina; en lo que respecta a Bolivia se encuentran en el sudoeste de su geografía política. Se dice que sus desplazamientos se originan desde sus áreas itinerantes de la Amazonia; quizás retrocedieron tierra adentro en la medida que avanzaba la colonización. En sus últimos refugios territoriales tuvieron que enfrentar a las misiones, después a los hacendados, ganaderos, madereros y barracas que los fueron arrinconando aún más. En sus territorios también se asentaron más tarde los campamentos petroleros; por lo tanto han sufrido varias transformaciones en sus estructuras sociales y étnicas, empero han podido conservar la lengua, que ahora la recuperan en el marco plurilingüe y pluricultural que define la

²³⁵ Claude Lévi Strauss: *Les mythologiques 1: Le cru et le cuit (Lo crudo y lo cocido)*, 1964. *Les mythologiques 2: Du miel aux cendres (De la miel a las cenizas)*, 1967. *Les mythologiques 3: L'origine des manières de table (El origen de las maneras en la mesa)*, 1968. *Les mythologiques 4: L'homme nu (El hombre desnudo)*, 1971. Los cuatro tomos de *Mitológicas* fueron publicados por el Fondo de Cultura Económica; México.

²³⁶ Claude Lévi Strauss: *Tristes tropiques (Tristes trópicos)*, 1955.

²³⁷ Zur Religion der Pauserna-Guarasug'wä in Ostbolivien. En: *Anthropos*, Vol. 65, 466-479. Fribourg. 1970. Julian Knogler S.J. und die Reduktionen der Chiquitano in Ostbolivien. Roma. 1970. Medizinmänner und Zauberer der Chiquitano-Indianer. En: *Zeitschrift für Ethnologie*, Vol.96, 2: 250-265. Braunschweig. 1971. Die materielle Kultur der Chiquitano-Indianer (Ostbolivien). *Archiv für Völkerkunde* 25. Wien. 1971. En *Busca de la Loma Santa*. La Paz/Cochabamba. 1976. Zúbaka. La Chiquitanía: visión antropológica de una región en desarrollo. *Vocabulario del Chiquito*. Cochabamba-La Paz. 198. *Identidad y Lengua. La Experiencia Guaraní en Bolivia*. APCOB: Santa Cruz. 1989 (en colaboración con Graciela Zolezzi). *Universo Mítico de los Chimane*. APCOB: Santa Cruz de la Sierra. 1993. *Chiriguano*. APCOB: Santa Cruz. 1994. *Yembosingaro guasu. El Gran Fumar. Literatura profana y sagrada guaraní*. APCOB: Santa Cruz de la Sierra. 5 tomos. 1996. *Nómadas de las Llanuras - Nómadas del Asfalto. Biografía del Pueblo Ayoreo*. APCOB: Santa Cruz de la Sierra. 1997 (en colaboración con Jutta Weber).

²³⁸ **Mujeres chiquitanas, órdenes normativos e interlegalidad. Carmen Elena Sanabria Salmón. Mercedes Nostas Ardaya. Coordinadora de la Mujer. Santa Cruz, 2009. Los pueblos indígenas y su relación con el nuevo Estado. Mercedes Nostas Ardaya, Alicia Tejada Soruco. ALAI, América Latina en Movimiento 2010-07-05.**

Constitución Política del Estado. También buscan recuperar sus territorios ancestrales, consolidar su derecho a tierra y territorio propio, gobierno y libre determinación, en el marco definido para las autonomías indígenas. Las transformaciones sufridas no les hicieron perder su identidad, se podría decir que más bien los obligaron actualizarla en relación a los desafíos y luchas que experimentaron. Su forma de organización se la puede situar en dos etapas diferentes, antes y después de las misiones; en lo que respecta al tiempo mítico parece que se congregaban en los claros del bosque, separando el espacio profano del espacio sagrado, conformando unidades complejas y extendidas. Las familias vivían en una casa comunal sin división, donde habitaban hasta más de un centenar de personas, la casa estaba dirigida por un jefe consanguíneo, de quien se dice que ocupaba la parte del centro. A su vez la aldea estaba dirigida por un jefe político llamado *mburuvichá*, también se contaba con un jefe espiritual llamado *payé*. Su organización social estaba encabezada por un cacique(*tuvichá*) cuyo liderazgo era hereditario. Como se puede ver tenemos la composición y combinación de organizaciones, la organización familiar, la organización política, la organización espiritual, la organización social, que en conjunto hacen a la institucionalidad cultural guaraní, teniendo en cuenta las diferencias y variaciones de los distintos asentamientos y dispersos territorios étnicos.

De todos los pueblos indígenas amazónicos, el pueblo Moxeño es el que mejor se ha preservado demográficamente en la Amazonia. Se considera que en un pasado precolonial los moxeños construyeron importantes obras hidro-agrícolas, las mismas que estuvieron caracterizadas por una compleja red de camellones, terraplenes, lomas y canales. Parece una característica de las comunidades moxeñas el contar con una autoridad mayor, un cacique o corregidor; esta autoridad comunal se reúne con sus homólogos cada cierto periodo. La población moxeña se distribuye por zonas; hablamos de la zona de Trinidad, de la zona de San Ignacio, de la zona del Territorio Multiétnico del Bosque de Chimanes, por último tenemos la zona del Parque Nacional Isiboro-Sécure. Manteniendo ciertas diferencias la mayor parte de los moxeños se dedican a las actividades agrícolas, a la explotación maderera, a la agropecuaria, a la caza, a la pesca y recolección. De todas maneras, no hay que olvidar que gran parte de la población trabaja en las numerosas haciendas ganaderas que se expanden en la región.

Como se puede ver la situación de los pueblos indígenas de tierras bajas es diferente a la de tierras altas; primero debido a la densidad demográfica, en tierras altas la población indígena es mayoritaria, en tierras bajas es minoritaria; segundo debido a sus diferentes genealogías, el momento de la sedentarización y el contexto histórico en el que se produce; tercero debido a su diferencial correlación de fuerzas y de las fuerzas que enfrentan; cuarto, debemos tener en cuenta la condición estructural de sus cosmovisiones, proyectos culturales y civilizatorios. Sin embargo, tanto en los pueblos de tierras altas como de tierras bajas, las formas comunitarias ancestrales son como la matriz de la que parten y la estructura estructurante a la que se repliegan. Estas formas comunitarias se retomaron en las comunidades campesinas como antecedentes, referentes históricos, como códigos sociales y culturales; las comunidades campesinas aunque dispersas en familias, adecuadas a las formas de propiedad privada de la tierra o formas de posesión privada, tragadas por la vorágine del mercado, contienen, de modo inmanente, la ancestral institución comunitaria, sus estructuras subyacentes, sus circuitos de complementariedad y reciprocidad inscritos como memoria cultural. No son lo mismo las comunidades campesinas que las comunidades ancestrales, sin embargo, tienen una conexión histórica y cultural. Sin bien se puede decir que la mayor parte de la población rural está congregada y organizada en sindicatos y no en formas de organización originarias, ambas formas de organización, sindicatos y autoridades originarias, se conectan en procesos de reconstitución y campesinización, opuestos a los procesos modernos de proletarianización y urbanización. La condición comunitaria plurinacional está estrechamente ligada a la constitucionalización del territorio indígena originario, a los derechos de las naciones y pueblos

indígenas originarios campesino, a la democracia comunitaria, al pluralismo jurídico, a la economía comunitaria, territorio, derechos, democracia, pluralismo y economía que se plasman en la autonomía indígena. Autonomía que exige la consulta a los pueblos indígenas de acuerdo a sus normas y procedimientos propios, reconoce su gestión territorial, ambiental y de recursos naturales propia, sus instituciones propias, el autogobierno y la libre determinación, por lo tanto la coordinación intergubernamental y de las asambleas legislativas con las formas comunitarias de decisión.

