

Descolonización en Bolivia

Cuatro ejes para comprender el cambio



Vicepresidencia del Estado
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional

BOLIVIA



fBDM

<p>Descolonización en Bolivia Cuatro ejes para comprender el cambio</p>

Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia
Calle Ayacucho esq. Mercado N° 308
(591) (2) 2142000 - Fax: (591) (2) 2201211
Casilla: 7056

Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria
Av. Arce, N° 2180
(591) (2) 2440347 - 2441691 - 2440391
Casilla: 4457

Colaboración

Choque/ Portugal / Chávez / Tapia / Bautista / Vega / Wanderley /
Prada / Samanamud / Cortez / De Alarcón / Viaña

Coordinación

Gonzálo Gosálvez (Vicepresidencia) / Jorge Dulon (fBDM)

Sistematización de las Mesas de Diálogo

José Enrique Parra

Equipo de apoyo Vicepresidencia

Gabriela Ruiz, Martín Moreira, Yáscara Miranda, Betty Márquez.

Equipo de apoyo fBDM

Heidy Campos, Adriana Omonte, Gabriela Cuba, Daniel Carreón,
Claudia Herbas, Carlos Arce.

Corrección

Martín Moreira / Gonzalo Gosálvez

Diseño y Diagramación

Martin Moreira B. /

Impresión

Impresiones **SIRCA** - Telf.: 2202928

Depósito Legal

4 - 1 - 17 - 11 P.O.

Índice

Presentación	3
Introducción	9
Mesa de Diálogo: Descolonización	11
Cómo pensar la descolonización en un marco de interculturalidad (Patricia Chavez)	13
Bibliografía	36
Proceso de Descolonización (Roberto Choque Canqui)	37
Bibliografía	60
Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu (Pedro Portugal)	63
Bibliografía	95
Sistematización de la Mesa de Diálogo (Sucre) Descolonización	99
Mesa de Diálogo: Estado Plurinacional	107
Estado Plurinacional: Elementos para el debate (Oscar Vega Camacho)	109
Bibliografía	133
Consideraciones sobre el Estado Plurinacional (Luis Tapia)	135
¿Qué significa el Estado Plurinacional? (Rafael Bautista).....	169
Bibliografía	204
Sistematización de la Mesa de Diálogo Estado Plurinacional (Tarija)	207

Mesa de Diálogo: Economía Plural	215
Sobre las problemáticas del Pluralismo Económico (Jiovanny Samanamud Ávila)	217
Bibliografía	236
Pluralismo Económico, Mercado y Estado (Fernanda Wanderley)...237	
Bibliografía	265
Más allá del capitalismo y la modernidad (Raúl Prada Alcoreza) ...269	
Bibliografía	324
Sistematización de la Mesa de Diálogo: Economía Plural (Santa Cruz)	323
Mesa de Diálogo: Socialismo Comunitario	331
Construyendo fundamentos en la lucha Por un Socialismo Comunitario (Jorge Viaña)	333
Bibliografía	390
Del Socialismo real al Autogobierno consciente (Roger Cortez Hurtado)	393
Socialismo Comunitario (Silvya De Alarcón)	425
Bibliografía	452
Sistematización de la Mesa de Diálogo: Socialismo Comunitario (Oruro)	453

Presentación

La implementación de la nueva Constitución Política del Estado no es un hecho mecánico, tanto la interpretación de la misma como la normativa propuesta son planos que exigen bastante reflexión en torno a temas fundamentales que deben estar acompañados también de creatividad en torno a categorías políticas y constitucionales novedosas.

Cualquier proceso democrático se basa en la elaboración política de pensamiento colectivo sobre la democracia, los participantes y las normas. Pero procesos como éstos -“constitutivos” los llamaría Zavaleta Mercado-, requieren aún más del diálogo, de la reflexión, del debate, de la circulación del pensamiento político local, de su producción colectiva, debido a que la realidad aparece como una esponja que absorbe la producción de estas dimensiones para utilizarlas inmediatamente como referentes en la vida política, legislativa, ejecutiva, judicial, o también, organizativa y participativa, como en el caso de la misma sociedad.

De hecho, esta acuciosa necesidad atraviesa una serie de canales de producción y circulación del pensamiento político, siempre entendido en su carácter colectivo. Los espacios públicos promueven incesantemente escenarios de diálogo y debate para orientar sus actividades institucionales a partir de estos insumos. Y en este ámbito, la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia abrió las puertas de su edificio para dar cabida a este gran debate político que se lleva adelante en múltiples formas, así como a otras actividades culturales y políticas muy variadas; por este motivo es que ahora muchos la llaman “la casa del pueblo”. Pero es también importante destacar que esta necesidad política circula igualmente en variados espacios públicos

no estatales, pues este proceso llevado adelante nace y se nutre en la comunidad o ciudadanía, cuya participación no sólo representa una exigencia sino que tiene la capacidad de alumbrar horizontes.

El criterio conceptual que nos guió en la organización y realización de las mesas estaba compuesto de los siguientes aspectos: pertinencia política en la temática, pluralidad de los participantes, metodología participativa, sistematización del debate, mayor alcance geográfico posible y difusión y socialización de los resultados de las mesas.

Es en este contexto que la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia junto con la Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria vieron la necesidad de construir un espacio plural para el debate y la reflexión que fluye como un diálogo en el que se intercambian posiciones y opiniones respecto de los temas que se han convertido en los ejes de la agenda política de la actualidad. No se buscó conceptos que estén de moda en los campos teóricos o en distintas universidades en el mundo sobre democracia, sino más bien se trató de sintonizar la agenda temática que provoca expectativa en el ámbito político, pero también en la ciudadanía. Estos cuatro temas fueron elegidos por ser permanentemente demandados por la ciudadanía, los representantes y los servidores públicos para el desenvolvimiento de su participación y sus actividades: descolonización, estado plurinacional, economía plural, socialismo comunitario.

Los participantes provenían de una pluralidad de dimensiones distintas: el campo político partidario, las organizaciones sociales, la economía, las instituciones públicas, pero al mismo tiempo, dentro de cada una de estas dimensiones plurales los participantes provenían de distintos partidos políticos, de diferentes organizaciones sociales, de diferentes ubicaciones dentro de la economía y de distintos niveles gubernamentales. Esta participación plural era el sentido buscado por las mesas pero, al mismo tiempo, es precisamente esta pluralidad la que nos enriquece con los problemas planteados, las sugerencias y propuestas que emergieron de la misma.

Para la realización de las mesas utilizamos textos producidos por importantes intelectuales y académicos que sirvieron como una provocación para abrir el diálogo en las mesas: en la mesa de

descolonización los textos fueron realizados por Roberto Choque y Pedro Portugal, en la mesa del estado plurinacional por Luis Tapia y Rafael Bautista, en la mesa de economía plural por Fernanda Wanderley y Raúl Prada, en la mesa de socialismo comunitario por Roger Cortez y Silvy De Alarcón.

Estos textos propuestos a las mesas y el debate realizado en las mismas fueron rescatados en una primera sistematización por expertos que incorporaron este debate y las reflexiones vertidas en un tercer texto propuesto que, en el caso de la mesa de descolonización, fue elaborado por Patricia Chávez, en la mesa del estado plurinacional por Oscar Vega, en la mesa de economía plural por Jiovanny Samanamud y en la mesa de socialismo comunitario por Jorge Viaña.

Finalmente, la participación de los asistentes durante la realización de las cuatro mesas fue sistematizada por Enrique Parra M., quien elaboró una matriz de problematización y sugerencias que recoge en términos generales estas opiniones. De ellas, se trató de mantener el sentido y lenguaje de las intervenciones, no solamente para graficar lo vivido durante los debates sino, sobre todo, para difundir los problemas y tareas que los participantes han delegado.

Nuestro agradecimiento para todos ellos por este importante aporte que fue un pilar fundamental tanto para la realización de las mesas como para la presente publicación.

Todas las mesas jugaron el rol de campos de acción dotados de diversos conceptos que, al mismo tiempo, tienen como presupuestos las respectivas problematizaciones que fueron propuestas por los expositores y aquellas personas que jugaron el papel de sistematizadores. Estas propuestas se convirtieron en *problemas eje*, en torno a los cuáles los participantes iban dotando de sentido al diálogo. Considerando que los temas de los talleres eran problemas del *presente*, es decir, que contienen problemas que requieren reconstruirse en el mismo contexto en una *reconstrucción articulada* de los distintos fenómenos que hacen a la realidad boliviana compuesta por distintos procesos y horizontes. Es por este motivo que asumimos este campo de diálogo, como la posibilidad de tejer un universo problemático general, a pesar de la segmentación realizada en las distintas mesas de

trabajo, una segmentación temporal por la realización periódica con lapsos de un mes y, hasta, geográfica por departamentos, y al mismo tiempo con nuevos actores, sujetos invitados a tales debates y que finalmente hacen una experiencia contextualizada.

Por tal motivo, se procedió a recoger todos los aportes de los participantes en matrices, a partir de la elaboración de ejes problemáticos generalmente planteados por los participantes resaltados por nosotros desde la problemática planteada por los propios participantes y recogiendo las sugerencias y otros comentarios adicionales importantes.

Se realizaron tres mesas de trabajo por cada eje temático: en la primera mesa, ambos especialistas plantearon las ideas contenidas en el texto que elaboraron; con base en estos textos, los asistentes realizaron sus comentarios e intervenciones. En la segunda mesa de trabajo de cada eje temático, el sistematizador propuso un análisis de los dos textos mencionados anteriormente, así como de las participaciones de la primera mesa; en torno a estas reflexiones nuevamente se abrió la participación. Como un hecho muy interesante, queremos resaltar que estas mesas fueron abiertas mediante videoconferencias a la ciudadanía en Santa Cruz, que pudo participar a pesar de la distancia.

La realización de la tercera mesa de trabajo fue muy interesante porque se llevó este debate al interior del país para tener la opinión de algunos departamentos: la mesa de descolonización en Sucre, la de estado plurinacional en Tarija, la de economía plural en Santa Cruz y la de socialismo comunitario en Oruro. Por tal motivo, se procedió a recoger todos los aportes de los participantes, a partir de la elaboración de ejes problemáticos generales planteados por los participantes resaltados por nosotros desde la problemática planteada por los propios participantes y, recogiendo las sugerencias y otros comentarios adicionales importantes.

De esta forma tan intensa fue como se llevó adelante el proceso participativo que se cristaliza en el presente texto que ponemos a su disposición, no para cerrar este ciclo de diálogo, sino para reabrirlo, esta vez, con sus opiniones, sus sugerencias y su participación

en lo que es la continuación de este proceso indispensable en el desenvolvimiento de la democracia y la construcción del nuevo Estado plurinacional en Bolivia.

La Paz, diciembre de 2010

Héctor Ramírez Santiesteban
Secretario General
Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia

Introducción

La Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia y la Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (fBDM), a inicios del año 2010, se propusieron encarar de forma conjunta y plural el análisis del contexto político, económico y social, tomando en cuenta la necesidad de una construcción colectiva de país dentro del nuevo horizonte que plantea la Constitución Política del Estado, con la participación de todos los sectores de la sociedad boliviana de manera inclusiva.

Para tal efecto, constatábamos que el análisis de la realidad planteaba la necesidad de resolver algunas preguntas inevitables para la reflexión con relación a temáticas estructurales que hacen al nuevo Estado, tales como la descolonización, el Estado plurinacional, la economía plural y el socialismo comunitario. Con esa perspectiva se plantearon las siguientes interrogantes: ¿Es necesario abrir el abanico de visiones sobre el proceso que estamos viviendo que permita aprovechar la riqueza y diversidad del mismo? ¿Podemos identificar con facilidad los problemas históricos que enfrentamos? ¿Estamos respondiendo a las exigencias que el actual contexto histórico nos propone?

Intentando responder estos cuestionamientos, se coincidió en que era imperioso iniciar un proceso de reflexión serio, que otorgue un sentido político al análisis actual y tome en cuenta la rapidez de los acontecimientos en el marco del proceso social y político que vive el país.

En ese sentido, se consideró importante realizar un esfuerzo adicional para desarrollar un análisis desde distintos enfoques, como una garantía para enriquecer las discusiones y, de esta manera, cumplir con el objetivo de pensar los retos del presente a partir de las

potencialidades que el contexto nos muestra y la factibilidad de llevar adelante las aspiraciones de transformación que plantean distintos sectores de la sociedad.

Fue conveniente encontrar un espacio en el cual, a partir de la realidad, se pudiese indagar el sentido del proceso histórico: establecer distintas posibilidades que se presentan en diferentes situaciones como escenarios posibles y factibles, puntualizar las tendencias que expresan características de distintos actores en la constitución de nuevos sujetos históricos para el nuevo período, documentar el desarrollo temporal de la situación política en el presente año, para tener puntos referenciales que permitan establecer un análisis de largo aliento y además, mediante esta publicación, compartir y socializar esta experiencia.

Con esta publicación, la Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (fBDM) cumple con algunos objetivos institucionales que tienen que ver con el establecimiento de un proceso de debate y diálogo basado en temáticas de la agenda histórica del país desarrolladas a partir de lecturas distintas de la realidad nacional; del mismo modo, la fundación coadyuva a fortalecer la construcción teórica y, finalmente, aporta con un insumo adicional para la reflexión política y académica.

Guido Riveros Franck
Director Ejecutivo
Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria

MESA DE DIÁLOGO: DESCOLONIZACIÓN



Cómo pensar la descolonización en un marco de interculturalidad

Patricia Chávez L.

“... las nuevas clases dirigentes africanas ocuparon, simplemente, el lugar de los blancos. Una elite negra sustituyó automáticamente a los colonialistas blancos. Esta es una de las razones del completo fracaso de los nuevos Estados. No hubo nuevas reglas, no hubo una nueva forma de administrar. No fueron transformados el Estado o los mecanismos económicos. Todo siguió igual: los nuevos patronos negros tenían los mismos privilegios que sus predecesores blancos [...] La independencia no modificó la estructura del poder blanco: aquí están las raíces del naufragio de África”.
Kapuscinski Ryszard.

La descolonización es un concepto en construcción y este documento busca contribuir a la ampliación de su discusión, mediante la introducción de algunos elementos de debate que considero fundamentales para incorporar la diversidad de luchas desde las cuales sería necesario abordar este tema. Precisamente, las movilizaciones sociales de esta última década, así como la memoria de anteriores insurrecciones populares e indígenas producidas a lo largo de los momentos coloniales y republicanos de nuestra historia,

Socióloga. Es parte del centro CEAM (centro de estudios andinos y mesoamericanos- Bolivia). Es parte del colectivo de mujeres SAMCA SAWRI, colectivo que trata de reflexionar problemas de género.

han dado lugar a una diversidad de actores y horizontes que emergen en la actualidad para participar, disputar y reorientar el sentido de lo que ahora vivimos con el nombre de “proceso de cambio”. De esa manera, proponerse pensar y practicar la descolonización en un marco intercultural implica necesariamente asumir la complejidad y diversidad de voces, proyectos y lugares producidos por la reacción social frente los núcleos de desigualdad existentes.

Este análisis parte de la consideración de los ensayos que Roberto Choque –Proceso de descolonización– y Pedro Portugal –Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu–, realizaron sobre descolonización, como insumos de reflexión y debate para el presente trabajo. De ellos, cabe resaltar el hecho de que son pensados y propuestos desde una matriz cultural específica, la indígena, lo que significa un enriquecimiento del debate porque son parte de las visiones y reflexiones de un sector larga e históricamente subalternizado y marginado no sólo de las estructuras de poder y de decisión, sino de los espacios de construcción de conocimiento. Como segundo insumo de este trabajo, tenemos los diálogos que se realizaron en las ciudades de La Paz y Sucre, con la participación de representantes de varias instituciones y organizaciones de la sociedad, que problematizaron y ampliaron las consideraciones de este ensayo.

Como primer apunte, señalaré que ambas reflexiones se desarrollan dentro del horizonte estatal. Aquí es necesario aclarar que, por horizonte estatal, se entiende que la forma predominante de organización de una sociedad determinada, de sus relaciones sociales, políticas, económicas, etc., pasa por la constitución del Estado, cuya forma moderna se ha organizado históricamente “a través de la delegación de la representación política” y se funda “en el predominio del valor y la competencia sostenida, sobre todo, en la propiedad privada de riqueza” (Gutiérrez, 2008: 21-22) y que, en el caso de sociedades como la boliviana, también se caracteriza por haber sostenido y reproducido condiciones de dominio colonial.

Me refiero a esto para señalar brevemente que, sobre todo durante las movilizaciones de 2000 y 2005, este horizonte fue rebasado por la misma acción de los sectores populares, que pusieron sobre la mesa del debate

público cuestiones como las del racismo, la crisis de la representación partidaria, el manejo de los recursos naturales y la administración de la propiedad de la tierra, así como prácticas y nociones de democracia predominantes hasta ese entonces. Pero además, este ciclo ofreció, fundado en su propia experiencia insurreccional y de resistencia, otras formas de ejercicio de la representación y la participación política, como la “Coordinadora de el Agua” (2000) en Cochabamba, el “Cuartel Indígena” de Qalachaka (2001) en Achacachi, los “gobiernos microbarriales” (Mamani, 2006) de las movilizaciones de la “Guerra del Gas” (2003), etc.

En sus momentos más radicales y dramáticos, los levantamientos pusieron en entredicho la forma estatal de gobierno, la mediación partidaria y el proyecto económico de alianza con los capitales extranjeros –la llamada “capitalización” de las empresas estatales–. También pusieron en entredicho la jerarquización racial de las relaciones sociales. Las marchas campesinas que ingresaban a la ciudad de La Paz en junio y julio de 2005, ocupando estratégicamente las plazas de los barrios “de blancos”; el uso de ponchos, en directa confrontación simbólica con el uso de las corbatas en los sectores medios y altos de las ciudades; el rompimiento de las fronteras que antes dividían la ciudad en “ciudad de indios” y “ciudad de blancos”; todo eso hablaba de un cuestionamiento práctico del monoculturalismo de la institucionalidad dominante.

Tanto en la organización inmediata de la movilización como en la posterior cristalización de las consignas de lucha en propuestas públicas, fue concentrándose y al mismo tiempo concretizándose en la llamada “Agenda de Octubre”, o agenda de los movimientos sociales, en la que las demandas de “nacionalización de la producción de hidrocarburos” y la realización de una Asamblea Constituyente marcaban y resumían el carácter del proyecto popular que allí emergía y se configuraba. Ese cuestionamiento a esta forma desigual de relacionamiento entre culturas también hizo evidente la presencia de las luchas indígenas. Así como de la Revolución Nacional de 1952 se dijo que estuvo signada por la presencia activa y el predominio político del proletariado minero, el proceso político boliviano reciente estuvo dominado por el protagonismo indígena. Entonces, las condiciones

para que se abran las posibilidades de una relación intercultural más real, no sólo de denuncia de las desigualdades sino de transformación tangible de las estructuras que las sostienen, así como de desarrollo de un pensamiento crítico, fueron creadas en estos momentos de movilización popular.

Sin embargo, este horizonte que cuestionaba de manera más radical el orden social de las cosas fue quedando relegado y, simultáneamente, fue abriéndose paso un proyecto electoral, ciertamente más contemporizador, pero también con potencialidades transformadoras. Pensar en el poder era pensar en el poder del Estado, por eso gran parte de la expectativa popular pasó a centrarse en los tiempos electorales. Fruto de eso y del surgimiento de una *sui géneris* mediación partidaria –conjunción principalmente de sindicatos campesinos e indígenas, y agrupaciones urbanas populares–, el Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos (IPSP), que luego se constituyó en el Movimiento Al Socialismo (MAS), alcanzó a tener presencia minoritaria en el Parlamento el año 2003, y llegó al gobierno en las elecciones presidenciales de fines de 2005. La incursión de varios representantes de origen indígena y popular en el poder del Estado es extraordinario, porque se habían instalado en el mismo empujados por una ola social.

De esa forma podemos distinguir entre dos horizontes sociales, uno que se plantea como alternativa radical y propone la construcción de la convivencia social sin pasar necesariamente por la existencia o el reforzamiento de la forma estatal de organización; y otra que tiende más bien a pensarse dentro de los marcos de la institucionalidad estatal, aunque lo hace de manera crítica y objetando determinados rasgos desigualitarios del mismo (su monoculturalismo, por ejemplo), sin por ello tocar necesariamente otros espacios y prácticas de reproducción de privilegios e injusticia.

Ahora bien, como decíamos al inicio de este punto, los ensayos se mueven predominantemente dentro del primer horizonte, pero lo hacen de manera distinta. Aunque en la formulación de ambos el eje central es la referencia a la cultura indígena, a sus prácticas políticas, sociales y de relacionamiento con la naturaleza, a su historia de luchas y resistencias y a la forma en que todos estos elementos enriquecen y posibilitan la instauración de un proceso de descolonización, de hecho

ambas reflexiones se mueven en dos niveles diferentes del mismo horizonte: mientras uno crítica al Estado actual y propone la constitución de uno nuevo, otro rescata los avances, sobre todo constitucionales, que hasta el momento se han realizado en materia de reconocimiento e incorporación de la cultura indígena en la institucionalidad actual por medio de la CPE.

Pedro Portugal propone descolonizar fuera de los marcos del dominio colonial, esto es, procurando descolonizar la propia comprensión de la idea de descolonización. De la amplia gama de corrientes de pensamiento y pensadores nacionales y extranjeros que el autor menciona de manera crítica a lo largo de su ensayo, resalto aquellos criterios que hacen referencia a las contradicciones y propensiones que gran parte de los mismos tienen al crear una visión del “otro” que vuelve a colocarlo en situación de subordinación:

El eje de la reflexión de los estudios poscoloniales es, pues, la alteridad entendida como el descubrimiento que el “yo” hace del “otro”. Sin embargo, el “yo” que descubre es el “yo” colonizador, occidental. Exacerbar la diferencia del “otro” se convierte en condición para dar validez a sus postulados, construyendo así un discurso que conduce hacia senderos que en vez de descolonizar al “otro” lo puede someter a un nuevo tipo de dominación.

Al usar la mitología indígena y el discurso de recuperación de su cultura para crear una imagen intemporal de la misma, sería otra forma de reproducción de una mirada colonial. En determinadas condiciones, por tanto, el recurso a la mitología y a la movilización ideológica puede también jugar un papel neocolonizador y ser un obstáculo a la descolonización.

Sin embargo, esa exacerbación identitaria es solamente una fase inicial en el proceso de liberación. Conforme avanza la lucha descolonizadora, el combatiente debe asumir formas, conductas y actitudes en las que ya no son necesarios los culturalismos “objetivamente indefensibles”. Estos, al haber cumplido ya su función “subjetivamente incomparable”, ceden paso a la prueba de asumir acciones concretas en el proceso por conquistar el autogobierno. En el caso de Bolivia, parece que el

alegato poscolonial busca mantener y petrificar ese tipo de discurso, considerándolo no una etapa en la secuencia descolonizadora, sino la descolonización misma.

A alterar el objetivo de búsqueda de libertad y sustituirlo por el de búsqueda de reconocimiento:

De esta manera, paulatinamente, se va deslizando en el marco teórico la denotación de la descolonización de la lucha de los pueblos oprimidos por su liberación hacia divagaciones postmodernas sobre los marginales en busca de público reconocimiento. Es decir, la preocupación de los dominados, hombres y mujeres cuya única condición para acceder a la humanidad negada es –utilizando los términos de Fanon– la conquista de una “existencia nacional, cueste lo que cueste”, se ve sumergida en la algarada conceptual de los teórico del “mal de vivir” occidental.

A aplicar esquemas de conocimiento que privilegian algunos aspectos (condiciones infraestructurales) de la realidad en detrimento de otros (subjetividad, ideología):

Aquí está lo fundamental de la situación “semi colonial” de Bolivia: Este saqueo de materias primas es lo esencial. Lo subsidiario es el cuerpo ideológico creado por las élites serviles y subordinadas, la dependencia mental, la falsificación de la historia, el conjunto de actitudes y mentalidades que hacen coro a la postración semi colonial.

...estos pensadores no son “descolonizadores del conocimiento”, en los términos actuales de estudios poscoloniales y posmodernos. Están todavía en el periodo de pensamiento en el que la infraestructura determina de manera directa y mecánica las manifestaciones superestructurales, contexto en el que la tan admirada caracterización de Bolivia por René Zavaleta como “formación social abigarrada”, lejos de ser un diagnóstico o un marco teórico, es una simple constatación de los dificultoso de una situación que todavía no se la entiende.

A condescender con determinados poderes públicos: Interesante aproximación de la cátedra a la silla presidencial.

O a amparar imposturas y oportunismos de provecho personal:

Así entendemos que defiendan al indio quienes hasta hace poco lo atacaban. En Bolivia no son raros los casos de personajes en actuales funciones de poder, cuyo discurso respecto a los colonizados ha dado giros de 180 grados. ¿Transformación de mentalidades o nuevas argucias para mantener su poder?

Ahora bien, durante el diálogo realizado en la ciudad de La Paz, el autor rescató sobre todo su crítica a una construcción osificada de la imagen del indígena, cuya implicación central pasaría en este momento por la legitimación de la exclusión de los indígenas de las estructuras de poder político reales: el lugar del indígena estaría, por ejemplo, en el cuidado de la naturaleza o la conservación de algunas de sus prácticas culturales, y no en la intervención en espacios de toma de decisiones públicas o en el ejercicio de cargos de gobierno. La mitificación de los pueblos indígenas alimentaría en el fondo una postura conservadora que despojaría de su potencia crítica las históricas luchas de los mismos; sería, en definitiva, una manera de despolitización de aquellas. El papel del mito, tan importante para la construcción de cohesión ideológica de éstos sectores, encontraría un límite en el momento en que las luchas indígenas necesitan pensarse dentro de los marcos de las estructuras actuales, en las que las formas mercantiles, liberales y coloniales atraviesan también la constitución de lo indígena.

Todos estos criterios respaldan la hipótesis que el autor tiene sobre descolonización. Ya que la colonización consistió básicamente en un proceso de conquista y desestructuración de las sociedades preexistentes a la ocupación –en nuestro caso–, española, la descolonización consistiría en la disolución de dicho proceso de dominio y en la reestructuración de los pueblos sometidos.

La descolonización es, en sentido estricto, el proceso mediante el cual los pueblos que fueron despojados del autogobierno mediante la invasión extranjera, recuperan su autodeterminación. La descolonización es un proceso básico de liberación y de autonomía. La descolonización tiene como consecuencia ineluctable la independencia.

... es necesario redundar en que la descolonización sólo puede ser entendida como un proceso de liquidación del sistema colonial y productor de independencia en los antiguos territorios dependientes.

En términos concretos, descolonización sería la liberación y la reconstitución de la civilización incaica. “La descolonización, entendemos nosotros, es continuar el camino de integración y unidad que bajo la forma de la “sociedad de los Inkas” los españoles encontraron y desestructuraron en la invasión iniciada en 1532”. Esta reconstitución tendría por lo menos dos componentes: en primer lugar la liberación a través de la conformación de su propia nación raza y cultura.

Como indica Ayar Quispe, “la búsqueda del indígena (o de los indígenas) de su propia liberación como NACIÓN, RAZA y CULTURA, ha sido una tarea permanente, insistente y de nunca acabar”. Esa es la trayectoria histórica que señalan Túpak Katari, el Willka Zárate, Laureano Machaqa y otros que sirven ahora de referencia en la tarea organizativa de los contemporáneos movimientos indianistas y kataristas.

Dentro de éstos términos, no sólo la cultura, la forma material de reproducción o los distintos tipos de pensamiento “occidentales” o “europeos” son considerados como antagonistas del proyecto de reconstitución de la sociedad incaica, sino también lo serían “los intelectuales criollos” y la misma nación boliviana que, por haberse organizado a lo largo de su historia sobre la base de la desintegración de los pueblos indígenas, no podría incorporar las aspiraciones de éstos pues su misma existencia “espúrea” sería la condición de inexistencia de la nación indígena. Una nación negaría a la otra.

Es claro, entonces, que los intelectuales criollos deben ser, ante todo, consecuentes con su proyecto histórico. Se sienten bolivianos y como tales no pueden encarnar los intereses de los otros pueblos, pues su misma legalidad confisca la legitimidad descolonizadora indígena. Condicionados por esa situación, no tienen la posibilidad de entrever y asumir la naturaleza espuria de sus derechos y privilegios. Por ello, para esos intelectuales Bolivia es una realidad única y los indígenas son –cuando más– los pobres, los excluidos de un sistema injusto. Pueden poner

en entredicho las formalidades de su Estado o la validez de un determinado sistema económico, pero no su identidad nacional.

De ahí se infiere por qué se piensa en la descolonización como en la reconstitución del incario. Y la misma va ligada al segundo componente, que es más complicado y tiene que ver con la forma bajo la cual se propone que podría organizarse una nueva nación incaica, que sería la forma estatal. “La descolonización implica, entonces, el debate sobre la forma estatal y su viabilidad contemporánea del Tawantinsuyu y del Qullasuyu, en tanto formas estatales”.

¿Un Estado collasuyano?, y en todo caso ¿por qué la forma estatal si a lo largo de todo el ensayo se realiza una impugnación radical de todas aquellas formas institucionales, materiales, políticas, simbólicas e ideológicas nacidas a lo largo de la historia de los países colonizadores? Entonces, podríamos conjeturar que de todas maneras no existe un rechazo absoluto a todo lo constituido en la historia europea occidental. Un elemento para comprender esta situación lo ofrece un párrafo específico, en el que el proyecto descolonizador es situado en el momento presente, en el “ser contemporáneo”.

... la descolonización para ser tal debe ser contemporánea. Ser contemporáneos significa manejar las condiciones actuales. El pensamiento poscolonial es retrógrado, pues busca fosilizar al indio en la imagen que de él se hace el colonizador –el colonizador “liberador” y de “buena voluntad”– que habla por el colonizado y lo diseña a su plena voluntad. En ese proceso, conviene que el dominado sea exótico y radicalmente diferente, de tal manera que esa “otredad” le impida el manejo de los mecanismos de poder y de control de la sociedad. Por eso, para el pensamiento poscolonial el indio no puede ser concebido como un administrador o un estadista (pues, ¡horror, se contaminaría con la modernidad!), pero sí como un personaje de feria. Sin embargo, la autodeterminación no es asunto de carnaval ni de circo, sino de manejo de lo que existe realmente.

Para el autor, se tiene que pensar la reconstitución de la nación incaica tomando en cuenta las condiciones actuales, esto es, de

manera específica, los mecanismos de poder y control de la sociedad vigentes; autodeterminación es manejo de los que existe realmente. Parece contradictorio que una propuesta que desapruera de manera tan contundente la imposición colonial, pretenda recuperar de la ella precisamente lo que las mismas corrientes críticas nacidas dentro de la historia moderna han caracterizado como uno de los ejes sostenedores de los núcleos de desigualdad. ¿Cómo congeniar los poderes actuales con los atribuidos a las comunidades indígenas?, ¿son compatibles?, ¿cómo?

Ahora bien, suponiendo que no se quiere replicar la experiencia de la forma estatal colonial, hay que preguntarse a qué tipo de forma estatal se hace referencia. Por otro lado, habría que considerar que las condiciones actuales no sólo tienen que ver con la existencia de la nación boliviana o con sus mecanismos de poder, sino con cómo la colonialidad ha pesado y pesa sobre el mismo desenvolvimiento de las civilizaciones indígenas, es decir, que es evidente que estas no son las mismas que las que existían antes o en los inicios de la colonización y, que habrían cambiado cualitativamente y sería cada vez más difícil sostener que estamos frente a una comunidad humana estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica, de psicología y de cultura. Habría que establecer qué condiciones reales existen para la reconstitución de una nación y un Estado indígenas.

Finalmente, otro elemento problemático consiste en la idea de continuar el camino de integración y unidad... bajo la forma de la 'sociedad de los Inkas', cuando precisamente ese era un proceso problemático para otros pueblos, como el aymara. En el momento actual, sería necesario establecer si los otros pueblos indígenas verían reflejadas sus aspiraciones en la constitución de un poder integrado y unificado, o qué sentido se le daría a esta perspectiva. De manera más general, habría que reflexionar en las implicaciones que tiene pensar en un proyecto de construcción de un poder unificado, sobre todo si se toma en cuenta que lo indígena es algo heterogéneo.

En el diálogo el autor aclaró que su propuesta de rescate del incario o el Estado collasuyano no pretendía proponer una vuelta al pasado, en el sentido de la reconstrucción literal de las culturas indígenas

existentes antes del proceso de conquista española, sino que más bien cuestionaba las visiones que acotaban lo indígena dentro de marcos que impedían pensarlo y proponerlo como sujeto político activo, como creador de estructuras de poder propias o bien de participación en las ya existentes. Entonces, ser contemporáneos significa asumir la existencia de los poderes políticos actuales y debatir qué posición se asume frente a ellos. Aclaración muy importante, porque permitió avanzar en dos tipos de problematización: en primer lugar, en cierto sentido el acotamiento y reducción de lo indígena a una especie de papel culturalista inocuo para los poderes reales ya estaría en cuestionamiento, por el hecho de la llegada de varios representantes de los sectores indígenas y populares a los puestos de poder del Estado.

Es decir, ya existen indígenas en el poder, ya no se puede reflexionar sobre lo indígena sin tomar en cuenta este hecho, sin preguntarse sobre su significación y sin una evaluación de los alcances y limitaciones que los representantes en el poder, a través de su experiencia y su paso por las estructuras gubernamentales, han encontrado en sus intentos de trabajar lo indígena dentro de los horizontes estatales. Esto nos lleva a la segunda problematización, que tiene que ver con la pregunta de a qué tipo de poder se adscribe, o quiere construir, lo indígena.

Los poderes políticos predominantes en la actualidad –Estado, partidos, etc.–, se construyeron excluyendo, entre otros sujetos, a los indígenas. Entonces, una de las preguntas centrales consiste en plantearse con qué proyecto o noción de poder político se llega a un espacio que se ha reproducido históricamente a sí mismo sobre la base de varias exclusiones y desigualdades, como las culturales y raciales. ¿Basta una mayor presencia cuantitativa de indígenas en los poderes estatales, para producir una política indígena o un sentido indígena de la política?, ¿cómo disputar el sentido mismo de lo político? Históricamente se ha reclamado por la ausencia de representación de los pueblos indígenas en las estructuras de gobierno, y ahora que existe una presencia importante de los mismos, se tiene que plantear el problema de cómo se ocupan esos espacios, de cómo y para qué se está en ellos.

Por otra parte, Roberto Choque adopta otro nivel de reflexión en su ensayo. En primer lugar, tiene una posición abierta respecto al horizonte estatal actual y su institucionalidad, a los cuales considera como parte de los mecanismos que podrían hacer posible la implementación de prácticas descolonizadoras.

Por tanto, la política del Estado Plurinacional a través de los ministerios correspondientes, de acuerdo a sus atribuciones, están encargados de coordinar con otros similares y entidades territoriales autónomas la implementación de programas y proyectos de descolonización, proponiendo políticas de gestión pública plurinacional con el propósito de facilitar la participación de las naciones y pueblos indígenas, comunidades interculturales y afro-bolivianas en la Administración Pública del Estado Plurinacional.

En ese sentido, la descolonización, entendida como la superación de los elementos coloniales que niegan las formas organizativas sociales originarias y el respeto a la diferencia, está enmarcada en un contexto distinto al que vimos líneas arriba. Aquí, nación y Estado bolivianos no son antagónicos respecto al proyecto de rescate de los lineamientos y prácticas centrales de pensamiento de los pueblos indígenas. Aún más, las luchas de éstos no podrían, según el autor, reducirse simplemente a la confrontación con las lógicas y los dispositivos de dominio, sino que tendrían que entenderse también como el aprovechamiento de los espacios y las oportunidades brindadas por algunas coyunturas políticas en el país, en favor de la obtención de derechos de las culturas originarias. Este es un punto interesante, porque la descolonización es propuesta ya en términos legales y constitucionales.

Los héroes indígenas construyeron una línea política de lucha por la reivindicación de los derechos de los oprimidos e ignorados hasta hace pocos años. No sólo significaba limitarse a la confrontación de los hechos entre los indígenas y los explotadores, sino también implicaba el cómo poder aprovechar las diferentes coyunturas políticas para prepararse con capacidad y responsabilidad, especialmente para avanzar hacia la consolidación de los derechos.

En este marco, los componentes centrales del proceso de descolonización propuestos por este autor son, principalmente, la recuperación de la historia, de la identidad, la autoestima y los valores ancestrales:

De esa manera, se debía emprender la descolonización con la reivindicación de la cultura ancestral, tanto la historia de los líderes indígenas como los valores y principios ancestrales.

... la identidad ideológica implica la postura política, el pensamiento filosófico y la cosmovisión. La identidad ideológica de los movimientos sociales y líderes indígenas está relacionada con las ideas de la lucha contra el sistema de explotación.

Recuperar las identidades étnicas y culturales, espirituales y la cosmovisión de los pueblos y naciones originarias, puesto que esta acción implica un gran desafío a través de estudios y gestiones políticas para lograr sus objetivos esperados.

Recuperar la autoestima, mediante la toma de conciencia y la reflexión sobre los valores y principios ancestrales, (...) ¿Cómo recuperar la autoestima? Se trata de encontrarse consigo mismo, es decir encontrarse con su autovaloración como sujeto de descolonización. En otros términos, con su pertenencia cultural y memoria histórica.

La implementación de una educación con principios descolonizadores:

En este caso, el nuevo sistema educativo debe estar fundamentado en una educación liberadora y revolucionaria, crítica y solidaria, orientada hacia la justicia y la verdad y que, por cuanto, cumpla su rol descolonizador. En la actualidad, la educación funciona como si fuese colonizadora por el mismo comportamiento de los docentes con la mentalidad colonial tanto en los centros urbanos como en las áreas rurales.

Y la reforma del aparato burocrático y el servicio público:

... se necesita transformar la institucionalidad pública y los marcos jurídicos nacionales otorgándoles más responsabilidad y equidad.

La descolonización se considera como un principio aplicable a las servidoras y los servidores públicos, (...) las tareas de las servidoras y los servidores públicos deberían estar orientadas hacia la preservación, protección y difusión de la diversidad cultural que es la base de la interculturalidad.

Es necesario también contar con diagnósticos para llevar a cabo una serie de investigaciones y prácticas con el propósito de lograr los resultados esperados ya sea a nivel regional y nacional, especialmente para cambiar la mentalidad patronal de los propios funcionarios de la administración pública, en cuanto a su trato interpersonal, hacia el público o dentro de la estructura jerárquica a sus propios dependiente. Suele suceder que cuando una persona adquiere poder abusa de su situación de poder.

A estas dimensiones se añaden otras, relacionadas con los actores que estarían involucrados con el proyecto descolonizador, entre los cuales estarían culturas indígenas no sólo andinas sino amazónicas, mujeres, afro-bolivianos/as, jóvenes y profesionales.

La recuperación de la identidad ideológica de los movimientos y líderes indígenas, tanto del occidente como del oriente boliviano es un tema vigente en el tiempo.

Así, el idioma aymara expresa la existencia histórica desde antes de los inkas, como si hubiésemos existido siempre como una Nación Aymara.

... implementar las políticas y acciones de revalorización de los conocimientos y saberes ancestrales de las naciones y pueblos indígenas, comunidades interculturales y afro-bolivianas; incentivar la eliminación de prácticas basadas en el señorialismo, patrimonialismo, patriarcalismo, racismo y burocratismo.

Es prioritario que los propios líderes y profesionales indígenas, identificados con la lucha de los pueblos indígenas, se integren a la tarea del proceso de descolonización y la lucha contra el racismo y la discriminación.

Aquí, es notable el hecho de que el proceso descolonizador sea pensado en relación con los problemas de sectores que también son parte de otros procesos de opresión, o que viven la colonialidad desde sus experiencias específicas. Aunque este acercamiento a otras luchas es aún primicial, es importante reconocer esta apertura: la descolonización implica enfrentar a todas las formas de exclusión social, cultural y económica, lo cual implica luchar por los derechos civiles y políticos de todos, hombres y mujeres, que buscan la igualdad y la justicia.

Sin embargo, sería necesario ampliar las reflexiones de por lo menos dos aspectos. En primer lugar, habría que profundizar las consideraciones acerca de cómo la descolonización puede configurarse y ampliarse incorporando otras luchas. Más que en inclusión, tendría que pensarse en un proceso de diálogo y en la creación de criterios comunes que permitan establecer acuerdos y acciones conjuntas entre quienes viven condiciones de dominio. En segundo lugar, habría que establecer qué ocurre, qué alcances y límites existen cuando la propuesta descolonizadora pasa a definirse en términos estatales. El mismo autor señala que la maquinaria estatal tiende a reproducir los principios coloniales de toma de decisiones, administración del poder, jerarquización y estratificación, y división de funciones según principios segregacionistas y arbitrarios.

Se percibe la actitud patronal de un ministro o servidor del poder ejecutivo: a) se aprovecha para ridiculizar a la persona funcionaria por cualquier falla aunque sea pequeña, b) se siente como capataz imponente, no como autoridad ni siquiera como servidor, c) difícilmente acepta alguna observación que fuese buena o moderada, d) se siente prepotente frente a sus dependientes, seguramente para hacer prevalecer su autoridad, e) se considera poderoso para prevalecer su criterio, f) para él no importa si la persona tiene su dignidad que debe ser considerada,

porque se siente incapaz de pedir disculpas por su actitud patronal.

¿Cómo enfrentar las prácticas y lógicas que caracterizan la actitud patronal de quienes ocupan puestos de poder en el Estado?, habría que establecer en qué medida lo estatal puede fisurarse no sólo en lo referente al trato burocrático, sino sobre todo en lo referente a sus tiempos y su dinámica interna. El Estado, como espacio de disputa de poder, ¿puede pretender descolonizar y ampliar los espacios de este proceso sin descolonizarse él mismo?, ¿pueden los pueblos indígenas u otros actores recomponer esta esfera, este sistema de relaciones, a partir de sus mismos cuestionamientos y prácticas políticas?

En este punto propongo algunos elementos que considero imprescindibles para trabajar la descolonización en términos interculturales.

La noción de interculturalidad, vista de forma general como un diálogo entre las diversas culturas, constituyó uno de los aportes más significativos para la construcción de una crítica del pensamiento dominante que suponía la superioridad de una cultura determinada frente a otra, pensando la misma como la meta o ideal al que debían aspirar todos los demás pueblos (Easterman, 2006: 44). En este sentido, la interculturalidad pasará a representar un eje fundamental dentro del proyecto descolonizador.

Varias corrientes interpretativas han conceptualizado y estructurado distintas visiones enmarcadas en éste esquema. Por ejemplo, parte del grupo *modernidad-colonialidad* había planteado pensar la descolonización a partir de un giro o desprendimiento que permita la formulación de pensamientos de variadas formas semióticas, paralelas y complementarias, es decir, la construcción de diversos mundos (Mignolo, 2006) con sus propias concepciones de política, economía, ontología, etc. “El giro des-colonial es un giro hacia un paradigma otro. El paradigma-otro es diverso, pluri-versal. No es un nuevo universal abstracto que desplaza a los existentes (...) sino consiste en afirmar la pluriversidad como proyecto universal” (Ibíd.: 20).

Sin embargo, esta visión, según algunos autores, tendría un límite, un problema que constituye el punto central del debate intercultural,

y consiste precisamente en la imposibilidad de poder de llevar a cabo dicho diálogo pues, una vez que se plantea la existencia de diversas unidades denominadas culturas, que poseen sus propios conocimientos y prácticas, de las cuáles ninguna puede considerarse superior a la otra a riesgo de incurrir en el universalismo, se establece que no existen escalas universales que sirvan de unidad general de medida entre las mismas (Viaña y Claros, 2009: 84), llegando así a un punto en el cuál ninguna cultura podría medirse en relación a otra y, por ende, no podría existir un diálogo intercultural.

El reconocimiento de ésta pluralidad de unidades delimitadas llamadas culturas quiebra la pretendida validez universal de los patrones de funcionamiento de cualquier otra cultura, al tiempo que tiende a un relativismo en el cuál las culturas quedan como unidades completamente autosuficientes. (Ibídem)

Precisamente por éste motivo se haría necesaria una nueva reinterpretación del concepto de interculturalidad, que no sólo se basaría en la idea de que cada cultura es limitada y gestora de sus propios universos de sentido y, por tanto, que trasciende la sola afirmación de que ninguna cultura puede considerarse superior a otra. En éste sentido, autores como Viaña y Claros re-trabajan la visión de interculturalidad: según ellos, de lo que se trata en realidad es de redefinir éstas anteriores concepciones convencionales de interculturalidad viéndolas como un simple diálogo entre culturas y, demostrar que su condición de posibilidad y su esencia radican en *la crítica radical del orden dominante*, es decir, como un proyecto alternativo y crítico a la sociedad capitalista y colonial (Ibíd.: 82). De esa manera, la interculturalidad se opondría a uno de los rasgos centrales de la colonialidad, que sería la superposición de “una sociedad dominante a las subalternizadas por la Conquista” (Tapia, 2008: 62) y consistiría básicamente en “procesos a través del cuales se busca desmontar las estructuras y relaciones de dominación y explotación, que organizan las sociedades y culturas, en una serie de relaciones de jerarquía con base en diferencias coloniales, patriarcales y de clase, etc.” (Mokrani, 2010).

En estos marcos, descolonizar en términos interculturales implicaría considerar que no existe más un centro que se coloque como medida

de otras culturas (incluidos los intentos que pretenden establecer el significado de descolonización, por ejemplo), pero que eso no significa que no existe un principio de diálogo entre ellas, que estaría constituido inicialmente por el principio de crítica radical del orden dominante mencionado por Viaña y Claros.

Otro de los elementos que considero central, lo trabaja Luis Tapia en su libro *La invención del núcleo común* (2006), donde reflexiona sobre las condiciones y las implicaciones de una construcción dialogada de conocimiento y de instituciones en una sociedad multicultural como la boliviana. Para él, uno de los principios fundamentales de la construcción de un gobierno multicultural que no esté atravesado por la colonialidad y la explotación, es el de la producción de igualdad. Para eso, argumenta que hay que diluir el centro monocultural sustentado en la estructura estatal, que se pone por encima de otras culturas, y construir un cogobierno multicultural, un núcleo común en el que las mismas participen de manera igualitaria.

Sin embargo, este encuentro entre culturas no es tan sencillo, no es cuestión de que se encuentren unas con otras de manera acrítica. Por ejemplo, no se puede pretender construir algo en común con la forma capitalista de producción sin cuestionar los núcleos de desigualdad (por ejemplo, los clasistas) que crea en su desarrollo, ni tomar las culturas indígenas sin analizar y criticar las desigualdades existentes dentro de ellas. Para trabajar esto, Tapia propone la idea de “transcrítica”, es decir, de un proceso mediante el cual las culturas se acercan unas a otras poniendo en cuestionamiento sus propios núcleos desigualitarios:

Sugiero pensar por transcrítica una serie de procesos por medio de los cuales se realiza la construcción de una comunidad de derechos, a través de procesos de conocimiento de otras matrices culturales, no sólo en un sentido sino en varias direcciones, es decir, una sociedad que conoce a otras y viceversa, pero en el cual no sólo se transmite concepciones de mundo e historias particulares sino que también se entabla un proceso de crítica a algunos principios organizadores de otras matrices sociales y políticas, no para convencer de la superioridad de otra

cultura, sobre todo de la que históricamente fue dominante, sino para propiciar un proceso de selección normativa, en este caso de derechos que permitan construir el núcleo de la vida política común, sin desechar totalmente otros ámbitos de organización social propios de cada cultura. (Ibíd.: 41)

Uno de los riesgos de la construcción de un espacio de relación entre culturas, es que culturas pertenecientes a distintos horizontes históricos –culturas agraristas, modernas o nómadas– puedan incurrir en apreciaciones etnocentristas o esencialistas del proceso: “Una característica de las relaciones coloniales es que, frente a la existencia de una cultura dominante, las otras culturas tienden a mirarse como ‘esencialmente buenas’ como forma de autopreservación y autovaloración” (Mokrani, 2010), de ahí que no se estudien las culturas en toda su complejidad y no se acepte la existencia de desigualdades internas, contradicciones y relaciones de poder.

La idealización y mitificación de lo comunitario puede terminar velando las desigualdades que existen en su seno –hacia otros indígenas o hacia las mujeres, por ejemplo–; y la mirada de superioridad que lo moderno tiende a asumir cuando se relaciona con otras culturas, termina tratando de justificar, ignorar, ocultar o minimizar las profundas opresiones clasistas, racistas y patriarcales que son parte de su reproducción. No se es igual por el sólo hecho de reconocerse o reconocer a los demás como tales, hay que construir las condiciones materiales de la existencia de la igualdad real. Para ello, es útil el proceso de transcrítica, para proceder a la selección de principios e instituciones que desechen los focos de injusticia y desigualdad existentes en cada cultura.

Un tercer punto importante sería tomar en cuenta la variable Tiempo. Por lo general, se tiende a ver a otras culturas de forma prejuiciosa y a-histórica. Por ejemplo, en ciencias sociales existe la propensión a pensar las culturas indígenas como sociedades que conservan muchas prácticas comunitarias casi de forma pura, como si hubieran permanecido intocadas por el transcurso del tiempo, o por la misma colonia. O por el contrario, se las ve como sociedades que, en contacto con la lógica y prácticas mercantilistas, están perdiendo

irremediablemente todas sus costumbres. Pareciera hablarse de un pequeño mundo cerrado a las intromisiones exteriores, como si no hubiese sido influido por sus dinámicas, o bien de una comunidad que está perdiendo todo su bagaje cultural y que, ante la avasalladora expansión mercantilista, abandona todo signo de “originalidad”.

Sin embargo, para otros autores “... las estructuras y relaciones de la sociedad dominante han penetrado en las otras sociedades o pueblos y culturas” (Tapia, 2008: 63). Otros estudios (Canessa, 2006) nos muestran que los procesos por los que atraviesan las sociedades indígenas no se inscriben dentro de ninguno de los dos polos, que no hay conservación ni pérdida totales. Más bien se trata de procesos en los que las comunidades han tendido puentes con la lógica y costumbres capitalistas, adoptando estrategias de refuncionalización de hábitos mercantilistas en el ámbito comunitario, y refuncionalización de hábitos comunitarios en entornos capitalistas.

Es evidente que la comunidad no se halla en condiciones favorables frente a la razón mercantil, que es golpeada por ésta. Sin embargo, tampoco los miembros de la comunidad dejan de estampar su huella en dichos procesos. Vemos, pues, que las comunidades no están cerradas al influjo exterior, ni sólo sufren pérdidas por causa de dicho vínculo, sino que logran la permanencia de ciertos elementos culturales en el mismo proceso en que abandonan otros. Los lazos que se tienden y los procedimientos para que ello suceda son muy complejos, y no pueden reducirse a términos de pérdida o conservación absolutos.

Por otro lado, también tiende a verse lo moderno como algo intocado por relaciones pertenecientes a sociedades agrarias y comunitarias. Sin embargo, como ejemplo, tenemos la refuncionalización de algunas relaciones sociales comunitarias, como la del compadrazgo, por instituciones modernas como los partidos políticos, o por las formas de producción y explotación mercantil, como ocurre en los procesos de subcontratación laboral de sectores como el de la castaña o la producción textil en pequeños talleres.

De facto, existe pues una relación cotidiana entre personas e instituciones provenientes de distintas matrices culturales en la que se da un intercambio de experiencias. Sin embargo, eso no se realiza en

términos de igualdad. Así, en el contacto que las culturas indígenas, si bien no pasivas, tienen con la cultura capitalista, tienden a pervivir pero en términos de subordinación a la segunda, que más bien se constituye en dominadora.

En términos más abstractos, para pensar en términos multiculturales y coexistir con otros en términos de igualdad sin producción de procesos de dominación, habría que descentrar el tiempo, es decir, dejar de considerar que el tiempo histórico vivido por una cultura determinada es un tiempo único, universal y superior a los tiempos de otras culturales.

En un horizonte multicultural, es decir, la existencia de muchas culturas en relación con otras, se introduce la necesidad interna de descentrar el tiempo, para coexistir no dogmáticamente con los demás; pero esto implica el peligro de desestructuración y destrucción de varias culturas o la necesidad de una refundación secularizada. Las culturas modernas necesitan tanto como las tradicionales, de una desidentificación del tiempo, para dejar de ser dominantes. (Tapia, 2002: 27)

Como cuarto elemento, considero que deben tomarse en cuenta las relaciones de intraculturalidad entre pueblos indígenas. Ya no es posible tratar lo indígena como un todo homogéneo, sin tomar en cuenta las diferencias existentes entre indígenas de distintas condiciones –de tierras altas y bajas, por ej.–, o entre indígenas de la misma matriz cultural pero pertenecientes a diferentes espacios territoriales o identitarios.

“de ponchos verdes no tenemos representación”.

También se ha creado los escaños especiales para los indígenas. Oruro ha tenido un escaño especial, así cada departamento.

Es insuficiente estos escaños especiales, que debería ser mucho más, para tener representación, porque con eso realmente, nosotros nos hemos ido coartando, por ejemplo Jach'a Carangas no tiene representación ahora, de ponchos verde no tenemos representación. El que es

como candidato uninominal, el que representa, cerca de la ciudad vive, eso representa a todo ese sector de las doce provincias que yo represento. O sea, que mi sucesor no representaría a esas autoridades originarias, no representaría a originarios, entonces ya hay ese desfase, un poco no estamos llegando realmente a un estado pluri, a un representante del estado plurinacional, donde sea conformado ese parlamento plurinacional. (Entrevista a diputado nacional, 21 -10-09)¹

El quinto elemento que propongo es el de articulación de la luchas surgidas desde varias condiciones de opresión y varios sujetos. La colonialidad y el capitalismo no tienen un solo eje desigualitario sino varios y, esos sí se encuentran generalmente en articulación. ¿Cómo pensar la colonialidad desde la condición de opresión patriarcal de una mujer?, ¿cómo pensar la colonialidad desde la explotación de la fuerza laboral de un obrero?, etc. Para lograr esto, no puede asumirse que una lucha automáticamente represente y hasta sustituya a otra, no puede asumirse, por ejemplo ,que “la superación de un tipo de opresión, la indígena-popular, resuelva en sí misma la de orden patriarcal” (Mokrani, 2010). Tampoco puede reducirse la complejidad de las múltiples opresiones que se atraviesan mutuamente, pues muchas veces en un espacio puede jugarse el rol de dominado y en otra el rol de dominador: “Un mismo sujeto o grupo puede tener una posición incluso de dominio en un tipo de relación y de subordinación en otra.” (Ibíd.).

En este sentido también es importante tomar en cuenta aquellas propuestas que no se enmarcan necesariamente en el horizonte estatal, y que más bien pretenden “desestatalizar” el debate y llevarlo al terreno de la sociedad.

La pregunta yo creo que está mal planteada desde el Estado, porque es cómo la sociedad podría emprender sus procesos de descolonización y qué podría hacer el Estado para favorecer los procesos de descolonización que se desaten desde la sociedad. ¿Quién es el sujeto de la acción,

1 Ver “Relaciones de interculturalidad entre parlamentarios indígenas y no indígenas del parlamento boliviano (2006 -2009)”, investigación realizada para el ILDIS el año 2009.

el Estado o la sociedad? Pues la sociedad. Y dentro de la sociedad ¿quiénes?, las mujeres. Y dentro de las mujeres ¿quiénes?, las que asuman que están incómodas en una relación colonial. (Entrevista a Raquel Gutiérrez, 2008)²

Entonces, el desafío para la descolonización, además de conceptual, es el de la articulación concreta de las propuestas y demandas nacidas de los sectores subalternizados.

Finalmente, cabe rescatar las propuestas que surgieron en las mesas de debate acerca de cómo pensar la descolonización en términos prácticos. Al respecto existen dos líneas de trabajo. Una relacionada más con las políticas públicas de Estado y, que postula la urgente necesidad de crear una estrategia educativa que emprenda una transformación de las formas materiales, culturales e ideológicas de las estructuras escolares y académicas de nuestro país para, por un lado, democratizar el acceso a bienes culturales en beneficio de los sectores sociales más excluidos y, por otro, convertir estos espacios en instrumentos de recuperación y revalorización de las culturas indígenas y su historia de luchas. La otra línea de trabajo tiene que ver con la esfera de la vida cotidiana, en la que se propuso ampliar la propuesta descolonizadora a los espacios de la familia y la comunidad cuyos núcleos desigualitarios muchas veces permanecen intocados, a pesar de las políticas progresistas que puedan implementarse desde los poderes públicos.

Estos son los elementos que propongo como puntos de continuidad de los diálogos y debates sobre descolonización en términos de interculturalidad, iniciados y hechos posibles por las luchas de las fuerzas populares de nuestro país.

2 Ver “Estado, descolonización y despatriarcalización”, investigación realizada para la Vicepresidencia de la República el año 2008.

Bibliografía

- Canessa, A.** (2006). *Minas, mote y muñecas*. La Paz: Mama Huaco.
- De Sousa, B.** (s/f). "Introducción General: ¿por qué es tan difícil construir una teoría crítica?". En: *Crítica de la razón indolente*. Palimpsesto. N° 18. (s/e).
- Easterman, J.** (2006). *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.
- Kapuscinski, R.** (2009). *Los cínicos no sirven para este oficio*. Barcelona: Anagrama.
- Mamani, P.** (2006). *Microgobiernos barriales*. Qullasuyu: Aruwiyiri.
- Mignolo, W.** (2006). "El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial". En: *(Des)Colonialidad del ser y del saber en Bolivia*. Buenos Aires: Signo.
- Mokrani, D.** (2010). *Reflexiones sobre interculturalidad y género – Descolonización y Despatriarcalización*. Presentación realizada para el ILDIS.
- Tapia, L.** (2002). *La velocidad del pluralismo*. La Paz: Muela del Diablo.
- Tapia, L.** (2006). *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*. La Paz: Muela del Diablo.
- Tapia, L.** (2008). *Política Salvaje*. La Paz: Muela del Diablo, Comuna, CLACSO.
- Viaña, J. y Claros, L.** (2009). "La interculturalidad como lucha contrahegemónica". En: *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz: III-CAB.

Proceso de descolonización

Roberto Choque Canqui

I. La descolonización como proceso político y sociológico

La descolonización es un proceso político, ideológico y sociológico cuyo propósito es dar fin a una situación colonial de un territorio habitado por pueblos y naciones sometidas a una serie de sumisiones y explotaciones. En este sentido, el estudio del proceso colonial está “frecuentemente provocado por la necesidad de captar las relaciones de tipo colonial como fenómeno social de larga duración” (Europa y América Latina). Es decir, no únicamente conocer las relaciones de las sociedades modernas y capitalistas. La situación colonial ejerce una gran influencia, afectando a todas las instancias de la sociedad, puesto que cada tipo de colonización posee las características de una “experimentación” obligada y compleja. Por tanto, el estudio del problema de las clases sociales no sólo consiste en reducir a las llamadas sociedades avanzadas, sino que es indispensable conocer las relaciones establecidas entre éstas y las sociedades que se inscriben en el marco de su dependencia, en la medida en que ellas afectan a la dinámica de las relaciones entre las clases o instancias socioculturales (Balandier, 1973: 33-47).

Licenciado en Historia, master en Ciencias Sociales con especialidad en ciencias políticas. Autor de diversas publicaciones sobre temas indígenas en Bolivia como: “los líderes indígenas aymaras”; “La educación indígenal en Bolivia”, “La historia de una lucha desigual”, entre otras. Es docente en las carreras de Historia y Antropología de la Universidad Mayor de San Andrés UMSA. Fue docente en la maestría en ciencias sociales de la UMSA y fue docente en Maestrías de la FLACSO Ecuador.

De manera que para nosotros, que estamos dentro de los países en vías de desarrollo, implica un desafío implementar las acciones de lucha con el propósito de suprimir el colonialismo en todos los aspectos socioculturales, jurídicos, religiosos, políticos, económicos y las prácticas coloniales. Para ello, es necesario implementar los mecanismos políticos, educativos y legislativos adecuados a fin de frenar el colonialismo que ha generado el racismo, la opresión o dominación, la discriminación, la xenofobia y las formas de intolerancia. Es un proceso largo y complejo pero, si hay voluntad política y decisión del propio Estado Plurinacional, se podrá lograr en un determinado tiempo prudente, teniendo en cuenta un estudio sistematizado y planificado para este procedimiento.

El proceso de descolonización necesita una política decisiva para atacar los resabios coloniales que impiden salir de la dependencia y la sumisión de los pueblos indígenas y afro-bolivianos. Para ello, no sólo se necesita exigir y aplicar las normativas, sino contar con políticas de alto impacto y la implantación de un sistema educativo orientado hacia la política de descolonización mental y prácticas coloniales. De esta manera, se podrá dar fin al colonialismo mental y las actitudes paternalistas en las entidades administrativas públicas y privadas, y en las organizaciones sociales, políticas y culturales.

El colonialismo, para nosotros, prácticamente se remonta al siglo XVI, aunque sus efectos siempre han tenido variantes políticas y económicas en los diferentes espacios geográficos. La descolonización significa conocer la dimensión del proceso colonial desde la invasión hispana o europea hasta nuestros días. La resistencia de los mexicas y los neo-inkas a la invasión hispana y el rechazo a la evangelización a través del movimiento Taqi Ongoy¹ hasta el asesinato de Túpak Amaru I, tiene un contenido político, filosófico y sociológico para los pueblos que han soportado más de quinientos años de opresión y discriminación. La resistencia a todas las formas del proceso colonial, hasta las rebeliones indígenas de fines del siglo XVIII, ha podido evidenciar la experiencia de lucha incansable de nuestros pueblos, sometidos a una serie de opresiones y sumisiones.

1 Taqi Ongoy (qhischwa), significa: cantando baila enfermo.

En el caso hispanoamericano o de América Latina, pareciera que el manejo del concepto *colonia* recién empieza desde 1808, con la publicación de un documento de la Junta Suprema Central en España afirmando que “los vastos y precisos dominios que España posee en las Indias no son propiamente colonias o factorías como las de otras naciones, sino una parte esencial e integrante de la monarquía española”(Guerra, 1993: 134-135) (. Razonar en términos de “colonias” y “factorías”, en ese momento, iba contra todo lo que habían sido las Indias de acuerdo a las leyes indianas y en el imaginario de los llamados “criollos americanos”, imbuidos de las ideas independentistas.

Posteriormente, con la constitución del Estado-nación, con las políticas liberales, lo colonial va adquiriendo su sentido ideológico con nuevos potentados económicos y políticos en detrimento de los sectores populares y la población indígena, porque la política de nuevas reformas agrarias continuó sirviendo para la expoliación de las tierras de las comunidades indígenas. Con la dotación de esas tierras expoliadas a los nuevos hacendados de tipo feudal, los indígenas, desposeídos de sus tierras, se vieron sometidos a la servidumbre para nuevos explotadores e incluso a su exterminio, como ocurrió en algunos países latinoamericanos.

Igualmente, la esclavitud afro continuaba beneficiando a los nuevos explotadores en sus haciendas. La oligarquía criolla implementó el colonialismo interno con las prácticas coloniales; así, mediante el modo de producción capitalista, sometió a los pueblos indígenas a la servidumbre (como mano de obra esclavista) en las haciendas de tipo feudal tanto en Centro América como en los Andes. En este sentido, la colonialidad resultó ser “uno de los elementos constitutivos de patrón mundial del poder capitalista”, que se sustentó y se sustenta en la imposición de una estructura racial/étnica de la población del mundo como patrón de poder “en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal”. (Quijano, 2009:149)

El colonialismo, conforme a los procesos históricos, tuvo que ver en sus acciones con distintas formas de procedimiento. Sin duda, el colonialismo, desde la Segunda guerra mundial, ha contado con distintas formas prácticas, así sea peninsular en América y del inglés

en la India. Estas distintas formas particulares no pueden estar aisladas por tener implicancias políticas y económicas en las diferentes regiones geográficas. Parece interesante la percepción de Walter Mignolo sobre el colonialismo, que se define “por la lógica de la colonialidad que lo hizo posible y le dio y le da su forma de existencia”. Por tanto, “el giro descolonial” consiste en desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías del pensamiento que determinan la colonialidad del saber y del ser y la justifican en el discurso de la Modernidad, el progreso y la gestión ‘democrática’ imperial.

Sin embargo, es importante tomar muy en cuenta que “el control actual del conocimiento opera fundamentalmente en la economía y en la teoría política”. Frente a esta situación, estaríamos colocados en una encerrona, porque “cualquier intento de pensar con categorías que provengan del bengalí, del aymara, del árabe, del ruso, del bambara, etc., queda condenado al fracaso”. Sin embargo, contentarse con esta afirmación no sólo resulta ser pesimista, sino ser derrotado antes de emprender la lucha de valoración de nuestras lenguas ancestrales, especialmente aymara y qhichwa, con un propósito de construir nuevas categorías del pensamiento. Obviamente, las lenguas dominantes que contienen categorías de pensamiento y normas disciplinarias controlan el saber mediante los artificios magistrales como excelencia y conocimiento experto (Mignolo, 2006: 10-11). Para descolonizar las lenguas imperialistas o colonialistas, evidentemente se necesita construir nuevas categorías del pensamiento estudiando las lenguas ancestrales, especialmente para las investigaciones etnolingüísticas, filosóficas, etno-matemáticas y otras. En este caso, los pueblos originarios o indígenas, teniendo su capacidad de decisión, pueden asumir el control sobre sus lenguas ancestrales construyendo las categorías del pensamiento.

II. Confrontaciones políticas y sociales

En Bolivia, los movimientos sociales, desde la década de los 20 del siglo pasado, tanto indígenas como obreros, generaron fuertes confrontaciones políticas y sociales contra los explotadores: hacendados, patrones de las fábricas, de ferrocarriles y dueños de las minas de estaño. Los explotadores generalmente eran los

llamados blancos o mestizos (q'aras o mistis), es decir, los oligarcas y gamonales. Esto quiere decir que la estructura social boliviana estaba concebida desde la perspectiva racial hasta mediados del siglo XX, clasificada en clases sociales étnicas: blanca, mestiza e indígena. Por otra parte, los afro-bolivianos, desde la constitución de la República, fueron desconocidos como un sector social diferente étnica, social y culturalmente. En este caso, los oligarcas, considerados como categoría superior social y culturalmente, eran los que dominaban la política y la economía boliviana, mientras los mestizos (clase media) resultaban la base social y sustentadora de la clase política boliviana.

Los grandes hacendados eran poderosos económica y políticamente, principalmente por controlar el poder político y económico en forma hegemónica. Entretanto, los mestizos conformaban el elemento votante en las elecciones y con acceso a los espacios de poder en la administración pública del poder ejecutivo, judicial y legislativo. También, y esto es evidente, el mestizo difícilmente podía llegar a la Presidencia de la República, aunque vivía de las prebendas políticas, mientras los elementos de la elite eran la cabeza de la sociedad, controlaban el poder a costa de la clase media, considerada como pobre. Frente a esa realidad social estaba la gente indígena rústica, la más discriminada tanto por la clase alta como por la media (mestiza).

Los movimientos indígenas, desde 1900 hasta 1947, generaron una serie de acciones violentas en los diferentes puntos del país con connotaciones políticas, raciales y sociales. Las rebeldías indígenas estaban motorizadas por dos lados: por los caciques apoderados y por los colonos de haciendas. Los movimientos de caciques apoderados por la defensa de las tierras originarias ante los poderes del Estado generaron confrontaciones políticas y jurídicas sobre la enajenación de tierras de origen frente a los intereses de la elite expoliadora y discriminadora. Los indígenas sometidos al colonato o pongueaje y los comunarios sometidos al abuso de las autoridades locales, generaron una serie de rebeliones violentas hasta movilizar a las fuerzas armadas y los aviones para su represión. La lucha campesina indígena, más que todo, fue para reivindicar la propiedad de las tierras usurpadas y la abolición del pongueaje (servidumbre indígena), por tanto, tenía implicancias económicas y sociales (Choque y Quisbert, 2010: 21-

23 y Mamani, 2008). Las coyunturas políticas servían para generar posiciones reivindicativas sociales y políticas frente al explotador. Esas demandas de reivindicación de los derechos sociales ante las autoridades judiciales, gubernamentales y legislativas, tenían contenidos sociales y políticos.

Las grandes movilizaciones indígenas, desde la época de Pablo Zárate Willka hasta después del Primer Congreso Indígena de 1945, las rebeliones indígenas de Jesús de Machaqa en 1921, Chayanta en 1927, la Guerra del Chaco de 1933-34 y las de 1947, tuvieron efectos sociales y políticos para cambiar las posturas políticas en los ámbitos sociales y económicos del país.

En 1951, el líder indígena Antonio Álvarez Mamani, percibiendo la crisis gubernamental de la rosca, anunciaba la Revolución que se acercaba para que los indios se armen. En este sentido, la revolución del 52 fue producto de los movimientos sociales y las luchas indígenas que implicaban, a su vez, diversas demandas en lo social, económico y político. Después se darían las llamadas reformas: minera, educativa y agraria, como producto de las medidas políticas, sociales y económicas. En esa coyuntura, tanto el sindicalismo campesino como el obrero fueron cooptados por el Movimiento Nacionalista Revolucionario para sustentarse en el poder político durante doce años. Esa situación permitió acentuar las tendencias ideológicas: derecha e izquierda, hasta provocar la “ch’ampa guerra” (1959-1964). Por otro lado, la educación rural o campesina, en vez de orientarse hacia la valoración social y cultural, estaba tratando de enfocarse desde una educación llamada fundamental, pero sin respetar la importancia de las lenguas y culturas ancestrales de los educandos.

III. Inicio del proceso de descolonización

La dictadura de Hugo Banzer Suárez entre 1972 y 1977, fue un espacio de tiempo para que el movimiento katarista e indianista se diera cuenta de los hechos políticos, sociales, culturales y económicos después del 52 y generara ideas de cambio, especialmente con el propósito de reorientar al movimiento campesino hacia su independencia sindical de los gobiernos de turno y, por otro lado, encontrar un espacio propicio para empezar con el proceso de descolonización cultural,

política y económica. Hasta ese momento, ya se sentían los efectos de alienación cultural y el clientelismo político a través de la educación rural y el sindicalismo campesino, cooptado por los gobiernos civiles y militares.

Entonces en Bolivia, prácticamente a partir de 1973 con el Manifiesto de Tiwanaku, se planteó la descolonización cultural, política y económica, pues en esa ocasión los aymaras rechazamos la imposición de una educación alienante, generada mediante la escuela rural, reivindicando nuestra identidad en estos términos:

La escuela rural, por sus métodos, por sus programas y por su lengua es ajena a nuestra realidad cultural y no sólo busca convertir al indio en una especie de mestizo sin definición ni personalidad, sino que persigue igualmente su asimilación a la cultura occidental y capitalista. (Hurtado, 1986: 304)

Para nadie era un secreto que el sistema escolar rural no había partido de los valores originarios. Los programas estaban elaborados en los Ministerios de Educación y Asuntos Campesinos, y respondían a ideas y métodos importados del exterior. La Educación Rural era una nueva forma, la más sutil, de dominación o colonización. Era ajena a la realidad sociocultural de los pueblos originarios no sólo en la lengua, sino también en la historia, en los héroes, en los ideales y en los valores que transmitía. (Choque y Quisbert, 2005: 194).

También se rechazó la política de la economía desarrollista que favorecía a las empresas capitalistas del oriente boliviano y la política usurera como escalera de los partidos políticos mediante simples votantes en las elecciones. De esa manera, se debía emprender la descolonización con la reivindicación de la cultura ancestral, tanto la historia de los líderes indígenas como los valores y principios ancestrales. La recuperación de la identidad ideológica de los movimientos y líderes indígenas, tanto del occidente como del oriente boliviano, es un tema vigente en el tiempo, aunque para ese momento fue importante dar la alarma a la opinión pública para que los pueblos indígenas de Bolivia retomasen su personalidad de cambio para el proceso de descolonización.

La recuperación de la identidad ideológica de los movimientos y líderes indígenas del siglo XX, desde la época de la rebelión de Pablo Zárate Willka, nos permite reconocer a los héroes que lucharon por la liberación indígena y la reversión de las tierras de origen y el territorio; así, podemos valorar la lucha de varios líderes aymaras, qhichwas, guaraní y otros, como al maestro indígena Eduardo Nina Quispe, al cacique apoderado Santos Marka T'ula, al mártir de Waqi, Prudencio F. Callisaya, a los caciques Faustino y Marcelino Llanqui, a Francisco Tancara y a otros. Del oriente boliviano, al gran capitán Cumba, al héroe de la batalla de Kurukyuki, Apiaguayki Tumpa, y otros. No solamente consiste en recuperar la memoria histórica de los movimientos y líderes indígenas del siglo XX de Bolivia, sino también la lucha de toda la nación aymara-qhichwa de Bolivia, Perú y el norte de Chile, y todo pueblo o nación guaraní de Bolivia, Paraguay y Brasil.

Los héroes indígenas construyeron una línea política de lucha por la reivindicación de los derechos de los oprimidos e ignorados hasta hace pocos años. No sólo significaba limitarse a la confrontación de los hechos entre los indígenas y los explotadores, sino también implicaba el cómo poder aprovechar las diferentes coyunturas políticas para prepararse con capacidad y responsabilidad, especialmente para avanzar hacia la consolidación de los derechos y, así, construir una sociedad intercultural que todavía necesita entender su propósito. Si bien surgieron los que apoyaron la lucha indígena con solidaridad, tampoco faltaron aquellos que sólo aparentaron su adhesión a la causa indígena y, en algunos casos, sólo aprovecharon para utilizarla en beneficio de sus intereses políticos.

