

EN EL BICENTENARIO, EL PROTAGONISMO DE NUESTROS PUEBLOS

XI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur - 2010

Índice

Palabras inaugurales.....

Rector de la Universidad Nacional de General Sarmiento, Eduardo Rinesi.....

Vicerrector de la Universidad Nacional de Lanús, Mg. Nerio Neirotti.....

Coordinadora argentina del Corredor de las Ideas del Cono Sur, Dina V. Picotti C.

Director del Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional de Lanús, Hugo Biagini.....

Introducción, Aldo Ameigeiras

Conferencia , Agustín Lao Montes.....

La correspondencia de la organización política

En el bicentenario de nuestras independencias, el protagonismo de nuestros pueblos

Martín Almada

Movimientos sociales y resistencia comunitaria: Una deseable confluencia en la formación de la organización política desde los de abajo

Diego Jaramillo Salgado.....

Construyendo fundamentos en la lucha por un socialismo comunitario

Jorge Viaña.....

Repensar la economía

El desafío económico, José Luis Coraggio.....

Crisis y cambio, Raúl Prada Alcoreza.....

La adecuación de una política cultural

Nuestros pueblos en la emergencia civilizatoria de América Latina.

Adolfo Colombres.....

Os movimentos indígenas e a autoconciencia cultural à guisa de apresentação,

Alfredo Wagner B. de Almeida.....

El contexto latinoamericano y las políticas educativas

Las políticas educacionales en Latinoamérica. Algunas ideas y problemas desde el currículo y la evaluación, Jorge Ferrada Alarcón.....

Una propuesta educativa de formación en la interculturalidad, Beatriz Gualdieri.....

....., Héctor Muzzopappa

Comisiones

Pensamiento latinoamericano, alternativo e intercultural

Liberalismo elitista y republicanismo radical. Desde el mirador nuestroamericano

Hugo E. Biagini.....

<i>La gambeta en el fútbol: un aporte sudamericano a la cultura universal</i>	Roberto Di Giano, Marcelo Masarino, Julián Ponisio.....
<i>Región y Federalismo</i> , Fernan Gustavo Carreras.....	
<i>A etica intercultural, uma critica a orientalismo moderno</i> , Magali Mendes de Menezes.....	
<i>Crítica a la expresión América Latina</i> , Luciano P. Grasso.....	
<i>¿Cultura o filosofía en los orígenes del pensamiento estético de José Vasconcelos?</i>	Roberto Luquín Guerra.....
<i>Intelectuales progresistas argentinos frente a la declaración sobre el conflicto árabe israelí de la Conferencia Tricontinental de La Habana (año 1966)</i> , Andrés Kilstein....	
<i>Ecofeminismo latinoamericano</i> , Celina A. Lértora Mendoza.....	
<i>Acerca de la traducción</i> , María Cristina Liendo.....	
<i>Una mirada sobre la memoria sonora en la última dictadura militar: el caso de Isabel Cerutti, detenida-desaparecida en el campo de concentración “El Olimpo”</i> ,	Analia Lutowicz y Alejandro Herrero.....
<i>Pensamiento andino. Balance y perspectivas</i> , Mario Mejía Huamán.....	
<i>De súbditos del rey a ciudadanos del capitalismo. Prensa y educación popular en el Perú entre la independencia y el bicentenario</i> , Daniel Morán.....	
<i>Articulación de saberes y Práctica social El pensamiento alternativo de José Luis Rebellato</i> , Ricardo Nicolon.....	
<i>Humanismo Dialéctico. Un aporte al Pensamiento Alternativo desde el pensamiento filosófico de Carlos Astrada</i> , Gerardo Oviedo.....	
<i>Intersticios de la Filosofía Intercultural: el arte como espacio de encuentro</i>	Federica Scherbosky.....
Filosofía de la historia: el reconocimiento de los sujetos históricos	
<i>Ignacio Ellacuría y la Filosofía de la “realidad histórica</i> , Adriana M. Arpini.....	
<i>O paradoxo da razão: esclarecimento ou instrumento de dominação?</i> , Janete M. Bonfanti	
<i>Desde los márgenes hacia adentro y desde adentro hacia los márgenes. Hacia un cambio de perspectiva en la construcción política de una comunidad histórica</i> , Eduardo Alberto De Winne.....	
<i>El proyecto de la historia en Paul Ricoeur y Alberto Rougès</i> , Eduardo Oscar Manso....	
<i>Sobre la historicidad de los indígenas de América</i> , Luis Alberto Reyes.....	
<i>Apertura a la emergencia e inclusión de los sujetos históricos: desafíos de la praxis académica latinoamericana</i> , Jutta H. Wester de Michelini.....	
Los pueblos originarios, afroamericanos, gitanos	
<i>La dimensión subjetiva de la exclusión y la cuestión de la mujer gitana</i> , Ana Paula Castello Branco Soria.....	
<i>De la invisibilidad a la diáspora: el caso de la población africana en la Argentina</i> ,	Luciana L. Contarino Sparta.....
<i>Los últimos esclavos llegados al Río de la Plata. Hombres y mujeres bajo una nueva modalidad de servidumbre en la frontera patagónica. (1826-1840)</i> , Liliana Crespi.....	
<i>¿Objeto de propiedad o sujeto susceptible de derechos? La situación socioeconómica del negro en Buenos Aires, 1820 – 1852</i> , Gustavo Javier Jiménez.....	
<i>Los desafíos posibles de las redes sociales</i> , Gabriela Morando.....	
<i>Reflexiones sobre la realidad gitana en Latinoamérica</i> , Jorge Nedich.....	
<i>La intrincada resistencia de los hijos de Hunuc Huar. Procesos de visibilidad e invisibilidad del pueblo Huarpe</i> , Eduardo Villar, María B. Cena, Verónica L. Frenc....	
Filosofía política: democracia y protagonismo de los pueblos	
<i>Desarrollo local en Chile: una aproximación acerca de la lejanía del concepto con la realidad chilena</i> ,	Héctor A. Arancibia Castro.....

<i>Nuevos sujetos de derechos y transformaciones del estado de derecho en la nuevas Constituciones instituyentes en América Latina</i> , Yamandú Acosta.....	
<i>El Cordobaza</i> , Silvia Cornejo.....	
<i>Necesidad e insuficiencia de la representación política y nuevas instancias de participación democrática</i> , Javier Flax	
<i>Los Márgenes de la Nación. Conformación del Estado nacional y construcción de la otredad en la Argentina</i> , Martina I. García.....	
<i>La teorización sobre la democracia en Uruguay 1985-1989</i> , Lic. Ana Gastelumendi y Bruno Vera.....	
<i>El problema del trabajo en la actualidad. Redefiniciones y desafíos</i> , Flavio Gigli.....	
<i>Renacimiento de la política</i> , Mónica Virasoro.....	
La economía social	
<i>El foro social urbano</i> , Alicia Alcaraz -Irene Ragazzini.....	
<i>La economía popular solidaria en el Ecuador</i> , José Luis Coraggio.....	
<i>Resistencias: la lucha por los recursos naturales. Más allá del paradigma dominante</i> , Verónica Cáceres, Patricia Monsalve y Elisa Rodas.....	
<i>Repensar la moneda: dos experiencias de moneda social y su aporte en la construcción de una nueva sociabilidad, en busca de `otra economía'</i> , Ricardo Orzi.....	
La tarea científico-técnica	
<i>Disseminação territorial da ciência e da tecnologia: metodologia estruturante do desenvolvimento na Amazonia Brasileira. O caso do Pará</i> , Humberto Rocha Cunha.....	
Testimonios del arte latinoamericano	
<i>Al colonialismo no hay que creerle ni tantito así. Nada</i> , Rocco Carbone.....	
<i>Reflexión sobre el arte latinoamericano. Aproximación testimonial</i> , José A. de la Fuente	
<i>Narrativas culturales de fines del siglo XX en Chile</i> , Ricardo Ferrada.....	
<i>Por la vuelta... (las nuevas orquestas)</i> , Walter Tejada.....	
<i>Arte, diversidad y cultura afro en la Argentina. Mutaciones en el campo de las artes visuales</i> , Boubacar Traeré.....	
<i>La representación de lo femenino desde la Vaca Sagrada</i> , Emilia Schuster Ubilla.....	
La ética y la habitación de un mundo	
<i>La ética y la habitación de un mundo</i> , Luisa Alem.....	
<i>Una forma de habitar el mundo</i> , María C. Colombani, Guido Fernández Parmo.....	
<i>Habitar la tribu, habitar el exilio</i> , María Marta Israel Etcheverry.....	
<i>Ética, política, bien común y protección ambiental para la habitación sustentable de un mundo mejor</i> , Ferrazzino, A.- Cervio. V.- Romaniuk, R.- Ratto, S.- Giuffré, L.....	
<i>Os desafios éticos para a sociedade civil e as possibilidades de superação da violência</i> , Cecilia Pires.....	
<i>Deudas de reconocimiento</i> , Rubinelli, María Luisa	
<i>El no-lugar de la desaparición como fundación de un espacio histórico</i> , Diana Viñoles..	
Las religiones y los pueblos Latinoamericanos	
<i>Culturas populares e Identidades Religiosas Latinoamericanas: Una aproximación en los sectores populares del Gran Buenos Aires</i> , Aldo Ameigeiras.....	
<i>Fiestas de "africanos" en el afro-umbandismo del río de la Plata</i> , Luis Ferreira.....	
<i>Catecumenado y religiosidad popular en América Latina</i> , Carlos Pérez Zavala.....	
<i>Relación entre racionalidad sapiencial y religiosidad popular latinoamericanas en el pensamiento de Juan Carlos Scannone</i> , Guillermo Recanati.....	
<i>El protagonismo de los pueblos en el catolicismo popular latinoamericano</i> , Juan Carlos Scannone S.I.....	

La tarea educativa y cultural

- Educação e formação: uma perspectiva contemporânea*, Carina Botton Deschamps....
- Discurso de estudiantes de educación diferencial en relación al recreo escolar y al desarrollo de habilidades sociales*, Francisca Cáceres Zúñiga.....
- Un nuevo reto a la tarea educativa y cultural: La reforma de la ley de educación superior argentina*, Ferrazzino, A- Iriarte, A.....
- Los edupunks : un movimiento alternativo*, Silvia Fridman.....
- Educación Física escolar una propuesta curricular multicultural, Educación física y cultura corporal*, Jorge Sergio Pérez Gallardo.....
- El valor y el rol del trabajo interdisciplinario en la generación del pensamiento reflexivo y crítico*, Sandra Tejera.....

La voz juvenil

- “Mapurbe venganza a raíz”: La voz de los Mapuche en la ciudad”*, David Antonio Coñomán Romero
- Identidad y alienación en la novela Mano de Obra de Diamela Eltit”*, Francisca antibáñez M y Elizabeth Arias C.
- Pentecostalismo en los aymaras en Chile. La modificación de una tradición andina ilenaria*, Nicole Carolina Sierra Soto
- Memoria, oralidad, identidad y trauma. El caso de los indígenas urbanos desde un nfoque etnográfico y filosófico intercultural.*, Noelia Lobo

EN EL BICENTENARIO, EL PROTAGONISMO DE NUESTROS PUEBLOS

XI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur - 2010

Palabras inaugurales

Rector de la Universidad Nacional de General Sarmiento, Dr. Eduardo Rinesi

Estimados colegas:

Quería simplemente darles la bienvenida a la Universidad Nacional de General Sarmiento. Es una alegría muy grande que nuestra Universidad sea la sede donde vaya a desarrollarse en estos días un nuevo capítulo de la ya larga conversación colectiva que desde hace años se viene sosteniendo en este Corredor de las Ideas. Y que lo sea además en este año del bicentenario argentino, y cuando toda la región comienza a recordar los dos siglos del inicio del camino de nuestras naciones a su emancipación política, y a retomar por lo tanto la pregunta por lo que eso significa, la pregunta por las preguntas que animaron entonces ese movimiento, e incluso la pregunta por el significado (que no puede ser hoy el mismo que hace doscientos años, sino que ha de ser un significado renovado, remozado) de las palabras que entonces se articularon en esa gesta de la revolución y la independencia, y que no deja de resultar estimulante comprobar que reaparecen en las lenguas políticas latinoamericanas de esta hora. Entre ellas, la propia palabra “pueblo” (o, en el plural en el que aparece en el título de esta XI reunión del Corredor, “pueblos”), que es un precioso tesoro de los lenguajes políticos antiguos y modernos y una ocasión permanente de reflexión sobre el alma misma de lo político y de lo humano.

Es preciso volver a pensar hoy esas ideas, esas palabras. Es preciso volver a pensar también ese plural, “pueblos”, que no puede nombrar ya, en este mundo globalizado (y en esta *región* tan fuertemente transformada por los distintos contactos entre sus poblaciones, sus gobiernos, sus mercados), la mera sumatoria de un conjunto de unidades distintas y discretas. No se trata pues apenas de que debamos constatar la pluralidad, la multiplicidad de esas unidades políticas y culturales. Ni de que debamos verificar o celebrar la convivencia de esas múltiples unidades, a veces, en el interior de un mismo territorio. No se trata, quiero decir, de producir una fácil apología de la “mezcla” ni de lanzarnos a los brazos de un multiculturalismo superficial, que demasiado a menudo (y sobre todo últimamente) ha funcionado como la contraparte de un pensamiento político muy conservador, articulado en los términos de un neoliberalismo que disimula mal la centralidad de la lógica del mercado como llamado pero imperativo principio organizador de la diversidad que se celebra. En ese sentido, la perspectiva “intercultural” que suele animar estas discusiones del Corredor de las Ideas resulta sin duda más propicia: es sobre ese “inter” sobre lo que hoy parece necesario conversar.

Quiero decir entonces de nuevo, muy rápido y sólo a modo de bienvenida, que me resulta muy grato que esta conversación pueda tener lugar esta vez acá, en nuestra Universidad Nacional de General Sarmiento. Nuestra Universidad es una universidad joven, que se prepara para cumplir sus primeros veinte años de vida mientras intenta cumplir del mejor modo las funciones fundamentales que la animan y que la justifican. Entre éstas quiero mencionar tres, a las que les damos la mayor importancia. Una, que pongo sin dudar en el primer lugar, es la de garantizar el ejercicio efectivo y exitoso del derecho a la educación superior de los miles de jóvenes de este rincón del conurbano bonaerense que asisten a sus aulas en busca de un destino universitario. Hasta no hace mucho el derecho a la educación superior era en la Argentina un derecho que sólo formalmente podía considerarse universal. Es decir, que sólo formalmente podía considerarse un derecho, toda vez que no hay derecho verdadero (que no hay derecho que no deba nombrarse mejor como una prerrogativa o un privilegio) que no sea universal. Hoy ese derecho a la educación superior (complemento del derecho a una educación secundaria que además se ha convertido, hace poco, en una obligación legal) *tiende*, por lo menos (y para no ser excesivamente optimista), a universalizarse, y el papel que en este proceso cabe jugar a universidades como las nuestras (como ésta que hoy los recibe, como la de Lanús, que aquí nos acompaña) es fundamental.

En segundo lugar, nuestra Universidad se ha propuesto contribuir, a través de sus investigaciones y sus intervenciones, con el desarrollo integral de esa comunidad de la que forma parte y con muchos de cuyos actores decisivos sostiene todo el tiempo, como parte fundamental de sus propios programas de trabajo, relaciones del más diverso tipo. En particular, nuestra Universidad dirige sus esfuerzos al trabajo con el sistema educativo local, provincial y nacional a través de sus equipos de investigadores en el campo de la Educación y de la formación de sus estudiantes de licenciatura, de profesorado y de posgrado, con el sistema productivo a través de las intervenciones de sus expertos en desarrollo empresario y en innovaciones industriales y de la formación de economistas e ingenieros, y con el sistema de las organizaciones políticas y sociales con el que trabaja a través de sus equipos de especialistas en ecología, urbanismo, políticas sociales y administración pública.

En tercer lugar, la Universidad tiene la función (y la nuestra da a esta tarea la mayor importancia) de participar, a partir de los resultados de su trabajo, de sus investigaciones, de sus publicaciones, en los grandes debates públicos nacionales e internacionales. De tratar de enriquecer esos debates con su saber experto y con una

orientación de su tarea investigativa en torno a temas o problemas que considera relevantes. Por eso tratamos de estimular la realización de intercambios como el que esta reunión de estos tres días sin duda va a estimular y a hacer posible. Estos encuentros tienen la más alta importancia y tenemos que promoverlos activamente y extenderlos. Y extenderlos también a nuestros estudiantes: hoy los nuestros van a poder escuchar a los colegas de otras universidades y de otros países que nos visitan, y tenemos que redoblar los esfuerzos para que con mayor frecuencia puedan conocer, *ellos*, otras universidades y otros países. Nuestra región, *nuestros pueblos* –como dice el título de esta reunión–, son cada vez más una sola región y un solo pueblo, y un mayor conocimiento recíproco de lo que hacemos en nuestras universidades debe ser parte, también, de la formación que proponemos a nuestros jóvenes.

Supongo que sobre todas estas cosas podremos conversar en estos días. Quiero agradecerles a todos la visita a esta casa, darles muy cordialmente la bienvenida, y desearles tres excelentes jornadas de trabajo. Muchas gracias.

Vicerrector de la Universidad Nacional de Lanús,

Coordinadora argentina del Corredor de las Ideas del Cono Sur, Dina V. Picotti C.
UNGS

Nos alegra sobremanera poder acoger en esta Universidad, tan sensible para con las exigencias y la problemática latinoamericanas, el “XI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur”, coorganizado por el Instituto de Desarrollo Humano de la misma y el Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional de Lanús.

El Corredor de las Ideas del Cono Sur es una institución que reúne humanistas y científicos sociales, estudiosos del pensamiento y la cultura latinoamericanos, procedentes de la franja que se extiende entre Chile y Brasil, con el objetivo principal de pensar la integración del Cono Sur, así como contribuir a ésta desde su perspectiva pensante y desde su instalación institucional, y con los objetivos específicos, entre otros, de fomentar los estudios sobre pensamiento y cultura latinoamericanos, la creación de redes intelectuales que articulen instancias universitarias entre sí y con otras, tanto gubernamentales como de la sociedad civil, el fomento de la creación y difusión de actividades relativas a la integración cultural, la creación de grados y posgrados en estudios del Cono sur y América Latina en general en sus procesos de integración.

Sucesivos encuentros llevados a cabo en los diversos países han ido desplegando temas convocantes con respecto a estos objetivos. Es así como después de una primera reunión en Mendoza entre algunos colegas universitarios en ocasión de un evento académico, en la que se propuso la idea del Corredor de Ideas, el primer encuentro constitutivo tuvo lugar en áreas del Municipio de Maldonado, Punta del Este, Uruguay en 1998; el segundo, bajo el lema de “Identidad y globalización” en la Universidad de Unisinos, Sao Leopoldo, Brasil, en 1999; un sorprendente crecimiento llevó el III Encuentro en 2000 a uno de los ejes del Corredor, la Universidad de Valparaíso, Chile en conmemoración de lo que sirvió de convocatoria “A 100 años del *Ariel* de Rodó”; el IV Encuentro se realizó en 2001 en la Universidad Católica de Asunción, San Ignacio y Trinidad en Paraguay bajo el tema central “Pensar la mundialización desde el Sur”; el V Encuentro en la Universidad Nacional de Río Cuarto en 2002 bajo el lema “Cultura política y democracia en América Latina; el VI Encuentro en la Univ. de la República, Montevideo, en 2004, bajo el título general “Sociedad civil, democracia e integración”; el VII en la Universidad de Unisinos, San Leopoldo, Brasil, en 2005 bajo el tema convocante “Cono Sur: fronteras, democracias, ciudadanías, identidades”; el VIII Encuentro tuvo lugar en la Universidad de Talca, Chile, en 2007; el IX Encuentro en la Univ. Católica de Asunción, en 2008, bajo el tema general “Enseñanzas de la independencia para los desafíos globales de hoy. Repensando el cambio para ‘Nuestra América’; el X Encuentro en Maldonado, Uruguay, en 2009, conmemorando los 10 años del primero realizado en

este mismo lugar, convocó a una “Aproximación crítica de la condición humana en el contexto latinoamericano de hoy”.

Tales Encuentros han tenido siempre un nutrido número de participantes universitarios, profesores y estudiantes, sobre todo investigadores en el área de Estudios latinoamericanos, interesados por la convocatoria general del Corredor y por las diversas temáticas, generales y más específicas, que se han ido articulando en conferencias, paneles y comisiones de trabajo, con numerosas comunicaciones. Las ponencias aprobadas, bajo el criterio de pertinencia temática y calidad, por el Comité Académico constituido por representantes de los respectivos países, han sido publicadas en soporte electrónico y una selección en Actas en papel.

La temática propuesta para este Encuentro, que titulamos *En el bicentenario, el protagonismo de nuestros pueblos*, ha pretendido orientar la reflexión hacia la exigencia, que se impone con fuerza en nuestra época, de reconocimiento del protagonismo de los pueblos latinoamericanos, es decir, de las comunidades históricas y las identidades sociales. Si bien en las últimas décadas han ganado mayor consideración por parte de las Ciencias humanas y de los Estados, están requiriendo aún una más decidida y adecuada asunción y, en el contexto del debate epistemológico y metodológico, y de los planteos e iniciativas políticas, una mejor correspondencia. La constitución de un ámbito que lo promueve, en tanto reúne investigadores que tienen buenos antecedentes en esta orientación y permanecen en contacto a través de redes y proyectos, involucrando a jóvenes investigadores y estudiantes y orientando hacia la creación de posgrados especializados, significa un importante impulso.

Se persigue una concentración de esfuerzos en torno al despliegue de ejes temáticos, propuestos en los siguientes cuatro paneles a cargo de especialistas representativos:

1. “La correspondencia de la organización política”,
2. “El desafío económico”,
3. “La adecuación de una política cultural”,
4. “El contexto latinoamericano y las políticas educativas”

y de los temas específicos que enuncian las siguientes doce Comisiones:

1. Pensamiento latinoamericano e Historia de las Ideas,
2. Filosofía política: democracia y protagonismo de los pueblos,
3. Pensamiento alternativo e intercultural,
4. La filosofía de la historia y el reconocimiento de los sujetos históricos,
5. Los testimonios del arte latinoamericano,
6. La ética y la habitación de un mundo,
7. La tarea educativa y cultural,
8. La economía social,
9. La tarea científico-técnica,
10. Las religiones y los pueblos latinoamericanos,
11. Los pueblos originarios, afroamericanos y gitanos
12. La voz estudiantil,

en las que se espera una amplia participación de interesados.

Conforme a los objetivos mencionados, se procura fomentar la necesidad de una reflexión sobre todos aquellos aspectos que obstaculizan o generan dificultades para el reconocimiento del protagonismo de los pueblos y su irremplazable participación en la construcción de sociedades más democráticas y justas; generar espacios que faciliten la interrelación entre investigadores y universitarios interesados en el conocimiento y comprensión del pensamiento, las culturas y las identidades de los pueblos latinoamericanos; promover la constitución de instancias académicas, de

formación e investigación para becarios e investigadores que impliquen abordajes interdisciplinarios e interculturales, con un marcado énfasis en el establecimiento de redes y proyectos bi y multilaterales en el contexto latinoamericano; aportar, en el marco de las celebraciones del Bicentenario, a la construcción de un pensamiento situado y crítico latinoamericano.

Agradecemos encarecidamente a ambas Universidades el apoyo brindado a la iniciativa de este Encuentro y auguramos a todos un feliz y fructuoso trabajo.

Director del Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional de Lanús,
Hugo Biagini

Me han propuesto la honrosa tarea de hablar en nombre del Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional de Lanús, esto es, de una universidad francamente receptiva a las demandas sociales y nacionales, como ella misma lo ha establecido en su Plan Estratégico de Ciencia y Técnica, en su implementación de un Consejo Comunitario, en los intelectuales y políticos con que han sido innovadoramente bautizados sus respectivos edificios —desde Manuel Ugarte, Scalabrini Ortiz o Lisandro de la Torre a Paulo Freire, Ortega Peña, el Padre Mujica u Oscar Varsavsky—, así como en la creación, puertas adentro, de un Observatorio Malvinas que acaba de organizar el Primer Congreso Latinoamericano titulado “Malvinas, una causa de la Patria Grande” (declarado de “Interés Nacional” por la Presidencia de la Nación, comprometida en esa justa anticolonialista). Junto a dichos significativos emprendimientos cabe señalar una gran diversidad de actividades tendientes a apuntalar las empresas populares por parte de la UNLa.

En consonancia con dicha militancia institucional se ha fundado el Centro de Investigaciones Históricas que también acompaña y secunda este evento; un centro al cual se me ha encomendado orientar y que posee como objetivo por excelencia el rescate de la memoria nacional, regional y local. Los temas y problemas que encaran las publicaciones de nuestro Centro, dirigidas por el Prof. Héctor Muzzopappa, resultan bastante elocuentes: iglesia y poder, educación y sociedad industrial, historiografía erudita y representaciones colectivas, sin por ello descartar ediciones de alto vuelo teórico como el libro donde los investigadores Alejandro y Fabián Herrero han entrevistado a historiadores de la talla de un Roger Chartier.

En resumidas cuentas, estamos aludiendo a una universidad y a un centro de investigaciones alternativas ahora conjugados en un espacio no menos alternativo como el de este Corredor de las Ideas, cuyo primer encuentro, casi perdido en el tiempo, tuvo como finalidad expresa plantearse opciones frente al excluyente modelo neoliberal y frente al pensamiento único; en un intento por asociar el análisis académico con el pronunciamiento, desde la perspectiva de tres pivotes fundamentales: los derechos humanos, las identidades positivas y la integración latinoamericana; todo ello en aras de acceder a una democracia más sustancial.

De esa experiencia compartida dentro del Corredor con diversos colegas del Cono Sur, interesados por articular ciencia y conciencia, se han derivado emprendimientos intelectuales vinculados con una categoría universalizable como la del

Pensamiento Alternativo que ha empezado a cobrar relieve como una nueva variante del accionar civil y de un saber que ya ha sido incluido específicamente en distintas obras y congresos internacionales como el que nos toca hoy inaugurar.

No ha sido ajeno a ese abordaje diferenciado la propia Universidad de Lanús, cuando, en forma temprana, hacia septiembre de 2003, convocó a una mesa redonda para interiorizarse de las premisas que guiaban al Corredor; mesa en la cual participaron algunos de nuestros mejores exponentes como Hugo Chumbita y Carlos Alemian o cuando, más tarde la UNLa se decidió a auspiciar el lanzamiento del *Diccionario del Pensamiento Alternativo*, que reunió centenares de colaboraciones *orbi et urbe*, muchos de cuyos participantes han frecuentado previamente este mismo espacio.

Me permito finalmente celebrar, junto al multicientenario del protagonismo ejercido por nuestros pueblos, un crecimiento a todas luces ostensible: el de las dos universidades que nos albergan y el del propio Corredor de las Ideas del Cono Sur, el cual, gracias a la iniciativa de su actual representante argentina y del apoyo brindado por ambas casas de estudio, ha podido ensanchar sus redes intelectuales y hacerlas extensivas a otros ámbitos continentales como los que se han dado cita en esta promisoriosa circunstancia.

Démosle pues la bienvenida con un fuerte aplauso a todas las compañeras (os) que, desde diferentes latitudes, se reúnen hoy aquí *inter nos* por primerísima vez.

Introducción

Aldo Ameigeiras, UNGS

La celebración del bicentenario de la independencia de los pueblos Latinoamericanos ha generado en distintos países tanto la realización de una multiplicidad de reuniones, jornadas y congresos como de celebraciones patrióticas, actos protocolares y fiestas populares. Sin embargo no han culminado allí las implicancias de estas celebraciones. Más allá de lo festivo, superando formalidades y embanderamientos urbanos, atravesando desfiles y publicidades alusivas, la celebración del bicentenario ha movilizó la conciencia y generado la reflexión de miles mujeres y hombres, desde el zócalo de México hasta el Sur de Tierra del Fuego y conmovido a los pueblos que se han convertido en protagonistas centrales de este momento histórico. Es que la celebración del bicentenario debe ser necesariamente la enconada búsqueda del protagonismo de nuestros pueblos. Han sido ellos quienes en movilizaciones populares, movimientos y organizaciones sociales vienen luchando por la necesidad de un cambio social que asegure una vida digna para la mayoría de los habitantes de la región, postergados y condenados a situaciones de pobreza y exclusión. Han sido ellos quienes han acompañado y sostenido la presencia de nuevos dirigentes políticos y sociales como la experiencia de gobiernos que realizan denodados esfuerzos por la defensa del bien común y el bienestar de las mayorías en el marco de una globalización neoliberal y de poderes trasnacionales que renuevan permanente el intento por imponer sus propios intereses.

Una reflexión desplegada en un momento especial de esta Latinoamérica que después de décadas retoma nuevamente las banderas de la integración americana, de construcción de la "Patria Grande" de protagonismo de los pueblos en la construcción de una sociedad más justa, democrática y solidaria. Una Latinoamérica que desde el Mercosur hasta el Unasur

intenta ponerse de pie consolidando el convencimiento de que un mundo y una sociedad mejor es posible. Es en ese contexto, en el marco de dicha pléyade de acontecimientos y hechos destacados, que los intelectuales, los humanistas y científicos sociales, como los trabajadores de la educación y la cultura en general que participan del Corredor de las ideas del Cono Sur debían encarar la realización de su XI Encuentro Internacional. Así nació entonces y se organizó el XI Corredor de las ideas del Cono Sur “En el bicentenario de la Independencia. El protagonismo de nuestros pueblos”. Un Encuentro organizado en esta oportunidad conjuntamente por dos Universidades Nacionales del conurbano bonaerense, la universidad Nacional de Lanús y la Universidad Nacional de General Sarmiento. Un evento que se llevó a cabo en la primera quincena del mes de Octubre del año 2010 en la sede de la Universidad de General Sarmiento en Los Polvorines (Partido de Malvinas Argentinas) y que contó con la participación de destacados docentes investigadores y especialistas en la temática a los que se les sumó público interesado de la zona y del área de influencia de ambas universidades.

Un encuentro generado en un espacio de reflexión crítica, de debate, de pensamiento alternativo como intenta ser el “Corredor de las ideas”. Un corredor surgido de la preocupación de todos aquellos que saben de la “América profunda”, presente en la memoria colectiva, de la imposibilidad de crecer sino es desde el reconocimiento de nuestras identidades en esta Latinoamérica pluriétnica y multicultural, en este Cono Sur fecundado por las culturas de los pueblos originarios y la vitalidad de las culturas afroamericanas, como por la presencia del legado Hispano Lusitano y la realidad de los mestizajes de que estamos hechos, embarcados en este desafío de construir la Patria grande que soñaron San Martín y Bolívar. Pero una preocupación que sabe también del exterminio, del atropello y la exclusión a la que han sido sometidos nuestros pueblos y que hoy como nunca requiere de un compromiso solidario no sólo para dar visibilidad a lo que ha sido encubierto por décadas, sino sobre todo para afianzar los cimientos de una transformación en beneficio de los pueblos. Un Corredor que confía en un pensamiento Latinoamericano arraigado en nuestra historia, dinámico y abierto al diálogo intercultural. Un Corredor que así como garantiza una base para el Encuentro también posibilita la confrontación de ideas, el despliegue de perspectivas distintas en un espacio que hace de la diferencia una instancia enriquecedora y manifiesta de la pluralidad de voces existentes. Pero un evento de estas características indudablemente surge acompañado de un sinnúmero de actividades, vinculadas tanto con la vida académica, a nivel de relaciones e intercambios estudiantiles y docentes, la búsqueda de nuevos acuerdos de cooperación, como en relación con la vida política y social. Así planteos vinculados con las redes y organizaciones sociales como aspectos relativos a las políticas públicas, lejos de ser ajenos emergen vertebrando afinidades, preocupaciones y contactos. El Encuentro realizado estuvo organizado en torno a la existencia de dos Conferencias centrales, cuatro Paneles y 12 Comisiones abiertas a una variedad de temáticas y a una amplia participación a través de comunicaciones. Cada una de estas instancias dio lugar a una multiplicidad de exposiciones y ponencias que fueron seguidas por el público asistente y posibilitaron una serie de debates de primer nivel, como ocurrió con los dedicados a “La correspondencia de la organización política”, “El Desafío Económico”, “La adecuación de una política cultural” o “El contexto Latinoamericano y las políticas educativas”. Por otra parte, la organización de las Comisiones, que implicaba la existencia de más de un coordinador, posibilitó que dicha función no estuviera limitada a la figura clásica del facilitador, sino que por el contrario implicaba que los coordinadores fueran quienes a partir de ciertas perspectivas y miradas a manera de introducción a la temática posibilitaran el clima propicio para las exposiciones y posteriores debates. De allí que dichas coordinaciones estuvieran a cargo de destacados especialistas en la materia. Un modo no

sólo de socializar las responsabilidades sino fundamentalmente de democratizar y horizontalizar el contacto entre intelectuales formados y reconocidos por su trayectoria con jóvenes, como con el público en general. Así doce Comisiones abordaron temáticas tales como “Pensamiento Latinoamericano e Historia de las ideas“, “Filosofía política: democracia y protagonismo de los pueblos“, “Pensamiento alternativo e intercultural”, “Testimonios del arte Latinoamericano“, hasta las problemáticas de “Los pueblos originarios, afroamericanos y gitanos”, las religiones en América y los desafíos de la Economía Social. Resultó interesante considerar la existencia una Comisión exclusivamente dedicada a los jóvenes, “La voz estudiantil”, que intentó no sólo considerar en toda su amplitud los requerimientos y demandas propias sino también dar continuidad a un relevante y bienvenido protagonismo juvenil que se ha venido insinuando en los últimos encuentros.

En la presente edición, dada la gran cantidad de contribuciones recibidas, se publican la conferencia inaugural y las ponencias de los cuatro paneles, mientras se ha reservado para su publicación en la pág. Web permanente del Corredor de las Ideas del Cono Sur una selección de comunicaciones, según criterios de cantidad y calidad. Instancia para la que se contó en un primer momento con la colaboración de los coordinadores de las Comisiones, quienes escogieron las presentaciones más relevantes y significativas, de manera de pasar en un segundo momento a quienes estamos a cargo de la edición. Se trató así de brindar un material ágil pero sólidamente fundado, facilitador del abordaje de los temas pero a su vez adecuado para dar continuidad a los debates que en el seno del Corredor se produjeron nuevamente y en forma fructífera. Esperamos de esta manera haber cumplido el objetivo planteado inicialmente con el convencimiento y la alegría de hacernos partícipes de esta hora de Latinoamérica y de la esperanza de sus pueblos.

Conferencia

Descolonizar la Memoria en aras de Forjar Futuros: Repensar las Independencias a la Luz de la Revolución Haitiana

Agustin Lao Montes
University of Massachusetts-Amherst

Entre 1791 y 1804 la colonia francesa de Saint Domingue fue escenario de lo que catalogamos como una de las gestas históricas más significativas del mundo moderno. Este acto magno de insurgencia popular de los subalternos, que denominamos revolución haitiana, constituyó la primera nación independiente de la región del sur global que hoy llamamos Latinoamérica y el Caribe, usando el nombre aborigen de la isla, Haití. Como dice el historiador Laurent Dubois en su libro *Reivindicadores del Atlántico: La Historia de la Revolución Haitiana*, “fue la mayor revuelta de esclavizados en la historia del mundo, y la única que triunfó” y añade “es una historia que merece ser contada y recontada”. Intentaremos entretejer lo histórico, lo político, y lo filosófico en un hilo singular pero complejo de análisis, con el objetivo de contribuir a nuestras lecturas críticas de las independencias americanas. Con esta ponencia esperamos hacer una modesta contribución al necesario ejercicio colectivo de descolonización de nuestra memoria histórica, que intentaremos llevar a cabo en cinco partes: primero vamos a esbozar brevemente una cronología mínima de la revolución haitiana con el interés de demostrar su relevancia histórico-mundial; segundo, haremos una evaluación crítica de algunos hitos en la historiografía sobre el significado de la

gesta haitiana; tercero, realizaremos una lectura filosófico-política de sus implicaciones para repensar las formas y categorías políticas de la modernidad, como democracia, nación, y la noción misma de lo político; cuarto, una reflexión sobre cómo el silenciamiento y la represión de la revolución haitiana de las narrativas hegemónicas revelan procesos clave en la política de la memoria y el olvido - lo que incluye las conmemoraciones de las independencias de Hispanoamérica; y concluiremos con una reflexión sobre los valores ético-políticos del repensar la revolución haitiana y sus implicaciones histórico-mundiales.

Definir la temporalidad de un proceso revolucionario es una tarea analítica asociada a cómo se entiende quienes fueron sus actores principales, lo que en el caso de Haití tiene el enorme peso político-epistémico de atribuir reconocimiento y agencia histórica protagónica a esclavizados que en la época eran asumidos como menos o no humanos. Concordamos con Carolyn Fick en su libro *La Creación de Haití. La Revolución de Saint Domingue desde abajo*, en que hay que remitir su comienzo a la revuelta general de 1757 cuyo líder principal fue Makandal, un líder cimarrón y sacerdote del Vodun. Dicha revuelta tenía el interés explícito de eliminar los amos y obtener la independencia. Al igual que el levantamiento del 1791 la mayoría de las y los insurrectos eran de origen africano, muchos de ellos del Congo, donde había un reino que luego presentaremos como un referente significativo de cultura política.