Transición al vivir bien

Hemos dicho que el nuevo modelo económico propuesto por la Constitución Política del Estado es complejo, plantea un proceso de transición lleno de tensiones y contrastes, comprende una economía plural integrada y articulada por un Estado interventor, regulador e industrializador de los recursos naturales, en la perspectiva de la construcción de una economía social y comunitaria en el marco de los equilibrios ecológicos exigidos por los derechos de la madre tierra. Como se puede ver hay tensiones entre el planteamiento de desarrollo y el horizonte comunitario, también entre la estrategia de industrialización de los recursos naturales y las condicionantes ecológicas. Todo esto fuera de entender que se plantea todo una problemática en la articulación de las distintas formas de organización económica, además de la necesidad de coordinar los enfoques regionales de los distintos niveles autonómicos. Hay varias preguntas en este proceso de transición: ¿Cómo pasamos de la economía plural, cuya estructura se conforma a partir de una hegemonía y sobre-determinación del modo de producción capitalista y el contexto determinante de la economía-mundo capitalista, a una economía social y comunitaria? ¿Cómo articula el Estado la integralidad de la economía plural en la dirección definida como economía social y comunitaria? ¿Cómo potencia la economía social y comunitaria? ¿Cuál el alcance de la economía estatal y de qué manera se articula con las otras formas de organización económica? ¿Cuál es el alcance del modelo productivo, su cobertura, su composición? ¿Repite o va más allá del paradigma de la revolución industrial? ¿De qué manera se cumple con los derechos fundamentales y con la finalidad de la soberanía alimentaria? ¿En este proceso de transición, comprendiendo sus distintas etapas, cómo respetamos los derechos de la madre tierra, cómo logramos los equilibrios ecológicos? ¿Comprendiendo todo el proceso de transición, de qué manera y como creamos desde un inicio las condiciones de posibilidad histórica y cultural del vivir bien? Estas son las preguntas que vamos a tratar de responder.

Si bien el proceso de transición puede comprender fases y etapas, esto no quiere decir que no haya una continuidad entre ellas, que estén íntimamente articuladas, que desde un principio se encaminen hacia las finalidades preestablecidas. De eso se trata, de avanzar hacia las finalidades establecidas en la Constitución, de construir la alternativa al capitalismo dependiente y a la modernidad colonizadora, se trata de encaminarse al horizonte abierto por los movimientos sociales; esto significa construir las condiciones históricas, políticas, económicas y culturales de la economía social y comunitaria. Desde la perspectiva de la organización económica del Estado, el nuevo modelo económico tiene que abandonar la estructura impuesta por el mercado internacional de ser un país dedicado a la exportación de la materias primas, tiene que encaminarse a conformar un modelo productivo y esto tiene que ver con la industrialización de los recursos naturales estratégicos, los minerales e hidrocarburos, por parte del Estado. Se

declararon en la Constitución como recursos estratégicos las riquezas evaporíticas, el litio, las salmueras, así mismo también se considera riqueza estratégica a los recursos forestales, al agua y a la energía. Sólo que, en este caso, no sólo están destinados a la industrialización sino a la protección ambiental y, cómo todas las riquezas naturales, a lograr el vivir bien.

Lo problemático es entender qué significa la industrialización de los recursos naturales; ¿está pensada en el marco del paradigma de la revolución industrial o hay otra perspectiva epistemológica que combine revolución tecnológica y recuperación de tecnologías tradicionales? Optar por una revolución industrial es seguir la huella de la revolución industrial inglesa, es cumplir con las metas, la sustitución de importaciones, el fortalecimiento del mercado interno. Sin embargo, no se trata de continuar el camino dejado por los países llamados desarrollados e industriales, no se trata de imitarlos; se trata de otra cosa, de comprender el horizonte abierto en la tercera ola de revoluciones sociales, iniciada por las naciones y pueblos indígenas. Por esta ruta señalada por los mayas de Chiapas-México, los mayas de Guatemala, los quichuas de Ecuador, los aymaras, quichwas, moxeños, guaraníes, tacanas, chacobos, guarayos de Bolivia. Los levantamientos indígenas se enfrentan a los tratados de libre comercio, a la globalización en curso, a las formas de privatización y despojamiento de las políticas neoliberales. Su lucha es por tierra y territorio, por los derechos de las naciones y pueblos indígenas, por el reconocimiento de las formas, normas, procedimientos, gestiones propias, el autogobierno y la libre determinación, por el reconocimiento de los saberes ancestrales y el conocimiento indígena de las plantas medicinales.

En Bolivia adquiere la consecución de la lucha emancipadora de las naciones y pueblos indígenas una forma lograda, el Estado plurinacional comunitario y las autonomías indígenas. En los códigos del nuevo modelo económico se define la forma de organización económica comunitaria como parte de la composición estructural de la economía social y comunitaria. Sin embargo, en este caminar es indispensable comprender el papel del Estado en la transición transformadora. El Estado articula, direccionaliza y orienta, el Estado interviene en la economía, el Estado regula, el Estado potencia la economía social y comunitaria, el Estado administra a nombre del pueblo boliviano las riquezas naturales. Por lo tanto el Estado crea las condiciones para conformar una economía social y comunitaria; esta es su tarea, este es su papel. Esta situación, esta función del Estado, hace diferente al proceso de conformación del modelo productivo de lo que ocurrió durante los nacionalismos que buscaron la industrialización, la sustitución de importaciones, en el marco del capitalismo de Estado o lo que se llamó capitalismo de Estado desde América Latina. Ciertamente la teoría marxista llamó capitalismo de Estado a la combinación del Estado con el capital financiero en plena etapa monopólica, en plena etapa imperialista. El capitalismo de Estado en los países del centro de la economía-mundo capitalista implica el papel activo del Estado en la expansión imperialista y en la acumulación ampliada de capital. En cambio en los países de la periferia el capitalismo de Estado significaba replantear los términos de intercambio desigual entre centro y periferia en el contexto de la geopolítica del sistema mundo capitalista. Particularmente se optó por este camino no sólo con la promoción de la industrialización sino por la conformación empresas públicas, que se hacían cargo de las grandes inversiones que demanda la industrialización, sobre todo cuando se trata de la industria pesada. Entonces el capitalismo de Estado tiene dos formas, una dominante en los países del centro y obviamente en el sistema-mundo capitalista y otra subordinada, en los países de las periferias de la economía mundo. En las periferias se han conformado estados subordinados, en el centro estados dominantes. Por eso, cuando hablamos de capitalismo de Estado en las periferias tenemos un

problema, no se termina de salir del círculo vicioso de la dependencia; al mejorar los términos de intercambio, al industrializarse, se vuelven a recrear perversamente otras formas de dependencia. Los países periféricos no dejan de ser compradores, primero de manufacturas, después de transferencias tecnológicas y de insumos industriales, además de convertirse en deudores del capital financiero. El desplazamiento industrial hacia los países emergentes de la periferia ocurre bajo el dominio y los lineamientos del capital financiero dominante, ocurre también mediante un procedimiento complejo de desindustrialización en el centro y transferencia de tecnología obsoleta a los países emergentes de las periferias. Esto no significa que hay que renunciar a la lucha por la equidad en los términos de intercambio, no, incluso se puede retomar la contradicción entre centro y periferia mediante la estrategia de la desconexión. Enfocar el desarrollo económico hacia el fortalecimiento del mercado interno en detrimento del mercado externo, lugar neurálgico en la relación centro y periferia, en la relación de economías locales y regionales con la economía-mundo capitalista. La desconexión también significa optar por la soberanía alimentaria y por la satisfacción de las necesidades básicas de la población, viabilizando la realización de los derechos fundamentales, construyendo un modelo productivo alternativo, pensado también como productor de otras relaciones no-capitalistas y otros sujetos, individuales pero no individualistas, también sujetos colectivos, que respondan a otras valoraciones múltiples del trabajo y las acciones, retomando simbolismos interpretativos culturales que fortalezcan las solidaridades y las cohesiones. Esta es la perspectiva de la economía comunitaria y del comunitarismo, este es el aporte de las naciones y pueblos, produciendo rupturas y desplazamientos respecto al sistema-mundo capitalista en crisis, abriéndose camino hacia el modelo civilizatorio y cultural alternativo al capitalismo y la modernidad.