IV. Símbolos de identidad de los movimientos sociales

La identidad de los movimientos sociales, especialmente durante las marchas, se refleja mediante los símbolos y las estrategias de acción colectiva en las movilizaciones sociales indígenas que influyeron en el accionar de la descolonización. Sobre la Wiphala, es muy difícil saber su origen, pero sí con el transcurso del tiempo adquirió su importancia simbólica, así como “el vitor de triunfo, que se convirtió en ¡Wipha! ¡Wipha! y que hoy en día se escucha junto con el grito del Jallalla y Jawilla en los acontecimientos rituales y sociales (Chukiwanka, 2003:

62). Rápidamente la Wiphala, en Bolivia, adquirió su poder hasta colocarse en un sitial preferencial para los actos de rechazo a los 500 años de invasión. Su uso se expandió hacia los pueblos aymaras del Perú y a otros países vecinos.

De esta manera, la Wiphala se convirtió como uno de los símbolos legítimos de las naciones originarias, puesto que ha estado presente durante las marchas indígenas desde antes de 1990 y después de los actos de recordación de los quinientos años de invasión europea. En relación a este símbolo, Ricardo Monterilla, dirigente de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, en 1994 decía que, “la validez de la Wiphala que ‘quieran o no quieran’ debe ser aceptada por las 35 culturas existentes en Bolivia”². En la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional, la Wiphala fue reconocida oficialmente entre los símbolos del Estado: la bandera tricolor roja, amarilla y verde; el himno boliviano; el escudo de armas; la escarapela; la flor de la kantuta y la flor del patujú (Mamani, 2004: 13).

De esa forma, los movimientos indígenas con mucha fuerza se han movilizado con un cuerpo o conjunto de símbolos de poder: la Wiphala, los ponchos rojos, verdes o de otros colores, la hoja de coca, la pollera y los awayus multicolores, referentes a la identidad de los movimientos sociales indígenas (Constitución Política del Estado). La Wiphala y los ponchos han sido elementos del poder simbólico de lucha desde hace muchos años, pero la Wiphala, desde la década de los 80, fue adquiriendo poder simbólico de lucha en los pueblos indígenas (occidente y oriente de Bolivia), ya que se empezó a emplear en todas las marchas, e incluso su uso público fue aceptado por los políticos de izquierda.

V. Las identidades subestimadas por el colonialismo

Las identidades subestimadas por el sistema capitalista en sus aspectos económicos, sociales, políticos y culturales, necesitan superar los obstáculos raciales y las diferentes formas de discriminación. A

2 Revista de la CSUTCB Pututu. Red Nacional de Comunicación Campesina e Indígena, La Paz, 1994. Ricardo Monterilla, Secretario de Organización de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en 1994, consultado sobre su criterio en relación a la validez de la Wiphala, indicó que “quieran o no quieran” la Wiphala debe ser aceptada.

continuación se menciona las siguientes identidades subestimadas por el colonialismo.

La identidad étnica

La identidad étnica, basada en la diferencia racial y cultural, implica la forma de organización social en nacionalidades, comunidades o ayllus, pero discriminada por otras identidades que dominan. El color de la piel, el cabello y los rasgos somáticos son elementos que conducen hacia la división de los grupos humanos contrapuestos racialmente, generando prácticas discriminatorias. En este contexto, la discriminación racial genera divisiones divergentes: unos se sienten superiores sobre otros, considerándolos como subalternos o racialmente inferiores. Frente a esta situación, la descolonización implica superar los elementos coloniales que niegan las formas organizativas sociales originarias y el respeto a la diferencia. Se necesita de acciones políticas para descolonizar las mentalidades coloniales que todavía generan tendencias de superioridad e inferioridad étnico-culturales. De acuerdo a la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, étnicamente “es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición, histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión cuya existencia es anterior a la invasión colonial española”(Constitución Política del Estado, A. 100).

La identidad cultural

La identidad cultural implica la pertenencia lingüística, indumentaria, artística, religiosidad, espiritual, arquitectónica, tecnológica y cosmogónica. En otros términos, la identidad cultural está expresada en la música y la danza, en la ritualidad y las expresiones artísticas. El idioma es el máximo elemento de la identidad cultural, porque expresa los valores culturales, sentimientos y conocimientos. Es un instrumento para transmitir los saberes y conocimientos, además de ser el mecanismo para razonar y construir los conceptos y las categorías del pensamiento. En otras palabras, el idioma es el elemento de la identidad cultural de las culturas aymara, qhichwa, guaraní y otras. Por tanto, la descolonización conduce hacia la valoración de la lengua

ancestral como elemento componente de la cultura originaria. Desde luego, la identidad cultural es un derecho de los pueblos originarios que forma parte del conjunto de los derechos culturales. De modo que el patrimonio cultural de “las naciones y pueblos indígena originario campesinos” constituyen “las cosmovisiones, los mitos, la historia oral, las danzas, las prácticas culturales, los conocimientos y las tecnologías tradicionales” o ancestrales (Choque, 2000).

No basta el discurso de cambio sobre la recuperación de los saberes y conocimientos ancestrales, si no existe el propósito de emprender la descolonización desde las organizaciones aymaras, qhichwas, guaraní, etc., entonces se alargaría el tiempo de cambio o pachakuti. Hace una década el autor de este trabajo lanzó un manifiesto a la opinión pública, frente al atrevimiento de intentar acabar con el idioma aymara mediante una Reforma Educativa, en éstos términos:

Algunos intelectuales, apoyados en su prestigio y paternalismo intelectual, han lanzado sus criterios de dar muerte al idioma aymara, dando publicidad a sus puntos de vista a través de los medios de comunicación que tienen a su alcance. Utilizar términos como ‘civilización o barbarie’, ‘neobarbarie’ y otras expresiones provocativas es una forma de atacar a la sociedad y cultura aymara. Aprovechando de nuestra situación de ser sometidos a las represiones sociales, económicas, culturales y políticas, se han dado a la libertad de lanzar dardos contra la lengua aymara (¿acusándola de contaminadora a la pureza castellana?) y utilizando para ello la Reforma Educativa como trampolín o motivo. (Rousseau, 2006: 31)

La identidad de género

La identidad de género implica el sexo, la edad y el estado civil. Para Rousseau, en la especie humana hay dos clases de desigualdad; una es natural o física, que “consiste en la diferencia de edades, de salud, de fuerzas del cuerpo y de las cualidades del espíritu”; y otra, en la desigualdad moral o política, “Ésta consiste en los diferentes privilegios de que gozan unos en perjuicio de otros, como el ser más ricos, más

distinguidos, más poderosos que ellos o aun el de hacerse obedecer”³. Si lo comparamos con Waman Puma, el concepto generacional desde la niñez hasta la vejez, de 90 años aproximadamente, se establece una evolución del proceso psicológico y físico de la persona.

Todos, sin prejuicio alguno, tanto mujeres como varones, desarrollan sus actividades de acuerdo a su estado físico y psicológico. No se advierte prejuicio alguno de uno a otro y tampoco alguna desigualdad moral o política. Nadie es inútil en el proceso de la vida del hombre andino, ya que cada persona está siempre realizando la tarea que le corresponde realizar de acuerdo a su edad y estado psicológico. De modo que el respeto a la persona mayor de cualquier condición social, anciano y anciana, es la mejor manera de entender la vida de una persona, ya sea por su conocimiento o por su educación. Así, la mujer, por su condición de esposa y madre, requiere un trato con mayor consideración y respeto. Igualmente, el varón, por su condición de esposo y padre, requiere consideración y respeto. De la misma manera, el cuidado y la protección del niño y la niña se constituye en una tarea importante.

La identidad ideológica

La identidad ideológica implica la postura política, el pensamiento filosófico y la cosmovisión. La identidad ideológica de los movimientos sociales y líderes indígenas está relacionada con las ideas de la lucha contra el sistema de explotación. De esta manera, las acciones políticas y filosóficas, tanto andinas como amazónicas bolivianas, se constituyen en instrumentos para descolonizar las posturas políticas de dominación y explotación. En este sentido, la lucha de los líderes indígenas desde la invasión hispana hasta nuestros días ha creado una identidad ideológica de los movimientos sociales, que es la lucha por la vida y por la suma jakaña (vivir bien).

VI. Los derechos culturales

La lucha por el reconocimiento de los derechos colectivos se desprende de la especificidad cultural de los diversos pueblos, etnias,

3 www.geocities.com/comisionadeconstitucion. www.ipd.netfirms.com.
Derechos Fundamentales II. Legislación contra la discriminación. Derechos fundamentales y Estado pluricultural. Conrad -Adenauer- Stiftung. Pág. 27.

regiones, comunidades y clases, constituyendo el eje del desarrollo de las demandas como alternativas de organización de las culturas en los diversos contextos nacionales e internacionales (Borgui, 1996: 17). Los derechos culturales constituyen el respeto a la identidad de los pueblos y naciones, implican un conjunto de derechos culturales, sea a la diferencia, a las semejanzas, a la singularidad y a pertenecer a comunidades o a colectividades más amplias, sin consideración de fronteras nacionales. Por tanto, consiste en “reconocer a la cultura su capacidad de desarrollo de la potencialidades de toda persona o comunidad; reconocer a todo derecho cultural como un derecho del hombre, a determinar su identidad” (Constitución Política del Estado A. 30). Las nacionalidades indígenas, como están dentro de sus fronteras étnicas, por ejemplo aymara, qhichwa o guaraní, no podían ser coartados de sus intereses culturales ya sea folklóricos o ancestrales, por estar divididos por las fronteras de los Estados-nación.

De acuerdo a la Constitución Política, las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos gozan de los derechos “a su identidad cultural, creencia religiosa, espiritualidades, prácticas y costumbres, y a su propia cosmovisión” (Constitución Política del Estado A. 78 y 98). En este sentido, las naciones y pueblos originarios, de acuerdo a su propia cosmovisión, tienen derecho a su identidad cultural y a sus prácticas rituales y espirituales. Por tanto, comparten sus valores culturales: idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión.

Dentro de los derechos culturales está la educación, que se considera: “unitaria, pública, universal, democrática, participativa, comunitaria, descolonizadora y de calidad”. Además, la educación es descolonizadora cuando la reforma del sistema educativo está orientada hacia a una educación intercultural, puesto que la interculturalidad es “el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones”. En este caso, el nuevo sistema educativo debe estar fundamentado en una educación liberadora y revolucionaria, crítica y solidaria, orientada hacia la justicia y la verdad y que, por cuanto, cumpla su rol descolonizador. En la actualidad, la educación funciona como si fuese colonizadora, por el mismo comportamiento de los docentes

con mentalidad colonial, tanto en los centros urbanos como en las áreas rurales.

VII. Efectos de la colonización social y cultural

La descolonización de los grupos indígenas aculturados es un proceso sociocultural que implica terminar con los prejuicios culturales frente a los que se mantienen en su base de posición cultural ancestral, generando una confrontación generacional. A continuación podemos indicar algunos ejemplos de grupos aculturados que han perdido su identidad étnica cultural.

La confrontación entre mapuches y anti-mapuches, quienes comparten un mismo origen, tiene su base en la crisis de identidad cultural. “Aquellos descendientes de mapuche que estaban en contra de lo mapuche deseaban con todo su ser eliminar el componente indígena de su historia, ser chileno era la meta, occidental a costa de lo que fuere: vestimenta acorde a la moda, teñidos de cabello, cambios de apellido, eran algunas de las estrategias de quienes no deseaban que se les identificara con un grupo humano derrotado, discriminado y económicamente disminuido” (Mora, 2007: 35). Esos elementos externos, utilizados por un grupo mapuche para negar su origen indígena por no identificarse con otro grupo que se mantiene en su identidad originaria, nos lleva a estudiar sus efectos para entender su grado de aculturación. En ese marco, existen anécdotas que se dan en algunos sujetos que niegan su procedencia étnica, aduciendo que su apellido era de origen extranjero. Pero dependiendo del proceso de descolonización, el reconocimiento de ambos puede generar un movimiento reivindicativo de una lucha de mayor alcance político.

Similar ocurrencia existe en Bolivia entre los aymaras alienados, que se sienten diferentes de los aymaras que conservan su identidad ancestral, porque se sienten civilizados o amestizados, pero cuando están fuera del territorio nacional tienen dificultades para identificarse incluso con su país de origen. En este caso, es importante analizar la problemática de la juventud aymara, porque tanto hombres como mujeres viven un proceso de alienación y aculturación permanentes. En ellos se manifiesta el cambio de conducta y un comportamiento ajeno a su realidad cultural, es decir, se encuentran desubicados, sin

poder orientarse culturalmente, generalmente cuando se encuentran fuera de su país de origen.

Para Herbert Valdivieso, “el indio o campesino del valle y altiplano tiende a convertirse primeramente, en su lento ascenso social – aceptación de los valores de la civilización–, en esta clase intermedia. Por la presión y los prejuicios sociales es prácticamente imposible que ocurra un salto de esta etapa innecesaria y negativa. El hombre es más susceptible al cambio, quedando únicamente la mujer que lo ubica en el estrato folklórico. En ella, los prejuicios sociales están mucho más arraigados”(Valdivieso, 1974). Esta es una forma de mostrar lo que ha pasado con la alienación cultural y social desigual entre los aymaras y qhichwas, especialmente en su proceso de escolarización y en su dificultad de contacto con la gente de la elite en condiciones culturales y sociales desiguales.

Los jóvenes, actualmente, desconocen la historia de su pueblo y paulatinamente van perdiendo la identidad de sus padres, negando su idioma, costumbres y tradiciones. Al negar su condición indígena por sentirse diferentes y disminuidos, empiezan a valorar lo ajeno por no involucrarse en la problemática de las comunidades y pueblos indígenas (Pati, 2009: 52). Entre los aymaras, por la influencia de la escuela y el colegio, hay quienes se creen civilizados, dejando el idioma ancestral al ser castellanizados y sus hijos ya no conocen la lengua de sus abuelos, mientras otros jóvenes aymaras están ansiosos de recuperar su identidad y luchar por rescatar lo ancestral, que es la cultura de la vida.

Por su parte, algunos investigadores o alguna investigadora sugieren esta pregunta: ¿quieren saber cuál es la propuesta de la nación indígena originaria? Para responder se “necesita(n) conocer los valores del mundo indígena, de la Cultura de la Vida”. Obviamente “están ansiosos de entender nuestras formas de organización, quieren saber cómo los indígenas hemos garantizado el equilibrio, cómo vivimos en armonía con la naturaleza”. Claro está, los interesados en estudios académicos “cuando hacen sus doctorados, van al norte de Potosí en busca de modelos de sociedad, donde no ha llegado el occidente todavía”. Al requerimiento del investigador, los originarios del lugar dicen “cuando les planteamos nuestra propuesta de la vida, la Cultura

de la Vida, la cultura del diálogo, se quedan sin argumentos, dicen que esto es propuesta, valoran lo que somos nosotros” (2009: 130 y 131)⁴. Evidentemente, uno encuentra lo que es la cultura de la vida, el vivir bien con la naturaleza, especialmente en las comunidades rurales alejadas de centros urbanos.

VIII. Emprender la descolonización

La descolonización se considera como un principio aplicable a las servidoras y los servidores públicos, que permite establecer “las políticas públicas que deben estar diseñadas en base a los valores, principios, conocimientos y prácticas del pueblo boliviano: por lo que las acciones de las servidoras y servidores públicos deben estar orientadas a preservar, desarrollar, proteger y difundir la diversidad cultural con el diálogo intracultural, intercultural y plurilingüe”⁵. Es decir, las políticas públicas justamente deben estar delineadas en base a los valores y principios: dignidad, solidaridad, reciprocidad, armonía, ética, igualdad, transparencia, honestidad y responsabilidad, además de contar con los conocimientos y las prácticas del pueblo boliviano; por tanto, las tareas de las servidoras y los servidores públicos deberían estar orientadas hacia la preservación, protección y difusión de la diversidad cultural que es la base de la interculturalidad.

Por tanto, la política del Estado Plurinacional, a través de los ministerios correspondientes, de acuerdo a sus atribuciones, están encargados de coordinar con otros similares y entidades territoriales autónomas, la implementación de programas y proyectos de descolonización, proponiendo políticas de gestión pública plurinacional con el propósito de facilitar la participación de las naciones y pueblos indígenas, comunidades interculturales y afro-bolivianas en la Administración Pública del Estado Plurinacional. De igual forma: “implementar las políticas y acciones de revalorización

4 El Vivir Bien como respuesta a la Crisis Global. No se sabe quién o quiénes son autores de este trabajo. Sin embargo, se considera como “manual de construcción del Vivir Bien para nuestras comunidades y organizaciones ante las tendencias globales de crisis y probable colapso de los modelos de desarrollo occidentales”.

5 Decreto Supremo N° 29894, Gaceta Oficial de Bolivia. Estructura organizativa del órgano ejecutivo del Estado Plurinacional. Decreto Supremo N° 29894, 7 de febrero de 2009, p. 5.

de los conocimientos y saberes ancestrales de las naciones y pueblos indígenas, comunidades interculturales y afro-bolivianas; incentivar la eliminación de prácticas basadas en el señorialismo, patrimonialismo, patriarcalismo, racismo y burocratismo”.

Desde luego, también “desarrollar las políticas para la prevención y erradicación del racismo y la intolerancia cultural, proponiendo la interculturalidad como instrumento de desarrollo que genere expresiones culturales compartidas, adquiridas en base el respeto mutuo y la convivencia social armónica”. Por otra parte, implementar “programas de formación en idiomas oficiales del Estado Plurinacional”. Actualmente existen cursos de idiomas originarios desarrollándose en diferentes instancias, pero el resultado de ello debiera traducirse en el uso, en la atención al público en el idioma local originario de las personas que así lo requieran.

El Estado Plurinacional, a través de instancias encargadas de las políticas públicas de descolonización y lucha contra el racismo y discriminación, deberá implementar la planificación y programación de las acciones de descolonización, así como los mecanismos tendientes a la reducción de las prácticas y actitudes discriminadoras y racistas en todos los ámbitos de la sociedad. Por una parte, los procesos de ejecución de las políticas descolonizadoras requieren contar con un personal sensibilizado en estas temáticas, y por otra, en términos de tiempo, es gradual e ininterrumpido. Asimismo, un proceso descolonizador involucra diversas dimensiones dentro de lo individual y lo colectivo.

Penetrar en el mundo de la realidad colonial y del racismo es complejo, necesita armarse con estudios necesarios y con informaciones precisas para conocer los aspectos determinantes de la realidad social, política, económica, cultural y jurídica. Los seminarios y talleres son algunos pasos de socializar los criterios para preparar un equipo de trabajo tanto para las gestiones públicas como para la preparación de programas de realización de talleres en las instituciones públicas y sectores sociales, orientados especialmente para recoger los insumos. La reestructuración de un equipo de trabajo es necesaria algunas veces, pero los ensayos o cambios inoportunos en la administración pública también pueden perjudicar la implementación de políticas en estos temas y, al contrario, traducirse en la pérdida de tiempo, en

gasto de recursos, en perjuicios o la desvalorización de los esfuerzos emprendidos. Para emprender la descolonización no sólo basta ser político activista, folklorista, artista, jurista, educador, cientista social, aymarista, qhichwista, etc., sino que estos elementos deben estar organizados en un equipo de trabajo con una visión amplia cultural e intercultural, sea desde el punto de vista étnico y sociocultural, para llevar adelante una política en este ámbito.

La descolonización, al ser un proceso complejo, genera debates y confrontaciones políticas e ideológicas, necesita la implementación de una serie de acciones que abarquen todos los niveles étareos, en todos los tipos de instituciones y organizaciones en el país, en períodos cortos, medianos y largos. Entonces, es urgente la necesidad de preparar recursos humanos que puedan encaminar este proceso.

Es necesario también contar con diagnósticos para llevar a cabo una serie de investigaciones y prácticas, con el propósito de lograr los resultados esperados ya sea a nivel regional como nacional, especialmente para cambiar la mentalidad patronal de los propios funcionarios de la administración pública, en cuanto a su trato interpersonal hacia el público, o dentro de la estructura jerárquica hacia sus propios dependientes⁶. Suele suceder que cuando una persona adquiere poder, abusa de su situación de poder, “pero si una persona quiere y se esfuerza, puede cambiar las estructuras y el mal trato; esa actitud es aún insuficiente en la administración pública” (Viceministerio de Descolonización, 2009: 104).

El trato paternalista está bastante enraizado entre algunos sectores acomodados de la elite, con su trato discriminador especialmente a la gente indígena, campesina o subalterna. Las actitudes de algunas personas se perciben muchas veces también por “los tipos de lenguaje

6 Se percibe como actitud patronal la de un ministro o servidor del poder ejecutivo si: a) se aprovecha de su cargo para ridiculizar a la persona funcionaria por cualquier falla, aunque sea pequeña; b) se siente como capataz imponente, no como autoridad, ni siquiera como servidor; c) difícilmente acepta alguna observación que fuese buena o moderada; d) se siente prepotente frente a sus dependientes, seguramente para hacer prevalecer su autoridad; e) se considera suficientemente poderoso para hacer prevalecer su criterio; f) para él no importa si la persona tiene una dignidad que debe ser considerada, porque se siente incapaz de pedir disculpas por su actitud patronal.

utilizados, tono de voz, etc. que en muchos casos demuestran un mejor trato para algunos en detrimento de otros, por ejemplo, se utiliza de manera mucho más frecuente los términos “mamita”, el tuteo hacia un adulto, el trato de hijo o hija, etc. con personas de origen indígena o afro-bolivianos que con personas de la ciudad que tiene piel más blanca” (Ibíd.: 103.).

De todas maneras, la política de descolonización requiere de un equipo de profesionales interdisciplinarios, con el propósito de preparar los proyectos de estudios sobre los diferentes tópicos sociológicos y culturales, para poder implementar las políticas públicas con las instituciones públicas y organizaciones sociales. Para esta proyección, es importante tomar con seriedad el tema educativo, porque es un vehículo para el proceso de descolonización, por su carácter democrático, participativo, comunitario y descolonizador, según lo señala la Constitución Política del Estado Plurinacional. Para ello, es importante el cambio substancial del currículo del sistema educativo, tanto para la formación del docente como para la de los estudiantes de primaria y secundaria. Asimismo, para la formación de los profesionales en los institutos superiores y las universidades.

Es prioritario que los propios líderes y profesionales indígenas, identificados con la lucha de los pueblos indígenas, se integren a la tarea del proceso de descolonización y a la lucha contra el racismo y la discriminación. Para planificar los trabajos de descolonización es importante contar con un diagnóstico, como hemos indicado anteriormente. De esta manera, la programación de las actividades se deberá realizar a través de cuántas opciones estén disponibles: presenciales, virtuales, medios orales, audiovisuales, escritos, etc.

Todas las actividades dirigidas hacia los propios participantes para la elaboración de políticas públicas de descolonización, tiene el objetivo de obtener insumos (sugerencias y propuestas). Como se había indicado, la política de descolonización abarca varios aspectos políticos, sociales y económicos. Dentro de ello, surgen desafíos en cuanto a la implementación de políticas tendientes a la reducción de la pobreza. Por ejemplo, Félix Patzi plantea impulsar la empresa comunitaria como una acción de bien común, para potenciar la economía con los recursos locales (coca, carne de llama y quinua), pero al mismo tiempo

hace notar que tampoco hay actores decididos con claridad a llevar adelante esta política de descolonización (De Sousa, 2009: 98).

IX. Diferentes medios y formas de participación en las acciones de descolonización

Es necesaria la participación de los medios de comunicación en el proceso de descolonización, porque juegan un rol importante en la opinión pública y pueden constituirse en factores de orientación sobre los temas de descolonización, especialmente los canales de televisión, la radio, internet y otros, aunque provocaran alguna motivación para el protagonismo político.

Una forma de participación de la población se dio a través de la colocación de pasacalles en las ciudades de la capital de los nueve departamentos del país. Las leyendas de los pasacalles contra el racismo y la discriminación tuvieron alguna reacción reflexiva de la gente a favor o en contra. Este tipo de actividad se considera como una forma de percibir la reacción y reflexión de la opinión pública sin provocar confrontaciones.

La otra forma de participación de algunos sectores sociales, bastante sugerente, se realizó el 2009 en Venezuela, en el marco del Foro Internacional sobre el Bicentenario en los diferentes barrios de la ciudad de Caracas, donde participaron los vecinos y escolares para reflexionar sobre cómo descolonizar la historia de la independencia de América.

X. Algunas acciones de descolonización

Es importante emprender las políticas de descolonización, por ejemplo, a través de las siguientes acciones:

1. Recuperar las identidades étnicas y culturales, espirituales y la cosmovisión de los pueblos y naciones originarias, puesto que esta acción implica un gran desafío a través de estudios y gestiones políticas para lograr sus objetivos esperados.
2. Recuperar la autoestima mediante la toma de conciencia y la

reflexión sobre los valores y principios ancestrales, las formas de organización social, el aprovechamiento de los recursos naturales y las formas de educación originaria para una mejor formación de recursos humanos vinculados al proceso de descolonización. ¿Cómo recuperar la autoestima? Se trata de encontrarse consigo mismo, es decir, encontrarse con su autovaloración como sujeto de descolonización. En otros términos, con su pertenencia cultural y memoria histórica. Así, el idioma aymara expresa la existencia histórica desde antes de los inkas, como si hubiésemos existido siempre como una Nación Aymara. De esta forma, reconocer la memoria histórica de nuestros abuelos. Pensar en el Pachacuti es pensar cómo ese tiempo vuelve para que nos encontremos con nosotros mismos. No podemos estar diciendo: “ahora somos campesinos o amestizados, ya hemos cambiado”. “La historia es dialéctica, paradójica y controversial; no siempre cambia en sentido lineal sino también en sentido circular” (Choque, 2001: 25).

3. Recuperar los saberes y conocimientos, la lengua, la etnohistoria, la tradición y la historia oral de los pueblos originarios significa valorar sus aportes para la mejor comprensión de la dignidad de la naturaleza del hombre.
4. Luchar contra el racismo, la discriminación y todas las formas de sumisión y subordinación implica su eliminación en todos sus aspectos étnicos, socioculturales y económicos, así sea mediante mecanismos políticos, jurídicos y legislativos que obliguen a todas las instancias gubernamentales a luchar contra todas las formas de discriminación.
5. Finalmente, la política de descolonización implica enfrentar todas las formas de exclusión social, cultural y económica, lo cual implica luchar por los derechos civiles y políticos de todos, hombres y mujeres, que buscan la igualdad y la justicia.

XI. Los desafíos

Los desafíos de la descolonización necesitan actores decididos y bien equipados de conocimientos y saberes sobre el tema. Necesariamente tiene que haber equipos sensibilizados y comprometidos en estas

temáticas, y no gente que sólo aparenta cumplir o únicamente lo hace por una motivación económica. Ahora veamos algunos desafíos:

Es necesario implementar planes de acción que se puedan asumir a la brevedad posible, con el monitoreo formal y material de los instrumentos jurídicos tanto nacionales como internacionales. Es prioritaria la necesidad de la nueva formulación y la armonización de una legislación nacional que garantice la interculturalidad, la igualdad de oportunidades y los derechos de los pueblos indígenas, afrodescendientes y otros grupos discriminados.

Uno de los desafíos más complicados y necesarios implica proyectar el cambio total del sistema educativo, con el propósito de abordar la mentalidad colonizada de los educadores y padres familia que recibieron una educación alienante y colonial que impide el cambio cultural y la autoestima de las nuevas generaciones.

Es necesario implementar medidas tendientes a la reducción de la pobreza, a través de los mecanismos políticos y económicos del Estado Plurinacional para redoblar los esfuerzos. Para ello, se requiere adecuar los objetivos del milenio integrado a las metas económicas y el desarrollo social, los principios de igualdad y no discriminación. La pobreza también es una herencia colonial. Se constata que los españoles introdujeron la mendicidad mediante limosnas y, por otra parte, con las cargas tributarias sometieron a la gente originaria a la pobreza.

Para el fortalecimiento de los órganos gubernamentales, así como de los órganos independientes de derechos humanos, se necesita transformar la institucionalidad pública y los marcos jurídicos nacionales, otorgándoles más responsabilidad y equidad. También se requiere adecuar las estructuras del Estado Plurinacional, las instituciones y programas, a las realidades pluriétnicas y pluriculturales del país.

En cuanto a la generación y tratamiento de la información, es necesario trabajar en conjunto entre organismos técnicos, gobiernos y organismos multilaterales y de cooperación, con el fin de organizar la información aplicando las normas informáticas, con el objeto de establecer indicadores que permitan medir los avances.

Con respecto a la situación de los pueblos indígenas, existe el desafío de avanzar en la discusión sobre el reconocimiento del derecho a la libre determinación, tarea que facilita la aprobación de la Declaración Internacional de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Aunque no se toma en cuenta a los propios indígenas que empezaron las demandas de descolonización a través de sus movimientos y organizaciones precarias. En vista de esos movimientos de descolonización reclamando las acciones jurídicas hacia los años 60 del siglo XX, “los antropólogos jurídicos se plantearon la necesidad de entender la manera en que el colonialismo moldeó y trastocó los órdenes jurídicos tradicionales”. Entonces, se podría establecer que “los nuevos referentes normativos que se establecieron al término de la colonización”, resultaron pues marcos legales legitimados por los legisladores de las elites dominantes “de los recién independizados países africanos, transformándose en muchos casos en el “derecho africano” (Sierra y Chenaut, 2002: 141).

La descolonización es un proceso que concierne a todos los miembros de la sociedad en gran diversidad de ámbitos. Es personal y grupal. Sus raíces se trasladan atrás en el tiempo y por ello implican un esfuerzo dentro de plazos diversos.

Bibliografía

Balandier, G. (1973: 33-47). *Teoría de la descolonización. Las dinámicas sociales*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

Borgui, M. (1996). *Derechos Culturales*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Choque, R. (2000). “¿Profetas de nuestra muerte? Si muere el idioma, muere la cultura”. *La Razón* (Opinión), 21 de julio. La Paz.

Choque R. (2001). “El pueblo aymara y el segundo milenio”. En: Ari, W. *ARUSKIPASIPXANASATAKI: El siglo XX y el Futuro del Pueblo Aymara*. La Paz: Editorial Amuyañataki.

Choque, R. y Quisbert, C. (2005). *Educación Indígenal*. La Paz: UNIH-PAKAXA.

Choque, R. y Quisbert, C. (2010). *Líderes Indígenas Aymaras*. La Paz: UNIH-PAKAXA.

Chukiwanka, I. (2003). *Origen y Constitución de la Wiphala*. La Paz: Fondo Editorial de los Diputados.

De Sousa Santos, B. (2008). *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*. La Paz: CLACSO.

Guerra, F (1993). *Modernidad e Independencia*. Madrid: Fondo de cultura

Hurtado, J. (1986). *El katarismo*. La Paz: Hisbol.

Mamani, P. (2004). *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu*. La Paz: Yachaywasi.

Mamani, C. (2008). “El proceso de reconstitución político-territorial en el Qullasuyu”. En: *Qamasa. Revista de Carrera de Historia de la Universidad Indígena Tawantinsuyu Ajlla*. El Alto.

Mignolo, W. (2006). "El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial". En: VV/AA. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Ministerio de Relaciones Exteriores (2009). *El Vivir Bien como respuesta a la Crisis Global*. La Paz: Estado Plurinacional de Bolivia/Ministerio de Relaciones Exteriores.

Mora, M. (2007) "Identidad mapuche desde el umbral o la búsqueda de la mismidad étnica en el Chile de los noventa". En: Zapata, C. (Comp.). *Intelectuales Indígenas piensan América*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Pati, P. (2009) *Desde las mujeres aymaras para naciones originarias*. La Paz: Centro de Desarrollo Integral de la Mujer Amuyt'a.

Quijano, A. (2009). "Colonialidad del poder y clasificación social". En: Saavedra, J. (Comp.). *Teorías y políticas de descolonización y decolonialidad*. Cochabamba: Verbo Divino.

Rousseau, J. (2006). *Discursos sobre la desigualdad entre los hombres sobre el restablecimiento de las ciencias y las artes*. Buenos Aires: Claridad.

Sierra, M. y Chenaut, V. (2002). "Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas". En: Krotz, E. (Ed.). *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Barcelona: Anthropos.

Valdivieso, H. (1974). *La Indumentaria Folklórica. Símbolo del atraso social de Bolivia*. La Paz.

Viceministerio de Descolonización (2009). *Jornadas sobre las políticas públicas para la superación del racismo y la discriminación: Intercambio internacional de buenas prácticas (Memoria de las jornadas)*. La Paz: Ministerio de Culturas/Viceministerio de Descolonización/Dirección General de Lucha contra el Racismo/Naciones Unidas/Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos.

Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu

Pedro Portugal Mollinedo

Introducción

“El problema del siglo XXI será en gran parte el problema de la colonización”, asevera Nelson Maldonado en un estudio sobre este tema. Esta afirmación hace eco a quienes piensan que la colonización se ha convertido en el modus operandi mismo de la globalización. La descolonización incluiría manifestaciones tan diversas como el desafío chicano y portorriqueño en los Estados Unidos, las revueltas de norafricanos en Francia, el problema de los migrantes latinoamericanos en Europa, los problemas nacionales en la ex Unión Soviética y las reivindicaciones de afro descendientes e indígenas en países como Ecuador y Bolivia; además de las reivindicaciones feministas y homosexuales en el mundo.

Esta generalización hace parte de una corriente de pensamiento que se ha convertido en dominante respecto al tema de la descolonización y en la que parece estar inscrita gran parte de las iniciativas que desarrolla el actual gobierno de Bolivia. Sin embargo, ¿es legítima esta aproximación? Y, sobre todo, ¿está adecuada para aportar soluciones al problema descolonizador en países como Bolivia?

Historiador. Militante de base del Movimiento Indio Tupac Katari. Fundador del centro “Chita kolla”. Autor de varios ensayos sobre la realidad indígena en Bolivia. Actualmente es el director del periódico PUKARA.

Fue munícipe y alcalde de la segunda sección de la provincia Murillo en el departamento de La Paz.

Para responder estas interrogantes es necesario, previamente, precisar el concepto de descolonización; a partir de ello, analizar las actuales propuestas y enfoques sobre la

descolonización y reflexionar sobre esa categoría política en el marco de las distintas dimensiones de la vida social, económica y cultural en Bolivia.

Imprecisiones en tiempos de urgencias de precisión

Un elemento característico del actual período político en Bolivia es la vaguedad y la indefinición en términos y conceptos que se utilizan. Es legítimo considerar que asumir el poder político sea condición indispensable para aplicar políticas previamente definidas. Es menos concebible que esas políticas no existan y que el poder sea escenario para la improvisación de actitudes y estrategias.

Un ejemplo magistral de la imprecisión como virtud es el Artículo I de nuestra nueva Constitución Política del Estado:

“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”.

Si el citado Artículo no es la repetición de un mismo pensamiento en distintas expresiones, sí es la adición de definiciones (sin preocuparse de que algunas puedan ser contradictorias a otras) que obedecen a una coyuntura de sumar para contentar.

Entre estas definiciones indefinidas están colonialismo, descolonización y todas las que se le aparentan.

Descolonización y sus connotaciones

Descolonización y comunitarismo son fundamentos que el gobierno propone como ejes transformadores de la sociedad. El segundo, seguramente, como resultado del primero.

¿Cuál es la noción del actual gobierno sobre la descolonización? En los Principios ideológicos y políticos del MAS, se indica que: “El colonialismo interno ha fracasado en la construcción de un estado nación moderno”. “Se han cumplido 500 años de la presencia europea y 176 de vida republicana, durante estos 500 años hemos estado

dominados por la cosmología¹ de la cultura occidental...”, empero, “la cultura andina amazónica han (sic) triunfado sobre los fundamentos de la cultura occidental”. “Nuestra cultura andina y amazónica es fundamentalmente simbiótica y de total equilibrio con la naturaleza”.

Las nociones fundadoras del MAS sobre la descolonización son, en consecuencia, más esotéricas y pachamamistas que sociológicas e históricas. Si esa nota es entendible en documentos iniciales, forjados al calor de la necesidad de arraigo político y de búsqueda de reconocimiento externo, ¿qué sucede cuando ese partido está en funciones de gobierno?

Raúl Prada Alcoveza, asambleísta constituyente y uno de los pensadores del MAS, señala:

“...la descolonización quiere decir muchas cosas; independencia política de las ex colonias; 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”.

Ciertamente la descolonización implica esos y más elementos. Pero ¿qué quiere decir, precisamente, descolonización?, ¿cómo definirla en un programa de gobierno?

Qué es la descolonización

La descolonización es, en sentido estricto, el proceso mediante el cual los pueblos que fueron despojados del autogobierno mediante la invasión extranjera, recuperan su autodeterminación. La

1 Nos preguntamos si es a la cosmología propiamente dicha a que se refiere el autor (la ciencia que estudia la estructura y la evolución del universo considerado en su conjunto, más aparentada a la física y a la astronomía) o a lo que comúnmente se denomina cosmovisión.

descolonización es un proceso básico de liberación y de autonomía. La descolonización tiene como consecuencia ineluctable la independencia.

Si partimos de la afirmación de que el fundamento de todo concepto histórico y político debe ser la experiencia social, éste y no otro es el sentido de la descolonización: Descolonización es todo proceso histórico y político que culmina con la independencia de los pueblos anteriormente colonizados por las metrópolis. Por lo mismo, la historia cuando reseña el fenómeno descolonizador, se refiere ineludiblemente como periodo estelar de ese acontecimiento mundial, a la ruptura ocurrida entre los años 1945 a 1965.

Siendo coherentes con la necesidad de precisión conceptual, tiene razón H.C.F. Mansilla cuando escribe: "El concepto de descolonización tiene sentido cuando se refiere a un proceso histórico concreto, con respecto al cual se establece una nueva realidad social, cultural y política que se habría distanciado o eximido de los valores de orientación del periodo presuntamente colonizador" .

En ese mismo sentido, tiene también razón Doménico Losurdo cuando indica que no se puede ignorar la gran contribución que hizo al logro de los derechos del hombre Lenin y la Revolución de Octubre; refiriéndose con esto al "impulso decisivo al proceso de descolonización y de reconocimiento del derecho de autodeterminación incluso a los pueblos hasta entonces considerados bárbaros" .

Franz Fanon, el pensador de la descolonización por excelencia, indica: "El colonialismo es la organización de la dominación de una nación por medio de la conquista militar. La guerra de liberación no es busca de reformas sino esfuerzo grandioso de un pueblo, antes momificado, para encontrar su genio, para retornar su historia y volverse soberano" .

A este sentido original y definitorio de la descolonización, se le añadieron significados otros, fruto de procesos que veremos a continuación. Sin embargo, es necesario redundar en que la descolonización sólo puede ser entendida como un proceso de liquidación del sistema colonial y productor de independencia en los antiguos territorios dependientes. Por ello, muchos insisten en que la

descolonización es siempre el hecho de “una situación revolucionaria”, que es “la toma de conciencia de su estado de colonizado, de su estado de pueblo conquistado, sometido, explotado, alienado; es escoger los medios de lucha, la lucha por la supresión de la alienación cultural, de la explotación económica y de la dominación política, y al mismo tiempo que esta lucha tiende a suprimir el hecho colonial tiende también, y sobre todo en el plano ideológico, a extirpar los gérmenes del colonialismo».

El pensamiento descolonizador histórico

La descolonización supone la creación de nuevos estados independientes. El período estelar de descolonización (1945-1965) vio el surgimiento de países independientes en África y Asia. En ese periodo no hay, en sentido estricto, teóricos de la descolonización ni teorías descolonizadoras como ahora las entendemos. Las teorías y los teóricos descolonizadores son hechos post coloniales. Al ser la descolonización una acción histórica, la racionalización descolonizadora está íntimamente ligada al acto descolonizador.

A nivel teórico, es necesario citar el papel jugado por el concepto de Negritud, elaborado por L.S. Senghor, A. Césaire y L. Damas en 1934². Este concepto fue difundido inicialmente en la revista *L'Étudiant Noir* (El estudiante negro), editada en París y posteriormente ampliado por Leopoldo Sédar Senghor, el poeta que llegó a ser presidente de Senegal³. A partir de la negritud otros pensadores africanos intentarán elaborar afinidades entre el africanismo y el socialismo: las «vías del socialismo africano».

2 La fecha y condiciones exactas del nacimiento de este concepto es tema de discusión. Según Wikipedia (<http://es.wikipedia.org/wiki/Negritud>) habría sido acuñado por Aimé Césaire en 1935. Betty Zanolli en el N° 3 de *L'Étudiant Noir*. afirma que el pionero en acuñar ese término habría sido Blaise Diagne, diputado entonces del Senegal en el Parlamento francés. (<http://ideologias.suite101.net/article.cfm/la-negritud>).

3 Senghor definirá así a la negritud: “...La palabra tiene un doble sentido: objetivo y subjetivo. Objetivamente, la negritud es, como la he definido, ‘la conjunción de valores de la civilización del mundo negro’. Subjetivamente, es la manera en la que cada negro o cada colectividad negra vive los valores de su civilización.” (<http://circulodepoesia.com/nueva/2009/06/sobre-la-negritud-entrevista-con-sedar-senghor/>).

Sin embargo, es legítimo considerar a Franz Fanon⁴ como el mejor exponente de la teoría de la descolonización. Su obra emblemática, *Los condenados de la tierra*, fue publicada en 1961, después de su muerte, y prologada por Jean Paul Sartre.

Para Franz Fanon, la descolonización:

“...es siempre un fenómeno violento. En cualquier nivel que se la estudie: encuentros entre individuos, nuevos nombres de los clubes deportivos, composición humana de los cocktail-parties, de la policía, de los consejos de administración, de los bancos nacionales o privados, la descolonización es simplemente la sustitución de una “especie” de hombres por otra ‘especie’ de hombres. Sin transición, hay una sustitución total, completa, absoluta...” (...)

“La descolonización, que se propone cambiar el orden del mundo es, como se ve, un programa de desorden absoluto. Pero no puede ser el resultado de una operación mágica, de un sacudimiento natural o de un entendimiento amigable. La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido. La descolonización es el encuentro de dos fuerzas congénitamente antagónicas que extraen precisamente su originalidad de esa especie de sus-tanciación que segrega y alimenta la situación colonial. Su primera confrontación se ha desarrollado bajo el signo de la violencia y su cohabitación —más precisamente la explotación del colonizado por el colono— se ha realizado con gran despliegue de bayonetas y de cañones. El colono y el colonizado se conocen desde hace tiempo. Y, en realidad, tiene razón el colono cuando dice conocerlos. Es el colono el que ha hecho y sigue haciendo al colonizado. El colono saca su verdad, es decir, sus bienes, del sistema colonial.”

Es importante señalar que los movimientos de liberación nacional que triunfaron en el periodo 1945-1965, estaban animados por una ideología

4 Franz Fanon nació en 1925 en la isla de Martinica, posesión francesa en el Caribe y murió de leucemia en 1961 en el hospital Bethesda de Maryland. Psiquiatra, escritor y militante fue autor de varias obras, entre ellas *Piel negra, máscaras blancas*, y *Los condenados de la tierra*. Integró y fue embajador del Ejército de Liberación Nacional de Argelia.

liberadora inspirada en ideologías de corte occidental: liberalismo, socialismos y nacionalismo. No hubo ni exaltación ni desarrollo de ideologías tradicionalistas. No hubo revalorización política de “tradiciones milenarias”. Los valores de las poblaciones colonizadas, mayoritariamente adscritas a ideas y actitudes tradicionales, presentaban a estos movimientos solamente el desafío de implementar estrategias de adaptación de sus propuestas a las expectativas y a las características particulares de sus propias sociedades.

Balandier y la mitología colonial

El acceso de varios países colonizados a la independencia no acarrea de por sí una transformación mirífica de sus sociedades. Queda pendiente la solución de problemas internos —de justa repartición de riquezas, por ejemplo— y externos —la dependencia respecto a las antiguas metrópolis.

Surge pues un nuevo fenómeno de reflexión, más ligado a la actividad académica y especulativa que a las tareas políticas propiamente dichas, aun cuando la influencia de aquella en estas es irrecusable.

Es importante citar aquí a George Balandier, etnólogo y sociólogo francés, que ha hecho importantes aportes a la reflexión poscolonial, aun cuando su contribución más conocida haya sido la difusión de conceptos como “Tercer Mundo”.

En su libro *Teoría de la descolonización* (recopilación de textos suyos que abarca de 1952 a 1971), Balandier desarrolla temas que son de relevancia para interpretar situaciones como las que vivimos en Bolivia. Según este autor, los dominados al rechazar el orden colonial desarrollan mitos con intenciones políticas inconscientes. Estos mitos tienden a encarnarse en ritos que le dan al colonizado una imaginaria superioridad ante el colonizador aunque son, en definitiva, sólo manifestaciones de inferioridad. Entre estas manifestaciones ritualizadas están las religiones sincréticas de carácter mesiánico; las teatralizaciones políticas en que los dominados juegan el papel de dominadores y los movimientos ideológicos que proponen un “nacionalismo étnico”. Esta situación tiene como límite la toma de conciencia de la diferencia real entre las dos sociedades enfrentadas.

Esta importancia de la “mitología” en el camino descolonizador se muestra también en la facilidad que tienen los pueblos dominados en someterse a lo que Balandier llama la “movilización ideológica” y en la utilización que hacen de esta dinámica algunos dirigentes para canalizarla en manifestaciones de hostilidad contra las naciones dominadoras. Sin embargo, con todo lo espectaculares que puedan resultar estas manifestaciones, son sólo expresiones de insuficiencia de conciencia y repercusiones de la introducción de nuevas tecnologías, ante las cuales las poblaciones todavía no han desarrollado nuevas aptitudes para integrarlas a su forma de vivir y de pensar.

En determinadas condiciones, por tanto, el recurso a la mitología y a la movilización ideológica puede también jugar un papel neocolonizador y ser un obstáculo a la descolonización. Fanon lo interpretaba también de esa manera, cuando escribía:

“No hay que contentarse, pues, con rastrear en el pasado del pueblo para encontrar allí elementos de coherencia que enfrenar a las empresas falsificadoras y peyorativas del colonialismo. Hay que trabajar, luchar con el mismo ritmo que el pueblo para precisar el futuro, preparar el terreno donde ya crecen retoños vigorosos. La cultura nacional no es el folklore donde un populismo abstracto ha creído descubrir la verdad del pueblo. No es esa masa sedimentada de gestos puros, es decir, cada vez menos atribuibles a la realidad presente del pueblo.” (...)

“Uno de los errores, difícilmente sostenible por lo demás, es intentar inventos culturales, tratar de revalorizar la cultura autóctona dentro del marco del dominio colonial. Por eso llegamos a una tesis aparentemente paradójica: en un país colonizado, el nacionalismo más elemental, el más brutal, el más indiferenciado es la forma más ferviente y más eficaz de defensa de la cultura nacional.”

Para Fanon, la solución a la mitificación culturalista es “la necesidad de una existencia nacional cueste lo que cueste.”

La subalternidad

Las expectativas fallidas de los nuevos Estados surgidos de la descolonización generarán nuevas corrientes de pensamiento. Una de ellas es la constituida alrededor del Grupo de Estudios Subalternos,

organización interdisciplinaria de intelectuales sudasiáticos que empezó sus trabajos en la década de los 80. El trabajo de este grupo se organizó alrededor del concepto subalterno, tomado de los trabajos de Antonio Gramsci y de otros conceptos desarrollados por Ranajit Guda.

El eje conceptual del trabajo de este grupo, es la afirmación de que la subalternidad económica está íntimamente relacionada con la subalternidad cultural, siendo ésta de raza, etnia, clase social, género, orientación sexual o afiliación confesional.

Boaventura de Sousa Santos incluirá esta caracterización en un contexto de lucha de “prácticas contra hegemónicas”. Sería la globalización neoliberal la que buscaría la marginación y exclusión de los “diferentes”. El subalterno es la gente marginalizada y oprimida por la globalización hegemónica; por tanto, la lucha de las “minorías” llega a ser propuesta como verdadera práctica descolonizadora. Este teórico es también de los más acendrados defensores del “pluralismo epistemológico” y de la “multidimensionalidad”, teorías según las cuales el proceso cognitivo sería múltiple y se manifestaría no únicamente en la diversidad de culturas, sino también en la diversidad de sus sujetos internos.

De esta manera, paulatinamente, se va deslizando en el marco teórico la denotación de la descolonización de la lucha de los pueblos oprimidos por su liberación hacia divagaciones postmodernas sobre los marginales en busca de público reconocimiento. Es decir, la preocupación de los dominados, hombres y mujeres cuya única condición para acceder a la humanidad negada es —utilizando los términos de Fanon— la conquista de una “existencia nacional, cueste lo que cueste”, se ve sumergida en la algarada conceptual de los teórico del “mal de vivre” occidental.

Los estudios poscoloniales

En las recientes teorías sobre descolonización jugaron un papel importante las universidades europeas y norteamericanas, llegando a perfilar lo que se conoce como los “estudios poscoloniales”.

“Los orígenes del estudio poscolonial en su forma actual se pueden encontrar en la llegada a las universidades europeas y norteamericanas

de gente que había inmigrado o descendía de los que habían inmigrado desde los márgenes coloniales, y que empezaron a hacer preguntas incómodas sobre la historia occidental y las presunciones implícitas de los conocimientos occidentales. Estos pensadores argumentaron que ahora que el proceso de descolonización (por no llamarlo de dominación económica neo-colonialista) ya ha tenido lugar, se tiene que dar una descolonización cultural. Como el gran escritor keniano Ngugi wa Thiongo ha dicho, ahora se trata de ‘descolonizar la mente’...”

Es seguro que el origen de los llamados estudios poscoloniales se debe a “gente que había inmigrado o descendía de los que habían inmigrado desde los márgenes coloniales”; también es seguro que el desarrollo de esos estudios fue asegurado por el sistema al que se quería contradecir. Al respecto, Silvia Rivera escribe:

“Así entonces, los departamentos de estudios culturales de muchas universidades norteamericanas han adoptado a los “estudios poscoloniales” en sus currículos, pero con un sello culturalista y academicista, desprovisto de urgencia política que caracterizó las búsquedas intelectuales de los colegas de la India...” (...)

“...sin alterar para nada la relación de fuerzas en los ‘palacios’ del Imperio, los estudios culturales de las universidades norteamericanas han adoptado las ideas de los estudios de la subalternidad y han lanzado debates en América Latina, creando una jerga, un aparato conceptual y formas de referencia y contrareferencia que han alejado la disquisición académica de los compromisos y diálogos con las fuerzas sociales insurgentes. Los Mignolo y compañía han construido un pequeño imperio dentro del imperio, recuperando estratégicamente los aportes de la escuela de los estudios de la subalternidad de la India y de múltiples vertientes latinoamericanas de reflexión crítica sobre la colonización y la descolonización”.

En relación a Latinoamérica, los estudios poscoloniales se formalizan con la creación del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos.

¿Cuál el eje de los estudios poscoloniales?: “Si pudiera hacerse una definición de las teorías poscoloniales, yo diría que, ante todo, se ocupan de cuestionar las construcciones geohistóricas del Otro que han sido elaboradas desde posiciones centrales del conocimiento, y de mostrar

cómo a través de estas construcciones la conciencia eurocentrista se ha ido constituyendo a sí misma como el Ser, en contraste con ese Otro". El eje de la reflexión de los estudios poscoloniales es, pues, la alteridad entendida como el descubrimiento que el "yo" hace del "otro". Sin embargo, el "yo" que descubre es el "yo" colonizador, occidental. Exacerbar la diferencia del "otro" se convierte en condición para dar validez a sus postulados, construyendo así un discurso que conduce hacia senderos que en vez de descolonizar al "otro" lo puede someter a un nuevo tipo de dominación.

Mignolo y la retórica poscolonial

Un teórico emblemático de los estudios poscoloniales es Walter Mignolo. Este profesor universitario de origen argentino destaca la necesidad de "eclosionar la historia lineal de los paradigmas" y reemplazarla por otra que tenga como fundamento el "paradigma otro", fundamentada en la diferencia colonial constitutiva en cada uno ("colonialismo interno") y con referencia ineludible en los indígenas, pueblos subalternizados desde el descubrimiento de América. Se trata de "retomar la diver(sal)idad de experiencias e historias locales marcadas por la colonialidad y ahogadas en diseños (particulares) globales impuestos desde los centros hegemónicos que irradian el poder económico, político y cultural". Este todo relacionado es lo que denomina "colonialidad del saber". Descolonizar es pensar desde la "diferencia epistémica colonial", pues desde la invasión-conquista de América se ha consolidado una aproximación de la realidad que es un modo de subalternización de las poblaciones conquistadas, las que se constituyen en opciones decoloniales para pensar y escribir. El "paradigma otro", América Latina, no es concebida como idea que "reproduciría la geo-política y la geo-historia del conocimiento, sino en su diversalidad de cabo a rabo se convierte en un locus de enunciación, en un lugar de pensamiento que entra en diálogo con otros proyectos que tienen en común la perspectiva y la crítica a la modernidad desde la colonialidad que ésta supone y que al mismo tiempo oblitera".

Mignolo es hábil y se deleita con palabras intrincadas, casi herméticas. El título de uno de sus trabajos, "La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas", es ilustrativo de su concepto del "otro". Pero si el título y la redacción de

sus trabajos nos pueden dejar vagos sobre ese tema, su visión sobre ciertos episodios coloniales nos aclara qué tipo de idea descolonizadora atribuye al indígena:

Mignolo postula como precursores del pensamiento descolonizador a Huaman Poma de Ayala (él escribe, descolonizadamente, Waman Puma de Ayala), el cronista quechua autor de la conocida “Coronica y Buen Gobierno” y a Ottobah Cugoano, un esclavo que en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVIII llegó a la página escrita.

Mignolo, en un interesante trabajo , comienza por demoler sutilmente a un colega suyo, Joseph Stiglitz, quien en una conferencia dictada en la Universidad Andina Simón Bolívar habría demostrado ser una víctima más de la colonialidad del saber. “No estoy diciendo que perversamente Stiglitz esté haciendo uso de la información imperfecta que su teoría condena, sino estoy sugiriendo que la colonialidad del saber produce barreras inconscientes aún en personas brillantes y honestas como el mismo Stiglitz”, indica Mignolo, quien sabe salvar con donaire esas barreras con ayuda de nuestro Huaman Poma de Ayala.

Así, la facundia de Mignolo culmina en una calculada venia política: “El proceso histórico en América del Sur/Abya Yala y el Caribe, hoy, comienza un proceso de desprendimiento epistémico y político. En Bolivia este lenguaje es claro y contundente en el gobierno de Evo Morales...” (...) “La universidad debe contribuir a los procesos democráticos en dos direcciones: produciendo pensamiento (critico por cierto) des-colonizador y trabajando conjuntamente con el pensamiento y hacer des-colonizador fuera de la universidad, tanto en los proyectos de la sociedad política como en el caso de Evo Morales y Hugo Chávez, des-colonizando en las prácticas de Estado y en la filosofía económica”. Interesante aproximación de la cátedra a la silla presidencial, en la que Huaman Poma de Ayala hace el papel de medianero para culminar como tercero excluido.

Otros pensadores descoloniales

Repasaremos brevemente algunos enfoques sobre descolonización, especialmente a partir de su vigencia en medios académicos y políticos en Bolivia.

Ernesto Laclau es un teórico político argentino, conocido sobre todo por sus producciones sobre el fenómeno denominado populismo. Para Laclau la contestación al orden establecido se concreta en un bloque de poder contra-hegemónico, que en sí mismo no tiene proyección sino cuando es hegemonizado por un particular, que deviene así representante de todas las formas de opresión contra un “enemigo común”. Este sujeto particular, de significante vacío se convierte en referente de todos quienes se identifican con él.

En su libro “La razón populista”, Laclau indica:

“El populismo por sí mismo tiende a negar cualquier identificación con, o clasificación dentro de, la dicotomía izquierda/derecha. Es un movimiento multclasista, aunque no todos los movimientos multclasistas pueden considerarse populistas. El populismo probablemente desafíe cualquier definición exhaustiva...” (...) “La vaguedad de los discursos populistas ¿no es consecuencia, en algunas situaciones, de la vaguedad e indeterminación de la misma realidad social? Y en ese caso ¿no sería el populismo más que una tosca operación política e ideológica, un acto preformativo dotado de una racionalidad propia, es decir, que el hecho de ser vago en determinadas situaciones es la condición para construir significados políticos relevantes?

El filósofo Enrique Dussel, argentino como Mignolo y Laclau, define su pensamiento como parte de la filosofía de la liberación, “localizada autocráticamente en la periferia, en los grupos subalternos”; lo que le conduce a asignarse la “responsabilidad de luchar por el Otro, la víctima, la mujer oprimida por el patriarcalismo, las generaciones futuras a las que dejaremos una Tierra destruida, (...) la de cualquier ser humano con ‘sensibilidad’ ética que sepa indignarse ante la injusticia que sufre algún Otro” . Dussel concibe la transmodernidad como el proyecto utópico, que desde la mirada epistémica mestiza en América Latina debe trascender la versión eurocéntrica de la modernidad.

Para Dussel, transmodernidad no significa culminar o acabar la modernidad, sino culminar a través de un largo proceso el “inacabado e incompleto proyecto de la descolonización”. Esta descolonización sería “la concretización a nivel de proyecto político del universalismo concreto que la intuición filosófica cesairiana nos invita a construir”.

La modernidad, al estar centrada en Europa y Norteamérica, se descalifica pues fue para los otros la imposición de un proyecto global, imperial y colonial. Para contraponer esa fea realidad, Dussel propone la multiplicidad de propuestas descentralizadoras que puedan transformar el actual sistema moderno, colonial, capitalista y patriarcal.

Pierre Bourdieu fue un sociólogo francés que vivió las luchas de los movimientos de descolonización de los años sesenta. Vivió también el famoso Mayo del 68, del cual no fue protagonista, pero sí entusiasta apoyo. Desilusionado de las políticas socialistas de François Mitterrand escribirá uno de sus libros más conocidos, *La misère du monde* (La miseria del mundo) en el que denuncia la postración social, desarrollando una radiografía de la exclusión social y de los desheredados de la modernización, del progreso tecnológico y de la globalización, mediante una combinación de sociología y antropología social.

Bourdieu fue el iniciador de la llamada “sociología del compromiso”, caracterizada por un combate contra el racismo de la sociedad occidental. La investigación de Bourdieu tiene “una infinidad de temas y una multiplicidad de direcciones”. Respecto al tema que nos preocupa Pierre Bourdieu no tocó el tema concreto de la descolonización, pero sí de varios aspectos que ahora hacen parte de la reflexión poscolonial, indiquemos algunos:

“Bourdieu junto con Boltanski, Castel y Chamborderon pusieron en evidencia, a partir de una encuesta, que contrariamente a la idea preconcebida según la cual la ‘cultura de masas’ permitía la apropiación de las prácticas culturales por parte de todos los agentes sociales, la práctica de la fotografía demostraba ser un elemento distintivo de un estrato cultural pudiente y que la cultura de masas era una reapropiación de la cultura popular por parte de las clases dominantes, las cuales, al difundirla y promoverla, construían los mecanismos de reproducción y legitimación. Con este mismo enfoque, en la obra *l’Amour de l’art. Les musées d’art européens et leur public* (1966), el autor junto con otros investigadores pondrá en evidencia la falacia de la “democratización” de la cultura, según la cual se pretende que todos tengan un acceso igualitario a la misma.

“En La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza (1970) mostrará cómo una violencia simbólica permea nuestras cotidianidades; es decir, cómo un poder logra imponer sus significados y símbolos legítimos, pero disimulando las relaciones de poder sobre las cuales se funda su propia fuerza. Así, el individuo no nada más desconocerá esta violencia, sino que dará por un hecho que las reglas establecidas, la manera de organizar la vida, la dinámica existente de la realidad es legítima e incuestionable y que la única forma de permanecer ‘vivo’ es obedeciendo y reproduciendo el sistema, ya sea educativo, político, económico y/o cultural, pero sobre todo escolar...”

Cuestionamiento del papel descolonizador de la teoría poscolonial

¿Son las teorías poscoloniales propuestas descolonizadoras? Desde una perspectiva latinoamericanista Alberto Moreiras cuestiona la validez de esas prácticas académicas pues impedirían reivindicar, en el ámbito descolonizador, toda homologación de la historia latinoamericana con la de otros contextos, como el africano, por ejemplo. Para Moreiras “el Latinoamericanismo poscolonial se autoconcibe como práctica epistémica antiglobal orientada hacia la articulación y/o produposibilidad de contraimágenes latinoamericanistas respecto del Latinoamericanismo históricamente constituido.”

Moreiras ilustra esas disquisiciones tomando una imagen de Vicente Rafael sobre la categoría del inmigrante en tránsito, atrapado entre estados-nación, desarraigado y potencialmente desarraigante. Las teorías poscoloniales serían “...la posibilidad de una erudición ni colonial ni liberal ni indígena, pero al mismo tiempo constantemente implicada en todos esos estados de ser”:

“Tal erudición híbrida está siendo hoy en parte teorizada bajo el nombre de estudios poscoloniales siguiendo una nomenclatura derivada de una historia que sólo hasta cierto punto coincide con la historia de América Latina. El término ha dado lugar a cierta confusión. Hablar de Latinoamericanismo poscolonial no implica ni vindicar una igualdad de historias entre diversas partes del mundo, ni tampoco limitarse al siglo diecinueve, que sería la época “propiamente” poscolonial para la mayor parte de la región...”

Esta deriva teórica daría base “intelectual” a lo que él llama el “orientalismo de corazón”. Es importante, por las consecuencias especulativas que se pueden derivar, detenernos un poco en lo que significa orientalismo de corazón. Con esos términos denomina Moreiras lo que podría tomarse como “ejemplo arquetípico de la forma en la que el imaginario occidental regula y controla su relación con la alteridad en tiempos de posguerra fría”. Se trata de la historia (desarrollada a partir de un artículo de Catherine S. Manegold en el *New York Times* en 1995) de Jennifer Harbury, abogada de profesión y casada con un abogado texano con el que vivió poco tiempo. Esta abogada, a sus treinta y tantos años buscando material para un libro sobre las mujeres en la guerrilla guatemalteca, sigue un itinerario de Texas a las selvas occidentales de Guatemala, pasando por Ciudad de México. En lo más profundo de un refugio guerrillero ve por primera vez a Efraín Bamaca Velázquez, de quien se enamora. Efraín es el “más joven y hermoso comandante maya”, descrito por ella como “un cervatillo” —según Moreiras en probable alusión subliminar al Bamby de Walt Disney— en un ímpetu e intensidad emotiva que justifica la caracterización del objeto así descrito a través del embeleso que le provoca al sujeto observador. De esta manera, el anhelo y la proyección se convierten (según el artículo de la periodista Catherine S. Manegold) en “explicación plausible y tendencialmente exhaustiva para un compromiso con luchas sociales y políticas que, de otra manera, parecerían fuera de tono para la graduada de la Harvard Law School. (...) Estaba allí para contar la historia que le interesaba. No pretendía objetividad. No veía lo gris y no quería verlo.”

Extrapolando conclusiones sociológicas de esa peripecia romántica (con todas las salvedades que ello implica), podríamos maliciar que la teoría poscolonial, esa “erudición ni colonial ni liberal ni indígena” a la que se refiere Moreiras, puede ser fundamentalmente una proyección intelectual del occidente que idealiza al indígena para satisfacción de sus propios deseos: “No pretendía objetividad. No veía lo gris y no quería verlo”.

Los pensadores bolivianos y latinoamericanos pre poscoloniales

Los pensadores bolivianos (salvo excepciones como Fausto Reinaga que, justamente, no se define como boliviano) no han tocado con profundidad el tema colonial y de descolonización, por razones que

entenderemos en seguida. Tanto Sergio Almaraz Paz, René Zavaleta, Carlos Montenegro, Marcelo Quiroga Santa Cruz y otros considerados ideólogos del nacionalismo revolucionario, han preferentemente desarrollado este tema desde el ángulo de la “Bolivia semicolonial”.

El eje de esta reflexión es considerar la especificidad de Bolivia como un país al cual se le enajena sus recursos estratégicos, especialmente minerales e hidrocarburos. De una situación en la que los grandes propietarios de minas de plata eran al mismo tiempo los propios gobernantes de este país, se pasa a una situación en la que los dueños de las minas de estaño gobiernan a través de peleles intermediarios. Sin embargo, detrás de ellos está siempre el poder del capital extranjero. Esta situación muestra su carácter más moderno y acuciante respecto a los hidrocarburos: El poder extranjero, a través de sus empresas que devendrán luego multinacionales, no solamente expolia nuestra riqueza, sino que rige en lo esencial y en lo superfluo la política de este país.

Ahí está lo fundamental de la situación “semi colonial” de Bolivia: Este saqueo de materias primas es lo esencial. Lo subsidiario es el cuerpo ideológico creado por las élites serviles y subordinadas, la dependencia mental, la falsificación de la historia, el conjunto de actitudes y mentalidades que hacen coro a la postración semi colonial.

En consecuencia, y contrariamente a lo que algunos consideran , estos pensadores no son “descolonizadores del conocimiento”, en los términos actuales de estudios poscoloniales y posmodernos. Están todavía en el periodo de pensamiento en el que la infraestructura determina de manera directa y mecánica las manifestaciones superestructurales, contexto en el que la tan admirada caracterización de Bolivia por René Zavaleta como “formación social abigarrada”, lejos de ser un diagnóstico o un marco teórico, es una simple constatación de lo dificultoso de una situación que todavía no se la entiende.

Lo mismo se puede indicar de los pensadores latinoamericanos previos a la eclosión del pensamiento poscolonial. No hay sino que releer lo escrito por José Carlos Mariátegui: “No faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esa barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales.”

Así, del occidentalismo abierto al occidentalismo embozado, el pensamiento latinoamericano previo a la moda del pensamiento poscolonial, toca este tema sólo en sus facetas higiénicas de una lucha de la “nación contra la anti nación”; de la “nación contra el imperialismo”. Y no puede ser de otra manera, pues estos pensadores son consecuencia y heraldos de un proceso descolonizador previo y de un discurso nacional que tiene dificultad para implantarse y consolidarse.

Así como en América se dio en el siglo XVI el primer proceso de colonización (la invasión española a los Estados Azteca e Inka, entre otros), se dio también aquí, en el siglo XIX, el primer proceso descolonizador: la creación de las repúblicas latinoamericanas. Sin embargo, esas descolonizaciones fueron fruto de la lucha de los hijos de los colonos, los criollos, contra sus padres, los españoles. Esa lucha anticolonial no fue obra de los pueblos originalmente colonizados, los indígenas. La emergencia del criollaje frustra el proceso descolonizador histórico, dando la emancipación a quienes para consolidar su proyecto no pueden sino convertirse en continuadores de la colonización inaugural. El indio, los pueblos originarios, pasaran de la opresión colonial paterna a la opresión colonial filial. La colonia española y la república criolla son fases de una misma secuencia histórica que, respecto a los indígenas, origina la colonización y luego retrasa y complejiza la descolonización.

Es claro, entonces, que los intelectuales criollos deben ser, ante todo, consecuentes con su proyecto histórico. Se sienten bolivianos y como tales no pueden encarnar los intereses de los otros pueblos, pues su misma legalidad confisca la legitimidad descolonizadora indígena. Condicionados por esa situación, no tienen la posibilidad de entrever y asumir la naturaleza espuria de sus derechos y privilegios. Por ello, para esos intelectuales Bolivia es una realidad única y los indígenas son —cuando más— los pobres, los excluidos de un sistema injusto. Pueden poner en entredicho las formalidades de su Estado o la validez de un determinado sistema económico, pero no su identidad nacional.

La descolonización no puede ser obra del colonizador, no hay “descolonización desde arriba”. Es el dominado quien debe negar una situación como requisito para la emergencia de una nueva realidad nacional.

Una digresión: Vemos cómo la actual administración hace los mejores esfuerzos para “descolonizar desde arriba”. Imponer wiphalas y cruces andinas en los uniformes de la policía y del ejército o poner el nombre de Tupak Katari a una estación de servicios, es puro simbolismo, sin correlato con transformaciones concretas. Descolonización no son dos banderas izadas en el frontis de los edificios públicos, sino que todos se identifiquen en y con un solo símbolo, con una sola bandera. Y que esa bandera, parafraseando la caracterización de H.C.F., tenga sentido cuando se refiera a un proceso histórico concreto, con respecto al cual se establece una nueva realidad social, cultural y política.

En América Latina son pocos los teóricos que vislumbraron las causas y condiciones de la colonización y que percibieron los parámetros de una verdadera descolonización. Debemos citar, entre estos, a Liborio Justo, quien con el seudónimo de Quebracho escribió importantes capítulos de la futura historia descolonizadora del continente. En su libro “Bolivia: La revolución derrotada”, Quebracho reflexiona sobre el papel de los criollos altoperuanos en el fracaso del Ejército expedicionario argentino.

La historiografía tradicional cuando cita el rechazo del criollaje altoperuano al Primer Ejército Expedicionario Argentino al mando de Juan José Castelli, lo atribuye a excesos y desmanes que él habría cometido aquí. Alcides Arguedas es claro al defender esa tesis:

“Castelli fue recibido en Potosí con grandes manifestaciones de entusiasmo; pero su fanatismo político le hizo cometer acciones de inútil crueldad porque ordenó se fusilaron como traidores al gobernador Sanz y a los generales Nieto y Córdoba... disponiendo además que los dineros de las cajas reales de Potosí fueron a sumarse a los fondos de la revolución con daño del movimiento administrativo de la localidad. Luego pasó a Chuquisaca a incrementar sus fondos y de ahí se dirigió a La Paz, ciudad en la que hizo su entrada en uno de los días consagrados a las ceremonias de la Semana Santa dando a los fieles la impresión de un hombre desprovisto de sentimientos religiosos...”

Liborio Justo llama la atención al hecho de que Castelli en el Alto Perú propuso el derecho de voto a los indígenas y que el 25 de mayo de 1811, reuniendo a miles de indios en Tiwanaku, decretó la libertad del indio proclamando el renacimiento del Tawantinsuyo. Las clases

dirigentes altoperuanas vieron en Castelli un peligro para sus intereses coloniales, prefiriendo sabotear al ejército expedicionario y soportar 14 años más el dominio español a tener que imaginar siquiera un Estado gobernado por los indios.

Este fulgor explicativo de Castelli sobre la descolonización (integrado en un cuerpo más amplio de interpretación sobre el fiasco de la revolución de 1952), es corroborado por otros historiadores. Así, Armando Raúl Bazán y Alicia Estela Poderti indican que:

“Hay un hecho incontestable: fue en los pueblos del Alto Perú donde la revolución halló acogida más entusiasta, especialmente en la población indígena que era inmensa mayoría. Para dicho sector, la revolución fue recibida como un mensaje de liberación social, resucitando las frustradas expectativas que en su momento despertó la rebelión de Tupac Amaru. Este fenómeno fue advertido por el gobierno rioplatense que en sus instrucciones a Castelli recomendó “conquistar la voluntad de los indios” para favorecer la causa independentista. No hubo aquí actitudes cautelosas y especulativas como sucedió en algunas ciudades de Abajo ni tampoco se produjeron conflictos facciosos como sucedió en Salta y Santiago del Estero.

(...)“(Castelli) Cumplió las instrucciones de la Junta a diferencia de Ortiz de Ocampo – en orden a “conquistar la voluntad de los indios” pero se atrajo la desconfianza cuando no la hostilidad de la clase “sana y principal” que vio conmoverse los cimientos de su poder. Y tanto a él como a sus oficiales se les imputaron actos de impiedad y conducta licenciosa que desacreditaron a la Revolución”.

Descolonización y teóricos indianistas

La denuncia anticolonial es más clara en otros estudiosos. Fausto Reinaga indicará: “El problema del indio no es asunto de asimilación o integración a la sociedad ‘blanca civilizada’, el problema del indio es problema de LIBERACIÓN” . De ahí que el indio tenga su propio programa: “La Revolución India no aspira a regenerar el sistema político y social en descomposición, bajo el cual agoniza Bolivia”.

Para Fausto Reinaga el indio habría planteado su proyecto descolonizador en el siglo XIX, cuando se iniciaba la insurgencia de las nacionalidades criollas contra el dominio español, mediante el

formidable alegato del diputado Inka Yupanki ante las Cortes de Cádiz: “Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre”. Reinaga indica que cuando “las comunidades de occidente no habían roto aun su crisálida “nacional”, acá teníamos la ‘NACIÓN CONCRETA’: el Tawantinsuyu; y planteábamos su liberación”:

“El indio es nación real, porque ‘es una comunidad humana estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica, de psicología y de cultura’. En cambio, el cholaje es una ‘nación ficta’. Es un trasplante mecánico de la superestructura de la clásica nación europea; superestructura que no guarda relación directa con la infraestructura autóctona...”

Fausto Reinaga es consciente que la descolonización del Tawantinsuyu no significa la aceptación de Bolivia, pero que tampoco se puede repetir el camino de las descolonizaciones históricas del Tercer Mundo (período 1945-1965): “Al liberarse el indio, libera a su nación y la de su opresor antagónico. Al liberar su nación libera a la nación mestiza del cholaje”.

Otros pensadores, como Ramiro Reynaga, son más percutantes en sus fórmulas, aunque menos definidos en la respuesta nacional. Al señalar que los criollos sueñan con fundirse con Europa, Estados Unidos o Rusia, indica: “Los serviles no pueden enseñar liberación” . Para Ramiro el indio —al revés del criollo— tiene todo, menos Estado: “Los criollos tienen estado. Pero les falta todo lo demás para ser nación. Están en territorio del Tawantinsuyu. Dudan de su sangre; en los Andes se sienten europeos, en Europa americanos, hasta indios. (...) Desconocen la cultura europea y dicen pertenecer a ella...”. ¿La solución?: “Las repúblicas se indianizarán o desaparecerán. Nosotros seguiremos siendo”.

En este contexto teórico, es la práctica histórica la que refrendada el sentido de lo que es descolonización. Como indica Ayar Quispe, “la búsqueda del indígena (o de los indígenas) de su propia liberación como NACIÓN, RAZA y CULTURA, ha sido una tarea permanente, insistente y de nunca acabar”. Esa es la trayectoria histórica que señalan Tupak Katari, el Willka Zárate, Laureano Machaqa y otros que sirven ahora de referencia en la tarea organizativa de los contemporáneos movimientos indianistas y kataristas.