Para entender estas revueltas de esclavizados es necesario revisar un tanto la esclavitud moderna y su particularidad en la colonia de Saint Domingue. Hacia finales del siglo XVIII Saint Domingue era la colonia más rica en productividad, no sólo del poderoso imperio francés sino del sistema atlántico. Se calcula que tenía más de medio millón de esclavizados, la mayoría de ellos africanos o bozales, que generaban alrededor del 35% de los ingresos externos del imperio francés. Exportaba “tanto azúcar como Jamaica, Cuba, y Brazil combinados” además de la mitad de la producción mundial de café. El sustento de al menos un millón de los 25 millones de habitantes de Francia dependía directamente de Haití y 15% de los miembros de la Asamblea Nacional tenían propiedad en la colonia. La plantación capitalista, que el antropólogo Sidney Mintz conceptualizó como “fábrica en el campo”, requería una gran concentración de trabajo esclavo y dada su brutalidad como régimen de producción y espacio de vida, demandaba importación constante de esclavizados de África. La esclavitud moderna, que combinó sobre-explotación capitalista con racialización y deshumanización de los sujetos africanos, fue un sistema de dominación sin hegemonía que confrontó luchas múltiples desde su institucionalización en el largo siglo XVI, que variaron desde resistencias singulares como envenenar la comida de los amos, hasta revueltas locales y creación de sociedades cimarronas como zonas liberadas llamadas palenques, cumbes o quilombos. Estudiosos de movimientos sociales en su larga duración han catalogado al abolicionismo como el primer movimiento global por la libertad e igualdad en la modernidad capitalista. Avanzando más allá de este planteamiento, argumentamos que la revolución haitiana fue la cúspide de la ola de rebeliones de esclavizados del siglo XVIII, el período climático de la trata esclavista trans-atlántica. Es también importante localizar históricamente la revolución haitiana dentro de una ola de movimientos antisistémicos, dos de cuyas expresiones más importantes fueron las rebeliones de Tupac Amaru y Tupac Khatari en Suramérica-no es accidente que se haya encontrado evidencia de insurrectos en Saint Domingue autodenominándose Tupacs. En general, esto implica la necesidad de una mirada de mayor duración y alcance a los procesos de independencia en Hispanoamérica, lo que llamamos una perspectiva histórico-mundial.

Aquí deseo acotar rápidamente y de forma necesariamente esquemática, que en nuestras discusiones siempre hay explícita o implícitamente una teoría del poder y en

ese sentido plantear el gran valor analítico del concepto de colonialidad del poder de Aníbal Quijano para conceptualizar la modernidad/colonialidad como procesos de dominación, explotación y conflicto en relación a cuatro regímenes de opresión entrelazados - capitalismo, imperialismo, racismo y patriarcado. Entiendo estos sistemas de opresión no como monolíticos y transhistóricos sino como complejos, cambiantes y siempre desafiados de distintas maneras. Entender el poder como un campo de fuerzas y voluntades en contienda implica entender los procesos históricos como un complejo juego de ajedrez, de jugadas creativas y múltiples negociaciones dentro de ciertos límites estructurales. Como decía Marx, refiriéndose a la misma “era de las revoluciones”, “los hombres crean historia pero no necesariamente bajo condiciones que escogieron”.

La revuelta fallida de 1757 demostró la capacidad de cooperación y acción colectiva de diferentes tipos de esclavizados - de plantación, domésticos, y cimarrones - con negros libres y hasta ciertos mulatos, que en el caso de Haití eran una estrato medio en términos de clase y raza. El intento de revuelta general en 1751 fue aplastado rápidamente y aunque la cabeza de Makandal fue exhibida públicamente, su espíritu permaneció en la memoria colectiva como un ancestro, un Lua de luz presente en la cultura de rebelión que reapareció en 1791. En Agosto de 1791, esclavizados lideraron una insurrección en la parte norte de Saint Domingue, que se esparció a través de toda la colonia y luego llegó a convertirse en una revolución triunfante que tambaleó tanto a la institución de la esclavitud como al orden colonial francés. La revolución insumió casi 13 años desde el levantamiento inicial hasta la declaración de la independencia en enero de 1804. Fue una gesta intensa, fluida y compleja, cuyos detalles hasta no hace mucho solo podíamos leer en la historiografía fundacional de la nación haitiana. En el libro clásico de CLR James *Los Jacobinos Negros*, publicado en 1938, se demuestra un entretreje de fuerzas, un campo complicado que va desde la persistencia insurrecta de los esclavizados hasta alegaciones y negociaciones de diversos actores –los líderes mulatos, los grands blancs y petits blancs, las autoridades coloniales, distintas facciones dentro de la revolución francesa, los imperios británico y español, y la emergente nación-imperio de los Estados Unidos, en una compleja trama de agencia histórica en diversos escenarios y a varios niveles. Dicha lectura del proceso revolucionario implica estrategias narrativas desde arriba y desde abajo, en un complejo y cambiante campo de luchas, que tuvo como resultado una serie de concesiones sucesivas de Francia, logros políticos y militares en ascenso para los esclavizados revolucionarios bajo el liderazgo del ex-esclavizado criollo Toussaint Louverture (la Apertura); la abolición formal de la esclavitud en 1794, la formación de un ejército mayormente compuesto por ex-esclavizados africanos y su lucha contra España en la parte este de la isla (La Hispaniola) y contra invasiones británicas; la conversión de Toussaint Louverture en la figura más influyente en Saint Domingue, sobre todo en 1801 cuando con la invasión de La Hispaniola tomó control de toda la isla y escribió una constitución, en la que consolidaba una autonomía plena al expulsar las autoridades coloniales y erigirse como gobernador de por vida con poder absoluto. Todo esto catalizó la ocupación el 3 de Febrero del 1802, cuando 20.000 tropas francesas bajo el mando de General Jacques Leclerc, el cuñado de Napoleón, con instrucciones secretas de restablecer la esclavitud desembarca en Cap Français. El poder militar de los franceses llevó a los generales negros criollos Christophe, Dessalines y luego Toussaint, a rendirse e integrarse al ejército de Leclerc. Esto resultó en la deportación y ejecución de Toussaint en Francia. A pesar de esto la resistencia armada de los ex-esclavizados continuó, mayormente con el liderazgo de africanos bozales, y cuando el ejército imperial trató de desarmar a todos los ex-esclavizados y corrieron rumores de la restauración de la esclavitud, Dessalines y

Christophe se unieron al general mulato Petion y a los africanos insurrectos, hasta lograr la independencia en 1804 cuando Jacques Dessalines se declaró Presidente de la República de Haití. En resumen, la independencia haitiana fue un proceso complejo y contradictorio, pero a pesar de la pluralidad de disputas e intereses múltiples hubo dos objetivos claros y no negociables - la abolición incondicional de la esclavitud y la autonomía política del yugo imperial, que le dieron una particularidad en su época. Como dice Sybille Fysher, “Con el nombre de Haití (el nombre indígena de la isla), el primer estado negro en las Américas implicó un reverso de las jerarquías y los objetivos sociales imperiales: el nombre europeo del territorio fue eliminado; los esclavos se convirtieron en amos; y el proceso de desarrollo capitalista a través de la industrialización de la agricultura fue severamente interrumpido.” Si estamos de acuerdo con este argumento, cabe preguntarse ¿por qué la revolución haitiana casi no aparece en las narrativas del período que en la historia atlántica se denomina *Era de la Revolución* (de 1776-1848)? ¿Tuvo alguna trascendencia en los procesos de independencia de Hispanoamérica? ¿Por qué se privilegian la revolución francesa y la guerra de independencia de los Estados Unidos, cuando la revolución haitiana fue la única de su época en la que se abolió la esclavitud, hubo una reforma agraria y se combatió explícitamente el racismo y el colonialismo? Éstos son interrogantes críticos que revelan el sustrato ideológico que informa las categorías de pensamiento presentes en nuestras visiones y relatos de la historia moderna.

Las narrativas eurocéntricas occidentalistas, que configuran la memoria hegemónica de las revoluciones modernas, ignoran o marginan la revolución haitiana y su importancia histórica, política, y filosófica. De acuerdo con estos relatos, la guerra de independencia de los Estados Unidos y la revolución francesa son las dos fuentes principales de la tradición democrática moderna al establecer la nación como forma paradigmática de comunidad política moderna, y la democracia liberal y el estado de derecho como discurso y forma ideal de régimen político. En su carácter de revoluciones burguesas clásicas, que establecieron los parámetros del liberalismo político occidental, tanto la revolución francesa como la guerra de independencia de las trece colonias norteamericanas establecieron naciones-estado fundamentadas en discursos de igualdad formal y libertad individual, sustentadas por regímenes legales de derechos y deberes. Pero además de combinar igualdad formal con desigualdad sustantiva, ambos cuerpos políticos nacieron en base a un concepto de ciudadanía que a la vez que tenía pretensiones universalistas estaba fundamentado en la exclusión de alteridades internas y externas de tipo social, racial, de género y sexualidad, definidas como otredades del sujeto soberano occidental - varón, propietario, letrado, heterosexual, cristiano, blanco, europeo o eurodescendiente. Críticas feministas como la de Carol Pateman *El Contrato Sexual* y de la teoría crítica racial como la de Charles Mills *El Contrato Racial*, revelan los sustratos sexistas y racistas de la filosofía política de la ilustración, que tuvo gran influencia en los discursos liberales de las independencias de Hispanoamérica. Los principios de “igualdad, fraternidad y libertad” que guiaban la revolución francesa y el “we the people” de la norteamericana, por lo general no se entendían en contradicción con la esclavización de millones de sujetos africanos, ni con la continuidad en la colonización de territorios y poblaciones entendidas como inferiores en términos raciales y culturales. Aún los filósofos y políticos más radicales de la ilustración francesa como Rousseau y Robespierre, lo mejor que pudieron concebir fue una abolición y ciudadanía gradual, partiendo de premisas racistas y colonialistas postulantes de la existencia de distintos grados de humanidad y la necesidad de educar otredades para el autogobierno.

En contraste, para la memoria colectiva de la tradición crítica intelectual y política de la diáspora africana y el Atlántico negro, Haití se convirtió en símbolo y bandera de la descolonización y liberación desde el momento mismo de la revolución haitiana. Hasta hace poco, la mayoría de las valoraciones del significado histórico-mundial de la revolución haitiana fueron producto de intelectuales del Atlántico negro o diáspora africana, desde dos grandes pan-africanistas del siglo XIX -Martin Delaney y Edward Blyden, hasta W.E.B. Du Bois (cuyo abuelo era Haitiano).

CLR James y Aimé Césaire, dos figuras claves en esta tradición que Cedric Robinson analiza en su libro *Marxismo Negro*, elaboraron una interpretación de la modernidad en la que prima la interrelación entre capitalismo, colonialismo, y racismo, e interpretan la revolución haitiana como la más profunda de su época, a la vez que critican la idea de que fue derivada de la revolución francesa enfatizan su particularidad y sus influencias en los cambios en Francia misma. En Haití el concepto universal abstracto de emancipación se convirtió en un universal concreto, cuando cientos de miles de esclavizados inventaron e instituyeron un movimiento global por la descolonización, argumenta CLR James. Por su parte Aimé Césaire plantea que más que una mera rebelión, Haití fue escenario de una insurgencia con valor histórico-mundial, que dio luz a una nueva forma de subjetividad articulada en el concepto de negritud como identidad político-cultural, que emergió de un proyecto global de descolonización y de emancipación universal en la medida que esgrimió el principio de libertad y derechos para todos.

Haití se convirtió en la única comunidad política de la era de la ilustración en convertir a sujetos esclavizados en ciudadanos y sujetos de la cultura global. Aquí quiero observar rápidamente la importancia del concepto de diáspora, para pensar comunidad político-cultural no sólo dentro de la nación sino también más allá de la nación, lo que es evidente en el proyecto de Toussaint Louverture de emancipación de la esclavitud no sólo en Haití sino en las Américas y más allá. Para Du Bois los afroamericanos nos caracterizamos por una doble conciencia, en tanto por un lado luchamos por la inclusión en estados-nación que nos rechazan o marginan y por otro lado podemos pertenecer a una comunidad transnacional de afrodescendientes en la que, sin negar diferencias, nos unen lazos históricos de exclusión racial, afinidades culturales, y reivindicaciones contra la discriminación y a favor de la libertad y justicia, que han culminado en movimientos transnacionales, desde las resistencias de esclavizados y la revolución haitiana en adelante. La revolución haitiana no sólo fue fundamental en esta tradición letrada afrodiaspórica, sino también en la constitución de redes translocales subalternas de esclavizados, negros libres y mulatos a través de las Américas.

Desde otro ángulo, como parte de la nueva historiografía atlántica de los 1970s, los historiadores marxistas Eugene Genovese y Robin Blackburn, argumentan que la revolución haitiana fue el factor clave en la derrota de la esclavitud moderna como institución principal del capitalismo atlántico y por eso significó la destrucción del sistema más explotador e inhumano en la historia mundial. Genovese planteó que las resistencias de esclavizados fueron parte del mismo proceso de emancipación de la revolución francesa y de los EEUU. Su gran virtud fue analizar las revueltas de esclavizados como centrales para la historia mundial, pero a la vez las subordinó a una narrativa eurocéntrica para la que sólo adquirieron definición política en el contexto de la revolución haitiana entendida como democrático-burguesa, ya que en su argumento las revueltas anteriores sólo buscaban liberarse de la esclavitud y restaurar la organización social Africana. Aquí vale apuntar tanto las críticas que le ha hecho Florencia Mallon a las caracterizaciones de los procesos de construcción de nación-

estado en México y Perú a través del prisma simple y eurocéntrico “democrático-burgués”, como también los debates sobre la necesidad de ampliar nuestra definición de lo político. Esto nos lleva a Carolyn Fick, quien desde una perspectiva subalternista hace una crítica de Genovese, planteando que es imposible separar categóricamente proyectos restauracionistas y revolucionarios y que por ende hay un entreteteje entre fuentes africanas, criollas, e ilustradas en la racionalidad política de la revolución haitiana. Tocando el mismo tambor Nick Nisbett formula cuatro fuentes principales de la racionalidad política de la revolución haitiana: 1) elementos vernáculos de concepciones africanas de justicia y libertad (igualitarismo, comunitarismo, y derechos humanos) 2) conocimiento de las revoluciones en EEUU & Francia y sus textos de independencia y derechos del hombre; 3) la experiencia brutal de la esclavitud moderna; 4) cosmovisiones y religiosidades afroamericanas articuladas en el Vodun.

Tanto Carolyn Fick como el antropólogo e historiador haitiano Michel Roph Trouillot elaboran análisis de la revolución haitiana desde perspectivas subalternistas, donde se deslindan dos esferas de subalternidad en las que se crean y debaten proyectos distintos de gobierno, poder, descolonización, economía, igualdad, libertad y liberación.

Para presentar someramente lo que requeriría una cartografía histórica mucho más compleja de actores, discursos, luchas, y proyectos, miremos un conflicto entre estas dos esferas subalternas que Trouillot denomina “la guerra dentro de la guerra”, y que divide en dos momentos; el primero de Junio 1802 a mediados 1803: cuando los generales fueron reintegrados al ejército de Leclerc contra los ex-esclavizados que rehusaron rendirse a los franceses (Junio a Octubre 1802); segundo - cuando los mismos generales negros más los generales mulatos asociados con Petion contra los ex-esclavizados que rehusaron reconocer la jerarquía revolucionaria y la autoridad suprema de Dessalines (11/1802-4/1803). En este análisis destaca a Jean-Baptiste Sans Souci, líder desde 1791 y que como otros líderes de procedencia congoleña era diestro en guerra de guerrillas, reminiscentes de las guerras civiles del S XVIII en el Congo, que fueron importantes para la evolución militar de la revolución haitiana, y llegó a ser “uno de los subalternos inmediatos de Christophe” pero duró menos de un mes en el ejército francés. Sans Souci luego se convirtió en el líder más temido del ejército rebelde, tanto por los franceses como por los generales negros criollos Christophe y Dessalines. Junto con Makaya y Sylla, sus dos aliados más cercanos, en septiembre vencen a Leclerc, que perdió los estribos y habló sobre planes de deportar a los generales negros y restablecer la esclavitud. Como resultado, en noviembre los generales negros restablecieron la resistencia armada contra Leclerc. Pero los insurrectos africanos mantuvieron su desconfianza para con los generales que tranzaron con los franceses y por eso Christophe termina matando a su enemigo y subalterno militar inmediato Sans Souci.

En el contexto de la muerte de Dessalines en 1806, ocurre una rebelión popular contra las políticas gubernamentales iniciadas por Toussaint de promover el desarrollo económico restableciendo la plantación sin esclavitud. El país se divide, Christophe se declara emperador de una monarquía en el norte, mientras Petion preside una república en el sur. Christophe construye un palacio sumamente lujoso y pomposo con el nombre Sans Souci, explícitamente “para proveer al mundo de evidencia irrefutable de la habilidad de la raza negra” y anticipando el afrocentrismo por más de un siglo nos decía “no hemos olvidado el gusto y genio arquitectónico de nuestros ancestros que cubrieron Egipto, Cartago, y la vieja España con sus estupendos monumentos”. El nombre del palacio es Sans Souci, pero Trouillot observa cómo fuera de Haití se tiende a pensar que el nombre procede de un castillo con el mismo nombre edificado por el emperador de Prusia Federico el Grande y luego de argumentar que el palacio de Christophe se edificó en el lugar donde Sans Souci fue ejecutado y asociarlo a una tradición de dar muerte

simbólica al enemigo en Dahomey, plantea que el olvido del general Sans Souci de las narrativas de la revolución haitiana revela “múltiples niveles de silencio” y “el poder desigual de la producción histórica”. Por una lado el silenciamiento de la disidencia en la épica nacionalista de la historiografía haitiana y por otro lado el silenciamiento de la revolución anti-esclavista/anti-colonial de las representaciones hegemónicas occidentalistas de la era de la revolución. Aquí convergen de modo contradictorio dos formas de silenciamiento que corresponden a dos niveles de subalternidad sobredefinidas por el poder moderno/colonial de producción de archivos y narrativas “profundamente configuradas por convenciones occidentales”. Como dice Trouillot, “el desentierro de Sans Souci requiere trabajo extra no sólo en la producción de nuevos hechos sino también en su transformación en una nueva narrativa”, lo que implica “la transformación de ciertos silencios en menciones y la posibilidad de que las menciones puedan añadir relevancia retrospectiva”. En conclusión traza una implicación más profunda en cuanto a una cuestión epistemológica y metodológica en el sentido más general: “¿hasta qué punto la historiografía moderna de la revolución haitiana, como parte de un continuo en el discurso occidentalista sobre esclavitud, raza y colonización, podrá romper los lazos de hierro del contexto filosófico en el cual nació?”

En esta vena, en *Silenciando el Pasado: El Poder y la Producción de la Historia*, Trouillot plantea que la revolución haitiana era un hecho impensable en los horizontes de sentido de su época, al constituir el anacronismo de una república negra de ex-esclavizados africanos libres en un mundo occidental capitalista donde primaba la esclavitud e ideologías racistas que calificaban los negros como menos o no-humanos. Por eso fue una revolución silenciada por los historiadores a través de fórmulas de aniquilamiento y fórmulas de banalización - ambas siendo poderosas formas de silenciamiento que constituyen “silencios globales” como algunos analizan el holocausto judío. El aislamiento orquestado de Haití luego de la revolución y la profundización de la invisibilidad que llegó a negar su revolución como evento histórico, la llevó de ser impensable a devenir un “no-evento”. Sus tres temas centrales: racismo, esclavitud y colonialismo, fueron marginalizados en el discurso histórico, como dice Trouillot “ninguno de estos temas se mantuvo como principal en la historiografía occidental”. Así comenzamos a explicar la virtual desaparición de la revolución haitiana de la memoria oficial de los procesos de independencia de Hispanoamérica.

En una línea análoga, la crítica literaria Sibylle Fischer en *Modernidad Reprimida: Haití y las Culturas de la Esclavitud en la Era de la Revolución*, plantea que el fallo general de reconocer y analizar la única revolución de la época centralizada alrededor la la cuestión de la igualdad racial es debido a una forma de negación basada en el trauma y el miedo de la forma de modernidad caribeña ensayada en Haití. “Lo que aconteció en el Caribe en la época de la era de la revolución fue una lucha sobre lo que significa la modernidad”, la libertad, el progreso, los derechos y quiénes los merecen y dónde. Argumenta que para la ilustración la contradicción libertad/esclavitud era sólo metafórica y por tanto “¿no sería ésta la más perversa forma de silenciamiento - el borrar la esclavitud racial moderna del espacio conceptual?” Esta represión, esta invisibilización activa de la revolución haitiana, tanto de las narrativas históricas como del espacio conceptual occidental -Occidente entendido como discurso que incluye la memoria oficial de las independencias americanas y no como una geografía- nos lleva al próximo tema, las racionalidades y proyectos políticos de la revolución haitiana.

Comencemos con uno de los pilares del discurso político liberal, los derechos humanos articulados por lo que se llamó la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* de 1789. Como se ha señalado, una de las contradicciones principales de las concepciones y políticas liberales es la supuesta universalidad de la

igualdad entre individuos y la exclusión activa de grupos en base a diferencias étnico-raciales, coloniales, y de género. En realidad, la democracia liberal, cuya forma paradigmática de comunidad política es el estado-nación, se construyó a partir de exclusiones externas (extranjeros y enemigos) e internas (negros, indios, mujeres, campesinos, obreros, homosexuales), que parcialmente han orientado sus luchas en aras de la inclusión en la franquicia ciudadana. En este contexto, la revolución haitiana formuló en su discurso y en sus constituciones la propuesta de igualdad y libertad más completas de la época. Al respecto dice Nisbett que “la construcción de una sociedad sin esclavitud, donde haya un derecho humano universal a la libertad, se mantiene como la contribución única de Haití a la humanidad”, a lo que añade que, en la primera constitución de Haití en 1801 Toussaint logra una articulación, traducción, crítica y rearticulación del concepto de derechos humanos que va más allá de Rousseau, ya que no se limitan a defender derechos de propiedad porque “un crítica concreta de la esclavitud actualmente existente resultaba impensable para el apóstol del contrato social”, es decir, “solamente cuando los derechos de propiedad llegaron a ser calificados explícitamente como no aplicables a la propiedad humana y como dependiendo del derecho humano a la libertad, pudieron los derechos humanos llegar a ser propuestas verdaderamente universales”. La formulación más profunda de la contribución de la revolución haitiana a la radicalización del discurso de los derechos humanos reside en una propuesta positiva de libertad, una suerte de humanización de sujetos que en el imaginario racista de la época no eran considerados humanos. Esto dio cabida a un humanismo afrodiaspórico que corre desde Toussaint Louverture y Sojourner Truth (con su máxima “¿No soy yo una mujer?”) hasta Césaire y Fanon, que en sus mejores versiones constituye una política de descolonización y liberación.

En este registro, el foco ontológico contra la esclavitud, sirve de eje a una relación más fundamental entre libertad e igualdad, lo que Balibar denomina equi-libertad, aunque no sin contradicciones como veremos. Este marco envuelve la inesperada e inédita emergencia de un discurso y proyecto de derechos del hombre que buscaba aplicar los principios de la declaración de derechos del hombre de 1789 a sujetos que eran considerados menos o no-humanos, una propuesta desde el locus de enunciación subalterno de la diferencia colonial y la esclavitud capitalista racial colonial de plantación. En este sentido es importante destacar la correlación entre anti-esclavismo y anti-colonialismo. Como arguye Nisbett “la libertad milagrosa de 1804 consiste en la creación espontánea de nuevas secuencias de historia humana tales como la descolonización y la abolición universal” y añade “la invención haitiana de la descolonización y la emancipación universal fue un momento de ruptura que obliteró la lógica esclavista del capitalismo global del S XVIII”. Por esas razones se ha calificado como “el evento político más progresista de la era de la ilustración” que instituyó el principio de que “la libertad de los pocos no puede ser a costa de la esclavitud de los muchos”. El principio ético-político de la emancipación universal de la esclavitud que guía la revolución haitiana necesariamente articula tanto una relación entre libertad e igualdad, como entre derechos humanos y derecho a la propiedad. La particularidad consistió en resolver el desbalance entre igualdad y libertad que era a favor de este último principio. La universalización de los principios de libertad e igualdad es una de las razones por las que consideramos la revolución haitiana como la realización epocal de la promesa incumplida de la revolución francesa y su declaración de derechos y también como anticipación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1945.

Los análisis que hace Sybille Fischer de las constituciones haitianas de 1801 y 1804 demuestran algunas de las innovaciones de su racionalidad política. Fischer arguye que

las constituciones haitianas de 1801 y 1804 inventaron el concepto de sociedad posracial y que “la importancia histórica de la constitución del 1801 reside en su intento de fundamentar por primera vez en la historia humana una sociedad descolonizada a partir de la ley y la justicia social, basada en un principio singular de autonomía humana, que considera como su dimensión más original y sin preámbulos o equivalentes en la declaración francesa de 1789. Eugene Genovese también atribuye la fuente histórica del principio universal de la autonomía a la revolución haitiana.

Esto nos debería llevar, como bien argumenta Nisbett en su libro *Emancipación Universal. La Revolución Haitiana y la Ilustración Radical*, a repensar la época, el fenómeno mismo de la ilustración, y las genealogías de principios ético-políticos como democracia, derechos humanos, y el entre-juego entre libertad e igualdad. Pero más aún, también implica “cambiar la geografía de la razón”, como dicta el lema de la Asociación Filosófica Caribeña y mundializar la filosofía política, como comienza a hacer Enrique Dussel en su monumental *Filosofía Política de la Liberación*. En esta luz, la filosofía política que se forja en la revolución haitiana no es derivativa de las gestas occidentales de sus tiempos, sino que surge de su particularidad en diálogo creativo con las corrientes político-epistémicas de la época.

Fisher también plantea que la constitución haitiana de 1801, la primera en resolver la contradicción entre los derechos humanos y la defensa de la propiedad privada, sirvió de marco para la única revolución en el mundo atlántico de la época en realizar una reforma agraria al repartir la tierra. Por eso, hasta las políticas neoliberales de los 1990s, Haití pudo sostener gran parte de su agricultura en base a producción de pequeños propietarios.

A diferencia de Hispanoamérica la revolución haitiana gestó la primera reforma agraria y por eso de acuerdo a Sidney Mintz “Haití se convirtió en el país más profundamente campesino del Caribe.” Así la cuestión de la tierra y el trabajo surgió como un eje principal de las contradicciones de Haití como comunidad política y proyecto histórico, es decir, como proyecto de gobierno, comunidad, identidad, economía y cultura, proyecto de vida en fin. Profundicemos entonces el análisis de la contradicción histórica entre dos esferas sociales y culturales que formularon proyectos distintos de comunidad, que desembocó en la fisura social que Trouillot caracteriza como estado contra nación.

Por un lado identificamos una elite de mulatos y negros letrados cuya apuesta era construir un estado-nación moderno, lo que para ellos suponía restablecer la plantación sin esclavitud para lograr desarrollo económico. Por otro lado estaba la mayoría subalterna que se ha denominado sociedad bozal, que rechazó la plantación en aras de un minifundio igualitario donde el trabajo toma la forma de autosubsistencia o de labor no remunerada para el común. Aquí se debaten dos maneras distintas de entender lo común, en tanto proyecto de comunidad y en cuanto forma de propiedad colectiva. Para la nueva clase dominante, representada por generales como Toussaint y luego Dessalines y Christophe, la comunidad es la forma-nación encarnada en el estado, mientras para el campesinado la comunidad significa esferas concretas de vida cotidiana donde se efectúa el trabajo conjunto y se construye una cultura compartida para quien la religiosidad es fundamental. Esta esfera subalterna de raíces rurales desarrolló formas de autogobierno en base a un comunitarismo igualitario, que se siguió diferenciando crecientemente del estado, el cual especialmente luego de la dictadura de Duvalier a partir del 1959 se configuró como un bloque popular que Trouillot define como pueblo-nación en contraste y oposición a un estado predatorio anti-nacional.

Gerard Barthelemy, analiza la sociedad bozal haitiana como “un sistema igualitario sin estado”, que funcionó en el sistema-mundo como un otro inasimilable e indigestible,

lo que se revela en que ese campesinado negro se haya denominado en Haití mismo Moun Andeyo, que significa extranjería. Sus líderes, como Mackandal y Bruckman, solían ser sacerdotes de Vodun. El Vodun se ha interpretado como un área de actividad autónoma, autoexpresión existencial libre y liberación psicológica, que configura una esfera de vida y poder alterna a la esfera pública dominante. Aquí tanto la práctica cotidiana de comunidad como el horizonte utópico no miraban al estado-nación moderno sino al establecimiento de sociedades cimarronas, espacios de libertad en un mundo gobernado por la esclavitud, y una vez se estableció la república negra también en autonomía del estado intentando imponer un régimen de explotación capitalista y una forma centralizada del poder. Un hito en esta racionalidad política fue un reclamo social y existencial por tierra y libertad, que luego sirvió de consigna tanto a la revolución mexicana como a la revolución rusa. En este registro, hay una relación entre comunidades indígenas y campesinados negros en las Américas, que permanece hoy día como un elemento común de gran importancia, como se evidencia en las luchas por el territorio en tanto espacio de vida, identidad y autogobierno por comunidades afrodescendientes en Colombia, Ecuador, y Honduras.

En este registro, nuestra interpretación crítica de la revolución haitiana es relevante para los proyectos actuales en países como Bolivia y Ecuador, que explícitamente expresan voluntad de refundarse como estados plurinacionales, en la medida que nos hace cuestionar la ecuación liberal, para la que el estado encarna y representa una identidad y cultura nacional homogénea. De la misma manera también implica un cuestionamiento de los discursos de mestizaje e hispanofilia que constituyen los imaginarios decimonónicos de región o patria grande, donde el elemento afro es marginalizado o folclorizado. Una de las implicaciones obvias es la valorización de las historias, culturas, y pensamientos afrodescendientes en cada gesta de independencia y en la constitución de la región.

Podemos analizar las implicaciones e impacto de la revolución haitiana en las Américas y en el mundo desde dos perspectivas, sus efectos en las reestructuraciones de las constelaciones de poder y sus influencias en las esperanzas y acciones de los subalternos. La revolución haitiana marcó el inicio del fin de la esclavitud de plantación, a la vez que dirigió el giro de la esclavitud industrial azucarera hacia Cuba, y se convirtió en fantasma vivo de las clases plantocráticas cultivando el espectro de la “guerra de razas” y el terrible temor a un nuevo Saint Domingue que orientaron las metodologías de coerción y terror de los regímenes esclavistas de la época. Pero Haití también cultivó la semilla de la libertad a través de todo el sistema de plantación, y sirvió de fundamento histórico para la formación de una serie de redes translocales de subalternos, sobre todo afrodescendientes, que a través de sistemas sumergidos de comunicación -circuitos marítimos, cimarrones nómades, tejidos diaspóricos, viajes y rumores de amos y esclavizados, hilos culturales y lazos políticos de negros libres y mulatos radicales- configuraron una esfera cosmopolita translocal que constituyó identidades Afrodiaspóricas e inspiró rebeliones de esclavizados y conspiraciones independentistas como la revuelta de Aponte en Cuba en 1812, cuando las elites cubanas aún no se atrevían a desafiar al imperio, en gran medida por el miedo a otro Haití. Otro ejemplo importante es que las ocupaciones haitianas de La Hispaniola desde 1801 hasta la que duró de 1822 a 1844 que abolió la esclavitud en la colonia contigua, culminaron en que la República Dominicana tiene la peculiaridad de que la celebración de la independencia no es de España sino de Haití. Tanto el inconciente racial de sorpresa y miedo que provocó el silenciamiento activo, como las semillas libertarias se esparcieron a través de las Américas, especialmente a lugares con poblaciones afrodescendientes considerables como Brasil, Colombia, Estados Unidos, y Venezuela

como se empieza a documentar y analizar en la historiografía emergente. Hay mucho que hacer para elaborar relatos y análisis más detallados y complejos, pero sí nos queda claro que la revolución haitiana se convirtió en la ausencia presente, la excepción que confirma la regla, el referente reprimido que produce acciones indecibles a partir del espanto. Como dice Fisher, “rumores circularon por todo el Caribe que Toussaint Louverture planeaba exportar la revolución”. La revolución haitiana se convirtió en “un evento excesivo...confinado a los márgenes de la historia: rumores, historias orales, cartas confidenciales, juicios secretos”. En este sentido, “la represión del anti-esclavismo revolucionario de la revolución haitiana llegó a ser un ingrediente en el nacionalismo criollo, sobre todo en la negación de la relación fundamental entre liberación nacional e igualdad racial, lo que no habría de resurgir hasta el discurso y la política anticolonial del período posterior a la segunda guerra mundial.”

Desde su presente incluso se podría considerar como una revolución a destiempo. Como dice la misma Fysher, “la contradicción -declaración de libertad y autoritarismo fueron indicadores de un conflicto que quizá no podía resolverse en una época en que la esclavitud continuaba practicándose en el resto de la zona de plantación y la categoría de nación operaba como una limitación de hecho en los ideales universalistas de la liberación racial.” Paradójicamente, “la represión del anti-esclavismo radical se hizo constitutivo de las emergentes culturas nacionales en el Caribe y en el discurso político metropolitano, mientras Haití vino a considerarse el fondo primitivo de la Civilización Occidental”. Por eso, al repensar las independencias de la región que hoy llamamos América Latina a la luz de la revolución haitiana, es importante avanzar mucho más allá de reconocer la ayuda que brindó el General Petion a Bolívar para iniciar las gestas independentistas. Es más bien imperativa una valorización del profundo significado y trascendencia histórica de la revolución haitiana en los discursos y luchas por la democracia, la descolonización y los derechos humanos.

El contrapunteo entre los proyectos históricos y las nociones de comunidad de los sectores dominantes y sectores subalternos en Haití, nos lleva a trabajar con el concepto y estrategia de doble crítica acuñado por el judío franco-argelino Derrida y el norafricano Khatibi. Es decir, el debate en Haití reveló un doble movimiento en nuestra crítica de la razón política occidental, que consiste por un lado en la crítica inmanente del liberalismo -buscar sus contradicciones y carencias internas para explorar al máximo su potencial democrático- y por otro lado elaborar alternativas a partir de racionalidades políticas fuera de la lógica de occidente, para abrir un espacio fronterizo de creación histórica como el que Luis Tapia analiza en relación a la Bolivia de hoy, donde se conjugan formas comunitarias y representativas de democracia, y el poder constituyente apunta hacia la creación de una nueva institucionalidad. Aquí es bueno recoger el paralelo del argumento de Tapia con lo que arguye Nisbett en relación a Haití cuando dice que “es precisamente esta construcción sostenida de una comunidad sin estado lo que distingue la sociedad bozal Haitiana del resto de la formas políticas mayores de la modernidad, sea democracia representativa, monarquía democrática, fascismo o socialismo burocrático”.

Tocando este tambor, es revelador el sentido con el que Broukman invierte el concepto de libertad al significar el Kreol ‘liberté’ una fuerza viva humana. “Escuchen la voz de la libertad que vive en todos nuestros corazones” dice Broukman, articulando un concepto de poder afín al vitalismo radical de Dussel y Hinkelammert. En el mismo registro posoccidentalista, observamos que en 1222 Soundiata Keta publicó la Carta Mandé en África, que algunos analistas del derecho inter-cultural han definido como una Declaración de derechos humanos y contra la esclavitud, fundamentada en la “armonía, el amor, la libertad, y la hermandad”, que articula el principio de que “cada

vida humana es una vida digna”, lo que tiene eco seis siglos más tarde cuando el presidente haitiano Aristide declaró que “cada persona es una persona digna”. Estos ejemplos nos deben invitar a un diálogo inter-cultural/inter-epistémico en aras de historizar y mundializar perspectivas ético-políticas, lo que requiere una descolonización de la memoria histórica y filosófica.

A más de doscientos años del triunfo de la revolución haitiana es todavía difícil entender su importancia histórico-mundial, no sólo por una política de la memoria presidida por su marginalización y olvido, sino también por los efectos materiales y simbólicos de lo que Eduardo Galeano recientemente llamó “la maldición blanca” de los poderes occidentales contra Haití. El discurso hegemónico, convertido en sentido común, en el que Haití se representa como el país más pobre de las Américas, inmerso en barbarie y violencia, ingobernable y subdesarrollado, habitado por víctimas del caos, la escasez y la ignorancia, refuerza las imágenes producidas en el inconsciente racial occidental por la violencia material y simbólica orquestada contra Haití desde que tuvo la osadía de nacer como república negra, abogando por la emancipación universal en una era en la cual la hegemonía europea combinó la declaración de derechos humanos con la explotación capitalista y la deshumanización colonial y étnico-racial. La gran paradoja de la revolución haitiana es que fue un gran triunfo a la vez que condenó históricamente el país al boycott, el aislamiento y la hostilidad de los poderes imperiales y capitalistas, lo cual dura hasta hoy día. El repertorio de la maldición blanca tiene una larga trayectoria desde la exigencia de Francia de pagar indemnización por la propiedad de tierra y esclavos, la falta de reconocimiento oficial de parte de los Estados Unidos hasta entrado el siglo XIX, hasta una secuencia de invasiones militares norteamericanas comenzando en 1915 hasta las destituciones del presidente Aristide en 1991 y 2004 (quien inicialmente con su teología de la liberación representó una esperanza) y la más reciente a nombre de la ayuda humanitaria luego del terremoto del 14 de enero del 2010.

Haití aparece en los imaginarios occidentales hegemónicos como vacío, pura negatividad, de modo que un ejercicio como éste constituye una suerte de descolonización de la memoria y en ese sentido tiene pertinencia en nuestro entendimiento del presente y proyecciones de futuro. A contrapunto de la narrativa dominante del país pobre, ignorante y subdesarrollado, y sin negar las enormes carencias materiales y el caos político que sufre hoy, es necesario reconocer el legado de las insurgencias populares que constituyeron Haití y su poder constituyente que sigue vigente. Más allá de la ideología de progreso de la modernidad capitalista, las insurgencias haitianas, afrodescendientes, campesinas, obreras, y populares, lideraron la gesta política más progresista de la era de la revolución, radicalizaron en teoría y práctica su discurso democrático y concepción de ciudadanía, inscribiendo la descolonización, los principios de la autonomía de los pueblos, la política anti-racista, la negritud como subjetividad histórica y la emancipación global en su racionalidad política, a la vez que sirvió de eje para articular un cosmopolitismo translocal de las modernidades subalternas. El legado de Haití no ha de ser de lamento o declaración de fracaso sino de inspiración para construir su proyecto incompleto de justicia social y dignidad humana, porque el proyecto inacabado de la descolonización y la vigencia del imperialismo neocolonial implican prestar atención a la revolución haitiana y sus efectos haciendo genealogía de las formas clásicas de descolonización y neocolonialismo que continuamos confrontando de manera distinta en el siglo XXI.