El proyecto político, económico, social y cultural de los movimientos sociales y pueblos indígenas

¿Existe un proyecto político a partir de las movilizaciones desatadas durante el 2000-2005? Parece que no se puede poner en duda esto, sobre todo cuando se aprueba una Constitución Política del Estado que define el carácter del mismo a partir de su condición plurinacional, comunitaria y autonómica. Este es el proyecto, un nuevo Estado, una nueva relación entre Estado y sociedad, que va por el camino de la descolonización. A este horizonte abierto por los movimientos sociales se le ha dado un sentido, que podríamos tomarlo no sólo como dirección sino como finalidad, que se le da el nombre del vivir bien, que supuestamente responde a la traducción del *suma qamaña*, en aymara, o *suma kausay*, en quichwa. Sin embargo, debemos dejar de antemano en claro que, no se trata de discutir la traducción correcta, la interpretación correcta, la filosofía adecuada del vivir bien o más bien del *suma qamaña*. Creo que esta discusión puede ser rica y aportadora, sin embargo, considero, que a la luz del proceso de cambio en curso, no se trata de la verdad de lo que quiere decir el *suma qamaña*, sino del proyecto político en sí. Es muy probable que se trate más bien de un uso político del *suma qamaña*, independientemente de su traducción correcta. Este parece ser el caso, se le ha dado al proyecto de los movimientos sociales y de los pueblos indígenas un nombre. De eso se trata, de la perspectiva del proceso de transformación, que involucra transformaciones institucionales, económicas, políticas y culturales. Por eso hay que ponerle mucha atención a la condición plurinacional y a la condición comunitaria del Estado, al reconocimiento de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, como dice la Constitución, también al reconocimiento de las formas comunitarias que han logrado persistir a lo largo de la colonia y de la República, que se convierten en la

actualidad en formas de resistencia al capitalismo, aunque también se encuentren inscritas en los espacios de circulación mercantil, dineraria, de capital, aunque estén afectados por el ámbito de las relaciones capitalistas. Las comunidades, las formas comunitarias, el pluralismo comunitario, se convierten, en la lectura de la Constitución en un horizonte alternativo. Esta es la lectura política definida en la Constitución, como expresión constituyente de las luchas sociales anticapitalistas y de las luchas indígenas anticolonizadoras.

De lo que se trata es del proyecto político y cultural, también económico y social, nacido de las entrañas de los movimientos sociales. Del horizonte abierto por las luchas sociales, por lo tanto de los caminos dibujados e inscritos en un presente, que es más que nunca transición hacia las finalidades propuestas, que es desplazamiento de las formas, de las prácticas, de las instituciones, que es transformación de la materia social, de los escenarios políticos, de los contenidos culturales, por lo tanto también de las valoraciones. Esta construcción colectiva apunta a escapar del determinismo económico, de la sobre-determinación del modo de producción capitalista; busca trascender la misma modernidad trascendente. Quizás apuesta a la fuerza inmanente de los pueblos, al poder creativo de su fuerza instituyente y constituyente, a la plasticidad de la imaginación y del imaginario radicales. El vivir bien en Bolivia y el buen vivir en Ecuador son traducciones políticas del *suma qamaña* y del *suma kausay*; en tanto tales, son interpretaciones intencionales, que juegan a los ciclos del tiempo, a las circularidades temporales, retrotrayéndose a renovadas interpretaciones de las cosmovisiones indígenas para dar lugar a las interpretaciones de nuevas críticas al capitalismo y a la modernidad, auscultando las graves consecuencias de la crisis ecológica. Decir que el vivir bien es un modelo civilizatorio y cultural alternativo al capitalismo y a la modernidad es mostrar plenamente el carácter de proyecto, que contiene la irradiación de voluntades colectivas, de perspectivas políticas, que apunta a las transformaciones institucionales, económicas, políticas, culturales. Las figuras de armonía, de equilibrio, de complementariedad, que diseñan el modelo civilizatorio son como anhelos de retorno a orígenes utópicos, pero también, al mismo tiempo y paradójicamente, son emanaciones volitivas que buscan realizarse en un futuro inmediato. El cambio entonces debe responder a varias claves: Derechos de la madre tierra, armonía, equilibrio, complementariedad entre los seres vivientes y entre estos con el cosmos o con el caosmosis, formas de lo común, de lo compartido por los seres humanos, del intelecto general, de los saberes, sobre todo de la vida. Por eso mismo podemos decir que la valoración es distinta, no la abstracta, la del cálculo de la ganancia, sino las valoraciones concretas, cualitativas, simbólicas, que comprenden realizaciones de convivencias armónicas y complementarias.

Ahora bien, ¿cómo se va a llegar a este vivir bien? La clave está en la transición, en cómo se da la transición, cómo se la orienta, como se la direccionaliza. En otras palabras, cómo se transforman las relaciones y las estructuras correspondientes de la economía-mundo capitalista, como se rompe el continuum entre producción y reproducción; primero reproduciendo socialmente la diferencia simbólica con las significaciones capitalistas; segundo avanzando a la conformación de otras relaciones de producción. Por eso es importante fortalecer los ámbitos de las resistencias culturales, así mismo, reconstituir los espacios de realización comunitaria. En este caminar, la Constitución Política del Estado concibe una transición pluralista del Estado, pensado en su condición intercultural y re-constitutiva, una descentralización administrativa y política múltiple, en forma de pluralismo autonómico, un pluralismo económico que integre sus distintas formas de manera complementaria, desplazándose desde su sobre-determinación capitalista hacia su configuración social y comunitaria.

La discusión entonces del vivir bien es política, también cultural; empero esto quiere decir muchas cosas, por ejemplo, comprende la transformación de la política cultural y la cultura política en términos de la revolución cultural y de la revolución institucional. El vivir bien tiene que ver con las condiciones históricas de posibilidad del vivir bien; estas condiciones tienen que orientar las formas de la gubernamentalidad hacia la realización efectiva de la democracia participativa y de la democracia comunitaria. Formas que tienen que resolver la transformación de las políticas públicas en la perspectiva del cumplimiento de lo que se entiende por derechos fundamentales, que puede resumirse en la realización de una vida digna, además plena y apacible, que recupere las sabiduría de los pueblos ancestrales, también los saberes de la experiencia y la madurez de las sociedades, que reflexionaron sobre las formas integrales de vivir. El vivir bien tiene que ver también con las complementariedades respecto al consumo equilibrado de las riquezas naturales, su usufructo compartido. Podemos decir también que el vivir bien tiene que ver con un despliegue productivo creativo, que trasciende los límites del paradigma industrialista. Una concepción productiva-producente que desencadena las potencialidades y capacidades imaginarias de los colectivos, las comunidades y las sociedades. Se trata de una producción producente de formas de sociedad solidarias y de formas subjetivas e intersubjetivas abiertas e interculturales. El vivir bien tiene que ver con la conjunción corporal y animista, territorial y simbólica, material e imaginaria, civilizatoria y cultural, de la pluralidad de pueblos e identidades en armonía compartida con sus ecosistemas. Empero, para que esto se realice se requiere solucionar la compleja transición económica, la salida de la situación disociativa, fragmentaria, dependiente, extractivista, exportadora en la que nos encontramos, hacia una ecología integral, biológica, social y psíquica. Ecología integral que además recoja la posibilidad de la multiplicidad de soberanías, alimentaria, tecnológica, energética, económica, financiera. Por eso es indispensable articular políticamente la alternativa al desarrollo con comunitarismo, productividad con equilibrio ecológico, pluralismo económico con complementariedad estratégica. Retomar el mercado con otros códigos, no mercantiles, no capitalistas, sino codificar el mercado con simbolismos que valoren las sinergias de lo diverso, el encuentro de mundos, de pueblos, de culturas, de seres orgánicos, en la perspectiva de vivencias plenas.