La descolonización en el actual contexto político

El enfoque del actual gobierno sobre la descolonización es, al mismo tiempo, ingenuo y azaroso.

Su asiento ideológico son las especulaciones de la escuela poscolonial, al extremo de que los principales exponentes de ese pensamiento son invitados por el gobierno a dar charlas, conferencias, seminarios y todo tipo de actividad académica para comunicar al pueblo de qué se trata su descolonización. De esta manera, descolonizar no es un asunto de lucha social y de compromiso de poblaciones, sino de certificados y títulos de posgrado. Se espera que el pueblo colonizado beba su liberación de la fuente redentora del pensamiento de ilustres estudiosos que hacen exitosa carrera, justamente, en los países colonizadores⁵.

Este descamino transcurre, irónicamente, en circunstancias en que las condiciones estaban dadas para la aplicación de políticas transformadoras en Bolivia. En efecto, el acceso a la presidencia de Bolivia de un indígena, Evo Morales, generó condiciones subjetivas que podían haber posibilitado una innovación trascendental en la naturaleza de este país.

Al principio, en vastos sectores de la población se manifestó un ambiente de cándida expectativa y de esperanzada fe en los cambios que se anunciaban, exagerando la cuantía de las tímidas mudas que se creían percibir:

Sin embargo, esta posmoderna algarabía descolonizadora se daba en un contexto de crisis, enfrentamiento y síncope del gobierno: El mismo año 2008 la llamada Media Luna hacía retroceder al gobierno, imponiendo una agenda de autonomías que el poder central entonces rechazaba; la derecha, en el Parlamento, forzaba la modificación sustancial de la Nueva Constitución Política como condición para aprobarla y en Sucre, el 24 de mayo de ese año, la turba enardecida contra el gobierno hacía arrodillar, desnudar de la cintura para arriba y vejaba a indios quechuas en plena plaza de esa ciudad...

5 Los teóricos poscoloniales que visitan a Bolivia parecen ser conscientes de ello y gozar con esta situación. Dussel declaraba recientemente (según Luis Christian Rivas Salazar en un artículo publicado en Los Tiempos de Cochabamba, el 15 de julio de 2009): "Bolivia es realmente un laboratorio político, social y cultura.

El gobierno era fuerte en el imaginario descolonizador, pero en el concreto transformador patinaba lamentablemente. El simbolismo de la golpiza y humillación a indios en la plaza de Sucre fue manipulado por el gobierno en franca y desconcertante contradicción con la lógica de los acontecimientos. Ese hecho fue abundantemente publicitado para conmover, sobre todo, la conciencia solidaria de la opinión pública mundial. En realidad, esos acontecimientos mostraban la debilidad de la administración y la frustración de todo intento por consolidar una movilización indígena en apoyo a ese gobierno. En efecto, ¿Qué capacidad de movilización pueden tener aquellos a quienes su autoestima es brutalmente escarnecida justamente cuando se supone que hay un gobierno que los representa?

Si partimos de la opinión que descolonización es asunto de aplicación de políticas concretas, y no de “imaginarios que cambian vertiginosamente” y de “subjetividades puestas en crisis”, el balance descolonizador del actual gobierno es dudoso. Dudoso, pues no todo puede quedar en retórica, es necesario ejecutar acciones. Y, ¿cuáles son las ejecutadas, en este ámbito descolonizador?

El informe elaborado por la Dirección General de Políticas Comunitarias y por el Consejo Nacional de Descentralización (CONADES INDIGENA) a la Reunión Internacional de Expertos sobre el papel del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU en 2009 , indica que “el modelo de Estado colonial, fue impuesto por los gobiernos del modelo neoliberal, en el cual los pueblos y naciones indígenas originarios y campesinos han sido explotados, invisibilizados y subalternizados como naciones originarias. Consecuentemente se pone de manifiesto en el programa de Gobierno Nacional la de recuperar la verdadera historia de nuestros pueblos para que en nuestro ser interior renazca nuestra identidad, la cual, nos permita construir una sociedad igualitaria, con justicia social”. Ese programa va paralelo con una relectura del aparato público que implica: La descolonización del Estado, a nivel de contenidos y de formas; la construcción de un Estado intercultural que responda a la realidad de una sociedad plurinacional y la construcción de un Estado incluyente e integrador de las diferencias y las alteridades.

El documento abunda en los instrumentos normativos en que se basa la voluntad del gobierno y en los mecanismos legales que implementa.

Respecto a la traslación en hechos, el documento cita: “Un tratamiento integral de la temática indígena a nivel interministerial con el fin de planificar políticas de desarrollo integral para las familias que viven en condición de esclavitud y semiesclavitud (Pando, Beni, Santa Cruz, Tarija y Chuquisaca y principalmente el pueblo Guaraní); experiencias exitosas de los municipios de Kaami, Amarete, ó Colquechaca para que indígenas, originarios y campesinos logren ocupar posiciones de liderazgo público para convertirse en gestores públicos y dinamizadores de su propio desarrollo” y el proceso de aplicación de autonomías indígenas. Precisamente este último tema, el de las autonomías, es particularmente delicado y lo analizaremos más abajo.

En general, una abundante retórica busca disimular lo menguado y controversial de esas iniciativas descolonizadoras. Esa característica está también presente en otras justificaciones de la actual práctica en el campo de la descolonización.

Refiriéndose a un anteproyecto de ley relativa a la Justicia Comunitaria, Idón Moisés Chivi Vargas reivindica, por ejemplo, a los “Quispus legislativos”. Es como si se quisiera transformar la realidad, en una emulación para ver quién utiliza la terminología más exótica y estrambótica, supuestamente como señal y motor de descolonización. En todo caso, el autor parodiando a sus mentores poscoloniales (ver la nota 40 del presente trabajo) señala: “De hecho, no se tiene un modelo acabado, estamos en manos de la creatividad, las urgencias de la realidad y la poderosa influencia de la demagogia desparramada sin escrúpulos por los políticos esos que necesitan cinco minutos para propaganda.”

Es comprensible en este panorama que los pocos espacios administrativos nominalmente descolonizadores no estén generalmente a cargo de los indígenas, sino de quienes hablan a nombre de ellos.

Cotidianidad y descolonización

Uno de los postulados del pensamiento poscolonial es que la descolonización se efectúa en las distintas formas de la vida (política, económica, social, cultural) fundamentalmente a través de su cotidianidad.

Este principio hace que entre los pensadores postcoloniales exista un énfasis por recuperar todo aquello que pueda suponer un rasgo de autenticidad diferente a la “racionalidad occidental”. Así, por ejemplo, bajo el precepto de que “no hay cambio social sin cambio epistémico, y que el cambio epistémico pierde su potencial descolonizador si no se inspira en o entra en diálogo con comunidades o grupos en proceso de descolonización” en países con fuerte concentración de población de origen africano, se propone el quilombo y el cimarronaje como conceptos claves para pensar la descolonización. Esta ponderación epistémica conducirá a la revalorización de los famosos “saberes”, que en Bolivia algunos indigenistas consideran peculiar reivindicación.

El sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos indica que no hay justicia social sin justicia cognitiva: “No hay democracia sin una democracia de conocimientos, de saberes. Y esos saberes son varios, son distintos, son los de los pueblos, de los hombres, de las mujeres. Conocimientos prácticos, fácticos, no son técnicos, no son científicos. Una idea central en esta tesis es que no hay justicia social global sin justicia cognitiva global, o sea sin justicia entre los conocimientos, variedad entre los conocimientos. Y por eso es que hoy la educación popular es tan importante.”

De ahí una búsqueda frenética de “saberes” en la cotidianeidad de los pueblos. Sin embargo, al encontrar esas diferencias y otorgarles, siguiendo el marco interpretativo poscolonial, categoría de saber diferente y “superior”, se corre el riesgo de “embellecer” y distorsionar la realidad, en beneficio de una supuesta alteridad descolonizadora.

En Bolivia, por ejemplo, es común entre las corrientes “descolonizadoras” extasiarse ante una supuesta sabiduría popular en su organización interna, manifiesta, entre otros, en la Central Obrera Boliviana, COB, y que se caracterizaría por formas de democracia superiores a la occidental. Sin embargo, refiriéndose a la COB, Jorge Lazarte (quien fuera “intelectual orgánico” de esa Central), sostiene que la democracia propugnada por ésta no estuvo orientada por el “derecho al disenso”, sino por la “obligación al consenso” .

Comentado la afirmación de Lazarte H.C.F. Mansilla escribe:

Es sintomático que este tipo de democracia, reputado en ambientes populistas como alternativa genuinamente directa y participativa, termina habitualmente en manos de una élite muy pequeña y privilegiada, negando todo derecho a las minorías y a los disidentes y favoreciendo las formas más groseras del consenso compulsivo.

(...) “La tan alabada democracia directa del movimiento sindical y de las comunidades campesinas tuvo y tiene una forma asambleística, donde existe plena libertad de palabra, pero que finalmente resulta ser, como afirma Lazarte, un ejercicio deliberativo entre y para ‘iguales’. En la asamblea sólo participaban los que se parecen y formaban parte de una misma colectividad. Es la democracia para los que son homogéneos socialmente. Pero, además, fue el escenario para los iguales ‘ideológicamente’, es decir para los que pensaban igual o, mejor, tenían una idéntica representación de las cosas, y, por tanto, manejaban los mismos códigos”

Se consume, pues, el embellecimiento de la realidad observada para consolidar las conclusiones a priori del observador. Esto no es solamente una deformación metodológica, sino un ardid político que busca mantener la colonización en vez de suprimirla. Cuando la construcción de raciocinios es atributo hegemónico de un sector de la población (del sector dominante), la verdad ya no es requisito ni condición del discurso, sino su eficacia en mantener las estructuras coloniales del poder.

Así entendemos que defiendan al indio quienes hasta hace poco lo atacaban. En Bolivia no son raros los casos de personajes en actuales funciones de poder, cuyo discurso respecto a los colonizados ha dado giros de 180 grados. ¿Transformación de mentalidades o nuevas argucias para mantener su poder?

Descolonización y cotidianidad

En definitiva, este proceso no lleva a descolonizar mediante la cotidianidad, sino a consolidar la colonización al utilizar la cultura y manera de ser del colonizado contra el mismo colonizado. Fanon ya nos hablaba de estos procedimientos:

“La constante afirmación de respetar la cultura de las poblaciones

autóctonas no significa considerar los valores aportados por esa cultura. Bien pronto se advierte en este propósito una voluntad de objetivar, encasillar. “yo los conozco”, “ellos son así”. El exotismo es una de las formas de esta simplificación...”

La verdadera descolonización en la cotidianidad se efectivizó en los procesos históricos de descolonización, por ejemplo en el período 1945-1965, como un reapropiamiento de la cultura y de la vida diaria por parte de los colonizados. Fue una reacción al desposeimiento de su ser y de su identidad por parte del colonizador. Esta reapropiación fue intensa y dramática. Fanon indica:

“La cultura encasquillada, vegetativa, a partir de la dominación extranjera, es revalorizada. No es nuevamente pensada. Es gritada.

Las costumbres, tradiciones, creencias, antaño negadas y pasadas en silencio, ahora son violentamente valorizadas y afirmadas. Se reencuentra el sentido del pasado, el culto a los antepasados. El pasado se identifica con la Verdad.

Este descubrimiento, esta valorización absoluta de un modo de ser casi irreal, objetivamente indefensible, reviste una importancia subjetiva incomparable.

El autóctono habrá decidido, con conocimiento de causa, luchar contra todas las formas de explotación y de enajenación del hombre. Por el contrario, el ocupante durante esta época multiplica las llamadas a la asimilación y a la integración, a la comunidad.”

Sin embargo, esa exacerbación identitaria es solamente una fase inicial en el proceso de liberación. Conforme avanza la lucha descolonizadora, el combatiente debe asumir formas, conductas y actitudes en las que ya no son necesarios los culturalismos “objetivamente indefensibles”. Estos, al haber cumplido ya su función “subjetivamente incomparable”, ceden paso a la prueba de asumir acciones concretas en el proceso por conquistar el autogobierno. En el caso de Bolivia, parece que el alegato poscolonial busca mantener y petrificar ese tipo de discurso, considerándolo no una etapa en la secuencia descolonizadora, sino la descolonización misma.

Interculturalidad y descolonización

La discusión sobre la interculturalidad se inicia en Bolivia a partir de la reforma de la Constitución Política del Estado y la promulgación de la Ley de la Reforma Educativa, ambas en 1994.

Previamente, la concepción dominante era el multiculturalismo. Teóricamente existieron dos modelos amplios multiculturalistas. En el primero se entiende la diversidad cultural como resultado de la incorporación de culturas que disfrutaban antes de autogobierno y estaban territorialmente concentradas, es el caso de las culturas nativas de Los Andes. En el segundo, la diversidad cultural surge de la inmigración individual y familiar que se asocia con el propósito de integrarse en una nueva sociedad y que se les acepte como miembros de pleno derecho, es el caso de la vertiente occidental-europea.

Fidel Molina define lo multicultural como “una situación de coexistencia de diversas culturas en un mismo ámbito territorial, sociopolítico y educativo”. Para Catherine Walsh, la multiculturalidad es:

“...un término principalmente descriptivo. Típicamente se refiere a la multiplicidad de culturas que existen dentro de un determinado espacio, sea local, regional, nacional o internacional, sin que necesariamente tengan una relación entre ellas. Su uso mayormente se da en los contextos de países occidentales como los Estados Unidos, donde las minorías nacionales (negros e indígenas) coexisten con varios grupos de inmigrantes...; o como en Europa, donde la inmigración se ha ampliado recientemente”

Históricamente, en Latinoamérica la concepción multiculturalista proviene del pensamiento de que las minorías étnicas eran asimilables a la cultura o sociedad nacional. Una nueva forma de tratar la pluralidad cultural, se da a partir de la década de los sesenta, cuando se construyen diferentes conceptos sobre el multiculturalismo

Esa una nueva forma de tratar la pluralidad cultural (diferente a la separación o segregación entre culturas demarcadas y cerradas entre sí mismas, sin aspecto relacional) destaca la convivencia de culturas en un mismo espacio social, bajo el principio de respeto. El multiculturalismo europeo alcanzó un alto grado de integración y de

homogeneización interna; el latinoamericano, privilegió siempre la asimilación a la convivencia.

La noción de interculturalidad emerge desde las ciencias sociales latinoamericanas ante los límites del multiculturalismo y se origina a partir del análisis de las relaciones entre indígenas y no indígenas. La interculturalidad pretende una relación o diálogo entre las culturas, criticando al multiculturalismo el ser estático y reproductor de formas de poder.

La interculturalidad pretende ser solución al problema de discriminación hacia los pueblos indígenas. Godenzzi, escribiendo sobre la relación entre una cultura indígena y la llamada 'cultura occidental', indica:

“Esto quiere decir que, desde su inicio, se da una situación desigual, conflictiva y asimétrica en términos de poder. De esto se desprende que para que se dé una efectiva interrelación cultural se debe como condición previa y permanente, devolver su dignidad a la cultura andina, reconociendo la validez de sus aportes en el campo del conocimiento y las prácticas en general; igualmente sistematizar dichos aportes e incorporarlos a la escuela y la vida social”.

Sin embargo, varios teóricos sostienen que en el actual capitalismo global la lógica multicultural neutraliza y vacía el verdadero significado efectivo de la diferencia, siendo el reconocimiento y respeto de la diversidad cultural el componente central de la dominación posmoderna. De esta manera, la interculturalidad sería únicamente la herramienta conceptual del multiculturalismo.

A nivel de concretizaciones del pensamiento intercultural en políticas, el caso de la justicia comunitaria en Bolivia —por ejemplo— nutre el temor de que la interculturalidad puede servir para implantar un “autoritarismo práctico disfrazado de diferencia cultural”. El “relativismo axiológico” vinculado al multiculturalismo y a la interculturalidad, impide establecer jerarquías entre sistemas judiciales y menos emitir dictámenes valorativos sobre ellos. En la práctica ello concluirá no a un respeto mutuo entre sistemas judiciales, sino en una situación de confusión en la que únicamente podrá prevalecer aquel que se imponga arbitrariamente.

Un trabajo de la Universidad Autónoma Indígena de México plantea la obsolencia del concepto de interculturalidad, al constatarse la necesidad educativa de “incorporarse críticamente a los horizontes informativos, el requerimiento de conocer otras culturas, hablar otras lenguas y disponer de tecnología”, reproduciendo una afirmación atribuida a Jesús Ocha, en sentido de que:

“...la propuesta de interculturalidad es un proceso de violencia real que confronta diariamente a los culturalmente no semejantes, que siempre se da en formaciones intersociales y en circunstancias desventajosas para alguien ya que, de esta forma, la interculturalidad favorece los procesos de integración, supeditación y en su caso de extinción en perjuicio de las sociedades étnicas involucradas”.

Esquema para pensar la descolonización

En resumen y como respuesta a las interrogantes del primer punto de este trabajo, emprendemos opinar el siguiente esquema:

La aproximación poscolonial no es legítima ni adecuada para solucionar el problema descolonizador en Bolivia. El pensamiento post colonial (con sus correlatos posmodernos e interculturales) adolece de vicios congénitos que le imposibilitan jugar un rol descolonizador. No es un pensamiento surgido de la lucha de los colonizados, sino que es originado en la mentalidad e intereses de los colonizadores (las actuales potencias neocoloniales o las ex potencias coloniales, como Estados Unidos o España) o los remedos de potencias del colonialismo interno (los actuales países latinoamericanos).

La descolonización debe ser entendida como el hecho político de logro de autodeterminación por parte de los pueblos colonizados. Este logro político sólo puede ser posible en base a referencias concretas. En el caso de la actual Bolivia la referencia histórica es la invasión española al Tawantinsuyu. La descolonización implica, entonces, el debate sobre la forma estatal y su viabilidad contemporánea del Tawantinsuyu y del Qullasuyu, en tanto formas estatales.

La política actual, fundamentada en postulados poscoloniales, propugna la dispersión de la autonomía indígena en 36 supuestas naciones indígenas, muchas de ellas rearmadas y otras totalmente ficticias (como el caso de los lecos). Fraccionar la descolonización

en seudo proyectos autonómicos significar negar la esencia del colonialismo y mantener el poder del Estado colonial, como dador y garante de los “derechos recuperados”. Esa farsa, sin embargo, tiene un aspecto perverso, pues lejos de garantizar la hegemonía del criollaje, lo vuelve más conflictivo, al exacerbar los conflictos internos al interior del Estado colonial. Esta es la esencia del racismo que afloró, por ejemplo, en las arremetidas al actual gobierno por parte en la llamada Media luna, particularmente Santa Cruz y Chuquisaca, y que concluyó embargando la capacidad transformadora de la actual administración.

Por otro lado, la farsa de las autonomías indígenas puede convertirse en pesadilla, pues está fundamentada en el derecho internacional que reconoce el derecho a la autodeterminación de los pueblos. Es decir: la independencia plena. Esta perspectiva no puede ser anulada por una simple “Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”, concebida por los Estados como un instrumento para limitar y contener esa fatalidad. De esa manera, las 36 autonomías pueden perfectamente derivar en 36 proyectos de países independientes.

Otro elemento más de desconcierto: La condición de autonomía es la territorialidad, sin embargo las naciones aymara y quechua no tienen “territorios comunitarios de origen”, las famosas TCO’s. Así las verdaderas referencias descolonizadoras en el mundo indígena, por su vinculación con el Estado del Tawantinsuyu y por constituir mayoría demográfica en Bolivia, están en este “gobierno descolonizador” amputadas de toda posibilidad emancipadora.

La descolonización, entendemos nosotros, es continuar el camino de integración y unidad que bajo la forma de la “sociedad de los Inkas” los españoles encontraron y desestructuraron en la invasión iniciada en 1532. Este proceso de integración y unidad debe continuarse, creativamente, tomando en cuenta la realidad histórica, es decir la existencia de la nación boliviana. La descolonización es, pues, la creación de una nueva identidad nacional fundamentada en los derechos históricos del Tawantinsuyu.

Esa descolonización para ser tal debe ser contemporánea. Ser contemporáneos significa manejar las condiciones actuales. El pensamiento poscolonial es retrógrado, pues busca fosilizar al indio en

la imagen que de él se hace el colonizador —el colonizador “liberador” y de “buena voluntad”— que habla por el colonizado y lo diseña a su plena voluntad. En ese proceso, conviene que el dominado sea exótico y radicalmente diferente, de tal manera que esa “otredad” le impida el manejo de los mecanismos de poder y de control de la sociedad. Por eso, para el pensamiento poscolonial el indio no puede ser concebido como un administrador o un estadista (pues, ¡horror, se contaminaría con la modernidad!), pero sí como un personaje de feria. Sin embargo, la autodeterminación no es asunto de carnaval ni de circo, sino de manejo de lo que existe realmente. De ahí nuestra susceptibilidad de si las declaraciones excéntricas de nuestro Canciller sobre el sexo de las piedras o los vestimentas que en ocasiones engalana a nuestro Presidente son destinadas más a confortar a los teóricos poscoloniales que seguramente los rodean que a infundir fuerza y dinamismo al pueblo que todavía tiene en ellos expectativas.

El pensamiento poscolonial al ser sempicolonial, no ve la realidad, la imagina para consolidar su poder. Cualquier observador puede encontrar radicales contradicciones entre el cotidiano de los pueblos colonizados y el discurso falsamente descolonizador. Nuestro pueblo ha iniciado hace rato el camino de la liberación de sus facultades y potencialidades, de la autodeterminación. Que el actual periodo de gobierno acelere o entorpezca este camino no depende solamente de la sagacidad y entereza de los actuales gobernantes, sino sobre todo de la determinación del pueblo al encontrar en esta coyuntura los mecanismos y posibilidades para una futura lucha descolonizadora.

Bibliografía

AAVV (2005). *Latin@s in the World-System. Decolonization Struggles in the 21st. Century US Empire*, Editado por Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres and José David Saldívar. Boulder/London: Paradigm Publishers.

Arguedas A. (1940). *Historia General de Bolivia, 1809-1921*, Ediciones Puerta del Sol, La Paz, Bolivia.

Balandier G. (1973). *Teoría de la decolonización*. Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.

Bazán, A. R., Poderti, A. E. (2009). *Revisión de Mayo*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Bourdieu P. (1993). *La Misère du monde*. Editions du Seuil, Paris.

Dussel E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Editorial Desclee de Bouver.

Chivi Vargas I. M. (2009). *Los caminos de la descolonización por América Latina: Jurisdicción Indígena Originaria Campesina y el Igualitarismo Plurinacional Comunitario*.

Cocarico Lucas E. (2006), *El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia*, en: *América Latina Hoy. Revista de ciencias sociales*, N° 43, Ediciones Universidad, Salamanca.

De Sousa Santos B. (2006), *Globalización y democracia*, Ponencia presentada en el Foro Social Mundial Temático. En: *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, N° 73-74, Editorial Archipiélago, Argentina.

Fanon F. (1964), *“Racismo y cultura”*. En: *Por la revolución africana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fanon F. (1965). Por la revolución africana, Fondo de Cultura Económica, México.

Fanon F. (1965). Los Condenados de la Tierra. Fondo de Cultura Económica, México.

Fuller N. (Edit.) (2002) Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Godenzzi J.C. (1996). Construyendo la convivencia y el entendimiento: Educación e interculturalidad en América Latina; en Juan Carlos Godenzzi (comp.) "Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía"; Cusco, Perú.

Gutiérrez Martínez D. (2002). Siete décadas de coyuntura en la sociología de Pierre Bourdieu. En: Revista estudios Sociológicos, vol XX, N° 03. UNAM, México.

Gbagbo L. (1978). La décolonisation: essai de definition d'une problematique. En: «Annales de l'Université d'Abidjan". Costa de Marfil. t. VI.

Guerrero García E. (2005). La aneregogía de la voluntad, propuesta educativa sociointercultural de la Universidad Autónoma Indígena de México. En: Ra Ximhai, enero-abril 2005, /Vol.1, Número 1. Universidad Autónoma Indígena de México, Mochicahui.

Justo L. (1967). Bolivia, la revolución derrotada. Cochabamba, Serrano.

Kymlicka W. (1966). Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías; España: PIADOS.

Laclau E. (2005). La Razón Populista, Fondo de cultura Económica.

Lazarte J. (2000), Los mitos del sindicalismo boliviano, en: HISTORIAS. La Paz, vol. 2000, N° 4.

Losurdo D. (2004). Marx, la tradición liberal y la construcción histórica del concepto universal de hombre. En: Revista Herramienta N° 27, Buenos Aires.

López L.E. (2001). La Cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana, Documento de apoyo de la Séptima Reunión del Comité Regional Intergubernamental del Proyecto Principal de Educación en América Latina y el Caribe (UNESCO).

Maldonado-Torres N. (2008) , La descolonización y el giro des-colonial. En: Tabula Rasa, N° 9. Bogotá.

Mansilla H.C.F. (2009) . Descolonización y populismo. Ponencia en el seminario sobre Crisis civilizatoria, nuevos paradigmas y democracia en Bolivia. Fundación Boliviana por la Democracia Multipartidaria, La Paz.

Mariátegui, J. C. (1988). 7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana. Lima: Biblioteca Amauta.

MAS-IPSP (2004), Estatuto Orgánico, Imprenta editorial GRAFIVAL, La Paz.

Mignolo W. (2003). Historias locales / diseños globales, Ediciones Akal. Madrid.

Molina F. (2002). Sociología de la educación intercultural: Vías alternativas de investigación y debate. Buenos Aires, Argentina: Grupo Editorial Lumen.

Moreiras A. (1998), Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden. En "Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate". Edición de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa.

Portugal P. (2010). Simbolismo y Política en la posesión de Evo Morales. En: Periódico Pukara N° 50.

Presidencia H. Congreso Nacional, Nueva Constitución Política del Estado. REPAC.

Quispe A. (2005). Los Tupakataristas revolucionarios. Editorial Willka, La Paz.

Raúl Prada Alcoreza R. (2010), ¿Qué es la descolonización?. Periódico Cambio del 24 de marzo de 2010.

Reinaga F. (2001) La Revolución India. Ediciones Fundación Amaútica "Fausto Reinaga". La Paz,

Reynaga W. (2005). Tawa inti suyu, 5 siglos de guerra india. Producciones gráficas culturales, La Paz,

Rivera S. (2006). Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, en: Mario Yupi (comp.), Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del seminario internacional, La Paz, U-PIEB/IFEA.

Rocha Monroy R. (2009). La descolonización del saber. En: Periódico La Prensa del 29 de julio de 2009.

Von der Walde E. (1998) Realismo Mágico y Poscolonialismo, in: Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). Edición de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa.

Walsh C. (2001). La interculturalidad en la educación; Perú: Ministerio de Educación.

Young R. J.C. (2006). ¿Qué es la crítica poscolonial? Se puede consultar en: <http://robertjcyoung.com/criticaposcolonial.pdf>

**SISTEMATIZACIÓN DE LA MESA
DE DIÁLOGO:
DESCOLONIZACIÓN**

Sistematización de la mesa de diálogo:

Descolonización parte I

Términos Problema	Problemática	Sugerencias y otros
Colonialismo y colonialidad	El proceso de descolonización tiene como eje precisamente el hecho de descolonizarnos de la modernidad occidental, que se expresa en este tipo de estado de relaciones.	Recuperar nuestra identidad. El proceso <i>comunitario</i> .
Oligarquía	Cómo se entiende la descolonización a partir de una mirada que todavía mantiene esa visión de clases.	Anti-valor reconocido en los procesos coloniales (símbolos patrios).
Consolidar el Estado Plurinacional	El concepto de descolonización en verdad se encuentra atrapado en un diseño estatal y de institucionalidad que no ha modificado la LOPE.	Descolonización no sólo como transgresor, indisciplinado, luchador, bloqueador y huelguista, además con identidad.
Estado Plurinacional	Hay [como bolsones] del sistema capitalista de las zonas y el pensamiento colonizador.	Ver aspectos que incitan el colonialismo interno
Estado Plurinacional	Bolivia no es ni comunitaria ni solidaria; más que ningún otro de los países, quizás sea un poco más comunitaria por razones históricas, no sé si somos más solidarios que otros países.	Insertar la descolonización en un debate más amplio sobre el modelo de desarrollo, modelo económico.

Sistematización de la mesa de diálogo:

Descolonización parte II

Términos Problema	Problemática	Sugerencias y otros
Despatriarcalización	La colonialidad, el fenómeno del colonialismo es un fenómeno multidimensional, multivariable.	Discutir lo fundamental: Derechos.
Lo que es indígena y lo de género	Construir teoría sobre nuestras luchas de los Movimientos de Mujeres.	Deconstrucción de conceptos... pasa por deconstruir estructuras mentales.
Paradoja señorial	Cómo vincular la memoria de Apaza, Tupac Katari, con otros momentos constitutivos.	Cuando aparece lo plurinacional nuevamente está visibilizando que el chaleco angosto es la democracia liberal.
Despatriarcalización, Vivir Bien	Llevar las discusiones sobre la descolonización al debate de la interculturalidad.	Descolonización es la creación, la búsqueda de un proyecto político.
Estatalidad	En qué medida el propio término de descolonización nos permite hablar debidamente de un proceso profundo de transformación, y esto va tanto al Estado como a lo que concebimos como sociedad.	
El colonialismo o el nacionalismo	Aportes con base al actor social, veo eso, pero la sociedad ésta pues ya se ha acostumbrado, porque los valores coloniales te han adormecido, te han construido mentalmente, sentimentalmente.	Siempre estamos peleando por pequeñas cosas.

		Si tuviésemos un espacio más pequeño, yo creo que se enriquecería recogiendo estas distintas percepciones.
	El ir todavía apresuradamente y tratando de mostrar que ya hay políticas públicas concretas que muestran una determinada descolonización de acuerdo a una óptica dentro del Estado, es negativo.	Esos conceptos los estamos discutiendo entre un grupo de iniciados, pareciera, y que no los estamos bajando a las bases.
Descolonización en el Estado		Hacer un seguimiento a la situación de lo que está pasando ahora en los ministerios.
Corrupción		Se debe trabajar en la producción de las diferentes leyes como la Participación y el Control Social.

Sistematización de la mesa de diálogo:

Descolonización parte III

Términos Problema	Problemática	Sugerencias y otros
Identidad, religioso, ideológico-moral	Qué queremos descolonizar.	Qué debería complementarse.
		Deberíamos empezar a descolonizarnos desde nosotros.
		La circunstancia política, aprovechar esa situación porque hay otras costumbres, hay otras situaciones.
	Descolonizar qué o de quiénes.	La descolonización hay que verla, pero no simplemente como slogan político, sino como una visión profunda de lo que queremos hacer, como posición política y social, más allá de la educación, que es un apéndice de esa posición.
		Plantear la descolonización desde lo cotidiano.
La corporalidad de cada ser humano		Proceso de la descolonización de la corporalidad.
Educación, un instrumento de descolonización	Hacia qué y de qué nos vamos a descolonizar.	
Interculturalidad	Estamos nosotros intentando entender la interculturalidad como un dialogo entre todos para la convivencia armónica, sin pasar por ese tipo de relaciones de poder.	Pensando el mundo desde Bolivia o, parecería, contrastando dicha teoría en Bolivia.

		La descolonización..., que no sea un tema tan sólo de mera nostalgia de un retorno a algo frustrado.
Interculturalidad		Desafíos y cambios.
Medios de comunicación	Tenemos que cambiar la ideología del trabajo, porque en la cabeza está todavía, a veces, está en la palabra que de querer trabajar.	Hay que avanzar, el tema de los medios de comunicación es importante.
Estrategias en la educación	Qué es el boliviano en realidad.	Revolución espiritual.
Religión		[la descolonización] de alguna forma debería empezarse con la religión.
Mujer y género	Las mujeres estamos colonizando en nuestras familias, y las mujeres cómo vivimos esa colonialidad.	Saber de qué nos estamos descolonizando. Descolonización de qué, de nosotros mismos quizá.
Estado Plurinacional Comunitario	La interculturalidad que viene a ser una especie de velo que encubre estos problemas de dominación..., si queremos hablar de interculturalidad debemos partir de esas heridas.	Colonización de la economía.
Tierra	El tema de tierra, yo veo que es un eje central para el tema de la descolonización.	Según mi criterio, tendríamos que ir viendo ya a donde queremos llegar con esto.
Conceptos	Qué es lo que queremos descolonizar y qué es definitivamente descolonización.	Qué significaba la burocracia que hasta ahora existe de acuerdo a las viejas prácticas estatales, fruto de la colonización del Estado. No quitarle esa dimensión histórica al proceso de descolonización.

MESA DE DIÁLOGO: ESTADO PLURINACIONAL



Estado Plurinacional. Elementos para el debate

Oscar Vega Camacho

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado. (Preámbulo de la Constitución Política del Estado de Bolivia)

En respuesta a la gentil invitación para participar en estos encuentros de debate sobre algunos temas fundamentales del proceso político que se vive en el país, con la propuesta de recoger las iniciativas del amplio abanico de ponentes invitados y de los debates en las mesas de trabajo, se fue elaborando este texto.

Su lectura pide que no se pretenda buscar una síntesis ni un reflejo de la extensa y ardua discusión y polémica que atraviesan estas cuestiones, y sus posibles definiciones como tomas de posición en el campo de batalla por el ejercicio político que vivimos en un proceso constituyente y de tareas de transformación estatal.

Por lo tanto, las siguientes reflexiones solamente pretenden ser un aporte más para encauzar y continuar el debate iniciado en este campo de lucha que se vive, son sólo unos elementos para el debate.

Miembro del grupo comuna, profesor invitado en varias universidades, entre ellas: la Universidad de San Andrés, Universidad Autónoma Gabriel Rene Moreno y la Universidad Católica Boliviana. colaborador en algunas revistas y periódicos. Pronto publicará su libro "Errancias-aperturas para el vivir bien"

Pensar el Estado Plurinacional

Estamos viviendo un momento, un tiempo, una oportunidad indudablemente histórica –lo que Zavaleta denominaría “un momento constitutivo de la historia de Bolivia”–. Lo señalo de esta manera porque habría en los debates un cierto tono en la caracterización del momento y de la historia como de dificultad y embrollo, pero sobre todo quisiera incidir en los modos de enunciar este acontecimiento desde la división entre pensamiento y acción. Entre el acto de pensar y el acto de hacer, producir y realizar. Viejo tema de la filosofía y exquisitez de la academia moderna, no pretendo reiniciarlo ni mucho menos activarlo en este debate: idea y materia, mente y cuerpo, teoría y práctica, trabajo intelectual y manual, producción abstracta y real, etcétera. Pero sí ponerlo en escena, desnudar su activa presencia en los presupuestos del debate.

Porque el escenario del debate y todos sus participantes provienen del ámbito de la producción política y cultural que termina constituyendo el sentido público de la vida institucional, ya sea partidaria, regional, académica o gubernamental. Y tenemos una responsabilidad al asumir la voz y el debate como actores del proceso de cambio y transformación del país. Esta responsabilidad está no sólo en la consistencia y coherencia de lo que se dice y se hace, sino ante todo en lo que se piensa, se dice y se hace. Es decir, cuánto se piensa lo que se dice, y no se replica o se reproduce meramente lo dicho, lo que habitualmente se llama los ecos y las sombras de una opinión sin pensamiento. Esta es la fuerza de la construcción de la opinión mediática, del sentido de la comunicación teleinformática masiva, los nuevos monopolios de la industria comunicacional, pero ese es otro tema para otro momento.

Entonces, ante este escenario que invita a dialogar y debatir sobre las condiciones de posibilidad del Estado Plurinacional, las interrogantes giran acerca de ¿qué es?, ¿cómo puede ser o cómo se puede o se lo ha imaginado?, ¿qué debe contener o qué implicaciones y consecuencias tiene?, ¿por qué a través de una forma estatal o de plantear un Estado con naciones?, por ejemplo, entre otras.

Los textos de Rafael Bautista y Luis Tapia, que abrieron el debate, son una muestra de las búsquedas de formas de pensar el Estado Plurinacional.

Tienen además tratamientos, vocabularios y perspectivas diferentes y asumen plenamente el desafío de pensar el Estado Plurinacional, sus implicaciones, consecuencias y efectos. Por lo tanto, lo que está en juego finalmente para el pensamiento es saber si podemos pensar de otro modo la condición estatal, si se puede ensayar una imaginación política distinta, diferente, alternativa a la del orden existente y heredado.

Porque son las luchas y memorias de la acción colectiva de los movimientos sociales las que produjeron esta oportunidad y posibilitaron este reto, al abrir un campo y pensamiento de interpelación a las formas de dominación y al ejercicio de los poderes; es desde esta perspectiva que se debe trabajar y orientar el llamado a refundar el país y transformar el Estado. La cuestión es entonces si existen las condiciones de posibilidad para pensar y, consecuentemente, actuar –como afirman los movimientos sociales– descolonizando el pensamiento, las prácticas, las instituciones, la vida en sociedad.

Por lo tanto, un primer elemento que debe destacarse es el carácter colectivo de la construcción de la propuesta de un Estado Plurinacional, ya que es un planteamiento o un nombre de la acción colectiva de los movimientos sociales e indígenas y, consecuentemente, será el núcleo principal del documento de propuesta del Pacto de Unidad. Así mismo, se nos invita retrospectivamente a reelaborar y rehacer nuestra memoria histórica, a considerar las memorias vigentes y vitales, largas y contra-históricas, reconstituyentes y afirmativas. ¿Cómo opera y actualiza esta producción colectiva en las prácticas, los recursos y discursos, en las diversas fases de la pre-constituyente, en la Asamblea y en la post-constituyente?

Por ende, un segundo elemento son luchas por la descolonización, entender la situación colonial no como algo pasado y superado, sino su persistente y eficaz refuncionalización a través del tiempo histórico y su actualización permanente en los poderes constituidos estatales, pero también en las denominadas esferas civiles de la sociedad y en los ámbitos privados. El llamado a la descolonización es, fundamentalmente, a superar las formas de producir desigualdad, discriminación y explotación en todos los ámbitos de la sociedad como los pueblos y culturas, las mujeres, los niños o niñas y ancianos, como sujetos productivos, como subjetividades productivas.

Estos dos elementos son constituyentes del proceso de transformación en el país, ambos son de carácter irreversible en los imaginarios colectivos de la sociedad, por lo cual generan diversos y, sobre todo, antagónicos posicionamientos que a final de cuentas develan las perspectivas asumidas y los horizontes trazados. Pero, así mismo, son dos elementos que en su despliegue o desempeño –como advierten ambos textos– pueden determinar el cauce del actual proceso, tanto en sus temporalidades como en las fases que podría encontrarse; o como también advierten, en la orientación que puede encontrarse en la determinación de las medidas y decisiones que ponen en riesgo la propia conducción del proceso.

Por ejemplo, la protesta de Potosí, la marcha de la CIDOB, los sucesos y muertes en Caranavi son más que incidentes y noticias de titulares periodísticos, exigen un tratamiento y deslinde de responsabilidades que nos puedan dar indicios de un campo político nuevo -como manifiesta Fernando García Yapur-, pero también de la necesidad o urgencia de un componente diferente de la política, del cómo se entiende la política y lo político. Si no nos encontraremos en la situación de repetir o reproducir mecanismos de pretender negar la condición política y, como toda repetición, puede ser una tragicomedia o sencillamente una farsa.

También tenemos que atender las recientes leyes promulgadas y estipuladas como mandato con fecha límite en el texto constitucional. Así mismo, la conformación, desempeño y capacidad de los nuevos gobiernos de la estructura territorial estatal y su vinculación o coordinación con los Órganos del Estado Plurinacional, en especial con el Ejecutivo, para hacer efectivos los derechos establecidos constitucionalmente a través de políticas públicas.

Un tercer elemento es el ámbito público y sus transformaciones en este proceso. Primeramente, qué se denomina como “lo público” y cuáles son sus competencias, que están profundamente emparentadas con el llamado a la descolonización. ¿Podemos continuar con una concepción de lo público opuesta a lo privado? Como si fuera suficiente deslindar desde una visión binaria de la propiedad y las herencias normativas-institucionales. ¿Y qué sucede con todo aquel ámbito público no estatal? Porque es la única caracterización que

verdaderamente problematiza desde lo comunitario, o desde las diversas formas que asume la comunidad, a los registros y políticas de lo jurídico, social, económico y cultural y, por lo tanto, a la idea de desarrollo, trabajo y productividad.

El cuarto elemento es la relación entre Estado y sociedad, o la inexistente relación entre ambas, ya sea como Estado colonial, dependiente, aparente, ausente, etc. O, en el caso de la sociedad, como incapacidad de producirla, de contener y albergar la diversidad existente, abigarrada, como la denomina Zavaleta. Pero, sobre todo, las enormes y profundas desigualdades en formas y calidad de oportunidades de vida que genera y reproduce siempre en clave cultural, lo que enseña un racismo interiorizado y que se vive como un destino manifiesto.

Un quinto elemento es un proyecto estatal alternativo; es decir, qué posibilidades de construir una forma Estado que sea descolonizador en una sociedad racista, anti-imperialista, cuando estamos subsumidos en potentes dependencias geopolíticas, económico-culturales y anti-capitalistas, persistiendo en las lógicas del desarrollo del capital.

Porque provenimos de un proceso de luchas en que el Estado se constituye en una aspiración de la colectividad; lo digo a partir de una posible interpretación del por qué los movimientos sociales e indígenas de una posición anti-estatal devienen en proponentes de un proyecto de Estado. Es decir, aquel paso de pensar, imaginar y proponer una estatalidad que posibilite condiciones de vida y reproducción de lo viviente, el vivir bien de los pueblos, los ciudadanos, las comunidades.

Esto nos posibilita trabajar la idea de que el Estado es un campo de lucha, no sólo porque es un referente decisivo para la batalla del poder económico-político, sino también porque la batalla se desenvuelve en su interior, si es que podemos caracterizar un adentro y un afuera del Estado, porque justamente las batallas es lo que pondría en entredicho la línea que divide lo estatal y lo no-estatal. Aquí radicaría la potencia de un proceso constituyente de una nueva forma estatal, alternativa y, por tanto, transformadora del orden existente de las instituciones, normativas, prácticas y estructuras de autoridad.

El sexto elemento es la distinción entre gobierno y Estado, porque identificar el poder gubernamental con las formas estatales nos abstrae de sus aparatos, estructuras y funciones, pero sobre todo silencia el campo de lucha en su interior, por una parte, y por otra nos enceguece sobre el rol ciudadano que desempeña el sustento y la legitimidad de los poderes instituidos. ¿Cómo entender la desconcentración del ámbito de la decisión y gestión pública en una estructura territorial del Estado Plurinacional?

Como séptimo elemento tenemos la forma comunitaria y su rol en el desempeño de las nuevas estructuras del Estado, en las formas de gobiernos territoriales y en el modelo económico. No es solamente el cómo caracterizamos y se establece la forma comunitaria, sino sobre todo el protagonismo que asumirá la forma comunitaria sobre su rol y destino, es decir, de qué modo podrá incidir, modificar y transformar la forma comunitaria nuestras herencias y evidencias de lo que es gobierno, autoridad, decisión, gestión, planificación, evaluación, etc.

Con estos siete elementos, apenas bosquejos de una preocupación más extensa sobre las formas de pensar el Estado Plurinacional y la sociedad en movimiento en un tiempo crítico para la transición e incierto en sus orientaciones, quisiera retomar algunas interrogantes iniciales:

1. A partir de las reflexiones comparativas de Luis Tapia entre los procesos de movilización, la construcción de propuesta del Pacto de Unidad y el texto constitucional promulgado, lo que ha terminado denominando como “un proceso de reducción de la plurinacionalidad” y “la falta de pensar lo principal, el modo de reconstituir la forma de gobierno común”. ¿Cómo podemos tratar esta distinción entre Estado y gobierno, por una parte y, por otra, cómo se podría viabilizar este proyecto de un gobierno común?
2. En el caso de Rafael Bautista, el eje de su exposición acerca del significado del Estado Plurinacional es a partir de la situación de ser indio y su tarea de descolonización para su restauración, como afirma: “Nuestro camino es la unidad plural y diversa que constituye la vida misma”. ¿Cómo se concibe lo indio, el

ser indio, en esta pluralidad y diversidad? Y a partir de ello, ¿se podría ensayar una caracterización o definición de qué es ser indio?

¿Qué es el Estado Plurinacional?

“Todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas”¹ (Karl Marx, 1846).

Puede ser la pregunta decisiva del momento post-constituyente boliviano y, dependiendo las posturas que se asume ante lo estatal y lo plurinacional, se encuentra un amplio abanico de respuestas, reacciones y afirmaciones. Un abanico embrollado, abigarrado y disputado. Esta situación de indeterminación e indefinición genera la sensación de que puede ser algo no tangible, ni definible; ni estable. Es decir, para algunos será entonces irrealizable e imposible, o para otros, un nuevo modo de nombrar la realidad gubernamental, de hacer una estatalidad a medida y correspondencia con la sociedad, un sincerarse ante la realidad social y cultural. Estas posturas estarían poniendo en juego una “idea de Estado”, que se podría verificar a través de una verdad en lo estatal. Un hacer jugar la verdad de lo estatal como el fundamento y la razón del Estado. Y que, en realidad, termina por enseñarse como la fuerza del poder de Estado.

De esta manera, como una artimaña de la historia, nos encontramos recorriendo nuevamente los laberintos de los majestuosos edificios teológicos modernos occidentales, que se han forjado para albergar la idea del principio y fin de lo estatal, ya que sin Estado no es posible pensar la sociedad, la política, la economía, lo real del mundo. Allí radica la frontera entre sociedades con historia y sin historia, progreso y modernidad versus naturaleza y tradición, desarrollo ante subdesarrollo y atraso, el Estado consolidado y fuerte frente a los Estados aparentes y fracasados. Así, la cuestión estatal tendería como dogma a ser un resumen y síntesis del espíritu de la dinámica del capitalismo, por supuesto, de la vida material de los hombres y sus relaciones.

1 Ver también: Berman, M. (1988).

Leamos de nuevo el epígrafe del *Manifiesto comunista*: “Todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas”, escrito poco antes de la Comuna de París. Después aquella experiencia lo obligará a replantear las estrategias de lucha en el *18 de brumario de Bonaparte* y, conceptualmente, en *El Capital*. Pero de qué nos habla, si no es de aquellos intempestivos momentos que abren procesos cognitivos y organizativos como un poder constituyente, que pueden inaugurar un escenario y campo político inédito, el momento revolucionario y la condición revolucionaria. Así se denomina a esos momentos fulgurantes e intempestivos que han marcado los distintos ascensos democráticos modernizadores con que se fundan los Estados nacionales o, al menos, así se establecería un gran guión narrativo de sus héroes, triunfos y derrotas.

Aunque el llamado a que “se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas” no tendría necesariamente que ser finalmente conclusivo y transparente, es decir, como una visión trascendental de la revelación y del fin del hombre y la existencia; más bien nos obliga a considerar, ya que no hay fin, ni plan, ni trascendencia, que es una invención, creación y construcción en proceso, o mejor aún, la vía de constitución de procesos.

Por ello, justamente preguntarse por “el qué es”, como toda interrogación sustantiva en el pensamiento, nos conduce y devuelve a las raíces de esta metafísica del Estado: cuál es el fundamento, qué es su ser, cómo se define, etc. Es decir, el peligro está en buscar en las propias formas discursivas y sus reglas de enunciados los componentes nominales, los principios y las razones de su existencia. Ya nos advertía un pensador intempestivo que la metafísica es finalmente sintáctica.

Entonces volvamos para aprender de las lecciones de los movimientos sociales e indígenas del proceso boliviano, que es ante todo el regreso de la Bolivia plebeya, o como diría René Zavaleta, los únicos que han persistido, ambicionado y soñado con la nación han sido los que no participaban ni contaban en el Estado, estas luchas

de liberación que denominaba lo “nacional-popular” han sido y son las luchas de los que no son parte ni cuentan para el Estado existente (Zavaleta, 2009). De esta manera, el tema de las perspectivas acerca del Estado no sólo afecta en la percepción y en el sentido de lo que puede ser estatal, sino que es, sobre todo, otra experiencia y consistencia de lo material estatal. Es decir, con la misma palabra “Estado” se habla de distintas cosas y se entiende distintas cosas; son, por lo tanto, categorías diferentes y de órdenes de saber y conocimiento distintos.

Percibir este tema de perspectivas es la dificultad de la pregunta en sí por el Estado y, consecuentemente, las ambigüedades y los embrollos del tratamiento del Estado Plurinacional. Pero tampoco se puede descuidar el contexto en que se da esta batalla por el sentido de lo estatal y lo plurinacional, porque es un campo de lucha, tanto de lo que persiste y se hereda como de lo que se anuncia e instituye, como dice Boaventura de Sousa Santos: “... lo que no termina de morir y lo que no termina de nacer” (2010). Esta disputa por el Estado Plurinacional es el recorrido y camino de las transformaciones a que estamos asistiendo y de las que estamos formando parte; entonces, pretender una mirada neutral o externa es ya tomar parte en esta disputa, no se encontrará un afuera u objetividad que delimite el objeto de estudio, porque es justamente la querrela sobre qué es el objeto y el cómo se conoce y aprende, por lo tanto, es la subversión de los saberes y las culturas.

El primer giro en este proceso cognitivo está en el carácter de la construcción colectiva, no es la autoridad y el conocimiento de alguien o de los especialistas y profesionales en la materia, es una cuestión social y cultural y, por ende, es un proceso constituyente con un antes y un después, una articulación de memorias colectivas, corta y larga -como explica Silvia Rivera C. (1984)- y un despliegue de horizontes -como los tratará Raúl Prada A. (2008)-, pero que fundamentalmente abre un tiempo del ahora, del aquí, del presente, como si el proceso estuviera desenvolviendo y contemporanizando las múltiples temporalidades en juego, de manera simultánea y sincrónica: “Ya es otro tiempo el presente”, como afirmaban de la rebelión de Tupac Katari (Thomson, Et. al. 2005).

El segundo giro es la subversión de los saberes como una puesta en escena, está en una apuesta pragmática sobre la concepción y el sentido de lo estatal, por ello no nace de una filiación intelectual académica o de los principios teórico-políticos de un pensador o una escuela determinada, es parte de una deliberación y aspiración a partir de las experiencias del margen, de la exclusión y de la opresión de las formas estatales. Se trata de subvertir la relación con el Estado, de modificar las condiciones y funcionamiento de lo estatal ante las diversas formas de vida social. Entonces, no se trataría de lo que es, sino del cómo debería ser o podría ser. Este giro pragmático posibilita percibir lo dúctil y transformable que puede ser la cuestión y materia estatal, deviniendo en un largo aprendizaje de transformaciones y en un proceso de perpetuas mutaciones y experimentaciones, con pruebas, aciertos y errores. Ambas directrices son escandalosas para el pensamiento instituido y, sobre todo, peligrosas para los círculos de poder establecidos y vigentes.

El tercer giro es la potencia de lo plural para establecer la justicia, equidad y dignidad de las formas vivientes, por su propio carácter para disolver y dislocar todas aquellas naturalizaciones, esencializaciones y fundamentalismos con que se estructuran los dispositivos y estrategias de poder y dominación en la vida social. El pluralismo, como principio de la vida y lo viviente, posibilita otros marcos categoriales y prácticos que inciden en la búsqueda de las formas de interculturalidad, y en la atención a los modos híbridos y novedosos del encuentro de la diversidad y diferencia (Gruzinski, 2000).

Finalmente, el cuarto giro es la descolonización del Estado a partir de la mirada bifronte de su arquitectura institucional: su dependencia de los poderes externos y al interior del mismo, a través de mecanismos de sujeción de los pueblos y naciones existentes. Consecuentemente, las tareas de la descolonización serán entendidas como los caminos para liberarse de los poderes ajenos y emanciparse de los poderes establecidos desde la construcción de un sujeto colectivo denominado indígena originario campesino (Garcés, 2009).

De la Agenda de octubre de 2003 a la Propuesta del Pacto de Unidad y la viabilización de una nueva Constitución en 2008; de la Marcha por la Vida y el Territorio en 1990 a la “Guerra por el Agua” de Cochabamba

y los levantamientos aymaras en el altiplano en el 2000; de la Guerra del Chaco en 1936 y la Revolución Nacional de 1952 a la crisis estatal de las dictaduras militares de 1983; de la insurgencia de Zárata Willca y las traiciones de la guerra federal de 1891; de las sublevaciones de Tupac Katari en 1781 y la rebelión de independencia de 1825. Estas memorias, tiempos y acontecimientos fluyen en los imaginarios colectivos como actualizaciones y repeticiones en el presente, antes que ser datos y sucesos progresivos son encarnaciones espectrales que regresan y actualizan su presencia; son los temores, esperanzas y deseos que aún persisten y viven en su llamado a realizarse, a cumplirse, a hacerse contemporáneos como un nuevo tiempo.

Reiniciamos con la pregunta inicial: ¿por dónde comenzar el abordaje del Estado Plurinacional? Para ello, hay que ser consistentes y consecuentes con el proceso constituyente actual en el que declaran su refundación desde los sujetos colectivos que aspiran, asumen y proyectan una percepción y condición de la estatalidad. En el documento de propuesta del Pacto de la Unidad, presentado en la apertura de la Asamblea Constituyente, comienzan declarando:

¿Qué es un Estado Plurinacional?

Las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos hoy tenemos el desafío de participar en la refundación de Bolivia, construyendo un nuevo país fundamentado en los pueblos como sujetos colectivos, hacia la construcción de un Estado Plurinacional, que trascienda el modelo de Estado liberal y monocultural cimentado en el ciudadano individual.

Bolivia, como los demás Estados de América Latina, ha construido un modelo liberal caracterizado por la imposición de la cultura occidental que ha marginado y debilitado nuestras culturas originarias y nuestros sistemas políticos y jurídicos. La división político administrativa ha impuesto fronteras que han roto las unidades territoriales tradicionales, resquebrajando la autonomía y el control sobre la tierra y recursos naturales. Se ha impuesto un sistema jurídico uniforme, modelos de gobierno y administración de justicia ajenos, que favorecen los intereses del mercado y priva a los

pueblos de sus medios de subsistencia, y por lo tanto deteriora nuestra calidad de vida. Pero a pesar de siglos de imposición hemos resistido y mantenido nuestras identidades, por eso en Bolivia hoy habitamos diversas naciones, pueblos y culturas con derecho a una convivencia solidaria y pacífica, por eso proponemos fundar un Estado Plurinacional.

Entendemos que el Estado Plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, reafirmando, recuperando y fortaleciendo nuestra autonomía territorial, para alcanzar la vida plena, para vivir bien, con una visión solidaria, de esta manera ser los motores de la unidad y el bienestar social de todos los bolivianos, garantizando el ejercicio pleno de todos los derechos.

Para la construcción y consolidación del Estado Plurinacional son fundamentales los principios de pluralismo jurídico, unidad, complementariedad, reciprocidad, equidad, solidaridad y el principio moral y ético de terminar con todo tipo de corrupción.

Nuestra decisión de construir el Estado plurinacional basado en las autonomías indígenas, originarias y campesinas, debe ser entendida como un camino hacia nuestra autodeterminación como naciones y pueblos, para definir nuestras políticas comunitarias, sistemas sociales, económicos, políticos y jurídicos, y en este marco reafirmar nuestras estructuras de gobierno, elección de autoridades y administración de justicia, con respeto a formas de vida diferenciadas en el uso del espacio y territorio.

Jurídicamente nuestra propuesta se fundamenta en los derechos colectivos consagrados en Tratados internacionales de Derechos humanos, como el Convenio 169 de la OIT. Es de especial importancia nuestro derecho a la tierra y los recursos naturales: buscamos poner fin al latifundio y a la concentración de la tierra en pocas manos, y al monopolio de los recursos naturales en beneficio de intereses privados.

La estructura del nuevo modelo de Estado Plurinacional implica que los poderes públicos tengan una representación directa de los pueblos y naciones indígenas originarias y campesinas, según usos y costumbres, y de la ciudadanía a través del voto universal. Asimismo tendrá que determinarse la forma cómo se articularán los distintos niveles de la administración pública y las autonomías territoriales.

Esta propuesta, que nace de la urgencia del encuentro de las organizaciones matrices del movimiento indígena originario campesino de Bolivia, como Pacto de Unidad, surge con la capacidad y competencia del sentido y la producción de un núcleo de lo común, en la diversidad y la pluralidad que nos funda y atraviesa para poder constituir y producir un común que nos enlaza y configura ¿qué es lo que tenemos en común?.

Primero, declaran desde un *nosotros en común*, que parte de “los pueblos como sujeto colectivo” y que se han propuesto “la construcción de un Estado Plurinacional”. Se debe advertir que se percibe lo estatal como una tarea, un proceso, una elaboración a realizarse en el paso del tiempo, en la transición a la invención de la política plurinacional del vivir bien. Por ello, el Estado es el campo de intervención, es el poder convertir la propia condición estatal en el objetivo de la materia de la transformación, para modificar y moldear la estructura y organización a las exigencias y necesidades del sujeto colectivo de los pueblos.

Segundo, desde las experiencias de una perspectiva de exclusión, discriminación y opresión, que ha “marginado y debilitado nuestras culturas originarias y nuestros sistemas políticos y jurídicos (...), ha roto las unidades territoriales tradicionales, resquebrajando la autonomía y control sobre la tierra y recursos naturales” y “un sistema jurídico uniforme, modelos de gobierno y administración de justicia ajenos”, proponen que “hemos resistido y mantenido nuestras identidades, por eso en Bolivia hoy habitamos diversas naciones, pueblos y culturas con derecho a una convivencia solidaria y pacífica, por eso proponemos fundar un Estado Plurinacional”. Esta es la insurrección de los pueblos y naciones, una emancipación de los que no están y no forman parte de lo estatal instituido y, por ende, denuncian al Estado republicano colonial.

Esta denominación de republicano colonial establece un profundo llamado a las estructuras coloniales existentes, a pesar o con el pesar de los distintos momentos en la vida republicana que supusieron avances, reconocimientos y participaciones ciudadanas, pero siempre en clave del sujeto individual; de esta manera, los derechos y la propiedad son garantizados siempre y cuando no se pretenda vulnerar la concepción del “individualismo posesivo” de la matriz económica liberal.

Tercero, las autonomías son la base del nuevo ordenamiento estatal en términos territoriales, administrativos y jurídicos, porque de esta manera consolida y garantiza la capacidad y el desenvolvimiento de autorregulación, autogestión y autodeterminación de los distintos componentes del Estado Plurinacional. Se trata de pensar desde lo plural que hace lo común, las capacidades y necesidades de cada autonomía están en función de establecer una relación y vinculación horizontal con las otras a partir de los principios de “unidad, complementariedad, reciprocidad, equidad, solidaridad”. El Estado devendría en el lugar de encuentro y regulación entre los concurrentes y participantes, antes que en la cabeza rectora de las directrices y prioridades de la autoridad y las lógicas externas. Un Estado que se piensa como espacio para albergar y propulsar la temporalidad, un posible lugar para poder contemporanizar, entrecruzar y sincronizar las diversidades temporales existentes entre pueblos, culturas y economías.

Cuarto, “la estructura del nuevo modelo de Estado Plurinacional implica que los poderes públicos tengan una representación directa de los pueblos y naciones indígenas originarias y campesinas, según usos y costumbres”. Para ello se necesita pensar en modos distintos de representación, ya que ésta es directa y no delegada y/o proporcional, pero también implica replantear las formas de la estructura estatal para que su composición y funcionamiento sean moldeables y acordes a esta nueva interculturalidad política.

Quinto, el documento se fundamenta en “los derechos colectivos consagrados en Tratados internacionales de Derechos humanos, como el Convenio 169 de la OIT”, que fue largamente debatido y argumentado para su aprobación, como unos meses después será la promulgación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que desde los noventa fue uno

de los pilares del movimiento indígena sudamericano y mundial². Estos escenarios, contruidos para establecer y defender los derechos indígenas colectivos, han sido parte del aprendizaje de un hacer política a su modo y, de esta manera, practicar las formas de encuentro y producción de un colectivo nosotros, un común, lo indígena para todos y con todos.

La Constitución promulgada en febrero de 2009, después de la primera vez que se consulta a la ciudadanía a través de un referéndum su aprobación, establece:

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.

Por lo cual, exige comprender un nuevo vocabulario político que además, para poder utilizarlo, requiere de una nueva sintaxis o gramática del sentido y su aplicabilidad. Esta es la primera gran lección, la tarea de aprendizaje político para todos: hay que aprender un nuevo léxico y sus reglas de composición, porque la condición y composición política está modificada y en transformación. Si pretendemos movernos y profundizar en el proceso -aún como resistencia y oposición a esté-, estamos comprometidos y obligados a desenvolvernos en este nuevo universo discursivo.

Entre paréntesis, habría que señalar al menos dos consideraciones al respecto.

La primera es el carácter pedagógico de esta manera de entender la política, no porque alguien sabe y puede enseñar, como nos dice la pedagogía tradicional y disciplinaria, sino porque justamente todos y todas estamos en una situación de igualdad de conocimientos y de ignorancias; por lo tanto, debemos iniciar un proceso de aprendizaje para formular y construir nuevas situaciones, posibilidades y

2 Ver: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/drip.html>

encuentros. A ello se puede denominar la política intercultural, porque sólo a partir de la igualdad de culturas y de pueblos se puede iniciar una relación en condiciones de interculturalidad. Lo mismo se debe señalar -que está presente en debate del proceso- alrededor de las diferencias y desigualdades de género y la despatriarcalización en la sociedad (Chávez, Et. al. 2010).

La segunda es que estamos tratando un universo discursivo performativo o, al menos, esta es la función de la ley y la Constitución: se debe declarar para que sea positiva y real, se hace realidad declarándose como tal, de allí el acto de jurar, de prestar declaración o de invocar la protesta. Son actos performativos con consistencia verbal, prácticas discursivas extremadamente instituidas, ritualizadas y reglamentadas. Pero ahora se desenvuelven en un sentido pragmático, para perfilar y construir mayores instancias de actos performativos, de actos de ley y de derecho. Es decir, constituyen un Estado para utilizarlo y servirse como instrumentos de transformación en función de la sociedad plural.

El ¿cómo y para qué hacer un Estado Plurinacional?

El giro pragmático político, desde las experiencias de la perspectiva indígena, posibilita que consideremos:

... que no nos encontramos, respecto a la Constitución boliviana, con una Constitución típica heredera de la tradición republicana y del constitucionalismo continental, sino con una Constitución-acontecimiento que posibilita pensar en una constante expansión Constitucional. Esta fuerza (o conjunto de fuerzas) son externas en sí a la teoría constitucional e incluso al texto mismo de la constitución, que más bien parece presentar una constitución con postulados aparentemente puntuales (Rojas Tudela, 2010).

Ahora, estamos en el umbral de un largo camino de aprendizajes políticos y la subversión de los saberes para implementar y concretar las tareas de la descolonización del Estado y, me animaría a apuntar además, de la vida y las formas vivientes. Pero vamos por partes, ya que son trechos que nos impulsan paso a paso a continuar el camino.

La denominada relación entre sociedad y Estado

¿Hay acaso una relación? Porque si este fuera el caso, como lo plantean politólogos, juristas y filósofos, entre muchos otros, se presupondría que está por una parte la sociedad y por otra el Estado y, así, se establecería algún tipo o forma de vínculo o nexo, o al menos tendría encuentros y desencuentros. Es más factible pensar que no hay relación para poder entender por qué hablar de sociedad nos demanda una cierta o determinada forma estatal, sino no es propiamente una sociedad, o así lo comprendieron los que no eran considerados ni vistos con sociabilidad ni aptitudes para ser sociales, esta es la perspectiva de la experiencia indígena. O, en su caso, solo pueden formar un Estado aquellos con capacidad y competencia para ser una sociedad, por ello dicen: “Si no encontramos Estado no pueden ser sociedad, a lo sumo etnias, tribus, pueblos sin historia ni futuro alguno”.

Por lo tanto, siglos de razonamiento y argumentación sobre las condiciones de posibilidad para una proporción y medida entre sociedad y Estado son parte constitutiva de la metafísica estatal alrededor de: contrato social, acuerdo político, reconocimiento y sinceramiento mutuo, etc. Lo que hay, lo realmente existente, son sociedades heterogéneas, lo que denominamos sociedad plural y, por ende la perspectiva es construir sociedad, no existe la sociedad como tal, está en proceso, en marcha, en movimiento.

Por otra parte, el Estado, aunque nombrado, visto y declarado como una totalidad, es un conjunto de instituciones, instancias, estrategias y prácticas que en su diversidad y multiplicidad tiende a enfocar y priorizar determinadas tareas y objetivos que ordenen su diversidad y multiplicidad de funciones, roles y autoridades. Si existe un ámbito, o mejor dicho, si se puede hablar de un ámbito estatal, es porque allí se alojan los diferentes estratos y capas de las prácticas institucionales legales que dirimen la legitimidad y soberanía de las acciones y procederes, y que tienen raíces históricas y culturales más diversas y plurales de lo que podemos imaginar.

El Estado es la mayor abstracción del poder legítimo -o que se enseña como tal legitimidad, pero reconozcamos que vivimos aún en un sistema de Estados nacionales-, por lo cual se necesita de una

forma estatal, de un Estado. Pero será un Estado heterogéneo y plural que pueda enseñarse y operar en el curso de los flujos de su propia inconsistencia y multiplicidad. El Estado Plurinacional comienza por reconocer sus heterogéneas raíces y composiciones, esto es el Artículo 1º y, lo que es su suelo o, mejor aún, su fortaleza:

Artículo 2º: Dada la condición pre-colonial 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, conforme a esta Constitución y a la ley.

Estableciéndose que el Estado viene *a posteriori* de las naciones y pueblos, las que se encontraban en una condición colonial, justamente por no reconocerlos como tales, y con su derecho a declararse como pueblos y naciones, pueden conformar y constituir una forma estatal, la cual no sólo los reconocerá sino que se harán partícipes y protagonistas de él. La Plurinacionalidad es el pre-requisito para ser parte constitutiva y decisoria de lo que se denomina el Estado y lo estatal.

Así mismo, se enuncia “en el marco de la unidad del Estado”, por lo que se puede entender que las formas de unidad no están pre-establecidas, no es una unidad de hecho o de facto que hay que producirla, más bien se trataría de crear las condiciones para una unidad o inventar los modos de unidad. Nuevamente, estamos en los umbrales de la política intercultural para hacer Estado, para producir Estado.

El capítulo de los derechos o las obligaciones del Estado

Toda la primera parte de la Constitución, titulada: *Bases fundamentales del Estado. Derechos, deberes y garantías*, que consta de 144 artículos y que tradicionalmente, en las lecturas constitucionales, se llamaba el cuerpo dogmático del texto, ha modificado sustancialmente la consistencia, rol y función estatal. Porque es indudablemente un amplio o amplísimo catálogo de derechos y acciones que está obligando, constriñendo y orientando al Estado para las y los ciudadanos, poblaciones y seres

humanos, y también a las formas de vida, a lo viviente y a la vida misma. Es decir, en el nuevo vocabulario intercultural, el Estado está orientado al vivir bien.

Esta extensión, casi reglamentaria, de los derechos sociales, que se da también en las constituciones de Ecuador y Bolivia, si bien no sería aceptable desde la puridad de la técnica constitucional ortodoxa, es algo que responde a las condiciones, necesidades y objetivos de las nuevas constituciones y sus respectivas sociedades. Necesidades que tienen que ver: a) con que los distintos poderes se vean obligados a darle más eficacia a derechos que se concretan; b) con la generación de un modelo integral que aúne de forma completa las distintas generaciones para conectar una función técnico-constitucional con la realidad social; y, c) con una función didáctica e integradora en unas sociedades con altas tasas de analfabetismo y un muy alto analfabetismo funcional en cultura cívico. (Noguera, 2010: 179)

Este pasaje de los derechos, o lo que se está denominando como el *vivir bien*, modifica sustancialmente la perspectiva de lo estatal, porque ya no es el Estado el instrumento para la sociedad, es decir, en la concepción de la razón instrumental de crear la máquina o el ente que hace la sociedad, que forma sociedad, que disciplina y controla la sociedad, aquel llamado a defender la sociedad para que la humanidad pueda surgir y ser. Esta visión antropocéntrica, tan cara para el humanismo civilizatorio con sus distintos rostros, que termina propugnando estratégicamente una biopolítica y un biopoder, y que hoy en día nos ha llevado a la crisis global, a una crisis civilizatoria.

El *vivir bien* se propone desarrollar mecanismos y estrategias para generar otras alternativas de vida, organización y producción, para restablecer una relación más complementaria y armónica con las formas vivientes y la vida. Es entonces una alternativa que se tiene que pensar globalmente como civilizatoria, pero centrada o articulada a partir de la pluralidad de lo viviente y el pluralismo de la vida.

Esto nos permite vislumbrar una forma estatal heterogénea y plural que, antes que su unidad, síntesis, homogeneidad, maquinaria e instrumentalidad, está en función de preservar, acrecentar y producir la potencialidad de lo diverso y múltiple de las formas y modos

existentes, híbridos y nuevos de lo viviente que encontrará en su paso transformativo. Y quizás así, diluyéndose, absorbiendo y agotándose en el múltiple movimiento de la sociedad.

La estructura territorial del Estado o desde dónde emocratizar lo público

La cuestión autonómica ha marcado como un sello la configuración del campo político, no es un tema nuevo o reciente, sino que ha sido una constante para el ámbito estatal el cómo tratar a los distintos componentes de un Estado, aunque en el debate moderno sobre la forma Estado-nación se trasladó esta cuestión alrededor de si es federal o confederado. En realidad, tendríamos que retomar el debate que iniciaron las naciones indígenas de Norteamérica en los momentos de la Declaración de Independencia en 1775 y cómo se encontraron más perseguidos y colonizados por los nuevos ciudadanos republicanos. Pero también no debemos olvidar e insistir en la dramática y silenciada Declaración de Independencia de Haití en 1781, por los nuevos ciudadanos y ciudadanas que abolieron la esclavitud y se declararon en igualdad de derechos humanos y de ciudadanía, lo que hería el corazón de los poderes monárquicos y republicanos existentes. Por ello, su destino estaba sellado y silenciado.

La territorialidad como reivindicación de autodeterminación, tiene una larga memoria en las luchas de los pueblos indígenas que se entronizará –pero no necesariamente se resolverá– con la disputa de los poderes regionales del siglo XX, con una densidad y conflictividad que remonta a la fundación republicana del país. Este puede ser denominado “pacto social de la territorialidad” con el que se viabilizó el proceso constituyente boliviano, con toda la complejidad y tensión que implica su implementación y desempeño.

En la Constitución se establece:

Artículo 270. Los principios que rigen la organización territorial y las entidades territoriales descentralizadas y autónomas son: la unidad, voluntariedad, solidaridad, equidad, bien común, autogobierno, igualdad, complementariedad, reciprocidad, equidad de género, subsidiariedad, gradualidad, coordinación y lealtad

institucional, transparencia, participación y control social, provisión de recursos económicos y preexistencia de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, en los términos establecidos en esta Constitución.

La estructura territorial del Estado posibilitaría desplegar distintas y diversas entidades que se organizan y articulan para el funcionamiento y desempeño de las múltiples y complejas realidades espacio-temporales que componen la plurinacionalidad estatal. Por ende, la condición estatal debe alojar y promover la heterogeneidad y pluralidad de la sociedad a través de sus diversos niveles de autonomía territorial. Es decir, la especialidad está atravesada y configurada a partir de la temporalidad, y allí se alojan las potencialidades de las duraciones e innovaciones de los encuentros e hibridaciones de lo plurinacional.

La forma Estado ya no sólo se define por un ámbito territorial delimitado y circunscrito, los límites geográficos de Bolivia, sino que tiene además que operar y gestionar a partir de las formas territoriales que lo conforman y lo configuran como una unidad. Lo territorial como el ámbito geopolítico cultural que hace posible una coordinación y funcionamiento de lo común. Esto es, una redefinición del sentido y la exigencia de lo público.

Desde la lectura republicana, la virtud y cosa pública se define a partir de su oposición y contraposición a lo privado, o al interés personal o exclusivo y, por ende, la capacidad y calidad de lo público estará en la medida de equilibrar o preservar el interés de todos los otros que no tienen la presencia, fuerza o poder para defenderlo y promoverlo. Lo público es la garantía y la legitimidad de que la República es más que la suma de todos los que la componen o el interés de uno o unos sobre otros, este bien o interés público sólo se puede realizar a través de lo estatal. Por supuesto, ante los privilegios y prebendas aristocráticas y señoriales es un espacio de disputa por la igualdad de condiciones y oportunidades de los integrantes y componentes de la sociedad. Pero, en un marco de colonialismo, es la "paradoja señorial", como decía René Zavaleta, la que legitima quiénes son más aptos y competentes para acceder a la disputa por la igualdad. Luis Tapia (2010), continuando

esta reflexión, señala que sin igualdad entre culturas no hay igualdad política posible.

El modo de destrabar y dislocar el centralismo gubernamental político es a través de las estructuras territoriales, las nuevas unidades o entidades de gobierno plural e intercultural que hacen o configuran a la estructura estatal. Por supuesto, esto presupone otra concepción de gobierno y gestión, donde no solamente se pluralizan sino que tienen que hacer y producir lo común, el común plurinacional. Por ello, lo público ya no se contrapone a lo privado, sino que tiene que retomar y resignificarse a través de lo comunitario. Un ámbito de lo comunitario que no es lo público estatal o, como ya se ha dicho, un ámbito público no estatal.

Tomando la precaución de tratar lo comunitario no como un modelo o forma preestablecida, sino como el ámbito de construcción socio-cultural de las formas elementales de convivencia y producción, lo comunitario es un devenir social en clave cultural. Una formulación que ilustra este pasaje es: cuanto más comunidad más sociedad, más pluralidad.

La democratización de lo público es, a partir de las tareas de la descolonización, la capacidad de profundizar y ampliar las competencias territoriales de los gobiernos y la participación comunitaria de la gestión y la ejecución.