Todo esto implica la ampliación y extensión de los espacios de lo común a favor de un proyecto que busque integrar a las grandes mayorías desposeídas del mundo, los condenados de la tierra de Fanon, como eje clave para la liberación de la humanidad. Este humanismo crítico radical que articularon Césaire y Fanon, es el mayor legado

filosófico y político de la revolución haitiana. Si en los 1960 y 1970s en América Latina se hablaba de una segunda independencia, hoy día hablaremos no de una segunda descolonización sino de una nueva política de descolonialidad y liberación. Estos son y serán procesos difíciles y tortuosos, pero también creativos y promisoros, que nos pueden dotar de la esperanza no sólo para refundar estados como conglomerados de naciones, sino también de reivindicar la igualdad en diferencia y la posibilidad de un vivir bien, de una nueva racionalidad de vida que en aymara se enuncia como ‘suma kawsa’ y en el Cono Sur de África ‘umbutu’ para significar un nuevo pacto social fundamentado en la solidaridad y la alegría, como dice el Proceso de Comunidades Negras en Colombia.

Esta época que nos ha tocado vivir es análoga a la era de las revoluciones en los siglos XVIII y XIX, es un momento de crisis y transición y como tal de grandes sufrimientos pero también de emergencia de experimentos socio-históricos libertarios como fueron los mejores elementos de la revolución haitiana, de suerte que frente a la crisis mundial de la civilización occidental capitalista actual recuperar memorias de liberación puede servir como recurso de esperanza para construir futuros posibles. La utopía de liberación y decolonialidad inscrita en el mejor ethos de la revolución haitiana es una utopía viva y enraizada en las contradicciones y posibilidades del presente. En ese sentido, con la misma lógica que inspiró la consigna de una marcha de millón en apoyo a los Zapatistas que rezaba “todos somos Marcos” termino mi reflexión con un lema que articula la trascendencia ético-política de la revolución haitiana: “todos somos Haití”.

Ashe!!! Maferefun Ochun!!!!

Panel I. La correspondencia de la organización política

En el bicentenario de nuestras independencias, el protagonismo de nuestros pueblos

Martín Almada

En Paraguay la celebración del BICENTENARIO DE NUESTRA INDEPENDENCIA se caracteriza porque no se lleva a cabo ninguna reflexión política, ni ideológica de lo que pasó en la época de nuestra primera independencia. La única independencia de la región no fallida fue la paraguaya, a diferencia de Argentina, Brasil, Chile, Uruguay, etc. Nuestro gobierno revolucionario, bajo la conducción del Dr. Gaspar Rodríguez de Francia y los López, año 1820/1870... rompió sus vínculos de dependencia no sólo con España sino con el imperio de turno, Inglaterra. Aun más, confiscó todas las tierras de la Iglesia Católica. Hubo una voluntad contra el colonialismo. La base de nuestra economía fue social y no privada.

Pero el festejo del segundo bicentenario, como un país ya recolonizado, se convirtió en un curso de mal gusto. Se sucedieron las masacres, que no aparecen en la historia oficial. Por ejemplo: Masacre de la Noche Buena, La Pascua dolorosa y otros tantos. El presidente de Paraguay, Eligio Ayala, 1923, quien se distinguió como estadista y el más honesto de la historia murió asesinado, supuestamente envuelto en un crimen pasional. Hecho jamás investigado. También la muerte del Presidente de la República, Mariscal José Félix Estigarribia, quien fue el conductor victorioso de la guerra del Chaco con Bolivia; año 1939/40. El asesinato de Roberto L. Petit, 1954, el delfín del Presidente Chávez, hecho que permitió el ascenso del dictador Alfredo Stroessner, con el visto bueno de USA e Itamaraty.

Desde 1870 hasta nuestros días los gobiernos de Argentina y Brasil son los que determinan la política económica, social y ambiental del Paraguay. Nos convirtieron en un país capitalista periférico, que se revela supuestamente incompatible con la democracia. Argentina, Brasil, Uruguay declararon la guerra al Paraguay para liberarlo de las garras del dictador Mariscal Francisco Solano López. Aquí se cumplió el dicho de que el REMEDIO MATA.

Pero antes, ese supuesto dictador, había sido nombrado mediador para la pacificación de la República Argentina en el Pacto de San José de Flores. Gracias a la gestión diplomática de Francisco Solano López se selló la UNIÓN NACIONAL ARGENTINA en noviembre de 1859.

BRASIL NO PUEDE SEGUIR OCULTANDO SUS CRÍMENES HISTÓRICOS. En todos los discursos el Presidente Lula aboga por la integración de los países del sur, pero ¿cómo Brasil puede pretender tal integración si se apropiaron de nuestras mejores tierras después de la guerra del 70? Durante los gobiernos militares de la OPERACIÓN CONDOR con Argentina se apoderaron de nuestras fuentes energéticas, Itaipú y Yacyretá, respectivamente. Y lo más grave es que Brasil se apoderó de nuestra MEMORIA COLECTIVA, se llevó a Itamaraty los Archivos del Mariscal Francisco Solano López. Por un decreto presidencial brasileño no tenemos acceso a tal documentación por 50 años más. La guerra terminó en 1870. Argentina y Uruguay devolvieron todos los trofeos. Brasil NO.

Aquí estamos convocados a pensar en la integración del Cono sur. Les INFORMO que estamos promoviendo una campaña internacional para que los Archivos del Paraguay sean considerados MEMORIA DEL MUNDO. Que bajo la dirección de la UNESCO esos archivos estén a disposición del mundo a través de los modernos medios tecnológicos.

El reencuentro de la sociedad latinoamericana no debe venir del silencio y la complicidad. Aquí estamos en presencia de la reconstrucción de la MEMORIA COLECTIVA, indagando la verdadera causa de la guerra de la TRIPLE ALIANZA, contra una pequeña nación que tuvo el coraje de no someterse a la voluntad del imperio de turno, INGLATERRA.

EL PROTAGONISMO DEL PUEBLO PARAGUAYO.

Después del cuartelazo del 2 y 3 de febrero de 1989, el pueblo exigió y consiguió la instalación de la Constituyente. Así en el mes de junio de 1992, logramos una Constitución democrática.

En el marco de las garantías constitucionales aparece el RECURSO DE HABEAS DATA. "Toda persona podrá acceder a la información y a los datos que sobre sí misma, o sobre sus bienes, obren en registros oficiales y privados... Invocando este artículo, he solicitado información sobre mi detención y tortura, detención y muerte de mi esposa, detención y tortura en manos de militares de Argentina, Brasil, Bolivia, Chile, Uruguay y militares paraguayos.

El 22 de diciembre de 1992, como resultado de una paciente investigación que nos llevó 15 años hemos encontrado 3 toneladas de documentos de la Policía Secreta de la dictadura paraguaya, llamada también los documentos de la OPERACIÓN CONDOR. PACTO MILITAR ENTRE LOS GOBIERNOS MILITARES DE LA REGION DE LA DÉCADA DE 1970. Inmediatamente, creamos la COMISION NACIONAL POR LOS DERECHOS HUMANOS Y NUNCA MÁS AL TERRORISMO DE ESTADO, 1973. Hemos creado la Asociación Americana de Juristas (AAJ), filial paraguaya. Hemos creado el TRIBUNAL ÉTICO CONTRA LA

IMPUNIDAD Y SOMETIDO A PROCESO AL EX JEFE DE POLICIA DE LA DICTADURA, GRAL. RAMON DUARTE VERA. La documentación fue remitida a la Fiscalía General y hoy el militar genocida sufre 12 años de prisión.

Hay que conocer el valor de la MEMORIA y el costo del OLVIDO con respecto al pasado de los pueblos. Así se creó, a iniciativa de la sociedad civil, la COMISION DE VERDAD Y JUSTICIA, bajo la presidencia del Mons. Mario Melanio Medina, 2006/2008. Estamos convencidos de que el pasado se supera con verdad y no con IMPUNIDAD y Paraguay es un país del MERCOSUR que no ha saldado sus cuentas con el pasado. Por eso venimos aquí a reclamar que el Brasil no siga ocultando sus crímenes históricos. Queremos una paz en América Latina, sin bases militares extranjeras, sin prisioneros de conciencia en USA, me refiero a los 5 héroes cubanos antiterroristas y a los 6 campesinos paraguayos inocentes en las cárceles de Asunción. Queremos una paz construida sobre la justicia, sobre la razón y el corazón. En 1989, estando Paraguay en democracia, aparecieron personajes siniestros como Felipe González, que nos planteaba en materia de DD.HH, “borrón y cuenta nueva”, Domingo Cavallo en Argentina con el cuento de que el Estado es muy mal administrador y que el país tendría que regirse por las leyes del mercado, un Ingeniero argentino, Blumberg, nos recomendaba “mano dura, tolerancia cero”, y un uruguayo del Partido colorado, Sanguinetti, recomendaba no incomodar a los militares para asegurar la transición democrática, interminable transición. La clase rica, a capa media aceptó las recetas, pero gracias a los movimientos campesinos que ocuparon la ciudad capital se pudo evitar la aplicación de estas medidas reaccionarias del neoliberalismo salvaje y criminal.

En los últimos acontecimientos ocurridos en Honduras y Ecuador hubo condena pero no sanción, por la hipocresía de la Organización de Estados Americanos. Todos sabemos que fue la Agencia para el Desarrollo de los Estados Unidos (USAID) y la CONFERENCIA DE EJERCITOS AMERICANOS (CEA), con sede actual en Lima, Perú, conferencia que nosotros llamamos el CONDOR NO.2, desestabilizadores de los gobiernos democráticos en la Región. La Junta Interamericana de Defensa y la Conferencia de Ejércitos Americanos CEA, están poniendo en práctica la cooperación para la seguridad hemisférica. Se trata de una nueva versión de la doctrina de la seguridad nacional que se está implementando en el continente. El Cóndor No.2 para reprimir las luchas de nuestros pueblos contra el hambre neoliberal.

No es el pasado lo que divide a los paraguayos sino la falta de justicia, porque la justicia en nuestra democracia de fachada es el COLMO DE LO INMORAL. **EN PARAGUAY HAY UNA VIEJA SOCIEDAD QUE NO QUIERE MORIR Y UNA NUEVA SOCIEDAD QUE NO PUEDE NACER.** En esa vieja sociedad que no quiere morir, salvo raras excepciones, hay diputados o senadores de la Nación no para consolidar la democracia sino sus privilegios. El Diputado Mario Morel Pintos, Presidente de la Comisión de Defensa Nacional, en lugar de invitar al Ministro de Defensa Nacional, Luís Bareiro Spaini el 16 de agosto de 2010 para brindar información sobre presunto robo de armas, debiera haber convocado a todos los Militares y sus descendientes, quienes se apropiaron de tierras malhabidas que ascienden a 4.978198 hectáreas, a que se devuelvan para hacer realidad LA PROMETIDA Y NECESARIA REFORMA AGRARIA.

ADJUDICACIONES DE TIERRAS A PERSONAS NO BENEFICIARIAS DEL ESTATUTO AGRARIO. La lista completa se halla en el Informe Final de la COMISION DE VERDAD Y JUSTICIA, TOMO IV. Cito solamente algunos casos a

manera de ejemplo, Alfredo Stroessner, Andrés Rodríguez, Nélica de Rodríguez, Otello Carpinelli Yegros, Roberto Knofelmacher, Alberto Planas, Lucio Vergara, Goli Stroessner, Verónica de Vargas Benitez, Blas N. Riquelme, Humberto Domínguez Dibb, Domingo Julio Zubizarreta, Luis María, ex dictador nicaragüense Anastasio Somoza, con 8.000 hectáreas, Pástor Coronel, Graciela Concepción Stroessner Mora, Pappalardo José, Pablo Rojas, Hiran Delgado Von Leppel, Juan Martín Villalba de los Ríos, Carlos Enrique Salomón, Arturo Nauman, estos últimos en representación de la firma MARTINICA GANADERA E INMOBILIARIA S.A., y también investigar a SURINMOBILIARIA SOCIEDAD ANONIMA, representado por Alfredo Gustavo Domínguez, pero que se hace llamar GOLI STROESSNER, Diego Hugo Stroessner. Investigar a todos los jueces civiles y comerciales de Asunción y Ciudad del Este, investigar a todos los Escribanos Públicos y Abogados que se prestaron a las adjudicaciones de las tierras en violación de las leyes 854/63 y 1863/02. Por el Decreto Ley 1699974, DE ESTATUTOS DE LOS OFICIALES DE LAS FF.AA. DE LA NACION en forma categórica “se prohíbe a los oficiales del Cuadro Permanente, formar parte de firmas comerciales de cualquier naturaleza, o ejercer en ellas función o empleo remunerado”.

Los nostálgicos de la dictadura se apropiaron de 4.978.198 hectáreas, según la Comisión de Verdad y Justicia y en la lista no aparece el nombre del General Luis Bareiro Spaini, Un militar institucionalista que no se COMPRA NI SE VENDE. Bareiro Spaini, como no tiene propiedad PRIVADA, NO VIVE EN UN COUNTRY CLUB, sino con su familia en la casa de su suegra como cualquier ciudadano honesto del país. En conclusión la persecución contra el ministro Luís Bareiro Spaini, cuyo objetivo final es debilitar y desintegrar el entorno inmediato del presidente de la República. El sueño del IMPERIO para repetir otra HONDURAS en Paraguay.

Con la finalidad de lograr el justo castigo de los responsables de actos de violación a los Derechos Humanos durante la dictadura strösnista, el Ministerio de Defensa realizó denuncias ante el fiscal general del Estado, con copia enviada a la sociedad civil para su información. También cabe destacar que Bareiro Spaini, cumpliendo órdenes del Presidente Lugo, abrió a la sociedad civil el Archivo del Ejército y llevó a cabo el Proyecto de RESCATE DE LA MEMORIA HISTÓRICA MILITAR, como un importante aporte a la asignatura la HISTORIA RECIENTE EN AULA. Un hecho inédito en Paraguay y en América Latina.

El ministro Bareiro Spaini, emulando al Mariscal Francisco Solano López en DEFENSA DE LA SOBERANÍA NACIONAL, fue castigado por los parlamentarios, quienes en vez de defender la institucionalidad y la dignidad del presidente de la República y la soberanía paraguaya, se arrodillan ante una embajada extranjera que tiene más de 100 bases militares en el mundo, porque su gobierno tiene miedo del ejemplo que dan los pueblos soberanos de Cuba, Venezuela, Bolivia, Ecuador, Brasil, Uruguay y el gobierno del Presidente Lugo.

PARAGUAY NO NECESITA DE MILITARES GORILAS, SINO DE CIUDADANOS VESTIDOS DE MILITARES COMO LO ES Bareiro Spaini, así como Petit, Lovera, Goiburu, LUIS BAREIRO SPAINI representa LA FUERZA MORAL PARA EL CAMBIO.

Últimamente, Bareiro Spaini, por haberse negado a confiar al Ejército el rol de policía e implicarse en la lucha contra el tráfico de drogas, fue destituido por orden de la Embajada norteamericana.

LA RECUPERACION DE LOS BIENES MAL HABIDOS.

Por la presión de la sociedad civil muy pronto funcionará en el Majestuoso palacio del Dictador, que se encuentra camino al Aeropuerto, la UNIVERSIDAD POPULAR DE LOS DERECHOS HUMANOS Y ECOLOGIA. El edificio es la fotocopia de la Casa Blanca norteamericana, versión micro. Paraguay es el país que más cuenta con recursos hídricos en el Cono Sur (Yacyreta, Itaipú, Aña Cua, Acuífero Guaraní, etc. Paraguay se llena de Facultades de Derecho y de Licenciaturas en Administración de empresas en un país AL MARGEN DE LA LEY y sin industria. La sociedad civil está impulsando acciones para recuperar la Majestuosa Mansión del ex dictador en Ciudad del Este, a fin de convertirla en una UNIVERSIDAD DE LAS ENERGÍAS, al servicio del pueblo, para hacer honor al CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONO SUR EN EL BICENTENARIO.

También es destacable la campaña del pueblo paraguayo por la vida y los derechos humanos. Por un Paraguay libre de maíz y soja transgénico, que producen contaminación ambiental y calentamiento global. El debate sobre la soberanía de nuestros recursos naturales es un tema de estrategia mayor, que nos invita a una serena reflexión sobre el rol de las FF.AA y el compromiso con nuestro pueblo. Finalmente, vale la pena citar aquí lo dicho por Rosa Luxemburgo en...1905, “sin cambio social no es posible terminar con esta cultura de la muerte llamada capitalismo, que nos envuelve día a día, destruyendo los valores morales y el propio medio ambiente”. Es decir: SOCIALISMO O BARBARIE.

Movimientos sociales y resistencia comunitaria: Una deseable confluencia en la formación de la organización política desde los de abajo

Diego Jaramillo Salgado

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 uno 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 la búsqueda 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 izquierda de mayor fuerza 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 con 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 produjera 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 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 éstos 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 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 masas¹. 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.

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 a 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 los partidos y organizaciones políticas, el narcotráfico y la violencia política y social, hacen de estos mandatos algo que se

¹ 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 Olgún en el 2007 y publicada en Bogotá por Contacto Editores.

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 los 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 oficial de sus lenguas 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, así como 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”.² De esta manera se propician procesos que no sólo enfatizan la refrendación de lo étnico, sino también su

² 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.

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. Sólo 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 con la 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 estímulo al 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 aquéllas 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 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 quien introduce un nivel de interlocución diferente en relación con la lucha política. Seguido muy de cerca por el movimiento campesino del suroccidente. En particular porque éste 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 en 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 el 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 logró rápidamente convertirse en un movimiento social, que no sólo 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 más 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". Más 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 con el 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 permitió 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 se confronta con el modelo devastador del capitalismo. Asimismo, 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 Alterno. 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. Asimismo, la gobernabilidad, si bien permitió 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.³

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 esté allanado para un proyecto político concomitante con los derechos de los de abajo. Dos movilizaciones más, realizadas hasta la capital de la república, fueron 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.

✓ ³ 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.

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 más 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 se han fragmentado y desarticulado 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 señalan los movimientos de izquierda que, como lo habíamos planteado anteriormente, muestran 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 con las políticas neoliberales y el autoritarismo y 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 a 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 muchas de sus acciones 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 son de menor valía los asesinatos de activistas y líderes sociales, sobre todo indígenas, producidos por esta organización. No sólo 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”, con más de 2000 asesinatos de gente del pueblo, a la que presentaron como miembro de organizaciones guerrilleras, comprobado luego a través de montajes para elevar la valoración de sus resultados, mostrando un avance en la guerra y propiciando ascensos en el escalafón, traslado del sitio de operaciones 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 de ellas para quitarles su

respaldo social y crear prevención en la población que los pudiera apoyar. Mas, es fácilmente demostrable que cuando se envían mensajes de unidad en la identificación de los objetivos por 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, lo 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, lo 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 podría transformar, en gran parte, al 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 dé 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.

Por 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, a través de 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 a los que la proximidad territorial, la presencia del conflicto armado y el impacto del plan Colombia les permiten 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, sino

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 sólo 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 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 sólo 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 sólo 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 creada por las comunidades, y su inserción en las prácticas políticas relacionadas con el parlamento y las entidades gubernamentales podría generar conflictos que conducirían a su desaparición. Es quizá la convergencia entre organización política y 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 política⁴. (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 sí los tiene claros en relación con sus proyectos o planes de vida y de sociedad que, por oposición, podría ser mejor que el actual.

Por 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”⁵. 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 su prácticas se asemejan a las de aquellos.

⁴ Dussel, Enrique, 2006: *20 Tesis de Política*, México: siglo XXI, pp. 88.

⁵ (Wallerstein, Immanuel, 2010: www.colombiadesdeafuera.wordpress.com).

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”⁶. 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.

Construyendo fundamentos en la lucha por un socialismo comunitario

Jorge Viaña

“Esa no fue pues una revolución contra tal o cual forma de poder estatal, legitimista, constitucional, republicano o imperial. **Fue una revolución contra el Estado mismo, este aborto sobrenatural de la sociedad, la reasunción por el pueblo y para el pueblo de su propia vida.**”

Karl Marx.

“No hay socialismos de estado, ésa fue una farsa de las izquierdas; ni la izquierda puede ser la abanderada de un neocapitalismo de estado.”

Álvaro García Linera

Introducción

La cita de Marx que encabeza este trabajo muestra con claridad como para una posición profundamente emancipativa, la comuna de París de 1871 se había convertido en la forma política al fin descubierta de la emancipación y su característica fundamental fue la forma comunal de la política y la construcción del semi-estado comuna. Esta proposición del marxismo emancipativo fue sistemáticamente abandonada y tergiversada hasta hoy con raras excepciones. El marxismo se envileció de tal forma que incluso se volvió estatalista, racista y colonialista adorador del capital. Dos de los más grandes males que intentaba superar. Si las revoluciones emancipativas son revoluciones “contra el estado mismo”, por supuesto que también contra las elites privilegiadas que lo manejan, construyen y reconstruyen como mecanismo y herramienta de dominio. Y si el estado es como dice Marx **un aborto sobrenatural de la sociedad**, cómo hacemos hoy para luchar por una posición y prácticas auténticamente auto-emancipativas, ya que vivimos una etapa de ciclos estatales en las luchas de algunos países de Latinoamérica. El presente texto plantea una posición sobre esta importante temática, sistemática y convenientemente soslayada.

⁶⁶ Zibechi, Raul, 2008: América Latina: periferias urbanas, territorios en resistencia. Bogotá: Desde abajo, pp: 7.

No es tan fácil como creen los pragmáticos estatistas “utilizar” el estado como herramienta de emancipación. No ha sido diseñado para eso, todo lo contrario, fue diseñado y perfeccionado como herramienta de opresión y sólo si se “demuele” (Marx) el estado –junto con las relaciones sociales y de propiedad que defiende sistemáticamente- se puede pensar excepcional y provisionalmente en la construcción de un tipo de estructura de un semi-estado comuna que se vaya auto disolviendo bajo formas de autogobierno social. La pregunta es ¿cómo avanzar en esta perspectiva, sin perder el principio de realidad? Sencillamente hoy, o se olvida el horizonte estratégico emancipativo y se practica un pragmatismo conservador, o se pierde el principio de realidad y se empieza a hacer crítica abstracta y casi siempre mal intencionada. El riesgo más grande del periodo que vivimos es que puede empezar a ocurrir que creyendo que hemos “tomado el estado”, o “el poder”, sea éste el que nos a tomado a nosotros, nos ha tragado, nos a remolcado hacia sus lógicas y dinámicas de la opresión con la correspondiente invalidación de la importancia y peso de las colectividades auto organizadas de trabajadores, que dejan de ser los sujetos de la emancipación.

El presente trabajo es una base para reflexionar acerca de las tareas que se necesita plantear en la presente etapa del proceso de cambio que vivimos, donde el socialismo comunitario es un planteamiento y proyecto en plena construcción, con todas sus tensiones, ambigüedades y contradicciones que contiene cualquier construcción de un horizonte estratégico emancipativo en marcha.

En este sentido, el presente texto esta dividido en 4 partes, la primera, elementos de un balance para bosquejar los elementos centrales que permitan plantear un ajuste de cuentas con las necesidades estatales, la “planificación”, el “desarrollo” y la “industrialización”, que fueron la cuartada perfecta para liquidar la primera gran revolución socialista desde principios de los años 20, tomando fuerza desde 1924 y en, más o menos, 10 años terminando por descomponerse del todo gracias a los famosos “planes quinquenales” de la URSS. Nadie tiene derecho de venir a ofrecernos socialismos de ningún tipo si no se hace una profunda y severa autocrítica de las terribles experiencias del “socialismo real”.

La segunda parte plantea elementos teóricos, que permitan retomar un marxismo emancipativo en el análisis de la esencia misma del estado y de la “fuerza metafísica del estado”, que es profundamente subestimada, lamentablemente, y poco comprendida hoy, a pesar de la enorme importancia que tiene.

La tercera parte completa la visión de Marx sobre el tema del estado y los procesos emancipativos, y seguidamente se plantea su complemento simétrico; retomamos las propuestas de Mézáros, quien siguiendo a Marx propone que “lo político” como tal es muy limitado, unilateral, unidimensional, razón fundamental por la cual lo social adquiere enorme importancia mas allá de lo limitadamente político; en esto consiste la diferencia entre procesos de revolución social y revoluciones sólo políticas. Entre lo político y los social existe una contradicción irreconciliable y la categoría englobante y fundamental de lo político y lo social es indudablemente lo social, sobre todo en procesos emancipativos.

Finalmente en la cuarta parte se plantean las bases y fundamentos de un socialismo específicamente comunitario. Se tratan tres grandes temáticas, la primera cómo es que Marx en los *Grundrisse*, borradores de *El Capital*, esboza la importancia

de las formas más “dichosas” del trabajo vivo, esboza las características de las formas comunales y esboza un planteamiento totalmente ignorado –especialmente por supuestos “marxistas”– en el que la comunidad aparece “excelsa” frente al mundo moderno, la tierra es “la prolongación inorgánica de la propia subjetividad”, la tierra en las formas comunitarias es la prolongación de los órganos y de los sentidos del comunario. En síntesis es la idea de “Pachamama” en el mundo andino, esto es lo que le permitirá luego –y esto es lo que se abordará en la segunda parte del último acápite– identificar a las formas comunitarias rurales como posible elemento fundamental de construcción de comunismo, sin que los países donde existen formas comunitarias tengan que pasar por el capitalismo. Finalmente –con todo lo debatido y planteado– esbozaremos la hipótesis de que la construcción de lo que García Linera llama Estado Integral no es el tránsito al socialismo, sino que solamente es el posible tránsito a formas que logren ir más allá de la forma estado y profundice formas de autogobierno social y autodeterminación social, que sí se podrían convertir –estas formas recién– en el tránsito al socialismo comunitario. Mientras no se profundice el desmontaje del estado y de las relaciones sociales y de propiedad existente, no podremos hablar estrictamente de que a corto plazo estaremos viviendo un tránsito al socialismo.

1. Elementos de un balance de cómo las necesidades estatales y de la “planificación” y el “desarrollo” liquidaron la primera revolución socialista⁷.

Hablar de socialismo y evaluar la posibilidad de construir un socialismo comunitario requiere inevitablemente un análisis lo más crítico posible de las experiencias revolucionarias, en especial del proceso del surgimiento del capitalismo de estado en la ex URSS. En este acápite solo esbozaremos ciertas líneas de trabajo –a manera de hipótesis– que nos permitan proponer un marco interpretativo de las causas fundamentales del surgimiento de un capitalismo de estado en la primera revolución socialista de la historia que se acomodó tempranamente como potencia capitalista desde mediados de los años 30`s. Es fundamental comprender los elementos centrales de la dinámica por la cual después de 1924 empieza a surgir en la ex URSS un capitalismo de estado que liquida el proceso revolucionario vivido entre 1917 y 1923.

Después de la muerte de Lenin a principios de 1924 y sus insistentes reflexiones con respecto a los peligros burocráticos del proceso revolucionario, se profundiza el proceso que acabaría con la restauración contrarrevolucionaria a mediados de la década de 1930. Hagamos un sintético recorrido por algunos hitos centrales del proceso de triunfo contrarrevolucionario.

En 1923, tras 6 años de revolución, el propio Lenin reconocía que no existía ningún estado ni socialista ni soviético:

Lo más perjudicial en este caso... (es) pensar que disponemos de un número más o menos considerable de elementos para organizar un aparato realmente nuevo, *que en verdad merezca el nombre de socialista, de soviético, etc.*

No, no existe tal aparato, e incluso el número de elementos que lo forman mueve a risa por lo reducido y debemos tener presente que para crearlo no hay que escatimar tiempo, que requiere muchísimos años. (Lenin. 1923, 1980: 62. Cursivas nuestras)

⁷ El análisis realizado en este acápite está basado en los trabajos de Charles Bettelheim (1974, 1980), (1978) y Raya Dunayevskaya (1958, 2007)

Las cosas empeorarían progresivamente después de 1924. Luego del proceso de reorganización cupular en la que participaron todos los viejos dirigentes en pleno desarrollo de la nueva política económica después de la muerte de Lenin, la lucha interna del partido comunista terminó recién con el encarcelamiento de la llamada oposición de izquierda (Christian Rakovsky, Alejandra Kollontay) y el exilio de Trotsky. Para 1928 se da un viraje profundo con el abandono de la nueva política económica y el surgimiento del primer plan quinquenal, que fue el resultado del triunfo de Stalin sobre las demás tendencias en las pugnas de poder de estos años decisivos. El plan fue introducido casi a fines de 1928. Sólo duró unos meses la alegría de los obreros y campesinos que recibieron con entusiasmo el fin de la nueva política económica, debido a que creían que se venía una verdadera planificación socialista. Se había instaurado la jornada de siete horas y las Comisiones para los Conflictos Laborales seguían funcionando y favorecían a los obreros en la gran mayoría de dictámenes. Pero éste fue el inicio del surgimiento de las nuevas élites del capitalismo de Estado. En 1929 los “planificadores estatales” empezaron a entrar en un proceso de autonomización e imposición de decisiones y medidas de corta y mediana duración frente a los trabajadores.

Las pugnas entre las dos visiones del “plan”, el de la jerarquía dirigente que se estaba empezando a formar y el de los trabajadores, afloraron rápidamente. Se eliminaron por ejemplo las Comisiones de Conflictos y en su lugar se instituyeron reuniones sobre la producción, exclusivamente entre ingenieros y directores, presididas por políticos funcionarios del Estado o del partido. Y empezó el proceso de persecución a los que no se sometían a las líneas del “plan” por múltiples “motivos”.

En 1930 empezó el proceso estatal de represión contra trabajadores que no se sometían a los “planes”; por ejemplo, se dio instrucciones a las llamadas “Bolsas de trabajo” de poner a los obreros que dejaran sus empleos por iniciativa propia en una “lista especial”, que a corto o mediano plazo privaba al trabajador de toda compensación por desempleo; esto era fundamental, porque el 9 de octubre de 1930 el estado decretó sencillamente “abolido” el desempleo y por lo tanto la compensación por desempleo totalmente suspendida. Se empezó a hacer una obligación para cada director de fábrica el incluir en el *cuadro de pago* de los trabajadores las razones de los despidos, iniciando un proceso de disciplinamiento y domesticación profunda de los supuestos mandantes del “estado”.

Sin embargo, a fines del primer plan quinquenal la tasa de inestabilidad laboral había alcanzado 152% (Dunayevskaya. 1958, 2007: 259). Es cuando el estado instruye a través de un decreto

ordenar el despido de un trabajador, de la fábrica, incluso en el caso de un día de ausencia sin razón justificada y privarlo de la tarjeta de alimentos... así como del uso de las viviendas a que tenía acceso... (Ibídem)

En suma, la represión laboral por el manejo estatal del acceso a la alimentación y a la vivienda en manos de los “planificadores”, acababa volviendo al obrero que se rebelaba frente al “plan”, prácticamente un ex-obrero, sin posibilidad de conseguir un nuevo trabajo, sin alimentación y sin vivienda. Éste es el punto culminante del enfrentamiento entre los “planificadores” estatales y los trabajadores, proceso que se encaminaría a una capitulación absoluta de los trabajadores frente al surgimiento de las

lógicas, procedimientos y dinámicas del capital que están reviviendo vertiginosamente en los primeros años de la década del 30 en el mismo proceso productivo “socialista”.

En síntesis podemos decir que los “planificadores” estatales soviéticos siguieron básicamente los lineamientos de la economía política al pie de la letra, “producir por producir”, “acumular por acumular”. Pero las necesidades de un Estado totalitario, anti socialista como el que estamos describiendo, fue todavía más allá. Uno de los elementos centrales del desarrollo de las lógicas del capital es la *productividad del trabajo*.

El mecanismo fundamental que utilizó el capitalismo de Estado para construirse fue la creación del famoso “impuesto único sobre las ganancias”, de apariencia relativamente inocente, el impuesto a las “ganancias” era en realidad un impuesto a los ingresos. A fines de 1929 el Comité Central del Partido Comunista de Rusia instruyó la creación de un impuesto único a las ganancias, compuesto por dos niveles: 1) un impuesto a las ganancias que comprendía entre 9 y 12% del presupuesto estatal; 2) un impuesto a ingresos globales que comprendía del 60 al 80% del presupuesto. Si añadimos a esto las entregas obligatorias de las granjas colectivas, el impuesto sobre ingresos globales era absolutamente suficiente para financiar la industrialización y la creciente militarización de la sociedad soviética. Además este impuesto era más duro para los productores agrícolas que para las industrias.

Explicando un poco, el impuesto a ingresos globales era un porcentaje fijo de la totalidad del valor de las ventas de toda mercancía, en términos más sencillos significaba muchísimo más que un impuesto a las ventas, que sí –por ejemplo- se grava en un 90%, esto incrementa el precio final de venta en un 90%, un impuesto sobre ingresos globales de 90% aumenta el precio de venta en diez veces. Por ejemplo el pan al pagar un rublo por kilo de pan estaba pagando 25 kopeks por el costo real del pan (incluyendo producción, distribución, transporte). Los 75 kopeks restantes del rublo que costaba un kilo de pan estaba yendo al Estado como impuesto sobre ingresos reales. O sea, que en el ejemplo, por cada kilo de pan el Estado retenía un 75% de lo que se vendía-compraba. Esto provocó que los precios se dispararan en dos, tres, hasta cuatro veces en sólo unos meses, provocando una hambruna generalizada. Se empezó a introducir desde el Estado el racionamiento sistemático, pero no se retrocedió en este impuesto regresivo contra los más pobres obreros, campesinos y sectores populares. Las tensiones entre los “planificadores” y los trabajadores llegaba a un punto culminante. El ritmo de “industrialización” más bien se aceleró. Se exigió un plan quinquenal en 4 años y se planteó claramente la creación de lo que Stalin llamó “intelligentsia industrial y técnica”. Medidas fundamentales fueron. 1) terminar la despersonalización, máximo cuidado por los especialistas, los ingenieros y los técnicos. 2) no más igualitarismo, mejor paga a mejor trabajo. 3) acabar con la inestabilidad en el trabajo de la industria. Por lo tanto mayor diferenciación entre los obreros calificados y no calificados, nueva organización salarial. 4) Introducción de la contabilidad, que priorice el incremento en la acumulación y la disminución de los costos de producción.

Con estas medidas, el proyecto de despegue del capital estatal estaba planteado. Las medidas apuntaban a crear una estructura empresarial estatal con máximo de eficiencia y un mínimo de costos, como en cualquier forma del capitalismo privado norteamericano, inglés o alemán. Con la ventaja de que no existía siquiera la posibilidad de cuestionamiento de los procesos de explotación a los que estaban siendo sometidos los trabajadores de la URSS. A mediados de 1931 ya teníamos despegando un

capitalismo de estado al mando de la megalómana y legendaria burocracia soviética al mando de Stalin. A nombre del “desarrollo socialista”. Entre mediados de 1931 y 1935 se fue consolidando esta nueva capa de patrones y burócratas de Estado. El primer plan quinquenal acabó creando: 1) una hambruna generalizada en el campo y las ciudades; 2) más de 150% de inestabilidad laboral urbana. 3) los inicios claros y generalizados de una nueva clase estatal llamada “la intelligentsia industrial y técnica”. Ciertamente el país había alcanzado un ritmo acelerado de industrialización. Lo fundamental es verificar el rumbo capitalista sin retorno en el que se había embarcado la URSS a principios de los años 30’s. Citemos a Rakovsky de la oposición de izquierda

Una clase gobernante, diferente al proletariado se está cristalizando ante nuestros propios ojos. La fuerza motriz de esta clase singular es la forma singular de la propiedad privada, el poder estatal. (Rakovsky en: Dunayevskaya.1958, 2007: 262)

Los campos de trabajos forzados aparecen recién a comienzos del segundo plan quinquenal (1933). A mediados de 1933 el Comisariado del Trabajo, que de alguna forma frenaba los aspectos más prepotentes y opresivos que emergían del capitalismo de Estado fue abolido, además –y más importante todavía- los sindicatos fueron definitivamente anexados a las lógicas e imposiciones del Estado y abolidos. Se podría decir que el año 1933 marca el punto de consolidación del capitalismo de Estado soviético, que duró más de medio siglo, confundiendo y envileciendo a las vanguardias luchadoras del mundo entero y pisoteando todas las tradiciones emancipativas y del marxismo revolucionario.

Entre mediados de 1933 y 1934 se crea la NKVD (Comisariado del Interior) en sustitución de la GPU (policía secreta) y sale la resolución del Comité Central Ejecutivo en el que se instruye coordinar de ahora en adelante de forma centralizada toda purga dentro del partido, arrestos y exilios y sobre todo el “inculcar hábitos de trabajo” al Comisariado Popular del Interior. Con estas medidas se busca claramente expandir y acelerar el surgimiento a nivel local y generalizado del sector dirigente del Estado, bajo las lógicas más autoritarias y burocráticas, mejor forma de acelerar su formación y consolidación típicamente capitalista. Llegó a tanto este despegue autoritario que se reintrodujo la pena de muerte incluso para menores de edad a partir de los 12 años (Dunayevskaya 1958, 2007: 263).

El lanzamiento del segundo plan quinquenal coincidió con la purga más importante hasta esta fecha después de los encarcelamientos de la oposición obrera, y el exilio de Trotsky de los años inmediatos a la muerte de Lenin.

Como los sindicatos ya habían sido abolidos se persiguió a fondo a los viejos bolcheviques que quedaban, echándoles la culpa de las resistencias marginales que sobrevivían a los “planes”. Los métodos represivos a la vez servían como mecanismo económico, las hambrunas crearon una masiva migración de millones de campesinos y comunarios a las ciudades, creando un “ejército industrial de reserva” acorde a la famosa teoría de la “acumulación originaria socialista” acuñada por la burocracia. Para regular y utilizar este flujo de migración y a la vez ser eficiente en la represión, la burocracia introdujo un sistema de “pasaportes internos”. Y el órgano del Comisariado de Industria Pesada aconsejaba a los administradores que usaran este “comodín”; “hay más trabajadores que los que son necesarios de acuerdo con los planes”, decía un documento oficial. (Dunayevskaya. 1958, 2007: 264)

Estos “planificadores” “soviéticos” parecen ser portavoces de David Ricardo y de toda la economía conservadora, más que de cualquier posición mínimamente progresista, para ya ni hablar de que no tienen ni salpicaduras de un mínimo de Marxismo. Citemos al propio Marx y la crítica que seguramente les hubiera hecho a los “planificadores” del capitalismo de Estado:

Ricardo en su libro (*Renta de la tierra*): Las naciones son sólo talleres de producción, el hombre es una máquina de consumir y producir; la vida humana un capital; las leyes económicas rigen ciegamente al mundo. Para Ricardo los hombres no son nada, el producto es todo. (Marx. 1968, 1997: 83)

El sistema de trabajo a destajo, que Marx calificó como el más propio del capitalismo, es introducido en 1935. Stalin exaltó el sistema de trabajo a destajo como “un regalo caído del cielo”, el famoso Stajanovismo que intensificó artificialmente la intensidad del trabajo y las cuotas a cumplir y las convirtió en norma general. Poco a poco el sistema a destajo se convirtió en el sistema imperante, con la consecuencia de que la relación de desigualdad salarial del obrero peor pagado al mejor pagado se volvió un abismo. Inmediatamente después de la revolución la relación fluctuaba entre 1 a 3 y con el stajanovismo existía una diferencia de 1 a 20. Y las capas altas más privilegiadas eran sólo un 2% de la población 3.4 millones “dirigentes” de 169.519.127 personas. Donde menos del 10% son considerados “intelligentsia”, calificados por Molotov como “los genuinos creadores de una nueva vida” (Dunayevskaya. 1958, 2007: 266) al más típico estilo burocrático, intelectualista y conservador típicamente estatalista.