Panel III. “La adecuación de una política cultural”

NUESTROS PUEBLOS EN LA EMERGENCIA CIVILIZATORIA DE AMÉRICA LATINA

Adolfo Colombres

En este año en que celebramos el Bicentenario de nuestras aún frágiles independencias, viene al caso recordar, para entender mejor los infortunios del reconocimiento de la diversidad en América, que la negación de Europa realizada por la clase criolla blanca dominante y los mestizos asimilados a ella no fue nunca la negación de la europeidad, y hasta el día de hoy nuestros artistas, intelectuales y academias temen romper con la plena

pertenencia a la civilización occidental, prefiriendo ser su furgón de cola antes que pensarse como una civilización nueva. Se quiere, sí, ser americano, pero sin dejar esa atalaya, como si fuera la única racionalidad posible. Su definición, dice Walter Mignolo, es geopolítica, no cultural ni mucho menos racial. El criollo sabe que no es europeo pero quiere serlo, pues siente a dicha identidad como la única imagen aceptable de civilización¹. Además, aceptando un antiguo mandato, se propone como tarea redentora civilizar al indio y el negro, integrarlo a ese carromato desvencijado que hoy rueda hacia el abismo. Ellos son los verdaderos otros, los que no pueden ser europeos. Para los indios y negros, con la excepción de algunos *blancoides* o negros blanqueados, la otredad radica en la civilización occidental, que es el poder despótico que los domina. Los revolucionarios haitianos (Toussaint l'Ouverture, Jean-Jacques Dessalines y otros) negaron tanto a Europa como a la europeidad sin hacerse mayores dramas. O sea, los afro-americanos, al igual que los indígenas, ni siquiera se plantean definirse o no como occidentales. Si la conciencia blanca, así como la de los mestizos que optaron por ella, pensarán lo propio como una verdadera civilización, tendrían algo más auténtico e integrador en qué apoyarse, y podrían identificarse mejor con sus pueblos y las formas que éstos tienen de construir la realidad y contar la historia. Por otra parte, los pueblos de la América profunda no representan un cúmulo de propuestas inviables y perimidas, sino las semillas que harán posible un mundo diferente, justo y sustentable. Es por ello preciso abrirse seriamente, en los hechos y no en las meras proclamas de ribetes pluralistas, a esos otros saberes, así como a sus modos de articularse y exponerse, sin que tengan que someterse a las jergas occidentales de moda ni a categorías ajenas. Ante una modernización etnocida, ecocida y demencial, casada con la sociedad de consumo y la rentabilidad del capital, no queda más que escuchar esas voces verdaderamente sabias y llenas de sentido común. Basta ya de esos cultos fetichistas a la producción y la productividad, de los chillidos de los sacerdotes del *marketing* y el progreso medido en cifras que cierran bonitamente hacia arriba pero arrasan con su guadaña a los de abajo, tanto en lo social como en lo cultural y ambiental. El hombre no puede ser definido como un ser productivo, porque quienes no producen o producen poco (los ancianos, los niños, los inválidos y los desocupados) siguen siendo tan humanos como los otros, y acaso más. Las culturas tradicionales valoran más a los ancianos, que no producen, que a la juventud productora, porque sin su sabiduría no es posible la producción, o ésta conducirá a la ambición y el caos, a la explotación y la pérdida de libertad.

A menudo me pregunto si la recurrente invocación al pluralismo y la diversidad cultural no es un nuevo *mea culpa* de la tan cristiana conciencia occidental, que a lo largo de los siglos hizo lo mismo: destruir y oprimir a los otros de un modo despiadado, y luego golpearse el pecho en una confesión atenuada de sus pecados, para pecar de nuevo en la semana siguiente, en otra cruzada "civilizatoria". Y en esto vamos hacia atrás, pues en la edad de oro del colonialismo nos colonizaban con culturas prestigiosas, que en muchos casos fueron objeto de apropiación y convertidas en parte de nuestro patrimonio simbólico. Lo que hoy nos coloniza, en cambio, no es ni siquiera una cultura, sino productos híbridos y mediáticos que banalizan el mundo, lo homogenizan en base a meras pautas de consumo y destruyen el lenguaje, que es lo que caracteriza al *Homo sapiens sapiens*. Se trata entonces de algo más que de un nuevo proceso de colonización cultural, pues podríamos estar cayendo por esta vía en una verdadera mutación antropológica, en la que el hombre afanado en explorar los abismos del pensamiento y los sentimientos está siendo desplazado por un hombre conformista y sin solidaridad alguna, cuyo único objetivo vital no es ya saber y producir en base a ese saber grandes obras espirituales, sino consumir y vaciar a las pocas palabras con las que se ha quedado de su contenido de verdad: bien sabemos que para ponerlas al servicio de la mercancía es preciso abolir su vínculo con la acción. A nosotros, los herederos de antiguas civilizaciones a las que Occidente consideró bárbaras para colonizarlas y despojarlas, nos toca acaso hoy la curiosa misión de civilizar a

los civilizadores de antaño, cuya razón devino consumista y se olvidó del hombre, de sus luchas emancipadoras, de su empeño alucinado de entrar en el corazón de las cosas.

El lugar fue ignorado por la mayoría de los pensadores de la filosofía de Occidente, lo que genera la idea de que no cuenta en la construcción del conocimiento, que en todo el mundo se ha de pensar igual. No faltan incluso modernas corrientes antropológicas que cuestionan tanto el lugar como las formas de resistencia a la globalización que se basan en él, como si desde el lugar no se pudiera acceder a lo universal. Por el contrario, somos más los que pensamos que sólo desde un lugar en el mundo se puede acceder a una verdadera universalidad, como resultado de un consenso y no de una imposición. Los lugares son creaciones históricas, y fuera de ellos no existe la cultura, ni la identidad puede ser aprehendida, como señala Marc Augé, asignándoles el carácter de antropológicos como una cualidad indisociable. La destrucción del lugar arrasa la cultura, los significados que un pueblo fue tatuando en él a lo largo de la historia, y se regresa al espacio vacío de sentido, a los no-lugares que se diseñan en las torres de las corporaciones. Hace unos años, y a propósito de un hecho que conmovería al mundo, señalé que ninguna torre es inocente, porque desde ellas se organiza y dirige el saqueo de los lugares como creaciones históricas y culturales y se excluye a sus pobladores del aprovechamiento pleno de sus recursos. Hay quien cree que sólo el capitalismo tiene la capacidad de extenderse a otros ámbitos con relativo éxito, y que defender los lugares es pecar de romántico. Pero otros creemos, y apostamos a ello como a la última oportunidad de la especie humana, que sólo desde la sabiduría y la cultura que destilan los lugares será posible formular nuevos sistemas globales, verdaderamente justos, sustentables y sobre todo éticos.

No obstante, la antropología postcolonial y posmoderna se dejan seducir hoy por la metáfora de la desterritorialización, según la cual el progreso habría vuelto obsoleta toda reflexión realizada desde la afirmación de un espacio geográfico, político, simbólico e identitario particular. La comprensión de un mundo desterritorializado, escribe Renato Ortiz, requiere un punto de vista también desterritorializado. No debemos por eso pensar el mundo desde América latina y la región a la que pertenecemos, sino en su propio flujo, para luego hacernos las preguntas pertinentes a nuestras realidades, con el ánimo, claro, de sumarnos a ese flujo con pragmatismo, de acomodarnos a él como los mercaderes a la dictadura del mercado. El poeta antillano Aimé Césaire, en su *Cuaderno de un retorno al país natal*, el más bello poema que se escribió sobre la situación colonial, dice en cierto momento: "Acomódense ustedes a mí, yo no me acomodaré a ustedes". Esta es la clave de la dignidad de quien mira el mundo desde el proceso histórico de su cultura, para saber qué se opone a él y definir una estrategia para combatirlo, y también, por cierto, quiénes serán sus aliados en la construcción del futuro. Tal sería la base de un pensamiento identitario y territorializado, que lleva a construir la realidad desde una identidad y un territorio específicos, minando las estructuras hegemónicas y neocoloniales.