La estructura económica del Estado el cómo reorientar el sentido productivo

La estructura territorial como fundamento de los gobiernos autónomos es, junto a la estructura económica de la economía plural, el núcleo generativo para una transformación productiva para el *vivir bien* del Estado Plurinacional. Esto conlleva a un profundo replanteamiento –en curso– de la concepción de la economía y su rol en la sociedad, no tanto en la negación de su existencia material determinante, sino de su capacidad de poder moldearla y orientarla hacia la diversidad productiva y impulsar otros modos económicos alternativos.

Tratar lo económico desde el principio pluralista es, primeramente, poner en cuestión la interpretación y lectura del primado economicista de lo material y las interrelaciones que establece, es decir, no hay

“una” lectura ni interpretación del fenómeno económico y mucho menos “una” política y/o estrategia para tratarlo. Estaría exigiendo una visión más flexible, moldeable y práctica del tratamiento de las políticas y estrategias económicas estatales en función de la sociedad plural, con un fuerte acento en el carácter asimétrico y desigual con que operan para generar condiciones de coordinación y balances a través de mecanismos de redistribución y reinversión, potenciando así las posibles alternativas económicas.

Segundo, tiene consecuencias en los modos de establecer las políticas y estrategias económicas estatales y toda aquella concepción de la planificación y el desarrollo como responsabilidad y atributo estatal. Es decir, si el cambio de la composición estatal establece una multiplicidad y territorialización de los gobiernos y sus gestiones, la idea de una planificación centralizada es completamente obsoleta e inútil para tratar lo plurinacional y autónomo; igualmente sucederá con las concepciones de desarrollo moderno ante el mandato estatal para el *vivir bien*, porque reconfigurará el marco y las prioridades del primado económico y el sentido de la productividad.

Por lo tanto, lo que se pone en juego es, fundamentalmente, la idea de producción y de productividad, es decir, el cómo se valoriza lo productivo, qué es producir y qué producimos, y cuál es la medida de lo producido, cómo se mide la producción; me atrevería a señalar que lo que se pone finalmente en juego es el valor del valor, cuáles son las escalas, las medidas y los parámetros.

No es casual que surjan estas interpelaciones al primado económico en tiempos tan turbulentos, en los que se habla de una crisis global del capitalismo y, como en toda encrucijada, se torna posible o una recomposición del sistema o un cambio sistémico alternativo, pero esto dependerá del largo pasaje de la conflictividad y la construcción de alternativas que se configuran como momentos de incertidumbre e inseguridad. Este es el posible paso a un proyecto civilizatorio alternativo.

El tratamiento de la producción y la productividad desde la perspectiva de la vida y lo viviente, es pluralizarla en todas sus consecuencias y, de esta manera, descentrar la concepción de lo humano y su entorno, la primacía de la instrumentalización y mecanización con el fin del *homo economicus* y la división entre trabajo manual e intelectual,

que supeditó las diversas formas de explotación; así mismo, también revalorizar las formas del trabajo existentes y resignificar los modos de empleo, por ejemplo. Aquí encontramos las sendas, como pautas vigentes e inmanentes, para la transformación económica en función del *vivir bien*, el ampliar y multiplicar las economías para consolidar y alentar la sociedad plural.

A manera de conclusión

El Estado Plurinacional es la transición a una posible nueva modalidad de estatalidad para recorrer una construcción alternativa de proyecto civilizatorio, siempre y cuando tenga la capacidad bifronte de tratar lo interno y externo en relación a la emergencia geopolítica sudamericana, y así hacer posible su incidencia y concurrencia en los procesos globales y de turbulencia sistémica.

Es una transición de la que apenas esbozamos el umbral, porque estamos en el tránsito de la crisis de Estado –que se inició a fines de la década de los setenta, se pretendió remontar a través del neoliberalismo y, finalmente, demostró la profundidad y severidad de sus contradicciones y grietas el año 2000– a la construcción del Estado Plurinacional como refundación del país y de la sociedad plural.

Quisiera, como palabras finales, no llegar a una conclusión, sino hacer un llamado a continuar por la senda de reflexión sobre la condición política de la institucionalidad y de la autoridad, con esta cita recién hallada de una pensadora sugerente y provocativa, Myriam Renault d'Allonnes:

Somos, a la vez e indisolublemente, recién llegados y últimos en llegar. A esta dualidad responde la naturaleza paradójica de la autoridad: obligación heredada y bagaje para la acción que comienza.

¿Qué es la autoridad sino el poder de los comienzos, el poder dar a los que vendrán después de nosotros la capacidad de comenzar a su vez? Quienes la ejercen –pero no la poseen– autorizan así a sus sucesores a emprender a su vez algo nuevo, es decir, imprevisto. Comenzar es comenzar a continuar. Pero continuar es, también, continuar comenzando. (2008: 253).

Bibliografía

Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México: Siglo XXI Editores.

Chávez L.; P., Mokrani; D.; Chávez, I. y Quiroz Mendieta, T. (2010). "Desafíos del proceso de cambio desde las luchas de las mujeres". En: *Semanario La Época*, del 25 de abril al 1° de mayo.

De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas de una epistemología del Sur*. La Paz: Plural Editores.

Garcés F. (Ed.) (2009). *Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado*. (en prensa).

Gruzinski, S. (2000). *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.

Marx, K. (1846). *Manifiesto comunista*.

Noguera, A. (2010). *Los derechos sociales en las nuevas constituciones latinoamericanas*. Valencia: Tirant lo Blanch.

Prada R. (2008). *Horizontes de la Asamblea Constituyente*. La Paz: Yachaywasi.

Renault d'Allonnes M. (2008). *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Rivera S. (1984). *Oprimidos pero no vencidos Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. La Paz: HISBOL/CSUTCB.

Rojas F. L. (2010). *Exterior constitutivo, indecibles constitucionales y posibles traducciones interculturales*.

Tapia L. (2010) *Consideraciones sobre el estado plurinacional*. 2010 (ms)

Thomson, S.; Hylton, F.; Patzi F. y Serulnikov, S. (2005). *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz: Muela del Diablo.

Zavaleta, R. (2009). *Lo nacional popular en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.

Consideraciones sobre el Estado Plurinacional

Luis Tapia

I. La configuración del horizonte plurinacional

La idea de Estado Plurinacional es producto de varios procesos de lucha y, de una acumulación histórica que han creado las condiciones de posibilidad de la Asamblea Constituyente y de la reforma del Estado. En este sentido, el Estado Plurinacional es algo que no se puede definir sin tomar en cuenta la historia de constitución de sujetos, de luchas y la forma específica en que estas fuerzas han imaginado y diseñado, es decir, han hecho propuestas sobre el Estado Plurinacional. A su vez, el Estado Plurinacional es algo que se puede discutir en relación a la historia de la teoría política y a la historia de construcción y reforma de los Estados modernos. En estas consideraciones, hago un intento de articular estos tres tipos de referentes para analizar tanto la definición como los principios, fundamentos y la caracterización de la forma que está tomando el Estado en la nueva constitución boliviana, y algunas tareas pendientes que devienen del tipo de proceso que ha generado el diseño institucional que contiene la nueva constitución.

Filósofo y politólogo, coordinador del Doctorado Multidisciplinario de Ciencias del desarrollo CIDES- UMSA. Autor de "La producción del conocimiento local"; "la velocidad del pluralismo"; "un ensayo sobre tiempo y democracia"; "la invención del núcleo común"; "política salvaje"; "Pensando la Política geopolíticamente".

Antes de pasar a la definición, sería bueno revisar los antecedentes histórico-políticos que hacen posible y necesario

discutir la construcción de un Estado nacional en Bolivia; después nos referiremos a las discusiones teóricas en los procesos de construcción de Estado nacional, aunque en el camino es necesario ir trabajando algunas articulaciones. Dos son las condiciones histórico-políticas de posibilidad para la construcción de un Estado-nación y para su definición. Por un lado, la definición del tipo de Estado depende de los sujetos, los que construyen un conjunto de instituciones políticas sobre un conjunto de relaciones sociales que han articulado, como también por aquellos que están en relaciones de subordinación o en condición de gobernados o dirigidos; también hay otro conjunto de sujetos que sirven de mediadores entre ambas condiciones. En este sentido, cabe prestar atención a los procesos de constitución de los sujetos y la articulación del conjunto de relaciones, para poder dar cuenta de la cualidad y del tipo de instituciones políticas que se organizan, y del modo en que éstas se articulan como Estado con un sistema de instituciones políticas.

La construcción de un Estado Plurinacional implica que no sólo se trata de reformar las relaciones entre Estado y sociedad civil o entre ciudadanos y gobierno y estructuras estatales, que pertenecen en última instancia a un mismo tipo de sociedad, sino que lo que se trata de articular de nuevo modo son estructuras sociales provenientes de diferentes matrices de sociedad, además de poblaciones que se han socializado o formado en diferentes conjuntos de relaciones sociales, cosmovisiones, lenguas y también bajo diferentes estructuras de autoridad. En este sentido, es claro que primero hay que recordar cómo es que se han constituido estas fuerzas que han generado la coyuntura constituyente, en particular los sujetos que se constituían con cierto grado de exterioridad y de interioridad en las condiciones de configuración de lo que había de Estado y de Estado-nación en Bolivia.

Quiero rastrear sobre todo las líneas de acumulación histórica sustantivas. La primera tiene que ver con un proceso de organización de una extensa red de asambleas indígenas o centrales que se articula en tierras bajas, es decir, en la Amazonia, los llanos orientales y el Chaco boliviano. Se trata de un proceso de organización y unificación que, a mi parecer, por lo menos tiene tres niveles. El primer nivel consiste en la unificación de las varias comunidades de una misma cultura. Cabe

señalar que la mayor parte de las culturas, o casi todas las culturas que habitan tierras bajas, son de una matriz nómada, aunque hayan pasado luego por algunos procesos de centralización y conversión en comunidades agrícolas o incorporación en procesos económicos capitalistas.

Uno de los rasgos de estas culturas es el que no ocupan de manera continua el territorio y tampoco habrían tenido una forma de unificación política y de mando, equivalente a algo así como un Estado. En este sentido, ha habido un proceso de articulación de las diferentes comunidades del mismo tipo de cultura y, en la medida en que habitan y comparten los mismos territorios con otros pueblos y culturas, cada una de las centrales que se ha articulado en tierras bajas contiene 4 o 5 diferentes pueblos. En este sentido, el segundo nivel de unificación se refiere a esa articulación interétnica en una misma central regional. El tercer nivel se refiere al proceso de unificación que constituye la Central Indígena de los Pueblos del Oriente de Bolivia (CIDOB), que sería la unificación del conjunto de las formas de organización y articulación en las tierras bajas en Bolivia, que es donde está contenida la mayor diversidad cultural en el país.

Este proceso de organización lanzaría una primera ofensiva hacia el Estado y la sociedad civil boliviana el año 90, con una gran marcha por el territorio en la que se demandaba precisamente un reconocimiento cultural y la territorialidad, es decir, reconocimiento de sus formas de vida económica, social y de sus estructuras políticas. También son los que por primera vez lanzan la consigna de una Asamblea Constituyente, es decir, se plantea la necesidad de que el Estado boliviano se reforme de una manera que incluya a estos pueblos y culturas en condiciones de igualdad, modificando las estructuras de desigualdad que históricamente han organizado las relaciones entre la sociedad dominante de origen colonial y este conjunto de pueblos y culturas.

En esta línea de movilización histórica es importante el reconocimiento de la necesidad de una educación bilingüe que se da en los 90 y, sobre todo, el reconocimiento de las tierras comunitarias de origen (TCO), que es la introducción de otro principio de organización social en el seno de un régimen de propiedad caracterizado por la propiedad privada.

Hasta los años 70 e incluso después, en una buena parte del país se pensaba que en las tierras bajas había una especie de vacío político, más allá de la presencia de los ganaderos, los terratenientes y los empresarios agroindustriales; es decir, no sólo no se reconocía la existencia de otras naciones y culturas, sino que no se reconoce la condición de ciudadanía o de sujeto político a los miembros del conjunto de estas culturas subalternas. En este sentido, considero que uno de los hechos más importantes de las últimas décadas ha sido este proceso de organización y unificación en estos tres niveles que se ha experimentado en esos territorios, que es además de donde viene la primera demanda y propuesta de realización de la Asamblea Constituyente.

Pero este proceso tiene otra doble connotación. Por un lado, las asambleas de pueblos indígenas implican un proceso de ampliación de la sociedad civil: éstas se incorporan como instituciones de la sociedad civil, que interactúan con otras instancias de la misma y con el Estado. En ese sentido, tenemos una sociedad civil más multicultural, hay un componente de desarrollo de la sociedad civil; pero a la vez, este proceso implica también un proceso de articulación nacional, es decir, la articulación de estos pueblos y culturas como naciones, como colectividades que están en un proceso de rearticulación de sus estructuras de autogobierno y reclaman al Estado boliviano el reconocimiento de las mismas. La reconfiguración en calidad de naciones es uno de los aspectos centrales a tomar en cuenta para la definición, redefinición o conceptualización de un Estado Plurinacional en el país.

Estos procesos se articulan con otra línea de acumulación histórica que se despliega con anterioridad, de la cual sólo reconstruyo brevemente el último ciclo. Esto tiene que ver con la constitución del *katarismo* como movimiento político cultural en las tierras altas. Los *kataristas* fueron los principales responsables de la articulación de lo que se empieza a llamar *Nación Aymara* y que sería otra de las fuentes de demanda e imaginación de un Estado Plurinacional.

En la década de los 70, el capitalismo produce uno de los principales cambios en las estructuras de organización del sindicalismo campesino, autonomizándolo respecto del Estado y de los militares en particular.

Se crea la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia. Los *kataristas* proponen tener una doble mirada, una como clase explotada, esto es, como campesinos trabajadores del agro y, por otro lado, como nación, como una cultura que reivindica no sólo una lengua, memoria e identidad, sino también un conjunto de formas de organización del espacio social y de relación con la naturaleza, de transformación de la misma y de las estructuras sociales y políticas que han reproducido un conjunto de relaciones a lo largo del siglo. Desde entonces, se plantea la articulación de una visión sindical clasista con una mirada, perspectiva y horizonte de acción como nación.

A fines de los años 70, el *katarismo* produce los primeros partidos políticos, que ingresan al parlamento como minorías. Han de ser una de las principales fuerzas en las décadas posteriores, al crear el clima intelectual y moral en el que van cambiando las creencias y la autoimagen y definición del país hacia la idea de Bolivia como un país multicultural, que contiene una gran diversidad cultural y que esto iba a llevar a una reforma del Estado.

Bajo la iniciativa *katarista aymara* se ha llevado adelante un proceso de expansión y fortalecimiento del sindicalismo campesino en el país. Por un lado, en lo político suele aparecer una fuerte articulación de lo *quechua-aymara* como si fueran parte de un mismo proyecto político nacional, aunque a la vez hay también colectividades quechuas que reivindican su singularidad nacional como parte de este proceso de reconstitución de su horizonte político. Cabe señalar que en estos años, finales de los 70 e inicios de los 80, estas fuerzas se dirigen más a una reforma inclusiva dentro del Estado boliviano. En los años 90, no por primera vez, ya que hay antecedentes previos, se desplegaron algunas corrientes que más bien concebían la reconstitución de un Estado Aymara de manera autónoma.

Aquí nos centraremos en el conjunto de fuerzas y procesos vinculados a la idea de construcción de un Estado Plurinacional. Es importante tomar en cuenta estos procesos de organización y unificación, ya que éstos son los sujetos que encarnan la diversidad cultural, sobre todo en relación al patrón cultural dominante de origen colonial. Es en estos procesos que se ha ido articulando la idea de un

Estado Plurinacional. Recuerdo que, hacia fines de los años 80 e inicios de los 90, en las discusiones en el seno del movimiento campesino se hablaba de un Estado multinacional como el horizonte al que llevarían estos procesos de organización de estos pueblos y culturas tanto en lo sindical como en lo político y cultural. Por un lado, en la noción de lo multinacional vemos que está presente la idea de que se trata de un proceso de constitución y reconstitución como naciones y que, en tanto viven dentro del mismo país, este país debería dar cuenta de esa multiplicidad, constituyéndose en un Estado multinacional. En los años posteriores se sustituyó la noción de lo multinacional por la de lo plurinacional, en parte para deslindarse la connotación capitalista que tiene lo multinacional.

Para construir un Estado Plurinacional tiene que haber naciones. Un modo de ver el proceso de organización y unificación que se ha dado tanto en las tierras bajas como en las tierras altas, es pensarlo como procesos de articulación y rearticulación de naciones, es decir, constitución de sujetos, de colectividades, de comunidades, de sociedades que están orientadas a que sus formas de autoridad y autogobierno también sean parte del Estado. Aquí cabe pensar que la nación es un modo de traducir a términos modernos un proceso de articulación y unificación política que pretende articular vida económica, vida social, reproducción social y formas de gobierno en relación a territorios históricos, es decir, formas de totalización o de re-totalización en relación a largos tiempos de dominación y, en muchos casos, fragmentación.

No todas las culturas y pueblos que habitan en territorio boliviano se están concibiendo a sí mismas como naciones, pero hay muchas que han tenido mayor capacidad de unificación en lo interno y de articulación de fuerzas en los dos grandes ámbitos del país, que se están consiguiendo sí mismas como naciones, como un modo de posicionarse como sujetos y totalidades sociales, que demandaron la reforma del Estado boliviano. Este largo rodeo en tanto reconstrucción de proceso histórico y de constitución de sujetos en el país, se lo hizo precisamente para señalar este punto básico y fundamental.

La idea de un Estado Plurinacional y el proceso de construcción del mismo tienen, como condición básica, la articulación de naciones

que han estado encarnadas y desarrolladas por estos procesos de articulación de las asambleas indígenas en las tierras bajas y por una articulación del desarrollo del sindicalismo autónomo campesino en las tierras altas, articulado con procesos de reconstitución de estructuras de autoridad tradicional y el desarrollo de un discurso nacionalitario en el mundo aymara y quechua.

La idea de una Asamblea Constituyente es relanzada diez años después como parte de la “guerra del agua”, es decir, una de las principales formas y momentos de resistencia a la ampliación del modelo de control privado transnacional de los recursos naturales y la economía boliviana. La Coordinadora por la Defensa de la Vida y el Agua es la principal responsable de retomarla, socializarla o generalizarla hasta convertirla en una parte del programa político de la época. Fue precisamente la Coordinadora por la Defensa de la Vida y el Agua, un movimiento social anti-privatización, la que sostuvo la idea y consigna de nacionalización; ella fue responsable de articular esos tres componentes que han de configurar el programa político de toda esta época: restitución del carácter público de servicios como el agua, nacionalización de los recursos naturales (los hidrocarburos en particular) y Asamblea Constituyente.

Menciono esto por lo siguiente. La Coordinadora no es una organización indígena en sí misma, es una organización que articula sindicatos campesinos, comités de regantes, sindicatos fabriles y varias otras formas de organización de la sociedad civil, pero que no tenía por objeto el proceso de unificación de una nación, a no ser la reconstitución de la nación boliviana. Es por eso que es importante el componente nacionalización. Lo importante es que una organización que no es propiamente indígena retoma la idea de una asamblea plurinacional y, además, la idea de que esta Asamblea Constituyente tendría que ir dirigida al diseño y construcción de un Estado Plurinacional.

Vuelvo a recalcar la importancia de este hecho, ya que implica que la demanda de reconocimiento multicultural y de que el Estado boliviano debería reformarse en líneas plurinacionales, ya tiene legitimidad en organizaciones no indígenas, es decir, que se ha vuelto una necesidad nacional o de amplios sectores populares en el país, que muchos siendo urbanos, ya interactuando en ámbitos modernos, reivindican todavía

otras identidades también; pero no sólo eso, incluso sectores que no tienen orígenes indígenas conciben que el Estado boliviano debería reformarse hacia la constitución de un Estado Plurinacional. En este sentido, la coyuntura de la guerra del agua es clave porque implica un salto de horizonte social y político: de ser una idea promovida por organizaciones y el proceso de unificación de pueblos indígenas, pasa a ser una idea incorporada por las principales formas de auto-organización social y popular en el país. Esto implica que incluso los sectores no indígenas consideran que deben reformarse a sí mismos o reformar su Estado, conteniendo reconocimiento político de los otros pueblos y culturas.

La idea de un Estado Plurinacional de Bolivia ha sido canalizada a través de una Asamblea Constituyente, es decir, a través de una de las formas que emergió en los procesos de constitución, desarrollo y reforma de los Estados modernos, o sea que ya es parte de las instituciones políticas modernas, en particular de los procesos de democratización. Para que esto ocurra así, han ocurrido también otros desarrollos paralelos que cabe recordar brevemente, ya que todos estos momentos históricos son los principales referentes en torno a los que se puede explicar, interpretar y proponer, luego, los análisis sobre la constitución y las tareas a desarrollar en adelante.

Una de las cosas que hizo posible la coyuntura de cambio es un proceso de desarrollo del sindicalismo campesino, que se viene expandiendo desde la década del 70 hasta hoy más o menos de manera continua. Hay una faceta de este proceso que consiste en que los sindicatos campesinos empezaron a discutir la necesidad de organizar lo que llaman un *instrumento político*, es decir, un partido político para auto-representarse en el parlamento y disputar el poder político. Durante años se discutió la posibilidad de que del conjunto de la central sindical salga el partido. Pugnas y diferencias internas imposibilitaron esto. Es desde un núcleo del sindicalismo campesino que, al final, se organiza la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP), que luego, por cuestiones de reconocimiento electoral, adoptó el nombre de Movimiento Al Socialismo (MAS). Este partido, básicamente, está compuesto por representantes cocaleros y está presente en el sistema de partidos a través de Izquierda Unida, el

frente de izquierda política que articulaba lo que quedaba de izquierda durante los años 80 y 90.

Toda la acumulación histórica que se despliega en las tierras altas y bajas contra el régimen de propiedad de la tierra, contra la ley del agua, contra una ampliación del control transnacional de los hidrocarburos que pone en crisis a los gobiernos neoliberales, se canaliza en los momentos de salida de la misma por una vía institucional a través del MAS que, convertido en nueva mayoría a fines de 2005, convoca a una Asamblea Constituyente en la que se tiene que discutir la nueva reforma del Estado boliviano, en particular la alternativa plurinacional.

La instancia que va a asumir la articulación del proyecto de un Estado Plurinacional en Bolivia es el Pacto de Unidad, la forma de unificación de las ocho grandes organizaciones agrarias, es decir, campesinas-indígenas en el país, que se configura como una especie de intelectual orgánico colectivo y que produce los dos documentos globales más importantes. Uno inicial, que está más marcado por los principios organizativos y una segunda propuesta que ya contiene un diseño bajo la forma de Constitución.

El sujeto y el espacio en el que se concibe el Estado Plurinacional es el Pacto de Unidad. Cabe recordar que en los ciclos de movilizaciones y la dinámica política que se despliegan desde 2000, e incluso antes, la idea de un Estado Plurinacional y una Asamblea Constituyente no eran parte del discurso político del MAS, que acaba asumiéndolos después de la gran resistencia en octubre de 2003 y la articulación del programa político global del campo de lo popular. Una primera hipótesis que lanzo es que es el Pacto de Unidad es el espacio de imaginación y diseño del Estado Plurinacional, y el MAS es más bien el sujeto que trata de adaptar lo que se imagina en esa instancia al formato de un Estado liberal moderno, es decir, el sujeto que establece la reducción del Estado Plurinacional al formato de un Estado liberal moderno que contiene reconocimiento multicultural.

Para esto propongo el siguiente recorrido. Primero, recordar y regresar nuevamente al modo en que el Pacto de Unidad propone el diseño de un Estado Plurinacional, sus fundamentos y principios, las definiciones alternativas; luego, un análisis relacional con algunos

momentos de la teoría y la historia política más general, para seguir con una caracterización del tipo de Estado Plurinacional que queda diseñado en la Constitución, de las tensiones, contradicciones y potencialidades que contiene y, de manera mucho más selectiva, algunas tareas que devienen de algunos de estos puntos de diseño constitucional.

II. El Estado Plurinacional imaginado por las organizaciones indígenas y campesinas

Siguiendo en esta veta de reconstrucción de la idea de Estado Plurinacional a partir de la constitución de los sujetos que encarnan tal tipo de proyecto, reviso el modo de definir al Estado Plurinacional que está contenido en el documento preparado por el Pacto de Unidad, elaborado para la Asamblea Constituyente, y también el conjunto de principios y valores que se propone para definirlo. En un segundo momento se discute el Estado Plurinacional en relación a la historia de la teoría política y de la formación de los Estados modernos, para en un tercer momento revisar lo que dice la Constitución y compararlo con los dos núcleos referentes previos.

En el documento del Pacto de Unidad elaborado para la Asamblea Constituyente está formulada la idea de que el Estado Plurinacional “es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, reafirmando, recuperando y fortaleciendo nuestra autonomía territorial”. Aquí cabe subrayar la idea de que el Estado Plurinacional tiene la finalidad de ser un proceso y un medio de descolonización. Esto implica que debe afectar y sustituir las relaciones de integración jerárquica o las condiciones de subordinación para la mayor parte de los pueblos y culturas, y avanzar en la instauración de relaciones de igualdad. Descolonizar significa, sobre todo, descentrar, reducir o eliminar el privilegio que tenía el conjunto de relaciones e instituciones que deviene de la cultura colonizadora.

Más adelante, el mismo documento afirma: “... para la construcción y consolidación del Estado Plurinacional son fundamentales los principios de pluralismo jurídico, unidad, complementariedad, reciprocidad, equidad, solidaridad y el principio moral y ético de terminar con todo tipo de corrupción”. Aquí vemos que se está pensando

combinar dos cosas: pluralismo jurídico, que es inevitable en cualquier modalidad de Estado Plurinacional, es decir, el reconocimiento de los diferentes sistemas de normas e instituciones políticas, pero a la vez se está pensando en unidad, complementariedad y reciprocidad, equidad y solidaridad.

La idea de un Estado Plurinacional implica la voluntad de construir y participar de una forma de gobierno común, sólo que ésta tendría que ser una forma que, a su vez, reconozca las diferencias culturales y las incorpore en el conjunto de las instituciones. De ahí viene la idea de que *debe haber unidad*. Los principios de complementariedad y reciprocidad son principios centrales en la organización social, económica y política en el seno de las culturas andinas. La reproducción de la vida es algo que sólo es posible cuando se organiza procesos de complementariedad entre comunidades que ocupan diferentes territorios con diferentes grados de fertilidad y condiciones de posibilidad para la producción y la reproducción de la vida. Esto no está suficientemente explicado y argumentado en el documento, pero creo que los principios de complementariedad y reciprocidad son claves para pensar un Estado Plurinacional.

Vuelvo a recalcar, lo plurinacional implica las dos cosas a la vez: la voluntad de organizar y ser parte de un gobierno común, que contiene y reconoce diferentes culturas, no sólo identidades y sujetos; y en este sentido se está planteando también establecer relaciones de complementariedad y reciprocidad no sólo entre los miembros de una misma cultura, sino entre colectividades de diferentes culturas. Desde la colonización, las relaciones entre pueblos y culturas se han caracterizado precisamente por la subordinación, la exclusión y la explotación, pero nunca por la reciprocidad. En este sentido, la noción de complementariedad, fuertemente reforzada por la de reciprocidad, es una de las líneas de descolonización. Reafirmo el fuerte vínculo entre las dos ideas, ya que muchos pueden decir que la explotación, sobreexplotación y subvaluación del trabajo agrario de los pueblos colonizados complementaba muy bien con la configuración de una estructura de capitalismo fuertemente dependiente o articulado de manera periférica en el sistema capitalista mundial.

El documento del Pacto de Unidad agrega que su propuesta de Estado Plurinacional “se fundamenta en los derechos colectivos consagrados en tratados internacionales de derechos humanos, y como el convenio 169 de la OIT”. Cosa que se ve luego reforzada por el reconocimiento de las Naciones Unidas del derecho a la libre determinación de los pueblos y culturas, que pone énfasis en el reconocimiento de los derechos colectivos. Una de las modalidades históricas de llevar adelante esto, incluso más allá de lo que tal vez varias interpretaciones de esta declaración universal sostendrían, es la idea y el proceso de construcción de un Estado Plurinacional.

Como de Estado se trata, es decir, de forma de gobierno, uno de los principales rasgos de la idea de Estado Plurinacional es que el conjunto de los poderes públicos tenga una representación directa de los pueblos y naciones indígenas originarias y también campesinas. La idea expresada en el documento es que esta representación se establezca según usos y costumbres para este tipo de colectividades y a través del voto universal para el resto de los ciudadanos. Esto implica el reconocimiento de lo que llaman el *principio de democracia comunitaria*. El Estado Plurinacional implica también pensar que hay varias formas de vida política, en particular, varias formas de democracia. La noción moderna de que la soberanía reside en el pueblo es interpretada de una manera más amplia, en el sentido de que se plantea que la democracia participativa contemplaría los siguientes mecanismos: “Asamblea Constituyente, voto popular, referéndum, cabildos comunales indígenas populares, plebiscito, asambleas comunales indígenas populares, iniciativa legislativa ciudadana, otros mecanismos de democracia directa y revocatoria de mandato”.

Como se puede ver, esta lista de mecanismos de democracia participativa combina elementos que han resultado de la historia de democratización en el seno de Estados modernos, como referéndum e iniciativas legislativas ciudadanas, voto, e inclusive Asamblea Constituyente, con algunas otras formas políticas que más bien vienen de otras culturas, como la asamblea comunal indígena en particular, ya que también se habla de asambleas comunales populares, un tipo de experiencia política bastante extendida en torno al sindicalismo minero primero, al campesino luego y también

en las juntas vecinales y otros movimientos anti-privatización en los últimos años.

En lo que concierne a democracia representativa, se piensa en la composición de elección de representantes elegidos por voto universal combinada con revocatoria de mandato; por otro lado, elección de representantes por usos y costumbres en el ámbito de naciones y pueblos originarios y campesinos para los diferentes niveles de gobierno. Aquí cabría hacer una observación en lo que concierne a este nivel de democracia representativa, en el que se combinarían representantes elegidos por voto y aquellos elegidos por lo que llaman usos y costumbres. Hay una transformación que funciona en dirección de los códigos de las instituciones políticas antiguamente dominantes y, por eso, también hoy la elección de autoridades en el seno de las estructuras comunitarias no se hace con la finalidad y el principio de representación. Son autoridades que tienen la tarea de cuidar de la comunidad y sólo en las condiciones de subordinación o inclusión subordinada en el seno de los Estados-nación cumplen también alguna tarea o tareas de representación de la comunidad frente al Estado boliviano en sus diferentes instancias.

En este sentido, la representación es una función acoplada, producto de la relación colonial o neocolonial. En la medida en que se elija representantes, aunque sea bajo usos y costumbres, en el seno de los territorios comunitarios, empieza a operarse una asimilación de los códigos de las instituciones políticas del mundo moderno, que acaban imponiendo su dinámica.

Esto podría verse desde el otro lado, es decir, que la representación no es algo que se seleccione sólo por la vía de la competencia partidaria, a través de la suma de los votos, que responde a la capacidad de articulación de apoyo plebiscitario desplegada por los candidatos, sino que también la representación se seleccionaría incorporando a sujetos que son elegidos no a través de la competencia, sino a través de criterios de rotación y de cumplimiento de cargos en el seno de sus comunidades y redes ampliadas. En este sentido, en la medida en que se aplique esto, habría una reforma de lo representativo, o la dimensión representativa se vería pluralizada. El modo en que esto se ha introducido en la Constitución hace que todavía predominen las

instituciones representativas modernas, en particular el formato liberal, uno de los más inadecuados, que implica el diseño de este proceso de selección de la representación a través de un sistema de mayorías.

En esta veta de definición y caracterización del Estado binacional, la clave política es la participación de miembros del conjunto de pueblos y culturas en los procesos de toma de decisiones, en particular sobre exploración, explotación, industrialización y comercialización de los recursos no renovables del país. Esto es pensado como una de las competencias de las autonomías pero también como un rasgo del Estado Plurinacional en su conjunto. Esto implica las ideas *consulta* y *veto*, en algunos casos en relación a planes de exploración y explotación. Estas consultas tendrían que ser obligatorias. A esto se añade la idea de que debería haber también participación en la administración, control y preservación de la tierra. Dicho de otro modo, coadministración y gestión de los recursos, junto al Estado unitario plurinacional.

En esta misma veta, que tiene que ver con tierra y territorio, la idea es que la propiedad de los recursos no renovables sea compartida entre las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos, y el Estado Plurinacional. Esta propiedad compartida implica que debe haber una consulta vinculante a los pueblos y naciones que habitan los territorios en los que se llevaría adelante esos proyectos de exploración y explotación.

En lo que concierne al régimen de la tierra, se plantea que la tierra y el territorio “son dominio de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos, en el marco de la soberanía del Estado Plurinacional” y se piensa que el Estado Plurinacional “debe garantizar, proteger y fomentar de manera preferente las diferentes formas de dominio y propiedad colectiva-comunitaria de la tierra”. Este es un punto importante, ya que una de las principales condiciones de posibilidad de la coexistencia de diversidad cultural en el país y de su reproducción en el tiempo es el hecho de que son culturas que se levantan sobre modalidades de propiedad colectiva de la tierra. En este sentido, un Estado Plurinacional que implique no sólo el reconocimiento, sino también la defensa y el fortalecimiento de estas otras culturas, debería dedicarse a fomentar y expandir las formas colectivas de propiedad y usufructo de la tierra.

Otro rasgo que ha adquirido la definición del Estado Plurinacional en Bolivia, también en estas fuerzas, es el de las autonomías indígenas. Según el documento del Pacto de Unidad, la autodeterminación y autogobierno en los pueblos y naciones indígenas originarios y campesinos que definen sus sistemas jurídicos, económico-sociales y culturales, así como las estructuras de gobierno y la elección de sus autoridades, sería el contenido principal del Estado Plurinacional. Estos serían los elementos que se propone para caracterizar la autonomía territorial indígena: 1. Territorio; 2. Población culturalmente diferenciada, idioma, cultura, historia; 3. Gobierno y administración indígena originaria y campesina basada en sus usos y costumbres, con poder de decisión; 4. Normas propias de acuerdo a la cultura, usos, costumbres y saberes; 5. Administración de justicia basada en usos y costumbres; 6. Control y gestión comunitaria sobre territorio, tierra y recursos naturales; 8. Patrimonio, presupuesto y recursos propios.

Pasemos a ver cómo se puede pensar el Estado Plurinacional en relación a la historia de la teoría política y de los Estados modernos, para luego retomar todos estos elementos en un análisis comparativo y crítico.

III. La plurinacionalidad en la nueva Constitución Política de Bolivia

La nueva Constitución Política de Bolivia define al Estado como un Estado unitario social de derecho, plurinacional, comunitario, libre e independiente, soberano, democrático, multicultural, descentralizado y con autonomías. Quiero referirme sobre todo al modo en que la nueva Constitución incluye o no los elementos que fueron imaginados por las organizaciones indígenas y campesinas, en particular por el Pacto de Unidad. Se podría decir que hay dos niveles de inclusión principales, que son en los que me quiero centrar. Por un lado, se reconoce a través del Art. 2 la diversidad de culturas, su territorialidad y su forma de autogobierno. Es el reconocimiento mayor y más importante. Esto se traduce luego, a nivel específico, en temas de conocimiento lingüístico y de educación bilingüe en los diversos territorios, y en la incorporación de símbolos de varias culturas como parte de los símbolos oficiales del Estado.

El proyecto del Pacto de Unidad incluía la idea de autonomía indígena, que está reconocida en la nueva Constitución. Esa sería la principal forma de inclusión de algo que fue pensado en los tres ámbitos: la Asamblea Constituyente, el MAS y, sobre todo, en el Pacto de Unidad. Lo que no está incluido es un conjunto de elementos importantes que haría al aterrizaje del reconocimiento de la autonomía indígena, que es la idea de la consulta vinculante sobre la exploración y explotación de recursos naturales y la idea de codecidir sobre el destino, tampoco está la idea del veto. La Constitución habla de una consulta informada.

Considero que la plurinacionalidad de la nueva Constitución se reduce a tres elementos. Uno de ellos es el reconocimiento de la diversidad cultural, de cada cultura, su forma de autogobierno y territorialidad, que es lo más importante. Esto luego se traduce en una educación bilingüe e incorporación de símbolos de otros pueblos y culturas como símbolos oficiales, es decir, en una representación o simbolización ampliada del Estado boliviano. El principal modo político-económico de aterrizaje de la idea es la noción de *autonomía indígena*. Se trata de una autonomía indígena atravesada por la soberanía de las instancias centrales del gobierno boliviano, que pueden decidir sobre el uso de los recursos naturales.

Podemos ver que, tanto en el seno de las organizaciones indígenas y campesinas articuladas en el Pacto de Unidad como en el MAS y el gobierno, el horizonte de lo plurinacional es la autonomía indígena. En el caso del Pacto de unidad, se trata de una autonomía que codecida con el Estado Plurinacional sobre todo los temas relativos a tierra y recursos naturales. En la visión del partido de gobierno, se trata de una autonomía subordinada a éste en torno a esos temas. Por eso, se puede decir que el Estado Plurinacional que contiene el nuevo texto constitucional, básicamente corresponde a una fase de reconocimiento de la diversidad cultural, pero no diseña todavía lo plurinacional en condiciones de igualdad.

IV. El Estado Plurinacional en la historia de la teoría política y la construcción de los Estados modernos

Discurramos por un momento sobre el Estado Plurinacional en relación a las trayectorias históricas de la teoría política y la construcción de los Estados modernos. Por largo tiempo, incluso hasta hoy, en la mayor parte de las regiones la relación principal que se estableció en la teoría política es aquella que se da entre Estado y nación. En este sentido, se habla de Estados-naciones como la forma principal de configuración de las formas modernas de organización del gobierno y la vida política, aunque los tiempos neoliberales y lo que algunos llaman “globalización” o “mundialización” han puesto en cuestionamiento o han ido relativizando la importancia del Estado-nación en la organización de la vida política de los diferentes países.

En todo caso, el vínculo fuerte ha sido Estado y nación. Esto implica un proceso de construcción política que habría logrado establecer una correspondencia entre el proceso de unificación política, es decir, la construcción de un conjunto de instituciones que forma parte de un solo sistema de gestión del poder político y de dirección de un país y, por otro lado, un proceso de homogenización o unificación de la cultura. Ha habido, entonces, una composición de una unificación política y una homogenización cultural generada tanto por los procesos económicos como por el modo de organizar las instituciones políticas, lo que genera también una nueva forma de unificación cultural o de significación de los hechos históricos y de organización de la vida económica, social y política.

En territorios donde había diversidad cultural se ha intentado construir una forma de unificación política y cultural que, en algunos casos, implicó integrar fragmentos de estructuras preexistentes como parte de una nueva reorganización de la cultura o una cultura común. En países donde esto no tuvo éxito se intentó, a través del diseño del régimen político, dar cuenta de esa falta de unificación reconociendo la diversidad cultural e incorporándola en las instituciones de gobierno a través del sistema de partidos.

El modelo consociacional sería un modo de combinar reconocimiento de diversidad cultural e incorporación proporcional en las instancias de gobierno, a través de un conjunto de instituciones modernas. Esto implica que, a nivel de estructuras económicas y sociales, ya hubo un proceso de unificación, es decir, que el conjunto de colectividades eran ya sujetos modernos y formaban parte de una misma estructura socioeconómica capitalista y moderna, y que permanecieron las diferencias de lengua y religión, memoria e identidad, diferencias que podían ser integradas a través del sistema de partidos, como ha ocurrido de manera exitosa en los países que han experimentado alguna forma de gobierno o régimen político consociacional. Un régimen consociacional no es un Estado Plurinacional.

Los países que han constituido un régimen consociacional no se consideran, sin embargo, un Estado Plurinacional, son un Estado-nación plurilingüe y multicultural que, además de introducir la proporcionalidad en los poderes legislativo y ejecutivo, reconoce un grado de autonomía a través de un régimen federal y, por lo tanto, la posibilidad de legislar algunos derechos especiales, sobre todo en relación a la educación. La idea de un Estado Plurinacional emerge donde la construcción de un Estado-nación no ha sido cumplida o completa, esto es, que a través del tiempo y a pesar de la colonización y la fundación de los modernos Estados republicanos e incluso los procesos de construcción del Estado-nación la diversidad cultural ha permanecido, se ha politizado y eso ha configurado las demandas de una reforma del Estado que incluya un reconocimiento no sólo de la lengua y la identidad, sino también de territorios y estructuras de autoridad y gobierno propias de otras culturas que habrían sido negadas de manera sistemática en las formas de organización social y política previas. Esto es lo que ha ocurrido de manera específica en el caso de la historia reciente del Ecuador y Bolivia.

Como el eje central del desarrollo de la teoría política moderna ha sido la idea de Estado-nación, por lo menos en los últimos dos siglos, no hay definiciones muy trabajadas de Estado Plurinacional. En todo caso, es una idea más reciente que viene siendo trabajada e imaginada en la periferia del mundo moderno, en particular a partir de movimientos indígenas. En este sentido, no hay una idea consensual

sobre la definición de Estado Plurinacional, es algo que está en debate, en construcción. Antes de volver a la discusión específica planteada desde la historia política boliviana, quisiera hacer unas consideraciones generales, aunque combinadas en relación al contexto local.

Por un lado, “nación” se identificó durante mucho tiempo con cultura, es decir que una nación era sinónimo de una cultura y también de un Estado. La nación es una construcción política. Nación sirve para significar que una colectividad no sólo comparte una matriz social y cultural más o menos común sino, sobre todo, que tiene o ha desarrollado estructuras de dirección política, es decir, que tiene estructuras de autoridad y de autogobierno o están proceso de construcción, esto es, que tiene un proyecto de autonomía política. En ese sentido, una nación es un proceso de unificación política que incluso puede contener diversidad cultural y social. Al pensar nación es más importante la dimensión política, de unificación política, que el de la homogeneidad cultural, ya que de hecho la mayor parte de los Estados-nación modernos son formas de unificación política y cultural montadas sobre algún grado más o menos significativo de diversidad cultural.

En este sentido de que una nación es un proceso de unificación política que implica el desarrollo de estructuras propias del gobierno, uno podría decir que la forma adecuada del Estado Plurinacional sería una confederación, es decir, un nivel de gobierno común que incluya conjuntos diversos, estructuras y espacios de vida política que mantendrían su especificidad y un grado de autonomía importante pero que, sin embargo, han decidido cogobernarse con otros conjuntos de estructuras políticas y colectividades. En este sentido, se podría decir que son las confederaciones de pueblos de toda América del Norte las que podrían servir como modelo ideal, pero a la vez histórico, de constitución de una forma de gobierno plurinacional, que contenía mucho mayor igualdad que los diseños y las experiencias más contemporáneas.

La confederación es la forma política que permite incluir mayor igualdad, a la vez que autonomía, entre las diferentes formas de autogobierno que deciden conformar una estructura de gobierno común. Para avanzar en esto, cabe abordar el tema del tipo de diversidad

cultural que contienen las diversas naciones que entran a formar parte del mismo Estado o, habiendo sido ya parte del mismo Estado, reforman sus relaciones introduciendo un grado de reconocimiento mayor y en algunos casos mayor igualdad política entre las diferentes naciones y sus formas políticas, y a través de esto, entre sus miembros. Puede haber un proceso de construcción política multicultural, incluso un Estado Plurinacional, que se levante sobre colectividades que han desarrollado una identidad diferenciada, formas de unificación política diferenciadas, incluso diferencias lingüísticas y de memoria histórica pero que, sin embargo, compartan un mismo tipo de estructuras sociales, incluso un mismo tipo de estructuras políticas.

Es el caso previamente citado de los países del norte atlántico europeo, que habían pasado por un proceso de modernización significativo que homogeneizó sus estructuras sociales pero con historias en las que han mantenido sus diferencias lingüísticas, religiosas y en otros ámbitos de la cultura. En estos casos se puede construir un Estado que contenga diversidad cultural, manteniendo sin embargo un mismo conjunto de estructuras políticas, puesto que las diferentes culturas comparten ya un mismo tipo de estructuras sociales.

En el caso boliviano la cosa se complica, porque no sólo se trata de diferencias de lengua y de religión, sino que se trata de diversos tipos de estructuras sociales; por lo tanto, las formas de articulación de la vida social en el seno de cada una de ellas es diferente, en particular las formas políticas, por lo menos diferente o heterogénea en relación al patrón institucional político dominante en lo previo, aunque hay mayores similitudes entre varias de las otras culturas. Por ejemplo, entre quechuas y aymaras hay una diferencia lingüística marcada, pero comparten el mismo tipo de estructuras o sus estructuras económicas, sociales y políticas son similares; algo parecido ocurre en los pueblos de las tierras bajas, donde existe el mayor grado de diversidad del país. Son más de 30 diferentes pueblos y culturas entre los que, sin embargo, hay similitudes en las formas de relación con la naturaleza, en sus formas de organización social y política, aunque no homogeneidad total. La gran indiferencia se da entre este conjunto de pueblos y culturas y el tipo de estructuras económicas sociales y políticas propias del mundo moderno, que han configurado el Estado en el país.

Esto nos lleva a considerar uno de los principios de construcción y definición de un Estado Plurinacional: el pluralismo, que podíamos realizar en sus varias facetas. Por un lado, el pluralismo implica un reconocimiento de la diversidad cultural, que es por lo general el primer componente de un proceso de construcción plurinacional. El reconocimiento de esta diversidad cultural se suele dar en varias dimensiones, por ejemplo, el reconocimiento de la diversidad de lenguas, que por lo general ha sido la primera dimensión reconocida en las constituciones.

En el caso América Latina, esto se ha dado sobre todo en los años 90, ha sido incorporado en la mayor parte de las constituciones latinoamericanas, y lleva en mayor o menor medida a formas de educación bilingüe en las diferentes regiones. Otra faceta implica el reconocimiento de la diversidad religiosa, en la medida en que el Estado sea laico es más fácil incorporar este tipo de reconocimiento. La otra dimensión, que es la más polémica e importante en el paso del reconocimiento multicultural a la construcción de un Estado Plurinacional, es el pluralismo jurídico, es decir, reconocer la diversidad cultural lleva a reconocer que las diferentes culturas contienen sistemas normativos, un conjunto de instituciones y de prácticas diferentes, que tienen que ser reconocidos como parte del conjunto de instituciones incorporadas en la constitución del país. Implica pensar que el país se organiza normativa y políticamente a través de varios conjuntos de normas.

En este proceso de reconocimiento y pluralismo jurídico hay procesos que contienen frases y grados de profundización y democratización. Una de las formas de reconocimiento y pluralismo jurídico es la que se ha dado en llamar el reconocimiento de usos y costumbres, sobre todo para la administración de la justicia dentro de territorios reconocidos como específicamente indígenas. Esto ha sido incorporado en algunos países latinoamericanos y, en Bolivia, durante la década los 80 y 90. Este lenguaje también está incorporado tanto en los documentos del Pacto de Unidad como en el nuevo texto constitucional.

Aquí cabe hacer un apunte crítico, que nos lleva a la consideración del punto central en torno a esta problemática. La noción de usos y costumbres, si bien es usada para establecer una apertura a la diversidad

cultural, sigue manteniendo una especie de juicio o prejuicio sobre la superioridad de un tipo de cultura jurídica e institucional sobre otras, es decir, va acompañada de la idea de que el derecho positivo moderno, pensado como abstracto y universal, es superior a los otros conjuntos o tipos de normas y de instituciones políticas de los pueblos que han sido subalternos desde tiempos coloniales. Eso nos lleva a uno de los principales principios organizadores del modo liberal de reconocimiento multicultural, que también está organizando la nueva Constitución Política boliviana: la noción de jerarquía constitucional.

Hay un nivel, el central, el macro o general que está pensado y diseñado con base en los criterios organizadores del Estado moderno, que implica una formulación jurídica en términos de derecho positivo, es decir, con pretensiones de universalidad, abstracción y validez general, como también una pretensión de sistematicidad o de lógica en que las normas más específicas devienen de los principios más generales. En un segundo nivel, se reconoce un conjunto de diferentes sistemas normativos, sobre todo de formas de administración de la justicia en territorios acotados donde habitan de manera predominante otros pueblos con otra cultura. Este es el principio de la jerarquía constitucional, es decir, hay reconocimiento multicultural que implica una forma de pluralismo jurídico, pero se trata de una forma de pluralismo jurídico jerárquico.

La actual constitución política boliviana está organizada con base en este principio de jerarquía constitucional, que implica reconocer e instituir la superioridad del sistema jurídico y de instituciones políticas de origen moderno por sobre el conjunto de las otras instituciones políticas, formas de organizar la vida política y de administrar la justicia. En este sentido, la nueva Constitución boliviana básicamente sigue las pautas desarrolladas por la forma de reconocimiento político multicultural, que en el plano teórico fueron sistematizadas por Will Kimlicka.

V. Análisis del tipo de plurinacionalidad en la nueva Constitución y la segunda fase de legislación

Con estos tres tipos de referentes, podríamos hacer una caracterización y una discusión sintética del tipo de Estado se ha

configurado y diseñado en la Constitución de Bolivia, que sirve para pensar luego de manera selectiva algunas líneas de profundización y de Construcción política sobre lo plurinacional. La nueva constitución boliviana es un resultado heterogéneo, producto tanto de las intensas luchas entre el bloque sociopolítico emergente que, en lo electoral, aparece produciendo la historia del MAS y el viejo bloque político y económico dominante en el país; pero también es resultado de la relación de fuerzas entre el partido (MAS) y otras fuerzas populares, en particular el Pacto de Unidad en sus diversos componentes.

Un primer rasgo de la Constitución es que no es un texto totalmente coherente; por lo tanto, contiene elementos que en la fase de legislación complementaria pueden marcar tendencias diferenciadas y hasta contrapuestas. Por un lado, considero que la definición más radical en términos de plurinacionalidad en la nueva Constitución está contenida en el Art. 2, en el que se reconoce al conjunto de los pueblos y culturas existentes en el país, su lengua, religiosidad, cosmovisiones, territorialidad y formas de autoridad o autogobierno.

Aunque no esté explicitado, este es el artículo en el que se establecería el reconocimiento más igualitario, aunque no expresa que se reconozca en condiciones de igualdad a todas las culturas. Eso es lo que, tal vez, también permite que luego, en varias otras partes de la Constitución, se empiece a diseñar un conjunto de instituciones y de articulaciones que responden al principio de la jerarquía institucional o constitucional. Considero que este es el rasgo dominante de la nueva Constitución, el principio de la jerarquía constitucional, que ordena el tipo de reconocimiento multicultural que establece el Art. 2.

Ya vimos que esta primacía constitucional consiste en organizar el núcleo del gobierno central según los criterios de diseño y construcción de instituciones propias del Estado moderno y con base en la doctrina jurídica del derecho positivo, que tienen las pretensiones de universalidad y validez general para todos los territorios del país, a pesar de que durante las últimas décadas se ha criticado más o menos extensamente su origen eurocéntrico y, cada vez más, también anglosajón. En este sentido, la primacía constitucional implica una reorganización del Estado en torno al núcleo neocolonial, es decir, en torno a instituciones eurocéntricas.

Esto está presente no sólo en el MAS, que es la fuerza dirigente a nivel del Estado y mayoritaria en la Asamblea Constituyente, sino que en parte también está presente en el mismo Pacto de Unidad, cuando conciben que el Poder Ejecutivo del país adoptaría la forma de presidencialismo, aunque el gabinete del Presidente debería ser elegido por ternas sugeridas por las organizaciones populares y los pueblos indígenas. Incluso en este caso se trata de una composición que contiene la primacía de la vieja forma política del dominante. Ahí podemos ver que, todavía en términos de imaginación política sobre alternativas estatales, el eurocentrismo también penetra o recorre las filas de las organizaciones indígenas.

El principal modo en que se ha reconocido la dimensión política de otros pueblos y culturas ha sido las autonomías indígenas, que implica reconocerles la organización del gobierno político en sus territorios según sus propias formas de tomar decisiones y dirigirse. Las autonomías indígenas, por un lado, se circunscriben a las fronteras departamentales y también responden a un principio de jerarquía constitucional, es decir, que pueden tomar decisiones, legislar, mientras no contradigan los principios contenidos en el núcleo supuestamente universal de la Constitución.

En el proceso de diseño de las nuevas leyes, en Bolivia se recorta sus atribuciones en dos sentidos. Por un lado, inmediatamente después de aprobar la Constitución el gobierno indujo, por el modo en que redactó la normativa para aprobar las autonomías indígenas, a que la mayoría de ellas no sean autonomías o territorios indígenas autónomos, sino municipios indígenas, lo cual implica un rango y un horizonte menor en términos de atribuciones legislativas y de gobierno, de tal manera que las autonomías no son la principal forma de organización de la vida política en el país ni en los territorios de mayoría indígena.

Por otro lado, si comparamos las atribuciones que el documento del Pacto de Unidad pensaba que las autonomías debían tener y lo que tanto la Constitución como los proyectos de ley de autonomías contienen, se ve que se elimina uno de los principales aspectos, que se refiere a que los procesos de toma de decisiones sobre exploración y explotación de recursos naturales deberían estar ligados a consulta vinculante y, además, con capacidad de veto por parte de los pueblos

que habitan los territorios afectados, además de la coadministración de los mismos. En este sentido, la nueva normativa está organizando la supremacía del gobierno central sobre la autonomía indígena. Es otro modo de organizar el principio de primacía constitucional. Es la estructura del Estado moderno burocrático, supuestamente racional y universal, la que prima por sobre los procesos políticos de los diferentes pueblos y culturas.

Añado otro aspecto, para luego plantear un juicio político que articula dos dimensiones. El otro modo de incluir diversidad cultural en el seno de las viejas instituciones políticas era la propuesta de cuotas parlamentarias para los pueblos indígenas. La Constitución, en su versión anterior y en la ley electoral de transición, reconoció siete curules para pueblos indígenas, cifra que no permite que cada pueblo pueda tener una presencia continua en el parlamento, ya que se estatuye la rotación entre los pueblos minoritarios que tendrían que acceder a este espacio mínimo muy de vez en cuando, algunos probablemente nunca. Se hizo la promesa de que eso se ampliaría en la fase de elaboración de las leyes, en particular en la electoral, pero esto se ha mantenido.

En torno a esto podemos ver lo siguiente. En un país como Bolivia, la diversidad cultural existente contenía y sigue conteniendo de un modo modificado, por un lado, la relación entre mayorías excluidas del poder político y las minorías económico-políticas que controlaron el Estado y lo usaron en su beneficio. Esa correlación ha cambiado por la vía electoral. Por otro lado, en el ámbito del mundo de los pueblos indígenas, tenemos relaciones entre pueblos mayoritarios y minoritarios, en particular entre quechuas aymaras y el resto de los pueblos de las tierras bajas, como también con los urus en el corazón del altiplano. Estas relaciones se han caracterizado por prácticas de discriminación y un sentimiento de superioridad de unos sobre otros.

A eso responde el que esta cuota de pueblos indígenas es para pueblos minoritarios, en una proporción tal que no permite que haya una voz propia de cada uno de ellos. Si juntamos las dos cosas, podemos ver que en una fase inmediatamente posterior a la aprobación de la Constitución, que implica la formulación de las leyes llamadas marco, como son aquellas relativas a las autonomías y a la

ley electoral, el gobierno está reduciendo el grado de pluriculturalidad y plurinacionalidad que se había logrado introducir en la nueva Constitución Política del Estado, como producto de la presión del Pacto de Unidad sobre el MAS en la Asamblea Constituyente, lo cual ya era una reducción en relación a lo que estas mismas fuerzas imaginaron como proyecto.

En este sentido, la fase de implementación de la Constitución, en lo que respecta a Estado Plurinacional, en realidad está reduciendo el grado de plurinacional que contenía potencialmente la Constitución. Este sería el segundo momento de reducción de la plurinacionalidad; tal vez se podría decir que es el tercero, si consideramos que la misma ley de convocatoria a la Asamblea Constituyente fue el primer momento de reducción, en la medida en que obligó a que los representantes o constituyentes fueran elegidos vía partido en base a un principio de mayoría, lo cual también imposibilitó que la mayoría de los pueblos y culturas minoritarias puedan tener una presencia autónoma, en particular aquellos que imaginaron por primera vez la necesidad de una Asamblea Constituyente en el país. Hasta ahora, entonces, esta primera fase de implementación del Estado Plurinacional en Bolivia se caracteriza más bien por ser un proceso de reducción de la plurinacionalidad más que de implementación y profundización de la misma.

Si se trata de definir el tipo de Estado y de plurinacionalidad que se ha configurado en la Constitución y los procesos de legislación inmediatamente posteriores, yo diría que se trata de una forma de Estado Plurinacional débil, aunque a veces tiendo a pensar que se trata más bien de un Estado multicultural liberal y no de un Estado Plurinacional en sentido estricto, por el grado de presencia que tiene el principio de jerarquía constitucional que organiza la nueva Constitución y el sistema de instituciones políticas en el país.

En todo caso, el hecho de que algo sea plurinacional no necesariamente implica que sea igualitario. En este sentido, siguiendo esta veta que me parece más importante, se puede decir que lo que hay es un Estado Plurinacional, en el sentido de que el núcleo central, es decir, el gobierno central, el Poder Ejecutivo y una buena parte del Legislativo siguen estando diseñados y organizados según los

principios organizativos de los Estados modernos tradicionales, en particular bajo sus formas liberales más monopólicas.

Esta combinación de presidencialismo y principio representativo mayoritario, a mi parecer, es la inadecuada para construir un Estado Plurinacional con el grado de diversidad que contiene el país y las capacidades de auto-organización de esta diversidad cultural existente. Digo que es un Estado Plurinacional débil en el sentido en que corresponde a lo que llamaría la fase de reconocimiento de la diversidad cultural, que en el caso boliviano se ha expresado en las autonomías. Esto implica que se reconoce la diversidad cultural en territorios específicos en el horizonte de la jerarquía constitucional que le otorga superioridad al conjunto de instituciones modernas y liberales en particular, pero no se ha avanzado en la construcción de instituciones interculturales, es decir, allá donde se compone los procesos de gobierno, las instituciones y también los sujetos de una manera más igualitaria, esto es, yendo más allá del principio de la supremacía y jerarquía constitucional con predominio moderno neoliberal. En este sentido, creo que lo que tenemos en Bolivia es un Estado Plurinacional organizado en un formato liberal.

Por otro lado, es una forma de Estado Plurinacional débil precisamente porque es una plurinacionalidad todavía jerárquica y no igualitaria. Avanzar más allá de este tipo de jerarquía implicaría trabajar en una interculturalidad que vaya descentrando esta jerarquía constitucional moderna, organizando núcleos compuestos más igualitarios.

VI. Sugerencias sobre la implementación de la Constitución y el proceso de desarrollo de un Estado Plurinacional en Bolivia

Centro mis observaciones y sugerencias en torno a un único conjunto de temas, nucleados en torno a lo que considero el eje principal. Primero bosquejo el problema o realizo su caracterización, sobre lo cual luego hago algunas propuestas. Sigo la veta propuesta en el documento del Pacto de Unidad, que dice que la principal finalidad en la construcción de un Estado Plurinacional es la descolonización. Uno podría decir que hay grados de descolonización y por lo tanto avances, aunque no

superación total o global de la misma. En ese sentido, hay que ver la actual Constitución de Bolivia como parte de un proceso de reformas que contienen algo de descolonización, pero que deja muchas tareas pendientes. Bosquejo este primer aspecto.

Considero que es el Art. 2 de la nueva Constitución el que contiene la declaración más general y el horizonte más amplio para definir y pensar el Estado Plurinacional y la dimensión de descolonización. El Art. 2 dice: “Dada la existencia pre-colonial 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, conforme a esta constitución y la ley”. En este artículo se establece el reconocimiento al conjunto de naciones y pueblos. En particular, se reconoce sus formas de autogobierno y sus territorios. Esto implica el reconocimiento de la diversidad cultural en el plano político, porque se reconocen las formas de autogobierno. En el mismo modo en que está redactado ese artículo, también se puede ver los límites. Se dice que se los reconoce como parte del Estado boliviano, pero no se explicita el principio de igualdad entre las diferentes formas de gobierno, lo cual hace posible que, en otras partes importantes de la constitución, sobre todo cuando se diseña el régimen político, esto se lo haga en torno al principio de una jerarquía Constitucional en la que las instituciones modernas y liberales son dominantes.

El otro límite presente en este artículo tiene que ver con el hecho de que se reconocen estas formas de gobierno y de cultura a través de la autonomía; por lo tanto, esto implica el derecho a autogobernarse en sus territorios pero no así el derecho y la obligación de introducir esas formas autogobierno en una reforma de lo que va a convertirse en el gobierno central, es decir, la forma central de tomar las decisiones macroeconómicas y políticas. En este sentido, digo que la construcción del Estado Plurinacional, sobre todo lo que tiene de intercultural, queda totalmente pendiente.

Considero que en Bolivia se ha abierto, desde hace años, una fase de democratización donde ya no es suficiente ampliar las áreas de igualdad del conjunto de las colectividades e individuos en el seno de

las instituciones políticas del mundo moderno y el tipo de ciudadanía que ha ido desarrollando, sino avanzar en igualdad entre pueblos y culturas. A eso responde la idea de un Estado Plurinacional. En una perspectiva histórica, podemos ver que la nueva Constitución de Bolivia avanza en el desmontaje de las formas de negación y discriminación existentes desde la fundación del Estado boliviano, en el sentido de reconocer a culturas y pueblos y sus instituciones políticas como parte del Estado boliviano, cosa que se había negado sistemáticamente durante dos siglos. Lo que queda pendiente es la igualdad, el establecer igualdad política y, a través de esto, igualdad cultural entre los diferentes conjuntos e instituciones políticas. En ese sentido, estamos en una forma incipiente de Estado Plurinacional que mantiene todavía algunos rasgos de colonialidad en tanto establece una inclusión jerárquica.

Centro el grueso de mis consideraciones y propuesta principal en torno a ese Art. 2. Creo que lo que cabe hacia adelante es avanzar en el desarrollo de las ideas y de las instituciones que hagan que el reconocimiento del conjunto de los pueblos y culturas con sus formas autogobierno, que está contenido en el Art. 2 de la Constitución, se convierta en una relación de igualdad. Esto no está enunciado en la Constitución, pero da pie a que la política que se puede hacer hacia adelante vaya avanzando.

El diseño de régimen político que se hace, que implica la división de poderes, la configuración del Ejecutivo y Legislativo y el régimen electoral en particular, no establece una relación de igualdad. En el nivel del Ejecutivo no hay plurinacionalidad. En el Legislativo hay cuotas en una cantidad que ni siquiera hace que sea una presencia con voz, lejos de tener posibilidades de tener peso en la toma de decisiones. En el nivel de la ley electoral, que es el que organiza este tipo de representación, también se reproduce la jerarquía establecida.

En este sentido, si uno es fiel a la idea de que el Estado Plurinacional debe ser una estrategia para establecer igualdad política entre los diferentes pueblos y culturas, no hay que circunscribirse a implementar lo que dice la Constitución o todas las partes de la Constitución; por ejemplo, hay varios núcleos de ella que reducen el grado de exclusión

y desigualdad anteriormente existentes pero los reproducen en otra escala, es decir, bajo formas de inclusión y reconocimiento jerárquico. Habría que ver que la interpretación y aplicación de la Constitución hacia adelante también es un proceso de lucha política, de debate y polémica. Es en este sentido que yo quiero abogar, sobre todo, por el desarrollo del Art. 2 en una línea igualitaria. Hay algo que está en la Constitución como principio pero que no se traduce en todas sus partes. En este sentido, hay cosas que se podría hacer para crear las condiciones del paso a una nueva fase de democratización pluri e intercultural.

Quiero hacer algunas consideraciones sobre otros dos puntos claves en relación a esto, para luego juntarlas en torno a la propuesta central de este documento. La diversidad cultural existente en el país, tanto en las tierras bajas como en las altas, tiene como uno de sus principios organizadores a la propiedad colectiva de la tierra. En este sentido, cumplir una de las tareas que se plantea la Constitución, que es preservar y potenciar esta diversidad cultural a través de la defensa e inclusión de cada una de estas culturas y sus miembros en los espacios públicos del gobierno, implica desarrollar estrategias para el fortalecimiento y ampliación de los ámbitos de tierra colectiva ya que, en la medida en que la privatización de la tierra siga avanzando, la diversidad cultural también se verá seriamente afectada.

Un Estado Plurinacional que responde al tipo de diversidad cultural existente en Bolivia, sólo puede mantenerse y desarrollarse sobre la defensa y ampliación de una diversidad de formas de propiedad colectiva de la tierra. En este sentido, la Constitución también contiene contradicciones y tensiones, ya que frenó un proceso de reforma agraria en Bolivia, mantiene la estructura agraria existente y sólo quedan algunos márgenes para la redistribución de la tierra. Esta es una de las tareas pendientes hacia adelante: una reforma de la misma Constitución que abra nuevos ciclos de reforma agraria, orientada hacia la expansión del principio organizativo de la propiedad colectiva de la tierra. Mientras tanto, la tarea central del Estado Plurinacional tendría que ser el defender y potenciar los territorios donde existe tierra colectiva y ésta ya está reconocida legalmente. En relación a esto, hay señales preocupantes, se ha ido frenando el saneamiento de la

tierra. Tanto en el seno de la CSUTCB como en el Ejecutivo, se impuso la línea que favorece una distribución privada de la tierra entre los mismos campesinos.

Aquí cabe señalar que la disputa y confrontación entre propiedad colectiva y privada no es sólo una línea de división que deja en un lado a indígenas y campesinos y en el otro lado a empresarios y/o Estado, sino que es algo que divide también las mismas filas dentro de las organizaciones campesinas, en particular en la CSUTCB.

A esto debemos añadir otro elemento que tiene que ver con la forma de toma de decisiones sobre el uso de los recursos naturales, tanto en los procesos de exploración como en los de explotación. La nueva Constitución reconoce la idea de hacer una consulta amplia e informada, pero no explicita que sea vinculante, como estaba propuesto en el documento del Pacto de Unidad. El proyecto de ley marco de autonomías consolida la idea de que la consulta no sea vinculante y, por lo tanto, sigue la línea de la jerarquía constitucional de lo moderno sobre lo comunitario.

En este sentido, se recorta sustancialmente el reconocimiento de las formas autogobierno, ya que en última instancia las decisiones claves sobre el uso del territorio, como son aquellas relativas a la explotación de los recursos naturales e hidrocarburos en particular, que tienen serias consecuencias en el horizonte de la desintegración de comunidades y culturas, son decisiones que pueden ser tomadas por las instancias del Ejecutivo nacional sin posibilidad de que los procesos de deliberación política de los pueblos y culturas afectados puedan incidir e incluso vetar esas decisiones. En ese sentido, incluso allá donde hay propiedad colectiva de la tierra, el uso de los recursos naturales será objeto de decisión de una soberanía que viene de fuera. En esto se reproduce el esquema de relación estatal anterior, a pesar del reconocimiento multicultural.

En el documento del Pacto de Unidad se veía claramente la voluntad de las asambleas de los pueblos indígenas y centrales sindicales de cogobernar sus territorios, es decir, de organizar, reproducir y proyectar sus formas autogobierno pero codecidir, sobre todo en temas relativos a recursos naturales, con las instancias del gobierno central

o plurinacional. Esto no está reconocido en la Constitución y mucho menos en las leyes que se están aprobando en esta segunda fase de legislación, que sería la de implementación.

En este sentido, esta segunda fase de producción de leyes, que sería una de las más importantes en su sentido de implementación, tiene un fuerte rasgo de reducción de la plurinacionalidad que entró en la Constitución, la cual ya era una reducción respecto del horizonte plurinacional imaginado y diseñado por las organizaciones indígenas y campesinas. A este respecto, creo que una de las primeras cosas que hay que hacer en esta fase de implementación es reconocer e introducir en la legislación las consultas obligatorias vinculantes con los pueblos indígenas en relación a la exploración y explotación de recursos naturales. En la medida en que esto no esté incluido, estamos todavía en una fase de Estado colonial y no en un Estado Plurinacional. La idea de codecidir sobre los recursos naturales en territorios indígenas me parece la línea más adecuada, democrática y plurinacional, y que ya fue propuesta en el documento del Pacto de Unidad.

La idea de codecidir es una idea sobre interculturalidad y sería el principal modo de avanzar en la construcción de un Estado Plurinacional. En la medida en que esto no esté incorporado en la legislación, seguimos en un Estado neocolonial aunque se nombre o se llame a sí mismo plurinacional. Lo que tenemos todavía es un Estado ampliamente liberal. Esto se puede ver en el modo en que se nombra la inclusión de lo multicultural o el reconocimiento multicultural en varias partes de la Constitución, donde lo que prima es la noción de igualdad de oportunidades, que tiene un peso aún mayor en los documentos del gobierno del MAS.

La plurinacionalidad es reducida a igualdad de oportunidades, es decir, una idea pensada con la finalidad de descolonizar se convierte en una idea liberal, ya que la plurinacionalidad tiene como eje central reconocer las formas autogobierno de los diferentes pueblos y culturas. No sólo reconocerlos, sino también incorporarlos en los procesos de toma de decisiones, en el mejor de los casos no sólo local, es decir en territorios indígenas, sino a los procesos de legislación y gobierno plurinacional o del conjunto del país.

La introducción de la idea de igualdad de oportunidades es un modo de domesticar el lado más anticolonial o descolonizador ligado a la idea de plurinacionalidad. Es la transformación de las ideas y principios políticos comunitarios en ideas y principios liberales. En este sentido, se puede ver que la Constitución actual en buena medida es una máquina de traducción de la diversidad cultural incorporada y reconocida en principios organizativos liberales.

Considero que la Constitución contiene, por un lado, ideas y principios comunitarios que pueden hacer posible la construcción intercultural de un Estado Plurinacional; pero también hay varios otros, predominantes, que reorganizan el Estado moderno con base en instituciones liberales, bajo el principio de la supremacía constitucional de los derechos e instituciones supuestamente universales. En este sentido, la Constitución puede ser, hacia adelante, un objeto o núcleo de polémica en torno a cuál de las líneas desarrollar. De hecho, eso ya lo estamos viendo en los conflictos que empezaron a desplegarse entre el gobierno y las asambleas de pueblos indígenas de las tierras bajas en particular.

Por eso, la principal sugerencia que haría en este documento tiene que ver con la organización de un consejo multicultural o plurinacional que esté compuesto por miembros de todos los pueblos y culturas con el mismo peso, y que debe ser el espacio donde se pueda empezar a practicar la codecisión, en particular sobre recursos naturales, y que tenga la posibilidad de veto. El veto es algo que debería estar presente en la legislación que acompaña el reconocimiento de las formas de autogobierno en territorios indígenas, es decir, una combinación de codecisión y veto. Este Consejo plurinacional, que tendría que funcionar de manera paralela al Ejecutivo y, en lo posible, vinculado a él, tendría básicamente dos tareas.

Por un lado, ser el espacio donde se discute y se codecide sobre exploración y explotación de recursos naturales y se reconoce la posibilidad de veto. Esto implicaría que la exploración y explotación de recursos naturales no sólo se consulte con el pueblo directamente afectado, sino con el conjunto de pueblos, pero a la vez con la posibilidad de que el pueblo en cuestión pueda ejercer un veto vinculante. La segunda tarea que imagino que este Consejo plurinacional tendría es

pensar las formas de diseñar, organizar y luego construir un gobierno efectivamente intercultural y, así, plurinacional, en la medida en que la Constitución no lo ha diseñado. Lo que contiene es el reconocimiento de la diversidad bajo la modalidad de autonomía en territorios y niveles estatales.

Falta pensar lo principal, el modo de reconstituir la forma de gobierno común para el conjunto del país, de un modo tal que efectivamente continúe el proceso de descolonización e instaure relaciones de igualdad política entre el conjunto de los pueblos y culturas. En la medida en que la Constitución no ha dado cuenta de esto y considerando que es algo difícil de realizar en breve tiempo, es una tarea que el Consejo plurinacional podría ir realizando en la perspectiva del mediano y largo plazo, a la vez que cumple tareas de acompañamiento político vinculante a los poderes Legislativo y Ejecutivo. He centrado mi principal propuesta en este nivel general y macro porque creo que si sólo se pasa a implementar la Constitución, es decir, a elaborar un conjunto de leyes que la aterrizen, la tendencia es que ocurra lo que está ocurriendo ahora, es decir, un proceso de reducción de la plurinacionalidad limitada pero que potencialmente contiene la Constitución, en vez de un proceso de construcción de un Estado Plurinacional en el país.

¿Qué significa el Estado Plurinacional?

Rafael Bautista S.

El contenido real¹ de un Estado, en cuanto macro-entidad política, no descansa en la sumatoria de sus componentes formales (las cuales, por lo demás, son meros agregados de carácter contingente); es decir, no son las disposiciones físicas o simbólicas

-
- 1 Por *real* no estamos indicando la realidad física que sugiere, por lo general, el sentido común. *Real* aquí quiere indicar el *contenido* último desde el cual se *realiza* un campo institucional como es el Estado; esto quiere decir que, como el Estado no es producto natural sino humano, su presencia no es fruto de las “leyes de la naturaleza” sino de una normatividad propiamente humana: “el *sentido último de la legitimidad*, en una comprensión compleja de lo político, ya no es *formal* sino *material*, entonces *real*, actualizando en su despliegue siempre el *contenido* de referencia que da *sentido* a su despliegue” (Bautista S. R., *Hacia una normatividad comunitaria de la política*, de próxima aparición). Entonces, el ámbito de realidad de algo como el Estado se encuentra desplegado por el sentido de legitimidad que es, en última instancia, lo que le otorga o no su *realidad*. Haciendo una relectura crítica de la clásica afirmación hegeliana: “todo lo real es racional y todo lo racional es real”, se podría decir que la falta de legitimidad de un Estado produce su *irrealidad*, aunque exista como institución. La legitimidad es el concurso racional de la soberanía, de modo que, cuanta más legitimidad haya, más racional algo sería. De lo anterior se puede deducir el concepto zavaletiano del “Estado aparente”: sin contenido *real*, su existencia deviene en *aparente*; en el caso del Estado colonial, su falta de contenido nacional, de legitimidad *real*, produce su carácter de pura *apariciencia*.