Después de las purgas masivas en el partido de 1933, como antecedente que expulsó a casi medio millón de miembros del partido, se inició en el año 1936 la liquidación final de los viejos líderes revolucionarios, pero esta vez llegando más lejos, hasta el fusilamiento de los mismos. Primero vinieron los juicios contra Zinoviev y Kamenev, dos prominentes revolucionarios de la época del 17 al 23 y otras 14 personas más, todos fueron condenados a muerte y ejecutados. Luego los “juicios” de 1937, que sentenciaron a muerte a lo que quedaba de los líderes revolucionarios, Radek, Piatakov, Bujarin y Rikov, junto con más de 10 otros dirigentes revolucionarios; luego se ejecutó a varios jefes militares del ejército rojo como Tujachevsky y finalmente se fusiló a los propios ejecutores de los primeros “procesos” como Yagoda.

Los “juicios” de Moscú fueron la culminación absoluta de la contrarrevolución expresada en el plano político partidario estatal. A fines del segundo plan quinquenal ya estaba totalmente allanada la contrarreforma y abierto el camino expedito del capitalismo de Estado. El “plan”, que suscitó un conflicto inmediato entre el obrero y los nuevos patrones “soviéticos”, fue la herramienta fundamental de derrota del proceso revolucionario. Los ingenieros, administradores y los oficiales del ejército se unieron a las más duras estructuras burocráticas del poder estatal y del partido para crear la nueva clase gobernante. A esto podemos llamar, siguiendo a Marx, “la fuerza metafísica del estado” y las relaciones del capital que tienden a totalizar las acciones emancipativas que desplegamos y las convierten en monstruosidades, en las que no podemos reconocernos. Veamos las reflexiones del actual Vicepresidente Álvaro García sobre esta cuestión:

Algunos analistas advierten que hay que evitar el surgimiento de una burguesía burocrática. Es una advertencia de la que hay que tener cuidado. La clave radica en que la toma de decisiones se socialice cada vez más, puede surgir una burguesía burocrática cuando las decisiones del Estado

se concentran en un núcleo cerrado y exclusivo, que es lo que pasó en la Unión Soviética. (García Linera. 2010a: 16)

Creo que todos coincidiremos en que no estamos exentos en absoluto de estos riesgos y una de las labores más importantes es estar pendientes de esta cuestión central.

Pasemos ahora a ver, a un nivel más teórico, cuáles son los motivos profundos por los que se dan estos procesos, que llevan a formas de restauración después de procesos de transformación profundos.

2. La fuerza metafísica del Estado

El proceso secular de construcción del Estado occidental liberal y capitalista se lo ha querido posicionar como “el tipo” de evolución hacia la cual todos tenemos que orientarnos; ésta es la premisa que debemos romper para poder avanzar. Ya que, además, el liberalismo es paradójicamente en Bolivia 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 de los estados desde su formulación. Hoy está siendo retomada en Bolivia. Hegel es el más claro y clásico expositor del proyecto liberal de la construcción del Estado y por eso la labor crítica de Marx se inició demoliendo la visión del Estado de Hegel, 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 que como un haz 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”, para cualquier cosa. Cómo puede ser que el fundamento de lo estatal y de lo privado sean sustancias diferentes y estén en lugares diferentes y uno no produzca al otro. La labor de Marx fue demostrar que esto es todo lo contrario.

Marx justamente lo que demuestra es que el Estado encarna las lógicas de la dominación y en especial de la propiedad privada, por mucha teoría que se intente hacer. Por eso Marx dice de la filosofía del derecho de Hegel que los hechos reales para Hegel 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 de Hegel de que “el estado es la moralidad absoluta” (Marx. 1946: 14). Marx aquí muestra que los idealistas objetivos como Hegel -y como todo

⁸ Lo fundamental de lo planteado en este acápite retoma los argumentos que Marx presenta en *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* (1946)

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*” (Ibíd. 57). Y a la vez son transformados en sujetos la “realidad abstracta” y la “necesidad” (Ibíd. 64).

Esta es la idea central sobre la que gira toda la argumentación de Marx para mostrar el poder “metafísico” de cuando la realidad se la quiere amarrar a cualquier idea que uno tenga, más bien a las ideas que los constructores de los Estados tienen. En el caso de Hegel “la realidad de la idea moral” que para él era el Estado y definía todo lo demás. Ahora, mi intención es mostrar que se está haciendo algo muy parecido desde el Estado hoy. Desarrollemos con más detenimiento estas ideas.

La cuestión fundamental en esta mirada Hegeliana -y por lo tanto estatalista, como vimos más arriba- es que los sujetos reales (pongamos por ejemplo movimientos sociales, sociedad, 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 más amplio sentido del término- de los “jefes de Estado” se convierten en el sujeto del proceso, son en verdad el sujeto privilegiado del proceso. Esta es la médula del análisis crítico de Marx.

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

De esa manera es que se torna inevitable la tendencia a volver a monopolizar las decisiones políticas en unas cuantas personas⁹ (ya que lo que piensan, creen o quieren desde las altas esferas del Estado **son 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 y más bien se entiende que empiecen a ser minimizados, disueltos o subordinados al actor por excelencia del proceso que Luis Tapia llama el núcleo dirigente del Ejecutivo.

⁹ Al comentar el accionar del gobierno en relación a la Constituyente Luís Tapia plantea que existe una estrategia por la que 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 está clara en el modo en que el ejecutivo y el núcleo dirigente del MAS se relaciona con los assembleístas elegidos para la Constituyente. Hay una explícita estrategia de subordinación de los constituyentes al núcleo dirigente del ejecutivo, ni siquiera al partido”. (Tapia. 2007: 149)

Este proceso de irrupción de un nuevo sujeto del proceso se encamina a transformar la acción y significado de la política, que antes venía de la base y estaba basado en el intelecto colectivo, por una alquimia estatal de lógicas pragmáticas y monopolizantes donde “La política la han vuelto un capítulo de la lógica”, como decía Marx de Hegel.

Éste es el peligro de cuando las ideas, balances de lo que se puede o no se puede según 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. Se decide de arriba abajo y no de abajo hacia arriba.

Las abstracciones personificadas son siempre hegelianas. La abstracción sólo es 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 estatalista y es a lo que llamamos la fuerza metafísica del Estado. Nosotros “ocupamos” el estado o el estado acaba ocupándonos a nosotros. Éste 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. El sujeto vuelve a ser el Estado que ha acoplado a un nuevo grupo social y funciona bajo su dinámica e inercia, y este nuevo bloque de poder cree sinceramente que él es el sujeto que usa al objeto estado. La labor crítica consiste en poner en la balanza esta tensión que nos acompaña permanentemente y que en algún momento la volcará hacia algún lado de una forma más permanente.

Para plantearlo con mayor profundidad, el Estado es una forma de la vida social, como lo plantea 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. Éste es el tema clave que articula la trinidad Estado-poder-partido y la proyecta a una nueva síntesis y le da sentido hoy. La necesidad del Estado coincide con la necesidad de un aparato que estatalice la sustancia social para producir efectos de poder y retroalimentar todo el proceso; más Estado, más partido, más poder. Retomando a Marx decimos que existe una irrealidad del ser colectivo de la sociedad en el Estado, éste es el elemento que los hace incompatibles a un proyecto de avance de la emancipación con un pragmatismo estatalista, no tanto el debate de “si el Estado” o “no el Estado” en abstracto, ya que en este camino caemos en un doctrinarismo vacío. Todavía es más profunda la imposibilidad de compatibilizar proyectos cuando entramos a analizar la estructura maquina jerárquica de todo Estado. Veamos:

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).

La clave en la actualidad, que divide proyectos políticos, no es tanto si el Estado o no el estado, en abstracto. Sino más bien cómo en esta época de existencia del Estado (nos guste o no nos guste existe y no desaparecerá a corto plazo) avanzamos o no en la perspectiva de la disolución de la separación de lo político de la propia sociedad, en la idea de 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 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, con respecto a la cual 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 son el resultado de las ideas de los protagonistas del proceso, líderes, intelectuales, altos funcionarios, etc. se las convierte en sujeto real y 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.

Lo que deriva de esta lamentable visión estatalista del proceso -en la que las “ideas” de los altos funcionarios o líderes se convierte en lo dominante y sujeto del proceso- es que 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, de forma que la maquinaria de las jerarquías estatales determinan las relaciones en las organizaciones y movimientos, más se va adquiriendo una praxis y pensamiento anclados en las jerarquías que devienen del Estado, haciendo difícil la labor crítica y mucho más aún el “mandar obedeciendo” o cosas por el estilo. Se manda y se obedece en función de las jerarquías y el grado de proximidad al entorno del que emana el poder.

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 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 aparezcan y se consoliden – típicamente- los burócratas como delegados del Estado ante la sociedad civil y de ahí que se minimizen muchísimo las dinámicas de avance de las tendencias que aspiran a la auto-determinación y los movimientos sociales se transformen en sociedad civil en acción, defendiendo sólo intereses de pequeños grupos. Cuando como hoy se parte del Estado (como lo hacía Hegel), se hace del hombre y de las colectividades “el Estado subjetivado”, marchitamos todo proceso de avance auto-determinativo. El pragmatismo estatalista Boliviano de izquierda separa el fondo de la forma, el ser en sí y el ser para sí.

¹¹ Planteamiento de Luís Tapia.

El problema de la burocracia estatal¹² 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). Es por estos motivos que 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, 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 auto-determinativas. Éste 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” (Ibíd. Pág. 108), que no puede cuestionarse ni romperse hacia fuera por su carácter de corporación cerrada (Ibíd. Pág. 106-107). El Estado es siempre corporación y el burócrata es el Estado en cuanto formalismo. Es un tejido de ilusiones prácticas (Ibíd. 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 (Ibíd. 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 autoridad es, en consecuencia, el principio de su sabiduría y la idolatría de la autoridad constituye su sentimiento” (Ibídem). 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 se medita con profundidad y espíritu autocrítico entre la mayoría de los actuales funcionarios del Estado. En especial de los más altos rangos de 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

¹² Aquí estamos pensando en las estructuras más inerciales del estado Boliviano que son la casi totalidad de éste, concientes 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 concientes 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”, de la que nos alerta Marx.

burocracia y los fines de la burocracia en fines del Estado. En el seno de la burocracia cualquier espiritualismo se hace un materialismo sórdido (Marx. 1946: 108), 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” (Ibídem). 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 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, esto 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 “en jesuita” o ser la “república sacerdote” ante el Estado como dice Marx, esto consciente o no, pero –peor aún– también es necesario que llegue a la conciencia y se haga “jesuitismo intencional” (Ibídem).

Marx plantea que en la burocracia, la función sin crítica como acción sin espíritu es su relación sustancial; este comportamiento es más claro en especial 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 lo tanto no tiene remedio. Debe interiorizar las relaciones jerárquicas y explicarlas y vivirlas como voluntariamente asumidas; aquí es donde juega un papel central la violencia simbólica, este juego perverso que se establece cuando se justifican las relaciones de dominación y

se las naturalizan. “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 llamaba a la burocracia estatal “rutina administrativa”, “horizonte de una esfera limitada”. Cuando los frentes de la izquierda electoral ocupan el andamiaje estatal se exageran los elementos que hemos ido mencionando, 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 típicamente moderna, remata en una “fe supersticiosa en el Estado”, como denominaba Marx a ciertas posiciones que parecerían ser muy vigorosas en el pragmatismo estatalista 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 hoy la visión auto-determinativa y de referencia societal –diría Zavaleta- no se opone verdaderamente al estatismo pragmático, el problema es que la primera 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 constitutiva del proceso actual. Fluctúan de un polo al otro, muchos de ellos sin mucha conciencia del fenómeno explicado.

3. La demolición del estado y los límites inmanentes de la unilateralidad de “lo político”

Una de las temáticas centrales del análisis actual está en el papel que puede o no jugar el estado en el proceso que vivimos. El presente acápite es una síntesis del posicionamiento que plantea Marx, después de la Comuna de París, que fue el evento revolucionario más importante vivido por él.

Cuando Marx nos está proponiendo que las revoluciones emancipativas de los trabajadores, como la comuna de París, son una revolución contra el Estado mismo, insiste que una posición revolucionaria debe desmontar, demoler el estado y producir un tipo de estructura que gradualmente vaya siendo subsumida por formas de autoorganización social. Es la reapropiación social de las atribuciones que hasta ahora eran propiedad del estado.

Esa no fue pues una revolución contra tal o cual forma de Poder estatal, legitimista, constitucional, republicano o imperial. **Fue una revolución contra el Estado mismo, este aborto sobrenatural de la sociedad, la reasunción por el pueblo y para el pueblo de su propia vida.** No fue una revolución que se hizo para transferir ese Poder de una fracción de las

clases dominantes a la otra, sino una revolución para acabar con la propia horrenda maquinaria de la dominación de clase. (Marx. 1978: 183)

Es indudable que esta posición de un marxismo emancipativo, claramente antiestatal pero con principio de realidad, es muy poco conocida y difundida; esto se debe al abandono profundo que vino en las corrientes fundamentales de la II y la III internacional. Veamos esta otra cita de evaluación de las enseñanzas de la Comuna de París.

La *Comuna* es la reasunción del Poder estatal por la sociedad como su propia fuerza viva y ya no como la fuerza que la controla y la somete, es la reasunción del Poder estatal por las masas populares mismas, que constituyen su propia fuerza en reemplazo de la fuerza organizada que las reprime -la forma política de su emancipación social, en lugar de la fuerza artificial (apropiada por sus opresores) (su propia fuerza opuesta a los opresores y organizada contra ellos) de la sociedad, puesta al servicio de sus enemigos para oprimirlas. La forma era simple como todas las cosas grandes. (Marx. 1978: 185-186)

Este elemento es central en un auténtico proceso revolucionario, la reasunción del poder estatal por la sociedad es la clave de una práctica emancipativa y de construcción de un tipo de socialismo que no sea la reproducción de lo que el propio vicepresidente Álvaro García denomina “farsa de las izquierdas”.

La Comuna se desembaraza completamente de la jerarquía estatal y reemplaza a los arrogantes amos del pueblo por sus servidores siempre revocables, reemplaza una responsabilidad ilusoria por la responsabilidad auténtica. (Marx. 1978: 187)

Justamente la idea de “desembarazarse completamente de la jerarquía estatal” es lo que nunca se comprende bien o no se quiere comprender. El desembarazarse completamente es completamente diferente a creer que la jerarquía estatal debe pasar de manos conservadoras a manos supuestamente “revolucionarias”. Pero preservada con modificaciones secundarias como jerarquía estatal. Si analizamos con cuidado vemos que en realidad lo que Marx llama las pretensiones del Estado, deben ser suprimidas y sustituidas por funcionarios, que sean más bien prolongación de las decisiones sociales y no “políticos”, por eso Lenin prefería llamar a los revolucionarios “tribunos populares” y no políticos.

Toda la comedia de los misterios y pretensiones del Estado fue suprimida por una Comuna que, compuesta sobre todo de simples obreros, organizó la defensa de París. (Marx. 1978: 187)

Y una cosa es clarísima como se ve en la siguiente cita, la claridad de sustituir las atribuciones estatales con sus jerarquías por lo que él llamó forma comunal de organización política:

Pero sabe al mismo tiempo que grandes pasos pueden ser dados inmediatamente a través de la forma comunal de organización política y que ha llegado el momento de iniciar ese movimiento para ella misma y para la humanidad. (Marx. 1978: 191)

Está clarísimo que había que sustituir en contenido y no sólo en la forma de lo que hasta antes de los procesos revolucionarios se practicaba como política o procesos estatales, por una forma comunal de organización política, a tal punto que justamente Engels sugiere en una carta a Bebel -a nombre de él y de Marx- “abandonar toda esa charlatanería acerca del Estado” y propone abolir la palabra estado en los programas revolucionarios y sustituirla por “comunidad”. O sea un semi estado-comuna, que en el

sentido estricto del término ya no es un estado y que empiece inmediatamente a autodisolverse, aunque este proceso pueda durar mucho tiempo.

Habría que abandonar toda esa charlatanería acerca del Estado, sobre todo después de la Comuna, que no era ya un Estado en el verdadero sentido de la palabra. Los anarquistas nos han echado en cara más de la cuenta eso del “*Estado popular*”, a pesar de que ya la obra de Marx contra Proudhon, y luego el *Manifiesto Comunista* dicen claramente que, con la implantación del régimen social socialista, el Estado se disolverá por sí mismo y desaparecerá. Siendo el Estado una institución meramente transitoria, que se utiliza en la lucha, en la revolución, para someter por la violencia a los adversarios, es puro absurdo hablar de Estado popular libre: mientras el proletariado necesite todavía del Estado no lo necesitará en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado como tal dejará de existir. **Por eso nosotros propondríamos decir siempre, en vez de la palabra Estado, la palabra “comunidad” [Gemeinwesen], una buena y antigua palabra alemana que equivale a la palabra francesa “commune”.** (Engels, en Marx. 1979: 45)

La única corrección que hicieron Marx y Engels al *Manifiesto* fue sobre la temática del estado, gracias a la experiencia de la comuna de París. En el prefacio a la edición alemana de 1872, dice que la clase obrera no puede simplemente tomar posesión de la máquina estatal existente y ponerla en marcha para sus propios fines.

Si es correcto lo que estamos planteando, nos ayudará a entender lo que Mézáros plantea en el sentido de que en Marx, consecuente con su visión de la emancipación, ve no sólo los límites del estado, sino los límites inmanentes del propio accionar político.

Marx, en contraste, insistía en que el acto político de la autoabolición por decreto no es más que autocontradicción, puesto que sólo la reestructuración radical de la *totalidad* de la práctica social puede asignarle un papel cada vez menor a la política. (Mészáros. 2010. 665 666)

En la anterior cita vemos cómo según Mézáros, retomando la tradicional diferenciación entre revolución política y social, insiste en que Marx, al pensar en una reestructuración radical de la totalidad de las prácticas sociales, lo social entendido como posicionado más allá de lo simplemente político, pueda tener un papel cada vez mayor que lo político. Veamos en la siguiente cita cómo complementa esta idea Mézáros:

Y, si bien la *revolución* política podía anotarse éxitos al nivel de las tareas inmediatas, solamente la *revolución social* como la concebía Marx -con su “tarea de regeneración”positiva- podía prometer logros duraderos y transformaciones estructurales verdaderamente irreversibles. (Mészáros. 2010. 664)

Se ve claramente que “la revolución política” puede tener éxitos a nivel de las tareas inmediatas, pero sólo una transformación que vaya más allá podía prometer logros duraderos y transformaciones más profundas. Esto podría ser interpretado de muchas maneras, pero si analizamos la manera en la que el autor nos plantea la vinculación de esto, lo político con el dominio del capital, no queda duda de que nos está proponiendo una visión que va más allá de lo político:

El dominio del capital sobre el trabajo es de carácter fundamentalmente *económico*, no político. Todo cuanto puede hacer la política es proporcionar las “garantías políticas” para la continuación de un dominio ya materialmente establecido y afianzado estructuralmente. En

consecuencia, en el nivel político no es posible romper el dominio del capital, sólo la garantía de su organización *formal*. (Mészáros. 2010. 663)

Decimos que va mas allá de lo político porque insiste en que “en el nivel político no es posible romper el dominio del capital”. Es decir, que ve al acto político, incluso al más revolucionario, como portando un líte que encierra una cierta unidimensionalidad, que sólo puede ser superada en la práctica por la creciente primacía de la deliberación de las colectividades autorganizadas, por la irrupción y sostenimiento permanente del intelecto colectivo. Todos ellos de base y referencia societal y no exclusivamente política.

Fue precisamente esa objetividad y complejidad dialécticas de la revolución social lo que desapareció a través de su reducción procustiana al acto político unidimensional -sea que pensemos en las teorías pre-revolucionarias del voluntarismo anarquista o en las prácticas políticas reduccionistas y sustitucionistas del “burocratismo” posrevolucionario, igualmente arbitrarias y en gran medida más dañinas. (Mészáros. 2010. 659)

Es decir, que cuando no vemos las limitaciones inmanentes de lo político y de los políticos, no podemos encaminarnos hacia formas de lo que podríamos llamar socialismo comunitario, seguiremos teniendo un sesgo unidimensional y limitado. No meditamos a fondo en lo que significa una revolución social, que no es ya solamente un cambio político, es una transformación comandada por lo comunitario, que anida en lo social de las colectividades sociales, que va má allá incluso de cualquier programa político, por muy revolucionario y anticapitalista y anticolonial que sea.

Pero el socialismo no puede ser llevado a cabo sin revolución. Necesita ese acto político así como necesita *destrucción y disolución*. Pero donde comienza su actividad de *organización*, donde su *objeto propio*, su alma, pasa a primer plano, allí el socialismo se despoja de su *manto político*. (Marx en: Mészáros. 2010: 659)

Esta cita de Marx es interesante porque muestra este límite, cuando el socialismo se despoja de su manto político es cuando va más allá de lo estrictamente político y logra un nivel que lo político no permite. Cuando se necesita lo fundamental, que Marx llama “su alma”, que es la construcción propositiva y sostenida, es donde se despoja de su manto político.

Porque si bien el socialismo requería de la mayor transformación *positiva* de la historia, la modalidad negativa de la política (“clase *contra* clase”, etc.) la hacía, de por sí, completamente inadecuada para la tarea. Marx concibió la manera de vencer la relación problemática entre la política y la sociedad imponiéndole conscientemente su dimensión social oculta a la política. (Mészáros. 2010. 659)

La política, vista como modalidad negativa, tiene su importancia pero también su límite; esta relación problemática entre lo político y lo social, según Mészáros, se resuelve imponiendo la dimensión social por encima de lo estrictamente político, es decir, la capacidad de subsumir a los políticos y a la política en las formas de autogobierno y autodeterminación estrictamente sociales que -insistimos una vez más- van más allá de toda política, incluso de la más revolucionaria. Es la supremacía de la metodología marxista, las *praxis* autoemancipativas sociales por encima de las teorías abstractas.

En abierto contraste con el “falso positivismo” de Hegel, Marx jamás dejó de destacar el carácter esencialmente *negativo* de la política. En sí, la política se adecuaba al cumplimiento de las funciones *destruictivas* de la transformación social -como la abolición de la “esclavitud del salario”, la expropiación de los capitalistas, la disolución de los parlamentos burgueses, etc.:

todo lo logable mediante decreto- pero no las *positivas*, que deben surgir de la reestructuración del metabolismo social mismo. Por causa de su inherente *parcialidad* (otra manera de decir “negativa”), la política sólo podía ser un *medio* sumamente inadecuado para servirle al fin deseado. (Mészáros. 2010. 658)

Si Marx nunca dejó de enfatizar el carácter esencialmente negativo de la política por su “inherente parcialidad”, está claro que como dice Mészáros la política sólo podía ser un medio sumamente limitado y relativamente inadecuado -aunque necesario- para la revolución social. En la siguiente cita se ve claramente desde otro ángulo la misma idea:

La médula de la concepción política de Marx -la afirmación de que la política (con peculiar gravedad en su versión vinculada al estado moderno) *usurpa* los poderes de toda forma de decisión social, a la cual ella *sustituye- está* y se mantiene enteramente incólume. Porque el abandono de la idea de que la política socialista debe ocuparse de todos sus pasos, incluso los menores, de la tarea de *restituirle* al cuerpo social los poderes usurpados, inevitablemente priva a la política de la transición de su orientación y legitimación estratégicas, *reproduciendo* así obligatoriamente bajo otra forma el “sustitucionalismo burocrático” heredado, más que creándolo de nuevo sobre la base de algún “culto a la personalidad” mítico. En consecuencia, la política socialista o sigue la senda que le fijó Marx -*del sustitucionalismo a la restitución-* o deja de ser política socialista y, en vez de “autoabolirse” a su debido tiempo, se convierte en autoperpetuación autoritaria. (Mészáros. 2010. 657-658)

No nos ponemos a pensar a fondo la famosa frase de RESTITUIRLE AL CUERPO SOCIAL LOS PODERES USURPADOS. Y en el fondo creemos que es sólo cosa de sostener la usurpación de los poderes autonomizados sobre nuestras vidas y destino y sólo dirigir mejor estos poderes usurpados en vez de devolverlos a la sociedad autoorganizada, es decir, tener una “política” correcta, del pueblo, revolucionaria, etc. En esto consiste una visión y prácticas que incluso de buena fe caen en el mismo sustitucionismo que el capital y el estado han instalado en la modernidad. Mészáros nos plantea esta sugerente disyuntiva, o se restituye al cuerpo social los poderes usurpados o caemos en el sustitucionismo, que deja de ser política socialista y caminamos hacia formas de autoperpetuación autoritarias.

Por eso es que llega a la conclusión de que en verdad lo político y lo social encierran una contradicción, pero que además se convierte en irreconciliable, en el sentido de que en procesos emancipativos debemos tener la capacidad de que prime lo social como categoría englobante y no lo político o los políticos, por muy honestos y consecuentes. Lo social encierra una potencia emancipativa que ningún grupo, individuo o político puede tener, pero lo vemos invertido; en esto consiste también en parte este callejón sin salida de lo político como única herramienta de emancipación.

De la manera como la percibía Marx, la contradicción entre lo social y lo político era inconciliable. Dado el carácter antagonístico de la base social misma, perpetuado como tal por el marco político, el estado era irredimible y por lo tanto tenía que irse. (Mészáros. 2010. 650)

Si es irreconciliable la contradicción entre lo político y lo social, es así porque no es más que una otra forma de manifestarse de lo que insistimos más arriba. Es una trama articulada de prácticas emancipativas colectivas e individuales, que deben pasar a primer plano para poder aspirar a construir un socialismo diferente del “socialismo real” del siglo XX, un socialismo comunitario, que realmente se esté disolviendo el estado en formas de autoorganización social y no política y que lo político empiece a ser secundario y lo social, entendido como dejar las unidimensionalidades y unilateralidades, empiece a ser dominante. Y que empiecen a ser más importantes

relativa y absolutamente las formas de autoorganización y autogobierno social, sobre todo por encima de los supuestos “jefes” de estado, cosa de la que estamos muy lejos. Por eso es que incluso el propio Vicepresidente de Bolivia plantea las cosas bajo la óptica antes mencionada:

Por ello, la “modernización” del Estado a cargo de las clases nacionales-populares, en perspectiva histórica, sólo puede realizarse como **creciente disolución del Estado monopolio-coerción (el Estado-gobierno) y una creciente expansión y democratización del Estado-gestión y del Estado-decisión en la sociedad civil y de la sociedad civil en el Estado.** ¿Acaso, en el horizonte, eso no es la producción democrática del socialismo, entendido como radicalización y socialización de la democracia en todos los terrenos de la vida, incluyendo la economía? (García Linera. 2010b: 16)

Es interesante ver como Álvaro García Linera plantea la creciente disolución del estado monopolio- coherción (Estado-gobierno) y lo contrapone al Estado-gestión y Estado-decisión en la sociedad. O veamos esta otra cita del Vicepresidente, en la que refiriéndose a formas políticas en las que no existía ni el estado, ni las formas de la política separada de lo social, donde lo político está totalmente subordinado y disuelto en el mundo de lo social y no existe como “política” aparte (autonomizada) de lo social, usa la expresión interesante de que “la propia sociedad se autodirige políticamente”.

El capitalismo separa la sociedad política –el Estado– de la sociedad civil. Pero esto no siempre fue así en la historia. Veamos, por ejemplo, en una comunidad agraria la sociedad política no está separada de la sociedad civil, los asuntos comunes los trata un dirigente –un mallku, que es una autoridad rotativa– que sigue siendo un comunario, y las decisiones fundamentales se las debate en asamblea. Siglos atrás ha habido **civilizaciones donde sociedad política y sociedad civil estaban juntas, donde la propia sociedad se autodirigía políticamente. Así como divide la sociedad en clases sociales, el capitalismo separa la clase política, la que toma las decisiones, del resto de la sociedad, separa a los que se encargan de la política de los que se hacen cargo de la vida cotidiana.** (García Linera. 2010A: 12)

Retomando el debate sobre lo social y lo político, a nivel teórico, falta decir claramente que la categoría englobante de la otra, en un posicionamiento emancipativo, ente lo político y lo social, es indudablemente lo social, porque como dice Mészáros siguiendo a Marx, lo político no puede evitar sustituir la auténtica universalidad de la sociedad por ser parcial, limitada y unidimensional, por muy avanzada, progresista o revolucionaria que sea tal o cual política o teoría política:

...la cuestión está, según Marx, en cuál de ambas es la categoría verdaderamente englobadora: lo político o lo social. La política, en la forma en que está constituida, no puede evitar sustituir la auténtica universalidad de la sociedad por su propia parcialidad, sobreponiendo sus propios intereses a los de los individuos sociales, y arrogándose el poder de arbitrar sobre los intereses parciales en conflicto a nombre su propia universalidad usurpada. (Mészáros. 2010. 649)

La clave de esta afirmación está en que los políticos o la política se arrogan siempre el poder de arbitrar entre los intereses parciales, que siempre están en conflicto y es donde construyen su propia universalidad como política, que en realidad, como dice Mészáros, es simplemente usurpada del ámbito social o de lo social, siempre se apela a una legitimidad social para poder arbitrar y tener el poder político de decidir.

La *política* y el *voluntarismo* alemán están, por lo tanto, casados y la irrealidad de los remedios políticos ilusorios emana del “sustitucionalismo” inherente a la política como tal: su *modus operandi* obligado que consiste en ponerse en el lugar de lo *social* y negarle así a lo social toda acción remedial que no pueda estar contenida dentro de su propio marco, orientado hacia -y perpetuador de- sí mismo. (Mészáros. 2010. 649)

En síntesis, cuando lo político prima por sobre lo social, empieza a ponerse en lugar de lo social y a sustituirlo, o lo que deber+ia ser el producto desiciones a partir de mecanismos sociales de autoorganización y no políticos es resuelto en términos de las ideas de algunos políticos o “jefes” de estado. Incluso aunque fueran bien intencionados y progresistas, este procedimiento encierra un lado de error conservador de entrada, que es hacer primar lo político. Es lo que Mészáros llama “sustitucionismo” inherente a la política como tal.

No es un defecto de tal o cual política, sino que son los límites de las contradicciones irresolubles entre lo político y lo social. Esta reflexión es sumamente importante porque lo que se necesita con suma urgencia hoy es que desde el estado y desde la sociedad empiece a primar la deliberación social colectiva y el intelecto colectivo cada vez con más fuerza, y parece que es más bien lo que se va apagando o atenuando en estos ciclos estatales en los que nos movemos en algunos países de Latinoamérica. Es indudable que existen muchos motivos, tanto por responsabilidad de las colectividades sociales como de los funcionarios del estado, de por qué esto no pasa o pasa cada vez menos, que es importante discutir, pero si no se entiende este punto de partida damos vueltas a explicaciones demasiado parciales y limitadas, o sólo nos detenemos en la búsqueda de culpables para crucificarlos, que también es muy limitado. Si no se subsana esta paradoja será muy difícil seguir caminando hacia un socialismo comunitario, que nos acerque a un verdadero proceso de emancipación social general.

4. Bases y Fundamento de la construcción del socialismo comunitario

4.1 Marx y la conciencia comunal del intercambio metabólico con la naturaleza

Las próximas citas de Marx nos mostrarán cómo está pensando Marx la relación del comunario básicamente con la tierra, como forma de manifestación de lo profundamente interesante de este vínculo del trabajo vivo con las condiciones del trabajo. Éste será el punto de partida para plantear a fines de la década de 1870 sus famosas propuestas de ver a las comunidades rurales como fundamento de la construcción del socialismo.

...el individuo resulta en ellas desprovisto *in fact* de propiedad -i.e el comportamiento del individuo con las condiciones *naturales* del trabajo y de la reproducción como con [condiciones] que le pertenecen, objetivas, [que son para él] cuerpo de su subjetividad preexistente como naturaleza inorgánica. (Marx. 1953, 1982: 435)

El decir que el comportamiento del que vive bajo formas comunitarias con la tierra es “el cuerpo de su subjetividad preexistente como naturaleza inorgánica”, esta propuesta es aproximarse a lo que en las culturas andinas se denomina *pachamama*. Por si se presentan dudas o si se cree que estamos exagerando, veamos la próxima cita:

La tierra en sí -y no importa qué dificultades ofrezca para su laboreo, para su apropiación real- no ofrece obstáculos para comportarse con ella como con la naturaleza inorgánica del individuo vivo, como con su taller, como con el medio de trabajo, objeto de trabajo y medio de vida del sujeto. (Marx. 1953, 1982: 436)

La tierra es vista por el comunario en la percepción de Marx como “naturaleza inorgánica del individuo vivo”. El debate sobre la importancia de estos postulados bajo cualquier discurso actual debe ser seriamente tomado en cuenta, pero sobre la base del debate de cómo avanzamos hacia formas más profundas de autogobierno social y

formas de autodeterminación y no como una tercera alternativa diferente y distanciada tanto del socialismo como del capitalismo.

La cuestión es propiamente la siguiente: en todas estas formas en las que la propiedad de la tierra y la agricultura constituyen la base del orden económico y, por consiguiente, el objetivo económico es la producción de valores de uso, la *reproducción del individuo* en aquellas relaciones determinadas con su comunidad en las que él constituye la base de ésta, [en todas estas formas] hay: 1) apropiación de la condición natural del trabajo -de la tierra como instrumento originario de trabajo y a la vez como *laboratorium*, como reservorio de materias primas- no a través del trabajo, sino como supuesto del trabajo. El individuo se comporta con las condiciones objetivas del trabajo simplemente como con algo suyo, **se comporta con ellas tratándolas como naturaleza inorgánica de su subjetividad**, en la cual ésta se realiza a sí misma; la principal condición objetiva del trabajo no se presenta como *producto* del trabajo, sino que se hace presente como *naturaleza*; por un lado [se da] el individuo viviente, por el otro, la tierra como condición objetiva de la reproducción de éste; 2) pero este *comportamiento* con el suelo, con la tierra, [tratándolo] como propiedad del individuo que trabaja -el cual, en consecuencia, ya desde un principio no aparece, en esta abstracción, como mero individuo que trabaja, sino que tiene en la propiedad de la tierra un *modo objetivo de existencia*, que constituye un *supuesto* de su actividad, tal como su piel, sus órganos de los sentidos, a los que sin duda también reproduce en el proceso vital, y los desarrolla, etc. (Marx. 1953, 1982: 444 - 445)

En está—a la tierra y las herramientas del trabajo- como “naturaleza inorgánica de su subjetividad”. Ésta es, insistimos, una visión muy parecida a la noción de Pachamama, en la lectura aguda y crítica de un alemán de mediados de 1800.

...es la relación preburguesa del individuo con las condiciones objetivas del trabajo y, sobre todo, con las -condiciones objetivas del trabajo- *naturales*, pues en tanto el sujeto que trabaja [es] individuo natural, existencia natural, esta primera condición objetiva de su trabajo aparece como naturaleza, como tierra, como su cuerpo inorgánico; él mismo no es sólo cuerpo orgánico sino también esta naturaleza inorgánica en tanto sujeto. (Marx. 1953, 1982: 448)

O esta otra cita que nos plantea claramente que el que vive en relaciones comunitarias vive a la tierra como su propio cuerpo inorgánico, y que él mismo no es más que esta naturaleza inorgánica en tanto sujeto. Este planteamiento es muy parecido a la famosa frase, “el hombre es tierra que piensa”. De ahí que se anime a sacar ciertas conclusiones:

Nunca encontraremos entre los antiguos una investigación acerca de cuál forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, crea la mayor riqueza. La riqueza no aparece como objetivo de la producción (...). La investigación versa siempre acerca de cuál modo de propiedad crea los mejores ciudadanos. La riqueza sólo aparece como fin en sí mismo entre los pocos pueblos comerciantes -monopolistas del *carrying trade* [comercio itinerante, que implica transporte de bienes]- que viven en los poros del mundo antiguo, tal como los judíos en la sociedad medieval. La riqueza es aquí por un lado, cosa, algo realizado en cosas, en productos materiales, a los cuales se contraponen el hombre como sujeto; por otra parte, como valor, es mero control sobre trabajo ajeno. (...) Por eso, **la concepción antigua según la cual el hombre, cualquiera que sea la limitada determinación nacional, religiosa o política en que se presente, aparece siempre, igualmente, como objetivo de la producción, aparece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción.** (Marx. 1953, 1982: 447)

No es ninguna exageración decir que lo que Marx está explorando e investigando es el concepto mismo de Pachamama, ya que sólo los “marxistas” racistas y adoradores del capitalismo subestiman la importancia de esta base fundamental de la construcción del socialismo comunitario en Bolivia; si no veamos la siguiente cita:

...las condiciones originarias de la producción aparecen como presupuestos naturales, como *condiciones naturales de existencia del productor*, exactamente igual que su cuerpo viviente, el cual, por más que él lo reproduzca y desarrolle, originariamente no es puesto por él mismo sino que aparece como el presupuesto de sí mismo; su propia existencia (corporal) es un supuesto natural, que él no ha puesto. Estas *condiciones naturales de existencia*, con respecto a las cuales él se comporta como con un cuerpo inorgánico que le pertenece, son ellas mismas dobles: 1) de naturaleza subjetiva, 2) de naturaleza objetiva. El productor preexiste como miembro de una familia, de una tribu en el sentido romano, etc., que luego a través de la mezcla y de lo oposición con otras toma una configuración históricamente diversa, y como tal miembro se relaciona con una naturaleza determinada (digamos aquí todavía tierra, suelo), como con la existencia inorgánica de sí mismo. (Marx. 1953, 1982: 450)

Las condiciones de producción, o sea, básicamente la tierra, aparecen como condiciones naturales de existencia del productor, exactamente igual que su cuerpo viviente, que aparece como su propia existencia corporal. Se relaciona con la tierra como con la existencia inorgánica de sí mismo. Ésta es una altísima conciencia - resultado de relaciones comunitarias- de la relación de intercambio metabólico con la llamada naturaleza, ya que en el fondo nosotros somos nada más que su prolongación. El ser humano, en las condiciones comunitarias es, como dice Marx, “naturaleza en tanto sujeto”. Esta vuelta a formas de propiedad comunitaria es el eje central sobre el cual Marx planteará la importancia de las formas comunitarias rurales para luchar por superar el orden del capital, en la perspectiva que hoy es fundamental retomar para la lucha por el socialismo comunitario en Bolivia, que los míopes modernizantes no entienden.