Hoy la globalización arrasa los lugares, productos de largos procesos de significación. Los demuele y levanta no-lugares por doquier, los *shopping centers* como catedrales del consumo, monocultivos excluyentes que hacen del campo un mero espacio productivo, una fábrica a cielo abierto, en el que el paisaje rural, o lo que resta de él, tiene ya menos misterios, flora y fauna que una plaza urbana, y también menos tatuajes simbólicos. El lugar es así crecientemente dominado, desarticulado por el espacio que necesita la inversión extranjera. La modernidad ha negado el lugar y eso favoreció su expansión. Se habló de *la* modernidad (la dominante) y no de la modernidad de cada lugar, de cada región, de cada cultura. Este eurocentrismo fue acrecentado por la posmodernidad. Son echados al olvido los modelos culturales de uso del medio ambiente, resultado en cada caso de muchos siglos de interacción. La globalización se puso hoy como divisa la abolición del lugar en aras de los delirios del capital y en detrimento de los mundos simbólicos, así como procura uniformar la sensibilidad a través de la cultura de masas y afianzar el pensamiento único con el prestigio de las universidades, que han naturalizado ya la colonialidad del saber, del hacer y del vivir, y en especial a la economía neoliberal, abandonando así el compromiso emancipador del pensamiento iluminista.

Si todo proyecto nacional y americano, como planteaba Bonfil Batalla, debe definirse en términos civilizatorios, resulta urgente e imprescindible, para evitar el estancamiento histórico, dar pasos firmes hacia la emergencia civilizatoria, abandonando esa navegación de sirga que caracterizó siempre a nuestro pensamiento y asumiendo los riesgos que apareja toda gran empresa. Sólo quemando las naves se puede lograr esto, lo que no implica por cierto desdeñar la herencia occidental, en buena medida irrenunciable. O sea, la opción pasa por desarrollar un modelo propio para evitar ser incorporados como una materia inerte a otro proyecto. De lo que se trata, frente a la cultura occidental, es seguir la pauta trazada varias décadas atrás por el *Manifiesto Antropofágico* de Oswald de Andrade.

Se podrá pensar que esto no es más que una utopía, pero todos los relatos que alentaron nuestras gestas a lo largo de estos 200 años fueron utopías que en alguna medida se cumplieron. Ya que se trata de un tiempo de balances y prospectivas, miremos hacia atrás, para recordar cómo nacieron y cuál fue la dialéctica entre el latinoamericanismo y el panamericanismo. En primer término estaría la Patria Grande con la que soñaron Francisco de Miranda, Simón Rodríguez, Bolívar, San Martín, Sucre, Artigas y otros hombres del tiempo de la Independencia. La “Carta de Jamaica”, redactada por Bolívar en 1815, es considerada un texto fundacional de la identidad de Nuestra América. En ella ya advertía las dificultades que presentaba la integración, citando a propósito a Montesquieu, quien decía que era más difícil sacar a un pueblo de la servidumbre que subyugar a uno libre.

Miranda había fundado en Londres la Logia Gran Reunión Americana, sentando varias de las bases teóricas de esta propuesta de real independencia. Siguiendo ese camino, Monteagudo redacta su “Ensayo sobre la necesidad de una Federación General entre los Estados Hispanoamericanos y plan de su organización”, que utilizará Bolívar para escribir la convocatoria al Congreso Anfictiónico de Panamá de 1826. Éste inició sus deliberaciones el 22 de junio, con el objetivo de constituir una Confederación de los Estados que fueran colonias de España, con poderes reales que incluirían la unificación económica. Santander, a la sazón Vice-presidente de Colombia, cursó por su cuenta una invitación a Estados Unidos. Al enterarse de ello, Bolívar manifestó su firme oposición a que se llamara a dicho país a formar parte de los arreglos americanos. Y no se equivocaba al propugnar esta actitud, como lo muestra el hecho de que Estados Unidos no sólo no concurrió a dicho Congreso, sino que desplegó, al igual que el Imperio Británico, todos los recursos a su alcance para impedir que en Panamá se echaran las bases de la Gran Confederación. Por lo pronto, su diplomacia consiguió, moviéndose en la sombra, que tanto Chile como Argentina no enviaran congresales, juzgando a la idea como inconveniente. Argentina, gobernada a la sazón por los unitarios, no ocultó incluso su repudio a la iniciativa. Ausencia notoria del Cono Sur que alentó el proceso de balcanización que venía ya desarrollándose en las ex colonias de España. Miranda había sido asesinado en 1816 por su posición americana y su jacobinismo, cuando acudía a una cita galante. En 1830 muere Sucre, también asesinado, y Bolívar se extingue en diciembre de ese año en Santa Marta, pobre y desesperanzado.

En 1823, un año antes de la batalla de Ayacucho, que selló la independencia de la América hispánica continental, Estados Unidos emitió lo que se llamaría Doctrina Monroe, por el presidente de ese nombre. Su famoso principio “América para los americanos” pasaría a significar pronto “América Latina para los norteamericanos”, poniendo la piedra basal de lo que hacia fines del siglo se convertiría en el panamericanismo.

En 1836 surge el concepto de América Latina, como recurso estratégico del imperialismo francés, pero recién en 1865 Torres Caicedo funda el latinoamericanismo, como corriente de pensamiento y una voluntad de emergencia en tanto bloque regional, lo que se lograría, según su propuesta, con el establecimiento de una Unión Latinoamericana.

Dicha concepción sería desplazada por el panamericanismo en el escenario político. Tal corriente se deriva del término “Pan America”, forjado en 1889 por James Blaine,

Secretario de Estado de Estados Unidos, quien, para dar una forma más operativa a la Doctrina Monroe, proponía la conformación de una Unión Aduanera de las Américas. Entre 1889 y 1890 se realizó bajo su égida la Conferencia Panamericana de Washington, que habría de crear la Oficina Internacional de las Repúblicas Americanas. Tal derrota retardaría el fortalecimiento de la identidad de la América que está al sur del río Bravo, por cuanto se aceptaba el liderazgo de Estados Unidos en reemplazo de Inglaterra. Por más que en respuesta a tal proyecto Alejandro Bunge propusiera en 1909 crear una Unión Aduanera del Sur, el panamericanismo ganó bastante terreno en 1910, al formarse la Unión Panamericana, y culminó su ascenso en 1948, al crearse la Organización de Estados Americanos (OEA).

El americanismo de cuño hispánico se activa hacia finales del siglo XIX con el advenimiento de Brasil a la comunidad republicana, y también con la publicación de *Nuestra América* (1891), de José Martí, donde este autor se pronuncia en forma tajante contra el plagio de formas políticas, jurídicas y hasta intelectuales de Europa y Estados Unidos, en una actitud servil que entrañaba a su juicio una degradación humana y artística. Otro precursor que no se puede soslayar fue el portorriqueño Eugenio María de Hostos, quien se afanó, desde una clara actitud anti-imperialista, en definir la personalidad de América Latina ante Europa y Estados Unidos. En 1900 se publicaría el *Ariel* de José Enrique Rodó, que reivindica un destino continental. En 1912, Manuel Ugarte habla de “la Patria Grande del porvenir” y aconseja, para salir del coloniaje, crear con el esfuerzo diario valores nuevos y una civilización diferenciada. Reafirmará luego, en el Prólogo de *La reconstrucción de Iberoamérica*, su testamento político, que ha llegado la hora de realizar la segunda independencia, pues Nuestra América debe dejar ya de ser rica para los demás y pobre para sí misma. En su crítica al panamericanismo, señalaba que las dos Américas nada tenían en común, y no debían intentar construir juntas un futuro. En 1922, José Ingenieros planteaba sin escarceos la disyuntiva: o someterse a la Unión Panamericana (a la que entendía, con justo criterio, como América para los norteamericanos) o echar las bases, para defender nuestra real independencia, de una Unión Latino-Americana (América para los latinoamericanos), con lo que se retoma la vieja consigna de Torres Caicedo. A estas voces se sumarán José Vasconcelos y Antonio Caso por México, así como los peruanos Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui y José María Arguedas. En las últimas décadas, el latinoamericanismo impulsó una serie de acuerdos subregionales como el MERCOSUR, la Comunidad Andina de Naciones, el Mercado Común Centroamericano, el G-3, el CARICOM, la Asociación de Estados del Caribe y, finalmente, la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR).