Escritor y conferencista. Estudió música y filosofía. Autor de: *La Memoria Obsatinada*; *Octubre: el Lado Oscuro de la Luna*; *Pensar Bolivia, del Estado colonial al Estado Plurinacional*; *La masacre no será transmitida*; y otras obras. Es columnista en diversas páginas de información y pensamiento alternativos, como *rebelión*, *ALAI*, *loquesomos*, *argenpress*, *aporrea*, *foro mundial de alternativas*, entre otras.

las estructuras últimas que despliegan el contenido real de su composición. Los mismos símbolos que adopta ya presuponen un contenido anticipado² que estos expresan y difunden. El contenido hace, más bien, referencia al sentido propositivo de su necesidad histórica. Pero este sentido propositivo no se enmarca por su sola posibilidad como posibilidad, sino que aquella posibilidad tiene sentido por su carácter de necesidad histórica. Esto quiere decir: su ámbito de realidad no viene del hecho de ser posible, sino de la necesidad que implica constituirse como proyecto.

Esta necesidad de constituirse reclama legitimidad, porque lo que emana de ella es una voluntad que se propone -ella, *para sí*- como un proyecto de vida común. Por eso, el Estado tiene como última referencia al grado de despliegue de legitimidad que contenga; su ámbito de realidad proviene de aquello, por eso su contenido no es formal (no es un agregado de formas, sino la expresión de un contenido). Incluso lo expresado como carta constitucional o Acta de Independencia no es lo que determina sus contenidos; es más bien lo determinado por el contenido ya expuesto porque, incluso, toda constitución (que pretende *congregar* a la nación entera) requiere de un acontecimiento constituyente; es el acontecimiento constituyente el que otorga sentido a lo emanado por éste, es decir, el sentido *proviene* del acontecimiento desde donde se produce la legitimidad inicial. El acontecimiento constituyente es un acontecimiento constitucional, en tanto supone una re-formulación, re-articulación y re-composición del todo de una nación; sin este acontecimiento, el todo se diluye en un eufemismo que pretende llenar de presencia lo que es pura ausencia³.

2 Este contenido no es necesariamente una elaboración del todo consciente; sus manifestaciones pueden aparecer concomitantemente con el desarrollo procesual que adquiere su forma de manifestación. Es el caso del proceso de significación simbólica que va asumiendo el Estado colonial en su versión republicana; ya sea en el caso del himno o de la bandera, la propia necesidad de contar con estos emblemas proviene de un contexto previo (sea nacional o internacional) que asume su tenencia como necesaria. No está demás decir que estos emblemas aparecen no por emanación social, sino hasta por imposición legal; su grado de legitimación llegaría posteriormente, cuando su apropiación paulatina genera el ámbito de identificación social y hasta nacional con aquello que, en un principio, fue algo tan extraño como nuevo.

3 Incluso lo emanado como dechado de omnisciencia, sin acontecimiento constituyente, no constituye nación; pues al no ser emanación de la propia nación congregada, puede hasta quedar como un dechado de virtudes, pero sin por ello abandonar su carácter ajeno y postizo. Lo que debió emerger de lo propio nunca

Por eso el Estado colonial no tiene contenido nacional y sus constituciones pueden ser todo menos producto de un acontecimiento constitucional, en tanto *congregación* del todo de la nación. Si la nación está al margen, lo que se produce no puede reunir a la nación, porque la nación, en tanto proyecto de vida común, es decir, en tanto proyecto político, es lo que contiene el hecho de legitimidad desde donde se hace posible. Por eso el contenido *real* de un Estado descansa en el ámbito en que se despliega la legitimidad.

Lo que ahora se quiere denominar Estado Plurinacional tiene necesariamente que contar con este marco lógico para posibilitar su entera significación; esto quiere decir: su despliegue en cuanto concepto.

Estado es un concepto, así como lo son *política* o *democracia*. El modo de despliegue, en cuanto significación, de aquello en que consistiría un Estado Plurinacional, es aquello que se despliega como despliegue histórico; este desplegar es también su despliegue como concepto. El contenido del concepto es el contenido que se despliega como el desenvolver mismo de ese contenido en la historia; es decir, lo *potencial*⁴, en tanto contenido, es lo que va determinándose y originando su despliegue en la historia. Expliquemos esto.

Los conceptos son, en principio, formas de vida que, en su formalización, van adquiriendo consistencia lógica propia, lo cual conduce a su autonomización y a su función teórica como factores de definición de un sistema dado. En este caso, lo privilegiado es sólo

produce algo que pueda considerarse “nuestro”. Lo emanado, en tanto ajeno, no es deducido de la propia historia; por ello, lo emanado no expresa lo que somos, no constituye proyecto, es decir, Nación, y sólo puede tener carácter de obligación por imposición, es decir, por la violencia.

- 4 “... El paso de la historia a la política, sería también el paso de la explicación a la transformación; paso metodológico que implica relanzar el conocimiento en busca de lo potencial de lo real, potencialidad que es siempre direccionalidad, ámbito de creación de alternativas siempre posibles: la dirección es la realidad que se contiene en un sujeto social como potencialidad. Si la realidad se construye, el objeto del conocimiento es la transformación de lo dado en horizonte histórico; esto es, en última instancia, lo político del conocimiento: el conocimiento es creador porque la realidad es transformación continua, la realidad del actor consiste en su propia capacidad de transformarse en proyecto, esto es, de convertir a la utopía en historia”. (Bautista, 2007a). Ver Zemelman (1989).

el momento de su cristalización en cuanto estructura de explicación: la teoría como sistema. Pero ninguna teoría empieza como sistema; es más, su momento genético, el momento de su problematización, del constituir la realidad en ámbito problemático, es lo eminente por excelencia, puesto que es allí donde la ciencia se comprende como un proceso de creación, lo que se denomina, en sentido estricto, el ámbito epistemológico⁵. Por eso el origen de la ciencia no es, como pretendía Hegel, lógico, sino histórico⁶; lo que acaba siendo sistema explicativo empieza siendo formas de vida que, en la historia, van desarrollando la madeja de sus posibilidades; es en la materia histórica donde se encuentra el suelo, en tanto fundamento, de todas sus proyecciones.

En definitiva, el contenido del concepto es su despliegue como despliegue histórico. Por eso no se puede definir un nuevo observable de modo anticipado y hasta impaciente; si se trata, en efecto, de una

5 “... Por eso su insistencia en destacar el primer momento: el de su génesis. ‘Antes que *propiamente* aparezca la teoría, tiene lugar un *proceso* de formación de conceptos que cumple la función de orientaciones generales que proporcionan un contexto general para la investigación’. Ese proceso es el que interesa, porque en él la teoría se realiza como ejercicio, es decir, la *teorización* aparece como *epistemología*: ‘la función epistemológica *permite organizar la aprehensión* y consiste en reconocer la base de realidad para teorizaciones posibles’. Esta función es precisamente lo *epistemológico* que reclama Zemelman a la hora de insistir en la apertura de la razón hacia lo real. Por eso esta apertura es teórica, porque lo teórico es esa posibilidad referida a un ámbito de realidad con el que pretendemos enfrentarnos. Entonces, la *función epistemológica de la teoría* es aquella que saca a la teoría de su momento entrópico y le devuelve al momento genético de producción de conocimiento. Porque la teoría no es sólo un sistema hipotético-deductivo sino, ante todo, un ejercicio como apropiación racional de la realidad, función siempre anterior a su concreción como sistema explicativo”. (Bautista 2007b). Ver Zemelman (1987)

6 “Por eso, el comienzo de la ciencia no deja nunca de ser fáctico. Aun cuando la conciencia, según Hegel, descubre la lógica immanente que guía tanto el devenir de la historia, como el desarrollo de ella misma y, por ello, deja atrás la experiencia y se introduce en el ámbito del pensar puro; no deja nunca de referirse, en última instancia, a un sujeto necesitado de comprender su realidad concreta. El *comienzo fáctico* tiene que ver con la necesidad humana del sentido histórico que subyace a la necesidad de hacer ciencia: ‘No se trata entonces de hacer ciencia o filosofía por una necesidad lógica o teórica, sino que la necesidad lógica encuentra precisamente su relevancia ante la necesidad humana de buscar la verdad para vivirla en el ámbito de lo social y lo político’”. (Bautista, 2009). Ver Colmenares (2007).

novedad, lo primero a problematizar es el modo de su acceso⁷. El concepto de lo que significaría el Estado Plurinacional viene, de este modo, acompañado por una comprensión crítica de la historia que contiene, puesto que se trata de una posible y necesaria superación de lo que se pretende dejar atrás, es decir, el Estado colonial.

De este modo, lo que es, o mejor dicho, aquello en que consistiría el Estado Plurinacional, queda expresado como contenido *real* en el concepto que le sostiene. En este sentido, el concepto no es un agregado teórico que da forma a lo constituido políticamente; sino *el modo mismo de su constitución*. Por eso hablamos de contenido, porque lo que contiene el concepto es el desarrollo mismo de su constitución histórica. Lo constituido políticamente, es decir, la constitución fáctica de su posibilidad es, previamente, la constitución histórica que contiene el concepto. En éste queda contenido lo *potencial* histórico que el sujeto asume de modo autoconsciente, precipitando la historia en un futuro apetecido o proyecto político. Se trata del *paso* de la historia a la política⁸, de la conciencia a la autoconciencia, de la idea al concepto; es decir, de la constitución del sujeto en tanto sujeto.

7 Una apertura de la razón hacia lo real (como su exterioridad objetiva), no sólo amplía la noción de objetividad, sino que plantea una relación con la realidad no determinada por “sistemas explicativos”; es decir, el modo de apertura reconoce a esa exterioridad objetiva como trascendente a cualquier “sistema explicativo”: la realidad como objeto posible, antes que como objeto acabado. Esta apertura es capacidad problematizadora, es decir, capacidad crítica que empuja a la razón a problematizar lo *dado*. Pero problematizar no quiere decir constituir a la realidad como problema sino, ante todo, transformar a la realidad en ámbito problemático, es decir, transformar lo *dado* en *potencia*. Entonces, problematizar es la capacidad crítica de aperturar la razón, o sea, de *pensar*, y *pensar* no es subordinarse a estructuras lógicas *dadas*, sino estar a la altura de las exigencias epistemológicas que se plantea el *pensar* mismo cuando se *piensa*. Ver Heidegger (2005).

8 “El *paso* que queremos señalar es, precisamente, un *paso*, porque se trata de un *atravesar*; que realiza la existencia en la propia experiencia. La propia experiencia es un proceso que *atraviesa* la existencia para reconocerse y reconocer la materia con que está hecha. Realizar el *paso de la historia a la política* quiere significar *el proceso subjetivo que atraviesa la conciencia como autoconciencia*. Pero este proceso es subjetivo, no como un proceso dialéctico que realiza la conciencia al interior de ella misma, sino como ‘historia [que] deviene en contenido de conciencia’. Es, además, proceso subjetivo porque, como proceso, indica la constitución propia del sujeto”. (Bautista, 2009a).

En el ámbito de la producción de conocimiento, de lo que se parte es de nociones, pero la noción es todavía una idea. Más allá de la concepción acostumbrada, de lo que trata una reflexión como la que realizamos, es de explicitar los contenidos implícitos que guarda la noción en su sentido histórico. Entonces, se trata de la producción del concepto. *Exponer* el contenido de algo todavía vago y ambiguo. Esta producción (del concepto) tiene que ver siempre con el hacer *auto-consciente* la racionalidad presupuesta en nuestro *modo-de-vida* concreto; es decir, producir el concepto *significa*, en definitiva, *producir nuestra propia subjetividad*, haciendo consciente la racionalidad que nos presupone, porque la racionalidad de nuestro mundo-de-la-vida es la racionalidad que nos constituye como sujetos.

Por eso no se trata de inventarnos algo, sino de hacer consciente lo que contenemos siempre: tomar conciencia, en tanto *auto-consciencia* del sentido que nos presupone, es tomar conciencia de lo que somos. En este sentido, *significar* quiere decir: mostrar el sentido, la indicación, explicitar lo que está implícito. El concepto expresa ese *modo-de-vida* y su producción es también la producción y el desarrollo de ese *modo-de-vida*⁹. Esto, que pareciera demasiado hegeliano, le debe a Hegel el tomar conciencia de que la producción del concepto no es algo gratuito o puramente especulativo, sino algo sumamente comprometido (cuyas consecuencias son siempre, en última instancia, políticas, porque en éste se juega la subjetividad misma, el proyecto histórico de autodeterminación del sujeto¹⁰. Hegel es el primero en advertir esta *finalidad última de la ciencia: la producción de la subjetividad*. De tal modo que la praxis teórica no es o no debiera ser un pasatiempo especulativo del ocio sino, y es el caso de Hegel, un requerimiento fundamental de todo proyecto político¹¹.

9 Producción que indica el camino de la significación. Significar, en este caso, es elevar la idea a concepto, es decir, dotarnos de contenido, *producir auto-consciencia*. Las ideas son lo que se desprende del ámbito de la comprensión; por eso, en la comprensión comprimimos, tenemos una idea de lo que sucede o, como diría Heidegger, el *dasein* comprime lo que le aparece como caudal de información.

10 Pero las consecuencias que Hegel deriva de ello, es decir, *la absolutización del sujeto moderno europeo y la preeminencia de lo lógico en desmedro de lo histórico*, es algo que hemos criticado. Ver Bautista. (2006) y (2009b)

11 Ver Pinkard (2001). No en vano, la "doctrina del concepto" es, y no por casualidad, la última parte de la Ciencia de la Lógica. Se podría decir que es la

Ahora bien, analicemos la pregunta que suscitó esta reflexión: ¿Qué “entendemos” por Estado Plurinacional?¹² Para responder a esta pregunta, hay que cambiar el sentido de la pregunta misma. Porque el ámbito del entendimiento no es el ámbito de los fundamentos. La petición de la pregunta apunta al ámbito de realidad que contiene el concepto: ¿cuál es su sentido, si es que tiene alguno? Por eso el sentido de la pregunta va por otro lado; se trata de una *petición de sentido*: hay que *dar razón* de esta nueva realidad. Entonces, el entendimiento debe retirarse y ceder la palabra a la razón.

El nivel en el que se desenvuelve el entendimiento es el nivel de las oposiciones (el ámbito en el que la contradicción aparece como absoluta, sin posibilidad de conciliación)¹³. Cuando esto se manifiesta como disgregación y desintegración política, se hace necesario atravesar las contradicciones y mostrar de dónde emergen, ¿cuál es el modo de su aparición histórica?, ¿cómo es que se han constituido? y, ¿cuál sería el modo de su posible superación? Por eso el entendimiento se muestra perplejo y pregunta algo que no puede responderse, porque

culminación de todo el proceso lógico de constitución de la ciencia, es decir, de la subjetividad: “Ser y esencia, por lo tanto, son los momentos de su devenir; pero él [el concepto] es la base y verdad de ellos (...), el concepto es la siguiente absoluta unidad del ser y de la reflexión, que el ser en-sí y por-sí existe ante todo porque es también reflexión o ser-puesto, y que el ser-puesto es el ser en-sí y por-sí (...). Esta infinita reflexión en sí misma, es decir, que el ser en-sí y por-sí existe sólo porque es un ser-puesto, es el completarse de la sustancia. Pero este completarse no es más la sustancia misma, sino algo más elevado, esto es, el concepto, el sujeto”. (Hegel, 1968)

- 12 Que es una de las preguntas que guía el documento: “Mesa de diálogo sobre el Estado Plurinacional”. A lo largo del presente ensayo iremos abordando ésta y las otras preguntas como referencias de la presente reflexión.
- 13 Hegel es uno de los que desarrollan esta oposición en tanto apariencia que se le presenta a la conciencia. El entendimiento, Verstand en alemán, se encuentra en el nivel de la conciencia y capta sólo oposiciones, cuando no se eleva a sí misma al nivel de razón o Vernunft. En los primeros textos de Hegel, el entendimiento no es capaz de resolver lo que considera oposiciones porque las considera como insolubles, sin posibilidad de resolución. En cambio, la razón es el ámbito donde se hace posible tematizar la unidad originaria o aquello en que consiste lo absoluto, lo que encontramos como fundamento de las oposiciones, el lugar de donde emergen y donde se resuelven; de este modo, la razón es la que muestra las oposiciones en tanto contradicciones, la relación profunda que presuponen y que el entendimiento sólo comprende como oposición, escisión o división. Ver Hegel (1973)

permanece en ese ámbito donde se reclama un sentido que no aparece. El recuperar o reconstruir el sentido es tarea del pensar¹⁴, es decir, del ejercicio crítico de la razón. Dar razón quiere decir *exponer el sentido* que contiene lo que se pregunta.

Una segunda advertencia tiene que ver con el modo de la respuesta que la pregunta reclama. Cuando se pide definiciones, no necesariamente se está conociendo; en este caso, lo que requiere comprensión está disuelto en la madeja de los adjetivos (que pretenden despachar el asunto haciendo un inventario de calificaciones que, sumadas, darían supuestamente el resultado deseado). Por eso, el modo de la respuesta necesariamente debe cambiar, porque estamos hablando de un algo que, de modo novedoso, aparece en la realidad, un nuevo observable que no se deduce de lo conocido sino que es lo nuevo por conocer. Esto implica que el modo de acceso epistemológico no puede ser el mismo que presupone la pregunta; es decir, a un nuevo observable le corresponde un nuevo modo de abordaje (sólo lo nuevo da que pensar y exige su tematización, porque su propio aparecer cuestiona el conocimiento mismo). Por eso, la estrategia argumentativa de *exposición del sentido* aborda necesariamente dos frentes, el histórico y el lógico.

El primero tiene que ver con el contexto del aparecer de aquello que se pregunta y el modo histórico de su constitución, mientras que

14 “Pensar quiere decir producir de nuevo modo el concepto. Se trata de indicar una forma que consiste en la capacidad problematizadora que posee el pensar mismo; porque es el pensar el que, abriéndose a la realidad, se lanza a sí mismo a ese proceso por el cual se actualiza como ejercicio, es decir, como un pensar que piensa (como lo propio de un activar la razón). Precisamente el pensar no puede ser algo determinado sino, como el activar mismo, es más bien lo determinante en el poner en movimiento una razón crítica. Pensar es, entonces, sacar al concepto de su fijación y devolverle realidad; que muestre lo que la fijación no puede mostrar. Entonces queremos insistir: es un pensar el concepto. No es una mera descripción (...) Pensar, en este caso, es siempre arriesgar; salir de una seguridad hacia lo menos seguro que hay, como es lo nuevo”. Bautista S. R., *Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política*, de próxima aparición. Entonces, pensar es pensar críticamente la realidad. En tal sentido, problematizar no es deducir problemas desde una teoría, sino el aperturar la razón en tanto que pensar lo dándose en lo dado. Si la realidad es rica en articulaciones, relaciones y movibilidades dialécticas, la razón no puede sino pensar esa complejidad desde una complejidad semejante, es decir, desde la estructura propia de la realidad hecha forma de razonamiento. Ver Zemelman (1992a) y (1992b)

el segundo intenta una reflexión epistemológica en torno al modo en que estamos pensando este nuevo aparecer en el horizonte de su constitución¹⁵.

No se puede hacer una exposición del Estado Plurinacional sin antes describir aquello a lo cual se opone o trata de superar. Es decir, antes de iniciar su exposición es necesario mostrar el modo histórico de su aparición; en este sentido, el principio de la argumentación se desplegará de modo negativo, mostrando aquello que se está dejando atrás. Y esto no es sólo estratégico sino, también, propedéutico, porque lo que se quiere mostrar es el modo de aparecer de lo nuevo. Para ingresar al ámbito de novedad que se quiere exponer, se debe, previamente, mostrar su necesidad, esto quiere decir: aquello que se quiere dejar atrás, en nuestro caso, el Estado colonial. Por eso insistimos: sin una caracterización previa de aquello que se quiere transformar, resulta poco propositivo mostrar la posibilidad de aquello que, como horizonte, se abre ante la necesidad histórica de superación de la condición que nos atraviesa, la condición colonial.

De modo general, un Estado es la culminación de la efectivización de un proyecto determinado; en él se condensan los contenidos que se proyectan, el Estado los encarna, se convierten en su razón-de-ser, por eso se propone como la mediación efectora de su realización¹⁶. En el

15 Asunto que estará implícito en el presente ensayo pero no expuesto metodológicamente, pues ello sobrepasaría los propósitos de éste (aunque se hará las referencias precisas de la necesidad de iniciar esa reflexión en el sentido que reclama lo nuevo que aparece).

16 Hay que hacer una previa diferenciación: de modo general, mostrar lo que un Estado es no es proponer un modelo de Estado; esta diferenciación es fundamental y necesitamos insistir en ello. La verdad del Estado, es decir, su realización, como indicamos anteriormente, consiste en el contenido real que presupone. Por ejemplo, para Hegel, la verdad de un objeto está en su concepto, en este caso, la verdad del Estado radica en su contenido: "... la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido". (Hegel, 2005. Cursivas nuestras). Lo cual nos lleva necesariamente a una tematización acerca de la estructura de eticidad que el Estado presupone. Aunque no es el propósito de esta pequeña reflexión, mencionamos la necesidad de realizar esta tarea para desarrollar sistemáticamente la exposición de aquello en que consiste el Estado Plurinacional. Tarea que abordaremos en un próximo trabajo.

contexto en el que aparece la determinación de un nuevo Estado, como plurinacional, sucede una nueva articulación que, más allá de una rearticulación de clases, proyecta una nueva recomposición nacional; la articulación, en este caso, pasa por una recomposición del contenido que de nación había producido el Estado-nación o Estado moderno-colonial. Esta identificación alude al modo específico del aparecer del moderno Estado-nación en países como Bolivia: “esto presenta una situación en apariencia paradójica: Estados independientes y sociedades coloniales. La paradoja es sólo parcial o superficial...” (Quijano, 2005). Entonces, el Estado es colonial a pesar de su condición de independencia formal; a esto se llama *colonialidad* del poder¹⁷.

Entonces, el Estado colonial tiene como contenido esta paradoja nunca resuelta que, más allá de la “paradoja señorial” que señala Zavaleta, indica el carácter irreal de un proyecto cuya proyección es la continua anulación de sí mismo; por eso el Estado deviene en irreal, es decir, en pura imitación, sin carácter ni naturaleza propios; por eso, y esa es su tragedia, su legitimidad no se sostiene dentro, en el conjunto de la nación, sino fuera. Por eso en momentos de crisis, cuando las puertas de los cuarteles no le responden, clama a los intereses foráneos en demanda de auxilio. Una radiografía del Estado colonial muestra lo

17 Categoría que propone Aníbal Quijano como modo específico de estructuración moderna de dominación global: “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 subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América”. (Quijano, 2000. *Cursivas nuestras*). Por eso colonialidad no es lo mismo que colonialismo: “Colonialidad es un concepto diferente de, aunque vinculado a Colonialismo, este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El Colonialismo es obviamente más antiguo, en tanto que la Colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el Colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo de modo tan enraizado y prolongado”. (Ibíd.:381). También se sugiere: Quijano (1991). Lo que constituye a la colonialidad es la imposición de una clasificación racial/étnica de la población mundial.

patético de éste, no como corolario de los dislates en que pudo incurrir, sino en el fundamento irracional mismo del cual parte.

Zavaleta lo expone de esta manera:

De eso no hay duda, de que el único negocio estable en Bolivia eran los indios. Dígase a la vez que la única creencia ingentita e irrenunciable de esta casta fue siempre el juramento de su superioridad sobre los indios, creencia en sí no negociable, con el liberalismo o sin él y aun con el marxismo o sin él. En tal caso, el proyecto de la casta oligárquica se constituye siempre como antinacional: para *ser*, debe exterminar a la nación que dice defender; por eso la patología de ese Estado es la misma que expone la casta que lo gobierna: “esta es la religión verdadera, imponerse a los indios y a lo indio. Es un aborrecimiento que no tiene fin [por eso] la oligarquía no sólo es dominante sino también extranjera y en cierto modo conserva en sus creencias la de estar en un país al que sin embargo no se pertenece. (Zavaleta, 1986: 113)

Las consecuencias son desastrosas para la misma estabilidad de ese Estado. Puesto que no sabe congregarse a todo de la nación, se propone, más bien, como programa de vida, su aniquilación; pero en ese empeñamiento, sin darse cuenta, se aniquila a sí mismo: “Donde no existe la nación, no se puede pedir a los hombres asistir nacionalmente a la guerra ni tener una sensibilidad nacional del territorio”¹⁸ (Ibíd.:31)

18 Zavaleta se refiere específicamente al episodio de la pérdida del Litoral y del Acre; por eso señala: “No se sabe cómo señalar el daño incalculable que produce en el alma de un país, es decir, en la ideología con que se mira a sí mismo, el perder tierras sin defenderlas, el recibir dinero (no importa si poco o mucho) por ellas, el desear desaparecer ante el enemigo. La casta enferma veía a la tierra como a todo lo demás y como verá el mundo en todo lo posterior, como algo que no merece existir o importa poco, al menos, en tanto no sirva de un modo casi familiar a la lógica de su linaje”. (Ibíd.: 37). Esta patología se presenta como enfermedad: “tenemos un tipo de enfermedad o de neurosis: la de hombres que dan argumentos contra sí mismos. Es un comerciante dado los motivos por los que se le debe de pagar menos [como retratando el carácter extractivo subordinado de una oligarquía devaluada a mera agenciadora de los intereses foráneos]. Ellos mismos sentían que las adversidades de Bolivia les concernían sólo de lado, pensaban en suma que unos (los señores) sin embargo se salvan, por sangre, donde todos se pierden”. (Ibíd.: 195)

Estas son notas esenciales de un Estado que no se tiene a sí mismo como soberano de sus propias decisiones, sino como mero administrador de intereses que ni siquiera son los suyos; por eso su carácter dependiente nace con su subordinación servil. La estructuración sistemática de su poder se hace colonial, es decir, postiza; de allí que su consistencia sea aparente. Es un Estado aparente porque sus contenidos son huecos, en consecuencia, su grado de legitimidad tiende siempre a la nulidad. La misma nulidad que enmarca los actos de sus protagonistas: “De un modo inconsciente estos hombres razonaban contra su país, contra el único que existía y aún contra sí mismos. Hacían mal en lo concreto a lo que en abstracto amaban” (Ibid.: 191).

Se trata entonces de una forma de vida que, para vivir, debe hacerlo a costa de los demás. Su consigna de vida consiste en: *Yo soy* si tú (el indio) *No eres*, de modo que su proyecto de vida es muerte para los demás. Pero en esta muerte lo que se mata es la posibilidad misma de constituir una nación y, en consecuencia, la posibilidad misma de la existencia de la casta señorial. No hay amo sin siervo. Pero si el amo aniquila al siervo, él mismo se aniquila; su propia existencia depende de la existencia del siervo. En esta apuesta compromete su propia existencia, puesto que el siervo constituye su mediación con la realidad; si anula al siervo, lo que en definitiva anula es la propia realidad: “En los tres casos, so pretexto de pensar en una comunidad ilusoria (sin kollas, según Moreno, aunque con Charcas; sin cambas, según Pando¹⁹, pero defendiendo el territorio donde viven ellos; sin indios, según Saavedra, pero con legislación del trabajo), se renegaba de la colectividad real, carnal y viviente que era una Bolivia con kollas, cambas e indios por mayor. Era *un verdadero acto de sustitución de la realidad* que no podía ser gratuito no por ninguna razón culta sino porque *el que reemplaza lo real rompe su cabeza*. Es un proceso de *pérdida o extravío de lo real* que se explica por las raíces señorialistas, ahora hasta lo aberrante, del razonamiento” (Ibid.: 197. *Cursivas Nuestras*)²⁰.

19 Hay que aclarar que, para Pando y para su época (incluso para la elite oriental), los cambas eran los indios del oriente, no la asunción actual que hace el ciudadano cruceño de una identidad que antes negaba.

20 En esto consiste la última creencia de la casta oligárquica de este país. Aunque puedan discrepar en todo, en momentos de crisis, como la coyuntura 2003-2010, regresan a una identidad que los hermana, rearticula y recompone como bloque

Por eso no se trata de cambiar las formas sino el contenido propio que estructura de manera colonial al Estado boliviano. Esa estructuración es racista y determina de modo racial aún la propia clasificación social. Su carácter excluyente es esencialmente racista; lo antinacional se deriva de aquello que, como modo-de-ser del Estado, no halla otra tarea esencial que su propia destrucción: ser nación a costa de la propia nación²¹.

Por ello tiene sentido la exposición categorial de la significación del Estado Plurinacional en el *marco de referencia*²² que constituye un proceso de descolonización. Pues la constitución del nuevo Estado es, a su vez, un proceso de des-constitución del viejo Estado. Entonces, si hablamos de conceptos, descolonizar el Estado significa desmontar los contenidos estructural-conceptuales de su constitución colonial; esto quiere decir: más que re-significar el concepto, significa producir éste en el desmantelamiento total de aquel. Pero (y esto es producto de la falta de reflexión), cuando la impaciencia se apresura en las definiciones,

(al cual se suma su reserva de reclutamiento: la clase media): el odio al indio y todo lo que de él emerge, odio que no es sino odio a la nación de la que viven.

- 21 Por eso señala Zavaleta: "En el siglo XIX, Bolivia se eclipsa del mercado mundial para todo fin práctico. Se organiza entonces un aparato estatal cuya economía se fundaba de modo casi exclusivo en el llamado tributo indígena. Esta institución es quizá la más digna de estudiarse en su relación con la formación boliviana: habla de principio de un sector 'tributario' pero no de un sector 'perteneciente'. Con alternativas varias, esto seguirá en esos términos hasta avanzado el siglo XX; pero el carácter o espíritu de la base material del Estado o sea su concepción estructural no cambiará sino en 1952 y eso mismo con masivas tendencias de resabio". (Ibíd.: 17. *Cursivas nuestras*). Esas tendencias de resabio perviven en la actualidad y es la tensión histórica que reclama su resolución.
- 22 En este sentido, la descolonización no podría ser una teoría, en tanto producto teórico. Su pertinencia consistiría en ofrecer un marco de referencia que posibilite juicios críticos de una condición que nos atraviesa. Lo que problematiza es la realidad: nuestra condición colonial, una realidad que nos atraviesa y que es necesario desmontar para posibilitar su superación. El Estado mismo es atravesado por esta condición, de modo que su superación no es un simple cambio de nombre o cambio de actores, sino un desmontaje que tampoco puede ser sólo institucional o simbólico; el desmontaje es subjetivo porque la condición racional de toda legitimidad consiste en el acto originario intersubjetivo de dotarse, una comunidad política, de un proyecto de vida. La nación es un proyecto político y, como tal, es un acto intersubjetivo que se produce históricamente y al que concurren las subjetividades para confirmar, entre otras cosas, una identidad como sostén de su desarrollo.

suele coadyuvar más a la derrota que al triunfo; en la insistencia de definir el nuevo Estado mediante la adjetivación apresurada, lo que se logra no es su clarificación sino el encubrimiento de su sentido. Entonces se acaba procediendo como no se debiera.

El Estado, antes de atravesar él mismo su desmontaje en tanto proceso, se define a sí mismo (es decir, sus teóricos); el proceso sucede allá afuera, pero el Estado permanece intocado por éste. Si se es fiel al proceso, el contenido del nuevo Estado no debiera emanar de sí mismo, sino del despliegue mismo del proceso en tanto proceso, es decir, llenarse de lo que emerge del sentido de nación en proceso de constitución. Si el Estado se define de modo anticipado, entonces su contenido nacional, otra vez, está de más. Por ejemplo, si una política de “inclusión” proviene del Estado mismo y el reconocimiento político de las naciones originarias es normado “desde arriba”, entonces el Estado, otra vez, actúa como *el sujeto* de una relación donde el *objeto* es, de nuevo, el pueblo; o sea, el contenido nacional queda devaluado como decoración de algo que recurre, de nuevo, a sí mismo para reproducirse. La propia reconstitución del Estado colonial arrastra una lógica centenaria de sobrevivencia acomodaticia, inherente a su propia constitución institucional; por ello es capaz de enfrentar un nuevo acontecimiento constituyente desde una obstinada afirmación de su inercia institucional²³.

Si el acontecimiento constituyente, como portador de una reformulación de los sentidos políticos comunes, no logra su efectivización como política de Estado, no sucede una transformación del contenido mismo del Estado; es decir, si la nueva legitimidad que emerge no atraviesa la autonomía estatal (en tanto inercia de reproducción de

23 No es el Estado el que debe definir lo que sea la nación, sino el proceso de reconstitución nacional, desde la emanación popular, es lo que debe de llenar de contenido nuevo al nuevo Estado. No se trata de cambiar unas leyes por otras sino de desmontar el contenido colonial del concepto de ley. El nuevo Estado requiere de una nueva normatividad, pero ésta no puede deducirse del marco categorial moderno-colonial (que naturaliza la dominación). Una normatividad propia emerge de la eticidad que presupone. No es que el deber-ser se deduzca del ser, sino que en el modo-de-ser, en la eticidad propia, está ya inscrita, de modo normativo, la racionalidad que constituye a nuestro mundo-de-la-vida y que nos constituye a nosotros como sujetos.

su estructura institucional) y no reconstituye su sentido mismo desde el nuevo horizonte que se propone ese acontecimiento constituyente, lo que se produce es el *retorno a lo mismo* que se quería o pretendía superar. La rearticulación queda expuesta a su desarticulación y aparece como repliegue forzado en el desconcierto de un orden que se reordena a sí mismo bajo las banderas del propio acontecimiento constituyente. Es cuando se prescinde de la nación misma y, en su lugar, aparece el apresuramiento de definir cuanto antes lo que se quiere ser. Se cancela el carácter *procesual de constitución* histórica, es decir, lo que va gestándose se anula y, de ese modo, desaparece el horizonte al cual se tiende²⁴.

24 La definición misma de “socialismo comunitario” es una contradicción en los términos, pues el proyecto mismo de “sociedad” es el proyecto moderno que pretende superar la forma comunidad. El socialismo es también un proyecto moderno, el ismo enfatiza el desarrollo de una forma (sociedad) que se presenta como superior a la forma que pretende superar (comunidad). Los mitos modernos alimentan también al socialismo, por eso es necesario ser consciente de esta contradicción y, por lo menos, resignificarla, de tal modo que esa contradicción no se resuelva en la anulación, otra vez, de la comunidad. En cinco siglos de imposición del proyecto moderno, a nivel mundial, este no ha demostrado ser superación de algo a lo que se retorna siempre para posibilitar una crítica a la sociedad moderna en tanto sociedad: “La desarticulación de la sociedad empieza el momento mismo en que se constituye a partir de una dicotomía: sociedad-naturaleza. Esta oposición, que socava las culturas y les priva de sentido real (pues siempre fueron, en su origen, agri-culturas), socava también la convivencia mutua, pues tal oposición sólo puede lograrse, partiendo al ser humano en dos: alma-cuerpo. La secularización de esta oposición es la que produce su consecuencia, el dualismo maniqueo moderno: hombre-bestia, civilizado-salvaje, racional-irracional, sujeto-objeto. La humanidad se clasifica: cuanto más alejado de la naturaleza más humano se es. El individuo producido es el ‘ciudadano’. El individuo abstracto que se define por ser propietario y establecer contratos; un individuo producido por el mercado, es decir, una mercancía, cuyas relaciones con los demás ya no pueden ser humanas sino mercantiles. Como tal es sujeto de una relación jerárquica que subsume todo ente que se le aparece como mediación de sus fines; su modo de relacionarse no relaciona sino cosifica toda relación. No se siente parte de nada porque ha devaluado todo a condición de objeto. Esa misma devaluación le obliga a la distancia. La racionalidad que produce ya no le vincula sino le des-vincula irremediabilmente. El ‘ciudadano’ es lo que queda del individuo partido. Una abstracción que se define, inevitablemente, de modo formal (...) la ciudadanía es una forma particular de pertenencia; es precisamente esa forma, y no otra, lo que constituye, en sí, la ‘ciudadanía’: ‘Las personas se reconocen mutuamente como propietarios, y como tales establecen entre sí relaciones contractuales. El contrato es la forma más visible de este reconocimiento (...). Una vez constituido el mundo como mundo de mercancías, el reflejo de este mundo en la mente refleja a la persona como propietario (...).

Una recomposición nacional no puede ordenarse según las exigencias institucionales de rearticulación estatal; al contrario: la recomposición estatal debe asumirse desde los contenidos que encarna el carácter nuevo de nación que emerge como recomposición. En tal caso, el contenido plural no puede leerse cuantitativamente, que es la lectura normal, sino de modo cualitativo. Esto quiere decir: lo *pluri* de lo plurinacional no estaría indicando la suma agregada de identidades dispersas y opuestas entre sí; lo *pluri* no se constituye numéricamente sino históricamente. La revolución nacional del 52 impone el modelo de Estado-nación moderno, que es eurocéntrico y tiene por contenido el modelo racista colonial que reproduce la dominación estructural (a nivel mundial) de modo autóctono; un nuevo proyecto de nación, que se asume como plurinacional, no sólo describe la diversidad que constituye el conjunto de la nación que se proyecta, sino la cualificación de esta complejidad en tanto reconocimiento de la facticidad propia de la existencia: no se es diverso porque se es diferente, *se es diverso porque sólo lo que diverge converge*, es decir, la comunidad no es posible en lo homogéneo sino en lo *distinto*. Lo diverso tiende a lo común, no para anularse en la sumatoria numérica sino para enriquecer lo común de modo cualificado; *no se tiende a la unidad para quedar subsumido en lo mismo sino para hacer de la unidad comunidad*.

Lo que es común no es sólo origen sino también destino. La comunidad no es sólo la reunión de los vivos. En el ritual sagrado, que se convoca en comunidad, comparecen todos los tiempos, por eso lo que define a la comunidad es su carácter de apertura continua. Por eso el grito de liberación que sostiene este proceso, del cual emana el sentido de lo *pluri*, contiene no sólo las luchas nuestras sino de la humanidad entera. Porque en ese grito se contiene el grito de la Madre, de la naturaleza. Su proyección tiene, de ese modo, pretensión

Pero el mundo mercantil lo confirma porque ya objetivamente ha reflejado este reconocimiento mutuo entre las personas como propietarios. Se hace individuo (...). El ser humano se hace individuo por esta razón'. Diríamos más propiamente: se hace 'ciudadano'; su forma particular es esa relación mercantil, en la cual se reconoce, a sí mismo, como propietario, incluso como propietario de derechos. Por eso no depende de los derechos que los sujetos se reconocen entre sí; más bien: el sujeto, la persona, es anterior a todos los derechos; pues, de lo contrario, parecería que los derechos otorgarían humanidad". Bautista (documento no publicado). Ver: Hinkelammert, (2008).

universal; lo que hace de nuestra lucha, una lucha que involucra al planeta entero. En el grito del sujeto, quien grita es la vida misma. Por eso la contradicción ya no es “patria o muerte” sino “vida o muerte” o, de modo más específico: “vida o capital”.

Por eso lo *pluri* no es un agregado culturalista sino la respuesta crítica al concepto devaluado de política que desarrolla la política moderna. Lo *pluri* demanda la democratización, en tanto ampliación, del ámbito de las decisiones: “lo *pluri* no quiere decir la sumatoria cuantitativa de los actores, sino el modo cualitativo de ejercer la decisión: somos efectivamente plurales cuando ampliamos el ámbito de las decisiones. Lo unívoco del Estado colonial es precisamente el recorte y la reducción que hace de la democracia; por eso a la democracia neoliberal le era pertinente la normalización del Estado de excepción, por eso su afán no era la hegemonía sino la dominación pura. Cuanto más se privatiza lo público y se expulsa del ámbito económico a más gente, entonces la democracia también se restringe; las decisiones se privatizan, lo público se usurpa” (Bautista, 2010).

Lo opuesto a una democratización de las decisiones es la expropiación de la decisión²⁵, y en eso consiste el moderno Estado-

25 “...cuando sucede una nueva ‘expropiación del ámbito de las decisiones’, asistimos a una continuación del Estado neoliberal y del Estado colonial. La descolonización queda como pura retórica que se lleva el viento. La falta de perspectiva es también ceguera histórica, lo que produce la inconsciencia de los actos: no se cambia porque no se sabe bien qué cambiar. Si no se sabe bien en qué consiste el carácter colonial del Estado, mal se puede pretender descolonizarlo. Lo cual conduce a repetir lo conocido: no sabiendo lo que se pretende proyectar, se reproduce, por inercia institucional, lo que se pretende dejar atrás. Se produce una contradicción dialéctica: la pretendida independencia provoca nuevas dependencias. El dependiente no sabe ser libre, por eso tampoco deja libre a los demás (...). De ese modo piensa el político tradicional weberiano: el poder es el ‘dominio legítimo ante obedientes’; por eso no ve en el pueblo a un sujeto sino a un objeto, por eso no quiere actores, sólo obedientes, cree que el dominio es algo legítimo, por eso no duda en imponer sus pareceres desde ‘arriba’. Una vez que el pueblo le ha delegado su poder, cree que puede ejercerlo de modo impune, sin tomar en cuenta a los demás y sin tener que rendir cuentas a nadie. Así empieza la fetichización de la política: el asalto del poder. Pero, si el pueblo es la sede soberana del poder, la primera y última sede de todo poder, ¿qué quiere decir ‘asaltar el poder’ sino: asaltar al pueblo mismo? Quienes se conducen de este modo, son quienes no han efectivizado un proceso de descolonización: hablan de aquello que no conocen. Las consecuencias son más que evidentes: replican prácticas propias de la corrupción que se quiere abandonar”. (Bautista, op. cit.)

nación. Democratizar el Estado tiene que ver con deshacer aquella oposición entre Estado y sociedad; el Estado es una mediación y se mueve en la lógica de las mediaciones²⁶. En el caso de un Estado Plurinacional, lo que debe posibilitar es la congregación del todo en tanto *común-unidad*. No se opone a la comunidad sino que se constituye en su garantía institucional. La unidad no es un algo *dado*, es algo que se produce, pero se produce porque está inscrita en la estructura misma de la vida. El modo de unificación que produce la modernidad²⁷ es en tanto homogeneización de las relaciones humanas en torno al mercado; el mercado requiere homogeneizar al ser humano para operar de modo autónomo sobre éste²⁸.

El mercado también unifica al mundo, pero esta unificación es por homogeneización, por eso se impone del centro a la periferia (la globalización es la expansión del mercado y del capital transnacional, a costa de la humanidad y del planeta). La unidad queda devaluada porque no es una unidad común sino privada; lo que se priva es la búsqueda de la unidad porque el mercado impone la competencia como valor supremo, de ese modo la unificación (incluso como globalización) resulta un contrasentido: si los intereses individualistas chocan unos contra los otros, la única forma de unificación es el monopolio. La

26 “Lo que necesitamos es un pensamiento de síntesis y un pensamiento de mediaciones, mediación no en el sentido del ‘justo medio’, sino en el sentido de interlocución crítica y efectiva: Estado, mercado, ciudadanía (no necesariamente en ese orden); pues un orden socioeconómico perdurable no se puede estructurar sólo a partir de relaciones mercantiles (el mercado por sí solo no genera ni sustenta un orden social), ni sólo a partir de relaciones políticas de poder, y ni siquiera, sólo a partir de relaciones civiles libremente establecidas entre los miembros de una sociedad democrática”. (Hinkelammert y Mora, 2001)

27 Para una descripción precisa del contenido de modernidad en tanto proyecto, ver: Dussel E. (1994)

28 Por eso el discurso interculturalista (enfaticamos el *ismo* de esta posición) queda flaco cuando no advierte que el diálogo intercultural siempre ha existido en la humanidad y que este diálogo es posible por el intercambio comercial; es decir, el ámbito de comunicación es también originado por el mercado, ámbito que se abre unificando las fronteras culturales. Pero la modernidad, al privilegiar el mercado, lo que hace es expandir desmesuradamente el ámbito del mercado, produciendo la descomposición cultural; el mercado-centrismo es lo que refuncionaliza a las culturas en meros apéndices de la expansión del mercado moderno: a mayor desarrollo del mercado, mayor subdesarrollo de la humanidad.

humanidad queda devaluada: la universalización de la competencia como valor supremo degrada a todos y nos convierte en enemigos potenciales. Lo *pluri* no quiere advertir sólo el reconocimiento de la diversidad, sino la constatación de que la unidad o es común, o no lo es en absoluto. Esto inclina a pensar el contenido de la unidad *no como lo Uno*, sin contradicciones, sino la unidad como tensión constitutiva del reconocimiento de todos los sujetos en tanto sujetos, es decir, el reconocer la dignidad absoluta de *el Otro*²⁹, del ser humano como persona de derechos anteriores a todo derecho.

Esto pasa, necesariamente, por atravesar y superar la condición colonial que naturaliza las relaciones de dominación y que fundan el derecho en el atropello de todo derecho. Un Estado necesita una razón-de-ser, es decir, contenido; si aquello no proviene de la nación, entonces tiene que prestarse aquello que no puede producirlo, por eso surge la impaciente asunción de modelos muy bien elaborados pero del todo ajenos: “hay que modernizar el Estado, la economía, las instituciones...”. En esta asunción se constata la misma sumisión colonial que adopta aquello que lo somete: “Una sociedad es colonial cuando asume como propio un ideal que no le corresponde; es decir, cuando lo que proyecta es un modelo que no se deduce de sus propias contradicciones, cuando persigue propósitos que no resuelven nada sino agudizan una desestabilización como consecuencia de la adopción de modelos ajenos (que no hacen otra cosa que ‘normalizar’ el desorden creado por ellos). Una sociedad colonial provoca entonces su propia dependencia (...). Una sociedad es subdesarrollada porque adopta un patrón de desarrollo que no se deduce de sus propias necesidades, postergándose ella misma asegurando el desarrollo ajeno; o sea, la estabilidad de afuera es inestabilidad nuestra, el desarrollo del primer mundo es subdesarrollo nuestro”. (Bautista, 2009b)

Por eso, la primera opción es siempre la unidad, porque si la unidad no está resuelta, todo proyecto se desvanece en lo circunstancial. La

29 No el otro como simple oposición lógica, lo cual ha degenerado esta categoría en la simple constatación de la diferencia posmoderna. Por eso ponemos la mayúscula. Se trata de el Otro en tanto víctima; el que posee derechos anteriores a los míos, al cual me inclino en posición de servicio. Ver Kant, (1987) y (2002)

cuestión es siempre: ¿en qué radica la unidad? Lo plurinacional no quiere decir la renuncia a la unidad sino la posibilidad de re-significar ésta de modo cualitativo. La unidad es sólo proyecto de vida si lo abrazamos en común, es decir, asumiendo una pertenencia implícita que reconocemos cuando nos reconocemos en tanto humanidad³⁰. La vida es diversificada porque tiende siempre a la unidad; es decir, la armonía es posible porque las oposiciones no son absolutas y el modo de superar las contradicciones es devolverlas a su fundamento.

Por eso hay que distinguir, la nación como *proyecto de vida*, es decir, político, en singular, y lo plurinacional como contenido real de esa proyección; lo que es singular es siempre el propósito de lo proyectado, la legitimación tiene en ello su ámbito de referencia: sin consenso no hay legitimidad alguna. Por eso la democracia no puede fundarse en el “derecho al disenso”, el disenso es sólo la simple constatación de la complejidad de toda decisión; lo que hace a una comunidad no es el disenso sino el consenso (el disenso continuo descompone la posibilidad misma del consenso). Si la cuestión de la unidad no está resuelta, la misma proyección pierde sostén. En Bolivia esta cuestión nunca ha sido resuelta, porque la identidad postiza (ya sea criolla o mestiza) que emana de la asunción de proyectos ajenos (como negación siempre de lo propio) resulta en una obstinación hasta colérica de afirmación de lo que no se es: “no quieren ser más que lo que son y entienden eso como una voluntad de *no pertenecerse*, de no fusión. Es una *insistencia en formas inconclusas*” (Ibíd.: Cursivas nuestras).

Por eso el Estado Plurinacional no es un algo que se produzca por decreto. Hemos ingresado de modo formal al nuevo tipo de Estado pero, en los hechos, no vivimos todavía en él.

Por eso se trata de un nuevo hecho político que aparece y que manifiesta su necesidad histórica ante el contexto de una crisis mundial financiera, medioambiental y civilizatoria. Es el contexto de desagregación y descomposición de las relaciones humanas, lo que exige la determinación institucional de una entidad que garantice el

30 “Hay que decir que argumentar contra la vida es un pecado central. Todo hombre se debe en primer lugar a sí mismo, a su identidad. El poseerse a sí mismo con plenitud, es decir, el autodeterminarse, lo habilita para pensar en todo lo demás”. (Zavaleta, 1986: 195).

restablecimiento de las relaciones en tanto relaciones de comunidad. Allí se debe encontrar los contenidos que vayan recomponiendo las nuevas funciones del Estado.

Pero esa determinación no pasa por “compensar desajustes o no correspondencias entre los episodios silenciosos de la estructura y el carácter del poder” (Ibíd.: 11). Porque son precisamente la estructura y el carácter del poder lo que entra en crisis y frente a los cuales aparece la posibilidad, en tanto alternativa, de un algo nuevo, imposible para esa estructura. En ese sentido, ya no se trataría de otro “ciclo estatal”³¹, como recomposición del sistema de un poder colonial o, para decirlo en términos técnicos, de la *colonialidad* del poder. Lo que se llama “sistema estatal” y su recomposición es el despliegue de un patrón colonial del poder que, en la forma de Estado-nación, recibe su más acabada fetichización institucional.

La no consolidación estatal en Bolivia no se debe a la ausencia de “hechos realmente nacionales” (Ibíd.: 12)³². No se trata de la ausencia del hecho en sí, sino de la ausencia de correspondencia entre el hecho histórico y su determinación política. Los acontecimientos constitutivos son necesariamente hechos nacionales. Por eso el 52 tiene la significación de una revolución nacional, porque lo que le precede, como suceso precursor, es la guerra del Chaco. Lo que importa es el acontecimiento, aun cuando sea traicionado políticamente, como el 52. En eso tiene razón Zavaleta: “la movilización misma tiene una validez independiente aun de las medidas que contiene o sea que lo irreversible es el acto de masas y no la medida” (Ibidem). El hecho tiene validez universal en tanto recomposición del contenido mismo que de nación emerge como nuevo ámbito de disponibilidad común. Por eso el hecho no se agota en el fracaso político que subsume el hecho mismo en una recomposición del sistema estatal colonial. Por eso hay que volver siempre al acontecimiento: la referencia real se encuentra allí.

Nuestro referente ya no es el 52, pero el antecedente histórico sigue estando allí (incluso para no reeditar la traición), porque es allí

31 Para Zavaleta, el 52 representaba “el segundo ciclo estatal boliviano en el siglo XX”. Ver, Zavaleta (1986; prólogo).

32 Que funcionan como catalizadores de insurrecciones que tienen la virtud de rearticular al todo de la nación.

donde se anticipa la crisis del concepto de nación. Lo nacional de la revolución nacional era la asunción de un modelo de nación deducido de la mentalidad colonial movimientista. El proyecto movimientista choca con el contenido que emerge del hecho nacional; por eso la des-indianización aparece como el requisito de nacionalización ideológica. La constitución del sistema estatal boliviano y lo que se llama la “formación boliviana” es el producto de esta primera “naturaleza” impuesta: el indio como sector *tributario*. Por eso la “formación boliviana” es todo menos nacional, porque el sector *tributario* nunca es considerado un sector *perteneciente* a la nación³³. En eso consiste la “concepción estructural” del Estado, su carácter espiritual que se recompone con el movimientismo, tolerando una incorporación por negación. La nación renuncia a su contenido nacional: el indio debe renunciar a lo que es, ser campesino es el modo de subsunción formal y real que “la nación” reclama para “modernizarse”.

Por ello, el Estado colonial, en el 52, acoge una nueva disponibilidad común para recomponer su concepción estructural; porque esta nueva disponibilidad viene acompañada además por la conciencia de un nuevo excedente. Esta conciencia no aparece en el sector dominante, pues él mismo es incapaz de conciencia, porque es incapaz de reunir en sí mismo las condiciones subjetivas para producir, por sí mismo, excedente, y menos hacer de éste un hecho nacional. En eso consiste el drama de la oligarquía boliviana: “carece de ideales burgueses porque todos los patrones de su cultura son de grado pre-capitalista (...) la revolución nacional es algo así como una revolución burguesa hecha contra la burguesía, el desarrollo de la misma es la colocación de sus factores al servicio de la reposición oligárquico-nacional” (Ibíd.: 15).

Pero esta reposición produce, a su vez, una recomposición: la acumulación histórica que, en tanto memoria, produce el campesinado como fenómeno de *movilización nacional*. Se trata de una acumulación de *resistencia nacional* que saca de su propia historia los ejes de una movilización que re-articula *lo nacional* frente a la reposición señorial del Estado colonial: “Esto podría verse ya apuntado por el empecinamiento de la forma agraria ‘comunidad’ puesto que la defensa de ella y su reproducción es casi la forma de la inserción del campesinado en la

33 Ver, Zavaleta (1986, cap. II).

movilización democrática” (Ibíd.: 18). Esta forma comunidad es más que una forma, se trata más bien del contenido histórico que emerge y da sentido a la inserción política del campo en toda la historia de movilizaciones democráticas; de este modo, el campo no es subsumido sino que mantiene un nivel de *exterioridad*³⁴ que le permite permanecer en el tiempo político siempre de modo crítico. La resistencia rural muestra la incompatibilidad “de ese universo a una convocatoria estatal no democrática (...) del ápice señorial con una legitimación democrática” (Ibíd.)

Una recomposición pasa entonces por la capacidad de interpelación del *todo* de la nación³⁵ al proyecto colonial de la oligarquía, que pretende diluir o reducir el *todo* de la nación a su inclusión por subsunción. Por eso determina toda nueva ideología a su respectivo aparato represivo. Cuando el propósito es dominar, la política misma se devalúa, la legitimidad se ahueca y lo que se abre como única posibilidad es la imposición. Pero la imposición es la posibilidad de la imposibilidad; incapaz de re-unir, la única estrategia política consiste en atribuirle, a la nación toda, el fracaso propio: “Bolivia se nos muere”, o “Dios salve a Bolivia”³⁶.

Por ello la solución no consiste en la destrucción sino en la construcción. Si no desarrollamos algo nuestro, es imposible que nos desarrollemos como nación. Por ejemplo, es imposible conocer una sociedad sin explicitar aquello en que consiste la idea de sociedad que subyace a ella y que le da sentido. En el caso nuestro, lo que se trataría de explicitar es el sentido de comunidad que nos subyace y que volvemos a ella en momentos críticos y, desde ella, es que podemos iniciar la crítica al sistema que queremos superar. Por eso la nueva constitución empieza diciendo, en su artículo primero, que Bolivia se constituye

34 Ver nota 29.

35 El todo no quiere decir la sumatoria de todos sus componentes, sino la nación misma entendida como totalidad. Es necesario recuperar esta categoría epistemológica para conocer, a decir de Zavaleta, sociedades irreductibles a su fragmentarización.

36 La primera frase es de Víctor Paz, la segunda de Gonzalo Sánchez de Lozada; a ambos les une la misma incapacidad de lo que llamaba Montenegro sentirse todo, “menos una nación”; además de aquella misma tozudez colonial de atribuirle sus fracasos y complejos a la nación entera.

en un “Estado Unitario Social de Derecho *Plurinacional Comunitario...*” (Constitución Política del Estado Art. 1º *Cursivas nuestras*). Enfatizar lo comunitario es lo que llena de sentido a lo plurinacional.

La necesidad de la constitución de un nuevo Estado pasa por el reconocimiento de poder derivar una política *de la eticidad previa* que le presupone; es decir, sin llevar al plano de la razón lo que somos en nosotros mismos, la racionalidad que nos presupone, es prácticamente imposible deducir una política que sea coherente con un proyecto que se desprenda de nuestras propias posibilidades históricas. Sólo el saber y comprender, de modo verdadero, lo que es nuestra realidad y, en consecuencia, lo que somos nosotros, aquello en que consiste nuestra mismidad, nos abre la posibilidad de trascender nuestra situación y proyectarla de modo auténtico. La posibilidad de la libertad, de poder proyectarse como futuro posible, es más real cuanto más profunda, amplia y esclarecida comprensión se tenga de la propia mismidad como historia *potencial* generadora de futuro.

El saber situarse de modo esclarecido ante lo que somos, apertura el sentido de responsabilidad que contiene el proyectarse históricamente. No el arbitrario proyectar por proyectar sino el proyectar el proyecto histórico-político que se deduce de aquello que nos presupone. Este saber no es pura actualización de algún compendio historiográfico sino aquello mismo que nos proyecta en tanto futuro contenido, posibilidad histórica de la racionalidad que nos presupone y nos contiene como *aquello-nuestro-a-realizar*, de modo efectivo. Por eso podríamos decir: no hubo en la historia política de este país proyecto alguno que se derive de nuestra propia racionalidad. Todo aquello que apareció como oferta circunstancial fue el malabarismo cándido de una clase que jamás se concibió a sí misma como nación o, por lo menos, como parte *perteneciente* de su nación; por eso ese su mirar afuera no fue anecdótico sino condición de su servidumbre voluntaria que asumió como proyecto histórico, sumiendo al *todo* de la nación en una dependencia crónica: aspirar a ser lo que no somos y despreciar aquello que somos.

El momento coyuntural (el proceso en tanto construcción del Estado Plurinacional) no puede entonces ofrecerse sin una revisión

amplia de la historia que contiene y posibilita el quiebre histórico que nos enfrenta. Por eso la reflexión sobre el método se hace ineludible: el modo de producir nuestra apertura intelectual hacia aquello que se va manifestando como realidad efectiva y como contenido potencial de la historia que nos contiene como sujetos para, de ese modo, hacer efectivo, es decir, realizar por medio de la razón, aquello que está siendo *en-sí* pero que su propio despliegue reclama el *para-sí* de su propia efectivización³⁷. En el ámbito del método, esto consiste en ponerse a la altura del movimiento efectivo que produce la realidad como trascendencia histórica hacia un nuevo orden; producir esto es pasar de la conciencia a la autoconciencia, el pasaje que la razón experimenta en el ejercicio del pensar, comprender la época en la cual se vive o, como decía Hegel, poner la época en conceptos.

“Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el estado Unitario Social de Derecho *Plurinacional Comunitario*...”³⁸. Dejar atrás lo que se quiere superar y construir lo nuevo, lo todavía-a-lograr. Por eso no se refiere a algo *ya dado* sino a lo que vaya *dándose* en tanto proceso de constitución. Por eso la insistencia en el proceso no es una insistencia prosaica, sino el reconocimiento incluso metodológico de exposición de un algo que no está definido apriorísticamente. La relación del sujeto con su proyecto es algo que le involucra absolutamente, de modo que la constitución del proyecto es la *constitución misma del sujeto*: el conocimiento no es independiente de lo que uno es. Poner en movimiento a la realidad es el *ponerse en movimiento del sujeto*, es el *obrar-se a sí mismo como proyecto*, es decir, como futuro. Se trata de una voluntad constituyente-trascendental que asume ser sujeto de su propio desarrollo y se abre a lo nuevo a lo que tiende, no como algo ya determinado sino algo por constituirse. El preámbulo de la nueva constitución trata del más explícito testimonio político (en la historia mundial) de un pueblo que se libera siendo, además, consciente de su liberación.

37 “Lo que de esta manera sólo es en sí, no es en su realidad efectiva”. (Hegel, 2005: 10).

38 Nueva Constitución Política del Estado, preámbulo. Continua diciendo: “..., que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos”.

El proceso mismo pasa por una descolonización práctica que es, a su vez, de modo eminente, descolonización subjetiva. Porque la colonización a la que nos referimos es la específicamente moderna, es una nueva forma de colonizar que estructura el poder; como dice Quijano, en un “patrón colonial del poder”³⁹. Ya no se trata de la colonización objetiva sino subjetiva: la última “terra incógnita” que persigue la conquista: la conciencia. Por eso la pedagogía moderna está diseñada para administrar, gestionar y justificar la dominación estructural, la clasificación mundial del trabajo y la corporalidad. Se enseña a dominar y a someterse de modo voluntario. La *colonialidad* produce un nuevo fenómeno: ya no necesita el amo cortar la cabeza de las elites esclavas, ellas mismas se la cortan, con la sonrisa impresa, para agradar al amo.

En eso consiste el moderno Estado-nación. Es la imposición violenta de un proyecto cuyo fin consiste en la conservación de la desigualdad humana. Una vez racializada la víctima como inferior, es decir, naturalizada su condición, entonces la violencia del verdugo se justifica⁴⁰: llama a su genocidio “acto civilizatorio” y declara irracional toda emancipación. Ese proyecto es el que asumen las oligarquías en toda la historia republicana y las consecuencias son funestas: no sólo que no se desarrollan ellas (en el orden económico mundial mandan otros patrones) sino que subdesarrollan a sus sociedades. Así condenaron a un país a perseguir un proyecto ajeno, pensado para perpetuar la dependencia y el subdesarrollo; así se naturalizó una mentalidad limosnera, cuya máxima la expone ahora la oligarquía cambia: “exportar o morir”⁴¹.

Hay proyecto propio si éste se desprende de una historia también propia, es decir, nuestra. Y nuestra historia es la paulatina exclusión del *todo* de la nación, constituida, en definitiva, por las naciones

39 Ver nota 17 .

40 Ver Dussel, E., op. cit.

41 El dependiente piensa de ese modo, pues sólo atiende a las necesidades ajenas como necesidades propias, presto a firmar tratados en contra de su propio país, porque lo único que le interesa es la ganancia inmediata. Si su mercado está afuera, entonces la razón de sus propósitos también lo está, por eso también manda sus ganancias afuera. Su país está demás.

originarias⁴². Reconocer nuestra historia es reconocer esa exclusión y la reparación como la propuesta coherente a semejante injusticia, supone una restauración⁴³. En eso consiste el suelo material-histórico que posibilitaría una real autodeterminación: la dependencia es la consecuencia de una enfermiza negación hasta la desaparición. Asumirse consiste no tanto en vencerse sino en producirse: el trabajo es lo que nos transforma; si no sé en qué consiste esto, que soy, es porque no he participado en ello. Sólo hay autodeterminación cuando se tiene conciencia de lo que uno es.

En ese sentido, la autodeterminación consiste en el desarrollo de la conciencia como autoconciencia; es decir, cuando la conciencia toma conciencia de quién es, como examen histórico, es capaz de proyectar lo que puede ser y realizarlo de modo efectivo. La contradicción permanente ha sido siempre la adopción de modelos ajenos que realizaron, del modo más idóneo, nuestro subdesarrollo, pues precisamente nuestra postergación en beneficio de intereses ajenos ha

42 “Y todo consiste en la subsunción paulatina de la otredad (subordinada como inferior) en la homogenización performativa del sistema dominante: son sin-religión-verdadera ergo hay que convertirlos, son sin-educación-verdadera ergo hay que educarlos, son subdesarrollados ergo hay que desarrollarlos, son anti-demócratas ergo hay que democratizarlos. El criterio de verdad recae únicamente en el dominador, de modo que todo lo que haga, incluso la violencia, se justifica. La subsunción es infausta y propone su imposibilidad objetiva en tres modos: ‘Los indios no pueden vivir con nosotros, a no ser como subordinados’; como no se puede atropellar eternamente la dignidad humana del distinto entonces recurren a la segunda opción: ‘Los indios no pueden vivir entre nosotros’; así aparecen las reservaciones o una especie de *apartheid*, donde se confinan quienes no se adaptan, pero esto no es solución, pues la desigualdad permanece, entonces aparece la tercera opción: ‘Los indios no pueden vivir’”. (Bautista, 2009: 446-447)

43 “Todo reconocimiento es postizo si no reconoce por principio la dignidad absoluta de las víctimas a su autodeterminación. Lo contrario es la subordinación racista ‘ilustrada’: los indios deben someterse al dictamen de la ‘razón’, es decir, al proyecto moderno-blanco-occidental. En 1550 Ginés de Sepúlveda justificaba la violencia del conquistador desalmado al indio; ahora es más sofisticada: sólo el proyecto moderno es ‘universal’, ‘verdadero’ y ‘racional’. En eso consiste el eurocentrismo (y su determinación actual como eurogringocentrismo): en la adopción, como dogma de fe, de que sólo la etnia europea, como particularidad cultural, es capaz de universalidad. La devaluación de las demás culturas y civilizaciones resulta una devaluación racista: si la víctima aparece como inferior entonces la violencia aparece como emancipación, si la víctima se resiste entonces es la víctima la culpable de la violencia que se le administra”. (Ibíd.: 446)

sido el propósito por el cual fueron realizados. La superación de nuestras contradicciones pasa entonces necesariamente por la constitución de un proyecto de vida que se deduzca de nuestros problemas y nuestra realidad. Y nuestra realidad es diversa. La frágil unidad que constituyó este país no pudo sostener siquiera la integridad territorial, porque era una unidad postiza, inventada por los doctorcitos que copiaban, con puntos y comas, los dictámenes de sus admirados: los que nos colonizaron.

Su desidia no podía sino traducirse como desprecio, pues aquel que no es capaz de proyectar nada, a no ser el remedo de lo que se produce en otros lados, termina por despreciarse. De este desprecio, de aquel que sólo sabe golpear puertas ajenas para saber lo que debe hacer, germinó el auto-desprecio de una mentalidad criollo-mestiza que, a modo de descargar esa maldición, escupe su auto-desprecio como desprecio hacia aquel que le recuerda su origen. Su maldición entonces la deposita sobre el que carga todo el peso de esa condición colonial: el indio. Y descarga en éste todas las desgracias que produce esta mentalidad colonizada, persistiendo tozudamente en un proyecto que perpetúa nuestro subdesarrollo. Más de 180 años de perseguir un proyecto ajeno no les basta, ni las crisis que se originaron, ni la miseria a la cual fuimos destinados, pues para ellos sólo tiene sentido el proyecto moderno: el Estado-nación. Una invención teórica que nunca fue una opción sino una imposición⁴⁴. En esta parte del mundo la situación fue todavía más cruel, pues el racismo añadía siempre una dimensión insensata a ese tipo de ordenamiento.

44 Además de que, como forma jurídico-política, la identificación Estado=nación es una falacia que nunca ha podido producir la modernidad: "Se habla frecuentemente de Estado-nación, como sinónimo de Estado moderno. Sin embargo, ninguno de los Estados modernos es un Estado-nación. España por ejemplo, es un Estado formado desde la unidad de Castilla-Aragón (bajo la hegemonía castellana) y por dominación de las otras naciones (Cataluña, País Vasco, Asturias, Galicia, etc.). De la misma manera Francia es la dominación de 'l'île de France' sobre las otras naciones (bretones, provenzales, etc.); la Alemania de Bismarck es la dominación de los prusianos sobre los bávaros, francos, etc.; el Reino Unido es la dominación de Inglaterra sobre Gales, Escocia, Irlanda, etc. De manera que debemos borrar de nuestro vocabulario aquello de 'Estado-nación', para hablar más correctamente de Estado de hegemonía o dominación uninacional (étnico, tribal, etc.) sobre otras naciones (etnias, tribus, etc.)". (Dussel, E., 2001: 224)

En el norte del Nuevo Mundo, las naciones originarias se propusieron una forma política que después fue copiada por los gringos e hizo posible el actual Estados Unidos, lo cual demostró que aquellos despreciados tenían opciones más civilizadas y racionales para la convivencia mutua. El sistema de confederaciones supuso la convivencia política más adecuada para la diversidad existente de aquellas naciones indígenas⁴⁵.

Las naciones originarias fueron agregadas violentamente en esta entidad llamada Bolivia, fueron las verdaderas víctimas de un proceso de subordinación política a los centros de poder. Nunca fueron consultadas y, sin embargo, fueron siempre las más afectadas. Una unidad real supone una comunidad y esta supone una igualdad de derechos políticos. En nuestro caso, lo común es nuestra historia y en ésta lo que mueve el corazón del pueblo es una forma de vida, la forma comunidad, que ha sobrevivido precisamente porque gracias a ella hemos sobrevivido. El alimento, la medicina, la cultura, la identidad, fueron posibles por esa forma de vida no extirpada por la modernidad.

La forma comunidad es la que ha desarrollado la posibilidad misma de la vida de este pueblo, de poder realizarse aún en las condiciones más precarias, fruto de la exclusión sistemática que constituye al Estado colonial. Por eso, un proyecto no es algo que se le añade a una realidad, sino que es lo que permanece y posibilita el desarrollo de esa realidad. Nuestra miseria, en todo caso, es un ciego desconocimiento de lo que somos y, por tanto, de lo que podemos ser. Un Estado Plurinacional nos abre la posibilidad de pensarnos, por vez primera, como proyecto

45 “En 1760 el jefe ottawa Pontiac logró reunir a las naciones Anishinabe, Miami, Seneca, Lenape, Shawnee, Huron y otros, en contra de los británicos: ‘sólo hay un propósito: exterminarnos; sólo una respuesta: la unión ante enemigo tan poderoso’; esta unión (que resiste la invasión inglesa por casi una década y demuestra que fueron siempre los indios el ejemplo que las independencias criollas continuaron) tomó el carácter de una confederación, similar a la primera democracia de América: la confederación de las naciones Onondaga, Oneida, Mohawk, Seneca y Cayuga (donde aparece una legislación envidiable aún hoy en día, de convivencia política en la diversidad y el respeto mutuo, en gran parte inspirada por aquel legendario líder Huron más conocido como ‘el Gran Pacificador’), la confederación de los Haudenosaunee o pueblos iroqueses (modelo que Benjamin Franklin propone como el modelo a seguir para la constitución futura de los Estados Unidos de América)”. (Bautista, 2009: 149-150).

común, donde lo diverso converja por participación plena y efectiva. Algo que nunca ha pensado la modernidad occidental, porque su hegemonía sólo pensó la reproducción de lo mismo, sin opción posible, o sea, sin libertad ni emancipación real. Los resultados políticos fueron evidentes: la fragmentación y el enfrentamiento fratricida, como consecuencia, también intencional, han prácticamente descompuesto comunidades humanas milenarias⁴⁶.

Por eso, en la dialéctica del amo y el esclavo, son las elites las que ocupan el lugar subordinado; porque ellas consienten y gestionan el sometimiento nacional, transformando a su propio pueblo en su enemigo. Por eso buscaron siempre su legitimidad afuera y nunca adentro. Serviles administradores de la dominación foránea, nunca pudieron producir país y menos nación⁴⁷, porque sus intereses provincianos nunca coincidieron con el interés nacional. Si sus privilegios se fundamentaban, precisamente, en la miseria crónica de su propio pueblo, ¿cómo podían siquiera pensar en integrarlo al país que nació en 1825? Por eso, la burocracia colonial hace de Sucre su cuartel de operaciones y, desde allí, asaltan algo que nunca supieron qué significaba: la independencia⁴⁸.

46 Curiosamente, la disgregación nacional no procede de las naciones originarias sino de quienes se oponen a ellas: "Por eso los autonomistas amenazan, reproduciendo la intolerancia moderna como defensa histriónica del insensato; quien declara abiertamente, como los cínicos de Santa Cruz: 'no existen las naciones indígenas, son un invento de escritorio'. Ese 'inventó' ha resistido en toda la colonia la violenta invasión de estas tierras y en la república el indigno sometimiento de las oligarquías a los intereses ajenos y, desde fines del siglo pasado, han marchado en todo el país reclamando una nueva constitución, más justa y más digna, que aquella que nos gobernaba sin jamás tomarnos en cuenta". (Ibíd.: 450-451).

47 "La dialéctica del amo y el esclavo inicia el proceso de subdesarrollo nuestro. Persiguiendo el reconocimiento del amo, el esclavo persigue una ilusión, pues tal reconocimiento es imposible, porque el esclavo no sabe ni siquiera reconocerse como lo que es. La falta de consciencia se traduce en falta de dignidad; sin dignidad es imposible hacerse respetar, por eso vende su alma por lo que sea (los periodistas se vendían a la Embajada por un té y el precio de los políticos era un fricasé). Por eso no puede proyectar nada que no sea el proyecto del que le ha comprado: desarrollando un proyecto ajeno se subdesarrolla a sí mismo, es decir, se convierte en objeto; degrada tanto su vida que busca, haciendo más miserable la vida de los demás, hacerse menos miserable". (Ibíd.: 476).

48 "Primero expulsan a Sucre, el 'mulato' mariscal que había dado su vida para que puedan aspirar a la dignidad de saberse libres; sepultan en el olvido a doña Juana

Recuperar la historia de los vencidos supone un examen histórico-existencial de aquello en que consiste la singularidad de nuestra identidad. Cuando nace Bolivia, era claro lo que era ser español o europeo, pero ¿qué significaba ser boliviano? Lo que hizo la elite criolla (después mestiza) fue adoptar la cultura de los dominadores. Negando lo que se era se asumió lo que no se era, amputándonos un contenido real y efectivo de un desarrollo propio. Por eso nunca supimos caminar, porque no sólo nos habían amputado las cabezas sino también los pies. Así terminó frustrándose la independencia. Y lo que sobrevino como historia nacional fue la mezquina lucha provinciana por el poder; por eso permiten la desmembración territorial mientras cuantifican los beneficios que logran de aquello. Si primero adoptan el modelo hispano, y después el latino, es porque nunca hubo conciencia de lo que se era. Algo que el esclavo no puede hacer, porque ello supone una liberación de su condición, la reconstitución de su propia historia, es enfrentarse al amo desde la auto-consciencia de lo que ha sido, para desde allí, efectuar el pasaje a lo que puede ser. O sea, esto implicaba una revolución, evento que se va propiciando por quienes nunca habían dejado de manifestar su condición libre y le van enseñando al esclavo real (la sociedad criollo-mestiza) la posibilidad de su liberación. Por eso el 52 no es obra de quienes traicionan la revolución sino de la memoria histórica de resistencia nacional.