Propiedad no significa entonces, originariamente, sino el comportamiento del hombre con sus condiciones naturales de producción como con las condiciones pertenecientes a él, suyas, presupuestas junto con su *propia existencia*; comportamiento con ellas como con *presupuestos naturales* de sí mismo que, por así decirlo, sólo constituyen la prolongación de su cuerpo. No se trata propiamente de un comportamiento respecto a sus condiciones de producción, sino que él existe doblemente: tanto subjetivamente en cuanto él mismo, como objetivamente en estas condiciones inorgánicas naturales de su existencia. (Marx. 1953, 1982: 452)

En la última cita -arriba expuesta- Marx insiste en que la tierra se constituye en el supuesto natural de sí mismo, que sólo constituye la prolongación de su cuerpo; la tierra sólo como prolongación de su cuerpo, es la contraparte de que la tierra existe en tanto tierra y subjetivamente en tanto comunitario antes planteado.

Esta valoración de las formas comunitarias como excelsas y superiores en ciertos aspectos frente al capitalismo no ha sido ni leída ni comprendida en Bolivia, donde reviste una enorme importancia, en especial para los que se reclaman marxistas. Esta crítica de las lógicas y dinámicas del capital son en parte también resultado de su comparación con lo que tiene de más avanzado y satisfactorio el mundo comunitario.

Por eso, el infantil mundo antiguo aparece, por un lado, como superior. Por otro lado, lo es en todo aquello en que se busque configuración cerrada, forma y limitación dada. Es satisfacción desde un punto de vista limitado, mientras que el [mundo] moderno deja insatisfecho o allí donde aparece satisfecho consigo mismo es *vulgar*. (Marx. 1953, 1982: 448)

Entonces Marx plantea claramente que es superior el mundo antiguo (formas comunales) frente a las formas modernas del capital que “deja insatisfecho o allí donde aparece satisfecho consigo mismo es vulgar”, aunque muestra las limitaciones locales

de las formas comunitarias de propiedad y producción. Estas valoraciones de lo comunitario no son meramente un recurso retórico para criticar al capital, sino que está descubriendo poco a poco la posibilidad de un potencial sujeto revolucionario, el “productor directo”, es decir campesinos y comunarios que luchan por liberarse de la subsunción formal -de ellos en tanto productores directos- del capital.

Lo que necesita explicación, o es resultado de un proceso histórico, no es la unidad del hombre viviente y actuante, [por un lado,] con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza, [por el otro,] y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza, sino la *separación* entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital. (Marx. 1953, 1982: 449)

Lo que hace al “mundo antiguo” superior frente a las relaciones del capital es la unidad de la existencia humana con las condiciones de reproducción de sí misma, lo que después llamara el productor directo (campesino o comunario). En el capitalismo se da la separación entre las condiciones inorgánicas de la existencia humana y el ser humano; de hecho la revolución la va a plantear en términos de volver a restituir esta unidad perdida en las relaciones del capital.

Por eso es que nos sorprende con la última cita, donde nos plantea que en las formas comunales la comunidad misma se presenta como la primera gran fuerza productiva, superando no sólo las interpretaciones economicistas de Marx, sino que nos da herramientas fundamentales para pensar los fundamentos de un socialismo comunitario en países de persistencia de las formas comunitarias, verlas como una ventaja y potencialidad y no como “rémoras” del pasado que debamos superar para “modernizarnos”.

Como primera gran fuerza productiva se presenta la comunidad misma; según el tipo particular de condiciones de producción (p. ej. ganadería, agricultura) se desarrollan modos de producción particulares y fuerzas productivas particulares, tanto subjetivas, que aparecen en cuanto propiedades de los individuos, como objetivas. (Marx. 1953, 1982: 456)

Pasemos ahora a analizar las consecuencias sociales y políticas de los planteamientos que acabamos de analizar, que surgirán posteriormente, a fines de la década de 1870.

4.2. La lucha por el socialismo en países de persistencia de formas comunales agrarias

Al final de su vida Marx empezó a analizar a fondo la importancia de las formas comunitarias, sobre todo la realidad de la comunidad rusa. Y como respuesta a una famosa pregunta de una militante rusa va desarrollando su propuesta:

Respondo: porque en Rusia, gracias a una excepcional combinación de circunstancias, la comuna rural, establecida todavía en escala nacional, puede irse desprendiendo de sus caracteres primitivos y desarrollando directamente como elemento de la producción colectiva en escala nacional. Es precisamente gracias a la contemporaneidad de la producción capitalista como puede apropiarse todas sus adquisiciones positivas y sin pasar por sus peripecias [terribles] espantosas. Rusia no vive aislada del mundo moderno; y tampoco es presa de un conquistador extranjero como en la Indias orientales. (Marx. 1980: 32)

La comuna rural, desprendiéndose de algunas características que denomina “primitivas”, puede ser el elemento central de desarrollo de la producción colectiva en

escala nacional, bajo una forma de socialismo específicamente comunitario. Si se incorporan las adquisiciones de la era del capital, la comuna rural puede ser la forma fundamental para comunitarizar el agro y base de la comunitarización general, sin pasar por la generalización absoluta del capitalismo. Estas aseveraciones sorprenden, sobretudo a marxistas envilecidos por los manuales y que Marx los llamaría adoradores del capitalismo, que a la fuerza quieren convertir su concepción de lo que pasó en el centro norte de Europa en una visión teleológica de la historia. Veamos:

A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófica-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos. (Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio). (Marx. 1980: 65)

Es por esto que Marx insiste en que no existe una fatalidad histórica que haga que la comuna rural tenga que destruirse y mucho menos que lo hagamos a nombre de construir el socialismo, como el capitalismo de estado soviético lo comprendió y practicó.

...si todos esos gastos hubieran servido para el *desarrollo ulterior* de la comuna rural, a nadie se le ocurriría hoy soñar con la “fatalidad histórica” del aniquilamiento de la comuna: todo el mundo reconocería en ella el elemento de la regeneración de la sociedad rusa y un elemento de superioridad sobre los países todavía subyugados por el régimen capitalista. (Marx. 1980: 32)

En la cita anterior plantea, como es de esperar después de analizar su apreciación de las formas comunales en 1857, que la comuna rural tiene un elemento de superioridad sobre los países que están bajo el régimen del capital y que podría convertirse en el elemento de regeneración de la sociedad rusa.

...la vuelta de las sociedades modernas al tipo “arcaico” de la propiedad común, forma donde - como dice un autor norteamericano [Lewis Morgan], nada sospechoso de tendencias revolucionarias, apoyado en sus trabajos por el gobierno de Washington- [“el plan superior”] “el sistema nuevo” al que tiende la sociedad moderna “será un renacimiento (*a revival*) en una forma superior (*in a superior form*) de un tipo social arcaico”. Luego no hay que asustarse demasiado de la palabra “arcaico”. (Marx. 1980: 33)

En la cita que tenemos arriba, incluso dice claramente que la vuelta de las sociedades modernas al “tipo arcaico” de la propiedad común es el sistema al que tiende la sociedad moderna, volviendo al menos en algunos aspectos centrales la comuna rural el modelo al que tiende la sociedad capitalista para superar sus desgarramientos y contradicciones de clase y las formas de explotación. O sea que no sólo Marx ve una potencialidad y una ventaja en las formas comunales (comunidades ancestrales o comunas rurales), sino que incluso las convierte en el modelo al cual tienden “en un nivel superior” las sociedades dominadas por el capital. Si no vemos la siguiente cita, en la que después de una larga explicación de cómo la comuna puede ser base del socialismo sin someterse al “modus operandi” del capitalismo, los países capitalistas pueden acabar eliminando la propiedad privada y las relaciones capitalistas y por lo tanto encaminarse:

...[al] retorno de las sociedades modernas a una forma superior de un tipo “arcaico” de la propiedad y la producción colectivas. (Marx. 1980: 38-39)

Por si queda alguna duda, la anterior cita nos plantea claramente esta idea de convertir -al menos en los aspectos esenciales- a las formas comunales en modelo básico al que tienden las sociedades modernas; es indudable que deberán superar su localismo y bajo nivel de desarrollo tecnológico con las adquisiciones de la época del capital. Esto es lo que pasa a explicar seguidamente:

Está pues, en condiciones de incorporarse las adquisiciones positivas logradas por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas. Puede ir suplantando gradualmente a la agricultura parcelaria por la gran agricultura con ayuda de máquinas a que incita la configuración física de la tierra rusa. Entonces puede llegar a ser punto de partida directo del sistema económico a que tiende la sociedad moderna y cambiar de existencia sin empezar por suicidarse. (Marx. 1980: 39)

Insiste una vez más en que la comuna puede ser el elemento regenerador de la sociedad rusa y base para construir el socialismo sin pasar por la generalización absoluta del capitalismo. Cosa que sistemáticamente han negado los modernizadores, incluidos los marxistas de manual y envilecidos que han primado los últimos 50 años. Veamos la misma idea planteada desde otro ángulo:

La mejor prueba de que este desarrollo de la “comuna rural” responde a la corriente histórica de nuestra época es la fatal crisis padecida por la producción capitalista en los países europeos y americanos, donde mayor vuelo tomó, crisis que acabará por acarrear su eliminación y propiciará el retorno de la sociedad moderna a una forma superior del tipo más arcaico: la producción y la apropiación colectivas. (Marx. 1980: 41)

Vuelve a insistir en que las crisis de los países capitalistas pueden encaminarse al retorno de la sociedad moderna a una forma superior del tipo arcaico. Las formas de producción y apropiación colectivas. Insistimos en que incluso las formas comunitarias son vistas como forma específica, como modelo para proyectar un tipo de socialismo que podríamos denominar comunitario.

Hablando en teoría, la “comuna rural” rusa puede, pues, conservar la tierra – desarrollando su base, la propiedad común de la tierra, y eliminando de ella el principio de propiedad privada, que también implica; puede convertirse en *punto de partida directo* del sistema económico al que tiende la sociedad moderna; puede cambiar de existencia sin empezar por suicidarse; puede apoderarse de los frutos con que la producción capitalista ha enriquecido a la humanidad sin pasar por el régimen capitalista, régimen que, considerando exclusivamente desde el punto de vista de su posible duración, apenas tiene importancia en la vida de la sociedad. (Marx. 1980: 40)

Aquí tenemos otra cita todavía más clara, en la que insiste en que la comuna puede ser el punto de partida directo -incluso- del sistema económico al que tiende la sociedad capitalista. Y puede cambiar de existencia bajo la forma de socialismo sin tener que ser disuelta, ni destruida. Y vuelve a insistir una vez más en que la comuna rural puede ser la base sobre la cual construir socialismo sin pasar por el capitalismo.

Si la revolución se efectúa en el momento oportuno, si concretara todas sus fuerzas (si la parte inteligente de la sociedad rusa) (si la inteligencia rusa concentra todas las fuerzas vivas del país), en asegurar el libre desenvolvimiento de la comuna rural, ésta se revelará pronto un elemento regenerador de la sociedad rusa y un elemento de superioridad sobre los países subyugados por el régimen capitalista. (Marx. 1980: 45)

En la discusión actual en Bolivia -como se ve- es central asegurar hoy el libre desenvolvimiento de las formas comunales que mostrarán el lado de superioridad sobre los países capitalistas. El gran dilema es ¿estamos realmente potenciando las formas

comunitarias, o nos estamos encaminando hacia la construcción de un tipo de desarrollo de un capitalismo de estado periférico?

...si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista. (Marx. 1980: 63)

En esta cita tan interesante, Marx en perspectiva histórica nos muestra la posibilidad de esquivar las fatales vicisitudes del capitalismo. ¿No es acaso ésta una interesante base para poder discutir la forma de construir el socialismo comunitario? Pero tenemos que hacerlo a un nivel más práctico, construyendo y reconstruyendo las formas de producción y propiedad comunitarias con igual -o más- importancia que la priorización de las preocupaciones industrialistas modernas

En Bolivia debemos meditar seria y rápidamente cómo potenciar y reconstruir las formas comunitarias de propiedad y producción para potenciar los gérmenes de un posible socialismo comunitario. El gran problema es que ni siquiera se entiende bien la importancia y las formas prácticas de llevar adelante este potenciamiento; este dilema lo vivimos tanto en las estructuras del estado, como en el nivel de comprensión de algunas organizaciones y movimientos sociales. Pasemos con todo lo debatido al último punto, la situación concreta en la que nos encontramos en la lucha por un socialismo comunitario.

4.3 La transición hacia una *posible* transición socialista

Empecemos recordando que vivimos, desde la promulgación de la nueva constitución en febrero del 2009, un período de transición, incluso el propio vicepresidente ha planteado que la constitución que tenemos “es una constitución de transición que ha tenido que flexibilizar cosas” (García Linera: 2008: 31) y por lo tanto el horizonte de construcción del estado plurinacional que todavía está en germen también es el de un horizonte de transición.

Por todo lo expuesto a lo largo del artículo, está claro que sólo si se logra construir el estado plurinacional y si éste es la fuente de potenciamiento de un nuevo ciclo de luchas colectivas, que nos permitan ir hacia formas más profundas de autodeterminación social, es que podríamos ingresar a un periodo de transición al socialismo; pero por sí mismo el proceso actual no es una transición hacia el socialismo, hace falta un nuevo salto cualitativo hacia formas más profundas de autogobierno social y de disolución de las relaciones sociales y las formas de propiedad del capital. Pero para empezar veamos como plantea García Linera la cuestión en tres cortas citas:

Cuando hablamos de socialismo, hablamos de algo distinto, podemos llamarle *comunitarismo* o *buen vivir*, pero en el fondo estamos hablando de algo distinto de la sociedad capitalista que genera tanta pobreza, desigualdad, muerte y destrucción de la naturaleza. (García Linera. 2010a: 8)

El socialismo comunitario será la comunidad agraria a nivel planetario, tenemos la semilla comunitaria que crecerá y dará frutos poderosos para Bolivia y para el mundo. (García Linera. 2010a: 17)

El socialismo comunitario es la expansión de nuestra comunidad agraria con sus formas de vida privada y comunitaria, trabajo en común, usufructo individual, asociatividad, revocatoria, universalizado en condiciones superiores. (García Linera. 2010a: 14)

En las citas arriba mostradas vemos cómo plantea García Linera la formulación general del socialismo comunitario, como lucha contra las formas del capital, como expansión de las lógicas de la comunidad agraria, etc. Cuando García Linera plantea la cuestión del socialismo está claro que debemos ir mas allá del capitalismo, pero la pregunta es ¿cómo?, ¿de que manera? Y si la construcción del estado plurinacional (que Álvaro García denomina estado integral) por sí mismo nos asegura el tránsito al socialismo, García Linera parecería plantear que sí. Veamos la siguiente cita:

El Estado integral es el puente entre capitalismo y socialismo, que pueden durar años, décadas o siglos. (García Linera. 2010: 18)

Si tomamos en serio todo lo dicho en el presente artículo, más bien el estado plurinacional o estado integral, con todo lo progresivo e interesante, sólo sería un lejano punto de partida -incluso que hoy sólo está en germen- que requiere de un nuevo impulso y un nuevo salto cualitativo. Parecería que por sí misma la construcción de lo que García Linera llama estado integral sólo sería el requisito y el preámbulo de un nuevo y más vigoroso proceso de luchas colectivas, autogestionarias y de autogobierno social, de lo contrario en una posición auténticamente emancipativa parecería muy difícil el tránsito hacia el socialismo, ya que incluso el llamado estado integral debería ser disuelto bajo formas de autogobierno social y esto requeriría de profundos trastocamientos del conjunto del orden social y político. Queda planteado el debate de la importancia histórica y del horizonte en el que se mueve el llamado estado integral.

En lo político, en el socialismo comunitario, la sociedad política y la sociedad civil vuelven a fundirse gradualmente; esto quiere decir que un comunario, un joven, un estudiante, un campesino o un empresario se hacen partícipes directos de la toma de decisiones, sin necesidad de especializarse para ello; es la sociedad civil la que por sí misma toma decisiones mediante sus asambleas, congresos y cabildos, desaparece la clase política especializada y todos nos volvemos políticos, tomamos decisiones todo el tiempo. (García Linera. 2010a: 16)

Debemos decir retomando la cita, que en la propuesta de García Linera existe un esfuerzo por plantear una posición emancipativa, ya que el socialismo comunitario debe volver a fusionar la “sociedad política” y “la sociedad civil”, aunque, más que “todos volvemos políticos” mas bien, todos dejaríamos de ser políticos, que es una cosa totalmente diferente, sobre todo si tomamos en cuenta las reflexiones y propuestas de Marx, retomada por Mészáros, que se plantearon líneas arriba. En la siguiente cita vemos como está definiendo García Linera la importancia de luchar para que no surja una nueva elite que burocratice la toma de desiciones:

Ésa es la garantía de que no surja una elite que burocratice la toma de decisiones. A futuro, la garantía del socialismo comunitario radica en la democratización y comunitarización del Estado, de la toma de decisiones y del gobierno. (García Linera. 2010a: 17)

Aquí es donde debemos decir que estamos de acuerdo con Álvaro García con respecto al problema de la burocratización en general, pero de este planteamiento se desprende la idea de que si aseguramos el impedir la burocratización ya esto –casi solamente- es garantía de la construcción del socialismo comunitario. Lo que no parece ser así. La gran pregunta es, ¿hemos desmoronado lo suficiente el estado liberal colonial y las relaciones del capital y la colonialidad?, la respuesta parece ser que definitivamente no. Y sólo con medidas desde el estado, por muy bien intencionadas que sean no se logrará realizar el salto cualitativo que todavía se requiere dar hacia

formas de autogobierno social y de deconstrucción de las relaciones sociales y de propiedad del capital.

Entonces este periodo de transición debe retomar, como todo proceso constituyente, un nuevo ciclo de luchas colectivas autónomas, aunque el gobierno puede jugar un papel de soporte de las colectividades autoorganizadas para profundizar el proceso de autorepresentación social, que lleve mas allá el desmontaje de las relaciones sociales del capital, las formas de propiedad del capital, las relaciones coloniales y la forma estado.

En varias de las cita vemos con claridad que para el Vicepresidente la construcción de lo que él denomina estado integral es condición necesaria y suficiente para transitar hacia el socialismo. Como hipótesis de trabajo planteamos que si bien es condición necesaria, no es todavía suficiente para transitar al socialismo.

Insistimos en que tal vez sea condición necesaria si realmente el germen de estado plurinacional que hoy existe logra constituirse en formas sociales –aunque sea mínimas- de restitución al cuerpo social de lo usurpado por el estado, que sólo se puede lograr si desmoronamos todavía más las relaciones del capital y la colonialidad; ésta es todavía una lucha en marcha. Pero de ninguna manera el llamado etado integral parece ser condición suficiente para la marcha hacia el socialismo.

Bibliografía

- Bettelheim, Charles (1974, 1980). *Las luchas de clases en la URSS. Primer período 1917-1923*. México: Siglo Veintiuno editores.
- Bettelheim, Charles (1978). *Las luchas de clases en la URSS. Segundo período 1923-1930*. México: Siglo Veintiuno editores.
- Clarke, Simon (1991) (comp.). *The State Dabate*. Londres: Mcmillan.
- Dunayevskaya, Raya (1958, 2007). *Marxismo y libertad. Desde 1776 hasta nuestros días*. México: Fontamara.
- García Linera, Álvaro (2008). “Empate catastrófico y punto de bifurcación” En Revista Crítica y Emancipación, No 1 junio. Buenos Aires, FLACSO.
- García Linera, Álvaro (2010a). “El socialismo comunitario”. En: *Discursos y ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia*. Año 3. Nº 5. Bolivia: Vicepresidencia del Estado.
- García Linera, Álvaro (2010b). “Del Estado aparente al Estado Integral”. En: *Miradas. Nuevo Texto Constitucional*. Bolivia: III-CAB, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, UMSA, IDEA.
- Holloway, John y Piccioto, Sol (1979) (coords.). *State and Capital A Marxist Debate*, Londres: Eduard Arnold
- Lenin, Vladimir (1923, 1980). “Más vale poco pero bueno”. En: Lenin, V. *Contra la burocracia*. México: P y P.
- Mészáros, István (2010). *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Marx, Karl (1946). *Crítica de la Filosofía del Estado del Hegel*. Buenos Aires: Editorial Claridad.

Marx, Karl (1953, 1982). Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858. México: Siglo veintiuno editores.

Marx, Karl (1978). *La guerra civil en Francia*. Pekín: Ediciones en Lenguas extranjeras.

Marx, Karl (1979). *Crítica del programa de Gotha*. Pekín: Ediciones en Lenguas extranjeras.

Marx, Karl (1980). *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México: Editorial P y P.

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*. No 1, El Alto: Edición CADES.

Panel II

Repensar la economía

EL DESAFÍO ECONÓMICO

José Luis Coraggio

1. Introducción

Los problemas económicos que enfrentamos en esta transición hacia una economía global son muchos. Y se distribuyen de manera desigual en el mundo. Pero los problemas parciales constituyen una problemática económica que requiere también aproximaciones globales. Las problemáticas son elaboradas en conjunto con sistemas de pensamiento, en este caso, sobre “lo económico”. Un aspecto de la globalización es que, como señalan Hinkelamert y Mora, una cosa es la globalidad y otra las estrategias políticas de globalización. La que hoy es hegemónica es la neoliberal, que se alimenta del sentido común no sólo de las gentes sino de los científicos, políticos, ideólogos y los comunicadores. Esa estrategia de globalización tiene como sentido la formación definitiva del mercado mundial, que implica no sólo internacionalizar la producción y apropiación de la riqueza material, el intercambio y los modos de consumo, sino alcanzar la máxima libertad de movimiento del capital, mientras los estados nacionales pretenden mantener a las poblaciones localizadas en su ámbito territorial, lo que no impide sino que facilita la máxima explotación del trabajo a escala global.

Visto desde el interés de los pueblos y, finalmente, de la humanidad, es fundamental actuar contra esa hegemonía, para poder abrir otras visiones orientadoras del accionar económico, desde las políticas de los organismos internacionales hasta las acciones de las comunidades locales a través del mundo, pasando por los movimientos sociales, tradicionales o nuevos. Un elemento de esto es disputar el concepto mismo de qué entendemos por economía y otro es la disputa por la agenda de los gobiernos y actores colectivos, posible base de un sujeto de la construcción de otra economía.

En este trabajo vamos a limitarnos a presentar muy esquemáticamente dos opciones contrapuestas de comprensión de lo económico y a puntar algunos de los desafíos para una y otra concepción.

2. Qué es lo económico?

a. La definición neoliberal de la economía.

- Para el “pensamiento único”, toda economía racional es una economía de mercado. El mercado sería la única institución capaz de pautar y coordinar - mediante la ley de la oferta y la demanda y la fuerza de la competencia- las múltiples acciones de los agentes individuales que participan en los procesos económicos, asegurando que cada uno de ellos es motivado a adoptar comportamientos racionales, en lo que se basaría la racionalidad del sistema económico mismo. Ser racional es ser utilitarista (todo es valorado desde la perspectiva de la utilidad directa o indirecta que genera al actor), egocéntrico-egoísta-individualista (nada más lejano de la solidaridad y el reconocimiento del otro como sujeto; los demás son, a lo sumo, un factor económico más, o los portadores del dinero que resume la riqueza a alcanzar), calculadores, deseantes insatisfechos (maximizan resultados o minimizan costos antes que conformarse con lo obtenido). La mano invisible (nadie planifica el conjunto de la economía) hace que los recursos -que serán siempre escasos dada la infinitud de los deseos- sean asignados a las diversas actividades de manera eficiente, y distribuidos sus resultados de modo de completar el círculo de incentivar utilitariamente los comportamientos racionales. La riqueza queda definida como el valor de mercado de la producción de bienes y servicios. Y su crecimiento, igualmente ilimitado, es el principal indicador del éxito de un sistema económico particular. Toda otra actividad, relación, identidad es considerada no económica y –al menos en lo atinente a la economía- no racional (no se calcula ni maximiza en las relaciones afectivas o políticas, en lo religioso, lo estético, etc.).
- Para el modelo utópico propio de esta concepción el desafío es institucionalizar de manera total el principio de mercado en aras de la racionalidad. Las solidaridades (sindicatos, criterios de justicia en la distribución, prioridad de relaciones de afinidad por sobre las propias de un contrato libremente acordado entre partes autónomas) que interfieren en la economía son vistas como un factor distorsionante que impide el buen funcionamiento del mercado. La intervención del estado debe limitarse a asegurar las condiciones generales para que la economía de mercado funcione (cumplir el papel de crear y sostener el sistema de mercado, sistema de derecho adecuado, garantía irrestricta de la propiedad privada, dar gobernabilidad al sistema en su conjunto, etc.). Se trata de reformar los sistemas institucionales decantados por la historia de modo que todas las instituciones se deriven o coadyuven al buen funcionamiento del mercado. El resultado buscado es lograr el crecimiento sostenido, la acumulación sin límites de riqueza (obviamente privada), perfeccionar la eficiencia sistémica y su correlato individual. La racionalidad económica debe ser extendida a las áreas de la vida social que todavía está sujetas a otras racionalidades. En otros términos, la vida debe ser mercantilizada, y eso es ineluctable, pues la racionalidad del mercado es una verdad universal a la cual tienen todas las economías. Logrado esto, la historia habrá llegado a su fin.

b. La concepción sustantiva de la economía

En términos muy generales:

- Desde que hay sistemas económicos complejos, particularmente los modernos, el desafío económico ha sido cómo organizar los procesos de producción, distribución, circulación y consumo de la riqueza de modo de asegurar el sustento de todos los individuos, comunidades, grupos de cada sociedad. La definición de “sustento” (necesidades y deseos considerados indispensables

para una vida digna en sociedad) varia cultural e históricamente, de la misma manera que los modos de organizar esos procesos a escala societal, resumidamente, los modos de producción y reproducción material de la sociedad. En la institucionalización del proceso económico se articulan virtuosas o conflictivamente diversas racionalidades y principios de organización social del proceso económico. Así, el principio de mercado es un caso especial del principio de intercambio, más ampliamente representado por el comercio que no se debe someter a la ley de la oferta y la demanda y los precios que ésta determina en cada situación. Otros principios presentes en toda sociedad son los de asegurar una parte del sustento por la propia producción (oikos), de participar en un sistema de concentración de excedentes y redistribución a fin de asegurar la cohesión social, de participar en redes de reciprocidad, donando y así obligando moralmente a los demás a participar en una red de intercambios no contractuales, no individual-utilitaristas ni mucho menos crematísticos, de coordinar las acciones de conjunto de manera colectiva, anticipando los medios para lograr fines colectivos y previniendo mediante una acción conciente efectos no deseados sobre la sociedad o sobre la naturaleza (planificación, concertación). La riqueza es la masa de valores de uso, bienes y servicios útiles para resolver directa o indirectamente las necesidades de todos (la masa de mercancías, cuya suma constituye el PIB según la economía ortodoxa es sólo una parte de la riqueza, e incluye la producción de bienes y servicios que solo se explican por el objetivo de valorizar el capital, como es el caso de la industria de la guerra) (Stiglitz)

- Cada sociedad define históricamente los estándares de buena vida, la estructura de reparto de la riqueza entre sectores, clases y múltiples formas de agrupación de sus miembros. En esto inciden las tradiciones, la diversidad de patrones culturales, los proyectos de autoorganización y desarrollo y los resultados de las luchas sociales y políticas que pueden darse entre proyectos contrapuestos. Y se da en el marco de unas posibilidades de acceso a las condiciones y medios de producción y de capacidad tecnológica, con mayor o menor conceptualización y autoconciencia como totalidad social. Define también los criterios por los cuales los diversos actores sociales deben contribuir a la economía y adquieren derechos a acceder a recursos productivos y a una parte de la riqueza producida. Esto va acompañado de los indicadores o juicios de valoración de lo que cada actor o grupo de actores contribuye, o del desempeño del sistema económico como un todo. El acceso de todos a la riqueza necesaria para alcanzar una vida digna según cada cultura establece, con diferencias que no transgredan normas de justicia social que la sociedad ha consensuado, la participación de todos en el sistema económico, a través de su trabajo creativo y responsable, actividad considerada como parte fundamental de la vida digna de todo individuo, la seguridad para todas las personas, comunidades y grupos, una relación armoniosa con la naturaleza, de convivencia con otros individuos, entre comunidades y sociedades (el concepto de Buen Vivir o del Vivir Bien que ha tomado creciente importancia en América Latina a partir del reconocimiento y valoración de las cosmovisiones de los pueblos originarios de América).

Resolver la cuestión del sustento de todos es, en sí misma, un desafío que enfrentaron todas las sociedades. Pero entendemos que el sentido de la convocatoria a esta mesa es otro: *cuál es el desafío económico de la economía globalizada actual*. Pero, como

intentaremos mostrar, qué concepción de la economía encuadre el análisis y la respuesta incide fuertemente.

3. Dos concepciones, dos agendas económicas

a. La agenda neoliberal

El programa político neoliberal, continuación ideológico-política del instaurado por la revolución conservadora (para mencionar algunos de sus íconos: Reagan, Thachter, Pinochet, Videla-Menem), impertérrita a los resultados comprobados de su fracaso en relación a sus propios objetivos particulares declarados, pero envalentonada por sus indudables logros políticos en términos de sus objetivos estratégicos, incluye en su agenda:¹³

- Retomar el crecimiento económico global, evitando recesiones y depresiones. Ese crecimiento se mide por el PIB.
- Asegurar la existencia del dinero mundial, ya sea el dólar norteamericano o una canasta de monedas que permitan los cálculos de rentabilidad del capital a escala global.
- Asegurar estabilidad sustantiva (inflación, cambios abruptos de los salarios y otros costos) y en los contratos (“seguridad jurídica”) y políticas de los gobiernos (tratados de libre comercio, acuerdos de la Organización Mundial de Comercio, sistema internacional de justicia en materia económica bajo el dominio de las Cortes norteamericanas). Esto también es requisito para sostener la orientación de decisiones racionales, que llevarían a la maximización ya mencionada del PIB
- Continuar con las reformas “de última generación” impuestas por los organismos internacionales de crédito, usando la palanca de la deuda externa.
 - Profundizar la liberalización del mercado mundial
 - Reducción del peso del estado en materia “económica” (regulación de los mercados, medias de protección de los mercados interiores, acción directa como proveedor de bienes y servicios) y hacer más eficiente el gasto “social” (políticas sociales “costo-efectivas”, es decir de mínimo costo para metas fijas, como las del Milenio) dirigido a asegurar la gobernabilidad del sistema social
 - Reformas jurídicas que aseguren seguridad al capital global
 - Continuada flexibilidad del mercado de trabajo
 - Tipo de cambio determinado libremente por el mercado de divisas
 - Continuada mercantilización de las actividades (producción de conocimiento, educación, salud, servicios públicos y sociales,

¹³ No intentamos un listado exhaustivo, sino ejemplificar para abrir futuros debates y unificar la multiplicidad de valiosos análisis críticos que se vienen haciendo.

comunicaciones,, defensa, etc.) y diferencias (culturales, ambientales, etc.) que pueden constituirse en negocios privados

- Sostener la privatización de la naturaleza como “tierra”, las limitaciones a la defensa de los derechos del trabajador, el control de la emisión monetaria por los bancos.
- Mercantilizar soluciones parciales a los problemas ambientales
- Asegurar la irresponsabilidad del capital por las consecuencias no deseadas de su accionar (e.g. salvataje de los bancos, empresas de seguros y fondos de inversión durante las crisis financieras)
- Control político de los organismos internacionales por los estados más industrializados centrales para profundizar y afianzar una economía de mercado con una mínima regulación para su sostenimiento. Limitar los modos populistas de hacer política.
- Ya en mayor profundidad, lograr que la producción pase a tener una rentabilidad suficiente para reducir la financiarización del capital

Esto se articula con los programas políticos de los gobiernos de los países centrales en disputa entre si y con otros gobiernos del sistema interestatal dominado por Estados Unidos, que abarcan otro tipo de acciones. Por ejemplo, acciones específicamente dirigidas a garantizar la gobernabilidad política, pactos y acciones armadas para controlar recursos naturales (petróleo, tierra, agua potable y de riego, océanos, etc.) y monopolios sobre la innovación tecnológica.

b. La agenda de las fuerzas progresivas

A partir del Foro Social Mundial se hizo evidente que los movimientos sociales de todas las regiones del mundo incorporan a su agenda la construcción de una economía solidaria en el marco de una alterglobalización. Esa línea de acción puede limitarse a multiplicar las prácticas locales y regionales de economía solidaria o devenir en un proyecto estratégico de construcción de OTRA ECONOMIA.

En realidad ambas cosas no son opciones sino que deben converger en una unidad dialéctica entre teoría plural y una multiplicidad de prácticas de todo orden, desde la resistencia ante las políticas resultantes de la estrategia neoliberal de globalización hasta las articulaciones particulares entre proyectos y reivindicaciones sectoriales o centrados en alguna dimensión de la lucha por otro proceso de construcción de la globalidad (lucha por los derechos humanos, por otro trabajo para todos, contra el trabajo esclavo, en defensa de la naturaleza, de afirmación de las identidades y proyectos de los pueblos originarios, de los campesinos, de las diversas corrientes ideológicas y políticas contestatarias o reformistas, de fundación de reglas de comercio justo, de lucha contra el patriarcado, contra la cultura colonial, por la tasa Tobin, etc.).

El primer punto táctico de la agenda política por otra economía es contrarrestar y resistir a las propias del proyecto neoliberal. El segundo es contribuir a la constitución de sujetos colectivos de la nueva economía en que las reivindicaciones parciales se encuadren en la perspectiva de que se trata de un sistema multidimensional que tiene escalas locales, nacionales, regionales y globales.

Yendo a ejes más específicos de reinstitucionalización de la economía, nuevamente sin pretender agotar la lista ni establecer un orden de prioridades, enumeramos los siguientes:

- Continuar la crítica teórica y filosófica al crecimiento económico ilimitado, lo que incluye la definición misma de riqueza y del sentido de la economía, disputando la hegemonía del pensamiento único, desde las universidades hasta los medios locales de comunicación. Crítica al desarrollismo modernizador homogeneizante y articulación de los conceptos de Buen Vivir/Vivir bien con el de buena vida, defendiendo la riqueza de la diversidad cultural de los modos de vida y evitando caer en sistemas de predefinición de las necesidades con pretensión totalizante. Articulación con las propuestas de decrecimiento que vienen del Norte.
- Desarrollo teórico de la economía como proceso multidimensional que, a partir del marco positivista, requiere un enfoque transdisciplinario superador de aquel. Articulación de las corrientes de economía ecológica, economía feminista, economía del sistema comunitario, antropología económica, economía política, subordinando las contribuciones válidas de la economía formal.
- Afirmar el hecho de que las economías empíricas no son economías de mercado puramente capitalistas, sino que son mixtas, combinando formas capitalistas privadas, públicas y de la economía popular que participan en los mercados pero también desarrollan otras formas de intercambio y coordinación.
- Contrarrestar la tendencia a mercantilizar la vida, impulsando formas de desmercantilización de la producción de bienes y servicios, y particularmente del trabajo, el conocimiento, el dinero y la naturaleza.
- Afirmación de la subordinación de la racionalidad instrumental a la racionalidad reproductiva de la vida. Diseño de propuestas teóricas y prácticas para establecer los límites (políticos, culturales) a mecanismos automáticos de coordinación (como el mercado) así como a otras formas de institucionalización alienantes (como las burocracias estatales planificadoras).
- Afirmación en la teoría y la práctica de la necesidad de articular en base a otra jerarquización principios de organización social solidaria de lo económico: autosuficiencia de lo básico para la vida, reciprocidad, redistribución (no sólo de excedentes sino de medios y condiciones de la producción), comercio justo, regulación y planificación responsable, unidad del trabajador y los medios de producción, consumo responsable, etc. Con valores de solidaridad, comunidad, complementariedad, cooperación, justicia, igualdad/equidad, democracia participativa y autogestión comunitaria y asociativa, etc.
- Afirmación de sistemas de incentivos basados en la responsabilidad, la emulación y el reconocimiento social, antes que la competencia destructiva.
- Revalorar y reconocer socialmente el trabajo doméstico de producción orientada al autoconsumo que siempre realizaron en la base de las economías reales las familias, comunidades tradicionales y asociaciones voluntarias. En la misma línea, defender grados de autosuficiencia y la seguridad social en campos tan esenciales para la vida como la alimentación, el agua, la energía, etc. articulando la soberanía con la solidaridad a escala global.