Resulta altamente destacable la iniciativa venezolana de convocar, en el marco de su revolución bolivariana, a un Segundo Congreso Anfictiónico, que se realizó en Caracas en 1997, bajo el lema “Por la unidad y la soberanía de nuestros pueblos”. El Tercer Congreso se reunió en Panamá en 1999, con el tema central de “Soberanía y globalización”. Hubo luego un Cuarto Congreso, que tuvo lugar en Buenos Aires en noviembre de 2001, donde, bajo el lema de “Unidad y soberanía”, se habló de una Confederación de Repúblicas de América Latina y el Caribe.

La emergencia civilizatoria debería cristalizar un día no lejano en la formación de Estados-regiones supranacionales, con un poder ejecutivo central, un Parlamento y una unión monetaria, sin descuidar la integración cultural y social, pues sin ellas difícilmente se consolidará el proyecto ni se alcanzarán las propias metas. Sólo una fuerte conciencia permitirá que el proceso no sea manipulado por Estados Unidos, el país más interesado en impedir nuestra real independencia, montándose sobre políticas neoliberales que nos han sumido en la mendicidad y alienado más profundamente nuestro patrimonio, tanto público como privado, como lo muestra el paradigmático caso de Argentina, país que empezó el año 2003 con casi el 60% de su población viviendo por debajo de la línea de pobreza, por haber acatado sumisamente durante años los mandatos de los organismos internacionales de crédito y las recomendaciones de Estados Unidos, estipuladas por el Consenso de Washington. El fortalecimiento de nuestra identidad no puede pasar por la concentración y transnacionalización de los capitales, sino por el mejoramiento creciente de la calidad de vida de las grandes mayorías, mediante la distribución de la riqueza.

Mientras se producían los mencionados intentos de real independencia en Nuestra América, Estados Unidos no dejó jamás de desplegar estrategias para atraernos a su órbita, lo que implicaba unirse a una civilización al carro de otra, haciéndola renunciar a un destino propio y sometiéndola a la *Pax Americana*: Política del garrote, política del buen vecino, Alianza para el Progreso en los años de la insurgencia, y más recientemente, la Iniciativa para las Américas –propuesta de unir a toda América, desde Alaska a Tierra del Fuego, en un solo bloque, lanzada en 1991 por Bush padre-- y el Acuerdo de Libre Comercio de América del Norte (ALCAN), que además de Canadá incluye a México, con la posibilidad de extenderse a otros países de América. La firma de dicho tratado por parte de México puede ser vista como una alta traición a la digna historia de ese país, y así lo entendieron los mayas de Chiapas, precipitando el estallido de una rebelión programada para un tiempo posterior. En la Cumbre de las Américas, conferencia realizada en Miami en 1994, Estados Unidos dio otro paso ambicioso, al llamar a establecer un Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) para el año 2005. Por esta vía se reformulaba el viejo panamericanismo, convirtiéndolo en una doctrina que alguien llamó “neopanamericanismo”, y que implica una regionalización vertical dirigida por Estados Unidos y los resortes a los que apela para imponer su voluntad, como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Esta propuesta fue derrotada en noviembre de 2005 en la Cumbre de Mar del Plata –gracias, entre otros factores, a la fuerte presión indígena y la presencia de Chávez-, aunque Estados Unidos se vale ahora de la firma de tratados bilaterales de libre comercio para consumir sus designios, logrando sumar ya a varios países a su órbita, suficientes para trabar nuestro proceso de integración y el avance de las políticas contra-hegemónicas. Seguir ese último camino es renunciar a definir un rumbo propio y someterse a las políticas y decisiones estratégicas de Estados Unidos, comulgar con una visión del mundo que amenaza con destruir al planeta y con tal de mantener su poderosa industria bélica y su nivel de consumo no deja de promover guerras en un siglo que tendría que estar ya libre de ellas, como lo plantea Evo Morales en sus “Diez mandamientos para salvar al planeta, la humanidad y la vida”, acaso el documento más sabio que surgió de América dirigido al mundo entero.

El concepto de civilización ha sido en cierta forma la conciencia de sí de Occidente, la base desde la que operó su pretensión ecuménica de imponer al resto del mundo tanto el cristianismo como el capitalismo, junto con los demás elementos de su cultura, objetivo en buena medida logrado. Aunque su traición a la especie humana quitó ya todo sustento a su mesianismo, asistimos impávidos, casi sin reaccionar, al espectáculo grotesco de la cultura de masas proyectándose a nivel global y desarticulando sin piedad los sistemas simbólicos que dan cuenta de la riqueza y diversidad de la aventura del hombre sobre la Tierra. Ahora nos toca a nosotros, junto con otros pueblos del mundo que también fueron víctimas del colonialismo, hacer pie en el concepto de civilización y tomar esta bandera. Como el mismo Huntington lo previera, Occidente deberá enfrentarse en este nuevo milenio con el resto del mundo, ya hartos de sus agresiones. La diferencia está en que dicha civilización, con la imposición del capitalismo tardío, pasó a representar la barbarie, y que nuestro papel será, de aquí en más, “pacificar” a los nuevos bárbaros desde una razón reconstruida desde abajo mediante el consenso, o sea, de un *logos* dialógico, preocupado por restituir a la especie al ya largo cauce de su historia, la que debe ser vista como una historia ética, y también salvar al planeta.

La vía que propugna el ALCA, además de indigna de quienes dicen amar la libertad, ha desindustrializado a los países que adoptaron esta fe e incrementado la desigualdad, al concentrar la riqueza de un modo antes desconocido y socializar la pobreza. La titularidad de las empresas fue transferida en un alto porcentaje, que pasa del 50%, a las grandes corporaciones, sembrando además el caos social al anular las conquistas obreras e incrementar los índices de desocupación y exclusión, hasta el punto de que millones de personas deben subsistir con magras ayudas del Estado. La Argentina de los años 90 fue un claro ejemplo, y el derrumbe de ese modelo fue comparado por *Le Monde Diplomatique* con la caída del Muro de Berlín. En el caso de México, en sólo cinco años el salario real se redujo en un 43%, mientras que de las 700 empresas automotrices que había al firmarse el Tratado de Libre Comercio quedaban sólo 70 diez años después. Su tasa de crecimiento anual, antes del 6%, cayó a 2%, y este escaso crecimiento se reparte con una inequidad cada vez mayor, por lo que se multiplican los conflictos sociales. En el intercambio comercial de ambos países, sólo había superávit para México en el petróleo, que no es un producto industrial y sí estratégico, al que le sobran compradores en el mundo. Como contracara, basta mirar hoy los índices de crecimiento de Brasil, Argentina, Ecuador y Uruguay.

El único camino que realmente nos queda es desarrollar una civilización propia, con una base

antropológica y filosófica diferente (algo a lo que ya aludía en 1837 el joven Alberdi), y con una política y una economía independientes del modelo globalizador. No hará falta para ello crear un gran poder militar, como plantea Huntington, sino tan sólo definir una racionalidad diferente, una alternativa válida, y armarse de coraje político para pagar el precio de la real independencia, el que al fin de cuentas no es tan caro como se pensaba, si vemos el caso argentino de la última década, de Bolivia, Venezuela y otros países de la región.