Por eso se trata de un proceso, de un caminar, de un salir de la inconsciencia a la auto-consciencia, de caminar en la verdad. La verdad, se dice, nos hace libres, pero para acceder al ámbito de la verdad hay que primero liberarse. Por eso un caminar liberador es un caminar en la verdad: la apetencia de la justicia es la primera

Azurduy de Padilla, quien había ofrendado hasta a sus hijos para que puedan dejar de ser sometidos; y, regresando a su condición original, el 24 de mayo de 2008, en Sucre, escupen a su propia Tierra escupiendo a los campesinos que les alimentan. Así regresa una sociedad colonial a su tradición inquisitorial; por eso, la cruz templaria que ostentan no es gratuita. Por eso la Asamblea Constituyente no podía culminar en esa ciudad. Y sí culmina en Oruro, es porque la historia no es casual: Oruro es protagonista del primer Manifiesto anticolonial explícito: el 'Manifiesto de los Agravios' de 1737, de Belez de Córdova; quien, como Bolívar y San Martín, propone la restitución del mundo indígena, como el modo legítimo de reparación histórica de estas naciones (que habían sido sacrificadas al primer dios moderno: el oro)". (Ibíd.: 476-477)

condición de un saber verdadero, lo demás es pura sofistería intelectual. Por eso el gran silencio de la academia está precedido del griterío erudito. Si la novedad revolucionaria de esta revolución es su carácter descolonizador, esta descolonización debe expresarse, en última instancia, en una descolonización epistemológica, es decir, en la producción de una subjetividad ya no sólo libre sino *liberadora*. Una *lógica de la liberación* es necesaria para producir la auto-consciencia de la liberación. Una revolución es incompleta si no se produce, a su vez, una revolución en las ideas: cuando las ideas son revolucionarias, la realidad cede de modo inobjetable. Produciendo realidad es como se produce subjetividad; por eso el fin último de la revolución práctica es una revolución subjetiva.

Por eso el conocimiento nunca es neutro, la epistemología no es nunca a-política: cuando las relaciones del pueblo pierden su reciprocidad y su sentido, se hace necesario producir un nuevo sentido de comunidad. El pueblo necesita dotarse de un nuevo sentido político para re-significar su unidad, su consistencia y su posible desarrollo. Y esto significa pasar del *en-sí* al *para-sí*, de la consciencia de lo que se ha sido a la auto-consciencia de lo que se puede ser. Por eso la voluntad nunca se queda en sí misma sino que busca determinarse, es decir, realizarse, para así iniciar un nuevo proceso que la relance nuevamente. Entonces, toda voluntad de transformación no persiste *en-sí* sino que busca hacerse real, es decir, producir realidad: crear las mediaciones necesarias para su desarrollo.

La inocencia lírica de la intelectualidad concibe una voluntad tocada por el dedo de Dios. Pero la voluntad se va constituyendo a sí misma a medida que origina las mediaciones necesarias para su realización; una de esas mediaciones políticas es una constitución, otra el Estado. Una voluntad que no produce nada se queda como vacía, sin realidad. Por eso, produciendo realidad se produce a sí misma. Para comprender la nueva realidad se requiere una visión holista y no fragmentada de la realidad; algo a lo cual no está acostumbrada la intelectualidad boliviana. Por eso le busca todos los peros que su imaginación sospecha, devaluando el todo por la parte cuando es, más bien, el sentido del todo lo que da consistencia a las partes; fuera de contexto, la parte pierde razón de ser. Pero esto supone, al

menos, una capacidad de comprensión dialéctica, algo ausente en una intelectualidad castrada de criticidad.

La disyuntiva siempre ha sido: colonia o independencia. Quien persiste en seguir siendo colonia es aquel que no sabe ser independiente⁴⁹.

La valoración de lo nuestro empieza por sabernos valiosos, una subjetividad que se sabe valiosa empieza por limpiar y pulir lo que empaña esa valía. Para habitar la casa, hay que primero limpiarla, re-organizarla. La casa tiene que ser hogar para los privados de lugar en ella. Pero los privados pueden aparecer como los hospedados si es que su incorporación es sólo formal. El hogar, se dice, es la presencia del ser amado, el lugar de la reunión, desde donde se crece, desde donde se sale hacia fuera y a donde siempre se regresa. Habitar la casa no es sólo ocuparla. Se habita la casa como se habita el vientre; el vientre es como la Tierra, de lo que le pase a ella depende nuestra existencia. La tierra no es cosa, le afecta la condición del que la habita. La casa es el soporte de la intimidad (como el vientre), sus cimientos son los nuestros; la casa es la prolongación del cuerpo. (Ibíd.: 134)

Para que la casa sea posibilidad tiene que ser apertura. Pero la apertura tiene que ser primero interior. La casa hace posible el hogar cuando es posible ser dentro del hogar. La casa es el país, el hogar es la Nación⁵⁰. La constitución de ambos es tarea de quienes la han habitado

49 "La nacionalización es la primera conquista de una independencia; ser independiente es saber auto-mantenerse, saberse fin y no medio. Sin sostenimiento propio no hay independencia. Pero la independencia no se logra de una vez y para siempre, esta es una conquista diaria. Lo cual supone un proyecto. Sin proyecto tampoco hay independencia". (Bautista 2006: 137)

50 En el 2005 ya, de modo anticipado, indicábamos la necesidad de pensarnos como plurinacionalidad, aunque el término todavía no estaba en el vocabulario político: "El proceso está vanguardizado por diversos actores. Esa diversidad no puede subsumirse en una nueva uniformidad; por ello no sería conveniente hablar de nación, pero tampoco de dispersión. Hay que perseverar en la unidad, pero sin renunciar a la diversidad. Si la gramática permite esta licencia, deberíamos hablar de las Nación. Somos un conjunto de naciones originarias que han resistido, en toda la historia de este país, a la uniformización impuesta desde afuera (...) Las Nación puede ser un proyecto propio si ese mirar-nos no es un en-

y quienes la han de habitar. Quienes la han de habitar son los que aún tienen problemas de identidad. Quienes la han habitado, la han sembrado, cultivado, cuidado, merecido, son aquellos que no tienen ese problema. Los originarios nunca han enfrentado contradicciones asumiendo lo que son, ellos siempre han sido lo que su tradición (su pasado, su origen) ha permitido que sean. El problema es del boliviano, el nacido en 1825. Este no sabe cómo re-conocerse; nació mirando hacia afuera, depositando su futuro en manos ajenas, despreciando lo que tenía adentro: las manos propias, las que le alimentaron, le vistieron y le otorgaron cultura, o sea, identidad, algo de qué sentirse parte y no una nada, como lo es aquel que vive pendiente de lo que otros hacen. Sin esas manos no es posible construir algo digno.

Una nación que quiera ser viable, tiene que ser un hogar en el que todos quepen. Para re-pensar una política que no se sostenga en la exclusión, o una economía que no esté determinada por la maximización de la tasa de ganancias, sino que garantice la reproducción de la vida humana y la vida de la Madre, la Pachamama, hay que voltear la mirada. Ese ir “hacia adelante” que nos propone el progreso y desarrollismo moderno no es garantía de vida. Volver al pasado es imposible, pero recuperar nuestro pasado no sólo es posible sino necesario. Cuando se pierde el sentido y ya no se sabe para dónde se va, hay que darse la vuelta y ver de dónde se ha venido. Un país que ha perdido el camino es un país que no ha hecho camino.

Nuestro camino es la unidad plural y diversa que constituye la vida misma. El Estado moderno es el desconocimiento de la diversidad humana y su uniformización obligada. La verdadera unidad no riñe con la diversidad. La unidad es el sentido común de comunidad: la re-unión de la originariedad constitutiva de la humanidad: todos somos hijos de la misma Tierra, de una misma Madre y un mismo Padre. Por eso la política que empieza a proponer el mundo indígena se constituye a partir de la comunidad: somos hermanos, hijos de una misma Madre que, criándonos unos a los otros, criamos a la Madre, *creamos* comunidad humana, diversa como la comunidad natural. El Estado Plurinacional (como una opción más racional) pretende ser la

cerrarnos. Porque lo propio es también incremento de lo ajeno; apropiarse es el modo cómo se abre una subjetividad a la experiencia de salir de sí”. (Ibíd.: 132).

superación del Estado-nación moderno, como reconocimiento jurídico-político de aquello que constituye a la humanidad como humanidad. Todas las culturas merecen desarrollarse porque todas manifiestan una posibilidad humana. Ninguna agota en sí a lo humano y la pérdida de una es pérdida de la humanidad toda. Ninguna puede atribuirse superioridad absoluta, como tampoco atribuirse el derecho de negar y destruir a las otras. Ese es fruto del mito racista que inaugura la modernidad, mito que anuló su pretensión de razón crítica, pues nunca le permitió un verdadero diálogo con el resto del mundo sino sólo el monólogo de la razón moderna-occidental consigo misma.

Las víctimas de un sistema de dominación (como la actual globalización neoliberal) ya no son sólo los seres humanos, sino todas las existencias y, de modo notable, la de la Pachamama. Si la ecología se vuelve parte consustancial de todo proyecto político, es porque las consecuencias negativas del sistema-mundo-moderno han destapado inevitablemente la condición inicial de toda política: la preservación de la vida. Por la vida es que, en definitiva, se lucha. Pero se lucha para superar el conflicto y procurar de nuevo la vida; porque, como comunidad, presuponemos siempre la unidad y no la división. El antagonismo ya no puede ser el eje de la política. Una nueva fundamentación de la política es necesaria por la vida y para la vida, por todos y para todos, en y como comunidad.

Como dicen los zapatistas: “un mundo en el que quepan todos los mundos”. El antagonista es también un hermano y hay que enseñarle que la convivencia es posible porque somos, siempre y en última instancia, comunidad. Si todos somos comunidad, entonces nuestra condición originaria es la de hermanos. Los hermanos se deben los unos a los otros, y se deben a una Madre y a un Padre comunes (referencias más allá de la condición humana). La comunidad, el “*ayllu*”, es un ámbito expansivo que reúne a la vida toda, siempre como comunidad. En ese sentido, *hablar* del Estado Plurinacional, significa *fundamentar una nueva política*, significa *transformar*, también y necesariamente, *el concepto de lo político*. Porque el ámbito expansivo de una comunidad trascendental debe transformar también el concepto de “pueblo”. Por eso, el tránsito hacia un Estado Plurinacional es un camino trascendental.

Bibliografía

Bautista S. R. (2006). *Octubre: El Lado Oscuro de la Luna*. La Paz: Editorial Tercera Piel.

Bautista, S. R. (2007a). *El Ángulo de lo Político*, (inédito).

Bautista S. R. (2007b). *Uso Crítico de la Teoría*, inédito.

Bautista S. R. (2009a). *Lo Político de la Historicidad*. (inédito).

Bautista S. R. (2009b). *Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado Plurinacional*. La Paz: Rincón Ediciones.

Bautista S. R. (2010). *¿Por qué pierde el MAS?*. Disponible en: páginaderebelión.org

Bautista S. R. *Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política*. (documento no publicado).

Colmenares, K. (2007). *El Comienzo de la Ciencia en Hegel*. Tesis de Licenciatura, México: UNAM.

Dussel, E. (1994). *1492: El Encubrimiento del Otro*. La Paz: Plural Editores.

Dussel, E. (2001). *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao: Desclee.

Hegel, G. W. F. (1968). *Ciencia de la Lógica*. Argentina: Solar.

Hegel, G.W.F. (1973). *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.

Hegel, G.W.F. (2005). *10, Principios de la Filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa.

Heidegger, M. (2005). *Qué Significa Pensar*. La Plata: Terramar.

Hinkelammert, F. (2008). *Sobre la Reconstitución del Pensamiento Crítico*. Disponible en: www.pensamientocrítico.info.

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2001). *Coordinación Social del Trabajo, Mercado y Reproducción de la Vida Humana*. Costa Rica: DEI.

Kant, E. (1987). *De Otro Modo Que Ser o Más Allá de la Esencia*. Salamanca: Sígueme;

Kant, E. (2002). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.

Pinkard, T. (2001). *Hegel. Una Biografía*. Madrid: Ed. Acento.

Quijano, A. (1991). "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". En: *Perú Indígena*, Vol. 13, Número. 29. Lima.

Quijano, A. (2000). "Colonialidad del Poder y Clasificación Social". En: *Journal of World-System Research*. Volume XI, Number 2, Summer/Fall.

Quijano, A. (2005). "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". En Lander, E. (Comp.) *La Colonialidad del Saber*. Buenos Aires: CLACSO.

Zemelman, H. (1987). *Uso Crítico de la Teoría*, Colegio de México.

Zemelman, H. (1989). *De la Historia a la Política*, México: Siglo XXI.

Zemelman, H. (1992a). *Los Horizontes de la Razón. Dialéctica y Apropiación del Presente*. Barcelona: Anthropos.

Zemelman, H. (1992b). *Los Horizontes de la Razón. Historia y Necesidad de Utopía*. Barcelona: Anthropos.

Zavaleta R. (1986). *Lo Nacional-Popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.

**SISTEMATIZACIÓN DE LA MESA
DE DIÁLOGO:
ESTADO PLURINACIONAL**

Sistematización de la mesa de diálogo:

Estado plurinacional parte I

Términos Problema	Problemática	Sugerencias y otros
Wistu	Cómo encarar la <i>diversidad real</i> en Bolivia.	No hay que entender nación como realidad homogénea, sino como realidad de principio diversa.
Desarrollo normativo	Cómo rompemos esa vieja hipocresía liberal que nos ofrece derechos, pero que no nos garantiza el cumplimiento de esos derechos.	No tenemos un lugar donde poder sentarnos Estado y Pueblos Indígenas, digamos, como estos debates.
Sujetos	Además de entender el proceso plurinacional desde el proceso de construcción de sujetos, vale la pena incorporar criterios desde el cual se realiza.	Ya no podemos pensar en una interculturalidad jerárquica, basada en la dominación.
Control Social	El Estado Plurinacional, tal como está anunciado en la Constitución, no está definiendo un horizonte Federal para el país.	Hay que pensar lo plurinacional quizás desde un punto de vista más descriptivo.
Discriminación	Todavía tenemos en mente miramientos entre nosotros, pueblos, departamentos; todavía hay esa discriminación, todavía no hay esa filosofía de: "el hombre es hombre de donde sea".	
Autonomías	Un vacío, que es el espacio de reconstrucción de nuevas políticas en cuanto a la gestión autonómica.	
	¿Cómo se construye o produce lo plurinacional?, ¿qué entendemos por lo común plurinacional?	

Sistematización de la mesa de diálogo:

Estado Plurinacional parte II

Términos Problema	Problemática	Sugerencias y otros
Temporalidad	La construcción del concepto es algo de repente de más de largo plazo, algo que de repente tiene que esperar su tiempo.	
Lo <i>pluri</i>		Hay que quitarle el miedo a hablar de cosas como que no todos los procesos, y menos en Bolivia, son racionales.
Control Social	De qué manera podemos hablar de las condiciones de una transformación estatal y la capacidad de esa transformación alrededor del Control Social.	
"Alasaya", "Majasaya"	Los términos andinos de reciprocidad y de complementariedad. Ahora quería saber, estos planteamientos de las tierras bajas ¿usan los términos andinos?	
Estado-sociedad	Cómo venimos construyendo esta relación de dependencia-independencia o de articulación entre sociedad y Estado.	Hay que mantener la independencia, hay que mantener esta separación entre la sociedad y el Estado.
Subjetividad	Para criticar este Estado moderno colonial hay que conocerlo.	Tratar de conocer la factibilidad de este nuevo proceso, y la factibilidad tiene que ver con hechos reales concretos.
Institucionalidad	Hacer más eficientes las instituciones dentro de este Estado-colonial, para poder hacer mejor una transición.	Es necesario hacer que estas instituciones sean eficientes para poder hacer una transición exitosa.

Justicia campesina	Es un proceso transitorio que nos va a llevar no sé si prontamente o en 10 años a otra Asamblea Constituyente para terminar la tarea pendiente.	Romper con la estructura de la institucionalidad (la actual), que sigue siendo una institucionalidad del Estado neoliberal.
Concepciones últimas	Cómo el pluriverso de concepciones... da cuenta del proceso, a este horizonte de visibilidad que se ha abierto.	

Sistematización de la mesa de diálogo:

Estado Plurinacional parte III

Términos Problema	Problemática	Sugerencias y otros
Deconstruir	Cómo construimos un Estado de verdad y hacia dónde, que se visibilice <i>lo pluri</i> .	Cómo trabajaría lo público, lo único que tenemos público es la Constitución Política del Estado, lo demás es privado.
Capitalismo, pluralidad	Cómo podemos establecer la igualdad entre la economía comunitaria y la gran empresa privada que existe, y si esa teoría de la pluralidad nos va liberar a los que estamos más en desventaja.	Democratizar la economía, pero cómo la vamos a democratizar, si todos los recursos más bien están yendo a potencializar a los más adversos al proceso de cambio.
Fiscalización y Control Social	Por qué en nuestra Constitución no se instaló un Estado Socialista Plurinacional.	Control Social viene por definición como un control externo al Estado, o sea, en este caso, del pueblo mismo.
	Cuáles fueron las razones fundamentales de lo que existe hoy, este tránsito de un Estado monocultural al Estado pluricultural.	
Periodo de transición	Un pensamiento propio que ayude, por un lado, a descolonizar al pensamiento de las clases medias y las clases altas que están arraigadas a valores.	Lo importante es ver hacia dónde quiere ir la gente, a partir de eso lo que hago es estar en una situación de expectativa.
Lo no capitalino, renta petrolera	Cómo se concluye este Estado dándole ese carácter plurinacional, con un contenido de equidad.	Reinventar la institucionalidad, la autonomía.

Vivir Bien	El tema del día a día en el campo, por ejemplo, es algo que no ha avanzado, a lo que ningún gobierno ha podido dar la solución y, me parece ahora a mí, es la obligación de este gobierno con la nueva Asamblea Plurinacional.	Tenemos que cambiar el tema cultural, desde el punto de vista productivo, para que Bolivia se vuelva un país productivo y competitivo.
Bloque en el Poder Departamental	Cómo ligamos lo departamental, lo autonómico departamental, con la transformación estatal nacional.	Fondo de sostenibilidad.
Indígena	Por qué el que vive en el campo con las comunidades indígenas no puede tener los mismos servicios básicos que el que vive en la ciudad.	Romper la inercia, pero a construir de verdad este Estado que queremos con la participación de todos, sobre todo incorporando cosas desde la visión de los indígenas.
Sujeto	Realmente la construcción del Estado Plurinacional busca que seamos iguales o más bien trata de visibilizar esas diferencias, esas particularidades, esa diversidad.	Qué tendría que ser la construcción de lo plurinacional desde la vivencia y desde la región.
Reivindicación cultural	La independencia se convirtió en una dependencia.	Construir una unidad departamental, que sería el primer paso para integrarnos al Estado Plurinacional.
Asamblea Plurinacional	Estamos como en el caso de los que no votaron por la propia Constitución, ahora éstos se agarran de la misma Constitución.	Hemos visto de incluir a todos.
Iniciativa Ciudadana	Eso de la Participación... está ahora en las organizaciones.	Por qué no ponemos un artículo en el Estatuto o en las Cartas Orgánicas que les obligue a ellos a tomar en cuenta todas las propuestas.

Salud	Esta nueva estatalidad debe entender qué es lo que significa para esta otra cultura, qué es lo que significa todo el tema de salud, de la reproducción, de la familia.	Cómo ahora esa pluralidad la convertimos en una potencia, en un sistema económico que verdaderamente aproveche nuestras capacidades productivas.
Políticas públicas	La descolonización debe ser a partir de las tareas que se identifiquen y de las acciones que se practiquen para poder llegar a esos procesos de descolonización, que no van a ser automáticos.	Partir de que las estrategias sean colectivas, el mensaje es que podamos socializar los análisis académicos, saquemos del espectro académico estos análisis del espectro político, socialicémoslo
Paradigma Socialismo Comunitario	No se generan propuestas serias para los que estamos abajo, la construcción del poder es de abajo a arriba hemos dicho siempre, y ahora pareciera que ese discurso se lo está utilizando ahora y se lo ha utilizado de arriba hasta abajo.	
Migraciones, programa de desarrollo, proyectos de desarrollo	Los cambios en el ámbito político pueden ser fácilmente reversibles, pero en lo económico y en lo cultural definitivamente no.	El Estado todavía no ha avanzado para cambiar el patrón de acumulación en el país.

MESA DE DIÁLOGO: ECONOMÍA PLURAL



Sobre las problemáticas del Pluralismo Económico

Jiovanny Samanamud Ávila

1. Introducción

El objetivo del presente trabajo es visualizar los nudos problemáticos más importantes referidos a las implicaciones de la propuesta del pluralismo económico contenida en la Constitución Política del Estado. Sabemos que aclarar esta cuestión no es simplemente un tema estrictamente conceptual o de clarificación de contenidos que se derivan de una “teoría”; si fuera este el caso, sería fácil recurrir a ella para dar claridad a las políticas públicas, sin embargo, nos encontramos en una encrucijada que es importante puntualizar, y que en gran parte este documento tratara de hacer explícita.

Sabemos que no podemos desconocer las propuestas teóricas desde la económica crítica ni desde los aspectos empíricos de la antropología ni la sociología, que tratan de establecer parámetros distintos frente a las cuestiones contenidas en la idea de economía plural y economía comunitaria (principales referentes de este debate), aunque muchos de ellos puedan ser influenciados por la euforia “neoliberal”, que nubla la capacidad crítica bajo un manto “científico” y que ha consolidado una manera sesgada de ver el mundo teórica y empíricamente (Gómez, 1995).

Aún si tuviéramos una certeza de que nuestros referentes empíricos y teóricos son

Sociólogo. Trabajo en la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, como responsable de la Unidad de Proyectos y Academia durante tres años, actualmente catedrático en la Universidad Pública del Alto.

correctos y nada cuestionables, nos quedaría la dificultad del “cómo” afrontar la especificidad concreta de la construcción de una economía plural en Bolivia. Por eso este tema no es cuestión ni de una deducción teórica desde los referentes predefinidos, ni de una inducción empirista que nos muestre un camino más “verdadero” de lo plural y comunitario.

Se trata de establecer o dilucidar esta cuestión en un terreno concreto más problemático porque, por un lado, recogemos lo concreto de la configuración de la diversidad económica en Bolivia y sus grados de articulación con el contexto internacional o mercado mundial y, por el otro lado, recogemos exigencias políticas, que son horizontes que dan una direccionalidad al proceso y esta no es una cuestión menor.

Para decirlo con otras palabras, la dirección del proceso es una cuestión política que busca una transformación del Estado boliviano pero, que trata de engarzarse en su propia especificidad concreta, de ahí que no se trata de aplicar o buscar un modelo de transformación prefabricado. Entonces, las cuestiones concretas específicas a las que nos referimos se vuelven problemáticas, vale decir también abiertas, por eso tampoco decimos que se trate de un destino “histórico” en el sentido causal utilizado frecuentemente, sino que lo problemático es, en otras palabras, lo posible (Zemelman, 1989). Por ello, se quiere decir que la cuestión de la economía plural contiene aspectos que exigen pensar cuestiones nuevas, por ejemplo: un contexto de construcción institucional distinto, como el que plantea la nueva Constitución Política del Estado y los horizontes políticos definidos desde la actual coyuntura.

La cuestión del pluralismo económico adquiere ribetes diferentes, se vuelve más visible como problema y más complejo como propuesta teórica, por ese motivo plantea no sólo desafíos nuevos, sino también posibilidades; la tarea entonces es recoger todas estas tonalidades que adquiere y, a partir de ello, contribuir a una comprensión amplia y a la vez concreta que nos permita el abordaje de la economía plural.

A nuestro juicio, existen tres tópicos fundamentales bajo los cuales podemos aglutinar la problemática: 1) La dimensión teórica-conceptual y filosófica, entendiendo al pluralismo económico como un esfuerzo

de construcción de un horizonte político. 2) Su dimensión histórica, pensando el pluralismo económico como una posibilidad histórica concreta de transitar una vía pluralista en la economía nacional y mundial. 3) Su dimensión concreta o los subsecuentes desafíos para las políticas públicas encaminadas en este esfuerzo.

En este trabajo intentaremos abordar algunas de esta problemáticas, con el objetivo de hacer visibles los ejes más importantes de la posible construcción de un modelo plural de economía.

2. Los horizontes políticos y el pluralismo económico

En el actual proceso boliviano, hablar de pluralismo económico es una cuestión que implica como eje central la dimensión política. Esta dimensión nos da el soporte concreto para situar el debate, su dilucidación y esclarecimiento se encuentran situados allí. Por eso, la discusión sobre la economía plural tiene también una dimensión teórica y filosófica porque no es una adecuación a un marco teórico definido, es una voluntad colectiva convertida en horizonte de sentido, establecido ya en la Constitución. Este horizonte de sentido político, tiene que convertirse en una propuesta teórica y conceptual que se alimente del debate filosófico en el contexto de la economía.

Empecemos entonces separando un poco los tópicos teóricos problemáticos: uno de ellos es el referido a las connotaciones teóricas y filosóficas. La propuesta tiene a su alrededor muchos supuestos que rebasan su mera definición conceptual, puesto que sería difícil definir el pluralismo económico sin pensar en el sentido que tiene, y esto ya nos remite a sus conexiones teóricas, es decir, los por qué de una propuesta como esta y él para qué.

Evidentemente, la Constitución, en su artículo 306, define al modelo económico como plural, pero orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien¹. Pero no solamente eso, sino que además organiza este modelo plural sobre la base de principios que claramente expresan el sentido que tiene lo plural, todo esto bajo la complementación entre

1 “El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y bolivianos” (CPE. A. 306. I.).

el interés individual y el vivir bien². Es decir, esta articulación que plantea la Constitución, entre nuevos principios, economía social comunitaria, interés individual y vivir bien, nos plantea problemas teóricos y filosóficos para encarar la economía plural.

Pero esta dificultad también tiene que ser considerada a partir de las conexiones con el horizonte de sentido político, es decir, aquella definida durante la Asamblea Constituyente y los horizontes políticos como el socialismo comunitario como alternativa al capitalismo. Son parte ineludible del debate, sin estas temáticas resultaría difícil entender y contextualizar la economía plural hoy aquí en Bolivia.

Tal vez los argumentos que más enfatizan este ángulo filosófico y político, aclarando los sentidos de la propuesta de economía plural, se encuentra en el trabajo de Raúl Prada, porque parte intentando esclarecer el horizonte político. Es decir, para Prada no se puede entender el pluralismo económico aisladamente, está conectado a un horizonte más amplio, como la construcción de una alternativa al capitalismo, lo cual supone dimensionar lo comunitario como alternativo al capitalismo y, segundo, las exigencias que emanan de la Constitución política actual que ahora se ha convertido en realidad jurídica en Bolivia.

La asamblea constituyente había empezado señalando la propuesta de una economía social y comunitaria y, luego de su necesario tratamiento con el subsecuente consenso, se decidió colocar como parte de esa meta a la economía plural; diríamos que el pluralismo económico no es un fin, más bien es un medio para llegar en principio a la economía social y comunitaria, pero no se acaba aquí.

La idea es que la economía social y comunitaria sea parte un horizonte aún mayor, que no sólo se piense como una alternativa más

2 “La economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa”. III. “La economía plural articula las diferentes formas de organización económica sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. La economía social y comunitaria complementara el interés individual con el vivir bien colectivo” (CPE. A. 306. II.).

allá del capitalismo, sino que tome como “fuente”³ principal de esta alternativa a “lo comunitario”, y esto ya es en principio una novedad en nuestro contexto, por las dificultades teóricas que plantea. La primera dificultad es: ¿cómo entendemos lo comunitario?, ¿como alternativo al capitalismo?; y la segunda: si estamos bajo un horizonte alternativo al capitalismo, ¿cómo entendemos entonces la cuestión del pluralismo económico, y el pluralismo mismo?

Empecemos problematizando la primera. ¿Cómo entendemos lo comunitario? Las respuestas fáciles se adelantan y sostiene que empíricamente no existe comunidad opuesta al capitalismo, o dos racionalidades opuestas, por tanto no existe el tal “modelo alternativo”. Sin duda, en esta primera respuesta subsiste un cierto realismo “infantil”, pues los modelos no brotan de la realidad como los arboles o las plantas y sostener que en algún lugar del mundo hay un modelo que algún grupo guarda celosamente, y además, que esté allí esperando ser descubierto (empíricamente) para ser “aplicado” y automáticamente nos solucione las perversidades de esta sociedad capitalista, es un implícito de muchos argumentos que invierten sus prejuicios y simplemente los justifican a partir de “datos” empíricos, para descalificar lo comunitario como modelo alternativo.

3 Considero que hablar de paradigma es aún prematuro, por eso he preferido retomar estas opiniones y señalar su carácter de “fuente”, entre otras cosas porque hablar de paradigmas preexistentes es una inconsistencia teórica muy fuerte; además, habla de un naturalismo teórico, como si las definiciones teóricas o conceptuales existieran natural y automáticamente entre las culturas. Por otra parte, tampoco repara en el hecho de que la noción de paradigma es ya una definición con un contenido científico específico, y aquí hay que entender esto como un espíritu moderno que trata bajo su “cosmovisión” (aquí sí en el cabal sentido del término) la reflexión y el pensamiento propios de mediados del siglo XX, en el momento mismo del auge de la ciencias en la modernidad capitalista. Por eso, hablar de “nuevo paradigma” sin realizar ninguna problematización previa es realizar saltos cuánticos que podrían ser más contraproducentes sino se reparan por lo menos en estos hechos. La noción de “fuente” quiere reflejar la importancia y la riqueza de la existencia de modos de vida que sí pueden convertirse (justamente este es el objeto del debate) en alternativas “civilizatorias”, si se quiere, a la modernidad capitalista; habla de su realidad como experiencia, pero que aún, ya sea como recuperación, revalorización o como paradigma alternativo, necesita un trabajo sobre ello que no se puede presuponer.

Si se revisara con un poco de cuidado cuándo en el contexto de la actividad humana entran en escena los modelos económicos, estos no dejarían de aparecer sino sólo bajo el horizonte científico, es decir, obedecen a una manera de ordenar la intervención sobre lo real. Pero su característica fundamental es convertirse en “ilusiones trascendentales” (Hinkelammert, 2008), es decir, en aproximaciones de pasos finitos hacia un modelo que por definición es infinito⁴. Esto, por supuesto, sólo puede ser más exacto mientras la realidad se vea bajo el imperio de las matemáticas; si esto es así, querer descubrir un modelo alternativo en la realidad empírica sería ingenuo, y más aún si no se toma en cuenta los procesos de desestructuración ocasionados por la colonización. La posibilidad de ser alternativo antes es una actividad reconstructiva, problemática y creativa desde lo real e histórico.

Pero esto no quiere decir que no exista algo así como la experiencia de una cultura bajo un contexto colonial, y de ello la antropología y los datos empíricos siempre nos hablaron; se trata de cómo esta experiencia, estos “datos” de lo comunitario que existe fragmentaria y articuladamente en las dinámicas del mercado capitalista, pueden, bajo un nuevo sistema de categorías, convertirse en un modelo alternativo al capitalismo. Como se puede advertir, esta posibilidad se encuentra ya en un nivel distinto del meramente empírico. Por tanto, decir que no existe comunidad como alternativa puede implicar una confusión de niveles de análisis.

4 Es importante recordar los estudios de la ciencia de, por ejemplo, Kuhn o Koyré, por mencionar un par, para mostrar la entrada a la modernidad y la matematización de los modelos en la ciencia, cosa que no era necesaria, en otras culturas, para realizar grandes descubrimientos o grandes obras de construcción. Pero también porque los nuevos paradigmas no surgen de “observables” empíricos, sino “La violación o distorsión de un lenguaje científico que previamente no era problemático, es la piedra de toque de un cambio revolucionario” (Kuhn, 2002: 93). O si se quiere: “las grandes revoluciones científicas del siglo XX -tanto como las de los siglos XVII o XIX- , aunque fundadas naturalmente en hechos nuevos -en la imposibilidad de verificarlos-, son fundamentalmente revoluciones teóricas cuyo resultado no consistió en relacionar mejor entre ellas “los datos de la experiencias”, sino en adquirir una nueva concepción de la realidad subyacente en estos datos” (Koyré, 2000: 75). Es decir, por lo menos modernamente, la aparición de un nuevo paradigma, del cual emergen los modelos, no es cuestión de dato nuevo descubierto empíricamente, implica una transformación en el sistema de categorías para observar el mundo y la realidad sobre todo.

Por ejemplo, sabemos que el socialismo y el comunismo son propuestas que surgen en contraposición al análisis del capitalismo, es más, son una consecuencia lógica de su superación; esto los coloca en un plano concreto pero como posibilidad, aún no como realidad empírica, y ello se lo entendía bastante bien en el contexto del socialismo real del siglo XX (aunque en un sentido aún dogmático). Parece que esta distinción no está bien entendida por algunas críticas empiristas, porque suelen confundir lo comunitario como alternativa de lo empírico. Y es evidente que la discusión gira en posibilitar el tránsito de las experiencias comunitarias, en concreto, a la posibilidad de convertirse en un nuevo paradigma alternativo al capitalismo, aunque la respuesta como tal sigue estando pendiente respecto a los que lo plantean como un “nuevo” paradigma.

Esto sitúa la polémica en otro ángulo, puesto que, como lo han mostrado estudios antropológicos y sociológicos en Bolivia (ver por ejemplo los trabajos de Alison Spedding, s/f; Olivia Harris, 1987; y Denise Arnold, 2008, entre muchos otros), los análisis empíricos muestran una articulación entre economía de mercado capitalista y economía comunitaria, y parecen no ser contradictorios. Sin embargo, existen relaciones asimétricas y aunque la coexistencia es un hecho histórico, siempre se pueden encontrar racionalidades económicas diferentes co-existiendo, como el caso del trueque en una economía de mercado (ver Spedding, s/f), o las visiones de desarrollo articuladas a la religiosidad en los Andes (ver, Arnold, 2008).

Sin embargo, el tema central más importante al que podemos referirnos es la contraposición de dos racionalidades. Creo que cuando se dice racionalidad se toma falsamente la oposición racionalidad de cálculo y desinterés. Este es un error tal vez provocado por una visión moralista del comportamiento humano. Discernir un interés individual empíricamente de un interés no egoísta en términos empíricos, no es una cuestión empírica, es simplemente una deducción de un supuesto previo aceptado y, además, dicotómicamente planteado, ésta es la raíz de la crítica, una dicotomía “moralista” entre interés individual y altruismo, es como poner en lucha al bien y al mal, es decir, es una versión secularizada de la concepción teológica medieval europea.

De ahí que si la contraposición, ya sea para negar o aceptar si el egoísmo es la característica más importante del comportamiento humano o es el altruismo, no deja de moverse bajo parámetros moralistas; por tanto, sería erróneo apoyar en esta dicotomía dos racionalidades contrapuestas. De ahí que pensar que reducir todo al interés individual, así sea empíricamente, sigue haciéndole el falso juego a esta dicotomía.

Sin embargo, y pese a ese punto ciego de esta argumentación, la diferencia sigue apareciendo, si bien ahora se ve reflejada en dispositivos sociales, como que el *ayni* aún opera y el trueque también existe, aunque marginalmente y en articulación al mercado capitalista. Estas son señales empíricas de que lo comunitario no es una invención, existe incluso para los trabajos empíricos, aunque no bajo una lógica contrapuesta, es decir que, si replanteamos el debate, ninguno de los dos argumentos deja de tener referentes empíricos, la diferencia y el punto crítico se encuentra más bien en ver en qué medida se contraponen lo comunitario al capitalismo y en qué sentido es posible entenderlas como lógicas contrapuestas, o como lo comunitario como alternativa al capitalismo.

Sin embargo, aún existen algunos vacíos que es necesario identificar, como por ejemplo: ¿entonces cómo pensamos lo comunitario como alternativo al capitalismo? Puede ser que se piense en una cuestión de pura “invención” o imaginación especulativa, sin embargo, como ya dijimos, el referente real existe, solo que no como modelo en un sentido moderno, sino como alternativo pero subordinadamente, y no como lógica contrapuesta, sino articuladamente. De ahí que haya que diferenciar que si se va tratar de reconstruir lo comunitario como alternativo, en un nivel filosófico teórico, esto aparecerá bajo una categorización no contradictoria, distinta a la historia efectiva de lo comunitario en lo empírico.

Esto es lo que ahora se viene haciendo, sobre todo, desde los intelectuales indígenas, que evidentemente piensan la comunidad en un sentido no contradictorio, válido por supuesto para el nivel de proposición teórica o fundamentación filosófica⁵. La reconstrucción

5 Resulta irónico ver que, en la sociedad moderna occidental, estos modelos

y recuperación de la identidad indígena es un componente de la descolonización, y pasa también por estos esfuerzos, que no pueden ser descalificados por un empirismo ciego.

Pero, aún ambos polos, para una identificación empirista de lo comunitario, como una reconstrucción no contradictoria de lo comunitario, deben enlazar lo político; ello es, lo posible. Y esto va mucho más allá del prejuicio de calificar de “idealista” o “pachamámica” la idea de convertir lo comunitario en alternativo: lo posible exige una ubicación histórica, en el presente (Zemelman, 1992). Este esfuerzo no tendría cabida de ser pensado si no estuviéramos ante lo inédito, de lo contrario sería imposible pensar en un momento histórico político como contemporáneo, pues tanto el empirista como el que reconstruye un horizonte propio podrían, tranquilamente, seguir con sus premisas en su trabajo de campo y su labor reconstructiva, sin necesidad de un proceso político a sus espaldas. Por eso esta exigencia no es menor y hace posible pensar lo posible y lo inédito.

Por eso, la posibilidad de reconstruir lo comunitario es una tarea compleja de articular la experiencia real comunitaria fragmentada y articulada a las dinámicas del mercado capitalista, bajo un nuevo sistema de categorías que no simplemente recuperen una cosmovisión,

trascendentales como libertad, igualdad, libre mercado, modernidad, desarrollo, etc. siempre jugaron un papel importante y, sólo el auge de mediados del siglo XX de las ciencias sociales obnubiló estas reflexiones más filosóficas y se empezó a hablar siempre en plural de mercados, capitalismo, desarrollos, razones y modernidades. Lo irónico es que no se dan cuenta que ¡sin un presupuesto único de modernidad no se puede hablar de modernidades!, y esto es, en sentido estricto, una cuestión de la dialéctica entre identidad y diferencia, las modernidades sólo difieren de la modernidad misma. Los propulsores de estos argumentos parecen haber olvidado que para todos valen algunas premisas lógicas sabidas hace muchísimo tiempo, o para ponerlo en otras palabras, parecen no percatarse de que entre modernidad y postmodernidad hay una continuidad, no una ruptura. Y hoy, cuando a alguien se le ocurre reconstruir una concepción no occidental distinta y opuesta, como lo comunitario o el vivir bien, lo menos que se dice es que es un idealista o un “pachamámico” (que parece ser el nombre local que algunos gustan usar, como reviviendo la vieja, dogmática y decimonónica disputa de izquierda entre materialistas e idealistas) y que no se basa en la realidad concreta. No habría que reducir lo real a lo racional y mucho menos a lo empírico, y la historia europeo-occidental es un ejemplo de ello también.

sino que ésta sea recuperada en un momento de exigencias nuevas y por tanto es también inédita, es decir, recuperar la comunidad hoy, como modelo alternativo al capitalismo, es recuperarla para responder desde ella a los problemas creados por la globalización del capitalismo mundial, y esto exige un ángulo nuevo de visión de la cultura y lo comunitario.

Este movimiento exige pensar lo político como lo posible, sin embargo, parece que es más fácil para muchos intelectuales atrincherarse en sus datos empíricos o sus teorías, frente a una realidad que no se reduce a sus datos. Es decir, aún la conciencia colonizada no ha abandonado el prejuicio intelectualista de pensar que lo político como lo posible no es también real.

Si este es el sentido en el que se puede pensar un horizonte como comunitario alternativo al capitalismo, ¿cómo entendemos la cuestión del pluralismo entonces? Y esto a raíz de que podría ser contradictorio asumir que la economía plural es simplemente un medio para una economía alternativa al capitalismo, pues entonces ¿cómo tratamos la cuestión de las matrices “civilizatorias”?, ¿podrán coexistir o no? De pronto la cuestión teórica de fondo no es simplemente económica en sí misma, se refiere más bien al problema de cómo entendemos el pluralismo.

Por un lado, se plantea la cuestión de que el pluralismo económico supone a su vez un respecto a la “diferencia”, habría entonces un cierto espíritu liberal en esta interpretación de pluralismo, puesto que inmediatamente se lo piensa como una cuestión de respeto a la diferencia, esto sin duda ya fue tratado por el liberalísimo y el multiculturalismo político, el derecho a la diferencia, la novedad aquí parece ser que hay ciertas opiniones que quieren pasar este argumento del plano político al plano económico.

Por otro lado, si hablamos de que la “fuente” comunitaria es la base de la nueva alternativa, no podemos dejar de lado los valores y principios de ésta, y uno de ellos es justamente la posibilidad de la coexistencia, algo que Simón Yampara enfatiza. La coexistencia y la convivencia parecen no estar conectadas con el espíritu liberal, ya que tratan de mostrar que una igualdad formal al estilo liberal es ya

monocultural, la idea entonces es diferenciar la igualdad liberal de la complementariedad de culturas, ambas no son lo mismo, puesto que si el liberalísimo quisiera pensar en términos de complementariedad, tendría que deponer su actitud de pensar que la libertad individual es la única forma de concebir la libertad y esto en los hechos implicaría toda una transformación institucional del derecho.

Entonces, una primera connotación de la idea de pluralismo económico es la noción de “complementariedad”, y no la libertad o el pluralismo liberal. Pero la complementariedad se enfrenta a un contexto asimétrico, donde la economía de mercado capitalista tiene hegemonía respecto a las otras formas económicas.

Por tanto, aparece aquí una contradicción que puede expresarse de la siguiente manera: el pluralismo económico concebido bajo principios diferentes (complementariedad, reciprocidad, solidaridad, etc., mencionados en la Constitución) debe afrontar dos retos: el de formar parte de una estrategia de superación del capitalismo, y así poder engancharse con el socialismo, por ejemplo, pero también el de ser una respuesta a la modernidad (entendida también en dos sentidos: uno, la modernidad como concepción de vida, y dos, sus productos, que son las expresiones técnicas y tecnológicas).

Si partimos de la primera connotación, podemos ver que la crítica al capitalismo involucra pensar una alternativa dialécticamente, es decir, pensarla en oposición, y esto tiene por lo menos la virtud de señalar una posible contradicción entre algunos principios de lo comunitario, como la “complementariedad cultural” y los principios ya mencionados con el proyecto crítico de superación del capitalismo.

Es evidente que la oposición involucra una negación necesaria del capitalismo, puesto que todas las alternativas críticas siempre han pensado en su superación, nunca en su coexistencia, entonces ¿para que el pluralismo? Pareciera haber aquí una contradicción que se puede expresar de la siguiente manera: si la alternativa concreta de Bolivia es convertir a “lo comunitario” en alternativa al capitalismo, y si parte de principios no liberales como la complementariedad cultural, etc., entonces ¿esto significa que se debe coexistir con el capitalismo?

Las objeciones que se enfilan en la perspectiva liberal pareciera que, retomando esta pregunta, señalan que este pluralismo no sería más que un pretexto para transitar del monoculturalismo capitalista a otro monoculturalismo, que en realidad (y esto leído desde una perspectiva boliviana) se trata de que lo comunitario se universalice e incluso modifique la lógica individual privada y de ganancia hacia una especie de colectivismo cercano al socialismo, con tal vez algún tinte exótico cultural.

Aquí podemos ver que si el debate gira sobre un énfasis cultural exclusivamente, en su sentido convencional, puede llevar a contradicciones inmanejables, puesto que siempre nos moveríamos entre lógicas culturales contrapuestas, separadas del tema de las asimetrías reales. Y si pensáramos lo inverso, es decir, partir de una separación de lo económico y cultural señalando que se trata de ver lo estrictamente económico y no lo cultural, tampoco ganaríamos mucho, pues se sabe por sobreabundancia que dicha separación es también cultural e históricamente definida, es decir, podríamos acusar a este pensamiento que separa economía y cultura de ser monocultural; en tal caso, volveríamos al mismo punto de partida.

Se trata entonces de introducir un ángulo diferente para salir de ésta aporía: las relaciones de dominación. Estas no se dan sólo por ser monoculturales, ya que hacen visible otra problemática, la de lo común, porque en último término lo monocultural es lo particular que ocupa el lugar de lo común, puesto que no habría posibilidades de un monoculturalismo colonial como el capitalismo, si no hubiera algo común posible de colonizar, o algo a lo que nos referimos o de lo que formamos parte, en el que todas las culturas o matrices civilizatorias habitamos, si no hubiera algo común ni siquiera sería posible la complementariedad cultural.

Por eso resulta un tanto extraño y contradictorio hablar de pluralismo económico desde un horizonte que intenta construir una alternativa al capitalismo, como si se tratara de volver a un lugar ideal donde cada cultura ocupa su lugar, y la una no molesta a la otra. Otra vez parece aquí que la crítica parte de un fundamento liberal. Aparecen las culturas como “monadas” individuales en un espacio en que no se tocan y su igualdad es producto de que nadie se entrometa

con nadie. Aquí parece olvidarse de lo común que existe entre las culturas y cómo es parte de todos, y por tanto nos compete a todos. No se puede sostener el pluralismo sobre “monadas” separadas que coexistan, ni sobre una igualdad formal en un contexto asimétrico.

Justamente el ámbito de la dominación tiene su nido allí, en lo común, y por eso siempre nos referimos a ambas cosas, siempre hablamos desde nuestro lugar para referirnos a lo que nos es posible ser, y la crítica a la modernidad capitalista no es simplemente para cuestionar el carácter monocultural del capitalismo, sino precisamente por haber colonizado también lo común.

Hasta aquí podemos señalar que el ámbito de la economía plural, planteado en un contexto de salida del capitalismo, no puede evadir el tema de las asimetrías, es decir, tiene que articular un proceso de transformación de un nuevo modelo económico, sobre un eje descolonizador que permita encarar las asimetrías. En este sentido, algunas críticas que señalan que en las propuesta políticas desde el gobierno no se aclaran estos aspectos en el plano teórico, no están del todo alejadas y, por el contrario, están señalando las dificultades existentes, pero por esa razón se concentran más en los planos concretos, donde el horizonte político adquiere una concreción programática, y encuentran en su camino muchas ambigüedades y fallas.

Las posibilidades entonces de comprender y aclarar esta problemática no resultan tan sencillas, antes hay que plantear cómo se puede entender de manera no contradictoria la complementariedad de las culturas con la lucha contra la modernidad capitalista. Ambas, por supuesto, involucran una salida política e implican que si bien lo común se construye o se inventa (como alguien lo planteo ya), también nos antecede, por tanto no todo de lo común se puede manipular sin que al mismo tiempo involucre a los otros.

Aquí es donde entra en escena la cuestión siguiente: si aceptáramos que podemos convertir a lo comunitario en alternativa al capitalismo, lo que al mismo tiempo supondría que la economía plural, como una etapa de “transición”, garantice una salida bajo principios distintos para llegar a dicha meta, ¿cómo hacemos para transitar hacia ese objetivo que se convertirá en común? O ¿cómo se plantea un cambio

de modelo económico sin que ello involucre una imposición?, ¿cómo se “impone” lo comunitario y los nuevos principios de la economía plural?

La respuesta aquí es entender la revolución democrática-cultural y los marcos normativos dentro de la economía referidos a la planificación establecidos en la Constitución⁶. Es decir, la posibilidad de construir eso común no puede darse sobre la base de una llana imposición, se construye sobre la base de una planificación económica definida de forma participativa e integral, por un lado, y sobre la base de una construcción de consenso y dialogo, que supone la revolución democrática-cultural.

Por tanto, no se trata de imponer o anular las iniciativas privadas o empresariales, o aquellas consideradas con antagónicas, se trata de establecer una manera diferente de transformar el actual modelo económico en un modelo plural, como todo, no exento de conflictos. Pero sin embargo, encarando esta conflictividad desde una concepción transformadora más acorde con el espíritu del siglo XXI, donde el fantasma del autoritarismo siempre está a nuestras espaldas, consciente de que las imposiciones que se basan sólo en criterios teóricos, por muy certeros y verdaderos que estos sean, nunca sustituyen la historicidad del cambio y la transformación.

En estas dimensiones tiene que entenderse lo estratégico político de una economía plural, es decir, de que su posibilidad no está simplemente en una tema de clarificación conceptual o teórica, aunque ésta, como vimos, es central, sino en que se replantee una visión política, dentro del plano estratégico, de sus alcances consensuados. En otras palabras, se hace necesaria una suerte de alianza estratégica para articular lo plural.

3. Los límites y posibilidades concretas de un pluralismo económico

En esta parte vamos a referirnos, sobre todo, a la articulación y el papel que juegan dentro de una economía plural el Estado, el mercado

6 Conducir el proceso de planificación económica y social, con participación y consulta ciudadana. La ley establecerá un sistema de planificación integral estatal, que incorpore a todas las entidades territoriales (CPE. Art. 316. 1.).

y las diferentes formas económicas existentes en Bolivia, tratando de aterrizar en concreto sus posibilidades o su viabilidad histórica. Desde distintos enfoques, se trata también de encarar los desafíos del “desarrollo”, entendiendo las dinámicas históricas y la forma en que se articularon todas ellas.

El trabajo de Fernanda Wanderley (2010) estudia los principales problemas y contradicciones en debate, especialmente apuntando a ciertos límites de interpretación en el contexto de la economía y el desarrollo, que derivan como consecuencia en fallas y limitaciones para encarar políticas públicas concretas.

Un primer obstáculo es pensar en términos dicotómicos la forma de desarrollo, entre una visión desarrollista y una visión culturalista. De este tronco derivan también las limitaciones al contraponer una economía de mercado a una economía comunitaria, el mercado al mercado capitalista y, por tanto, también la inconsistencia de sostener dos tipos de racionalidad contrapuesta, una centrada en el cálculo de la ganancia y otra en la reciprocidad.

Todas estas contradicciones, nos señala Wanderley, pueden también hallarse en la Constitución y en los textos oficiales del gobierno y, por tanto, en sus proyectos, que enfatizan en mayor medida la contraposición del vivir bien y de lo comunitario frente a la economía de mercado capitalista. Como consecuencia, hay una ausencia de claridad en las delimitaciones del nuevo modelo económico, poniendo en peligro “la agenda del crecimiento y de la distribución de la riqueza”, dificultando salir del modelo extractivo que sigue siendo la característica actual de los planes y proyectos del gobierno.

Aquí, nos interesa destacar dos aspectos centrales para entender la economía plural; primero, la no distinción entre mercado y mercado capitalista, que tiene consecuencias sobre la visión dualista entre economía de solidaridad o economía comunitaria; y segundo, el rol del Estado en la economía plural.

La visión dualista implícita en los planes de desarrollo no toma en cuenta que, desde el punto de vista de las investigaciones empíricas (como ya lo señalamos anteriormente), no se sostiene la dicotomía entre economía comunitaria y economía de mercado, primero porque

su coexistencia es un hecho histórico, segundo porque las economías comunitarias siempre están apuntando a articularse a la economía de mercado, y tercero porque el cálculo de la ganancia no es incompatible con la organización de prácticas comunitarias en el trabajo.

Una de las consecuencias de no tomar en cuenta estas evidencias empíricas, es plantear dicotomías en el análisis, contraponiendo lo que en los hechos funciona de manera no contradictoria; el argumento parece ser el siguiente: si la economía comunitaria, en los hechos, no es incompatible con la economía de mercado, ¿por qué pensarlos como dos lógicas contrapuestas? O ¿por qué oponer economía comunitaria a economía de mercado?

Esto tendría dos dificultades no clarificadas en los planes y documentos oficiales del gobierno; primero, la confusión entre mercado y mercado capitalista; y segundo, las subsecuentes dificultades para entender y manejar el carácter plural de la economía, que indistintamente maneja un visión alternativa al capitalismo y una economía de mercado capitalista, todos esto trasunta no sólo la Constitución, sino también los planes y programas del actual gobierno.

Respecto al primero, resulta un aspecto ciego, o por lo menos poco discutido, la distinción entre mercado y mercado capitalista, pero no porque no sea un tema tratado teóricamente con anterioridad (por ejemplo, K. Polanyi, o puede corroborarse también con la existencia histórica de un sistema de división social del trabajo, que ya planteaba una economía mercantil cuasi mundial (porque excluía a América) antes de que el capitalismo, como lógica, lo “cooptara” y globalizara la lógica del cálculo absoluto de la ganancia, como plantea Gunder Frank, 2008), sino porque se trata de sacar conclusiones prácticas de este razonamiento, cosa que, por ejemplo, en algunas experiencias del socialismo real, no se pudo hacer, con los intentos de anular el mercado y contraponer al Estado, ya sea en términos transitorios o no, como el sustituto ideal de aquel.

Esta indistinción puede generar errores en el momento de plantear políticas públicas; sin embargo, tal vez la cuestión más importante que puede desprenderse de esta crítica es que, si la economía comunitaria puede pensarse como alternativa al capitalismo, ¿puede existir una economía comunitaria sin mercado? Y si hablamos en términos de

transición, ¿cuál es la relación entre las diferentes formas económicas en relación al mercado capitalista?

Sin ocultar el hecho que alguna de estas preguntas puede resultar obvia y hasta ingenua, lo que no deja de ser cierto es que esta distinción, si no se la supone, puede hacer inviables las políticas de fortalecimiento de lo comunitario o de lo plural, de ahí que las advertencias no sea superfluas; claro que resulta difícil encontrar un argumento oficial que claramente sostenga una indistinción tal, pero, al no estar clarificado, puede simplemente confundir el sentido y la orientación de las políticas públicas.

De esta indistinción resulta claro el por qué es difícil manejar las características plurales de la economía, es decir, el argumento pareciera ser: si la concepción de la que se parte es dicotómica, esto impide, en los hechos, tener una perspectiva plural (analizamos este argumento anteriormente, pero en su carácter más teórico), por lo tanto, se tenderá a manejarse ambiguamente los planes y proyectos, contraponiendo planes fragmentarios del gobierno que oscilen entre un centralismo del Estado y un asistencialismo, frutos de no reflexionar sobre cómo se podría articular de mejor manera esta pluralidad.

Por tanto, si hablamos de mercado tenemos que tomar en cuenta el carácter plural de este, y que en realidad siempre nos moveremos bajo esta condicionante y, si pensamos en términos dicotómicos, se hacen inviables las políticas públicas, porque tendríamos que tomar una vía o la otra.

Si no es sostenible entonces la dicotomía, la propuesta de Wanderley es: fundar la pluralidad económica no en las lógicas contrapuestas, sino en las formas de organización económica y mecanismos de distribución de ingresos distintos en los trabajos. De lo contrario, pondríamos en peligro la posibilidad de transformar el modelo extractivista de la matriz productiva que limita el crecimiento y fomenta las desigualdades de las condiciones del trabajo.

Se trata entonces de tomar las lecciones del nuevo “desarrollismo”, que ya no dicotomizan la relación entre Estado y mercado y que más bien los conjuga, haciendo que las políticas apunten a cubrir las fallas tanto del mercado como del Estado.

La falla estriba no sólo en que se tenga una concepción neoliberal del mercado ni una concepción estatista, sino en el hecho de saber cómo se comprende ese mercado que no es neoliberal necesariamente. Aquí podríamos retomar la idea de que se trata de: “el sistema de coordinación social del trabajo, esto es, aquel conjunto de relaciones productivas y reproductivas de especialización, interdependencia, e intercambio, que se establece entre los actores/productores/consumidores de toda economía social, y que en su máxima generalidad, cumple con la función coordinar los medios y los fines de que dispone y persigue una sociedad, cualquiera que esta sea” (Hinkelammert, 2001).

Es decir, si hablamos de que no podemos confundir mercado con mercado capitalista, en cierto sentido hablamos de un proceso histórico que logra emerger en un largo tiempo y, por tanto, la amplitud de su desarrollo no puede ser sustituido simplemente por un agente planificador desde arriba, pero tampoco puede articularse sólo bajo una fuerza ciega como la racionalidad instrumental, que crea mayor desigualdad si se la deja correr libre.

Pero a estas alturas de la argumentación es ineludible plantearse otra pregunta que complementa las anteriores en el contexto de la economía plural: ¿cuál es el tipo de Estado y de participación en la economía? Fernanda señala que es necesaria la diversificación de la producción, y esto pasa por un rol activo del Estado en la economía, abrirse a las experiencias internacionales que planteen ejemplos posibles de seguir. El Estado por tanto regula y orienta, puesto que se trata de mejorar la productividad, y esto quiere decir ser competitivos.

Ahora bien, es cierto que se deben de plantear nuevos retos al Estado, pero por otro lado ya no es sostenible polarizar el debate entre los postulados del mercado y los de la estrategia desarrollista vía Estado. También es cierto que estas propuestas pueden convertirse en lineamientos concretos, sin embargo, aquí hay que tomar en cuenta que existen algunas exigencias sobre las que se debe reflexionar.

Como plantea Raúl Prada, la transformación institucional en Bolivia apunta a la construcción y consolidación de un Estado plurinacional y, aunque es evidente que sus características institucionales están aún en plena formación, no debe olvidarse que algunos de sus requisitos están ya establecidos en la Constitución, como el modelo

autonómico, el régimen ambiental (como lo definió “Chato” Peredo, en su intervención desde Santa Cruz en la videoconferencia), el contexto planteado por el pluralismo institucional y la importancia del control social y de la planificación integral participativa, también señalados en la Constitución, para mostrar los ejemplos más significativos.

Esto significa que la nueva institucionalidad que se pretende diseñar ya no pone el acento de la gestión económica en la relación Estado-mercado, sino que introduce al menos dos componentes más: la participación de la sociedad como un componente que también podría de cierta manera tener incidencia respecto a las políticas económicas (por ejemplo, la facultad otorgada por la Constitución de tomar las decisiones de los pueblos indígenas originarios campesinos sobre los usos de los recursos renovables), la importancia que tiene la planificación participativa integral y el rol que pudiera tener el control social, sin duda diseñan una institucionalidad que intenta ir más allá del Estado nación moderno. En este sentido, cabe preguntarnos ¿hasta qué punto las experiencias de otros contextos y las nuevas teorías del nuevo desarrollo son suficientes para replantearnos el tema de la economía plural?

Como lo señaló Teresa Morales (en la videoconferencia), tal vez la cuestión es no ver el diseño de la visión de una economía plural sólo en el régimen económico de la Constitución, existen otros elementos delineados también por la Constitución, como el ya mencionado régimen ambiental, que sin duda marcarán o podrían marcar (porque esto está en disputa también, no es algo dado) las posibilidades de entender de distinta manera la gestión de la diversidad económica existente.

Si bien no se puede negar que tomar en cuenta sólo en sentido dicotómico excluyente la economía plural inviabilizaría en concreto las posibilidades de consolidar una economía plural que mejore las condiciones de los y las boliviano/as, también sería un error no tomar en cuenta que la pluralidad existente y que plantea una coexistencia con las fuerzas del mercado capitalista, debe asumir la forma de políticas concretas en el marco de las nuevas transformaciones institucionales, porque su olvido puede simplemente repetir los viejos caminos de incorporación a un mercado capitalista, sin posibilidades de salida y ahondando más las brechas sociales y económicas entre nosotros.

Bibliografía

Arnold, D. (2008). *Entre los muertos, los diablos y el desarrollo en los Andes*. La Paz: ISEAT.

Gómez, R. (1995). *Neoliberalismo y pseudo-ciencia*. Argentina: Lugar editores.

Gunder, F. A. (2008). *Re-orientar*. España: Universidad de Valencia.

Kuhn, T. (2002). *¿Qué son las revoluciones científicas?* Buenos Aires: Paidós.

Koyré, A. (2000). *Estudios de historia del pensamiento*. México: Siglo XXI.

Harris, O. (1987). *Economía Étnica*. La Paz: Hisbol.

Hinkelammert, F. (2001). *Coordinación social del trabajo, Mercado y reproducción de la vida humana*. Costa Rica: DEI.

Hinkelammert, F. (2008). *Hacia una economía para la vida*. Costa Rica: DEI.

Prada, R. (2010). *Más allá del capitalismo y la modernidad*.

Spedding, A. (s/f). *Sobre la necesidad de fundamentar la antropología Económica, y las falencias de la economía de la reciprocidad*. s/e.

Wanderley, F. (2010). *Pluralismo económico, mercado y Estado*. s/e.

Zemelman, H. (1989). *De la historia a la política*. México: Siglo XXI.

Zemelman, H. (1992). *Los horizontes de la razón*. España: Anthropos.ZV

Pluralismo Económico, Mercado y Estado

Fernanda Wanderley

Introducción

En el Preámbulo de la Nueva Constitución Política del Estado se enuncia que Bolivia está abandonando un pasado “colonial, republicano y neoliberal” y construyendo el “Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario” (CPE, 2008: 3). La Constitución propone, en lo económico, reconocer, promover y proteger la economía plural constituida por cuatro formas de organización económica: comunitaria (sistemas de producción y reproducción de la vida social fundados en los principios y la visión propios de los pueblos y naciones indígenas originarias y campesinos); estatal (las empresas y entidades económicas de propiedad estatal); privada (las empresas y entidades económicas de propiedad privada) y cooperativa.

Doctora en Sociología por la Universidad de Columbia, Nueva York. Entre sus campos de reflexión están la sociología económica, la sociología del trabajo, género, ciudadanía, regímenes de bienestar, redes sociales y asociatividad entre micro y pequeños productores. Docente-investigadora del CIDES-UMSA. Actualmente Subdirectora de Investigación de esta institución. Entre sus publicaciones recientes está el libro “Crecimiento, Empleo y Bienestar Social en Bolivia” por Plural Editores.

El reconocimiento de la pluralidad de la economía boliviana es un paso importante para el diseño de una nueva ruta de transformaciones sociales, políticas y económicas hacia una “nueva sociedad que permita el despliegue de capacidades, de oportunidades, que permita que cada uno viva del fruto de su trabajo y que se respete la propiedad privada pero no para la explotación de otros” (García Linera, 2010). El presente documento se orienta a la discusión

sobre la pluralidad económica, las características de las diversas formas de organización económica y los retos de las políticas públicas para lograr los objetivos de transformaciones sociales, políticas y económicas.

La heterogeneidad de la economía boliviana es un tema recurrente en nuestra historia, debido a la importancia y persistencia de diversas formas de organización de la producción y del trabajo que se asientan sobre tipos variados de propiedad, gestión y principios de distribución de las ganancias o de los recursos generados. A la par de las organizaciones empresariales clásicas con relaciones obrero-patronales formales, del Estado y de las empresas públicas, están las asociaciones, cooperativas, comunidades indígenas y campesinas, unidades familiares urbanas y rurales y organizaciones semi-empresariales. Estas presentan dinámicas económicas diversas que dependen de grados y tipos disímiles de integración a mercados locales, nacionales e internacionales, de posiciones más o menos ventajosas en las cadenas de agregación de valor, de tipos y modalidades de captación de recursos monetarios y no monetarios.

La heterogeneidad de la economía boliviana fue abordada desde diversas perspectivas, la mayoría de forma dicotómica: sector formal y sector informal; sector estratégico y sector generador de empleo; economía de mercado y economía de la reciprocidad. En la nueva Constitución Política del Estado se propone una nueva clasificación sobre cuatro formas de organización económica: comunitaria, privada, cooperativa y estatal. Aunque esta clasificación es nueva, encontramos que, en los documentos oficiales y en el debate público, todavía las perspectivas dicotómicas siguen presentes.

Lo que está en cuestión es la coherencia y adecuación de la interpretación de nuestra pluralidad económica en relación a las realidades sociológicas y económicas existentes para alinear las políticas públicas conducentes a la articulación entre crecimiento económico, fortalecimiento de la pluralidad económica y generación de empleos de calidad, en el marco del objetivo más amplio de avanzar hacia una sociedad más equitativa, democrática, intercultural y sostenible ambientalmente.

Una de las novedades y también uno de los grandes desafíos es la conciliación de los principios liberales y plurales que rigen la Constitución Política del Estado, el Plan Nacional de Desarrollo y los Planes Sectoriales. De ahí que las grandes interrogantes sobre el Nuevo Modelo de Desarrollo se refieren a la relación entre pluralismo económico, Estado y mercado.

El debate actual sobre el pluralismo económico se da en un contexto político con fuertes desplazamientos discursivos y paradigmáticos sobre los objetivos y medios para promover cambios hacia una sociedad más equitativa e igualitaria. Un nuevo vocabulario se impone en los discursos y debates públicos: el vivir bien, el pluralismo económico, la economía comunitaria, el comunitarismo, el socialismo comunitario, el modelo nacional productivo, entre otros. Se observa el despliegue de dos niveles discursivos, igualmente legítimos, pero diferentes: 1) desde proyecciones del *deber ser* que parten de principios éticos para articular conceptos en la formulación de propuestas epistemológicas y filosóficas; y 2) desde los marcos normativos de las políticas públicas en vigencia y su vinculación con las realidades sociológicas y económicas concretas.

El presente documento busca responder a las interrogantes planteadas por la Vicepresidencia y la fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria, con base en dos fuentes documentales: 1) las definiciones contenidas en los marcos vigentes de nuestra estrategia de desarrollo plasmados en la nueva Constitución Política del Estado, el Plan Nacional de Desarrollo y el Plan Sectorial de Desarrollo Productivo con Empleo Digno; y 2) los aportes de estudios sociológicos, antropológicos y económicos que articulan lecturas sobre la pluralidad económica que muestran que la lógica mercantil y la lógica solidaria no son *a priori* contrapuestas.

Una primera constatación que surge de la lectura de los marcos rectores de la nueva estrategia de “desarrollo” o de “transformación”, es la ambigüedad sobre el pluralismo económico y su traducción en cuatro formas de economía. Esto abre un margen amplio de definiciones e interpretaciones sobre el pluralismo, el rol del Estado y el concepto de Mercado que alimentó y sigue alimentando un fuerte debate no sólo entre oficialistas y opositores, sino también al interior del mismo

gobierno. Situación que no necesariamente es negativa, considerando que se trata de una propuesta novedosa y en construcción. Sin embargo, la manutención de estas ambigüedades y tensiones dificulta la tarea de formulación e implementación de políticas concretas. De ahí la pertinencia de la iniciativa de la Vicepresidencia y de la fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria para abrir el debate sobre las tensiones conceptuales de la nueva estrategia de desarrollo que nos permitan avanzar hacia consensos mínimos para la orientación coherente de las políticas públicas.

1. ¿Qué es la economía comunitaria desde los marcos rectores del nuevo modelo de desarrollo?

La revisión de los documentos rectores de las políticas públicas indica la ausencia de una definición consistente de *economía comunitaria*. Esa diversidad de definiciones se funda en diferentes marcos conceptuales que profusamente discutieron lo que “es” la economía comunitaria, economía étnica, economía campesina o indígena, economía solidaria y economía civil. A continuación analizamos las diferentes definiciones de la *economía comunitaria* y del *vivir bien* en los marcos rectores del nuevo modelo económico, las cuales nos dan pautas importantes sobre las principales tensiones de ese nuevo modelo económico.

La economía social y comunitaria en la Constitución Política del Estado

La nueva Constitución Política del Estado, en su Art. 307, establece “El Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria. 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 indígena originario y campesinos”.

Raúl Prada Alcoveza, miembro activo de la Asamblea Constituyente y actualmente Viceministro de Planificación Estratégica, interpretó este artículo de la CPE de la siguiente manera: “La comunidad sigue siendo el referente más fuerte de los trueques, las ferias, el trabajo colectivo, el *ayni*, la *minka*, la complementariedad subyacente entre los distintos pisos ecológicos, la reciprocidad entre las comunidades” (La Prensa, 27

de febrero de 2008). Se puede inferir que el referente más importante en la definición de economía social y comunitaria en la CPE es la comunidad campesina e indígena en el ámbito rural. Sin embargo, en otro artículo, Prada interpreta que “el carácter comunitario de la nueva Constitución se basa en el reconocimiento de las instituciones culturales que estructuran los comportamientos y conductas de las comunidades no sólo rurales, sino también urbanas... donde anida el simbolismo colectivo” (2008: 38). La inclusión de los diversos tejidos socio-económicos del ámbito rural y urbano en el concepto de economía socio-comunitaria complejiza la lectura, como observaremos a continuación.

El Art. 306, en su inciso II, establece que “La economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo”, introduciendo una nueva noción: la del “vivir bien colectivo”, que complementará el interés individual. Este artículo abre diferentes posibilidades de interpretación: 1) el interés individual es el elemento que caracteriza la economía privada, la cual complementa el vivir bien colectivo de la economía social-comunitaria; o 2) el interés individual complementa el vivir bien colectivo al interior de la economía social y comunitaria. Esta es una cuestión importante, como demostraremos en un análisis más adelante.

La economía social y comunitaria en el Plan Nacional de Desarrollo

En el Plan Nacional de Desarrollo surgen *dos definiciones* del sector socio-comunitario, las cuales se fundan sobre su relación con el sector privado: la primera enfatiza lógicas económicas contrapuestas, mientras la segunda enfatiza las desiguales condiciones institucionales y económicas que limitan el desarrollo del sector socio-comunitario, como parte de la economía privada, en los mercados nacionales e internacionales.

Primera definición: el Plan Nacional enfatiza las especificidades del sector socio-comunitario al insertarse en la visión cosmocéntrica andina del vivir bien, en contraposición a la cultura occidental limitada al acceso y la acumulación de bienes materiales. Este sector se asentaría “en una lógica económica basada en principios de reciprocidad y

redistribución social en contraposición a aquella sólo orientada a la acumulación individualista de capital” (PND: 145), característica del sector privado. Esta propuesta está ampliamente desarrollada en los capítulos de “Bolivia digna y democrática”.

El concepto de “vivir bien” en el Plan Nacional está definido así: “El vivir bien es la expresión cultural que condensa la forma de entender la satisfacción compartida de las necesidades humanas más allá del ámbito de lo material y económico, porque incluye la afectividad, el reconocimiento y prestigio social, a diferencia del concepto occidental de ‘bienestar’ que está limitado al acceso y a la acumulación de bienes materiales”. (PND: 10)

Segunda definición: En el capítulo “Bolivia productiva”, que enuncia la conformación de la matriz productiva mediante la cual se pretende cambiar el patrón primario exportador excluyente, la economía boliviana aparece constituida por dos sectores: 1) el estratégico generador de excedentes, compuesto por hidrocarburos, minería, electricidad y recursos ambientales; y 2) el generador de empleo e ingresos “conformado por **actividades privadas** en sus diversas formas de organización y escala: micro, pequeña, mediana y gran empresa, cooperativas y artesanías en el ámbito urbano; grandes, medianas y pequeñas empresas, organizaciones económicas campesinas (OECAS), comunidades campesinas, pueblos indígenas, cooperativas y artesanos en el área rural”. (PND: 93)

En esta segunda definición, el sector socio-comunitario surge como *parte* del sector privado generador de empleo e ingresos, cuyas características principales son el bajo nivel de desarrollo tecnológico y de productividad, débil organización institucional y dependencia respecto a la dinámica de otros sectores productivos y comerciales. Por lo tanto, la dicotomía entre sector privado y sector socio-comunitario, propia de la primera definición, desaparece en esta segunda definición y se enfatiza más bien las condiciones desiguales de integración a los mercados locales, nacionales e internacionales (como, por ejemplo, la ausencia de política pública integral que incentive y contribuya al desarrollo del conjunto del tejido económico, así como la invisibilidad del aporte del sector socio-comunitario a la economía real).

Esta segunda definición también amplía explícitamente la composición del sector socio-comunitario incluyendo las organizaciones rurales y urbanas y, así, incluye nuevos elementos para la definición de esta “forma de organización económica”.

La economía social y comunitaria en el Plan sectorial de desarrollo productivo con empleo digno del Ministerio de Desarrollo Productivo y Economía Plural y del Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social

El Plan sectorial de desarrollo productivo con empleo digno del Ministerio de Desarrollo Productivo y Economía Plural y del Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social, documento rector de las políticas públicas para el fortalecimiento de la economía plural, no menciona ni una sola vez los términos “economía comunitaria”, “socio-comunitaria” o “sector comunitario o socio-comunitario”.

En este documento, el concepto de *vivir bien* es redefinido de la siguiente manera: “El vivir bien que postula el PND significa que la población trabajadora de Bolivia acceda a empleo digno, con protección social, libre de discriminación, con plena garantía de derechos de asociación y libre del trabajo forzoso y explotación infantil” (: 48). En él también se menciona nueve veces el concepto de comunidad para puntualizar:

1. la carencia de atención estatal para atender las necesidades de las comunidades en términos de producción, reproducción y consumo durante el periodo liberal (1901-1951) (: 10);
2. los incentivos menores que recibieron las comunidades originarias y productores campesinos en relación al sector empresarial agrícola durante el periodo del capitalismo de Estado (1952-1985) (: 42);
3. los emprendimientos turísticos comunitarios participan del 5% de los ingresos generados por el turismo y que esto refleja la situación de pobreza de estas comunidades (: 43);
4. el objetivo de incorporación de un nuevo mercado alternativo de turismo requiere el desarrollo de una

industria de base comunitaria, sostenible en el tiempo y administrada por las comunidades y pueblos originarios (: 81);

5. los nuevos roles del Estado se fortalecen y complementan con las fuerzas del mercado y movilizan a las propias instituciones socio-políticas de los pequeños productores (asociaciones, sindicatos, comunidades, ayllus, organizaciones económicas y otras), potenciándolas en su rol de proveedoras y productoras de bienes y servicios públicos a través del desarrollo de mecanismos de acción colectiva organizada (: 49).