- Revalorar las formas no privadas de propiedad y usufructo y la responsabilidad del estado en la producción de bienes públicos y en general la función de redistribución solidaria.
- Luchar contra las relaciones asimétricas entre las sociedades de Centro y Periferia, resistiendo la libertad irrestricta del capital, particularmente del financiero, defendiendo la libertad de movilidad de los trabajadores pero sin que esto se verifique en el contexto de un mercado libre que deprime los salarios y exagera la competencia entre trabajadores. Impulsar el comercio justo evitando que se mercantilice.
- Diseñar y desarrollar nuevos sistemas monetarios y financieros: monedas sociales, sistemas de crédito solidario, impulsando una necesaria estabilidad de los valores de mercado para los pueblos antes que para el capital.
- Ampliar la lucha cultural por el consumo responsable y el enfoque transgeneracional de la relación con la naturaleza, en disputa con el extractivismo cortoplacista y en particular el neodesarrollismo.
- Desarrollar las relaciones solidarias entre campo y ciudad y entre regiones en el marco de sistemas de división social del trabajo redefinidos concientemente.
- Desarrollar sistemas tecnológicos responsables de las consecuencias de la innovación sobre las relaciones sociales y la naturaleza. Redefinir el concepto de eficiencia, hoy marcado por la rentabilidad del capital.

En todo esto es fundamental combinar la crítica teórica con la demostración empírica de que otras formas de organización económica son posibles y más valiosas, porque resuelven o abren el camino para resolver el conjunto de las necesidades y deseos legítimos de todos. La sistematización, difusión e intercambio de las experiencias de economía alternativa en todo el mundo es una tarea fundamental en este sentido, con una perspectiva de heterotopía que no excluye las orientaciones por utopías sociales.

-.-.-.-.-

En resumen: la respuesta a la pregunta sobre en qué consiste “el desafío económico” no es éticamente neutral. Depende del sentido que le demos a la economía y del proyecto político en que nos ubiquemos:

A) el conservador y afianzador de la economía de mercado capitalista, orientada por el crecimiento ilimitado y la acumulación de capital, con su gran proyecto de globalización, o

B) el de resistencia y alternatividad desde la perspectiva de la inclusión de todos en los procesos de reproducción, bajo condiciones cada vez mejores, de la vida en el planeta. Esta segunda perspectiva se ubica en un no corto camino de lucha contrahegemónica, que supone la pronta desestructuración del pensamiento neoliberal con pretensión de ciencia económica, así como la más difícil reestructuración del sentido común legitimador de la economía de mercado, con sus criterios y valores propios, lo que requiere responder al pragmatismo predominante, sacando de la economía subterránea y sistematizando las iniciativas de todo orden que exitosamente vienen mostrando que son posibles y eficaces otras formas de relación económica solidaria. Se trata de avanzar en el seno de múltiples contradicciones, desde la sociedad, como es el caso del Zapatismo, pero también desde los gobiernos populares, de lo cual son muestra reciente Venezuela, Ecuador y Bolivia.

Bibliografía de referencia

- Amartya Sen, Joseph Stiglitz, Fittoussi, Informe de la Comisión sobre la Medición del Desarrollo Económico y del Progreso Social, 2008.
- Boaventura de Sousa Santos, Producir para vivir, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2002.
- Franz Hinkelammert y Henry Mora: Economía, sociedad y vida humana, UNGS/ALTAMIRA, Buenos Aires, 2009.
- José Luis Coraggio (Org) Qué es lo económico. Materiales para un debate necesario contra el fatalismo, CICCUS, Buenos Aires, 2009.
- José Luis Coraggio (coord), Marco conceptual y lineamientos de acción para el Instituto de economía popular y solidaria, Ministerio de inclusión económica y social/instituto nacional para la economía popular y solidaria (IEPS), Quito, 2009.
- Karl Polanyi, "The economy as an instituted process", en Trade and Market in the Early Empires. Economies in History Theory, New York, 1957.

Crisis y cambio

Raúl Prada Alcoreza

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 capitalista¹⁴. 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

¹⁴Ver 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.

*características definitorias (incluso cuando grandes segmentos de la población incluida no comparten dichas características)*¹⁵.

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 indias¹⁶.

Después podemos hablar del desarrollo de la economía minera¹⁷, 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)¹⁸. 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

¹⁵Immanuel Wallerstein: *Análisis de sistemas-mundo*. Ob. cit. Pág. 79.

¹⁶ Marie-Danielle Demélas: *Nacimiento de la guerra de guerrillas. El diario de José Santos Vargas (1914-1825)*. La Paz 2007, Plural. Pags. 139-140.

¹⁷Ver de Roberto Arce Alvarez *Desarrollo Económico e histórico de la minería en Bolivia*. La Paz 2003, Plural.

¹⁸Giovanni 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.

este espaciamento 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 coca¹⁹.

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 Quijano, 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 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 descolonizadora²⁰. 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,

¹⁹Ver de Raúl Prada Alcoreza *Fragmentos Territoriales*. La Paz 1990, Mitos.

²⁰ 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.

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 lo mismo 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 societal²¹.

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 capital²². 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:

*En el curso del despliegue de esas características del poder actual, se fueron configurando las nuevas identidades sociales de la colonialidad, **indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos** y las geoculturales del colonialismo, como **América, África, 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**²³.*

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

²¹ 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.

²² Revisar de Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar *Raza, nación y clase*. Madrid 1991, Iepala.

²³ Aníbal Quijano, Ob. Cit., págs. 342-343.

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*²⁴ y formas de *gubernamentalidad*²⁵ 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 solido se desvanece en el aire*²⁶, 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 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 polimorfas 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

²⁴ 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.

²⁵ Revisar de Michel Foucault *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires 2004, Fondo de Cultura Económica.

²⁶ Frase de Karl Marx, empero atribuida a Shakespeare.

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 institucionales²⁷. 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 a 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*²⁸. 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 las 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 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 alternativas 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

²⁷ Revisar de Michel Foucault *Seguridad territorio y población*. México 2006. Fondo de Cultura Económica.

²⁸ Immanuel Wallerstein: *Análisis de sistemas-mundo*. Ob. cit. Pág. 79.

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 autonomías²⁹, 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 territoriales³⁰. 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 histórico³¹.

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

²⁹ **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

³⁰ **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.

³¹ Immanuel Wallerstein, Etienne Balibar: Raza, nación y clase. Madrid 1991, Iepala. Pgs. 123-124.

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)*³². 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 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

³²Eugenio Trías: *Los límites del mundo*. Barcelona 1985. Ariel. Pág. 19.

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 preludio 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 vida³³. 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 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

³³ 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.

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 reedificación perversa de las formas comunitarias, que donan fuerza de trabajo de manera permanente o intermitente y sostienen multifórmamente 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*³⁴ 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 exiguo 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 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

³⁴ Revisar de Benedict Anderson *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México 1993. Fondo de Cultura Económica.

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 heterogéneo³⁵.

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 quedo 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 si 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 circunstancial, no comprometida, como ocurrió con los levantamientos de Tupac Amparu, Tupac Katarí, Bartolina Sisa, Tomas Katarí, 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

³⁵ Revisar de Partha Chatterjee *La nación en tiempo heterogéneo*. Buenos Aires 2008, Siglo XXI, CLACSO.

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 insubordinación 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*³⁶.

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 instauro 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*³⁷. 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 recorreremos la historia hasta el presente, cuando los Estado-nación se encuentran cercados y atravesados por una nueva soberanía, la del *imperio*³⁸, 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 *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

³⁶ Revisar de Partha Chatterjee *La nación en tiempo heterogéneo*. Ob. Cit. Particularmente el capítulo *La política de los gobernados*.

³⁷ 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.

³⁸ Ver de Michael Hardt y Antonio Negri *Imperio*. Buenos Aires 2002, Paidós.

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 encumbren 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 real³⁹.

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 parlamentarias⁴⁰. 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 ungido 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.

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

³⁹ Revisar de Michel Foucault *Defender la sociedad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Pág. 42.

⁴⁰ *Ibidem*. Pág. 43.

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 eficacia⁴¹. 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 soberanos⁴². 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 instauro 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 poder⁴³. 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 expone cómo puede erigirse un poder no exactamente según la ley sino según una cierta

⁴¹ *Ibidem*. Págs. 43-44.

⁴² *Ibidem*. Pág. 44.

⁴³ *Ibidem*. Pág. 49.

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 ley⁴⁴.

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 monarca⁴⁵. 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*⁴⁶ 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*⁴⁷. 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.

⁴⁴ *Ibidem*. Pág. 50.

⁴⁵ Revisar de Michael Hardt y Antonio Negri *Imperio*. Buenos Aires 2002, Paidós. Pág. 97.

⁴⁶ De Michael Hardt y Antonio Negri *Imperio*. Buenos Aires 2002, Paidós.

⁴⁷ *Ibidem*. Pág. 98.

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 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 vernáculo⁴⁸. 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 concretas⁴⁹. 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 uniforme⁵⁰. 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 social⁵¹. 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 nación⁵². 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

⁴⁸ *Ibidem*. Pág. 104.

⁴⁹ *Ibidem*. Pág. 104.

⁵⁰ *Ibidem*. Pág. 105.

⁵¹ *Ibidem*. Pág. 105.

⁵² *Ibidem*. Pág. 105.

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*⁵³. Podemos decir, de cierta manera, haciendo un balance histórico que si bien la construcción imaginaria de la 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 ideológicas⁵⁴. 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 protegen⁵⁵.

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

⁵³ *Ibidem*. Pág. 107.

⁵⁴ *Ibidem*. Pág. 107.

⁵⁵ *Ibidem*. Pág. 107.

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 dominación⁵⁶. En la medida que el mundo es mundo desde el 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 colonización⁵⁷. 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 imperio⁵⁸.

Viendo retrospectivamente, el capitalismo habría surgido en Europa gracias a la sangre, el sudor y las lágrimas de los pueblos no europeos conquistados y colonizados⁵⁹. 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 ella⁶⁰. ¿Qué papel jugaron las burguesías, tanto centrales como periféricas, en esta expansión arrasadora del capitalismo y la modernidad? En este sentido, más que delatar

⁵⁶ Ver de Ranciere *El desacuerdo*.

⁵⁷ *Ibidem*. Pág. 115.

⁵⁸ *Ibidem*. Pág. 116.

⁵⁹ *Ibidem*. Pág. 118.

⁶⁰ *Ibidem*. Pág. 120.

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 capitalista⁶¹.

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*⁶². Michel Foucault decía que la burguesía era dialéctica pues había hecho la síntesis del modelo monárquico, el modelo jurídico político, con la guerra de 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 continuamente⁶³.

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 simétricas⁶⁴. 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,

⁶¹ *Ibíd.* Pág. 122.

⁶² *Ibíd.* Pág. 127.

⁶³ *Ibíd.* Pág. 127.

⁶⁴ *Ibíd.* Pág. 128.

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 dialéctico⁶⁵. 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 trastroqué 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”⁶⁶. La violencia 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 implacables⁶⁷. 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 funcionamiento⁶⁸.

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 nación⁶⁹.

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

⁶⁵ *Ibidem*. Pág. 129.

⁶⁶ *Ibidem*. Pág. 129.

⁶⁷ *Ibidem*. Pág. 131.

⁶⁸ *Ibidem*. Pág. 131.

⁶⁹ *Ibidem*. Pág. 131.

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 polimorfas 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 Estado-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 Estado-nación centrales, sobre 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 institucionales⁷⁰.

¿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 leguaje, 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

⁷⁰Revisar 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.

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 finitud⁷¹. 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, viene de la teoría jurídico-política, de la teoría de la soberanía, se plantea el problema del Estado mas 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 política⁷².

⁷¹Ver de Michel Foucault *Las Palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México 2005. Siglo XXI.

⁷²Ver de Jacques Rancière *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires 1996. Nueva Visión.

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 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 desgarrar⁷³. 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

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

⁷³ Ver de Eugenio Trías *Los límites del mundo*. Barcelona 1985. Ariel.

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*⁷⁴ 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*

⁷⁴ El ensayo aparece en el libro de Comuna intitulado *Transformaciones pluralistas del Estado*. La Paz 2007. Muela del diablo.

*organizacionales y de estructuración abiertas a la contingencia. Se vive entonces la política como desmesura*⁷⁵.

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 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,

⁷⁵ 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.

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, irradiarte, 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*⁷⁶, es la forma comunidad, son las instituciones comunitarias, son los

⁷⁶ Ver *Horizontes y límites del poder y del Estado*. Texto colectivo de *Comuna*. La Paz 2005. Muela del diablo.

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 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. ¿Habrá 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 mas 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, empero 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 regional⁷⁷.

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 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 otros⁷⁸.

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

⁷⁷ 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.

⁷⁸ 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*.

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.*

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*⁷⁹. En el libro se trabajan ensayos que tratan de responder a preguntas, hipótesis y

⁷⁹ Immanuel Wallerstein, Etienne Balibar: *Raza, nación y clase*. Madrid 1991; IEPALA.

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 Wallerstein⁸⁰. Ahora lo haremos con los ensayos trabajados por Etienne Balibar.

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*⁸¹. 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*⁸². 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*

⁸⁰ En *Crisis y cambio. Umbrales y horizontes de la descolonización*. de Raúl Prada Alcoreza. La Paz 2010; Comuna, Muela del Diablo.

⁸¹ Ob. Cit.: Pág. 33.

⁸² *Ibidem*: Pág. 35.

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 históricas⁸³. ¿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 social⁸⁴. 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*⁸⁵. Dicho de otro modo, las explicaciones económicas o psicológicas sólo serían pertinentes en la medida que iluminaran presupuestos o efectos provocados por el nacionalismo⁸⁶. Esta interpretación confirma que el racismo no tiene 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 humana⁸⁷. 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

⁸³ *Ibidem*: Pág. 37.

⁸⁴ *Ibidem*: Pág.40.

⁸⁵ *Ibidem*: Pág. 63.

⁸⁶ *Ibidem*: Pág. 64.

⁸⁷ *Ibidem*: Pág. 64.

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 yuxtaponen 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 sociológico⁸⁸. 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, incluyente⁸⁹. 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 situaciones⁹⁰*. 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 de fuerza en la formación social, se desplazarán a lo largo del espectro de los racismos posibles⁹¹*.

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 explosiones⁹². 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

⁸⁸ *Ibíd*em: Págs. 65-66.

⁸⁹ *Ibíd*em: Pág. 67.

⁹⁰ *Ibíd*em: Pág. 67.

⁹¹ *Ibíd*em: Pág. 67.

⁹² *Ibíd*em: Pág. 68.

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 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 autónomico se termina saliendo del campo extenso y dilatado del racismo. 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 más 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 ivimareí. 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 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 autonómico, 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 autónomo. ¿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 trasnacionales? ¿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 Negrí 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 la 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 ivimarej 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, mas tenían que degenerar en puras fantasías⁹³.

¿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

⁹³ Friedrich Engels: *Socialismo utópico*.

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 tal⁹⁴.

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 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

⁹⁴ Ibídem.

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 nortecéntrica, 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*⁹⁵, 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*⁹⁶ fuera de su cuatro tomos sobre *Contribuciones para una historia de la estética*⁹⁷; el aporte menos conocido, pero quizás el más significativo, debido a su trascendencia, sea *Para una Ontología del ser social*⁹⁸. El abordaje crítico de la cosificación, ampliando el contexto de aplicación de 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

⁹⁵ 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.

⁹⁶ De George Lukács, *Historia y conciencia de clase*; traducción de Manuel Sacristán; México: Grijalbo, 1969.

⁹⁷ De George Lukács, *Estética*; Barcelona 1965; Grijalbo.

⁹⁸ Ver de George Lukács, *Marx, Ontología Del Ser Social*, Madrid: Akal, 2007. También *Ontología del ser social: el trabajo*, Buenos Aires: Herramienta, 2004.

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 históricos; 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*⁹⁹, aunque quizás uno los libros más polémicos sea *La función del orgasmo*¹⁰⁰. 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 dominación debido a una larga historia de represión, sobre todo de represión sexual:

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

⁹⁹ Wilhelm Reich: *Psicología de masas del fascismo*. Ed. Bruguera. España.

¹⁰⁰ Wilhelm Reich: *La función del orgasmo*. Ed. Paidós. México 1984.

*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 ideología*¹⁰¹.

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 autores, 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*¹⁰² 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. 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

¹⁰¹ *Ibidem*: Ob. Cit. Pág. 18.

¹⁰² Herbert Marcuse: *Eros y civilización*. Barcelona 1976; Seix Barral.

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 porvenir¹⁰³. 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*¹⁰⁴ 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 de la economía política inglesa y la experiencia social de la historia política francesa.

¹⁰³ Jean Paul Sartre: *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires; Losada.

¹⁰⁴ Louis Althusser: *La revolución teórica de Marx*. México 1988; Siglo XXI.

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*¹⁰⁵ 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

¹⁰⁵ 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 marxistas¹⁰⁶.

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"¹⁰⁷.

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

¹⁰⁶ Louis Althusser: *Prólogo a la sexta edición del libro de Marta Harnecker "Los conceptos elementales del materialismo histórico"*.

¹⁰⁷ *Ibidem*: *Prólogo a la sexta edición del libro de Marta Harnecker "Los conceptos elementales del materialismo histórico"*.

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 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 Fuerbach, 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 Bloch¹⁰⁸, 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,

¹⁰⁸ Carta de Engels a Bloch del 21 de septiembre de 1890. Kart Marx y Friedrich Engels: Obras escogidas, tomo 2; Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, págs. 520-522.

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 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 gobernos 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 polimorfas. 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 Anderson¹⁰⁹; 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 trust, 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

¹⁰⁹ Ver de Benedict Anderson *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*; México 1993, Siglo XXI.

países colonialistas respecto a sus excolonialias. 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 expropiación 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 exigimos la devolución del saqueo, la explotación y la expropiación. 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 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 expropiación, 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 alerta 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 hindúes. 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

lumenproletariado, 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 las presiones y cooptaciones del ocupantes 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*¹¹⁰.

La violencia revolucionaria hace inteligible a la formación social colonial y postcolonial, concretamente, la guerra de guerrillas resulta ser una 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 dependenciapor parte de la

¹¹⁰ Franz Fanon: *Los condenados de la tierra*. México 1983; Fondo de Cultura Económica. Pág. 64.

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 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, stockea 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 autónomo 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 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 seguridad¹¹¹. 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 aplicación¹¹².

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,

¹¹¹ Ver de Michel Foucault Seguridad, territorio, población. Buenos Aires 2006; Fondo de Cultura Económica. Pág. 137.

¹¹² *Ibidem*: Pág. 138.

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 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 termidor¹¹³, que se puede interpretar como el fin de la revolución. La 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.

¹¹³Termidor: 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.

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 perspectivas, 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 objetos¹¹⁴.

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

¹¹⁴ 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.

cuenta al papel desempeñado por *Proletkult*¹¹⁵ en el caso de la revolución soviética, también podemos tomar como referencia a la revolución cultural en la China de Mao Zedong¹¹⁶. 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

¹¹⁵ 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».

¹¹⁶ 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.

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.

En los discursos la revolución cultural se ha pronunciado de distinta 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 deconstrutor y de desmontaje de las 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 poder¹¹⁷. Contemporáneamente la filosofía no ha dejado de establecer una

-
- ¹¹⁷Revisar 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

relación problemática con la voluntad; Heidegger incita a renunciar voluntariamente a la voluntad¹¹⁸, Hannah Arendt critica a la voluntad como uno de los más peligrosos de los conceptos y equívocos modernos¹¹⁹, Adorno interpreta la voluntad como dominio y control de la Ilustración, en tanto que Althusser descalifica a la voluntad tomándola 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*¹²⁰. 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 pasivo¹²¹. 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 re trabajar la noción de comunismo de la voluntad, liberando al

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).

■

¹¹⁸ Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, Nueva York, Harper y Row, 1969, pág. 59.

¹¹⁹ Hannah Arendt, *On Revolution*, Londres, Penguin, 1990, pág. 225.

¹²⁰ Peter Hallward: *Comunismo del intelecto, comunismo de la voluntad*; en *Sobre la idea del comunismo*; Buenos Aires 2010, Paidós.

¹²¹ *Ibidem*: Ob. Cit.; Pág. 127.

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 impulso descolonizador de los pueblos indígenas, por lo tanto con la tarea de construir otro pasado, de reinterpretarlo y actualizarlo de acuerdo a lo 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 podía 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*¹²², 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

¹²² G.W.F:Hegel: *Ciencia de la lógica*; Tomo I y II. Buenos Aires 1993. Solar.

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*¹²³, 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, 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*¹²⁴ 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

¹²³ G.W.F.Hegel: *Fenomenología del espíritu*. México. Fondo de Cultura Económica.

¹²⁴ Mao Tsetung: *Sobre la contradicción. Obras Escogidas*. Peking

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 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 potencialidades¹²⁵. 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

¹²⁵ 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.

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*¹²⁶. 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, 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 las 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

¹²⁶ 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.

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)¹²⁷. 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 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

¹²⁷La 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).

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 comparables*¹²⁸.

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 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 ambiental*¹²⁹.

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

¹²⁸ Convención Marco sobre cambio Climático de Naciones Unidas. Artículo 1, párrafo 2.

¹²⁹ Reynaldo Cuadros: LA RUTA CRÍTICA PARA LA EVOLUCION DEL DEBATE DESDE EL CAMBIO CLIMATICO HACIA UN PROYECTO CIVILIZATORIO HOLISTICO.

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 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 Copenhague¹³⁰. 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 efecto del problema, no así en las causas estructurales de la crisis ecológica, sino que reducen

¹³⁰Wikipedia, 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.*

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 interpelando un mundo dominado por el pragmatismo, el consumismo exorbitante, el industrialismo contaminante y un modo de producción depredador.

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 tecnicista, 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 mas 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*¹³¹. Esta disociación se expresa claramente en el pensamiento occidental; Descartes realiza la disyunción paradigmática entre *ego cogitans* y la *res extensa*¹³². 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*¹³³. 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, 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 África¹³⁴.

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

¹³¹ Ver de Edgar Morin, *El método. La vida de la vida*. Madrid 1980; Cátedra. Pág. 215.

¹³² *Ibidem*: Pág. 215.

¹³³ *Ibidem*: Pág. 215.

¹³⁴ 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.

anidan las riquezas naturales. La teoría del valor nos permitió comprender la lógica del capitel 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 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 desarrollo, 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 trastocamiento, 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-volución, 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 implícito¹³⁵. 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 qué esto implica. En una época, durante los siglos XVIII y XIX se entendió 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 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*¹³⁶, 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,

¹³⁵ Revisar de Pierre Bourdieu *Meditaciones pascalianas*. Barcelona 1999, Anagrama.

¹³⁶ Claude: Lévi-Strauss, *Mitológicas*. México, Siglo XXI.

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 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 masiva¹³⁷.

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 querer ser como los otros. Hablando en términos mas 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

¹³⁷ Samir Amin: *Más allá del capitalismo senil*. Buenos Aires 2003; Siglo XXI.

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 mas 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 mas 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 capitalismos, 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 capitalismoes 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 mas 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 atmosferacompartida 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 aparato, 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 formas 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 formas 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 quiere 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 autónomo, 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 autónomo. 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 civilizatorio 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 mas 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 colonia¹³⁸. Nadie se escapa de esta experiencia, los nativos, originarios, llamados indígenas, los mestizos,

¹³⁸ Seminario en La Paz sobre *Descolonización, tierra y territorio*. Salón de la Revolución; Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

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 atmosfera 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 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 *industrial*¹³⁹. 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

¹³⁹ Revisar de Giovanni Arrighi *Largo siglo XX*; Madrid, Akal: También revisar del mismo autor *Adam Smith en Pekín*; Madrid, Akal.

subdesarrollo, teorizando sobre la dependencia y el sistema-mundo capitalista. Estos desplazamientos son importantes, han provocado una nueva formación enunciativa. Queremos 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 capitalismo, las acumulaciones, el desarrollo, desde la perspectiva crucial y desbordante de 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 más 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 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, la 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 a la 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 organización¹⁴⁰. 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 social¹⁴¹. En este sentido dice que, expulsar al liberalismo de nuestras cabezas quizás sea también terminar con el concepto de sociedad global¹⁴². 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 actividades¹⁴³. 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*¹⁴⁴. 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 creativities. No deja de ser una invitación a cambiar, a promover transformaciones. ¿De qué depende que se dé una transición transformadora y no una transición 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

¹⁴⁰ Pierre Rosanvallon: *El capitalismo utópico*. Buenos Aires 2006; Nueva Visión. Pág. 220.

¹⁴¹ *Ibidem*: Pág. 221.

¹⁴² *Ibidem*: Pág. 222.

¹⁴³ *Ibidem*: Pág. 223.

¹⁴⁴ *Ibidem*: Pág. 222.

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 ecológicos¹⁴⁵. 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-Puchu, 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 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.

¹⁴⁵ 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.

Los chipayas se consideran a sí mismos como *jas-shoni*, “hombres de agua”, en oposición los “hombres secos”, los aymaras”¹⁴⁶.

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 quischwas, 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 indígenal, 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 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,

¹⁴⁶ *Ibidem*: Pág. 15.

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 autónomico; 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*¹⁴⁷, también en *Tristes trópicos*¹⁴⁸. Podemos mencionar

¹⁴⁷ 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.

también las investigaciones de Jurgen Riester¹⁴⁹ y de Mercedes Nostas¹⁵⁰ 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 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

¹⁴⁸Claude Lévi Strauss: *Tristes tropiques (Tristes trópicos)*, 1955.

¹⁴⁹Zur 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).

¹⁵⁰ **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.**

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 proletarización 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 campesinos, 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 toda 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 al 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 producente 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 mas 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 mas 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 la 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-productente que desencadena las potencialidades y capacidades imaginarias de los colectivos, las comunidades y las sociedades. Se trata de una producción productente 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

Os movimentos indígenas e a autoconsciência à guisa apresentação

Alfredo Wagner Berno de Almeida

O terceiro volume da coleção **Tradição & Ordenamento Jurídico**, que ora apresentamos, consiste em mais uma reflexão sobre as deliberações dos poderes legislativos que resultaram de diferentes formas de mobilização étnica. A coleção focaliza principalmente aqueles resultados de mobilizações perpetradas por movimentos sociais que se tornaram leis, notadamente leis municipais. Tais leis, enquanto produtos de uma ação coletiva, tem como finalidade precípua não apenas o reconhecimento jurídico-formal de atos e saberes práticos, mas também a proteção de expressões culturais, que jazem ameaçadas e cuja persistência constitui objeto de reivindicações do presente. Em verdade está-se diante de um processo geral de transformação das pautas de reivindicações dos movimentos sociais em norma jurídica. A coleção **Tradição & Ordenamento Jurídico** tem selecionado títulos que se dedicam a uma análise sociológica desta passagem, enfatizando o *quantum* de força política os movimentos sociais passaram a ter, tanto na vida social, colocando na mesa ideal de negociações uma diversidade de identidades étnicas, quanto na gestão e nas diversas modalidades de uso dos recursos naturais. Au primeiro volume privilegiamos participar de uma

discussão sobre as formas de livre acesso aos recursos naturais, principalmente os babaçuais. Tal discussão tem desdobramentos conhecidos, ou seja, a aprovação de mais de 13 leis municipais, nos Estados do Maranhão, Piauí, Tocantins e Pará. São chamadas de “Leis do Babaçu Livre”, que preconizam uma representação da natureza em que o domínio privado do solo se separa do uso comum de sua cobertura vegetal. Estas leis municipais, reivindicadas pelo Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, contribuíram decisivamente para a elaboração do Projeto de Lei n. 231/2007, de autoria do Deputado Federal Domingos Dutra, que atualmente tramita na Câmara dos Deputados¹⁵¹. No segundo volume discutimos o significado de “terras tradicionalmente ocupadas” em diferentes situações sociais, envolvendo indígenas, quilombolas, ribeirinhos, ciganos, quebradeiras de coco babaçu, pescadores artesanais, seringueiros, castanheiros, extrativistas do ouricuri, atingidos por barragens e comunidades de fundos de pasto e faxinais. Os direitos territoriais foram construídos, neste contexto, em contraposição às noções de direitos “originários” e imemoriais. Em termos analíticos, amparam também este argumento as formulações teóricas que separam “tradição” de “origem”, demonstrando que não há relação necessária entre tais categorias. Para tanto pode-se mencionar o conceito de “invenção da tradição”, de E. Hobsbawm, e a formulação de M. Sahlins de que todas as tradições são “inventadas” consoante os objetivos do presente¹⁵² (Sahlins, 2004:507). O processo de discussão ao qual este segundo volume está referido envolve inúmeros movimentos sociais representativos daquela diversidade de identidades coletivas, recolocando a cada negociação de conflitos os diferentes critérios político-organizativos em jogo e, sobre tudo, o novo significado de “tradicional”. As mobilizações encetadas por estes movimentos e as leis municipais que lograram conquistar resultaram, inclusive num forte dispositivo de intervenção afirmado pelo governo federal e assinado recentemente pelo Presidente da República, qual seja: Decreto nº. 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais¹⁵³.

Neste terceiro volume ora apresentado, os esforços analíticos se voltam para interpretações sociológicas relativas à aprovação da lei de co-oficialização de línguas

¹⁵¹ Para maiores informações consulte-se os documentos apresentados em 10 de julho de 2007 na Audiência Pública realizada pela Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável e pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados, no Auditório Nereu Ramos, em Brasília-DF. O objetivo da referida Audiência consistiu em debater o projeto de lei sobre o “Babaçu Livre”, do Deputado Domingos Dutra (PT/MA), que está apenso ao Projeto de Lei nº.891/2007, de autoria de Deputado Moisés Avelino (PMDB/TO). Trata-se, em verdade, da reatualização de um projeto de lei elaborado pelo mesmo Deputado Dutra, dez anos atrás, e que foi arquivado.

¹⁵² Cf. Sahlins, M. – “Adeus aos tristes tropos – a etnografia no contexto da moderna história mundial”. In **Cultura na Prática**. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ. 2004 pp.503-534

¹⁵³ Cf. Decreto nº.6.040, de 07 de fevereiro de 2007. **Diário Oficial da União**. Seção I, nº 28. Brasília, 8 de fevereiro de 2007 p.316

indígenas (tukano, baniwa e nheengatu) no Município de São Gabriel da Cachoeira¹⁵⁴, Alto Rio Negro, Estado do Amazonas, e para os efeitos de sua regulamentação desde novembro de 2006.

Os critérios de mobilização étnica e o senso prático das estratégias dos movimentos sociais são repassados aqui, com ênfase nos movimento indígenas. As leis municipais reforçam a figura da auto-definição ou a consciência da sua identidade coletiva pelos próprios agentes sociais, reforçando o grau de autonomia frente ao Estado e às demais agências do campo de poder, nos termos da Convenção 169 da OIT. Neste sentido é que se pode asseverar que as línguas indígenas tem um significado novo nas pautas de reivindicação dos movimentos indígenas, uma vez que, territorializam para além dos limites geográficos colocados oficialmente pela figura jurídica das terras indígenas. Em São Gabriel da Cachoeira como em muitos outros lugares do Brasil são as línguas indígenas que constituem a língua franca que contagia todas as palavras em qualquer lugar e circunstância e a qualquer hora do dia. Elas encontram-se em todo lugar, mesmo nos mais recônditos em que aparecem de maneira privada e bastante intimista. Durante mais de dois séculos, após as duras proibições do Diretório pombalino de 1758, as línguas indígenas e o nheengatu foram mantidas à margem da sociedade nacional, sem um respaldo legal definitivo. Persistiram, entretantes, praticadas às escondidas, quase sussuradas de tão baixo o tom das vozes, denotando submissão e temor. Persistiram como línguas domésticas, faladas principalmente nos estritos limites das casas e das aldeias, nos meandros da vida familiar ou nos fundos dos assobradados senhoriais e nas suas cozinhas. Falar língua indígena ou dela fazer uso não assegurava a ninguém a condição cidadã de participar da vida política ou de ter acesso aos direitos civis, seja no regime monárquico ou no republicano¹⁵⁵.

A iniciativa de co-oficialização das línguas traz o território indígena para dentro das repartições públicas, dos logradouros públicos, das agências bancárias, das escolas, dos hospitais e dos locais de entretenimento. A identidade coletiva objetivada em movimento social passa a ter no fator lingüístico um de seus mais destacados fundamentos sociais e de mobilização. Entretanto, não é a língua em si, senão a sua combinação com a ação organizada de defesa de direitos básicos que evidencia tal transformação. Neste sentido é que se pode falar de uma politização da língua e de uma objetivação das identidades étnicas em movimento social.

Foi com a emergência de novas identidades coletivas e com a afirmação de

¹⁵⁴ O Município de São Gabriel da Cachoeira, localizado na região do Alto Rio Negro, possui a maior proporção de pessoas que se autodeclararam indígenas em todo o país, ou seja, 76,31% da população, de acordo com o Censo Demográfico de 2000. Do total municipal de 29.947 habitantes tem-se que 22.853 assim se autodeclararam. O segundo maior percentual de população indígena no Estado do Amazonas, concerne ao Município de Santa Isabel do Rio Negro que, aliás, ocupa o correspondente à quinta posição no país. Segundo os dados censitários 34,8% de sua população, isto é, 3.670 pessoas de um total de 10.561 habitantes, se autodeclararam indígenas.

¹⁵⁵ Há uma continuidade jurídica entre a Monarquia e a República, no que diz respeito à classificação dos chamados “cidadãos”, excluindo analfabetos e ágrafos. Bem ilustra isto o Decreto nº.6 de 19 de novembro de 1889. A condição de ler e escrever em português aparece de modo implícito no Art. 1º.: “Considera-se eleitores para as Câmaras Gerais, provinciais e municipais, todos os cidadãos brasileiros no gozo de seus direitos civis e políticos, que souberem ler e escrever.”

Na Constituição de 1967, elaborada durante a ditadura militar, no Capítulo II concernente aos Direitos Políticos, tem-se o Art.147 cujo § 3 assevera o seguinte: “Não poderão alistar-se eleitores: a) os que não saibam exprimir-se na língua nacional...”

condições de possibilidade de seu reconhecimento jurídico-formal, aberto implicitamente pela Constituição de outubro de 1988, que casos de publicização se tornaram frequentes. No decorrer de 2001 o agrônomo Franklin Plessman registrava em Barcelos (AM) assembleias políticas em que os participantes se manifestavam principalmente em nheengatu. Se comunicavam no que denominam de “língua geral” independentemente dos mediadores (militantes, membros de ong’s, sindicalistas e clérigos) estarem ou não entendendo o que estava sendo dito.

Nos últimos lustros, através da implementação destas leis municipais mencionadas e do esforço constante dos movimentos indígenas em dar seqüência às suas reivindicações, percebe-se a emergência de um novo padrão de relação política. Um dos atributos deste padrão seria uma publicização das línguas indígenas¹⁵⁶. Práticas diferenciadas em relação aos recursos naturais e aos fatores lingüísticos apontam para um novo tempo de afirmações étnicas, mesmo que se chame a atenção para as dificuldades antepostas à trajetória do movimento indígena e que se registre criticamente que a inspiração monolíngue domina ainda o universo dos legisladores. Aliás, legisladores, militares e demais integrantes de um projeto nacional, com nítida inspiração positivista, continuariam vivendo a falsa oposição entre diversidade lingüística e nação e se opondo à mencionada emergência.

Consoante o novo padrão de relação política se expressar jurídica e formalmente em língua indígena passa a ter um significado mais determinante em contraste com situações anteriores em que as lideranças apenas iniciavam sua alocução em língua nativa, mais como figura de retórica, demonstrativa da fidedignidade de sua condição, e logo depois voltavam à tradução e a retomar o português como língua de interlocução. Falar a língua indígena e exigir ser entendido através dela denota uma postura coadunada com uma certa teoria de pluralismo jurídico, que aponta concomitantemente para equivalência ou para uma interlocução bilíngüe ou trlíngüe¹⁵⁷. Falar na própria língua significa, portanto, mais do que delimitar um lado do conflito. Percebe-se a publicização de uma autoconsciência cultural através do uso da língua nativa notadamente em eventos públicos e em situações de ação coletiva. Nestas situações são registradas manifestações de indígenas na própria língua sem se importarem necessariamente se os interlocutores potenciais estariam entendendo ou não. Falar publicamente, sobretudo para os que também falam a mesma língua, demonstrando-lhes que é legítimo o fato de se entenderem entre si às vistas de terceiros – que não necessariamente dominam o idioma e circunstancialmente são mais poderosos –

¹⁵⁶ Para maiores detalhes sobre esta relação consulte-se Bourdieu, Pierre – “Contra a política de despolitização” in *Contrafogos 2: por um movimento social europeu*. Rio de Janeiro..J.Zahar.2001 pp.60-77. Consulte-se também dois números especiais de **Actes de la recherche em Sciences Sociales**: nº.155 de decembre de 2004 intitulado “Le capital militant (1)-engagements improbables, apprentissages et techniques de lutte” e nº.158 “Le capital militant (2) crises politiques et reconversions: mai 68”.

¹⁵⁷ Importa mencionar aqui a análise do antropólogo Raimundo Nonato Pereira da Silva, manifesta em Seminário do PNCSA, realizado em Manaus em abril de 2007, que destaca os professores bilíngües como contribuindo significativamente para organizar a representação política dos povos indígenas. A ação pedagógica, segundo este ponto de vista, mais do que nunca torna-se indissociada das formas de organização política.

significa estabelecer uma nova forma de solidariedade política que confere coesão social e certa dinamicidade ao movimento indígena. Mediante esta postura estaríamos assistindo a um desafio cultural caracterizado por uma tríplice transformação:

a) do uso doméstico e informal das línguas indígenas para um uso público e oficial,
b) da inibição e vergonha de falar publicamente na língua nativa para o orgulho de nela se expressar.

c) Esta passagem do uso restrito para um uso amplo e difuso implica numa ruptura com os estigmas historicamente impostos. Melhor explicando: os dispositivos jurídicos coloniais classificavam as qualidades e os saberes intrínsecos aos povos indígenas e aos escravos africanos como defeitos incompatíveis com a idéia de “civilização”. Faziam de seus saberes e vicissitudes culturais – língua, padrões morais, regras de matrimônio, preceitos religiosos e sistemas de parentesco – uma violação dos princípios religiosos e políticos impostos pelo poder dinástico. Consideravam ademais tais saberes como uma perigosa negação da disciplina de trabalho imposta pelo sistema de *plantation* e seus mecanismos repressores da força de trabalho.

A língua, que regia a vida doméstica passa a disciplinar relações políticas. Estas próprias relações assinalam uma política de identidade colocada ao Estado através de uma multiplicidade de situações de conflito.