La cultura de Nuestra América es más cercana a la occidental que otras culturas del mundo, pero esto no debe confundirnos, ya que no somos en realidad parte de Occidente y no lo seremos por más esfuerzos de entrega y mimetismo que realicen las burguesías nacionales, pues los pueblos seguirán siendo fieles a sí mismos, y lo único que se logrará con ello es ahondar la brecha interna. El ALCA no es más que el panamericanismo reformulado en términos de mercado. La vía propia pasa hoy por el fortalecimiento del MERCOSUR en lo político, económico y cultural, y su progresiva ampliación para potenciar a UNASUR. Esta última, nacida en 2004 con la Declaración de Cusco, tuvo su segunda cumbre en Cochabamba en diciembre de 2006. Luego se sucedieron otras con una frecuencia cada vez menor, y ha demostrado una actitud muy distinta a la de la OEA –organismo que debería a mi juicio desaparecer pronto, por ser un anquilosado instrumento del panamericanismo que ha legitimado siempre la política norteamericana, incluyendo los golpes de estado e intervenciones militares--, como se vio en las posiciones tomadas en los casos de Bolivia, Honduras y ahora en el conflicto de Colombia y Venezuela. En la cumbre de Cusco, los jefes de Estado se mostraron de acuerdo en que la globalización profundiza las asimetrías, y que es preciso avanzar hacia una integración con rostro humano, firmando un Nuevo Contrato Social Suramericano. No obstante, hasta ahora el único órgano permanente de dicha comunidad es la Secretaría Pro-Tempore, y la preocupación por la cultura y la identidad, en la cual se inscribe la emergencia civilizatoria, figura en el número 14 de sus 15 puntos. El último punto, también fundamental, es la participación ciudadana en el proceso de integración. Si esta comunidad se consolidara, actuando con firmeza contra los poderes hegemónicos, poco le costaría sumar a América Central y el Caribe a sus demandas, alentando a México a denunciar el Tratado de Libre Comercio y recuperar el rol que le corresponde históricamente en Nuestra América.

En enero del año 2001 se realizó en Porto Alegre, Brasil, el primer Foro Social Mundial, proyecto originado tiempo atrás en una reunión celebrada en la selva lacandona, Chiapas, cuyo objetivo era cambiar el mundo sin tomar el poder, con lo que se definía *ab initio* por la no violencia. Su fecha coincidirá desde entonces con el Foro Económico Mundial, que se reúne anualmente en Davos, Suiza, desde 1971, el que ha sido una instancia estratégica para el desarrollo e imposición a nivel global del pensamiento neoliberal que asoló nuestros países. Entre la reunión de Chiapas y el primer foro se dio una secuela de manifestaciones anticapitalistas y contrarias a la globalización, que tuvieron lugar en Seattle (1999), Washington, Praga y otros sitios, donde se hizo evidente el rol protagónico de nuestros pueblos en la gestación de un mundo nuevo. Tanto en ese primer foro como en los que vinieron después, se enriquecieron también de un modo significativo las tesis latinoamericanistas, aunque sin llegar aún a una definición civilizatoria. En el marco del VIº Foro Social Mundial, realizado en enero de 2006 en Caracas, tuvo lugar el Segundo Foro Social de América, como un recorte estratégico para abordar nuestros problemas específicos. Uno de los objetivos fundamentales de dicho movimiento, en lo que respecta a nuestra región, es tratar de impedir por todos los medios al alcance la firma del Tratado de Libre Comercio para las Américas (ALCA), la gran carta que, como se dijo, juega ahora el panamericanismo, con la ambición de reunir a 34 países y controlar un mercado de 800 millones de consumidores. Por cierto, no es otra cosa que un nuevo pacto colonial, que terminará de hundir a nuestros pueblos y acabar con lo que les resta de soberanía, provocando la desaparición del MERCOSUR, la Comunidad Andina de Naciones (la que ya de hecho fue desarticulada por Estados Unidos), la UNASUR y de cualquier esquema de integración e independencia política y económica que se conciba para Nuestra América. El destino de la región quedaría entonces reducido a la triste condición de proveedora de materias primas a bajo precio, de fuerza de trabajo casi esclava (porque lo que hoy se globaliza es la esclavitud y la miseria, no la libertad y el bienestar social) y de consumidora

de los productos industriales de los países ricos, los que seguirán incrementando así la brecha tecnológica y con ella el control de nuestras economías.

En la mencionada cumbre de Mar del Plata, Venezuela propuso con firmeza la institucionalización del ALBA, o Alternativa Bolivariana de las Américas, como un desafío al neoliberalismo y la hegemonía norteamericana, en lo que sería la nueva formulación del latinoamericanismo. Si desde el ALBA se asume a Nuestra América como una civilización emergente, se habrá dado un gran paso a la faz del mundo. Las elites intelectuales seguirán mostrándose temerosas frente a esta opción radical, pero la presión de los pueblos, cada vez más excluidos tanto del presente como del futuro, abrirá la brecha profunda de la historia. Porque huelga decir que las crecientes diferencias socio-económicas que produce la concentración desenfrenada de la riqueza constituyen un serio obstáculo a la inclusión social, como se está viendo en Argentina y toda la región. Los que más tienen, los pocos que viven la fiesta del capitalismo neoliberal y deifican el *american way of life*, no quieren en verdad liberarse de nada, y retozan como cerdos en el humillante chiquero de la dependencia, sin que les perturbe el sueño la destrucción de los valores culturales y el medio ambiente, y menos aún la transnacionalización de la economía que ellos mismos propician, con la pérdida de control que esto implica de los resortes del poder, esa soberanía por la que millones de hombres se hicieron matar a lo largo de la historia.

Lo cierto es que ya las relaciones internacionales, hasta hace poco una sucia partida de póquer que se jugaba entre unas pocas potencias, se van tornando más complejas, en la medida en que varios países y civilizaciones emergentes reclaman un sitio en el contexto mundial, y sobre todo empiezan a aglutinarse para poner coto a la voracidad imperial de Occidente, como el mismo Huntington lo percibe con preocupación. El Banco Mundial tuvo que reconocer que entre los 6.000 millones de habitantes del planeta, 2.800 millones viven con un ingreso inferior a dos dólares diarios, y también que entre ellos hay mil millones de desnutridos (a pesar de la tan mentada Revolución Verde), de los cuales mueren 17 por minuto. Anualmente, mueren 11 millones de niños menores de cinco años a causa de la pobreza extrema. La diferencia de ingresos entre los países más ricos y los más pobres era de 37 veces en 1960, de 60 en 1992 y hoy es de 74 veces. En materia de brecha social, Nuestra América reúne los más tristes guarismos mundiales, presentándose como la región de mayor desigualdad. Al concluir el año 2003, según la CEPAL, había en ella 20 millones más de pobres que en 1997. El 44% de los latinoamericanos y caribeños (227 millones) vivía entonces bajo la línea de pobreza, y un 79% de ellos (177 millones) tenían menos de 20 años. El número de indigentes llegaba a 100 millones, o sea, el 19,4% de los habitantes de la región.

Estos datos nos corroboran que el camino que tomaron los países del llamado “Primer Mundo” no conduce a la igualdad, sino, por el contrario, a la más profunda desigualdad que conoció la historia humana. Tal abismo no puede seguir ya ahondándose sin generar grandes conmociones, que incluirán sin duda la violencia armada. Las ideologías que pretendieron desmontar las ideologías políticas, proclamando un supuesto fin de la historia, hoy mueven a risa, pues además de pavimentar la alienación de la economía y la cultura sirvieron para hacer posible una gran farsa trágica que deterioró sensiblemente la calidad de vida de miles de millones de seres humanos. Frente a un cuadro de tal gravedad, se comprende la importancia de recuperar conceptos que se suponían propios de la Guerra Fría, como el de Tercer Mundo, el que no es otra cosa que un proyecto de los países no occidentales de unirse contra Occidente, relegando a un segundo plano los conflictos nacionales, étnicos, religiosos y culturales entre los pueblos, en la conciencia de que sólo la unidad podrá proporcionarles la fuerza suficiente para alzarse como poder alternativo capaz de hacerse respetar. Vimos ya hasta qué punto la irracionalidad domina a Occidente, y que poco le interesa a esta civilización modificar y ni siquiera retocar sus modelos para hacerlos más justos y viables, algo ratificado por la vía elegida por Estados Unidos y Europa para salir de la actual crisis económica, que pasó por redoblar la apuesta a lo mismo, así como por su indolencia criminal frente a los

serios problemas ambientales del mundo. Sólo le preocupa la acumulación cada vez más vertiginosa de capital, y una concentración de éste hasta ahora desconocida, que explica el constante crecimiento de la brecha social y las migraciones forzadas por el hambre y los conflictos que genera el despojo. Según cifras de la ONU, de los 2 millones de refugiados que había en 1975, se pasó en 1995 a 27 millones.