Se observa que la redefinición del concepto de *vivir bien* y el uso del concepto de “comunidad” en el Plan Sectorial se sintonizan con la segunda definición de la economía comunitaria del Plan Nacional de Desarrollo, analizada anteriormente. Esta contiene una orientación desarrollista que articula el problema de las organizaciones de pequeños productores (asociaciones, sindicatos, comunidades, ayllus, organizaciones económicas y otras) con la ausencia de instituciones y políticas de fomento productivo en concordancia con sus formas de organización y con la situación de pobreza y precariedad laboral.

Esta definición reconoce tres elementos importantes que caracterizan la diversidad de formas de organización que componen el sector socio-comunitario:

1. Los diversos grados y condiciones de inserción en el mercado y la necesidad de políticas para potenciar la integración mercantil vía emprendimientos, empresas e industrias comunitarias.
2. La presencia o la necesidad de potenciar los mecanismos de acción colectiva organizada.
3. La presencia de la precariedad laboral y la pobreza, resultado de su débil desarrollo productivo en una economía de mercado.

Tres nuevos elementos del Plan Sectorial -la ausencia del concepto de “economía o sector comunitario”, la nueva definición del concepto de vivir bien y la forma de incorporación del concepto de comunidad, originaria y campesina- dan insumos importantes sobre la complejidad

de la pluralidad económica a la hora de definir políticas concretas. Al evidenciar la gran diversidad al interior de cada una de estas formas económicas y la dificultad de establecer criterios diferenciadores de los cuatro tipos de economía, el Plan Sectorial abre, implícitamente, la interrogante sobre la “utilidad” de la clasificación de cuatro formas de organización económica para abordar la pluralidad de la economía boliviana. Interrogante que seguiremos analizando a partir del análisis de la relación de esta forma de organización económica con el mercado.

2. ¿Es compatible la economía socio-comunitaria con el mercado?

La propuesta de cuatro formas de organización económica en la CPE y en el Plan Nacional de Desarrollo, sugiere que uno de los criterios diferenciadores de estas formas de organización económica es la modalidad de relacionamiento con el mercado. Como mencionamos anteriormente, el Plan Nacional enfatiza, en la primera definición de economía social comunitaria, la contraposición entre economía de la solidaridad (economía social comunitaria) y economía de la ganancia y acumulación (economía privada) y, en la segunda definición, subraya las continuidades de lógicas económicas, pero sobre bases desiguales de participación en el mercado.

Estas dos definiciones reflejan el debate entre, por un lado, visiones “revolucionarias” de cambios económicos que, en su límite, desafían los principios fundamentales de una economía de mercado y proponen la construcción de un nuevo marco civilizatorio y, por el otro, visiones “gradualistas” de cambios institucionales y económicos en el marco de una economía de mercado. Discusión no resuelta tanto al interior del gobierno como en la sociedad.

Es en este contexto que esta pregunta adquiere sentido, aunque es importante recordar: 1) la articulación de principios liberales y pluralistas en la nueva Constitución Política del Estado; 2) la propuesta modernizadora del nuevo modelo económico; y 3) la inscripción del conjunto de las políticas económicas en curso, que engloban las cuatro formas de organización económica en una economía de mercado. En este sentido, revisamos la discusión sobre la economía comunitaria y

su relación con el mercado en el presente acápite y recuperamos en el siguiente un marco interpretativo de la pluralidad económica con base en la premisa de que la lógica mercantil y la lógica solidaria no son *a priori* contrapuestas.

La visión dualista entre economía de mercado y economía de la comunidad o de la reciprocidad

Uno de los principales teóricos de la visión dualista de las formas de organización económica es Dominique Temple (2003). Según este autor, la economía de la reciprocidad se basaría en un sistema de normas y valores étnico-culturales alternativo a la racionalidad moderna, de acumulación de capital y organización eficiente y competitiva.

A partir de la lectura de dos sistemas opuestos de organización económica, el autor define el sistema de intercambio (léase relaciones de mercado) como la esfera del egoísmo y del individualismo absoluto. En sus palabras: “El intercambio no toma en cuenta el otro más que lo mínimo, lo que es justo suficiente para asegurarse de su acierto en la prestación económica” (Temple 1983: 124, vol. III), y sigue: “El intercambio es el origen de una secuencia de privatización, individualización, competencia, acumulación, explotación, y de una noción materialista del valor, la cual puede reducirse a la de una cantidad de fuerza de trabajo o tal vez una cantidad de calorías” (1983: 125, vol. III).

En contraposición estaría, continúa el autor, el sistema de reciprocidad como la esfera de la ausencia del egoísmo y del individualismo, en que se:

... toma en cuenta al otro. Se da, si el otro recibe y la necesidad que se toma en cuenta no es la suya, sino la del otro. Entonces por la noción del otro, se tiene que satisfacer una identidad humana irreductible a la identidad suya y en la medida de la generalización del proceso, irreductible al cuerpo propio de ningún individuo. El ser, en lugar de ser unidimensional, es el ser común en el cual cada uno participa y se identifica. El ser también parece como ser superior. En este caso, el valor no puede reducirse a lo material. (1983: 125, vol. III)

Esta lectura se inscribe en el marco de la visión moralista de la economía campesina o indígena, que tuvo como principal teórico a Scott (1976). Según esta visión, los pequeños productores rurales se orientan principalmente a la seguridad alimentaria de su unidad familiar. Aunque no niega su participación en el mercado, afirma que esta es pasiva, en el sentido de que lo que prevalece es una racionalidad de subsistencia, en contraposición a una racionalidad maximizadora de beneficios. Según esta visión, el principio de igualdad o distribución igualitaria entre las familias es el que prevalece en las comunidades rurales.

Las críticas a la visión dicotómica entre economía de mercado y economía de la reciprocidad

Las principales críticas a la visión dicotómica entre una economía de la reciprocidad y una economía de mercado surgieron de estudios antropológicos e históricos de las economías andinas. Estos estudios puntualizan:

La articulación entre lógicas de mercado y lógicas de subsistencia

Las etnografías sobre la penetración de la lógica de los mercados y su impacto en las comunidades andinas muestran que, desde las primeras décadas de la colonización, se fueron articulando lógicas diversas de intercambio económico. Es así que la mayoría de las comunidades indígenas fueron, a lo largo de los últimos cuatro siglos, incursionando en circuitos mercantiles -trabajo monetizado, compra y venta de productos en mercados locales y extra-locales- sin la erosión necesaria de sus principios colectivos de organización de las actividades económicas.

En un estudio sobre la comunidad pastoril de Pampa Aullagas, en Oruro, Molina (1983) muestra cómo las transacciones no mercantiles y mercantiles están imbricadas en cada paso en el circuito económico. De esta manera, el autor muestra que la articulación del campesino al mercado no significó una descomposición de sus prácticas tradicionales, sino que éstas se convierten en los ejes centrales de articulación al mercado. La existencia de dos circuitos integrados -el intercambio

inter-ecológico y el intercambio mercantil- refuta la visión de una estructura dual en que la continuidad y la reconfiguración de prácticas económicas “tradicionales” implica necesariamente la marginación de prácticas mercantiles.

La integración en circuitos de flujo monetario regional, mediante la venta temporal de mano de obra y de productos (carne, queso, cueros y lana), proporciona a los miembros de la comunidad el acceso al dinero. Éste es destinado a la compra de productos manufacturados que forman parte de las necesidades reproductivas de la unidad doméstica y a la compra de sal, que constituirá el principal medio de trueque para obtener los productos de otros nichos ecológicos, necesarios a la complementación de la dieta diaria. La integración de dos circuitos -mercantil y no mercantil- permite a la comunidad no cerrarse en una economía de auto-consumo.

Olivia Harris (1990) analiza las transacciones monetarias (con el uso del dinero) en las poblaciones de Laymi y Jukumani y concluye que no se puede afirmar la existencia de una lógica específica en estas transacciones debido a que la ganancia es cuidadosamente calculada. Ella argumenta que en los ayllus del norte de Potosí “la preferencia del trueque o del dinero en las transacciones económicas depende de varios factores incluyendo la relación social de las personas involucradas en el intercambio, el lugar donde se lleva a cabo el intercambio y el objetivo del intercambio” (Jiménez, 2009: 377-378). La presencia de diferentes prácticas de intercambio, de relaciones de mercado altamente personalizadas y de una estructura social basada en relaciones de reciprocidad, no necesariamente se traduce en la presencia de una lógica diferente de organización económica y, por lo tanto, en lo que se podría llamar una economía étnica.

Orientación activa hacia los mercados

Se observa, en la mayoría de las organizaciones socio-comunitarias, una orientación “activa” hacia el mercado, en el sentido de que está presente la demanda de políticas que les permitan generar mecanismos de innovación para el incremento de la productividad, mejores condiciones de inserción en los mercados y, consecuentemente, mayores retornos financieros. En este sentido, conviven incentivos

no económicos y lógicas de reciprocidad con incentivos económicos individuales y colectivos (Zommers, 2002, 1998; Montaña, Muñoz y Soriano, 2007; Cruz, 2004; Bazoberry y Salazar, 2008; Pellens y Navia, 2005; y Quintanilla, 2010).

La orientación activa de las comunidades indígenas hacia los mercados se evidencia, en la actualidad, con la constatación de nuevos circuitos económicos en los ayllus del norte de Potosí, como el tráfico ilegal de autos y la fabricación y comercialización de cocaína. A partir del asesinato de policías, cometido por las comunidades indígenas de los Limes y Jucumanis en las localidades de Uncía y Cala Cala en el mes de mayo de 2010 y la negativa de la entrega de los cuerpos a las autoridades en nombre de la autonomía jurisdiccional, específicamente de la justicia comunitaria, se evidenció estos circuitos económicos ilegales al interior de las comunidades indígenas (ayllus) en el norte de Potosí (Periódico Página 7, 17 de mayo: 30; y Periódico Página 7, 28 de mayo de 2010: 6).

La articulación entre prácticas colectivas/ comunitarias e individuales/familiares en la organización de la producción

En contraposición a la visión de lógicas o circuitos contrapuestos e inconciliables, las economías locales combinan prácticas colectivas e individuales. El control colectivo de los medios de producción asociados a las bases materiales de tenencia de la tierra comunal, la organización del trabajo familiar en propiedades individuales, el acceso a mano de obra extra-familiar y la obtención de productos de otros pisos ecológicos mediante el trueque, estructuran un tipo específico de configuración socio-territorial.

El concepto de comunidad campesina e indígena en Bolivia combina, en grados diferenciados, tres principios: 1) la comunidad como lugar; 2) la comunidad como interés de grupo; y 3) la comunidad como una unidad con poder de decisión (Shaffer, citado por Jiménez, 2009). La existencia de mecanismos colectivos/comunitarios de toma de decisión no excluye la presencia de lógicas individuales, así como tampoco elimina las diferenciaciones internas entre familias en la comunidad.

Si partimos de estas evidencias, las preguntas que deberíamos formular para comprender la “economía de las comunidades”, como bien propone Jiménez (2009), son: ¿hasta qué punto una comunidad campesina o indígena toma decisiones colectivamente?, ¿cuándo y en qué circunstancias se recurre a la acción colectiva comunitaria y cuándo no?, ¿por qué es más frecuente llevar a cabo una acción colectiva comunitaria en la ejecución de bienes públicos, como una escuela o una puesta sanitaria, antes que en la conformación de organizaciones comunitarias para la comercialización?

Una amplia literatura, desde la sociología y antropología económica y la economía institucional, muestran las ventajas de la acción colectiva en la esfera económica (Ostrom y Ahn, 2007; Schmitz, 1995 y Humphrey, 1995). Sin embargo, estudios sobre los tejidos económicos bolivianos indican las grandes barreras para lograr la expansión y fortalecimiento de la acción colectiva en las organizaciones económicas que componen el “sector socio-comunitario”, principalmente urbano. Lo que se observa es un fuerte individualismo en la esfera económica, en contraposición a la gran capacidad de acción colectiva en la esfera política y social (PNUD, 2005; y Wanderley, 2004 y 2008). Es así que se plantea la importancia del fortalecimiento de la acción colectiva (cooperación y acciones conjuntas) para resolver problemas en el proceso de producción y comercialización no sólo en las comunidades rurales, sino también en las áreas urbanas.

Primeras conclusiones

Estas discusiones aportan nuevas maneras de entender las economías, en plural, que abren la posibilidad de encaminar la discusión sobre la construcción de marcos institucionales y de políticas macro y micro-económicas conducentes a la promoción de las economías locales desde sus realidades sociológicas y económicas concretas, en vista del objetivo de mejora sostenible de las condiciones de vida de los y las ciudadanas.

La discusión anterior nos lleva a la constatación de que la pluralidad económica boliviana *no* se funda sobre lógicas contrapuestas entre mercado y solidaridad, aunque sí sobre formas de organización

económica, niveles de acción colectiva/comunitaria en la esfera económica y mecanismos de distribución de las ganancias o beneficios distintos a la relación capital/trabajo. Avanzamos, en el acápite siguiente, un marco interpretativo de la pluralidad económica con base en la premisa de que la lógica mercantil y la lógica solidaria no son *a priori* contrapuestas.

3. Desde un criterio de factibilidad, ¿es necesario continuar con un modelo neoliberal basado en la preeminencia del mercado y articular las demás formas económicas estatales y comunitarias subordinadas a esta realidad?

Como mencionamos anteriormente, la Constitución Política del Estado, el Plan Nacional de Desarrollo y el Plan sectorial de promoción económica con empleo digno proponen la construcción de un modelo de desarrollo diverso y combinado, sobre la base de la pluralidad económica, a través de la articulación de los principios del liberalismo jurídico, la plurinacionalidad y la comunidad.

Lo que quisiera proponer es que la factibilidad de esta propuesta pasa por discutir ampliamente la *diferencia* entre una “economía de mercado” y una “economía de libre mercado o neoliberal”, recuperando la distinción que hace Braudel (1979) entre capitalismo y economía de mercado. Siguiendo a este autor, la economía de mercado se constituyó paso a paso y es anterior al surgimiento de la norma de la acumulación ilimitada del capitalismo. Argumentamos que recuperar esta distinción en nuestro *imaginario colectivo* es fundamental para la construcción de un modelo económico propio, que articule el incremento de la riqueza nacional con equidad social en un marco del pluralismo socio-económico.

La hegemonía de la visión neoclásica de la economía, para adeptos y críticos, nubló la diferencia entre lo que *son los mercados concretos* y lo que propugna la teoría económica ortodoxa ultra-liberal de lo que *debe ser el mercado libre y auto-regulado*. Conceptos que, al mezclarse, transforman al “mercado” en una entidad con propiedades casi naturales que, para los liberales, se convierte en el mecanismo de

generación de prosperidad para pocos, y para los críticos, en la personificación de todo mal -la opresión, la explotación y la pobreza-.

Transitar a un periodo post-neoliberal implica rechazar el concepto de mercado de la economía neoclásica ortodoxa: el mercado como un mecanismo abstracto y a-histórico de asignación de recursos, erigido sobre agentes económicos egoístas y atomizados. Este tránsito implica definir un paradigma distinto para entender los mercados como estructuras sociales e institucionales diversas, las cuales no necesariamente excluyen lógicas de reciprocidad y de redistribución. De esta manera, abrimos la posibilidad de analizar la dimensión política, social y cultural de las economías con mecanismos plurales de asignación de recursos y oportunidades.

Esta distinción fue ampliamente elaborada por la vieja escuela institucional de la economía y la sociología económica¹. Estos autores insistieron en la idea de que no es lo mismo la “propuesta política neoliberal de una economía de libre mercado” y “los mercados como construcciones históricas y sociales”. Esta distinción fundamenta la superación de la propuesta política neoliberal de la vía única de desarrollo. Las experiencias internacionales corroboran las diversas rutas de construcción de economías mixtas con diferentes tipos de “economías de mercado”.

Desde esta perspectiva, cae por su propio peso *la utopía del mercado libre y auto-regulado*, al mismo tiempo que nos permite incorporar la presencia de la diversidad de circuitos económicos mercantiles y solidarios y comprender los mismos como configuraciones, estructuras y dinámicas asentadas sobre instituciones políticas y sociales históricamente creadas y, por lo tanto, diversas. En otras palabras, al negar la propuesta política de una única vía de desarrollo económico y social, se abre la posibilidad de la construcción de un modelo plural en el marco de una economía que incluye circuitos mercantiles y solidarios, propuesta distinta a la de un modelo económico explotador, desigualador y opresor.

1 Entre algunos autores están Smelser y Swedberg (1994), Polany (2001,1992), Mora Salas (2004), Nee y Swedberg (2005), Scott (1995), Callon (1998), Rutherford (1996) y North (1993).

Para esto es necesario replantear el concepto de las economías de mercado a partir de la constatación de que estas, sin excepción, están estructuradas sobre reglas formales e informales que definen:

1. Diversos tipos de intercambio.
2. Los límites de la mercantilización y de la regulación estatal.
3. La configuración de los comportamientos aceptables e inaceptables en la búsqueda de ganancia.
4. Los mecanismos de redistribución de la riqueza -los regímenes laborales y de bienestar social-.

En este sentido, la formación de los mercados es parte de la formación de los Estados y de las sociedades, procesos históricos que continuamente forjan diferentes configuraciones económicas y sociales. A partir de este marco, el *capitalismo salvaje* es una, entre muchas, modalidades de economía de mercado.

4. ¿Cómo se puede pensar la articulación de esta forma de organización económica con el resto de la economía plural?

Buscamos las respuestas a esta pregunta (y las tensiones que alberga) en dos documentos rectores de nuestra estrategia de desarrollo. En su seno está el principio de la superación del patrón primario exportador como condición imprescindible para revertir la desigualdad y la exclusión de la población indígena, urbana y rural, y erradicar la pobreza en el país.

En concordancia con la nueva Constitución Política del Estado, el Plan Nacional de Desarrollo de 2006 establece como objetivo central:

... remover, desde sus raíces, la profunda desigualdad social y la inhumana exclusión que oprimen a la mayoría de la población boliviana, particularmente de origen indígena” y que esto requiere “el cambio del patrón de desarrollo primario exportador, que se caracteriza por la explotación y exportación de recursos naturales sin valor agregado, y la constitución de un nuevo patrón de desarrollo integral

y diversificado, que consiste en la agregación de valor y la industrialización de los recursos naturales renovables y no renovables. (: 1)

El Plan Nacional de Desarrollo propone la construcción de un modelo de desarrollo diverso y combinado, sobre la base de la heterogeneidad estructural de la economía boliviana, a través de dos grandes líneas de acción:

1. La recuperación del control estatal de los sectores estratégicos definidos como generadores de excedentes (hidrocarburos, minería, electricidad), con el objetivo de industrializar los hidrocarburos y transferir las rentas generadas a la atención de otras demandas socioeconómicas como la provisión de bienes públicos (salud, educación, vivienda, equipamiento básico, seguridad social de largo plazo) y la industrialización y promoción de la diversificación productiva.
2. La promoción del empleo digno a través del fortalecimiento del sector generador de empleo e ingreso constituido por la industria, manufactura, artesanía, turismo, desarrollo agropecuario, vivienda y comercio/servicios/transportes.

Las experiencias internacionales corroboran el supuesto de que la heterogeneidad de las formas de organización productiva, así como la diversidad de tamaño de las unidades económicas (micro, pequeña, mediana y grande), no son en sí mismas una barrera o una fortaleza para el desarrollo económico y, por tanto, soportan la premisa de que es posible coordinar las diversas formas de organización económica. El logro de este resultado depende de factores sociales, históricos e institucionales. Varios países con características similares a Bolivia, con una importancia relativa de unidades con organizaciones diversas y tamaños reducidos en sectores industriales similares a los nuestros, lograron dar el salto hacia la innovación sostenida y a la inserción en mercados globalizados (Schimtz, 1995; Humphrey, 1995).

Por lo tanto, la cuestión ya no es si las diversas formas de organización productivas y unidades de reducido tamaño tienen la capacidad de generar crecimiento y empleo de calidad, sino bajo

qué condiciones (político-institucionales y económicas) esto puede ocurrir. La respuesta sobre cómo generar vinculaciones virtuosas entre las diversas formas de organización productiva está en los tipos de gobiernos cooperativos/corporativos, las articulaciones entre unidades (grados de cooperación y competición) y el contexto institucional (las reglas oficiales y las reglas inscritas en las prácticas y expectativas de los agentes económicos y las políticas económicas y sociales), lo que determina la *performance* de las economías en contextos globalizados y el grado de distribución de la riqueza.

Sin embargo, esta propuesta enfrenta grandes desafíos como, por ejemplo:

1. Lograr la sostenibilidad en la generación de excedente hidrocarburífero, base económica y prerrequisito para la viabilidad de las políticas redistributivas insertas en los planes de gobierno.
2. Articular un conjunto de políticas macro y micro-económicas, laborales y sociales y una ingeniería financiera de distribución interna de ingresos, que permita atenuar la dependencia a un excedente inherentemente volátil y los riesgos de una cultura rentista y corporativa; marcada históricamente por relaciones clientelares entre el Estado y la sociedad, y altos niveles de corrupción institucional.

Más allá del conjunto de consideraciones sobre la consistencia interna de la orientación política de esta propuesta, está claro que uno de los principales temas de discusión es el rol del Estado en la economía y, específicamente, su relación con los sectores económicos en toda su diversidad. Tema que abordamos a continuación.

5. ¿Qué rol juega el Estado en la economía y de qué forma podría incorporarse la economía comunitaria en las políticas económicas de un país?

El Estado como medio para la transformación productiva

Las estrategias desarrollistas post-neoliberales parten del principio de que el Estado debe jugar un rol más protagónico en la economía, a

través de políticas proactivas de fomento productivo y mejora de la calidad del empleo, en estrecha coordinación con políticas sociales de distribución directa de la riqueza. Sin embargo, la recuperación del rol del Estado *no debe ser considerado un fin en sí mismo*, sino más bien *un medio* para lograr los objetivos de transformación productiva, orientada a la conciliación entre lógica de mercado y lógica redistributiva.

El Estado complementario del sector privado

A diferencia del desarrollismo de los 50, que también otorgaba al Estado un rol central, el nuevo desarrollismo en América Latina propone que el Estado *no* debería orientarse a la *sustitución* del sector privado y el *tutelaje* de la economía socio-comunitaria. Esta nueva orientación también se distancia de la estrategia neoliberal, al negar que el libre mercado resuelva todos los problemas y que las instituciones públicas deban limitarse a garantizar la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos. Estamos frente a la posibilidad de una tercera alternativa, como bien lo plantea Bresser Pereira (2007).

En este marco, la diferencia conceptual y práctica entre economías de mercado (en plural) y la economía de libre mercado concentradora de riqueza (la norma de la acumulación ilimitada del capitalismo) es muy importante, como analizamos anteriormente. Son muchas las alternativas de políticas económicas y sociales que establezcan relaciones virtuosas entre el Estado y las diversas economías o sectores para que éstos respondan al objetivo de crecimiento con equidad.

La construcción de las capacidades institucionales del Estado

El nuevo desarrollismo enfatiza, además, la importancia de la construcción de las capacidades institucionales del Estado para que cumpla con su función en el proceso de transformación industrial. Como bien plantea Evans:

El reconocimiento del papel central (del Estado) retrotrae, inevitablemente, a las cuestiones vinculadas con la capacidad del Estado. No se trata meramente de saber identificar las políticas correctas. La aplicación consistente de una política cualquiera, ya sea que apunte a dejar que

los precios “alcancen su nivel correcto” o al establecimiento de una industria nacional, requiere la institucionalización duradera de un complejo conjunto de mecanismos políticos; dicha institucionalización de ninguna manera puede darse por descontada. (2007: 18).

Sin embargo, la discusión sobre la capacidad institucional del Estado en el nuevo desarrollismo no se limita a la pericia y la perspicacia de los tecnócratas que lo integran, atención predominante durante los años 90, sino que incorpora la construcción institucional del aparato estatal en su vinculación con estructuras sociales circundantes, al mismo tiempo que estas son consecuencia de procesos de cambio institucional de largo plazo².

Evans propone el concepto de “autonomía enraizada” para caracterizar a los Estados que lograron el objetivo de transformación productiva. Estos Estados presentan una institucionalidad que combina aislamiento burocrático (a la Weber) con una intensa inmersión en la estructura social circundante. Se enfatiza, por un lado, la coherencia corporativa construida sobre la adhesión y solidaridad de funcionarios alineados con propósitos colectivos, la cual les permite aislarse de las presiones particularistas de la sociedad y, por el otro, la inserción de esta burocracia en una serie de lazos sociales concretos, que ligán al Estado con la sociedad y suministran canales institucionales para la negociación y renegociación continua de los objetivos y políticas.

No se trata de una autonomía relativa en el sentido marxista -constreñido por los requerimientos genéricos de la acumulación capitalista-, sino de una autonomía inserta en los términos anteriormente descritos. Ésta establece los canales necesarios para que el aparato estatal reúna y difunda información para la toma de decisiones, crear consensos e instruir y persuadir a los actores sociales en la persecución de metas colectivas.

2 A partir del análisis comparativo inductivo de los Estados que tuvieron éxito en la promoción de la transformación industrial en la postguerra (Japón, Taiwán, Corea, Brasil e India), Evans analiza las características institucionales presentes en estos Estados desarrollistas.

Selectividad de funciones del Estado

La construcción de la institucionalidad estatal pasa por la capacidad de selectividad de las funciones y tareas estatales. Uno de los principales problemas de los Estados es presumir que:

... los recursos imprescindibles para emprender nuevas tareas serían generados de manera automática en el desempeño de las tareas mismas... La ampliación imprudente de la variedad y cantidad de tareas lleva fácilmente a un círculo vicioso. El ritmo de crecimiento de la capacidad del Estado es más lento que el del aumento de las tareas. (Ibíd.: 44)

En este sentido, Evans concluye que:

... los Estados desarrollistas no sólo han tenido un mayor nivel de capacidad, sino que ejercieron una mayor selectividad en las tareas que acometieron. Se centraron en la transformación industrial y sus estrategias de promoción de la industria estaban destinadas a preservar recursos administrativos. (Ibíd.)

La prevención de resultados negativos

La construcción de la institucionalidad estatal es fundamental para prevenir un conjunto de resultados recurrentes: 1) la apropiación de rentas públicas por una clase política; 2) el patrimonialismo, entendido como el control del Estado por un grupo con estrechas conexiones entre sí—"cofradía presidencial"-, puestos que dependen de sus lazos personales -camarilla-; 3) el clepto-Estado donde "todo está en venta, todo se compra en nuestro país. Y en este tráfico, tener una tajada de poder público constituye un verdadero instrumento de intercambio, convertible en una adquisición ilícita de dinero u otros bienes" (Mobutu); 4) el personalismo y pillaje en la cúspide, que establece conductas en todos los niveles jerárquicos; 5) la falta de previsibilidad, que anula las iniciativas productivas; y 6) el clientelismo, corrupción y socavamiento de la eficacia del Estado.

Los desafíos de la construcción de una nueva institucionalidad del Estado

No es tarea fácil la construcción de una institucionalidad pública que logre:

1. Generación de suficientes incentivos para inducir a las autoridades y funcionarios a perseguir metas colectivas y asimilar información que les permita escoger objetivos que valgan la pena.
2. Políticas públicas que respondan a los problemas percibidos por los actores privados (en toda su diversidad) que, a la larga, dependen de éstos para su implementación.
3. Lazos externos que permitan al Estado evaluar, controlar y moldear las reacciones privadas ante las iniciativas públicas.
4. Ampliación de la inteligencia del Estado para aumentar la probabilidad de concreción de sus medidas.
5. Establecimiento de conexiones con la sociedad civil, de tal manera que estas pasen a ser una parte de la solución, en vez del problema.

El rol del Estado en los documentos rectores de la nueva estrategia de desarrollo y las tendencias emergentes de las políticas implementadas en los últimos 5 años

Lo que se observa en los marcos rectores de la nueva estrategia de desarrollo son *definiciones en contradicción*, en relación al rol del Estado y de los sectores económicos en toda su pluralidad. La ambigüedad del rol del Estado en la economía en la nueva Constitución Política del Estado y en el Plan Nacional de Desarrollo, ya fue ampliamente desarrollado en la discusión pública actual. En el presente documento enfatizamos esta ambigüedad en el marco del Plan sectorial de desarrollo productivo con empleo digno del Ministerio de Desarrollo Productivo y Economía Plural y del Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social que es, al final, uno de los documentos que se acerca más a la definición de las políticas de fomento productivo.

En este documento encontramos las siguientes definiciones del rol del Estado en la economía:

El cambio hacia un modelo donde el Estado desarrolla actividades complementarias a las de los productores privados orientados a fortalecer sus capacidades

productivas y compensar sus debilidades... El cambio del protagonismo del mercado en el conjunto del desarrollo del país por el del Estado, de forma complementaria con las dinámicas del mercado y con los procesos de acción colectiva de las organizaciones sociales. (: 45)

Liderazgo y protagonismo del Estado en la economía, promoviendo el desarrollo de los sectores estratégicos y prestando apoyo al desarrollo de los sectores privados productivos y creando condiciones para que exista mayor producción, ingresos y empleo. (: 46)

En el nuevo modelo el Estado se consolidará como un importante actor del nuevo bloque económico, asumiendo el liderazgo del desarrollo económico nacional. Por lo menos un 35% del total del PIB será el resultado de una participación directa del Estado en la economía. (: 46)

El Estado también participa en el desarrollo de la agricultura y otros sectores estratégicos a través de la formación de una empresa pública estratégica con el propósito de cambiar la situación en la que un solo grupo agroindustrial estaba destinado a la producción de cultivos industriales para la exportación, fundamentalmente la soya, torta de soya y sus productos procesados, y obtenía la mayor parte de los beneficios. (: 47)

Como se puede observar en la selección anterior, el documento oscila entre una relación *complementaria* del Estado con los sectores privados, y una relación de *rivalidad* con el sector privado. De la misma manera, el documento oscila entre la *participación indirecta* del Estado para apoyar el sector privado (a través de estímulos y políticas de fomento industrial y productivo) y la *participación directa* del Estado a través de la creación de empresas públicas, con el objetivo de sustituir al sector privado.

De hecho, en términos de políticas públicas en ejecución, lo que se observa es la tendencia a la estatización de la economía, antes que políticas de fomento productivo que fortalezcan los tejidos económicos existentes y, consecuentemente, produzcan la mejora de la calidad del empleo y la expansión de la cobertura de la seguridad social. Se advierte

la tendencia a asignar a la economía socio-comunitaria y privada un rol subordinado y dependiente en relación a la economía estatal, situación que ha mostrado resultados negativos, en términos de debilitamiento de los tejidos económicos, en las experiencias internacionales. El caso sobresaliente es el de Venezuela (Vera, 2008).

Por otro lado está la reedición en Bolivia de tendencias centralistas en el diseño de políticas de promoción de los sectores generadores de empleo, que no recogen las experiencias de políticas macro, meso y micro económicas de nuevo cuño y sintonizadas con los cambios y nuevas tendencias de la economía internacional y nacional. Se advierte la ausencia de atención sobre los nuevos retos de inserción en circuitos económicos globalizados y territorialmente asentados.

Los resultados económicos y sociales de la recuperación del rol del Estado en los sectores estratégicos, a través de las nacionalizaciones, dependen de la arquitectura institucional de delimitación de la relación con los inversores extranjeros y nacionales. En este sentido, las experiencias internacionales indican una multiplicidad de rutas posibles (Cumbers, 2010). En el contexto actual boliviano, está en peligro la sostenibilidad de la generación de excedente hidrocarbúrico, base económica de la estrategia de desarrollo del actual gobierno y prerrequisito para la viabilidad de las políticas de distribución directa (vía bonos y subsidios). Si bien se incrementó la recaudación tributaria de manera significativa, se observa la desaceleración de las inversiones y el cierre de los mercados para el gas boliviano (Mokrani, 2010).

Reeditando ciclos políticos pasados, la atención exagerada sobre las rentas de los recursos no renovables profundiza la lucha social por la apropiación de las rentas, desviando una vez más la atención sobre las políticas conducentes al fortalecimiento de los sectores generadores de empleo y el rediseño del sistema de protección social para la inclusión de la mayoría de la población boliviana.

En este sentido, el Estado debe conducir políticas que cambien la cultura rentista y prebendalista. Una vez más, podemos aprender mucho de las experiencias internacionales (ej.: Noruega) sobre la construcción de institucionalidades públicas con capacidad de incremento de la recaudación tributaria combinada con la distribución

progresiva, transparente y sostenible de las rentas de los recursos no renovables que eviten, al mismo tiempo, los efectos negativos sobre los sectores productivos y generadores de ingreso. Nos referimos a los efectos relacionados a la Enfermedad Holandesa.

En estrecha relación con lo anterior está el desafío de la construcción del nuevo Estado Social en sintonía con los cambios en las estructuras familiares y socio-ocupacionales de los últimos 30 años. Las nuevas propuestas de cambio de la Ley General del Trabajo, por ejemplo, siguen dirigidas al 20% de la población ocupada, compuesta por los trabajadores asalariados formales. Es necesario abrir la discusión sobre cómo generar un marco de regulación de las relaciones laborales y de la protección social desde la diversidad de las formas de trabajo, de tipos de organización, de los grados diversos de articulación con el mercado y de las diversas formas de discriminación y explotación³.

6. Factores de la actual crisis planetaria generalizada que hacen necesario pensar en alternativas al modelo económico y pensar en la economía comunitaria como alternativa

Para lograr los principios definidos en la Constitución Política del Estado en su Art. 306, inciso I: “El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos”, e inciso II: “La economía plural articula las diferentes formas de organización económica sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia”, es importante enfrentar las realidades sociológicas y económicas concretas de la denominada economía socio-comunitaria, más allá de las discusiones filosóficas sobre lo que quisiéramos que sea la economía socio-comunitaria.

En este sentido, es impostergable reconocer y enfrentar el hecho de que esta economía alberga problemas de explotación laboral,

3 Para más detalle sobre esta discusión, ver Wanderley (2009a y b); y Sánchez y otros, (2007).

desigualdades profundas, ausencia de regulación del Estado y exclusión de los y las trabajadoras de la seguridad social de corto y largo plazo; problemas que también comparten los otros sectores: privado, público y cooperativo.

No menos importante es discutir la tenencia al incremento continuo de las actividades de servicios y comercios (no articulados a las actividades de producción y al margen del control estatal) al interior de esta economía, proceso que va en contra-ruta del objetivo del cambio de la matriz productiva establecido en los marcos rectores de las estrategias actuales. Esta situación no es fácil enfrentar, dada la alta capacidad de presión política de estos sectores.

Con todo lo discutido anteriormente, afirmamos que no es posible pensar la “economía comunitaria” como un modelo real que sirva de alternativa a la crisis planetaria. Sin embargo, esto no disminuye la necesidad de la búsqueda de nuevas rutas de desarrollo con base en el compromiso con la equidad social y el reconocimiento pro-activo de la pluralidad socio-económica y cultural en el marco del respeto por la naturaleza.

En esta discusión, es importante diferenciar las prioridades (para no entrar en la discusión sobre las responsabilidades) de los países del norte y de los países del sur. En los países que lograron niveles muy avanzados de crecimiento económico y de consumo, se plantea la agenda del “decrecimiento” y de la disminución de los niveles y patrones de consumo (Leff, 2009)⁴. En los países que todavía presentan niveles insuficientes de crecimiento, alta pobreza y desigualdad, como Bolivia, el desafío del crecimiento de la riqueza se mantiene central en la agenda, así como el incremento de los niveles de consumo de bienes y servicios básicos como educación, salud, vivienda, alimentación y empleo digno para lograr el *vivir bien* de la mayoría de la población boliviana. La sostenibilidad ambiental se suma a los anteriores problemas.

4 En el ciclo de debate Estado, sociedad y crisis del capital, promovido por la Vicepresidencia en el mes de abril de 2010, los invitados extranjeros -Ulrich Brand, Alex Demirovic y Ana Esther Ceceña- propusieron que la agenda post-neoliberal incluya el cuestionamiento del concepto de crecimiento económico.

En este sentido, es importante discutir el hecho de que la Nueva Estrategia de Desarrollo se basa en un modelo extractivista de recursos naturales no renovables, y que la expansión de las actividades extractivistas (para financiar los nuevos programas sociales) entra en contradicción y conflicto con el respeto de los derechos de los pueblos indígenas que residen en los territorios de la industria extractiva y con los principios de sostenibilidad ambiental (Bebbington, 2010)⁵.

Consideraciones finales

Para finalizar, recalamos que los problemas centrales de la sociedad boliviana siguen siendo los mismos: ¿cómo gestar políticas que nos permitan superar el patrón de crecimiento centrado en los recursos naturales no renovables, sector que no genera empleo, altamente vulnerable a condiciones externas y depredador de la naturaleza? Estrechamente relacionado a lo anterior está el desafío de: ¿cómo romper la tendencia histórica de privilegiar la vía directa de distribución de recursos vía bonos, servicios y bienes públicos, que se sostiene sobre el patrón extractivista y que, además, mostró no ser suficiente ni sostenible en el pasado? Situación que está asociada a la postergación de políticas efectivas para el cambio sustantivo del patrón de crecimiento primario exportador de recursos naturales no renovables y de la discusión sobre el nuevo Estado Social para el 80% de la población boliviana.

5 Tema también agendado por la famosa mesa 18 de la reciente Cumbre sobre Cambio Climático, realizada en Cochabamba, Bolivia.

Bibliografía

Braudel, F. (1979). *Civilização material, economia e capitalismo*. Vol. 3. Sao Paulo: Martins Fontes.

Bresser-Pereira, L. C. (2007). Estado y mercado en el nuevo desarrollismo. *Nueva Sociedad*. N° 210, Julio-Agosto.

Bebbington, A. y Humphrey, D. (2010). Extracción, territorio e inequidades: el gas en el Chaco boliviano. *Umbrales*. N° 20. La Paz: CIDES-UMSA y Plural Editores.

Bazoberry, Ch. O. y Salazar Carrasco, C. (2008). *El cacao en Bolivia – Una alternativa económica de base campesina indígena*. La Paz: CIPCA.

Callon, M. (1998). *The Laws of Markets*. Oxford: Blackwell Publishers.

Cruz, B. A. (2004). *Estrategias productivas desde los Yungas. Propuestas de los productores del cantón Rosario Entre Ríos*. La Paz: PROAGRO, COOACI, PDI, Visión Mundial, PNUD, PIEB.

Evans, P. (2007). “El Estado como problema y como solución”. En *Lecturas sobre el Estado y las políticas públicas: retomando el debate de ayer para fortalecer el actual*. Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, Proyecto de Modernización del Estado.

García Linera, A. (2010). “Socialismo Comunitario”. Entrevista en Canal 7, disponible en la página web de la Vice-presidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Harris, O. (1990). *Phaxsytma y Qulloqi: Los Poderes y Significados del Dinero en el Norte de Potosí*. Manuscrito Goldsmiths' College. University of London.

Humprey, J. (1995). “Industrial Organization and Manufacturing Competitiveness in Developing Countries”. Special Issue of *World Development*, 23 (1).

Jiménez, E. (2009). "La economía de la comunitaria: una reflexión sobre comunidades y acción colectiva en la región del norte de Potosí". En Seoane, A. y Jiménez, E. (Coord.). (2009). *Debates sobre desarrollo e inserción internacional*. La Paz: CIDES-UMSA.

Leff, E. (2009). "Degrowth, or deconstruction of the economy: Towards a sustainable World". En *Critical Currents*. N° 6, Octubre 2009.

Molina, R. (1987). "La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: una comunidad pastoril en Oruro". En *La Participación Indígena en el Mercado Surandino*. Cochabamba: CERES.

Mokrani, L. (2010). Impacto de las recientes reformas estructurales en Bolivia, en el modelo de gestión del sector de hidrocarburos. *Umbrales*. N° 20. La Paz: CIDES-UMSA y Plural Editores.

Montaño, G., Muñoz, D. y Soriano, R. (2007). *Facilitando el acceso de pequeños productores a mejores mercados - una experiencia de políticas en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.

Mora Salas, M. (2004). "Hacia una visión sociológica de la acción económica: desarrollos y desafíos de la sociología económica". En *La Sociología Económica: una lectura desde América Latina*. Costa Rica: FLACSO.

Nee, V. y Swedberg, R. (2005). *The Economic Sociology of Capitalism*. Princeton: Princeton University Press.

North, D. (1993). *Instituciones, Cambio Institucional y Desempeño Económico*. México: FCE.

Pelens, T. y Navia, N. (2005). *Dinámica de la economía campesina de Valles. Una aproximación a comunidades de Cochabamba y Norte de Potosí*. La Paz: CIPCA.

Polany, K. (2001). *La Gran Transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: FCE.

Polany, K. (1992). "The economy as instituted process". En *The sociology of economic life*. Westview: Westview Press.

PNUD. (2005). *Informe temático sobre Desarrollo Humano – La economía más allá del gas*. La Paz.

Quintanilla, R. (2010). *Producción de Quinoa en Oruro y Potosí*. La Paz: PIEB.

Rutherford, M. (1996). *Institutions in Economics - The old and the new Institutionalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sánchez, C. y otros. (2007). *Régimen socio-laboral, tierra y territorio – propuesta de texto constitucional*. La Paz: CIDES-UMSA/CIPCA/FBDM.

Schmitz, H. (1995). "Collective Efficiency: Growth Path for Small-Scale Industry". En: *The Journal of Development Studies*. Vol. 31. N° 4.

Scott, W. R. (1995). *Institutions and Organizations*. New York: Sage Publications.

Smelser, N. y Swedberg, R. (1994). "The Sociological perspective on the Economy". En: *The Handbook of Economic Sociology*. New York: Princeton and Russel Sage Foundation.

Temple, D. (2003). *Teoría de la Reciprocidad*. La Paz: PADEP-GTZ.

Van Der Veen, H. (1993). "¿La fuerza de Bolivia está en nuestras manos? El rol de las organizaciones artesanales". Disertación de maestría, Universidad de Amsterdam.

Vera, L. (2007). Políticas sociales y productivas en un Estado patrimonialista petrolero: Venezuela 1999-2007. *Nueva Sociedad*, N° 210. Julio-Agosto.

Wanderley, F. (2009a). *Crecimiento, Empleo y Bienestar Social. ¿Por qué Bolivia es tan desigual?* La Paz: CIDES-UMSA/Plural Editores.

Wanderley, F. (2009b). Bolivia: entre el cambio y la inercia -régimen de empleo y de bienestar en los últimos veinte años-. *Revista Internacional del Trabajo*. Vol. 128. N° 3. Ginebra: OIT.

Wanderley, F. (2008). Las múltiples vías de articulación productiva para la exportación. *Umbrales*, N° 17. Marzo. La Paz: CIDES-UMSA.

Wanderley, F. (2005). La construcción de ciudadanía económica: el desafío del nuevo modelo de desarrollo, *Tinkazos*. Año 8. N° 18. La Paz: PIEB.

Wanderley, F. (2004). *Solidarity without cooperation – small producer networks and political identity in Bolivia*. Tesis Doctoral. Columbia University.

Zoomers, A. (2002). *Vinculando estrategias campesinas al desarrollo – Experiencias en los Andes bolivianos*. La Paz: Plural Editores.

Zoomers, A. (1998). *Estrategias campesinas en el sur andino*. La Paz: Plural Editores.

Documentos oficiales consultados:

Constitución Política del Estado (2009).

Plan Nacional de Desarrollo “Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para vivir bien (2006-2011).

Plan Sectorial de Desarrollo Productivo con Empleo Digno (2008).

Más allá del capitalismo y la modernidad

Raúl Prada Alcoreza

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)¹. 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

Sociólogo. Docente e investigador. Realizó estudios de doctorado en el "instituto Foucault" Paris, fue coordinador del doctorado en epistemología de la universidad autónoma Gabriel Rene Moreno. Integrante del colectivo de Investigación "La comuna". Fue representante para la Asamblea Constituyente 2006-2007. Fue Viceministro de Planificación Estratégica del Estado (VPEE)

1 La 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).

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 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 comparables².

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.

2 Ver Convención Marco sobre cambio Climático de Naciones Unidas.

Se entiende por desequilibrio ecológico la alteración de las relaciones de interdependencia entre los elementos naturales que conforman los ecosistemas, el desequilibrio ecológico afecta negativamente la existencia, transformación y desarrollo de la humanidad y de los demás seres orgánicos. El concepto de desequilibrio ecológico es construido en contraposición del concepto de equilibrio ecológico, prácticamente su opuesto; el equilibrio ecológico se define como la estabilidad de un ecosistema, es decir, la estabilidad de un ecosistema se da como resultado de las interrelaciones entre el ecosistema biótico y el ecosistema abiótico. El equilibrio ecológico es alterado por acciones que desatan las sociedades humanas en perjuicio del ambiente, aunque también puede ser alterado por fenómenos naturales; por otra parte, se puede considerar otras variaciones graves del medio ambiente, como son la sequía y la desertización, fenómenos preocupantes pues causan la escasez de alimentos en el mundo, afectando en gran parte a la agricultura, sobre todo son particularmente problemáticos debido a que provocan efectos destructivos en la biodiversidad, los nichos y continentes ecológicos. La sequía y la desertización causan varios problemas incluso irreversibles en el ecosistema, problemas que tienen que ver con la extinción de especies y también la destrucción del ecosistema; contribuyen a esta situación el uso de pesticidas y herbicidas, así también la explotación intensiva de los suelos. Al respecto es indispensable anotar que la llamada revolución industrial y su continuidad en los modelos desarrollistas han dañado la armonía ecológica, desequilibrando los ecosistemas y provocando niveles insostenibles de contaminación. Se puede hacer una historia larga de las transformaciones ambientales debidas a las intervenciones de las sociedades humanas en la creación de sus propios espacios vitales; empero en esta historia larga lo que compete a los ciclos del capitalismo, a la formación de la economía-mundo, a la formación del sistema-mundo capitalista, a su expansión colonizadora, las transformaciones ambientales terminan siendo destructivas y traumáticas para los ecosistemas. Podemos llegar incluso a decir que nos encontramos ante un dilema: la vida o el capitalismo, el planeta o el capitalismo, la madre tierra o el capitalismo, la pachamama o capitalismo.

En toda esta cuestión sobre el cambio climático, ¿qué es El Protocolo de Kyoto?; es un protocolo relativo a la Convención Marco de las

Naciones Unidas sobre el Cambio Climático. El objetivo del Protocolo y la Convención es combatir el calentamiento global. El Protocolo fue 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 Copenhague . En la Cumbre climática de Copenhague se buscó ratificar el protocolo de Kyoto, empero esta reunión fracasó debido al boicot de los países capitalistas responsables de la contaminación ambiental mundial, fundamentalmente de los EEUU. El debate no pudo prosperar debido a las posiciones encontradas y las contradicciones entre las potencias dominantes y las potencias emergentes. Después del fracaso de Copenhague, las Naciones Unidas tienen programado otra Cumbre climática en Cancún, México, dónde se buscará nuevamente resolver los problemas pendientes desde Kyoto. Toda esta historia de las cumbres climáticas no sólo se reduce al tratamiento de las modificaciones climatológicas, es decir, se concentran en los efectos del problema, no así en las causas estructurales de la crisis ecológica, sino que reducen el tratamiento del cambio climático al tratamiento del calentamiento global, del efecto invernadero, como si todo esto se pudiera resolver con la reducción de emisiones de gas por parte de los países altamente industrializados. En el camino de Kyoto a Cancún, pasando por Copenhague, esta historia de las cumbres climáticas se han encontrado con una piedra en el zapato: la convocatoria a la Conferencia Mundial sobre el Cambio Climático y Defensa de la Madre Tierra (CMPCC), de Tiquipaya, Cochabamba. En esta Conferencia los pueblos, los países asistentes, los gobiernos invitados, además de los movimientos sociales, organizaciones, instituciones, intelectuales críticos y científicos, van a discutir las causas estructurales del cambio climático, de la degradación y depredación ambiental, de la crisis ecológica. En esta Conferencia mundial se va poner sobre la mesa los derechos de la madre tierra, considerada ahora un sujeto de derechos, pero sobre todo la matriz planetaria de la vida, por lo tanto también un sujeto vivo. La asistencia de los pueblos indígenas a la Conferencia y de los movimientos sociales cambia la composición de la Conferencia, introduciendo

perspectivas civilizatorias y culturales alternativas al capitalismo, cambiando así el contenido de las discusiones, introduciendo en el orden del día no sólo el análisis estructural de la crisis ambiental, sino también epistemologías y saberes descentrados del antropocentrismo, efectuando un desplazamiento epistemológico que comprende no sólo la complejidad de las interdependencias, complementariedades y reciprocidades de los ecosistemas, de los nichos y continentes de vida, sino también la interpretación de las cosmovisiones y espiritualidades ancestrales, que emergen 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 autónomo, 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 más bien éstas son parte de la complejidad del oikos y de la vida. En todo caso lo que importa en la historia de las sociedades humanas es la disociación que se produce entre el sujeto y sus condiciones de formación biológicas, antropológicas sociales, culturales; hablamos de la disociación del sujeto del individuo-viviente de la especie homo sapiens. Esta disociación se expresa claramente en el pensamiento occidental; Descartes realiza la disyunción paradigmática entre ego cogitans y la res extensa. 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. 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 dissociarse 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, dissociado 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 África³.

La revolución mundial del vivir bien

Ha recommenzado una revolución anticapitalista, esta vez en nombre del vivir bien, suma qamaña en aymara, esta vez en defensa de la madre tierra; ya no se trata solamente de defender la fuerza de trabajo, al proletariado, de recuperar el tiempo de trabajo excedente para los obreros, no se trata solamente de oponerse a la explotación de la fuerza de trabajo, sino que ahora se trata de defender la vida contra la amenaza de la degradación, depredación ambiental, la amenaza de la crisis ecológica ocasionada por el desarrollo destructivo del capitalismo. Ahora se movilizan los pueblos contra el capitalismo, hemos pasado de la lucha del proletariado contra el capitalismo a la lucha de la humanidad contra el capitalismo, en defensa de todos los seres orgánicos, la biodiversidad, aunque también de la biosfera, de los suelos y de los subsuelos, donde anidan las riquezas naturales. La teoría del valor nos permitió comprender la lógica del capital inherente a la producción, esto nos llevó a desarrollar el concepto de modo de producción capitalista; ahora se requiere una teoría de la vida, que nos ayude a elucidar la contradicción entre capitalismo, la lógica de la valorización del dinero, y la vida, la naturaleza. El capitalismo,

3 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.

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 desarrollos, además de estar obligados a reponer los daños ocasionados a la naturaleza, corriendo con los gastos y transferencias tecnológicas correspondientes. En esta perspectiva, para garantizar el cumplimiento de la resolución de la Conferencia y lo que puede ser la ratificación del protocolo de Kioto se propone conformar un tribunal ecológico. Para lograr la realización de estos objetivos, la continuidad de la lucha y la movilización por la vida y la madre tierra se constituye una internacional de movimientos sociales en defensa de la madre tierra. Se pretende que las resoluciones de la Conferencia de Tiquipaya sean vinculantes en la cumbre climática de Cancún, en esta perspectiva van a ser entregadas a Naciones Unidas, buscando también que sean vinculantes para el mundo, siendo ya vinculantes para Bolivia, país anfitrión de la Conferencia. En este contexto se da el compromiso de una movilización general en el mundo, además de que la Conferencia propone realizar un referéndum mundial sobre los derechos de la madre tierra. Visto de esta manera, la Conferencia ha rebasado las expectativas de los organizadores; se esperaban unas diez y ocho mil personas, empero se llegaron a inscribir y aglutinar a más de treinta y cinco mil personas, desbordando los escenarios, cobrando dinámica propia, convirtiendo al encuentro, además de espacios de discusión, en una fiesta y en una feria.

¿Qué es el vivir bien? Decimos que es un proyecto civilizatorio y cultural alternativo al capitalismo y a la modernidad, que se basa en las matrices civilizatorias indígenas, que recoge la cosmovisión del suma qamaña, del suma kausay, del teko kavi, del ñandereko, del ivimarei, del qhapaj ñan, que sobre esta base incorpora las concepciones alternativas de las resistencias al capitalismo y a la modernidad, que integra utopías y proyectos sociales en armonía con la naturaleza y la comunidad, articulando formas de consumo, de comportamiento y de conductas no degradantes, asumiendo formas de espiritualidad que responden a relación ética con la vida y desplazando tejidos sociales solidarios y complementarios, armaduras culturales y ámbitos simbólicos, imaginarios y significaciones cohesivas de lo colectivo, de los saberes y el intelecto general.

Crisis del capitalismo e imaginarios colectivos

Pablo Stefanoni, economista, investigador y periodista parece que no se ha dado por enterado de la crisis del capitalismo, de los ciclos del capitalismo, de las crisis cíclicas del capitalismo, de las crisis financieras que anuncian el fin de un ciclo y el comienzo de otro. Menos puede esperarse que se haya enterado de la crisis congénita al crecimiento y el desarrollo capitalista, tampoco podemos esperar que comprenda lo que significa la crisis estructural del capitalismo. Por eso se ufana de dar una lista de situaciones y hechos donde trata de demostrarnos que el capitalismo está vivo y coleando, para terminar preguntarse que “¿no vendría bien un poquito de descriptivismo ante el riesgo contrario de salirnos completamente de la realidad?”. Parece concluir orgulloso con esta pregunta una columna que inscribe como título otra pregunta: “¿Una revolución mundial capitalista? “, calificándose un poco más abajo de aguafiestas, lo que parece hacerlo feliz. No estoy muy seguro que el economista haya entendido la diferencia entre la mirada orgánica, estructural e integral de los procesos, de la mirada descriptiva y, en este caso, diseminada de los hechos. Tampoco estoy seguro que el investigador haya investigado objetivamente las tendencias inmanentes del proceso de acumulación capitalista, menos su desplazamiento en las economías nacionales y la economía mundial. Estoy menos seguro que el periodista este informando sobre la relación de los hechos. Más bien parece tratarse de una toma de posiciones en el campo de batalla del proceso boliviano, optando por una tendencia pragmatista y de realismo político en el campo de fuerzas que pugnan el proceso. Se cree muy ingenioso al descalificar los rituales y las ceremonias de la challa dedicadas a ofrendar a la pachamama, al cuestionar con cierto aire de pedantería y pretendido racionalismo las creencias, los saberes y las interpretaciones que giran alrededor de la cosmovisión de la pacha, del equilibrio y la armonía dual y complementaria, que forma parte de las concepciones heredadas, recreadas y reconfiguradas andinas. El columnista considera que nos da una lección cuando distingue - usando a prestigiosos historiadores, Sinclair Thomson y Forest Hilton, que creo no estarían dispuestos a apoyar estos devaneos - los movimientos indígenas en sus distintos contextos históricos, sobre todo los relativos a la rebelión indígena del siglo XVIII, de los discursos contemporáneos de reivindicación cultural, anticoloniales e interpretativos de lo que se

denomina pachacuti, que quiere decir trastrocamiento, crisis, retorno; discursos que califica despectivamente como “pachamamismo”, lo que expresa un oculto racismo y los prejuicios recurrentes de una izquierda colonial. Toda esta elucubración no es otra cosa que la muestra de un gran desconocimiento del tema y del problema.

A pesar de haber investigado una ruta, la historia del instrumento político (MAS), ruta que forma parte de todo un complejo de procesos inherentes de los movimientos sociales desatados desde la masacre del valle (1974), no parece haber entendido mucho las lógicas inmanentes de estos procesos y de las dinámicas moleculares de los movimientos sociales, tampoco de las formas representativas que acompañaron la formación del instrumento político. Entre estas formas jugaron un papel politizador las recuperaciones simbólicas en los imaginarios sociales, en la reconstrucción de las identidades colectivas; por ejemplo, el discurso katarista ha formado parte de la atmósfera representativa y de legitimación de las resistencias, rebeliones y movimientos de las últimas décadas.

Lo que pasó en Tiquipaya tiene que ver tanto con una lectura de la crisis del capitalismo, desde la perspectiva de la crisis ecológica, como también con las reivindicaciones de los pueblos indígenas y el posicionamiento de otra perspectiva civilizatoria y cultural nombrada como vivir bien. Esta conferencia mundial de pueblos en defensa de los derechos de la madre tierra desplazó las discusiones de las cumbres, circunscritas en la evaluación del calentamiento global, hacia el análisis de las causas estructurales del cambio climático. Este es un logro que no se puede desacreditar por una especie de deleite periodístico convertido en supuesta crítica. Llamo comienzo de una revolución mundial anticapitalista a este acontecimiento por el compromiso logrado por los movimientos sociales asistentes de defender los derechos de la madre tierra, identificando al capitalismo como la causa estructural de la crisis ecológica; creo que esta perspectiva forma parte de los nuevos movimientos antisistémicos antiglobalizadores, anticapitalistas y ecologistas.

Creo que hay que hacer dos puntualizaciones más, una sobre el uso del término de revolución; en la polisemia de sentidos involucrados en la pragmática lingüística hay algunos de uso más recurrente, revolución

como irrupción violenta, insurrección; también como ruptura, quiebre con el pasado, nuevo comienzo; así también se entiende como nuevo ciclo, una nueva vuelta, una re-revolución, una acumulación hacia un punto crítico, desde el que se da el salto o la inversión, que en aymara se entiende como pacha-cuti, retorno a la armonía dual, complementaria, que puede también ser una nueva armonía. Empero el uso del término también puede connotar una convocatoria, convocar a una revolución anticapitalista y antimoderna; este es el sentido que he querido darle en el artículo La revolución mundial del vivir bien. En este sentido se tiene que entender la interpretación que hago de lo ocurrido en la Conferencia de los Pueblos por el Cambio Climático y en Defensa de los Derechos de la Madre Tierra.

La otra puntualización tiene que ver con las lecturas de la pacha, que se interpreta desde la palabra aymara paya, que quiere decir dos, pero también doble, que connota a la relación espacio-tiempo, también a la relación complementaria y a la reciprocidad. Desde esta perspectiva abría que acercarse a la cosmovisión de la pacha, al complejo configurativo de la alajpacha, espacio tiempo del pluriverso, de la acapacha, espacio-tiempo del lugar, del aquí y ahora, de la mancapacha, del espacio-tiempo interior, que puede también ser el subsuelo. Todas estas configuraciones se interrelacionan, interactúan y son interdependientes en el takpacha, la totalidad de los espacio-tiempos. Dependiendo desde donde se haga circular estas figuraciones, parece que el titi, el felino que cruza los puentes de los mundos, juega un papel simbólico de articulación, de tránsito, de movimiento. Parece ser que la chacana. La cruz andina, que significa también puente o puentes de mundos, es una especie de mapa simbólico astronómico, ligado a la cruz del sur, la estrella del sur, usado para interpretar el tejido de la complejidad del macrocosmos y el microcosmos. Que todo esto sea más o menos así, que sea más complejo, que sea una interpretación particular mía, es una cosa, pero, por el momento, nos sirve como hipótesis marco para situar lo que llamamos la cosmovisión de la pacha. Ahora bien, que esta cosmovisión sea compartida por los movimientos indígenas contemporáneos, sobre todo de tierras altas, y por los levantamientos indígenas históricos, depende de lo que estamos entendiendo por compartir. De todas maneras, la pacha, la pachamama, el pachacuti forman parte de los códigos lingüísticos que no solamente

se usan en las ceremonias, ritos, las celebraciones, sino también en los discursos y, entre estos, en los discursos político-culturales, sobre todo en los discursos kataristas. Creo que los amautas, collawayas, yatis, chamaquis, 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 entrelazadas 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 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 implícito. 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 entendido esto como ilustración, razón, racionalidad, ciencia, positivismo, pretendiendo que sólo hay una forma de madurez, el uso de la razón como autoridad, entendiendo que la única razón es el de la ilustración. Esto obviamente es una reducción, que durante el siglo XX ya fue 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*, pues en ellos demuestra otras formas de racionalidad, otros modos de pensar, otras maneras de clasificar, de construir la cultura, su relación con la naturaleza, y la explicación de los orígenes del fuego, de las armas, de la comida, de la agricultura. Que todavía uno se encuentra con gente que cree que hay una sola forma de racionalidad, que la civilización posible es la modernidad, se debe a los anacronismos relativos a la persistencia de sentidos comunes anclados en los prejuicios correspondientes a la colonización y a la colonialidad, además de constituirse en sedimentos ideológicos positivistas y decimonónicos. Esto también es una ilusión, entendida como mentalidad, ideología de un campo. Pero, ¿cuál campo es este? Creo que se trata de un campo donde habitan los funcionarios públicos, que son celosamente modernistas, los tecnócratas, los

técnicos, las cooperaciones, los gobiernos y las organizaciones no-gubernamentales metidas en la promoción y a gestión del desarrollo. En este sentido la ilusión desarrollista es un habitus incorporado de un capo que es como una diáspora donde funcionan instituciones de influencia y decisión en las políticas públicas. Es un campo que conecta instituciones locales, regionales, nacionales e internacionales. El habitus de este campo supone un espacio técnico y político donde las reglas del juego se establecen de acuerdo al logro de indicadores, metas y objetivos que valorizan el desarrollo. Una de las características de esta mentalidad tiene que ver con la creencia en la industrialización como medio primordial del desarrollo, también con la extensión de esta creencia a que el desarrollo es 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 masiva.

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.

Crítica 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 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 más bien del capitalismo periférico vivieron desenlaces distintos, que tienen que ver con la división del trabajo a nivel internacional, con la división del mercado mundial, con las diferenciaciones del comercio internacional, con la división entre centro y periferia, norte y sur, en la geografía y geopolítica de la economía-mundo y del sistema mundo capitalista. Todas estas diferenciaciones del capitalismo, de los capitalismoes, 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 capitalismos 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 igualdad, 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 las

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 concurrió 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 atmosfera compartida de sentido común latinoamericano sobre la revolución industrial, la sustitución de importaciones, la modificación de los términos de intercambio. En esta prolongación morboso y perversa del Estado del 52, que en realidad es como su antítesis, hasta las mismas nacionalizaciones quedaron en suspenso. Todo esto quedó en la memoria de un nacimiento heroico y su prolongación contradictoria de los doce años que duró la revolución, terminando en un crepúsculo político infeliz que llamaremos, parafraseando a Sergio Almaráz Paz, el tiempo de las cosas pequeñas. En realidad los militares fueron obedientes al Pentágono y a la Casa Blanca, con ellos comenzó un lento y problemático proceso de desnacionalización, que terminó de culminarse fehacientemente más tarde, durante el periodo neoliberal

de 1985-2005, bajo una concepción antiestatal y antinacional, bajo un discurso globalizador y privatizador, desprendido de cualquier proyecto industrialista. El periodo de las dictaduras militares fue un lapso de venganza por la derrota sufrida en la insurrección de abril de 1952, salvo lo que ocurrió durante el breve interregno de resistencia y de acciones nacionalizadoras desesperadas de los gobiernos de los generales nacionalistas de Ovando y Torres.

Después del ciclo de movimientos sociales del 2000 al 2005, cuando se pone evidencia la crisis múltiple del Estado-nación y se demuele a la casta política neoliberal que gobernó el país en las dos décadas anteriores, nos vemos nuevamente ante el dilema de reavivar los fantasmas del desarrollo y la revolución industrial o encaminar el modelo económico por nuevas salidas, alumbradas por la Constitución Política del Estado. La constitucionalización de la economía plural se abre al reconocimiento de la pluralidad de formas de organizaciones económicas, sólo posibles de comprenderse desde el paradigma de la pluralidad, planteado también en la Constitución. Esto significa el reconocimiento de distintas estrategias y lógicas económicas, con lo que se rompe la pretensión insostenible de una absoluta omnipresencia lineal del desarrollo y la revolución industrial, quebrando también la pretensión universal de la modernidad, abriéndose mas bien a una heterogeneidad civilizatoria y cultural, además de heterogéneos recorridos alternativos al desarrollo y a la modernidad, proponiendo composiciones y combinaciones singulares entre revolución tecnológica, recuperación de tecnologías tradicionales, reconstitución de la economía comunitaria, desenvolvimiento de emprendimientos sociales, en el contexto jurídico-político donde el pueblo boliviano se convierte en el propietario absoluto de las riquezas naturales, convirtiéndose el Estado en un mero administrador. Sin embargo, en esta transición, en este proceso, se concibe también un Estado interventor, un Estado regulador y un Estado encargado de promover un modelo productivo a través de la industrialización de los recursos naturales. Lo complejo del modelo económico de la Constitución Política del Estado es su proceso de transición transformadora, parte de una economía plural, atraviesa la transición a un modelo productivo mediante la intervención del Estado, apunta a un horizonte definido como economía social comunitaria, donde hay que potenciar la

economía comunitaria como alternativa; por otra parte, el modelo no colcluye ahí, pues avanza a códigos que trascienden el economicismo desplazándose a una concepción ecológica, proponiendo un modelo ecológico que va más allá de la economía social y comunitaria. El modelo ecológico se articula plenamente con el modelo civilizatorio y cultural de vivir bien. Haciendo esta lectura, bajo esta interpretación, se puede decir que el horizonte abierto por la Constitución trasciende los límites del paradigma desarrollista-industrialista, proponiendo un más allá de la modernidad, un modelo civilizatorio integrador e inclusivo de heterogéneas formaciones económicas, que apuntan a la recuperación de lo común, del intelecto general, de los saberes colectivos, del trabajo colectivo, de los valores simbólicos de los productos sociales, restituyendo las reciprocidades y complementariedades.

La transición a la economía social y comunitaria

¿Qué es la economía social y comunitaria?

Una de las más interesantes discusiones se ha generado a propósito del nuevo modelo económico propuesto por la Constitución Política del Estado. Esta propuesta reconoce una economía plural, orientada a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos. Se dice que la economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa. La economía plural articula las diferentes formas de organización económica según los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. Pero, también se dice que la economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo. Por lo tanto, se entiende que la economía plural se concibe como economía social y comunitaria. Este es el sentido, si se quiere la direccionalidad de la articulación de las distintas formas de organización en el contexto de la economía plural. Se trata descriptivamente de una economía plural y se comprende que el contenido, el sentido, la direccionalidad de esta formación económica es la economía social y comunitaria.

Lo importante es saber qué se potencia con el crecimiento y desarrollo de la economía plural. Pero, qué quiere decir, cómo se entiende, una

economía social y comunitaria. Se sobreentiende que esto comprende no sólo a las redes de relaciones que cruzan y atraviesan el campo económico, la economía pensada como relación, sino también que la perspectiva económica es social y no sólo la inclinación de la ganancia por la ganancia, el crecimiento por el crecimiento, el desarrollo por el desarrollo y la producción por la producción. No se trata de mantenerse en la lógica económica capitalista sino de crear líneas de fuga respecto a esta lógica perversa, a este círculo vicioso de valorización del capital. No sólo se trata de rescatar el valor de uso, la cualidad del valor de uso, pues puede ocurrir que el valor de uso sea la otra cara del valor de cambio, la cara material, sino de rescatar en el consumo la reproducción social, como una reproducción ampliada de la vida. No nos olvidemos que en el nuevo Estado plurinacional el Estado se convierte en instrumento de la sociedad, la sociedad es recuperada, reivindicada como acontecimiento histórico y cultural. La perspectiva social de la economía implica el objetivo de la satisfacción de las necesidades, la seguridad alimentaria, pero también las otras necesidades básicas y culturales. Todo esto significa la reapropiación social del excedente, replanteando en forma plural, las formas de propiedad. La perspectiva social de la economía convierte a la economía en instrumento de la sociedad, la sociedad deja de ser un rehén en la economía. Esta preponderancia social de la economía recupera el principio y el fin, si podemos seguir hablando así, la matriz social de toda economía, de la producción, distribución, intercambio y consumo. A esto se llamaba antes socialización. No se trata sólo de volver a discutir la posibilidad de la socialización de los medios de producción, tampoco la socialización de las grandes formas de propiedad privada, sino de desencadenar en el contexto de la economía plural el carácter social de la producción. No nos olvidemos que la producción es cooperativa, es social, que el intelecto general es social, que, en cambio, las formas de apropiación privada desvirtúan este proceso social circunscribiéndola a una apropiación privada del excedente. En otra perspectiva la apropiación social del excedente significa una reproducción ampliada de la sociedad. Esto entona con el principio y fin de la Constitución, el suma qamaña, el vivir bien, en armonía con la comunidad y la naturaleza.

¿Qué significa lo comunitario en la economía social y comunitaria? En la Constitución política del Estado se dice que el Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria. Para aclarar que quiere decir esto establece que, la forma de organización económica comunitaria comprende los sistemas de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígena originarios y campesinos. Esto tiene que ver directamente con el artículo dos de la Constitución, donde se establece que, dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales. También tiene que ver con los derechos de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, constitucionalizados. La forma de organización comunitaria comprende variadas y diversas formas comunitarias, sin embargo, esta pluralidad se asienta sobre la base de matrices de redes de relaciones colectivas, que tienen como núcleo las relaciones de parentesco y las alianzas territoriales. La forma comunidad se opone a la forma valor, desarrollada por el capitalismo, en los sucesivos ciclos históricos del capitalismo. La forma comunidad no sólo rescata el valor de uso de la hegemonía del valor de cambio, sino también recupera profundamente la función del consumo comunitario. No solo se trata de una producción colectiva, de una distribución colectiva, de una circulación simbólica, cultural y colectiva, sino también de una restitución del carácter comunitario de las instituciones culturales y de la irradiación de lo comunitario en la sociedad y en el Estado. La forma comunidad apunta a la superación de las crisis del capitalismo y la modernidad, además de la superación de sus contradicciones. Ciertamente lo comunitario pone en escena la complementariedad y reciprocidad, además de la redistribución y la dualidad de los procesos inherentes a la producción, reproducción y consumos materiales y simbólicos, el desarrollo de la institucionalidad cultural y política de la gestión comunitaria, ambiental y territorial. Pero también lo comunitario implica la constitución de nuevas subjetividades colectivas y de nuevos sujetos sociales, donde el horizonte de la comunidad se

repliega en la intimidad y en la interioridad misma de la experiencia y expresión social.

Podemos decir que en esta relación entre lo social y comunitario, que en la articulación de la economía plural, por lo tanto en la transición hacia la economía social y comunitaria, el Estado juega un papel fundamental. En la economía plural el Estado ejercerá la dirección integral del desarrollo económico y sus procesos de planificación. El Estado se mueve ahora en un contexto donde los recursos naturales son propiedad del pueblo boliviano, sin embargo serán administrados por el mismo Estado. Esta forma política respeta y garantiza la propiedad individual y colectiva sobre la tierra. El Estado participa en la industrialización de los recursos naturales, con el objeto de superar la dependencia en la exportación de las materias primas y lograr una economía de base productiva, en el marco del desarrollo sostenible, en armonía con la naturaleza. Así mismo, el Estado intervendrá en toda la cadena productiva de los sectores estratégicos, buscando preservar el abastecimiento. Está descontado que, en el marco de la economía plural, el Estado respeta la iniciativa empresarial y la seguridad jurídica, pero también fomentará y promocionará el área comunitaria de la economía como alternativa solidaria tanto en el ámbito rural como urbano. Se puede entonces entender al Estado, en todo este proceso integral, dinámico, holista, ecológico, sustentable social y comunitario, como un instrumento que ayuda a transitar revolucionariamente la transición. Se trata de revolucionar la estructura económica, la estructura social, la estructura cultural, la estructura institucional. Se trata de crear las condiciones de un Estado plurinacional, comunitario y autónomo, las condiciones de posibilidad de la economía social y comunitaria como alternativa al desarrollo, a la modernidad y al capitalismo.

¿Qué es el Estado? Es una red de relaciones, es un conjunto de engranajes, de procedimientos y de normas, es un mapa de instituciones, es una genealogía de una multiplicidad de formas de la gubernamentalidad. El Estado se ha transformado, desde su condición de Estado policía a una condición de Estado conformado por una economía política. En esta situación ha vivido una deformación, el mercado y la competencia se han convertido en la matriz que orienta sus acciones. El Estado interviene para promover y motivar la competencia

y, lo que es peor, para acrecentar las arcas de las elites dominantes. En contraposición a esta historia del Estado, se posesiona una transición donde se busca que la máquina estatal sirva como un instrumento de transformación de las multitudes, un instrumento destructor de su propio aparataje, de la propia maquinaria liberal y colonial. Se propone un Estado que cree las condiciones de posibilidad para el desarrollo de una sociedad libre y comunitaria, autodeterminante y autogestionaria, sustentable y en armonía con la naturaleza. Se trata de un Estado en tránsito y en transición en un proceso que lo lleva a su propia desaparición.

Modelo económico social y comunitario

En la Constitución Política del Estado tenemos por lo menos tres modelos organizacionales: Un modelo de Estado, un modelo territorial, vinculado a las cuatro formas de autonomía, y un modelo económico. Es indispensable discutir la articulación y coherencia entre los tres modelos, puesto que esta articulación y su consistencia hacen a la composición misma del marco constitucional. Esta tarea quedará pendiente; por razones del desarrollo del análisis entre Estado y sociedad, que ha tenido que ver con la discusión de la inserción de la formación económico-social boliviana en la economía-mundo capitalista, vamos a desarrollar primero el análisis del modelo económico, para abordar después los otros modelos y sobre todo la evaluación de su articulación.

La cuarta parte de la Constitución Política del Estado, Estructura y organización económica del Estado, está dividida en tres títulos: Organización económica del Estado; medio ambiente, recursos naturales, tierra y territorio; y desarrollo rural integral sustentable. Podemos decir entonces como que hay un modelo restringido económico, que se refiere estrictamente a la organización económica del Estado, y un modelo económico ampliado, que integra a la estructura y organización económica también al medio ambiente, tierra y territorio, además del desarrollo rural integral sustentable. Esto quiere decir que, una concepción amplia del modelo económico comprende a los recursos naturales, tierra y territorio, que pueden considerarse como condiciones de posibilidad transhistóricas de la formación económica.