Em virtude disto é que estamos apresentando para debate o terceiro volume da coleção **Tradição & Ordenamento Jurídico**, ad

vertindo para os obstáculos colocados à possibilidade de se pensar a pluralidade de uma maneira livre das “diversidades controladas”. Certamente que agrava isto um certo “culto antropológico do pluralismo jurídico”, estimulado pelas agências multilaterais, que continuam operando com um conceito de etnia inteiramente manualizado, segundo uma abordagem primordialista ou eivada de essencialismos, enfatizando sujeitos biologizados, e frontalmente contrário àquele praticado pelos movimentos indígenas, apoiado na autorepresentação e referido ao advento de sujeitos sociais. Está em jogo um desafio cultural, empiricamente verificável e com um significado deveras complexo, ainda por ser explicado, cujos efeitos históricos ainda não são também inteiramente conhecidos.

Assim, longe dos grandes debates sobre as teorias do direito que tratam dos pluralismos jurídicos¹⁵⁸ e sobre as relações entre “conceitos normativos” da ciência jurídica e “conceitos empíricos” das ciências sociais, estamos diante de realidades localizadas e processos sociais com diferentes modalidades de afirmação étnica e com a consolidação de suas respectivas territorialidades específicas. A interpretação do sentido profundo desta força mobilizadora desafiante e desta dinâmica de autoconsciência cultural parece voltar-se principalmente para as expressões identitárias. Pode-se dizer, portanto, que através da afirmação lingüística estariam também as tentativas dos povos indígenas em controlar de maneira mais autônoma suas relações com o Estado e com as instituições

¹⁵⁸ As teorias do pluralismo jurídico em torno dos modos de apropriação da terra, do uso das línguas nativas, das regras dos direitos matrimoniais e da adoção das práticas que administram a justiça tem sido objeto de reflexões sistemáticas de muitas associações científicas. Uma síntese das discussões travadas no âmbito da Association Française d'Anthropologie du Droit pode ser consultada em: “Les pluralismes juridiques”. **Cahiers d'Anthropologie du Droit**. Paris. Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris. Ed. Karthala. 2003.

privadas (entidades confessionais, ong's, empresas), cujas ações mediadoras configuram formas renovadas de tutela.

Consoante Bourdieu o que diz respeito à identidade¹⁵⁹ possuiria uma “força mobilizadora excepcional” capaz de provocar rupturas profundas com os mecanismos de dominação já cristalizados. Talvez esta formulação nos ajude a compreender como os movimentos indígenas estão se colocando na construção de um novo padrão de relação política, senão vejamos:

“Sabe-se que os indivíduos e os grupos investem nas lutas de classificação todo o seu ser social, tudo o que define a idéia que eles tem deles próprios, todo o impensado pelo qual eles se constituem como “nós” por oposição a “eles”, aos “outros” e ao qual estão ligados por uma adesão quase corporal. É isto que explica a força mobilizadora excepcional de tudo o que toca à identidade.” (Bourdieu, 1989:124).

Tentando descrever a extensão desta ruptura nas lutas de classificação, importa recuperar detidamente uma ordem de fatos recentes, cuja interpretação acurada ainda requer uma investigação científica sistemática. No dia primeiro de novembro de 2006 o Prefeito de São Gabriel da Cachoeira, Juscelino Otero assinou decreto regulamentando o reconhecimento do tukano, do baniwa e do nheengatu como línguas oficiais do Município ao lado do português. O decreto foi votado na Câmara Municipal dias antes. A Lei 145, que estabelece as três línguas indígenas como idiomas co-oficiais foi aprovada em 11 de novembro de 2002 a partir de proposta de autoria do vereador Esaú Ambrósio de Andrade, da etnia baré. Esta proposta foi apresentada pelo vereador indígena Domingos Sávio Camico Agudelos, conhecido como Camico Baniwa. A este tempo dos nove vereadores da Câmara Municipal de São Gabriel cinco eram representantes indígenas, sendo dois Tukano, Alva Rosa Lana Vieira e José Protásio de Castro, dois Baré, Robernilson Barbosa Otero e Esaú A. de Andrade, e um Baniwa, o já mencionado Camico Baniwa. No momento do ato de regulamentação, quatro anos depois, a capacidade de pressão do movimento indígena parece ter se mostrado maior no município, não obstante a representação político-formal dos indígenas na Câmara Municipal haver sofrido um decréscimo nas eleições de 2005, restringindo-se a apenas dois vereadores Hernane Vaz de Abreu, tukano, e José Maria de Lima, piratapuya¹⁶⁰.

Com a regulamentação todas as repartições públicas em São Gabriel serão obrigadas a prestar atendimento também em nheengatu, tukano e baniwa. Os documentos públicos, as campanhas publicitárias institucionais, a sinalização das ruas e demais orientações em bancos, igrejas, estabelecimentos comerciais e sistema judiciário deverão ter versões nos três idiomas. Além disto os poderes municipais deverão promover o aprendizado dessas línguas nas escolas e seu uso nos meios de comunicação e nas instituições

¹⁵⁹ Cf. Bourdieu, P.-“A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região.” In *O poder simbólico*. Lisboa. Difel. Rio de Janeiro. Bertrand 1989 pp.107-161

¹⁶⁰ Cf. informações levantadas pelo antropólogo Raimundo Nonato Pereira da Silva.

privadas. O poder público terá 180 dias a partir da data de regulamentação para iniciar a prestação de serviços nas línguas co-oficiais. A prestação de serviços em documentos escritos, entretanto, terá um ano de prazo para cumprir o que preconiza o dispositivo. O presidente da Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN), Domingos Barreto, do povo tukano, em declaração ao periódico **A Crítica**, três dias após decretada a regulamentação, em 4 de novembro de 2006, reafirmando a força mobilizadora declarou o seguinte sobre o significado da vitória na reivindicação¹⁶¹ tornada lei municipal:

“É o reconhecimento da diversidade cultural dos povos indígenas e a tentativa de não fazer morrer as línguas-mães das aldeias. É a primeira iniciativa no país.”

Para os povos tukano e baniwa impor formalmente a escrita de sua própria língua à chamada “sociedade nacional” consiste numa estratégia básica de reprodução cultural, ao contrário de alguns povos tradicionais, como os ciganos, para os quais a ausência de uma escrita é que pode ser lida como uma estratégia de sobrevivência. Através da oralidade os ciganos idealmente poderiam controlar suas relações com os aparatos de poder, ilegitimando quaisquer pretensões mediadoras de quem desconhece suas línguas nativas. De modo contrastante para os movimentos indígena a co-oficialização das línguas indígenas representaria também uma possibilidade de ampliação de suas lutas de afirmação étnica.

A municipalização das reivindicações não pode ser entendida, portanto, de maneira rígida ou confinada na geografia das divisões político-administrativas. A ação da FOIRN transcende os limites municipais e não se conforma exatamente a delimitações espaciais político-administrativas. Neste sentido o reconhecimento que emana da Câmara Municipal parece ser um primeiro passo para ações que concernem a uma microrregião ou à mesoregião como um todo. As mobilizações no mesmo sentido em outros municípios, de diferentes unidades da federação, evidenciam que os fatores lingüísticos redescrevem a relação com as instâncias de poder, descrevendo a região segundo uma nova forma de ação político-organizativa.

Mediante esta dinâmica de construção de uma comunidade política com base étnica tem-se uma dupla ruptura com os fundamentos da sociedade colonial.

Ruptura com os fundamentos ideológicos do diretório

A primeira com o Estado dinástico que, sob a governação pombalina (1750-1777) instituiu o “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão”. O documento vem assinado por Sebastião José de Carvalho e Mello, que veio a ser Marquês de Pombal, e foi registrado na Secretaria de Estado dos Negócios do reino, no livro da Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão à folha 120, em 18 de agosto de 1758, por Felipe José Gama. No seu Art. 6 proíbe o uso do nheengatu e das línguas indígenas apoiado no princípio de que a Língua do Príncipe, ou seja o português,

¹⁶¹ Cf. “Cidade terá quatro línguas”. **A Crítica**. Manaus, 4 de novembro de 2006 p.C7

como obrigatória resultará na veneração e na obediência ao poder real. Concomitantemente, o nheengatu é satanizado e as penalidades para os que insistirem no seu uso são sancionadas.

Proibir práticas culturais (sistemas de aliança e uso de línguas indígenas) tornou-se um instrumento decisivo para o funcionamento econômico do sistema agrário-exportador apoiado em grandes plantações monocultoras e na imobilização da força de trabalho. A uniformidade lingüística, em tor sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos Povos conquistados o seu próprio idioma, por fé indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbárie dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o feto, a veneração e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando, pois todas as Nações polidas do Mundo este prudente e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da Língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável e diabólica, para que privados os índios de todos aqueles meios, que os poderiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição em que até agora se conservam. Para desterrar este perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Directores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os Meninos e Meninas, que pertencerem às escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da Língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, na forma , que Sua Majestade tem recomendado em repetidas Ordens, que até agora se não observaram com total ruína Espiritual e Temporal do Estado.” (cf. **Directorio que se observar nas povoacoes dos índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Majestade não mandar o contrario.** Lisboa, na oficina de Miguel Rodrigues. Impressor do Eminentíssimo Senhor Cardeal Patriarca. M.DCCCC.LVIII“; c/ autorização de impressão e rubrica de Sua Majestade, a 17 de agosto de 1758).

no da língua portuguesa, nas grandes plantações de cana de açúcar e algodão, parece ter sido um severo mecanismo de controle sobre os trabalhadores escravos. Sua aplicação ocorreu pela dispersão de escravos de diferentes etnias por diferentes fazendas, evitando agrupamentos de membros de uma mesma etnia numa mesma unidade de produção. Tal dispersão facilitava a imposição do português como língua de comunicação obrigatória uma vez que consideravam que haveria dificuldades dos escravos se entenderem entre si. A consulta a testamentos e inventários de grandes proprietários do século XIX permite constatar a diversidade da origem étnica dos escravos¹⁶².

Na estratégia pombalina o fator lingüístico era usado como defini-dor de uma determinada forma de organização social fabricada pelo poder político. Havia uma identificação entre língua, cultura e nação. A “Língua do Príncipe” seria a língua da nação, porquanto a autoridade dinástica o impunha. O estado dinástico, como bem descreve o Marques de Pombal, exigia uma homogeneidade lingüística derramada na vida política e administrativa, disciplinando as relações sociais entre os agentes sociais e

¹⁶² Para outras informações a propósito desta documentação histórica consulte-se: Centro de Cultura Negra do Maranhão – SM DH – **Terras de Preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento.** São Luís. CCN-PVN-SMDH. 2002

entre eles e os próprios aparatos de poder. A aristocracia se foi com o Príncipe, mas a exclusividade da “Língua do Príncipe”, entretanto, ficou. As constituições republicanas jamais desdisseram Pombal. A noção operacional de “povo”, de inspiração positivista, pressupunha uma unidade geográfica e lingüística, sob uma administração a mesma, cujo artefato de comunicação era a língua dominante, a mesma da sociedade colonial.

Neste processo político as línguas indígenas outrora proibidas mantiveram-se resistentes e vívidas, na vida cotidiana das aldeias, nos afazeres e nos segredos da vida doméstica. Faladas sem buscar necessariamente o confronto elas jamais foram controladas absolutamente pela repressão colonial e dinástica ou pela violência simbólica dos militares positivistas de ideário republicano. Sua persistência evidencia a força com que foi sendo vivida dentro de cada unidade de residência, de cada aldeia ou de cada forma organizativa intrínseca aos movimentos indígenas.

A denominada “língua geral”, introduzida pelos gramáticos do clero, foi interpretada por Pombal como um mecanismo para que os jesuítas pudessem dominar os chamados “gentios”. Seria uma língua que competiria com a Língua do Príncipe. Tanto mais porque os próprios escravos trazidos da África também estariam se comunicando em *nheengatu* ou “língua geral” sem nada saberem da língua portuguesa como sublinha o governador geral do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em carta enviada à Corte, datada do Pará, 27 de fevereiro de 1759, como se verá a seguir:

“Contra esta Diabólica máxima trabalhei quanto coube no possível para extingui-la principalmente nesta Capital, vim há pouco tempo a desenganar-me que pouco ou nada tinha feito, fazendo-se-me assim demonstrativo pelos dois fatos que vou expor a V. Exa.

O primeiro foi virem à minha casa umas crianças filhos de umas pessoas Principais desta terra, e faltando eu com elas, que entendendo pouco Português, compreendiam e se explicavam bastantemente na Língua Tapuia , ou chamada geral.

O segundo foi ouvir debaixo da minha janela dois Negros dos que proximamente se estão introduzindo da Costa da África, falando desembaraçadamente a sobredita Língua e não compreendendo nada da Portuguesa.”

O *nheengatu*, no momento atual, foi convertido em língua indígena pelos próprios movimentos indígenas em suas pautas reivindicatórias. Falam-no uns com outros em assembleias e reuniões, como já foi mencionado no caso de Barcelos. A chamada “língua geral” até então se relacionava indiretamente com as estruturas de poder, com as instâncias do campo político, e agora através da co-oficialização esta relação tornou-se direta, consolidando um bastião de resistência aos dispositivos discriminatórios de inspiração colonial.

Ruptura com a ação colonial da igreja

A segunda ruptura é, pois com a Igreja e por extensão com as Ordens Religiosas, ao tornar o *nheengatu* uma entre as línguas indígenas e não mais a língua de comunicação entre diferentes povos indígenas. O que a violência simbólica dos missionários tentou aproximar, sob a orquestração gramatical das ordens religiosas que produziram a chamada “língua geral”, foi redefinido pelos próprios movimentos indígenas, que articularam diferentes povos numa mesma reivindicação. Esta ação articuladora dos

movimentos jogou por terra a metáfora bíblica da Torre de Babel, cunhada pelo Padre Antonio Vieira, em 1662, no seu Sermão da Epifania ao referir-se ao Rio das Amazonas. Consoante tal metáfora as gentes não se entendiam entre si, falando línguas incompreensíveis, que resultavam em confusão e desarmonia entre os falantes. A mobilização conjunta de diferentes povos indígenas em torno da co-oficialização da diversidade lingüística indica justamente o contrário: ao reivindicarem a co-oficialização de diferentes línguas numa só reivindicação explicitam um entendimento mútuo e uma solidariedade política. Não há mudez nem surdez nesta mobilização política que tem na diversidade um fator de união e nada mais tem a ver com o desentendimento aludido na passagem bíblica.

Em suma, pode-se asseverar que os movimentos indígenas começam a desdizer o regimento pombalino, unindo o que ele procurou separar e levando em conta a diversidade cultural como um elemento estruturante da sociedade brasileira. Logram uma conquista que já havia sido acenada tragicomicamente por texto literário no início da segunda década do século XX através de Lima Barreto com seu conhecido livro *O Triste Fim de Policarpo Quaresma*. O personagem principal o Major Policarpo Quaresma envia um requerimento aos congressistas, solicitando que decretassem o tupi-guarani como língua oficial do povo brasileiro:

“Policarpo Quaresma, cidadão brasileiro, funcionário público, certo de que a língua portuguesa é emprestada ao Brasil; certo também de que, por esse fato, o falar e o escrever em geral, sobretudo no campo das letras, se vêem na humilhante contingência de sofrer continuamente censuras ásperas dos proprietários da língua; sabendo, além, que, dentro do nosso país, os autores e os escritores, com especialidade os gramáticos, não se entendem no tocante à correção gramatical, vendo-se diariamente, surgir azedas polêmicas entre os mais profundos estudiosos do nosso idioma – usando do direito que lhe confere a Constituição, vem pedir que o Congresso Nacional decrete o tupi-guarani como língua oficial e nacional do povo brasileiro.” (Lima Barreto, *Triste Fim de Policarpo Quaresma*. 1911).

O Major Quaresma, num pleito individual e isolado, que não representava uma força social, é tratado sardonicamente e acaba encerrado numa masmorra. O ato isolado de um funcionário público singular não logrou êxito. A afirmação de existência coletiva realizada por um movimento social encaminhando reivindicação similar a uma Câmara Municipal resulta, entretanto, quase um século depois, numa conquista.

Esta ligeira correlação histórica, que mescla ficção e realidade, evidencia antes de tudo as dificuldades de um entendimento mais acabado deste fenômeno da diversidade cultural hoje na sociedade brasileira e chama a atenção para os antagonismos em jogo.

Sob este aspecto, no caso brasileiro não há nacionalismos em disputa, que marquem a vida política. Não há as denominadas “nacionalidades históricas”, tal como na França em relação aos corsos e bascos ou na Espanha em relação a catalães, bascos e galegos, reconhecidas inclusive como tal pelo texto constitucional.

No caso brasileiro os movimentos sociais, indígenas e quilombolas, não fazem uso do termo “nação” como correspondente ao sentido de Estado-Nação. Assim, não se tem um debate ou conflito em torno de problemas equivalentes ao que se chama de “uma nação dentro de outra nação”. Embora não haja historicamente a acomodação de várias nações ou nacionalidades num mesmo Estado tem-se uma argumentação conservadora que alega que potencialmente haveria perigo de, a partir do reconhecimento de terras indígenas e quilombolas, surgir uma tendência à desagregação e à autonomização. Os

movimentos sociais, no caso brasileiro não mantém nem reivindicam situações de auto-governo ou de governo paralelo. Neste sentido as diferenças culturais não teriam porque serem consideradas necessariamente de sagregadoras. Insistir em não reconhecer diferenças culturais pode significar apostar no conflito a todo custo. Confrontando-se com estes obstáculos é que se pode avançar na análise sociológica de como os movimentos indígenas tem delineado uma mobilização conjunta impondo sua pauta de reivindicações à cena política municipal.

Na situação ora examinada as formas de luta que os movimentos indígenas preconizam e que constituem o substrato do capital militante podem ser assim sintetizadas: – orientar, consoante os preceitos de sua etnia, os integrantes das organizações indígenas a afirmarem pública e formalmente seu nome de benzimento, isto é, aquele que receberam de seus pais e dos quais foram usurpados e não o nome de batismo imposto pelos missionários; – rever as denominações dos toponimos, ou seja, instituir novas designações, em língua indígena, de comunidades, serras, igarapés e acidentes geográficos que foram denominadas pelos colonizadores com nomes bíblicos, de santos ou inspirados em episódios da história da colonização portuguesa; – estabelecer novas formas de apropriação do conhecimento do tempo, dialogando com temas oficiais da ordem do dia como “mudanças climáticas” e reorganizando o calendário das atividades econômicas; isto além das já citadas leis municipais de oficialização de línguas indígenas.

Insistindo nestas especificidades e nas distinções face a outras experiências históricas pode-se sublinhar o particularismo da situação analisada sem qualquer pretensão de universalizá-lo. Tal ação político-organizativa parece encontrar assim, condições de possibilidade para se expandir, evidenciando um amplo processo de transformações sociais. Para E. Hobsbawm, por exemplo, o final do século XX e este início do século XXI podem ser caracterizados por uma “política de identidade”. Tanto os aparatos de estado, quanto os movimentos sociais mobilizam-se em torno desta modalidade de expressão política. De maneira aproximada M. Sahlins sublinha que:

“A autoconsciência cultural que se vem desenvolvendo entre as antigas vítimas do imperialismo é um dos fenômenos mais notáveis da história mundial no fim do século XX. A “cultura” – a palavra em si, ou algum equivalente local – está na boca de todos. Tibetanos e havaianos, ojibway, kwakiutl e esquimós, casaquistaneses e mongóis, aborígenes australianos, balineses, caxemirianos e maori da Nova Zelândia, todos descubrem ter uma “cultura”.” (Sahlins, *ibid.*:506)

No que diz respeito aos fatores lingüísticos é possível registrar duas tendências no plano político municipal: enquanto na Bolívia, Equador, Venezuela, Peru e em certa medida no Brasil se avança no sentido do pluralismo jurídico, reconhecendo a diversidade cultural e lingüística e criticando o estatuto monolíngüe da sociedade colonial, nos Estados Unidos (EUA) percebe-se uma tendência contrária. Esta tendência apresenta ambigüidades como se verá a seguir: de um lado os políticos cortejam o voto dos chamados “hispanicos” e de outro insistem num certo fechamento institucional com a reedição de velhos ritos nacionais ligados às línguas que buscam limitar a liberdade de deslocamento de trabalhadores imigrantes. Os EUA não possuem um idioma oficial, mas o Senado norte-americano em maio de 2006 aprovou um projeto do senador republicano Jim Inhofe para que o inglês seja declarado o idioma nacional. Foram 63 votos a favor e 34 contra. A votação ocorreu dentro dos debates da nova lei de imigração. A minoria democrata votou contra sob o argumento de que a emenda é discriminatória e irá interromper as iniciativas da administração publica de oferecer

serviços bilíngües. Para o senador democrata Harry Reid: “é um projeto racista”. Qualquer um que falar com sotaque sabe que vai precisar falar inglês o mais rápido possível e isto poderia gerar um tipo de discriminação baseada no domínio do idioma. Atualmente o país não possui idioma oficial, mas o projeto exige que todos os cidadãos e também aqueles que possuam o “green card” (visto de trabalho e residência permanente) façam teste de proficiência em língua inglesa. A proposta republicana não declara, entretanto, o inglês idioma oficial dos EUA, posto que tal decisão poderia afetar contratos e demais transações comerciais adstritas às medidas econômicas de abertura de mercados. Serviços, como a manutenção de intérpretes nos tribunais, e publicações do governo norte-americano atualmente produzidos em espanhol seriam afetados.

Não obstante esta controvérsia o conselho legislativo do distrito de Farmers Branch, de Dallas, aprovou por unanimidade também em novembro de 2006 uma série de medidas anti-imigração, incluindo uma que oficializa o inglês como língua oficial. Farmers Branch tem 37% de hispânicos entre seus 28 mil habitantes. Esta medida foi considerada como “racista” e discriminatória pelas entidades que defendem as liberdades civis¹⁶³. As novas leis de imigração estariam levando a um fechamento e inibindo o pluralismo jurídico, visto que as estimativas oficiais assinalam que 45 milhões de pessoas falam espanhol nos EUA. Na Califórnia e no Texas 35% dos habitantes falam espanhol. Estima-se que mais de 7 milhões de imigrantes, classificados como “latinos”, não dominariam o inglês¹⁶⁴.

Mediante este breve cotejo e nos limites desta apresentação ao terceiro volume da coleção **Tradição & Ordenamento Jurídico** pretende-se incentivar argumentos capazes de relativizarem as teorias que insistem em interpretar as mobilizações étnicas no Brasil como inspiradas numa estratégia externa, correspondente a um suposto modelo norte-americano que preconizaria uma “universalização de particularismos”. Tais teorias perdem de vista os fatores intrínsecos às mobilizações, distanciando-se de realidades localizadas e menosprezando a condição de sujeitos sociais em processo de construção pelos movimentos indígenas. Os textos que integram esse volume bem registram isto.

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

¹⁶³ Cf. “Migração – Em Dallas, lei dura para ilegais. Medida pune com multas quem empregar ou alugar imóveis para imigrantes irregulares.” **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 15 de novembro de 2006 página .A-31

¹⁶⁴ Cf. “EUA – Reforma imigratória prevê testes na língua para os candidatos à cidadania. Projeto torna inglês idioma nacional” **Folha de São Paulo**. São Paulo, 20 de maio de 2006, pag. A-29.

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 conmovió 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 uncir 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 harto 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

Panel IV El contexto latinoamericano y las políticas educativas

Las políticas educacionales en Latinoamérica Algunas ideas y problemas desde el currículo y la evaluación

Ricardo Ferrada Alarcón

1. Presentación

Antes de pasar al centro de esta exposición sobre políticas educacionales en Latinoamérica, es fundamental entregar algunas precisiones, por cuanto inciden en la perspectiva que abordo el tema, y por cierto en el desarrollo de los núcleos temáticos.

Un primer aspecto consiste en anticipar que me centraré en un ámbito específico de decisiones de política educacional, esto es, la dimensión curricular; en la práctica, este constituye un campo complejo, aunque muy visible para el ámbito público, en la medida que es el eje sobre el cual descansa la actividad educativa y pedagógica desarrollada por los maestros, por otra parte, la implementación curricular obedece a necesidades culturales que cada sistema educativo define, con distintos horizontes en sus objetivos, demandando recursos para implementarlo y un tiempo para cumplirlos, en consecuencia, se trata de un área en permanente atención, incluso con implicancias y debates de orden político.

El factor anterior hace presente un segundo elemento al cual referiré, esto es, la evaluación, que surge del interés y la necesidad de obtener evidencias acerca de los resultados al llevar a la práctica ese currículo, en otras palabras, se trata de problemas ligados a expectativas de enseñanza y aprendizaje. En ese sentido, cabe señalar que independientemente de su modalidad, es sabido que la difusión de dichos resultados alcanzan un alto impacto social, en que los datos revisten un carácter sintomático del nivel de efectividad obtenido por las políticas educacionales. En la educación -se dice con razón- se proyecta futuro.

En ese marco, esta exposición desarrolla entonces problemas generales referidos a currículo y evaluación, para finalizar planteando los desafíos que, desde mi perspectiva, debieran enfrentarse, atendiendo a las particularidades de los sistemas nacionales; la envergadura de esos desafíos debiera involucrar al mundo académico, en tanto puede aportar con ideas y la generación de iniciativas o proyectos que aporten a dilucidar y resolver las dificultades que afectan actualmente la educación en sus diversos niveles.

En orden a cuestiones de tiempo, sólo se enuncian y describen los elementos temáticos, por otra parte, hay información específica que se podrá entregar en el eventual diálogo, asimismo bibliografía sobre materias de currículo y evaluación; desde otro nivel, los datos cuantitativos se encuentran disponibles en reportes de los sistemas de evaluación,

además de aquellos entregados por organizaciones internacionales como PISA, OEI, UNESCO, o entidades y grupos de trabajo ligados a la investigación educativa (PREAL, GTEE).

2. Los cambios culturales y curriculares

Durante décadas del siglo pasado, las políticas educacionales latinoamericanas estuvieron centradas en resolver el problema de acceso a la educación, lo cual en otros términos puso como prioridad ampliar cada vez más la cobertura educacional; de ese modo, los esfuerzos y programas específicos se abocaron a que una extensa población entrara al llamado “mundo letrado”, como una herramienta que les posibilitara no sólo entender mejor la realidad desde la cultura ilustrada, sino que, además, mejoraran sus oportunidades en el espacio laboral, en la medida que contaran con una mejor preparación académica.

Hacia los años 80, y con distintos niveles de avance y de cumplimiento, salvo excepciones, el objetivo de educar a la mayoría de la población ha sido logrado en casi todos los países de la región (OEI, 2010). El implícito de ese logro es que hizo necesario implementar programas para la formación de maestros, destinar grandes recursos para levantar colegios, articulándose en ello el interés público y la participación del mundo privado, establecer mecanismos de apoyo a quienes requirieran de los insumos básicos para estudiar, generación de políticas culturales, propiciar la publicación de libros, entre muchos otros efectos.

La década de los años 90 muestra coincidencias en las políticas educacionales latinoamericanas, particularmente en el impulso e implementación de reformas educacionales (Kaufman y Nelson, 2005). Esto se expresó en currículos nuevos en la idea de aplicar nuevos enfoques educativos que rompieran concepciones excesivamente cognitivistas, aunque también se actualizaron los saberes, dado el fuerte desarrollo de las distintas disciplinas o áreas del conocimiento, sumados los cambios científico-tecnológicos que demandan o hacen emerger nuevos desafíos al mundo cultural.

En ese aspecto, un efecto relevante consiste en que se modifica y amplía la noción de “saberes” -es decir, aquello que habitualmente se entiende por “contenidos”-, pensándolos ahora no sólo en su nivel conceptual, en la medida que se integran los llamados saberes procedimentales y actitudinales, asimismo, se releva el aprendizaje social, un ámbito que por su naturaleza excede el dominio cotidiano, manifestándose en los múltiples valores humanos y la conducta cotidiana, orientada hacia la tolerancia y la vida democrática.

Consecuentemente con lo señalado, las reformas suponen entonces una redefinición del concepto y los propósitos de la educación, que sin duda son determinados por visiones y necesidades distintas; por cierto es un proceso que experimentan las personas, también una trayectoria que prepara para la vida y modifica el entorno social y cultural, también un modo de apropiarse del conocimiento.

3. La implementación de sistemas de “medición”

Los sistemas nacionales de medición obedecen a la necesidad de tener evidencias o información de la efectividad de las políticas educacionales; en otros términos, se intenta obtener información acerca de los resultados en el aprendizaje de los estudiantes. Por otra parte, hacia los mismos años 90, los ministerios del área de diversos países se integran a proyectos mundiales de evaluación, en un esfuerzo de aprendizaje técnico y

por el interés de establecer redes que ayuden a visualizar logros educativos en un contexto de mayor amplitud.

En ese sentido, dichos sistemas comienzan a suscribir e implementar modelos y tendencias internacionales de evaluación -por ejemplo, TIMMS, PIRLS, PISA, LLECE-, que apuntando a diversos objetivos y con nuevas metodologías, operan integrando a países de distintos continentes. En ese conjunto, puede destacarse el trabajo del LLECE, cuyo esfuerzo está puesto en evaluar los sistemas escolares de países latinoamericanos.

Desde un punto de vista de los avances en los sistemas de evaluación, la incorporación de nuevos modelos, apoyados por la tecnología informática y el significado de los datos estadísticos, viene a conformar el paso de la sicometría, que busca medir habilidades cognitivas, a la edumetría, que intenta establecer niveles de habilidad y el dominio de los saberes o contenidos conceptuales propuestos en el currículo.

Los resultados inmediatos de la evaluación son datos numéricos globales, sin embargo, su análisis y enfoques interpretativos se orientan a establecer niveles de aprendizaje escolar. Entonces, si las pruebas internacionales muestran, por ejemplo, “logros” escolares entre los países, o escalas de logro según tipos de habilidades y de contenidos, para el caso de los sistemas nacionales, la información desagregada entrega diversas entradas, con variables asociadas al dominio de las materias, modalidad de los colegios (público versus privado), origen cultural y económico de los estudiantes, índices de vulnerabilidad. En definitiva, es información que “mapea” las características del sistema educacional y, según hemos señalado, los indicadores de logro sintetizan el estado del sistema educacional.

4. Resultados y evidencias

El logro de los estudiantes es variado y se tiende más bien a promedios bajos; hay distancias entre países y grupos de estudiantes.

Los indicadores de logro se asumen como desafíos, que en el largo plazo constituyen fuertes determinismos que anteponen nuevas metas u objetivos.

Los grandes campos del saber, es decir, lectura y escritura, más educación matemática, entregan un panorama inquietante, considerando los niveles de logro. En términos simples, los estudiantes de educación primaria y secundaria tienen dificultades de lectura comprensiva y de comunicación escrita, asimismo, el dominio de operaciones matemáticas es débil.

La información desagregada de los resultados en tipos de colegios, muestra brechas, evidenciando que diferencias entre grupos están marcadas por variables socioeconómicas y culturales.

Una conclusión de lo anterior es que el origen familiar determina más que la escuela, lo cual pone en duda la relevancia o el peso de la vida escolar.

5. Decisiones de política educacional

En referencia a los resultados de evaluaciones periódicas, los sistemas educativos han definido sus metas y desafíos que podemos agrupar en torno a tres ejes de problemas: calidad de la educación, entendiéndose que se trata de mejorar o elevar los niveles de logro en áreas clave del currículo; equidad, en orden a disminuir las brechas y diferencias entre grupos de estudiantes, en la perspectiva de implementar una discriminación positiva, apoyando a colegios desfavorecidos socialmente mediante

diversas estrategias de intervención; participación, en la medida que los cambios educacionales involucran a la comunidad educacional donde se encuentran los niños y jóvenes.

Los ejes que señalamos, sumada la reforma curricular de los sistemas, han involucrado la necesidad de idear programas de perfeccionamiento para los maestros y el apoyo estatal a la formación inicial docente, en las instituciones formadores de profesores, asimismo, la implementación de redes de apoyo y compromisos para superar los bajos niveles de logro. La situación se torna paradójica y crítica en casos donde los futuros maestros provienen de colegios socialmente vulnerables, que representan precisamente aquellos que obtienen logros más bajos en las evaluaciones nacionales, en consecuencia, hay un desafío importante para lograr entregarles una buena formación profesional por una parte, además de suplir las debilidades que traen desde su formación escolar, de modo que sean competentes en su labor profesional.

6. Otros desafíos

La actual época, dominada por el fenómeno de la globalización, ha generado cambios sociales profundos; en ese sentido, resulta inevitable asimilar que hay una nueva cultura escolar y juvenil, que integra de modo distinto a sus mayores (maestros) la globalización y sus efectos culturales.

Un aspecto crítico consiste en asumir como problema el desajuste entre el mundo académico y formativo del nivel universitario, y el posterior mundo profesional-laboral, sector en el cual precisamente operan las complejas reformas en el ámbito de los saberes.

Un tema de fondo que demanda asumir, gubernamentalmente, decisiones radicales apunta a que se desplace definitivamente el interés político en la educación, en la medida que tensiona las decisiones de fondo, supeditándolas a visiones de corto plazo que involucran valoraciones ideológicas, economicistas y de mercado. Sin duda, los cambios y reformas en las políticas educacionales requieren de un cuerpo legal, sin embargo, la experiencia muestra que, hasta ahora, las propuestas legales sufren obstáculos, se formulan tardíamente o resultan extemporáneas al momento de aplicarlas. El ejemplo de Chile y la llamada “revolución pingüina” es un claro ejemplo de ello.

Si la calidad, la equidad y la participación son factores cada vez más visibles o presentes, cabe preguntarse en qué medida la academia se siente llamada en esos ejes de problemas; la buena formación intelectual y humana es una declaración muy atendible, entonces, atender a la generación de iniciativas o de proyectos en que se operacionalicen saberes debiera ser un aporte.

Por último, es fundamental asumir nuevas formas pedagógicas que integren una “didáctica de la complejidad”, en los términos del académico chileno Juan Miguel Valenzuela, en la medida que el mundo científico y académico asume la multiplicidad de la realidad, demandando el trabajo interdisciplinario y una racionalidad que opera sobre procesos no lineales.

Bibliografía

-Kaufman, Robert R. y Nelson, Joan M. (2005). Políticas de Reforma Educativa Comparación entre países. PREAL, Documento, N° 33.

-LLECE (2008). *Reflexiones en torno a la evaluación de la calidad educativa en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile.

-Morin, Edgar (2001): *Los siete saberes necesarios para la educación*. Barcelona: Paidós.

-OEI (2010). *Metas educativas 2021. La educación que queremos para la generación de los Bicentenarios*. Versión electrónica, disponible en www.oei.es/metas2021.

-PISA (2009). Country profiles 2009. En línea: www.pisa.oecd.org/ddocument.

-Ravela, Pedro; Arregui, Patricia, y otros (2008). Las evaluaciones educativas que América Latina necesita. PREAL, Documento N° 40.

-Ravela, Pedro, edit.(2001). ¿Cómo avanzar en la evaluación de los aprendizajes en América Latina? PREAL, Documento N° 22.

-Valenzuela Rodríguez, Juan (2010). “La construcción de una didáctica de la complejidad. Un desafío para las universidades actuales”, en Revista Akademeia, Vol. 1 N° 1, Santiago, Universidad Ucinf. Disponible en línea en <http://www.revistaakademeia.cl/2010/08/la-construccion-de-una-didactica-de-la-complejidad-un-desafio-para-las-universidades-actuales/>.

Una propuesta educativa de formación en la interculturalidad

Beatriz Gualdieri

*“[este espacio] es un empuje más para seguir,
para darse cuenta qué es lo que se tiene para compartir
... así se da la reciprocidad en la práctica”.¹*

"Tenemos un doble analfabetismo: biográfico y contextual." ¹

Esta ponencia recoge la experiencia de intervención en la realidad educativa que realizamos (en un proyecto integrado y dialéctico que entreteje extensión, investigación y docencia) desde el Área de Estudios Interdisciplinarios en Educación Aborigen (AEIEA) de la Universidad Nacional de Luján, en convenio con el Instituto de Investigaciones Pedagógicas Marina Vilte de CTERA hasta 2006, y desde entonces conjuntamente con asociación Espacio Colectivo Alfar para pensar-hacer desde las identidades.

Nuestro explícito reconocimiento del carácter pluricultural de la sociedad nos ha conducido a tomar, como eje de reflexión y acción, la llamada "interculturalidad", concepto debatido y debatible que procuramos construir desde las prácticas más que los discursos. Una interculturalidad que, poniendo el acento en los sujetos, podría también ser conceptualizada en términos de "inter-identidades"¹ o de "inter-lógicas"¹.

El contexto

Las acciones a las que me refiero responden a una problemática socioeducativa que se caracteriza por la negación histórica de la diversidad cultural por un proyecto homogeneizador de Estado-Nación y la consecuente indiferencia del sistema educativo ante tal diversidad, que evidencia la tarea de reproducción de un modelo ideológico donde no hay lugar para una real democracia y participación.

Tal indiferencia se evidencia en la expulsión sistemática de amplios sectores de la sociedad por razones socioculturales y lingüísticas, la falta de formación docente para el

trabajo con la diversidad, la escasez de espacios académicos donde se trabaje sistemáticamente y en profundidad esta problemática, la exclusión de grupos y personas que no han tenido oportunidad de formarse para intervenir protagónicamente en las propuestas educativas que les conciernen.

Como menciona Vázquez (2010), se insiste con un único lenguaje, una única forma de ser y ver la realidad, rechazando y/o banalizando a quien hable, luzca o actúe de forma "diferente" (cabe preguntarse: ¿diferente a quién?). Se continúa negando la existencia de diversas lenguas, que comunican mundos también diversos, de múltiples variedades dialectales y culturales, de diferentes lógicas discursivas. Así, se ha ido consolidando la existencia de grupos sociales en inferioridad de condiciones (no solo económicas), que son identificados como "carentes", "atrasados", "inviabiles" porque no "encajan" en el modelo hegemónico.

La Argentina continúa soslayando su naturaleza de país multicultural, pluriétnico y multilingüe. Así es que desde el sistema educativo se siguen impulsando propuestas que no reconocen las particularidades de los pueblos a los que van dirigidas; se trasmite una imagen desvalorizada de sus culturas, al excluir sus lenguas y conocimientos de los contenidos escolares; y se suele reproducir, en las relaciones dentro del aula, la subvaloración de las culturas locales.