El Subcomandante Marcos, en un artículo publicado en 1997 en *Le Monde Diplomatique*, sostiene que la globalización neoliberal debe ser entendida como una nueva guerra de conquista de territorios. La Guerra Fría, a la que llama Tercera Guerra Mundial, librada en el escenario del Tercer Mundo, fue a su juicio, que compartimos, una guerra caliente, que produjo en esa “periferia” tan desdeñada 149 confrontaciones armadas, las que dejaron la cifra nada despreciable de 23 millones de muertos. La actual globalización neoliberal sería para él la Cuarta Guerra Mundial, que está cobrando la vida de millones de personas sumergidas en las penumbras nada espectaculares (porque los misiles son de otro tipo) de la pobreza, la exclusión y la desesperanza. No se trata ya de capitalismo contra socialismo, sino más bien entre los centros financieros y las corporaciones con sede central en las metrópolis, por un lado, y por el otro las mayorías del mundo, que van siendo declaradas “prescindibles”. Esta guerra tiene lugar no en escenarios claramente delimitados, sino confusos y cambiantes, y su intensidad es creciente. Se basa en la concentración de la riqueza y distribución de la pobreza, así como en la globalización de la explotación.²

Hay que rechazar por falsa la opción que a menudo se nos plantea, en el sentido de que cuestionar la plena validez en nuestro medio de la ciencia y la técnica de los países desarrollados es una actitud retrógrada. Se trata tan sólo de someterlas a un proceso de legitimación desde la óptica de nuestros valores y necesidades, y sobre todo de nuestra experiencia histórica. Toda transferencia deberá así pasar por el tamiz de la filosofía (cuya función es desentrañar los significados ocultos), de la política (la que deberá interceptar las formas de dependencia solapadas), y de la ética (cuya tarea será prevenir sobre los valores contrarios al *ethos* social que pueda aparejar). En su afán de expansión, Occidente desarrolló una mecánica determinista del porvenir, basada en una fe ciega del progreso histórico, en un culto al cambio por el cambio mismo, como si lo nuevo fuera un valor en sí, algo siempre superior a lo que desplaza. El cambio, en nuestros contextos, no tiene por qué ajustarse a tiempos e intereses ajenos: lo fundamental es que responda al ritmo y necesidades de los distintos procesos. Como decía Miró Quesada, la razón, la ciencia y la técnica no son panaceas ni piedras filosofales, y no se puede tener fe en ellas como se cree en los mitos. El “ideal de vida racional”, añade, no es sino la decisión inquebrantable de enfrentarse al mundo críticamente, sin aceptar los supuestos que, por el hecho de nacer en una sociedad, nos son impuestos de manera arbitraria. Si se evita mitificar la ciencia y la técnica, se eliminará también el peligro de tomarlas como cosas hechas y perfectas, creadas por otros, cuyas ideas tenemos que seguir a la manera de robots.³

La colonialidad del saber de las ciencias sociales llevó a naturalizar la cosmovisión liberal e instituir así un economicismo que ha convalidado un modelo civilizatorio único, que torna incluso innecesaria la política, al no plantear alternativas viables. Y lo que sucede con la economía se podría extender al conjunto de los saberes y jergas que conocemos hoy como ciencias sociales, un tipo de discurso asentado sobre una pretendida racionalidad, más falsa que neutra, que nunca intentó legitimarse frente a los otros modos de construir el conocimiento, dialogar con los diversos lenguajes. Se proclama el pluralismo cultural y hasta se muestra a menudo avidez por recibir desde el mundo mal llamado “periférico” propuestas alternativas que inyecten sangre al sistema, pero los discursos que expresan esta diferencias son mirados con recelo y hasta como hijos de la superstición por el pensamiento académico, pues se alejan de los paradigmas que adoptaron como universales sin que ningún cónclave mundial los haya reconocido como tales, y que se impusieron junto con el capitalismo, al igual que el cristianismo.

Salvo honrosas excepciones, nuestra Universidad prefiere corifeos y glosistas del pensamiento de moda en Europa más que investigadores honestos, comprometidos con nuestra realidad social y cultural, como observaba Fernando Ainsa. Añadía que los grandes pensadores en ciencias sociales no salieron de ella, aunque a menudo, cuando alcanzan un alto reconocimiento, los capta prestigiarse y convalidarse. Más que promover nuevas miradas, produce un efecto paralizante. James Petras llama intelectuales “institucionalizados” a los que medran en las instituciones públicas y privadas, y los

diferencia cuidadosamente de los intelectuales orgánicos, tal como los definiera Gramsci. Los primeros se consideran a sí mismos verdaderos científicos, imbuidos de un gran sentido de objetividad, y ven como improvisados ideólogos a los intelectuales que apoyan las luchas de su pueblo, ayudándolo a construir su propio discurso liberador. Tales luchas, para los intelectuales institucionalizados, han desaparecido por algún agujero de la memoria, tornándose científicamente invisibles o, lo que es aún más lapidario, están fuera de moda. Con tales premisas, dice Petras, han creado la metafísica de la pospolítica. La actual declinación de los intelectuales orgánicos estaría marcando la pauta de la fuerte contrarrevolución cultural en marcha, que ha reducido la esencia de lo político a la burocracia y la democracia formal, sin calar más hondo en los procesos⁴. Reiteramos aquí que no se exige a los intelectuales un compromiso concreto con cuadros políticos –aunque pueden hacerlo si tal es su decisión–, sino con la realidad en que operan, y que estén dispuestos a trabajar, desde el sitio que les toca en el mundo, por el destino de Nuestra América.

Quizás no sea posible revertir el proceso que va restando importancia al trabajo como clave de la productividad, en relación al capital y el saber. Para evitar la gran frustración que significará esto para un sector creciente de la población, es necesario avanzar hacia una cultura que no funde la identidad de las personas en su faz laboral, sino en su pertenencia a una comunidad específica, en su pertenencia a un ethos y su capacidad de cultivar determinados valores sociales, como en gran medida ocurre las sociedades tradicionales. Pero como los excluidos del sistema productivo por el aumento de la productividad tienen igual derecho a la vida que los que forman parte de él, habrá que socializar estos frutos de la evolución humana, repartirlos en forma equitativa mediante la reducción de horarios y otros mecanismos, para que todos se beneficien con ellos. Hasta ahora, el desarrollo científico-tecnológico no sólo está sirviendo al restablecimiento de formas de explotación que se creían superadas, sino que es asimismo utilizado para vaciar la herencia moral de la especie. Para incrementar la productividad no hace falta destruir la base territorial de la economía, arrodillándose ante la globalización y los organismos internacionales de crédito (pues eso es deificar al capital y los beneficios de las corporaciones), como tampoco hace falta arrasar el sustrato espacial de la cultura para ser un verdadero ciudadano del siglo XXI. Por el contrario, nuestra única forma de serlo es definirnos como civilización y actuar como tal, meta que exige pisar firme en nuestro propio espacio. Porque es desde el espacio recuperado que accederemos al gran tiempo. Éste, y no otro, será nuestro verdadero aporte a una humanidad plenamente consciente de sí misma, que permita coronar la ya larga y sangrienta aventura de la especie, una racionalidad que desemboque en la solidaridad y no en el más crudo individualismo. Creo que todas estas ideas están terminando hoy de madurar, y cuando maduren, como decía Darcy Ribeiro, al igual que los mangos caerán en todas partes al mismo tiempo.

NOTAS

1. Cfr. Walter Mignolo, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2005; pp. 69-70.
2. Ver Fernando Coronil, “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, op. cit., p. 95.
3. Cfr. Francisco Miró Quesada, “Ciencia y técnica: ideas o mitoides”, en *América Latina en sus ideas*, Coordinación e introducción por Leopoldo Zea, México, Siglo XXI Editores- UNESCO, 1986; p. 94.

4. Cfr. James Petras y Steve Vieux, “Los herederos de la gesta de Colón”, en *El encubrimiento. Opiniones en el Vº Centenario*, Buenos Aires, Desde la Gente, 1992; p. 104.