Todo esto más allá de los avances en el marco legal que comenzó a elaborarse con el retorno a la democracia: con lo intercultural como política pública sostenida en la Constitución Nacional de 1994 y en la Ley de Educación Nacional de 2006, o normas como la Resolución 107/99 del CFCE, o la creación del Programa Nacional, en 2004, y de la Modalidad, en 2008, de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el ámbito del Ministerio de Educación de la Nación, así como diversas normativas provinciales, generalmente focalizadas en los pueblos indígenas¹ y en la dimensión educativa.

La educación intercultural ha quedado reducida, pese a los discursos, a una "educación para indios",¹ una modalidad (Educación Intercultural Bilingüe) aislada en el sistema educativo que no se articula con las propuestas y medidas de otros sectores y que en muchos casos tiende a convertirse en una simple técnica de alfabetización para excluidos.

Creemos que las transformaciones necesarias rebasan el simple reconocimiento de la diferencia cultural (asentada más en los sistemas de creencias, instituidos como parámetros, que en criterios de realidad concreta), y sostenemos que resultarán de cambios en las relaciones de poder entre el Estado y los distintos pueblos indígenas (y otros grupos socioculturales marginados).

En tal marco, pretendemos contribuir con la formación de sujetos sociales críticos¹ que, desde una perspectiva interdisciplinaria y con un enfoque educativo participativo y democrático, consideren a la diversidad ya no para "integrar" al proyecto hegemónico, sino para favorecer la participación en la construcción de un proyecto sociopolítico de igualdad en la diferencia; un proyecto que necesariamente debe afectar el carácter monocultural, hegemónico y colonial del Estado. Más allá de promover diálogo y tolerancia, creemos que es necesario enfrentar y eliminar las asimetrías sociales y la discriminación cultural que obstaculizan un diálogo intercultural auténtico.

Cabe señalar que los pueblos originarios, por sus complejas y conflictivas relaciones con la sociedad hegemónica que se manifiestan en una institución influyente y extendida como la escuela, constituyen los interlocutores privilegiados para nuestras acciones pues permiten una explícita interpelación de los parámetros establecidos. Es en tal sentido que centramos nuestro interés en las diversas dimensiones educativas en

contextos indígenas, concientes de que la educación siempre ha constituido un lugar tanto de construcción de identidades como de reproducción de hegemonía,

Sin embargo, nuestro enfoque excede a tales grupos y resulta pertinente para la sociedad en general y para la escuela en particular, inmersas en relaciones marcadas por las asimetrías entre los diversos actores sociales, que no siempre son reconocidas explícitamente y que entorpecen la participación democrática. La propia experiencia nos enseña que las problemáticas a las que responden nuestras acciones, así como las reflexiones y propuestas que se sustentan y se construyen junto con los actores socioeducativos, no tienen naturaleza focalizada en un grupo (indígenas) y/o una dimensión (étnica), sino que abarcan a los múltiples y heterogéneos sectores sociales afectados por la organización social de la diversidad desde la hegemonía. Así, docentes y otros actores sociales que trabajan con muy diferentes tipos de colectivos (cf. Cuadro 2) han encontrado en los espacios que venimos abriendo una experiencia valiosa para la revisión de sus propias prácticas y concepciones.

En este marco, nuestro compromiso con la construcción de espacios interculturales se plasma en acciones de extensión universitaria que involucran tanto la formación docente continua como el asesoramiento, acompañamiento y apoyo a organizaciones e instituciones (sociales, culturales y/o educativas), y la producción de materiales (didácticos y/o de difusión). En respuesta a las necesidades y demandas expresadas por las comunidades y por los diferentes colectivos docentes, nos proponemos impulsar la conformación y fortalecimiento de redes destinadas a vencer el aislamiento y producir colectivamente propuestas educativas alternativas y posibles. La organización e implementación de cursos y de encuentros locales y regionales en distintos lugares del país tienen la intención de constituir espacios que favorezcan el diálogo y la reflexión conjunta entre docentes, pueblos originarios y otros actores educativos; sujetos diversos sin exclusiones.

Considerando lo embrionario del desarrollo de la implementación y el análisis de las condiciones concretas en que se inserta la llamada "educación intercultural" en nuestro país (ya que hasta recientemente se ha venido pensando y concretando desde experiencias puntuales y dispersas), acompañamos las actividades de extensión con investigaciones que buscan sistematizar los conocimientos y experiencias de los diversos actores reales de la educación.

Del mismo modo, ya que consideramos que la diversidad es inherente a todo proceso educativo en cualquier nivel y/o ámbito, desde el AEIEA apuntamos a la interacción entre la docencia universitaria y la extensión, planeando, siempre que es posible, espacios pedagógicos compartidos entre los estudiantes de las asignaturas y los participantes de los cursos y demás actividades de extensión.

En esta propuesta es medular la inclusión de actores de diferente naturaleza en la planificación e implementación de las acciones. La cooperación inicial con una organización de cobertura nacional como la CTERA posibilitó un marco institucional de amplia llegada, a través de los sindicatos de base, así como un aporte operativo y pedagógico. A partir de 2007, con la participación activa del *Espacio Colectivo Alfar*, hemos conformado un equipo caracterizado por la diversidad de perspectivas y experiencias académicas y personales de los integrantes. Tal diversidad nos permite ir construyendo una perspectiva transdisciplinaria que sustituya las miradas fragmentarias que nos impiden captar las complejidades de la realidad.

Hemos procurado, también, el involucramiento de actores locales organizados, por ejemplo: una asociación de docentes indígena en Formosa, una organización barrial indígena en Los Toldos, un instituto de formación docente en Río Negro, una mutual docente en Neuquén. La corresponsabilidad de los actores locales no sólo se sustenta en

razones operativas, sino que constituye una estrategia para evitar prácticas paternalistas, frecuentes en las acciones que involucran a sectores marginados.

La propuesta de formación

Nuestro proyecto surge en septiembre de 2003, cuando concretamos en Luján, conjuntamente con la CTERA y la Mesa de Trabajo de Pueblos Originarios, el "1er. Encuentro Nacional de Educación e Identidades: Los Pueblos Originarios y la Escuela", evento que permitió un primer diagnóstico integral y abarcativo (participaron más de 1.000 personas procedentes de diversos puntos geográficos de nuestro país) de las demandas y necesidades existentes en las temáticas convocantes.

Aceptamos entonces el reto de organizar espacios explícitamente formativos que, más allá de la dimensión de los contenidos y/o de la focalización en un único tipo de destinatario, tendieran a reconocer y problematizar críticamente la multidimensionalidad y heterogeneidad de los contextos educativos; espacios abiertos a una continua revisión de parámetros dirigida a la "desnaturalización", imprescindible para una real interculturalidad.

Nuestro enfoque pedagógico-didáctico se basa en el examen continuo de posturas intelectuales y experiencias acumuladas, apelando a lecturas problematizadoras de la realidad desde tiempos y espacios cotidianos y desde la historicidad de los sujetos, siempre diversos.

En nuestra búsqueda por garantizar espacios suficientemente heterogéneos, asumimos el desafío, tanto educativo como social, de aceptar participantes sin exclusiones de titulación, de manera de incluir a personas que no han tenido oportunidad de formarse académicamente. Así, coexisten en estos espacios formativos: docentes y otros profesionales vinculados con la educación y la cultura; militantes y dirigentes de sindicatos docentes; integrantes de pueblos originarios y otras organizaciones sociales (de migrantes, de desempleados, ambientales, etc.); estudiantes de profesorado y de universidades, etc.

Las acciones a las que nos referimos consisten, básicamente, en la implementación de cursos de extensión universitaria acreditados por la UNLu, que desde 2004 se han concretado en diez ocasiones. Estos cursos tienen una naturaleza introductoria al debate sobre diversidad y educación, incluyendo en sus contenidos: la revisión histórica crítica de la construcción de hegemonía sociocultural y las respuestas institucionalizadas, la conformación de un cuerpo de conceptos y problemáticas vinculados con cultura, lenguaje e identidad, y la reflexión crítica metodológica (en torno a conceptos como conciencia histórica, realidad, conocimiento, subjetividad) tendiente a la comprensión de la investigación educativa como construcción de conocimientos situados en tiempo y espacio.

Organizamos estos contenidos en dos cursos iniciales *Educación Intercultural y Formación de Coordinadores de Círculos de Reflexión* y dos cursos de profundización *Educación Intercultural II* y *Conocimiento y Diagnóstico de la Diversidad*. Un quinto curso, *Educación Intercultural Bilingüe*, fue especialmente diseñado para trabajar con docentes e indígenas en Formosa.

Con el propósito de responder a las demandas de actores educativos procedentes de diferentes lugares, optamos por la metodología semipresencial. Los encuentros presenciales de ocho horas (40 horas en total) se realizan en una sede¹; en ellos se presentan y debaten conceptos y experiencias, se revisan ideas previas, se reflexiona colectivamente. Los periodos no presenciales (56 horas en total) incluyen el trabajo en terreno con colectivos docentes o grupos locales, la realización de encuentros en la

modalidad de Círculo de Reflexión, y la sistematización de ese trabajo, actividades que los participantes realizan en sus localidades de residencia.

Los Círculos de Reflexión¹ son fundamentales pues constituyen los espacios que permiten reconocer colectivamente las lógicas de pensamiento y generar acciones creativas en torno a la práctica educativa. En los Círculos se opera en la deconstrucción del discurso académico poniéndolo en tensión con la historicidad profesional de los sujetos, incluidos los propios recorridos de formación. El trabajo en lo cotidiano y lo local busca facultar lecturas de la complejidad de la realidad social que resulten en la construcción de conocimiento a través de la investigación y la posterior intervención pedagógica. Así, promovemos la enseñanza y el aprendizaje como procesos basados en la necesidad de “sospechar” de las propias construcciones parametrales y analizar mitos, creencias y ritos que las conforman y que atraviesan las prácticas. La potencia metodológica de los Círculos ha sido significativa para sostener los periodos no presenciales, de otro modo sentidos como momentos de soledad y aislamiento.

El trabajo en Círculos es acompañado por materiales en diferentes formatos (impresos, audio, video) que diseñamos en cada oportunidad intentando contemplar las características de los destinatarios (tanto individuales como educativas y/o socioculturales) y de los contextos sociales, culturales y lingüísticos específicos. Tal adecuación a las especificidades de cada grupo implica reajustes continuos: cada nueva réplica involucra la revisión y modificación metodológica, incluyendo los materiales. De esta manera evitamos la estandarización apostando a fortalecer una formación situada.

Una dimensión estratégica en la formación es la investigación, ya que incentivamos el examen de las posturas intelectuales y las experiencias mediante la problematización de las propias construcciones de realidad, abriéndonos a la pregunta más que cerrándonos en la respuesta. Estos procesos de investigación se plasman, centralmente, en los proyectos de intervención que se presentan para la evaluación final y acreditación.

Con respecto a los participantes, como ya se mencionó, constituyen grupos caracterizados por su heterogeneidad. Hasta el momento han asistido a nuestros cursos más de 500 personas, con perfiles muy diferentes en distintas dimensiones: residentes en doce provincias; integrantes de once grupos indígenas (un 45% de los participantes se autoidentifica como perteneciente a/descendiente de un pueblo indígena); con formaciones en todos los niveles educativos y amplia gama de ocupaciones (cf. Cuadro 1).

Cuadro 1: Perfil sociocultural de los/las participantes

<i>Lugar de origen (provincias)</i>	<i>Pertenencia étnica</i>	<i>Nivel educativo</i>	<i>Ocupaciones</i>
---	---------------------------	------------------------	--------------------

repensar y generar acciones en torno a qué se hace y porqué, en la práctica educativa (dentro y fuera del sistema formal); un diálogo construido en y desde la diferencia, pues consideramos que lo igual, lo homogéneo, constituye una ficción.

Nos referimos a un diálogo donde nadie aspira a verdades categóricas porque reconocemos que el conocimiento no es un absoluto sino que está en constante proceso de construcción, que no es individual sino generado en espacios colectivos. Y en ese proceso de producción de conocimiento, una dimensión constitutiva es el diálogo. Es a partir de la escucha y la construcción conjunta que interpelamos lo dado poniendo nuestras subjetividades en juego.

Retomamos en tal sentido el pensamiento de freireano que pone en el centro del proceso pedagógico transformador al diálogo, a la comunicación franca y crítica que apunta a reformular de manera radical las tradicionales relaciones entre maestro y estudiante.

Esta práctica dialógica, que implica una formación mutua, conlleva la conformación de un colectivo. Ha sido imprescindible, por lo tanto, revisar también las formas de "ser parte" de ese colectivo; es decir, la naturaleza de la participación. Desde nuestra experiencia, reconocemos la existencia de condiciones, tanto externas como internas al propio proyecto, que dificultan el proceso participativo. Así, la práctica educativa formal se desarrolla normalmente en instituciones donde los roles son fijos y jerárquicos, lo que implica escasas posibilidades de participar de los múltiples sujetos involucrados. Por otro lado, las particularidades innovadoras de un enfoque intercultural exigen, en el desarrollo de las acciones, una apertura en la construcción de vínculos flexibles que conduzcan a una participación efectiva. Esta tensión entre la rigidez del sistema y la apertura necesaria constituye un desafío continuo.

Asumir un proceso de formación desde esta perspectiva entraña, por supuesto, una mayor responsabilidad, trabajo y apertura de todas las partes, tarea que no ha sido fácil. A las dificultades propias de la heterogeneidad de sujetos se agregó la opción por la metodología semipresencial. Sin embargo, al mismo tiempo, nos vimos estimuladas en nuestras búsquedas de nuevas estrategias para la comunicación buscada. La conformación de los Círculos de Reflexión locales resultó en esto vital. Insistimos, asimismo, en la necesidad de una dinámica interactiva de diálogo, que entendemos no se da sólo entre los sujetos, sino también entre las actividades propuestas, la bibliografía y la experiencia propia, intentando así una ruptura con la reproducción de planteamientos para constituir relaciones críticas.

Las decisiones socio-pedagógicas que hemos ido asumiendo nos confrontaron con un conjunto de "obstáculos" que insistimos en revertir en "fortalezas" para los propósitos transformadores que perseguimos. Nuestras propias reflexiones se ven beneficiadas y potenciadas por la práctica en contextos diversos y heterogéneos que nos permiten vivir y pensar una interculturalidad situada. Concluyendo, reiteramos nuestra convicción de construir una interculturalidad de prácticas, más que de discursos, que incentive el protagonismo de sujetos con mayor autonomía en la producción de conocimiento y las decisiones y prácticas educativas.

BIBLIOGRAFÍA

Fornet-Betancourt, R. 2009. *Interculturalidad en procesos de subjetivación*. México: Consorcio Intercultural/SEP, Coordinación Gral. de Educ. Intercultural y Bilingüe.

- Gualdieri, B.; M.J. Vázquez y M. Tomé. 2008. "Educación y multiculturalidad: una experiencia de integración dialéctica entre extensión, docencia e investigación desde la Universidad Nacional de Luján (Argentina)". En: D.Mato (coord.), *Diversidad e Interculturalidad en Educación Superior. Experiencias en América Latina*. Venezuela: IESALC, UNESCO. (pp. 93-104). Disponible en: <http://www.iesalc.unesco.org.ve>
- Gualdieri, B. y M.J.Vázquez. 2010. "El "diálogo" de la interculturalidad: qué y cómo desde la práctica". Ponencia presentada al *Simposio Educación Intercultural Bilingüe en América Latina y el Caribe: balances, desafíos y perspectivas - II Congreso Ciencias, Tecnologías y Culturas. Diálogo entre las disciplinas del conocimiento. Mirando al futuro de América Latina y el Caribe*. USACH, Santiago de Chile.
- [Picotti C., Dina V.](#) 2010. *Una propuesta interlógica ante los desafíos del pensar contemporáneo*. (Colección: [Textos Institucionales - Serie Profesores Extraordinarios](#) N° 5). Los Polvorines: Editorial UNGS.
- Tomé, M. y otras. 2005. *Informe del Proyecto Educación y multiculturalidad. Formación de coordinadores, ajuste curricular y diseño de materiales*. Presentado al PROVIDA-Programa de Calidad de Vida y Desarrollo Económico Social, Ministerio de Educación. Buenos Aires, Argentina. Disponible en: http://www.ctera.org.ar/iipmv/areas/area_identicidades.htm
- Vázquez, M.J. 2010. "Lo intercultural: un análisis crítico. La subjetividad que me sujeta". (ms.)

Autores

Almada, Martín

Doctor en Pedagogía por la Universidad Nacional de la Plata, internacionalmente reconocido activista y abogado de Derechos humanos; sindicalista, líder del movimiento "Por un Techo Para Cada Educador" de la Federación de Educadores del Paraguay, escritor y poeta. Ha recibido varios galardones por su actividad a favor de la aclaración histórica del Operativo Cóndor -por el cual había sido arrestado y luego ante la presión internacional liberado- y de las violaciones de Derechos Humanos en Paraguay y Sudamérica, destacándose el Premio al Sustento Bien Ganado de la Fundación Right Livelihood Award en 2002. Actualmente dirige la Fundación Celestina Pérez de Almada, llamada así en memoria de su primera esposa víctima de la tortura psicológica. Ejerce la profesión de abogado, apoya actividades para la difusión y vigencia de los Derechos Humanos y promueve el uso de energías renovables y el movimiento ecologista, presidiendo el "Movimiento Acuerdo Ecológico", que es parte de la "Alianza Democrática Tricolor".

Ameigeiras Aldo

Licenciado y Profesor en Sociología y Doctor en Ciencia Política, Universidad del Salvador. Obtuvo becas del Conicet. Actualmente se desempeña como Investigador -Docente en el Instituto del Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de General Sarmiento y como Investigador Adjunto del Ceil-Piette en el área Sociedad, cultura y religión, sobre temas de cultura popular y religión. Ha dictado cursos de posgrado relacionados con su especialidad en varias universidades del interior. Entre las publicaciones más relevantes se cuentan "Cultura y religiosidad- El entramado socio-cultural de una Fiesta Santiagueña en el Gran Buenos Aires"- Revista *Strómata*, 1992; "Una aproximación sociológica a la Fiesta del Señor de los Milagros de Mailín en el Gran Buenos Aires"- Revista *Religión y Sociedad* 5- 1987 y "Us and them. Religious diversity in an urban district context", *Social Compass - International review of sociology of religion* -Sage Publications- Londres, Social Compass, 45 (3) 1998;

compil. con E.Jure de *Diversidad cultural e interculturalidad*, UNGS/Prometeo 2006, *Religiosidad popular –Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*, UNGS/Biblioteca Nacional (2008).

Biagini, Hugo E.

Dr. En Filosofía por la Universidad de La Plata.

Se consagró a la historia de las ideas argentinas y latinoamericanas., con una perspectiva crítica y valorativa con respecto al develamiento y realización de la dignidad humana. Ha enseñado y dictado conferencias en Universidades argentinas y de otros países. Investigador del Conicet y de la Academia Nacional de Ciencias. Miembro fundador de la Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política y del Corredor de las Ideas del Cono Sur. Dirige el Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional de Lanús. Autor de numerosos artículos y obras, por los que ha sido reconocido internacionalmente, así como por incentivar y dirigir trabajos interdisciplinarios. Entre sus publicaciones merecen citarse *Cómo fue la generación del Ochenta* (1980), *Educación y Progreso* (1983), *La Revista de Filosofía* (1983), *El movimiento positivista argentino* (1985), *Panorama filosófico argentino* (1985), *Filosofía americana e identidad* (1989), *Orígenes de la democracia argentina* (1989), *Historia ideológica y poder social* (1992), *Redescubriendo un continente* (1993), *Intelectuales y políticos españoles a comienzos de la inmigración masiva* (1995), *La generación del '80* (1995), *Historiografía argentina, Fines de siglo, fin de milenio* (1996). *La Universidad de La Plata y el movimiento estudiantil, Juventud, sociedad y universidad*, *Identidad argentina y compromiso latinoamericano*(2009), compil.con A.Roig de *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX, 3 t (desde 2004)*.

Colombres, Adolfo

Abogado, escritor. Graduado en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1967, ejerciendo la profesión hasta 1976. Realizó cursos de post-grado en Filosofía del Derecho, Sociología y Derecho Penal, estudios libres de Antropología, Sociología, Filosofía e Historia en Universidades de diversos países, orientándolos inicialmente hacia el campo de las relaciones interétnicas y el colonialismo en América y África. Participante de Congresos y Jornadas. Miembro de jurados académicos y literarios Autor de audiovisuales didácticos, colaborador en la producción de diversos films. Asesor cultural y director de programas Asesor legal en cuestiones y organizaciones indígenas y trabajos de apoyo. Autor de numerosas obras literarias, antologías y obras antropológicas; entre estas últimas pueden destacarse *Celebración del lenguaje. Hacia una teoría intercultural de la literatura* (1997). *La emergencia civilizatoria de Nuestra América* (2001), *América como civilización emergente*, ensayo (2004), versión actualizada (2008). *Teoría transcultural del arte. Hacia un pensamiento visual independiente*, ensayo, Buenos Aires (2005). *Los guaraníes* (2008). *Nuevo Manual del Promotor Cultural*, dos tomos (2009). Prólogo y notas a las dos primeras *Recopilaciones de documentos políticos indígenas* que se hicieron en América (1975 y 1977).

Coraggio, José Luis

Economista. Director Académico de la Maestría en Economía Social, Instituto del Conurbano, Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina. Responsable organizador de la Red Latinoamericana de Investigadores en Economía Social y Solidaria (RILESS). Autor de más de 120 artículos y autor y coautor de 25 libros. Primer Rector electo de la Universidad Nacional de General Sarmiento y Director del Instituto del Conurbano de la misma. Director del Departamento de Economía de la Universidad Nacional del Sur, Argentina, 1972. Director del CEUR, Argentina, 1969. Investigador principal en El Colegio de México, 1981; Investigador asociado en el Instituto Torcuato Di Tella, 1969. Se ha desempeñado como profesor en distintas universidades del país y del exterior, como también en Centros de Investigación de primer nivel en distintos ámbitos Latinoamericanos.

Entre sus principales publicaciones: *Nicaragua: revolución y democracia* (1985, 1986) traduc. al inglés, francés e italiano, *La transición difícil. La autodeterminación de los pequeños países periféricos*, coeditor con C. D. Deere (1986,1987), *Transición y crisis en Nicaragua*, en coautoría con R.M. Torres (1987, 1988); *Territorios en transición. Crítica a la planificación regional en América Latina* (1988,1994), *La investigación urbana en América Latina. Vol 3: Las ideas y su contexto* (1990); *Ciudades sin Rumbo. Investigación urbana y proyecto popular* (1991), *Desarrollo Humano, Economía Popular y Educación* (1995), *Desenvolvimento humano e educação* (1996), *Economía Urbana: la perspectiva popular* (1994, 1998), *Economía popular urbana: una nueva perspectiva para el desarrollo local* (1998), *Contribución al estudio del sistema argentino de educación superior universitaria*, coord. con A. Vispo (2001), *¿Es posible otra economía sin (otra) política?* (2005), *Economía social, acción pública y política* (2007, 2008),

La Economía Social desde la periferia (2008), *Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo* (Org) (2009)

Ferrada Alarcón, Ricardo

UCSH-Chile, Doctor en Estudios Americanos, Mención Pensamiento y Cultura, Universidad de Santiago. Magíster en Literatura Latinoamericana, Universidad de Santiago.

Académico de la Universidad Católica Silva Henríquez, Profesor de Posgrado en la Universidad de Santiago y la Universidad de Talca.

Asesor del Ministerio de Educación, experto del sistema nacional de evaluación, área de Lenguaje, con tareas asociadas al desarrollo de instrumentos.

Ponencista en diversos encuentros internacionales sobre literatura y humanidades.

SUS LÍNEAS DE TRABAJO SE ORIENTAN AL Discurso crítico y ensayo latinoamericano del siglo XX, Teoría y crítica latinoamericana

AUTOR DE Artículos sobre literatura en revistas especializadas (L y L, Estudios Filológicos), de las obras *El discurso crítico de Octavio Paz. Contextos, desafíos y fundaciones en Latinoamérica de los años 60-80* (Ediciones Ariadna-Usach, 2009), *Los cuentos de Francisco Coloane, espacios de realidad y deseo* (Editorial Universidad de Santiago, 2004).

Gualdieri, Beatriz

Universidad Nacional de Luján (Argentina)

Investigadora y docente con formación académica en Lingüística: Licenciatura en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú) y Doctorado en la Universidade Estadual de Campinas (Brasil).

Ha realizado investigaciones lingüísticas, sociolingüísticas y educativas con varios pueblos originarios de Sudamérica, destacándose sus trabajos, durante más de dos décadas, con el pueblo Mocoví (provincias de Chaco y Santa Fe, Argentina).

Ha recibido becas para investigación y estudios de diversos organismos (CONICET, OEA, CNPq, FAEP) y ejercido la docencia en distintas universidades de la región (Perú y Bolivia) y del país (Chubut, Buenos Aires, Chaco y La Pampa), tanto en el nivel de grado como de posgrado.

Resultados de sus investigaciones, sobre lenguas y educación, han sido publicados en libros y revistas sobre estas temáticas y presentados en congresos y encuentros nacionales e internacionales.

Desde 2001 es profesora del Departamento de Educación de la Universidad Nacional de Luján, co-responsable de la asignatura *Educación Intercultural* para las carreras de educación de esta universidad. En el marco del *Área de Estudios Interdisciplinarios en Educación Aborigen*, que coordina desde 2007, viene realizando actividades de extensión universitaria que focalizan la formación docente continua, con docentes y pueblos originarios de diferentes regiones del país, mediante implementación de cursos, encuentros y talleres, elaboración de materiales didácticos y de difusión, asesoramiento, etc.

Es miembro de la asociación civil *Espacio Colectivo Alfar para pensar-hacer desde las identidades*.

Jaramillo Salgado, Diego

Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, México, 2001; Magister en Estudios Latinoamericanos, Filosofía, UNAM, 1985; Licenciatura en Educación-Filosofía, Universidad del Valle, Cali, 1976; Licenciatura en Filosofía, Facultad de Humanidades de la misma Universidad, 1976. Profesor de grado y posgrado en la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia e invitado por otras Universidades en México y España.

Asesor y colaborador en organizaciones y movimientos sociales, coordinación de grupos de investigación, dirección de carreras y revistas. Participante de numerosos eventos académicos y culturales.

Entre sus publicaciones, las obras: *Satanización del socialismo y del comunismo en Colombia 1930-1953* (2007); compil. *Filosofía política: Crítica y balances*; "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* (2005); "Un gobierno alternativo en una región olvidada de Colombia: entrevista al Taita Floro Alberto Tunubalá Paja, gobernador del Departamento del Cauca", en JILAS, *Journal of Iberian and Latin American studies*, Vol. 7, number 2, december 2001; "La investigación cultural en el Cauca un proceso incipiente", con María Cecilia Alvarez y Matilde Eljach, en Jesús Martín Barbero, Fabio López de la Roche y Angela Robledo (Eds.) *Cultura y región*, 2000; "Colombia: reveses y aciertos de una paz que no se logra", en Horacio Cerutti y Carlos Mondragón compil. *Nuevas interpretaciones de la Democracia en América Latina*, 1999; *Las Huellas del Socialismo. Los Discursos Socialistas en Colombia 1919-1929*, 1997. Numerosos artículos en Revistas especializadas.

Entre los reconocimientos recibidos: Mención honorífica por la tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, 2001; Medalla Gabino Barreda de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1990; mención de honor por el ensayo. *Revaloración de la política. El discurso político de José Carlos Mariátegui* en el concurso internacional de ensayo sobre *Vigencia del pensamiento de José Carlos Mariátegui*, auspiciado por la UNESCO, Lima, 1995.

Lao Montes, Agustín

Doctor en Sociología por la Universidad Estatal de Nueva York en Binghamton. Profesor de sociología en la Universidad de Massachusetts en Amherst, donde también está afiliado al postgrado en Estudios Afro americanos y es investigador en el Centro de Estudios Latino/Americanos y del Caribe. Se considera un intelectual-activista, con militancia en una pluralidad de frentes, tanto en la arena política como en el terreno intelectual, en los Estados Unidos como también en América Latina y el Caribe.

Entre sus áreas principales de investigación y docencia se cuentan: la crítica decolonial, la sociología histórico-mundial, los estudios culturales, la sociología política (especialmente los temas de estado y movimientos sociales), los estudios críticos de raza y etnicidad, la crítica y política feminista y los estudios urbanos. Ha publicado varios libros y una cantidad nutrida de artículos en estos campos. Actualmente trabaja en dos proyectos de libro, un volumen co-editado a titularse *Constelaciones Globales de Poder y Futuros Insurgentes* y un manuscrito a titularse *Diásporas Afro-Latinas: Movimientos Negros y Políticas Etno-Raciales en las Américas*.

Muzzopappa Héctor

Profesor de Filosofía (UBA)

Prof. titular regular de Teoría Política I y II de la Licenciatura en Ciencia Política y Gobierno (UNLA).

Director del Departamento de Humanidades y Artes (UNLA)

Director de proyectos de investigación en Universidades y Centros de estudios, dirige actualmente el Proyecto de investigación “Problemas y debates en la implementación de la enseñanza para el trabajo en Argentina (1880-1904)” en el Centro de Investigaciones Históricas (UNLA) con subsidio de ANCyT.

Autor de artículos y libros, se encuentra en prensa en colaboración con Alejandro Herrero *La República posible y sus problemas. La recepción de Juan B. Alberdi en la etapa liberal conservadora*.

Es actual editor responsable de la publicación *Cuadernos de trabajo del Centro de Investigaciones Históricas* del Departamento de Humanidades y Artes. Es miembro del Comité de publicaciones y del Comité de Proyectos de Investigación (UNLA).

Miembro de Sociedades científicas, entre ellas CEPNA – Centro de Estudios para el Proyecto Nacional, Director desde 1983; SER EN EL 2000, miembro del Comité Directivo desde 1983; Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, secretario entre 1984-1988; editor de la revista *Nuevo Proyecto* 1985-1992; miembro del Consejo de redacción de la *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* 1988-1991.

Picotti C., Dina V.

Licenciada en Filosofía (Univ. Del Salvador, Buenos Aires, Argentina), Doctora en Filosofía (Univ. De Munich). Ejerce la docencia en Universidades nacionales y privadas del país. Es actual Directora del doctorado de Filosofía de la Univ. de Morón y del Instituto de Pensamiento Latinoamericano de la Univ. Nac. Tres de Febrero. Es Prof. consulta en la Univ. Nac. de Gral. Sarmiento y Directora de la Especialización en Filosofía Política. Investigadora en temas de filosofía contemporánea, filosofía de la historia y pensamiento latinoamericano. Autora de artículos sobre los mismos y entre otras obras de “El descubrimiento de América y la otredad de las culturas” (1990), “El movimiento positivista argentino” (1985) (coautora), “A los 500 años del choque de dos mundos 1492-1992”(1989) (coautora), “Pensar desde América” (1995) (pról. y compilación), “Kulturen der Philosophie” (1998) (coautora). “La presencia africana en nuestra identidad” (1998). “El negro en Argentina – presencia y negación” (2000) (compil. y coautora), “Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalisation” (2002) (coautora), “El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX, t.I ‘Identidad, utopía, integración (1900-1930), coautora, (2004), “La política, las palabras y la plaza”(2006) (coautora), “Diversidad cultural e interculturalidad” (2006) (coautora), “Heidegger, el testimonio del pensar” (2007) coautora, “M. Heidegger. Una introducción” 2020). Traductora al castellano del orig. alemán de varios de la ed. de Obras Completas de M.Heidegger, en Ed. Almagesto/Bibl. Intern. M. Heid/-Biblos, Buenos Aires.

Prada Alcoreza, Raúl

Bachiller en Humanidades, Colegio Santiago de Chiquitos.

Estudios de Literatura en la Universidad de La Sorbona. París, de Sociología y Matemáticas en la

Universidad Mayor de San Andrés., Maestría en Demografía en el Colegio de México, Estudios sobre Políticas de Población en la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz – Bolivia, Estudios sobre la Deuda Externa en Atlanta Management Institute USA, Estudios de Epistemología en la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz – Bolivia y en el *Instituto Foucault*. Paris-La Paz.

Profesor de grado y posgrado en la Universidad Mayor de San Andrés y en el C.I.D.E.S., Director de proyectos e investigaciones, Coordinador de la Maestría en Epistemología y Metodología de la Investigación Social y del Doctorado en Epistemología.

Asesor del Canciller. Constituyente de la Asamblea Constituyente. Director de normas en la DGNGP del Ministerio de Economía y Finanzas Públicas del Estado Plurinacional de Bolivia. Viceministro de Planificación Estratégica del Estado. Ministerio de Planificación del Desarrollo.

Entre sus últimas publicaciones pueden citarse:

El Fantasma Insomne. Comuna. *El Retorno de la Bolivia Plebeya*. Comuna. *Tiempos de Rebelión*. Comuna. *Pluriverso*. Comuna. Ensayos compartidos (1998-2001).

Genealogía del Pensamiento Trágico. Ensayo Crítico sobre Nietzsche. Episteme. *La subversión de la Multitud*. Episteme. *Genealogía de las Dominaciones*. Episteme. *Democratizaciones Plebeyas*. Comuna (2002).

Genealogía del Poder. Mitos. *Fragmentos territoriales*. Mitos. *La Eternidad del Instante en los Movimientos Sociales*. Comuna. *Retórica y Política*. Comuna. *Genealogías*. Mitos. *Multiplicidades*. Mitos. *La Querrela del gas*. Mitos. *Los Ciclos Viciosos del Capitalismo*. Mitos (2003).

La Gramática de los Movimientos Sociales. Plural. *Largo Octubre*. *Genealogía de los movimientos sociales*. Plural. *Memorias de octubre*. Comuna. *La Muela del diablo* (2004).

Horizontes y límites del poder y del Estado. Comuna, *Muela del Diablo*. *Transformaciones pluralistas del Estado*. Comuna. *Muela del Diablo*. *Horizontes del la Asamblea Constituyente*. Yachaiwasi. *Subversiones indígenas*. Comuna. CLACSO. *Muela del Diablo* (2005-2008)

Jorge Viaña

Doctor en Epistemología y Metodología de la Investigación Social por la Unidad Académica de La Paz UAGRM, Bolivia. Licenciado en Economía por la UMSA, La Paz, Bolivia. Diplomado en Educación Superior por la UMSA, La Paz, Bolivia.

Catedrático sobre movimientos sociales, teorías de la sociedad civil, economía política y epistemología en: Universidad Mayor de San Andrés UMSA, La Paz, Bolivia, docente en las carreras de Sociología (Postgrado), Comunicación social (Pre-grado) y Medicina (Postgrado); en la Universidad Pública del Alto UPEA, Carrera de Comunicación social (Pregrado); en la Universidad Autónoma Gabriel Rene Moreno UAGRM, unidad de postgrado, La Paz, Bolivia; en la Universidad de la Frontera UFRO, Temuco, Chile. Investigador titular del Instituto Internacional de Investigación del Convenio Andrés Bello. Ex Coordinador Regional para Latinoamérica del Programa de Desarrollo con Identidad de la Universidad Indígena Intercultural del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas para América Latina y el Caribe. Ex investigador del Centro de Estudios del Desarrollo Laboral y Agrario CEDLA y del Centro de Estudios y proyectos CEP.

Entre sus últimas publicaciones: con D. Mora, S. de Alarcón y otros, *Reconceptualizando la interculturalidad*, en *Investigar y transformar*, III Convenio Andrés Bello (2008). Con A.Zanchetta, C.Albertani, C.Fanti, A.Graziano, G.Morelli, L.Hernández Navarro, P.Mamani Ramirez, N.Napal, J.Pilatuña Lincango, S.Romagnoli, S.Sacaria, R.Zibechi, “Estado y autodeterminación en Bolivia”, en *América Latina, l’avanzata de los de abajo* (2008). Con L.Tapia, B.Rozo y S.Hoffman, *La reconstrucción de lo público, movimiento social gestión del agua y ciudadanía* (2006).

Wagner Berno de Almeida, Alfredo

Doctor en Antropología social por la Universidad Federal de Río de Janeiro (1993).

Profesor e investigador en diversas Universidades brasileras, actualmente en la Universidad Federal de Amazonas en los Programas de Pos-Graduación: Sociedade e Cultura na Amazônia, Antropología e PPG em Antropología Social. Investigador en el Instituto de Ciencias Humanas y Letras, en los Proyectos “Nueva cartografía social del Amazonas”, “Processos de territorialização, conflitos e movimentos sociais na Amazônia”.

Autor de numerosos artículos, capítulos de libros y de las obras: con Domingues Heloisa Maria Bertol (Org.), *Antropologia: duas ciências. Notas para uma história da antropologia no Brasil* (2006); *Os quilombolas e a Base de Lançamento de foguetes de Alcântara: laudo antropológico* (2006); con Marin Rosa Elizabeth Acevedo (Org.) . *Populações Tradicionais Questões de Terra na Pan-Amazônia* (2006);

Os quilombolas e a Base de Lançamento de foguetes de Alcântara: laudo antropológico (2006); *Terras Tradicionalmente Ocupadas*, (2006); con Shiraishi Neto Joaquim, Martins Cynthia Carvalho, *Guerra Ecológica nos Babaçuais* (2005); con Novaes Jurandir S., Matos Lucília (Org), *Belém de todas as falas: testemunhos, relatos e atos do Congresso da Cidade de Belém* (2003); (Org) *Terras de preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento* (2002); (Org.) . *Economia do babaçu - levantamento preliminar de dados* (2001); con Rodrigues, Roberta Menezes, Costa Solange Gayoso da, *Mapas de Belém: formas de apropriação e uso do territorios* (2000); (Org.) “O Maranhão em rota de colisão: experiências camponesas versus políticas governametais”, *Cadernos Tempos Novos*,. São Luís: CPT, 1998; con Sprandel Márcia Anita, *Transformações Econômicas e Questões Sociais na Borda do Lago Arari - Ilha do Marajo* (1998); *a Guerra dos Mapas*,. 2a. ed. (1995); *Quebradeiras de Coco Babaçu: Identidade e Mobilização*, (1995); *Transfronteira - GrenzstraBe - Kontinentalisierung der Konflikte und Veränderungen in der Geopolitik an den Grenzen Entwicklungs – Perspektiven* (1994); con Santos Murilo Passamento, *Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos – SMDDH* (1983).