De la misma manera, una concepción amplia del modelo económico contiene un proyecto de desarrollo rural integral sustentable. En el caso de los recursos naturales, tierra y territorio, podemos decir que no sólo se trata de las condiciones de posibilidad, sino también de sus alcances y límites, puesto que se trata de recursos finitos, aunque sean renovables o no renovables. En el caso del desarrollo rural integral sustentable, se trata de una concepción de desarrollo armónico, en la perspectiva de preservar el equilibrio ecológico, en beneficio de las futuras generaciones y del planeta. Desde esta perspectiva, se puede decir que todo el modelo económico está afectado por este carácter integral y sustentable, por las condiciones, alcances y límites de los recursos naturales, tierra y territorio. Esta perspectiva se interpreta claramente cuando se lo hace desde los horizontes del suma qamaña, del vivir bien, en armonía con la comunidad y la naturaleza. Podemos interpretar entonces que el modelo económico está direccionado a la armonía con la comunidad y la naturaleza, al vivir bien. El modelo económico tiene que producir esto, armonía, vivir bien, equilibrio ecológico, en pleno sentido de la palabra, equilibrio biológico, equilibrio social y equilibrio psíquico. La economía habría vuelto a su sentido inicial, al oikos, a la ecología. Ciertamente, leído de esta forma, el modelo económico se propone como una alternativa al capitalismo. No vamos a discutir aquí la viabilidad de este proyecto, tampoco las condiciones de su viabilidad. Esto forma parte de todo el análisis de la relación histórica entre Estado y sociedad. Lo que interesa por el momento es interpretar el modelo, tal como se encuentra en la Constitución Política del Estado.

Ahora bien, nos detendremos en el análisis del primer título, de la organización económica del Estado, es decir, de lo que hemos llamado el modelo económico restringido. Este título comprende cuatro capítulos: disposiciones generales; función del Estado en la economía; políticas económicas, y como secciones de estas políticas, tenemos política fiscal, política monetaria, política financiera, políticas sectoriales; y como último capítulo tenemos bienes y recursos del Estado y su distribución. En las disposiciones generales nos encontramos con las características del modelo económico restringido. Se trata de una economía plural, que se concibe como economía social y comunitaria, destinada a mejorar la calidad de vida y al vivir bien de las bolivianas y

los bolivianos. En su sentido específico entonces el modelo económico está destinado al vivir bien. ¿Cómo se logra esto? Es indispensable entender que esta organización económica aplica los principios de complementariedad, reciprocidad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. Ahora bien, en qué contexto se aplican estos principios. En la articulación de las formas de organización económicas comunitaria, estatal, privada y social cooperativa. ¿De qué modo se articulan? Aquí el Estado juega un papel primordial. El Estado reconoce, respeta y promueve la economía comunitaria; el Estado reconoce, respeta y protege la economía privada; el Estado reconoce y protege las cooperativas. El Estado mismo tiene una forma de organización económica propia: Administra la propiedad de los bolivianos sobre los recursos naturales, administra los servicios básicos, produce bienes y servicios, promueve la democracia económica y la seguridad alimentaria, garantiza la participación y el control social. En la economía plural, que es en realidad la economía social y comunitaria, el Estado ejercerá la dirección integral del desarrollo económico y sus procesos de planificación, además de que podrá intervenir en toda la cadena productiva de los sectores estratégicos. En este contexto, la economía plural está encargada de la industrialización de los recursos naturales. La economía social y comunitaria debe eliminar la pobreza, a exclusión social y económica, generando el producto social, logrando la producción, distribución y redistribución justa de la riqueza, así como la reducción de las desigualdades sociales y regionales.

¿Es un modelo socialista? ¿Es un modelo comunitario? No parece ser un modelo socialista al estilo de los países donde instauró el llamado socialismo realmente existente, de la Europa oriental, como el caso de la Unión Soviética y los países ocupados por el ejército rojo, tampoco al estilo de Asia, como el caso de China, Corea del Norte y Vietnam, del mismo modo no ocurre lo de América Latina, como el caso de Cuba, y hay muchas diferencias con África, como en el caso de Angola. ¿Es un socialismo del siglo XXI? Aquí, lo importante es definir qué se entiende por socialismo del siglo XXI, cuáles son las diferencias entre el llamado socialismo real y el socialismo del siglo XXI, y si se puede llamar éste socialismo. En todo caso hay diferencias con lo que ocurre en Venezuela. No nos olvidemos que en un sentido amplio se

habló también de socialismo Europeo cuando se hace referencia a las políticas públicas de la socialdemocracia; este es el caso del modelo del Estado de bienestar, que puede ser interpretado como la aplicación ampliada de políticas keynesianas. Podemos inferir entonces que el caso boliviano es único. Esto por sus peculiaridades, el tópico, el tema y el horizonte político que abren las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos lo hace singularmente distinto. En el discurso ideológico y en los análisis sobre los movimientos sociales se habló sobre un proyecto cultural y civilizatorio alternativo. Puede ser, esto va a depender del desarrollo del proceso mismo, sobre todo de la forma como se resuelva la vinculación ineludible con el capitalismo en su inserción en la economía-mundo. Sin embargo, sin esperar estos resultados de desenlaces históricos, podemos ver que se trata de un modelo económico en transición. El devenir de la transición depende de cómo se definan y se apliquen las políticas públicas, cómo se conduzca la política, sobre todo económica, cómo se transite en la transición, es decir, cómo se produzca el desembarazo de los modelos heredados, relativos a la forma de capitalismo de desarrollo desigual y combinado, característica de las forma de dependencia desplegadas en la periferia de la economía-mundo capitalista. Al respecto, podemos referirnos concretamente a los estilos de modernización de los tipos liberales y también a los perfiles de los estilos de modernización de lo que se llamó en América Latina el capitalismo de Estado. Haciendo un análisis retrospectivo y comparativo del presente, podemos decir que éste no es el proyecto de la Constitución, no se busca repetir la huella del pasado, la intención de la Constitución Política del Estado, del modelo económico de la constitución, es potenciar la economía comunitaria, desarrollar la economía social y comunitaria, comprendiendo las formas de emprendimiento social y las forma de comunidad actualizadas e inventadas por las nuevas comunidades, las llamadas sociedades políticas. El hecho constitucional que ahora sea el pueblo boliviano el propietario de los recursos naturales y el Estado un administrador, nos muestran variaciones en las condiciones de posibilidad del modelo económico. Ahora bien, tampoco podemos olvidar que el Estado va a jugar un papel fundamental en esta transición. ¿Esto qué quiere decir? Lo que quiera decir en la práctica, lo que ocurra definitivamente va a depender de la transformación del Estado, de las

transformaciones institucionales, de que sea otra clase de Estado, ya no el Estado-nación moderno; el desenlace depende entonces de la relación que se establezca entre estado y sociedad, de que realmente el Estado se convierta en un instrumento de la sociedad.

El Nuevo Modelo Económico

De la Constitución Política del Estado Plurinacional Comunitario Autonomico

¿Cuáles son las bases del nuevo modelo económico que establece la organización económica del Estado en la Constitución Política del Estado? ¿Cuáles son sus características? ¿A dónde apunta la orientación y la dirección del proceso económico que supone el modelo económico? ¿Qué significa en todo esto el horizonte de la economía social y comunitaria? ¿Qué papel juega el Estado? ¿Qué significa la presencia en el modelo económico del título II, sobre Medio Ambiente, Recursos Naturales, Tierra y Territorio, y el título III, sobre Desarrollo Rural Integral Sustentable? Estas son las preguntas que debemos abordar considerando el análisis y la interpretación de la organización económica del Estado plurinacional comunitario y autonomico, sobre todo cuando se tiene que aplicar la constitución, mediante leyes fundacionales y transformaciones institucionales.

Una lectura de la cuarta parte de la Constitución Política del estado, que corresponde a la organización económica del Estado, revela la riqueza y la complejidad del nuevo modelo económico, articulado al modelo de Estado plurinacional comunitario y al modelo territorial, configurado en base al pluralismo autonomico. 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 autonómico.

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 autonómico propone un proceso integral, articulado y participativo encaminado a la conformación de la economía social y comunitaria en el tejido del modelo civilizatorio del vivir bien.

Retomando la caracterización de la economía plural, se establece que en este conglomerado el Estado ejercerá la dirección integral del desarrollo económico y sus procesos de planificación, se plantea que los recursos naturales son propiedad del pueblo boliviano y serán administrados por el Estado, que se respetará y garantizará la propiedad individual y colectiva sobre la tierra, se propone la industrialización de los recursos naturales para superar la dependencia

de la exportación de materias primas y lograr una economía de base productiva, en el marco del desarrollo sostenible, en armonía con la naturaleza, se determina que el Estado podrá intervenir en toda la cadena productiva de los sectores estratégicos, buscando garantizar el abastecimiento para preservar la calidad de vida, se plantea el respeto a la iniciativa empresarial y la seguridad jurídica, además vuelve a quedar claro que el Estado fomentará y promocionará el área comunitaria de la economía como alternativa solidaria en el área rural y urbana (Art. 311). Como se puede ver el Estado aparece como dirección del desarrollo económico y planificador, como administrador de los recursos naturales, como garante de la propiedad individual y colectiva, como interventor en la cadena productiva, también como garante de la iniciativa empresarial y de la seguridad jurídica, como fomentador de la economía comunitaria. Hay que tener claro que el Estado ahora es el Estado transversal, no se reduce al nivel central, menos al gobierno, el Estado comprende a todos los niveles autonómicos, el Estado comprende relaciones intergubernamentales y relaciones entre las asambleas legislativas, el Estado es el modelo territorial, es decir el pluralismo autonómico, comprendiendo su régimen competencial y el régimen económico financiero del nivel central y de las autonomías. El Estado es plurinacional comunitario y autonómico. Ahora bien, este Estado articula e integra el proceso de transformaciones del modelo económico, que se encamina al paradigma económico social y comunitario, al equilibrio ecológico, y al arquetipo civilizatorio y cultural del vivir bien. El Estado es el dinamizador de la transición transformadora, pero, a la vez, es un Estado en transición. No hay que olvidar que el horizonte es la economía social y comunitaria y la composición civilizatoria del vivir bien, donde la sociedad termina de integrarse equilibradamente a la naturaleza, dándose lugar a una clara consciencia cultural de la pertenencia a la complejidad del cosmos o al caosmosis. Esta intersubjetividad cultural es inmanente y trascendente, responde a la búsqueda de armonía, reciprocidad y complementariedad viviente.

En Medio Ambiente, Recursos Naturales, Tierra y Territorio se dice que es deber del Estado y de la población conservar, proteger y aprovechar de manera sustentable los recursos naturales y la biodiversidad, así como mantener el equilibrio del medio ambiente (Art.

342). También se dice que la población tiene derecho a la participación en la gestión ambiental, a ser consultado e informado previamente sobre las decisiones que pudieran afectar a la calidad del medio ambiente (Art. 343). Y un poco más abajo se dice que las políticas de gestión ambiental se basarán en la planificación y gestión participativas, con control social; en la aplicación de los sistemas de evaluación de impacto ambiental y control de calidad ambiental, sin excepción y de manera transversal a toda actividad de producción de bienes y servicios que use, transforme o afecte a los recursos naturales y al medio ambiente; en la responsabilidad por la ejecución de toda actividad que produzca daños medio ambientales y su sanción civil, penal y administrativa por incumplimiento de las normas de protección del medio ambiente (Art. 345). También se establece que el patrimonio natural es de interés público y de carácter estratégico para el desarrollo sustentable del país (Art. 346). Como se puede ver no sólo se trata de la preocupación por la preservación y conservación del medio ambiente sino también de la problemática relación entre sociedad y naturaleza, más aún entre actividades sociales como las relativas a la producción, distribución, consumo y los ecosistemas, se trata de la búsqueda de la constitución o reconstitución del equilibrio (pacha). En realidad los títulos II y III de la Organización Económica del Estado trabajan el diseño de un modelo ecológico, complejo trabajo y difícil diseño pues se trata de resolver las contradicciones entre producción, industrialización, y equilibrio ecológico. La armonización y coordinación entre actividades económicas y naturaleza es requerida mediante la intervención estatal como garante de la preservación, conservación, mitigación ambiental, y a través de la participación social en la gestión ambiental y territorial. Así como hay que tomar el nuevo modelo como un proceso complejo de armonización y construcción de la economía social y comunitaria, también hay que entender el modelo ecológico como un proceso de armonización y construcción del equilibrio. La economía social y comunitaria y el modelo ecológico son complementarios, constituyen las bases, el sustento y el sostén del paradigma civilizatorio y cultural del vivir bien. En esta perspectiva se trata de realizar el vivir bien prácticamente, no sólo tenerlo como horizonte. ¿Cómo se hace esto? Resolviendo los nudos problemáticos, contradictorios, los obstáculos, que impiden el equilibrio, la armonía con la naturaleza, que saturan y

rompen los equilibrios eco-sistémicos y atentan contra la biodiversidad. Para esto se necesita actuar en los mapas complejos de las realidades socio-ambientales, socio-territoriales, socio-económicos y socio-políticos. Este camino no es fácil ni simple, es complicada y compleja, está dibujada en la normativa constitucional.

Un ejemplo de la elasticidad normativa en el despliegue del nuevo modelo económico se encuentra en el artículo 352, donde se dice que la explotación de los recursos naturales en determinado territorio estará sujeta a un proceso de consulta a la población afectada, convocada por el Estado, que será libre, previa e informada. Se garantiza la participación ciudadana en el proceso de gestión ambiental y se promoverá la conservación de los ecosistemas, de acuerdo con la Constitución y la ley. En las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, la consulta tendrá lugar respetando sus normas y procedimientos propios. Este artículo muestra claramente la elasticidad y la tensión de la transición; están contemplados todos los sujetos involucrados en el proceso, el Estado, la población, las naciones y pueblos indígenas, la ciudadanía y obviamente, ese sujeto, reconocido en la concepción del vivir bien que es la naturaleza. Todos tienen que participar en la transformación y armonización, en la gestión ambiental, en la conservación y también en la exploración sustentable de los recursos naturales. Este artículo nos muestra claramente la necesidad de la adecuación de la explotación y producción de los recursos naturales con la conservación de los ecosistemas. En otras palabras, modelo productivo y modelo ecológico tienen que armonizarse en la perspectiva del vivir bien. Se muestra la dificultades de hacerlo, pero también las salidas, una de ellas, y quizás una de las más importantes, tiene que ver con la participación de la población, con la gestión ambiental ciudadana, con la gestión territorial. La transición no puede realizarse sin la participación social, la transformación no puede desplegarse sin la coordinación de todos los sujetos involucrados. Esto implica una planificación territorial, bajo un enfoque de planificación integral y participativa. Para esto es menester tener claro la dirección y la orientación del proceso; se parte de la articulación coordinada de la economía plural, se involucra al Estado en esta articulación, se orienta su función en la perspectiva de la economía social y comunitaria, se asume el paradigma ecológico, creando las condiciones de realización del modelo civilizatoria y

cultural del vivir bien. El modelo de Estado, el modelo autonómico y el modelo económico, componen el paradigma del vivir bien, construyen potenciando relaciones alternativas, basadas en las reciprocidades y complementariedades, recuperando, consolidando y expandiendo las formas comunitarias, las formas de cohesión colectivas, los saberes sociales y el intelecto general. La complejidad de esta transición tiene que ser situada en una suerte de coexistencia disputada de las formas sociales, colectivas y comunitarias en el contexto definido por la economía-mundo capitalista. Se trata de una larga transición combativa hacia un mundo alternativo al capitalismo. En esta perspectiva es indispensable combinar principio de realidad y principio esperanza, objetividad y utopía, encaminar la praxis en función del horizonte abierto por las luchas sociales y de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos.

La condición comunitaria en el Estado Plurinacional

La Constitución Política del Estado dice que Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario; debemos situarnos en el carácter plurinacional comunitario, que es lo nuevo en la caracterización en la fundación del nuevo Estado, sobre todo en la definición de Estado comunitario, que es una caracterización en la que menos atención se ha prestado al momento de interpretar la constitución. Indudablemente este es un desplazamiento radical, además del desplazamiento plurinacional, sobre el que hemos escrito tratando de descifrar la transformación pluralista del Estado; sin embargo, hemos dicho poco sobre el carácter comunitario. Creo que es el momento de hacerlo. ¿Qué debemos entender por la condición comunitaria en el Estado plurinacional? En primer lugar debemos partir comprendiendo la heterogeneidad de las formas comunitarias; la Constitución Política del Estado hace hincapié en las comunidades ancestrales; esto debido al carácter descolonizador del proceso emergido de las entrañas de los movimientos sociales, prioritariamente debido a la participación fundamental de los movimientos indígenas originarios. Por eso se ha dicho que el proyecto descolonizador supone abrirse a un pasado no realizado, inhibido y contenido por la colonización. Una de las principales apuestas es liberar a la historia de su interpretación colonial, otra apuesta concomitante es liberar

al pasado de sus ataduras coloniales, lo que equivale a decir liberar las potencialidades, las capacidades, los saberes, las tecnologías, las relaciones de las comunidades ancestrales de las estructuras políticas, de las redes institucionales, de las ideologías en curso, de las hegemonías sucesivas, primero colonial y después liberal, particularmente interesa de-construir las costras modernizadoras que se han yuxtapuesto a las estructuras e instituciones comunitarias, quitándoles su fuerza productiva y su proyección de irradiación. Por ejemplo habría que seguir la expansión del ayllu en la costa, la puna, los valles y caídas subtropicales de la geografía andina, como estructura dual, red de parentesco y alianzas políticos territoriales, como forma organizacional, como institución cíclica y rotativa, también como archipiélago y manejo transversal de los pisos ecológicos . 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. Los chipayas se consideran a sí mismos como *jas-shoni*, “hombres de agua”, en oposición los “hombres secos”, los aymaras” .

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 a 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, 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*, también en *Tristes trópicos*. Podemos mencionar también las investigaciones de Jurgen Riester y de Mercedes Nostas 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 mas bien los obligaron actualizarla en relación a los desafíos y luchas que experimentaron. Su forma de organización se la puede situar en dos etapas diferentes, antes y después de las misiones; en lo que respecta al tiempo mítico parece que se congregaban en los claros del bosque, separando el espacio profano del espacio sagrado, conformando unidades complejas y extendidas. Las familias vivían en una casa comunal sin división, donde habitaban hasta más de un centenar de personas, la casa estaba dirigida por un jefe consanguíneo, de quien se dice que ocupaba la parte del centro. A su vez la aldea estaba dirigida por un jefe político llamado mburuvichá, también se contaba con un jefe espiritual llamado payé. Su organización social estaba encabezada por un cacique (tuvichá) cuyo liderazgo era hereditario. Como se puede ver tenemos la composición y combinación de organizaciones, la organización familiar, la organización política, la organización espiritual, la organización social, que en conjunto hacen a la institucionalidad cultural guaraní, teniendo en cuenta las diferencias y variaciones de los distintos asentamientos y dispersos territorios étnicos.

De todos los pueblos indígenas amazónicos, el pueblo Moxeño es el que mejor se ha preservado demográficamente en la Amazonia. Se considera que en un pasado precolonial los moxeños construyeron

importantes obras hidro-agrícolas, las mismas que estuvieron caracterizadas por una compleja red de camellones, terraplenes, lomas y canales. Parece una característica de las comunidades moxeñas el contar con una autoridad mayor, un cacique o corregidor; esta autoridad comunal se reúne con sus homólogos cada cierto periodo. La población moxeña se distribuye por zonas; hablamos de la zona de Trinidad, de la zona de San Ignacio, de la zona del Territorio Multiétnico del Bosque de Chimanes, por último tenemos la zona del Parque Nacional Isiboro-Sécure. Manteniendo ciertas diferencias la mayor parte de los moxeños se dedican a las actividades agrícolas, a la explotación maderera, a la agropecuaria, a la caza, a la pesca y recolección. De todas maneras, no hay que olvidar que gran parte de la población trabaja en las numerosas haciendas ganaderas que se expanden en la región.

Como se puede ver la situación de los pueblos indígenas de tierras bajas es diferente a la de tierras altas; primero debido a la densidad demográfica, en tierras altas la población indígena es mayoritaria, en tierras bajas es minoritaria; segundo debido a sus diferentes genealogías, el momento de la sedentarización y el contexto histórico en el que se produce; tercero debido a su diferencial correlación de fuerzas y de las fuerzas que enfrentan; cuarto, debemos tener en cuenta la condición estructural de sus cosmovisiones, proyectos culturales y civilizatorios. Sin embargo, tanto en los pueblos de tierras altas como de tierras bajas, las formas comunitarias ancestrales son como la matriz de la que parten y la estructura estructurante a la que se repliegan. Estas formas comunitarias se retomaron en las comunidades campesinas como antecedentes, referentes históricos, como códigos sociales y culturales; las comunidades campesinas aunque dispersas en familias, adecuadas a las formas de propiedad privada de la tierra o formas de posesión privada, tragadas por la vorágine del mercado, contienen, de modo inmanente, la ancestral institución comunitaria, sus estructuras subyacentes, sus circuitos de complementariedad y reciprocidad inscritos como memoria cultural. No son lo mismo las comunidades campesinas que las comunidades ancestrales, sin embargo, tienen una conexión histórica y cultural. Sin bien se puede decir que la mayor parte de la población rural está congregada y organizada en sindicatos y no en formas de organización originarias, ambas formas de organización, sindicatos y autoridades originarias, se conectan en

procesos de reconstitución y campesinización, opuestos a los procesos modernos de 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 campesino, a la democracia comunitaria, al pluralismo jurídico, a la economía comunitaria, territorio, derechos, democracia, pluralismo y economía que se plasman en la autonomía indígena. Autonomía que exige la consulta a los pueblos indígenas de acuerdo a sus normas y procedimientos propios, reconoce su gestión territorial, ambiental y de recursos naturales propia, sus instituciones propias, el autogobierno y la libre determinación, por lo tanto la coordinación intergubernamental y de las asambleas legislativas con las formas comunitarias de decisión.

Bibliografía

Amin S. (2003). Más allá del capitalismo senil. Buenos Aires. Siglo XXI.

Bourdieu P. (1999). Meditaciones pascalianas. Barcelona, Anagrama.

Cuadros R. (s/a): La ruta crítica para la evolución del debate desde el cambio climático hacia un proyecto civilizatorio holístico.

Lévi-Strauss C. (s/a), Mitológicas. México, Siglo XXI.

Lévi Strauss C. (1955). Tristes tópicos (Tristes trópicos).

Lévi Strauss (1964, 1967, 1968, 1971). Les mythologiques 1: Le cru et le cuit (Lo crudo y lo cocido). Les mythologiques 2: Du miel aux cendres (De la miel a las cenizas). Les mythologiques 3: L'origine des manières de table (El origen de las maneras en la mesa). Les mythologiques 4: L'homme nu (El hombre desnudo).

Morin E. (1980). El método. La vida de la vida. Madrid.

Sanabria Salmón C.E. y Ardaya M.N. (2009). Mujeres chiquitanas, órdenes normativos e interlegalidad. Los pueblos indígenas y su relación con el nuevo Estado. Coordinadora de la Mujer. Santa Cruz.

**SISTEMATIZACIÓN DE LA
MESA DE DIÁLOGO:
ECONOMÍA PLURAL**

Sistematización de la mesa de diálogo:

Economía Plural parte I

Términos Problema	Problemática	Sugerencias y otros
Paradigmas civilizatorios	La participación del Estado no está clara si solamente hay regulación o es propuesta de empresas públicas.	Economía plural debe entenderse en el marco de la definición del Estado Plurinacional.
Economía comunitaria	La colonización a partir de relaciones económicas, no conocemos comunidades que sean generalmente ricas, a pesar de que ellas mantienen internamente principios y valores comunitarios.	La participación del Estado como un ente empresarial debe darse bajo ciertos criterios, y uno de ellos debería ser "no competir".
<i>Suma qhamaña</i> desarrollismo	Lo comunitario es distinto a una economía del <i>ayllu</i> .	Lectura de las matrices civilizatorias.
Estado regulador	Yo creo que hay un riesgo en la utilización imprecisa de la categoría comunidad, su idealización.	Lo que se ha producido, que en informática se llama compatibilización, es la posibilidad de lectura mutua de un sistema con otro.
Economía plural, economía comunitaria	Lo que está diciendo fundamentalmente es la existencia de varias formas de gestión económica.	
Alternativa al modelo neoliberal	Pensar en las necesidades, partir de nuestras propias necesidades, partir de las necesidades de estos pueblos y eso ha hecho que a través de la actividad que el Estado ha asumido en la economía.	Economía comunitaria no es solamente la comunidad, el ámbito de la microempresa, sino es toda aquella finalidad que de manera colectiva y comunitaria pluraliza la producción y prioriza la reproducción de la vida.

Desarrollo	Lo que prevalece... economías... mínimamente articuladas con el mercado, entonces sí estamos pensando generar la economía comunitaria como una gran respuesta, incluso en contra del capitalismo, me parece que hay una gran brecha.	Tiene que haber equidad con producción.
------------	--	---

Sistematización de la mesa de diálogo:

Economía Plural parte II

Términos Problema	Problemática	Sugerencias y otros
Bien común, corporativismo	No es bueno divorciar lo que es el capitalismo de mercado con lo que estamos hablando de comunitarismo.	Yo creo que los Estados Unidos es más social que Bolivia.
	Cuál es la economía comunitaria realmente existente, me podrían ejemplificar, me podrían decir que no sean estrategias agrícolas de sobrevivencia, donde tenemos que unirnos para sobrevivir.	
Capacidad comunitaria	Lo comunitario... cuando en realidad queremos ver desde el ámbito económico... lo queremos ver desde el ámbito cultural... no salimos de una mirada antropológica.	A lo largo de la historia se ha explotado a las comunidades.
Gobernanza, presupuesto participativo, Buen Vivir	Usa el comunitarismo como base de acumulación mercantil.	Cuales [son] las grandes revoluciones antropológicas.
Sistemas comunitaristas	Cómo re-conceptualizamos este concepto [comunitarismo] y que sea un poco más amplio, que maneje las diferentes variantes de espacios territoriales en nuestros contextos.	Distinguir estos espacios geográficos para hacer un análisis y saber qué es lo comunitarista, y también distinguir el comunitarismo con respecto a los espacios urbanos.

Sistematización de la mesa de diálogo:

Economía Plural parte III

Términos Problema	Problemática	Sugerencias y otros
	Cómo es que ha coexistido esta economía comunitaria siempre con el mercado y con el capitalismo, cómo se puede separar.	
Mercados comunitarios	Mi perspectiva aquí es que lo que estamos tratando de hacer con estos mercados que antes no han tenido ningún significado es que adquieran un significado de altas proporciones.	
Modelos de economía comunitaria		Se puede desarrollar a partir de experiencias modelo desde el punto de vista de la economía comunitaria o de la economía solidaria.
Iniciativas productivas	Hablar de la economía plural en Bolivia significa hablar de sostenibilidad.	Es importante incorporar el desarrollo de una economía comunitaria en el marco del desarrollo rural sostenible.
Crisis alimenticia	Ahora mismo el problema de la tenencia de tierras está provocando estos incendios, que quieren al fin y al cabo darle utilidad a su tierra, para que esas tierras que por años han sido vamos a decir de engorde, ahora tengan un carácter productivo y aprovechan estas ocasiones para provocar incendios y volverlas terrenos de gran cultivo, y se olvidan de hacer ecología.	Que la economía plural realmente pueda incorporar campo-ciudad.

Crisis económica	Esta crisis del capitalismo que no tiene una alternativa, la economía comunitaria no se plantea todavía como modelo.	Fortalecer su aparato productivo..., y necesita hacerlo a nivel regional, generar un cierto nivel de integración para mejorar su capacidad de negociación.
Crisis del sistema	La Universidad está al margen de la problemática agraria, al margen de la problemática de la pequeña empresa, de la pequeña industria, ¿cómo puede articularse la Universidad?	Crisis de la sociedad capitalista, pero todavía el capitalismo no está en crisis como sistema.
Capitalismo	Ya desde el 2000 la economía cruceña estaba en crisis, ha venido perdiendo participación en el PIB nacional.	Autonomía al andar.
Economía comunitaria	Lo que diferencia a la economía comunitaria de la economía capitalista es cómo se produce, no es cómo se intercambia, ni cómo se consume.	Santa Cruz es uno de los mejores lugares para comprender cómo desarrolla el capitalismo en un país como el nuestro, llamado subdesarrollado, dependiente.
Generación de empleo	Tenemos que poner al Estado al servicio de esa economía.	El Estado debe ahora tomar en cuenta estos sectores amplios de la sociedad, que requieren para su desarrollo no seguir librados a su propia suerte; tampoco se trata de volver ricos a estos sectores, sino de que en conjunto se puedan desenvolver en esa medida.

Producción campesina, producción comunitaria	La gran mayoría de los países que hicieron experimentos socialistas dejaron a la producción campesina morir o la mataron intencionalmente, hicieron lo mismo con la producción comunitaria aquí, que era una forma de resistencia.	Ningún otro proceso ha tenido los sujetos que ha tenido el proceso de cambio actual en Bolivia; entonces, debemos crear un modelo o la convención de varios modelos que sea también original.
Planificación participativa	Tanto hacer énfasis en nuestra democracia, nuestro proceso de cambio pacífico y democrático, ¿no estamos más bien atándonos las manos y desarmándonos frente a los mecanismos del mercado que se expresan en dictaduras?	Cómo vamos a definir este horizonte estratégico. Qué significa planificación participativa.
Utilidad	Cómo hacemos participar a la PEA en la toma de decisiones en los temas completamente productivos.	Buscar algunas normativas para la articulación, hasta dónde la economía puede desarrollarse tendiendo a buscar equidad con la economía comunitaria.
Alternativa	No estamos buscando una alternativa o una propuesta alternativa, deberíamos trabajar en lo que es la visibilización de ese modo de vida.	Trueque.
Subvenciones competitivas	Cuando nosotros enfrentamos el problema de la redistribución de la tierra, nuestro gran problema es que todos quieren de forma individual y de forma parcelada, nadie quiere como dice la Ley 3545, distribución comunitaria de la tierra.	Vamos a desarrollar teorías que nos permitan desarrollo social y cultural con conceptos de no desarrollo, como la Vía Campesina.

Pragmatismo	Otra cosa que es fundamental mencionar: si estamos en un sistema capitalista no podemos pretender salirnos de los cánones, no podemos pretender salir de las leyes capitalistas, si se dice avanzar pacíficamente.	La planificación nos va a dar el criterio correcto para no volvernos a equivocar; entonces yo sugiero que se delinee una estrategia global para establecer puntos de discusión y un reencuentro, combinando el pragmatismo y la planificación.
Madre Tierra	Cómo vamos desarrollando y construyendo este horizonte de economía plural de Vivir Bien, de valores éticos y morales donde, reitero, el tema de economía ecológica pasa a ser fundamental.	Lo que estamos construyendo es algo que no sólo está esperando Bolivia, sino la región, y por eso yo creo de que estamos retados justamente a esta construcción.

MESA DE DIÁLOGO: SOCIALISMO COMUNITARIO



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, esa fue una farsa de las izquierdas; ni la izquierda puede ser la abanderada de un neocapitalismo de Estado. (Álvaro García Linera)

Catedrático en pregrado y postgrado en varias universidades UMSA-La Paz, UPEA-El Alto, UAGRM-Santa Cruz, UATF-Potosí, Universidad de la Frontera (UFRO), Temuco-Chile. Academia Diplomática de Bolivia, en las siguientes temáticas: movimientos sociales, economía política e historia económica, epistemología. Ha publicado libros en las temáticas de movimientos sociales, interculturalidad crítica y descolonización.

1. Introducción

La cita de Marx con que empieza este trabajo muestra con claridad cómo, 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 estatista, 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 los manejan, construyen y reconstruyen como mecanismos y herramientas 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.

No es tan fácil, como creen los pragmáticos estatistas, “utilizar” al 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 este el que nos ha tomado a nosotros, nos ha tragado, nos ha remolcado hacia sus lógicas y dinámicas de 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 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 las tensiones, ambigüedades y contradicciones que contiene cualquier construcción de un horizonte estratégico emancipativo en marcha.

En ese sentido, este texto está dividido en 5 partes: la primera, evalúa los elementos centrales del debate sobre socialismo comunitario desde dos autores importantes que han planteado últimamente sus propuestas: Silvy De Alarcón y Roger Cortéz. En función a estas reflexiones y debates es que nos hemos animado a plantear una profundización de algunos de estos temas. Así, la segunda parte plantea una reflexión histórica teórica 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 coartada perfecta para liquidar la primera gran revolución socialista desde principios de los años 20, tomando fuerza desde 1924 y que en más o menos 10 años terminó por descomponerse del todo, gracias a los famosos “planes quinquenales” de la URSS. Nadie tiene derecho a venir a ofrecernos socialismos de ningún tipo si no hacemos una profunda y severa autocrítica de las terribles experiencias del “socialismo real”.

La tercera 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. Este acápite profundiza especialmente el debate con las propuestas y posicionamientos de Cortéz y De Alarcón.

La cuarta 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 Mészáros que, siguiendo a Marx, propone que “lo político” como tal es muy limitado, unilateral y 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 entre lo político y lo social es indudablemente lo social, sobre todo en procesos emancipativos.

Finalmente, en la quinta parte se plantea las bases y fundamentos de un socialismo específicamente comunitario, complementando

las reflexiones de Silvy de Alarcón. Se trata 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 a Marx -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 la universalización del 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* de la política y profundicen formas de autogobierno social y autodeterminación social que sí se podrían convertir -estas últimas formas- en el tránsito al socialismo comunitario. Mientras no se profundice el desmontaje del Estado y de las relaciones sociales y de propiedad existentes, no podemos hablar estrictamente de que a corto plazo estemos viviendo un tránsito al socialismo.

2. Explorando las posibilidades y características del socialismo

En lo fundamental del debate actual, están las preocupaciones centrales de una sola gran problemática que gira alrededor 4 grandes ejes: el papel del Estado, el papel y la importancia de las vanguardias organizadas, el tema del poder y el surgimiento de nuevas elites, y las condiciones de posibilidad de la construcción a mediano y largo plazo del socialismo comunitario.

Los textos de Cortéz y De Alarcón son muy diferentes, el de Silvy De Alarcón se dedica a reconstruir la formulación que ha hecho Álvaro García sintetizando algunos elementos centrales. El de Cortéz trata de reflexionar sobre los inicios del socialismo y su relación con las visiones “científicas”, el vínculo con la teoría, el surgimiento de “fetiches” socialistas de todo tipo, la importancia de la construcción del sujeto socialista y su relación con la espontaneidad y la conciencia, desde ahí lo central está vinculado a comprender la relación de violencia estatal con las reflexiones de la importancia de la independencia de lo social respecto a lo estatal. Son aportes desde distintos ángulos, pero insisto en que un común denominador central es la reflexión de las condiciones de posibilidad del socialismo y los obstáculos, entre los que se reflexiona sobre el papel del Estado, las vanguardias, la relación Estado-sociedad y el peligro del surgimiento de nuevas elites que detengan el proceso que vivimos; pero veamos algunos de los aportes más interesantes de ambos para poder pasar a hacer el aporte propio:

Silvy de Alarcón plantea claramente una propuesta enormemente importante para el marxismo en Bolivia, que no ha sido suficientemente debatido y al que el presente texto pretende aportar:

García Linera argumenta aquí dos ideas sustanciales. La primera, que para llegar al socialismo, no es necesario pasar por la disolución de la comunidad; la segunda, que la potencialidad de la comunidad radica en el carácter del trabajo que desarrolla. (De Alarcón. s/f: 3)

En las bases de la idea de socialismo comunitario está este eje central que reconstruye De Alarcón: la comunidad no es un arcaísmo que los “marxistas” del PIR, PCB y POR leyeron y siguen leyendo como obstáculo y rémora del pasado. Vemos como reconstruye De Alarcón la crítica de Álvaro García:

Acerca de la primera, García Linera desarrolla una crítica durísima hacia todas aquellas posiciones de izquierda que han visto en la comunidad un factor de atraso para el “desarrollo nacional” y, por tanto, planteado la necesidad de “modernización” de la comunidad, es decir, de su disolución. Tal planteamiento no representa sino un profundo desconocimiento de la obra de Marx quien, contrariamente a las lecturas lineales de la historia, nunca

propuso que, para llegar al socialismo, había que pasar en forma previa por el capitalismo. En la correspondencia que sostuvo con Vera Zasúlich, Marx afirma, por el contrario, que dado el desarrollo tecnológico generado por el capitalismo a nivel mundial, la comuna rusa podía avanzar al socialismo sin tener que pasar por el trauma del capitalismo. (De Alarcón, s/f: 3)

No hay, pues, razón para pensar en la disolución de la comunidad, como plantea la izquierda tradicional y mecanicista. Por el contrario, ella aparece como una “poderosa palanca” para instaurar formas de producción y apropiación colectiva, que no son otras que las que caracterizan al socialismo. Toda vez que este paso es, además, la obra voluntaria de los trabajadores agrarios, constituye una *condición objetiva* de la revolución socialista en Bolivia. (De Alarcón. s/f: 4)

Sobre este tema fundamental de las bases del socialismo comunitario no dice nada Cortéz y, simplemente, hace reflexiones abstractas y bastante alejadas de una visión emancipativa del problema para la realidad actual del debate sobre el socialismo en Bolivia.

Sobre un otro eje del debate actual, De Alarcón muestra la preocupación de no caer en posiciones vanguardistas y sustitucionistas a nombre de “partido revolucionario”:

Es esta disposición de la lucha del trabajo contra el capital lo que denota la autenticidad de un proceso revolucionario. Reiteradamente, a lo largo de todo el texto, García Linera denunciará todo intento de convertir al partido en el sujeto de la revolución.

1. La característica del Estado socialista es ser un Estado en extinción, no un Estado que se perpetúa como espacio de poder de una burocracia estatal sobre el mundo del trabajo, menos que expropia la voluntad colectiva pero se erige sobre ella “en nombre de todos”.
2. La tarea del Estado socialista es potenciar las luchas que conduzcan a la transformación de las relaciones sociales de producción, lo que implica la transformación del proceso de

trabajo inmediato y la construcción de nuevas relaciones. En ese ámbito, la estatización de los medios de producción *puede ser* -no lo es de hecho, en sí misma- una forma que asuma la propiedad socialista, pero únicamente si ella va acompañada de la revolucionarización del proceso de trabajo inmediato, condición necesaria de la desaparición de las antiguas relaciones y la aparición de otras nuevas que posibilitan la superación de la enajenación.

3. En cuanto a la planificación, ella sólo tiene sentido si es el resultado de un proceso de apropiación que desarrollan los trabajadores sobre el proceso productivo y, con ello, sobre su destino. Pero, además, la planificación sólo adquiere un carácter revolucionario cuando permite ir superando la clásica separación entre trabajo manual y trabajo intelectual. (De Alarcón, s/f: 5)

La otra problemática fundamental que se refleja en los tres puntos en que hace énfasis De Alarcón, está en el centro de los dilemas del Estado y sus prerrogativas en procesos de transformación. El enfoque de De Alarcón es interesante, porque posiciona claramente los factores que conducen al fracaso de las posibilidades de construcción de socialismo y pasa a definir más específicamente algunos aspectos más puntuales del desarrollo de la idea en García Linera. Veamos en esta larga cita las características económicas generales del socialismo:

A partir de ahí, García Linera establece una serie de transformaciones en las relaciones políticas, económicas, productivas, sociales, etc., que caracteriza al socialismo comunitario... En la economía del socialismo comunitario fundamentalmente se produce para satisfacer necesidades de alimento, vestimenta, distracción, etc.; lo que es necesario para el ser humano se produce. Desaparece la explotación del trabajo, de un ser humano por otro, nadie vive del trabajo del otro. Este tiene que ser un sistema económico mundial como lo es el capitalismo, la producción tiende gradualmente, en base al ejemplo, a una producción comunitarizada...

... la relación dialogada, armónica entre seres vivos, ser humano y naturaleza, para que no se destruya o deprede al otro. En el socialismo comunitario la naturaleza es

parte imprescindible de la propia vida y se la tiene que cuidar con mayor fuerza y razón que la propia vida del ser humano.

En el socialismo comunitario hay un libre desarrollo de las capacidades humanas individuales en el marco de la comunidad. Y por último, la ciencia y a tecnología, que hoy están al servicio del lucro, se pondrán al servicio de la vida, de la humanidad y la naturaleza...

En lo político, en el socialismo comunitario, la sociedad política y la sociedad civil vuelven a fundirse gradualmente...

En cuanto al Estado o gestión, en el socialismo comunitario habrá Estado pero será un Estado donde lo que prevalecerá será la administración, la gestión. No es un Estado que se caracterice solamente por la hegemonía y la coerción, sino por la administración de los recursos públicos, gobiernos de trabajadores del campo y la ciudad, revocatoria de las autoridades, desconcentración comunitaria del poder.

En lo social, desaparecen las clases sociales, los derechos están garantizados para todos...

En lo ético-moral, el socialismo comunitario se caracteriza por un respeto supremo... a la vida humana y a la naturaleza; un apego a la comunidad, a la solidaridad, a la fraternidad y al trabajo en equipo como fundamentos de su trabajo, de sus iniciativas y de sus decisiones... (García de Linera en: De Alarcón S/F:9)

Lo fundamental en lo económico: Se produce para satisfacer necesidades, se lucha por la desaparición de la explotación, la propiedad no tiene que servir para vivir del trabajo de otro, debemos pensar en macro regiones aspirando a construir socialismo mundial, jamás habrá "socialismos" en un solo país ni siquiera en grandes microrregiones, esta fue una quimera del estalinismo envilecido de la segunda mitad del siglo pasado. El cuidado de la naturaleza y la tierra, las formas comunitarias que se desarrollan ampliamente a la vez son garantía del libre desenvolvimiento de las capacidades individuales, la ciencia y la técnica al servicio de la vida y no del lucro.

En lo político: Es fundamental esta noción de volver a fusionarse lo que llamamos “sociedad civil” y “la sociedad política” transformando radicalmente a ambas, sino directamente extinguiéndolas en sus prerrogativas y características anteriores. En cuanto al Estado en la cita hay un esfuerzo de definir un Estado que lleva adelante una “desconcentración comunitaria del poder”, etc.

En lo que García Linera denomina lo social: la desaparición de las clases sociales y conquista de derechos, y finalmente incorpora el elemento de lo “ético, moral”.

Tal vez lo más importante del texto de Silvy De Alarcón es su definición sintética de socialismo comunitario, tomando en cuenta todo lo antes mencionado:

“En su carácter más genérico y esencial, podría pensarse que el socialismo comunitario es la forma que asume la lucha contra el capital teniendo como horizonte y como medio de realización las formas comunitarias” (De Alarcón, s/f: 9).

Esta definición sintética es una de las bases del desarrollo teórico de la última parte del presente texto; tal vez habría que agregar que es también, simultáneamente, el fundamento de una lucha contra las relaciones coloniales que aparecen trenzadas a las lógicas del capital en países como el nuestro.

Sin embargo es fundamental tomar en cuenta las advertencias que hace De Alarcón al final de su texto sobre los obstáculos fundamentales que vivimos hoy, a las que Cortéz también se refiere en otro tono y desde otro enfoque:

Sin embargo, es preciso comprender que el potenciamiento de esa voluntad colectiva, de las clases laboriosas, es la *condición necesaria* para la construcción del socialismo comunitario. Sin su acción, el proceso de cambio terminaría siendo una impostura. Pero tampoco este que hacer puede espectarse como pura acción librada al azar, por ello, *es indispensable la politización de las organizaciones sociales*. Más allá del gobierno, también con el gobierno

si es preciso, pero es fundamental avanzar en este ámbito. Para todos aquellos que traen siempre el temor de la posible cooptación de las organizaciones sociales desde el gobierno/partido gobernante, precisamente en esta politización radica la posibilidad de evitarla. (De Alarcón, s/f: 10)

Pasemos ahora a repasar algunas de las ideas centrales de Roger Cortéz, para hacerle algunas observaciones y comentarios y luego pasar al desarrollo de ideas propias sobre esta importante temática. Si bien este autor plantea que él es partidario de lo que él denomina “socialismo laico”, y compartimos que es conveniente alejarse lo más posible de dogmatismos y, sobre todo, de idolatrías de cualquier tipo, Cortéz parecería no lograr retomar algunos debates clásicos del marxismo sobre los que, más allá de idolatrías y feligresías, sería conveniente reflexionar hoy, más allá de hacer simples apreciaciones abstractas.

Participo de lo que ocurre como un socialista laico; es decir lo más conscientemente alejado de todo dogmatismo e idolatría ideológica, porque para mí lo más valioso que puede tener el socialismo es una insomne conciencia de la incertidumbre en la que vivimos y avanzamos. (Cortéz, s/f: 1)

Parecería que por esto es que su visión del tránsito a un posible socialismo parecería una simple prolongación de las relaciones y estructuras actuales, con el tradicional énfasis en la “participación” y el supuesto “control social”:

La pluralidad como definición estructuradora de un Estado hipercomplejo, con vigencia de cuatro nuevas instancias legislativas, junto a la participación y el control social son las transformaciones principales que abren la posibilidad de que el actual cambio de tipo de Estado se convierta en un Estado que transite a una nueva forma, caracterizada por una re estructuración de la formación social, donde el modo de producción capitalista pierda su condición predominante actual. (Cortéz, s/f: 8-9)

Parecería confirmarse este supuesto cuando reflexiona sobre la duración y posibilidad del tránsito al socialismo, en el que una vez más hace énfasis en modificaciones del “patrón de acumulación”, sería difícil transitar hacia el socialismo con sólo cambios en el “patrón de acumulación” o las formas de participación y control.

La duración de ese tránsito dependerá de:

... condiciones económicas, en el sentido de que se avance del actual cambio del modelo de desarrollo a una transformación productiva que modifique el patrón de acumulación;

... políticas, en tanto la autonomía trascienda de forma de administración territorial a creciente autodeterminación social, para lo que se requiere un reforzamiento y expansión de la participación y el control social y cultural, en tanto que la descolonización evolucione como una reforma moral, intelectual y estética de la sociedad. (Cortéz, s/f: 9)

Una vez más insiste en la “participación” y el “control social”, conceptos liberales que son el fundamento de la imposibilidad de avanzar a formas de autogobierno, ya que la participación y el control social –que no son malos en sí mismos–, mientras se sostengan las relaciones de poder y de dominación del capital –el control y la participación– se dan en tanto gobernado y en tanto respetuoso de casi todas las formas de dominación, de hecho, el participacionismo neoliberal de la participación popular fue la coartada fundamental para la introducción de lógicas conservadoras de desmantelamiento de la economía, pérdida de derechos, ofensiva del capital frente a los trabajadores, etc., etc. Se participa pero no se decide, se controla lo que no está al alcance para definir colectivamente. Si bien menciona formas de autogobierno social, el énfasis está puesto en este tipo de enfoque e interpretación de lo que él considera socialismo.

Es curiosa la defensa de la democracia formal que hace Cortéz, argumentando que la democracia formal tiene un “carácter universalizante”, y luego plantea:

El carácter universal al que me refiero nace a partir de que el Estado capitalista (nacional, popular y democrático)

reivindica su condición de representante general de la sociedad, en contraste con todas las formas estatales anteriores, que reivindican y proclaman un contenido de clase específico: sea de los faraones, mandarín, inca, noble o de los patricios. El Estado nacional moderno (capitalista) rompe esa tradición y se presenta como neutral y no subordinado a una clase en particular, aún cuando toda la prueba empírica demuestre su funcionalidad a la clase capitalista, encubierta bajo la modalidad de una autonomía relativa del Estado. Ese peculiar funcionamiento de la democracia le ha permitido sobrevivir a todos los intentos de sobrepasarla, desde cualquiera de los tipos estatales que volvieron a reivindicar un carácter de clase (proletario, obrero-campesino, etc.), es decir, desde una visión particular. (Cortéz, s/f: 11)

Parece profundamente discutible el argumento de que la democracia formal ha podido sobrevivir a todos los intentos de sobrepasarla simplemente por esta característica de presentarse como “universal”, tiene que ver más con formas de desarrollo del capital y con los procesos reales de desarrollo de formas de autogobierno y de disolución de las formas representativas; sea así o no, en todo caso parecería que este tipo de argumentación es la que lleva a Cortéz a subestimar el retomar los debates profundos de un socialismo no dogmático, reflexivo, etc. y contentarse con este tipo de “argumentos” sobre el socialismo y la democracia representativa, que por supuesto que es mejor que las dictaduras conservadoras, pero de manera inmanente lleva a convertirse casi inmediatamente en la forma de llevar adelante la expropiación de la soberanía política colectiva a nombre de representar. Que es lo que él mismo dice en otras palabras, aunque parecería que no ve la profundidad de la perversión de la democracia “representativa”, ni por qué realmente ha sobrevivido.

Un tema interesante para reflexionar es el sujeto del proceso; veamos cómo define Roger Cortéz esto:

Campeños e indígenas (una clase social y un sujeto colectivo) componen el núcleo principal del nuevo ciclo constitutivo (ciclo estatal) que, aliados a todos los demás sectores populares, podrían abrir camino a

la búsqueda de un nuevo orden social. (Cortéz, s/f: 13)

Luego de estas definiciones, plantea que cada vez más los campesinos son la fuerza predominante dentro del nuevo bloque de poder:

Los campesinos son cada vez más marcadamente la fuerza predominante dentro del nuevo bloque en el poder, lo que trae un reforzamiento de las políticas públicas que favorecen que los campesinos se distancien económicamente de las tradiciones comunitarias con mayor velocidad, a través del conjunto de facilidades que les otorga el Estado para modernizar sus cultivos y fortalecer su calidad de abastecedores del mercado. (Cortéz, s/f: 13-14)

Y entra a una cuestión neurálgica al plantear que, si bien los campesinos son la fuerza predominante, la *intelligentsia* pequeño burguesa tiende a convertirse en la fracción hegemónica; aquí podríamos decir que este es un análisis muy marcado por una visión estructural y, que deja de lado el problema fundamental, ¿cómo se puede construir socialismo con este escenario, si uno ve sólo esto?, claro que es imposible el socialismo, aunque él no lo dice abiertamente:

La *intelligentsia* tiende a la postre a convertirse en la fracción hegemónica del bloque, aprovechando su familiaridad de *intelligentsia* con la educación y el conocimiento, en especial con destrezas en la construcción y despliegue de narrativas, y su tradición de proximidad a la gestión pública. (Cortéz, s/f: 14)

Tal vez lo más importante para reflexionar en el texto de Roger Cortéz, sea su apreciación de que la lucha autonómica sea lo fundamental para continuar evolucionando; esta lectura confirma que lo que Cortéz llama "socialismo". En verdad parecería ser solo una tipo de capitalismo atenuado, de una sociedad más participativa pero sin cambios estructurales y profundos en las relaciones de poder, sin cambios profundos en las formas de propiedad, sin desestructurar las relaciones de dominación vigentes, sin cambios profundos en las relaciones sociales actuales, temas todos estos presentes y eje central de un proyecto socialista serio a mediano o largo plazo:

“... la lucha autonómica se perfila como el tramo más importante de la transición estatal y de sus ulteriores posibilidades de continuar evolucionando” (Cortéz, s/f: 18).

El horizonte en el que se mueve parece ser un “participacionismo” de “supervisión” de las estructuras del Estado y las formas de organización actuales de la sociedad. Se ve a la sociedad no autogobernándose disolviendo las formas actuales de estructuración de las clases y las relaciones de propiedad y, por lo tanto, de las prerrogativas del Estado, sino que se ve a las mayorías solo “proporcionando insumos”, haciendo “propuestas”:

“Se trata de que la participación supervise el rendimiento posible de la gestión pública, proporcionándole insumos, propuestas y visiones alternativas, sin llegar a co-administrar con ella el Estado” (Cortéz, s/f: 18).

Cuando se razona como se ve en la cita anterior, es que están intactas las relaciones de dominación fundamentales, del capital y coloniales, ya que los subalternos, en tanto subalternos, son los que “proporcionan insumos” y “hacen propuestas” a las elites liberales que mandan, gobiernan y deciden. Está muy lejos de ser esto algún tipo de socialismo emancipativo.

Del mismo modo, el control social, es decir control de la sociedad sobre el Estado y sus personeros, al tener como objetivo mayor, preservar la autodeterminación social ante el poder estatal, no debe duplicar la fiscalización, que es intrínsecamente una tarea estatal. Si el control social se aplica a fiscalizar se facilita su absorción por parte del Estado. (Cortéz, s/f: 18)

Una vez más, casi al final del texto se insiste en el asunto del supuesto “control social”, base de esta visión de socialismo; veámoslo en estas cuatro siguientes citas:

El control social puede enfrentar esa inclinación constante del Estado y los sujetos, clases y fracciones que ejercen el poder estatal, si consigue establecer mecanismos democráticos y de ejercicio ciudadano que le otorguen

auténtica autoridad sobre las autoridades y sobre el conjunto de las organizaciones de mediación política (OMP).

El objeto del control es frenar y enfrentar el abuso del poder público y la calidad de la gestión pública y la responsabilidad política de los aparatos de Estado que forman, promueven y designan funcionarios a los que se les confía el ejercicio del poder.

La no sumisión de la sociedad ante el Estado requiere que al control social se le reconozca la capacidad de supervisar a los aparatos de fuerza, el desempeño de las principales entidades fiscalizadoras y el control de calidad del trabajo de las OMP, como algunas condiciones mínimas de su funcionamiento. (Cortéz, s/f: 19)

El texto remata en un análisis de una suerte de receta para la construcción de la forma Estado, que es muy tradicional de las visiones y propuestas conservadoras a nivel internacional, en especial de organismos internacionales que son soporte fundamental de las lógicas del capital y que insisten en pretender mostrarse como “imparciales”. Recetas como las del tipo de “construir instituciones” etc., etc. Son el eje central de estos tinglados internacionales de lobbies conservadores.

La despartidización de la burocracia estatal, que debe profesionalizarse en una carrera respaldada con estabilidad y sujeta a un periódico y riguroso control de calidad, interno por los mecanismos de fiscalización gubernamentales y la supervisión de éstos por los del control social. (Cortéz, s/f: 24)

Finalmente, el texto de Cortéz muestra claramente que la idea de “autogobierno consiente” parecería ser más bien, justamente, la renuncia a la búsqueda sincera del socialismo más o menos de la forma en la que la han planteado sus más lucidos exponentes, ya que plantea precisamente que con llegar a los puntos que hemos mencionado: “control social”, una burocracia más profesional, cambio del “patrón de acumulación”, “lucha autonómica” etc. etc., ya estaríamos, según esta visión, cerca de “autogobernarnos”, cosa que parece bastante alejado de una visión y práctica reales y profundas de lo que se podría entender por “autogobernarse”.

Aún en medio de esas condiciones tan favorables, y aparentemente distantes, es posible que persista el capitalismo y su forma estatal, pero si llegamos a este punto es verdaderamente inminente que nuestra sociedad se encamine a autogobernarse conscientemente, que es la señal más segura de que habremos comenzado a construir una civilización distinta al capitalismo. (Cortéz, s/f: 24)

Con todo lo dicho, está claro que si bien Roger Cortéz intenta sostener que aspira a la construcción de una “civilización distinta al capitalismo”, lamentablemente el contenido fundamental de sus propuestas parecen ser la negación de esa aspiración.

Luego del análisis de lo que, a nuestro entender, es lo fundamental de los dos textos mencionados, hagamos nuestros propios aportes:

3. Elementos de un balance de cómo las necesidades estatales y de la “planificación” y el “desarrollo” liquidaron la primera revolución socialista¹

Hablar de socialismo y evaluar la posibilidad de construir un socialismo comunitario requiere, inevitablemente, un análisis lo mas crítico posible de las experiencias revolucionarias, en especial del proceso del surgimiento del capitalismo de Estado en la ex URSS. En este acápite sólo 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. 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.

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

Después de la muerte de Lenin, a principios de 1924, y sus insistentes reflexiones 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 propias)

Las cosas empeorarían progresivamente después de 1924. Luego del proceso de reorganización cupular en el 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 sólo terminó 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. Solo 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 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 sus dictámenes. Pero este fue el inicio del surgimiento de las nuevas elites del capitalismo de Estado. En 1929, los “planificadores estatales”

empiezan 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”, la de la jerarquía dirigente que se está empezando a formar y la 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. Empezaron procesos de persecución a los que no se sometían a las líneas del “plan” con 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 quedó totalmente suspendida. Empezó a ser una obligación de cada director de fábrica 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 el 152% (Dunayevskaya, 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...” (Ibíd.).

Sencillamente, 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 contra el “plan” prácticamente en un ex-obrero, sin posibilidad de conseguir un nuevo trabajo, sin alimentación y sin vivienda. Este 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, fueron 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 sobre ganancias, compuesto por dos niveles: 1) un impuesto en ganancias que comprendía entre el 9 y el 12% del presupuesto estatal; y 2) un impuesto sobre 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 sobre 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 si -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, la persona estaba pagando 25 kopeks por el costo real del pan (incluyendo producción, distribución y transporte). Los 75 kopeks restantes del rublo que cuesta un kilo de pan están yendo al Estado como impuesto sobre ingresos reales. O sea

que, en el ejemplo, por cada kilo de pan el Estado retiene un 75% de lo que se vendió-compró. Esto provocó que los precios se dispararan dos, tres y 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 llegaban a un punto culminante. El ritmo de “industrialización” más bien se aceleró. Se exigió un plan quinquenal de 4 años y se planteó claramente la creación de lo que Stalin llamó “*intelligentsia* industrial y técnica”. Las medidas fundamentales fueron: 1) Terminar la despersonalización, máximo de 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 los no calificados, nueva organización salarial. 4) Introducirse 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 un 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 de “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 produciendo: 1) una hambruna generalizada en el campo y las ciudades; 2) más de un 150% de inestabilidad laboral urbana; Y 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. 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, citado en: Dunayevskaya, 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 se emite la resolución del Comité Central Ejecutivo en la 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, 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 servían a la vez 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 mas trabajadores que los que son necesarios de acuerdo con los planes”, decía un documento oficial (Dunayevskaya, 2007: 264).

Estos “planificadores” “soviéticos” parecen ser portavoces de David Ricardo y de toda la economía conservadora más que de cualquier posición mínimamente progresista, por no 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 maquina 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, 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 convirtió en un abismo. Inmediatamente después de la Revolución, la relación fluctuaba de 1 a 3, con el stajanovismo existía una diferencia de 1 a 20. Las capas altas más privilegiadas eran sólo un 2% de la población, 3,4 millones de “dirigentes” para 169.519.127 personas, donde menos del 10% son considerados “*intelligentsia*”, calificados por Molotov como “los genuinos creadores de una nueva vida” (Dunayevskaya, 2007: 266) al más típico estilo burocrático, intelectualista y conservador típicamente estatalista.

Después de las purgas masivas en el partido en el año 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 llegaría más lejos, hasta el fusilamiento. 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, donde se sentencia a muerte a lo que quedaba de los líderes revolucionarios: Radek, Piatakov, Bujarin y Rikov, junto con más de 10 otros dirigentes revolucionarios, después 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 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 cuales 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 que nos toca es estar pendientes de esta cuestión central.

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

4. 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. Esta es la premisa que debemos romper para poder avanzar, ya que además el liberalismo paradójicamente en Bolivia es la coartada para la preservación y profundización de la condición colonial de las mayorías.

El debate con las visiones hegelianas es fundamental, por el papel que juegan en la construcción de los Estados desde su formulación. Hoy está siendo retomado 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 propuestas².

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. De ahí que, como un as bajo la manga, saca la conclusión 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 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

2 Lo fundamental de lo planteado en este acápite retoma los argumentos que Marx presenta en “Crítica de la Filosofía del Estado del Hegel” (1946).

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 muestra aquí que los idealistas objetivos como Hegel –y como todo estatalista– imponen sus ideas por sobre la realidad porque su ancla es su “fe supersticiosa en el Estado”, 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” cuando a 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 los movimientos sociales, la 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 medula 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 auto-organización social, se ha vuelto dependiente del nuevo sujeto que ocupa la escena, recién se entiende el proceder del gobierno actual, esta tensa relación de permanentes interlocución y ruptura entre los funcionarios del gobierno y las organizaciones y los llamados movimientos sociales.

De esa manera es que se torna inevitable la tendencia a volver a monopolizar las decisiones políticas en unas cuantas personas³ (ya que lo que piensan, creen o quieren desde las altas esferas del Estado *son el sujeto del proceso y ya no las colectividades auto-organizadas*) y no se logra -ni siquiera se intenta- bajar a los órganos de deliberación y acción colectivos, más bien se entiende que empiecen a ser minimizados, disueltos o subordinados al actor por excelencia del proceso que Luís Tapia llama el núcleo dirigente del Ejecutivo.

Este proceso de irrupción de un nuevo sujeto del proceso se encamina a transformar la acción y significado de la política que antes venía desde la base y estaba basada 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.

3 Al comentar el accionar del gobierno en relación a la constituyente, Luís Tapia plantea que existe una estrategia donde el MAS “pretende contener dentro de la representación partidaria el conjunto de esos movimientos y organizaciones de la sociedad civil...la formulación de la ley (de convocatoria a la constituyente) es el primer signo de esa estrategia, y la evidencia de la misma esta clara en el modo en el que el ejecutivo y el núcleo dirigente del MAS se relaciona con los 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 es el peligro que surge cuando las ideas y 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 la convierte en personificación 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) acaban atrapados 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. Este puede ser un ejemplo interesante de cuando Marx analiza los fenómenos en los que el sujeto se convierte en objeto y el objeto se convierte en sujeto. 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 volcará la balanza hacia algún lado de una forma más permanente.

Para plantearlo con mayor profundidad, el Estado es una forma de la vida social, como plantea la escuela derivacionista siguiendo a Marx⁴. El Estado es la síntesis de la sociedad, el resultado político de

4 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 sociedad y la consecuencia revelada de dicha sociedad. Pero, a la vez, el requisito del Estado es la producción de sustancia y materia estatal, necesita que lo social aparezca estatalizado para producir resultados de poder. Este es el tema clave que articula la trinidad Estado-poder-partido, la proyecta a una nueva síntesis y le da sentido hoy. La necesidad del Estado coincide con la necesidad de un aparato que estatalice sustancia social para producir efectos de poder y retroalimentar todo el proceso, más Estado, más partido, más poder.

Retomando a Marx, decimos que existe una irrealidad del ser colectivo de la sociedad en el Estado, este es el elemento que los hace incompatibles a un proyecto de avance de la emancipación con un pragmatismo estatalista, no tanto el debate de “sí 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 empezamos a analizar la estructura maquina jerárquica de todo Estado. Veamos.

La clave que en la actualidad divide proyectos políticos no es tanto “sí 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 político⁵ 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 en la que en Bolivia se ha avanzado mucho, 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

5 Planteamiento de Luís Tapia.

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 práctica 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 en que la maquinaria de las jerarquías estatales determinan las relaciones en las organizaciones y movimientos, más se va adquiriendo una praxis y pensamiento anclado en las jerarquías que devienen del Estado, haciendo difícil la labor crítica y mucho más aun el “mandar obedeciendo” o cosas por el estilo. Se manda y se obedece en función de las jerarquías y del 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, es que aparecen y se consolidan -típicamente- los burócratas como delegados del Estado ante la sociedad civil, y de ahí también que se minimizan muchísimo las dinámicas de avance de las tendencias que aspiran a la auto-determinación y los movimientos sociales se transforman en sociedad civil en acción, defendiendo sólo intereses de pequeños grupos. Cuando como hoy se parte del Estado (como lo hacía Hegel), y 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.

El problema de la burocracia estatal⁶ 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 en 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 a la autoridad constituye su esencia. Es lo que 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. Este es un punto central para que podamos entender cómo en Bolivia se unen de forma natural en momentos de utilización de las luchas en el escenario liberal estatal.

Podemos decir que “El espíritu general de la burocracia es el secreto, el misterio guardado en su seno por la jerarquía” (Ibíd.: 108) que no puede cuestionarse ni romperse hacia fuera por su carácter de corporación cerrada (Ibíd.: 106-107). El Estado es siempre corporación y el burócrata es el Estado en cuanto formalismo. Es un tejido de

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

ilusiones prácticas (Ibíd.: 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.: 108). Los burócratas, para Marx, son los 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” (Ibíd.). 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 autocritico entre la mayoría de los actuales funcionarios del Estado. En especial en 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 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), este 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” (Ibíd.). Estas lógicas y comportamientos son el complemento simétrico de las organizaciones rígidas de la sociedad liberal individualista, la “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 estatalistas 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, y esto convierte a los militantes de izquierda en objetos del *ethos* de conservación del Estado, despojados de todo criterio y pensamiento propios.

La burocracia está obligada a comportarse como "jesuita" o ser la "República sacerdote" ante el Estado, como dice Marx, esto consciente o no, pero -peor aun- también es necesario que llegue a la conciencia y se haga "jesuitismo intencional" (Ibíd.).

Marx plantea que, en la burocracia, la función sin crítica como acción sin espíritu es la 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 exacerban 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, lo que 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 estatalismo pragmático, el problema es que el primero no está pudiendo englobar en su realidad ilusoria al segundo y superarlo para abrir nuevos horizontes de emancipación social. Y todos los funcionarios del Estado y las organizaciones y movimientos viven en medio de esta contradicción constitutiva del proceso actual. Fluctúan de un polo al otro, muchos de ellos sin mucha conciencia del fenómeno explicado.

5. 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 que vivió.

Cuando Marx nos propone que las revoluciones emancipativas de los trabajadores, como la comuna de París, son una Revolución contra el Estado mismo, insiste en que una posición revolucionaria debe desmontar, demoler el Estado y producir un tipo de estructura que gradualmente vaya siendo subsumida por formas de auto-organización social. Es la reapropiación social de las atribuciones que hasta ahora eran protestad 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 en 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 dominación de clase (Marx, 1978: 183).

Es indudable que esta posición de un marxismo emancipativo, claramente anti-estatal 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 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 es un elemento central de un autentico 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 Vice-presidente Álvaro García denomina “farsa de las izquierdas”.

La Comuna se desembaraza completamente de la jerarquía estatal y reemplaza a los arrogantes amos del pueblo con sus servidores siempre revocables, reemplaza una responsabilidad ilusoria con 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 esto con cuidado, vemos que en realidad lo que Marx llama las “pretensiones del Estado” deben ser suprimidas y sustituidas por funcionarios que son 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 muy claro que había que sustituir en contenido y no sólo en la forma 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 Angers sugiere, en una carta a Bebel -a nombre de él y de Marx-, “abandonar toda esa charlatanería acerca del Estado”, 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 empieza inmediatamente a auto-disolverse, 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, citado 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, dicen que la clase obrera no puede simplemente tomar posesión de la maquina estatal existente y ponerla en marcha para sus propios fines.

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

Marx, en contraste, insistía en que el acto político de la auto-abolición por decreto no es más que auto-contradicción, 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 Mészáros, 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 Mészáros: “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 podría 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 está 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 más 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 límite que encierra una cierta unidimensionalidad, que sólo puede ser superada en la práctica por la creciente primacía de la deliberación de

las colectividades auto-organizadas, 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” postrevolucionario, 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 más 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, citado 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 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 nuevamente- mas 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 *destructoras* 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 lográble 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 lograr el 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 “auto-abolirse” a su debido tiempo, se convierte en auto-perpetuación 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 auto-organizada, es decir, tener una “política” correcta, del pueblo, revolucionaria, etc. En esto consiste una visión y práctica 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 auto-perpetuación 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 que sean. Lo social encierra una potencia emancipativa que ningún grupo, individuo o político puede tener, pero lo vemos invertido, en esto en parte también consiste 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, perpetuada 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 aquello en lo que insistimos anteriormente. Es una trama articulada de prácticas emancipativas colectivas e individuales, que deben pasar a primer plano para poder aspirar a construirse como un

socialismo diferente del “socialismo real” del siglo XX, un socialismo comunitario, que realmente se esté disolviendo el Estado en formas de auto-organización 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 auto-organización 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-coerción (Estado-gobierno) y lo contrapone al Estado-gestión y Estado-decisión en la sociedad. O veamos esta otra cita del Vicepresidente, en la que se plantean 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; él usa la expresión interesante de que “la propia sociedad se auto-dirige 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 auto-dirigía 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, entre lo político y lo social, es indudablemente lo social, porque como dice Mészáros siguiendo a Marx, la política 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 arroga siempre el poder de arbitrar sobre los intereses parciales que siempre están en conflicto, y es donde construyen su propia universalidad como político 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 irrealdad 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 debería ser el producto de decisiones a partir de mecanismos sociales de auto-organización 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 aspecto 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.

6. Bases y fundamento de la construcción del socialismo comunitario

6.1. Marx y la conciencia comunal del intercambio metabólico con la naturaleza

Las próximas citas nos mostrarán como 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. Este 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 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, 1982: 435)

El decir que el comportamiento con la tierra del que vive bajo formas comunitarias es “el cuerpo de sus 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, 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, 1982: 444-445)

En esta otra larga cita aparece una vez más la idea de que el comunario se comporta tratándolas —a la tierra y a las herramientas del trabajo— como “naturaleza inorgánica de su subjetividad”. Esta 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 pre-burguesa 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, 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, 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, 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. Él se relaciona con la tierra como con la existencia inorgánica de sí mismo. Esta 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 modernizantes miopes 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, 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 comunario, lo planteado líneas arriba.

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, 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, 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 mismo, lo que después llamará 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 sus interpretaciones economicistas, 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, 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.

6.2. 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 a 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 por la cual comunitarizar el agro y base de la comunitarización general, sin pasar por la generalización absoluta del capitalismo. Estas aseveraciones sorprenden, sobre todo, a marxistas envilecidos por los manuales y a quienes Marx llamaría “adoradores del capitalismo”, que a la fuerza quieren convertir su concepción de lo que pasó en el centro y norte de Europa en una visión teleológica de la historia. Veamos:

A todo trance quieren 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 esta cita 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, a la comuna rural como el modelo al que tiende la sociedad capitalista para superar sus desgarramientos y contradicciones de clase y las formas de explotación. O sea que Marx no sólo 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, veamos 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 del 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 de 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 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 sus 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 un elemento 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. ¿Acaso esta no es 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.

6.3. La transición hacia una posible transición socialista

Empecemos recordando que vivimos, desde la promulgación de la nueva Constitución en febrero de 2009, un periodo 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 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 este 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. Para empezar veamos como plantea García Linera la cuestión en tres cortas citas:

Cuando hablamos del socialismo, hablamos de algo distinto, podemos llamarle *comunitarismo* o *buen vivir*, pero en el fondo estamos hablando de algo distinto a 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 estas citas 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 este autor plantea la cuestión del socialismo, está claro que debemos ir más allá del capitalismo, pero la pregunta es ¿cómo?, ¿de qué manera? Y si la construcción del Estado Plurinacional (que él denomina “Estado Integral”) por sí misma nos asegura el tránsito al socialismo, García Linera parecería plantear que sí: “El Estado integral es el puente entre capitalismo y socialismo, que puede durar años, décadas o siglos” (García Linera, 2010b: 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 qué, por sí misma, la construcción de lo que García Linera llama Estado Integral solo 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, congreso 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 plantearse una posición emancipativa, ya que el socialismo comunitario debe volver a fusionar la “sociedad política” y “la sociedad civil”, aunque, más que “todos volvernos políticos”, más bien todos dejaríamos de ser políticos, que es una cosa totalmente diferente, sobre todo si tomamos en cuenta las reflexiones y propuestas de Marx retomadas por Mészáros que se plantearon líneas arriba. En la siguiente cita vemos como está definiendo García Linera la importancia de luchar por que no surja una nueva elite que burocratice la toma de decisiones: “Esa 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 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 cual 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 auto-organizadas para profundizar el proceso de auto-representación 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 citas 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, todavía no es 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, lo que sólo se puede lograr si desmoronamos todavía más las relaciones del capital y la colonialidad. Esta es todavía una lucha en marcha. De ninguna manera el llamado Estado Integral parece ser condición suficiente para el tránsito hacia el socialismo.

Bibliografía

Bettelheim, Ch. (1980). *Las luchas de clases en la URSS. Primer período 1917-1923*. México: Siglo XXI.

Bettelheim, Ch. (1978). *Las luchas de clases en la URSS. Segundo período 1923-1930*. México: Siglo XXI.

Clarke, S. (1991) (Comp.). *The State Debate*. Londres: McMillan.

Cortéz, R. (s/f). *Del socialismo real al autogobierno consciente*. Mesas de diálogo. Vicepresidencia del Estado Plurinacional y Fundación Boliviana de la Democracia Multipartidaria, (Paper).

De Alarcón, S. (s/f). *Socialismo comunitario*. Mesas de diálogo. Vicepresidencia del Estado Plurinacional y Fundación Boliviana de la Democracia Multipartidaria, (Paper).

Dunayevskaya, R. (2007). *Marxismo y libertad. Desde 1776 hasta nuestros días*. México: Fontamara.

García Linera, A. (1988). *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia. A propósito de obreros, aymaras y Lenin*. La Paz: Ediciones Ofensiva Roja.

García Linera, A. (1995). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*. Chonchocoro (La Paz-Bolivia): s.e.

García Linera, Á. (2008). Empate catastrófico y punto de bifurcación. *Crítica y Emancipación*. N° 1. Junio. Buenos Aires: FLACSO.

García Linera, Á. (2010a). "El socialismo comunitario". En: *Discursos y ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia*. Año 3. N° 5. Bolivia: Vicepresidencia del Estado.

García Linera, Á. (2010b). "Del Estado aparente al Estado Integral". En: *Miradas. Nuevo Texto Constitucional*. Bolivia: III-CAB, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, UMSA, IDEA.

Holloway, J. y Piccioto, S. (1979) (Coords.). *State and Capital. A Marxist Debate*, Londres: Edward Arnold.

Lenin, V. (1980). "Más vale poco pero bueno". En: Lenin, V. *Contra la burocracia*. México: P y P.

Mészáros, I. (2010). *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Marx, K. (1946). *Crítica de la Filosofía del Estado del Hegel*. Buenos Aires: Editorial Claridad.

Marx, K. (1982). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*. México: Siglo XXI.

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

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

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

Roux, R. (2005). *El Príncipe Mexicano. Subalternidad, Historia y Estado*. México: Era.

Tapia, L. (2007). Los movimientos sociales en la coyuntura del gobierno del MAS. *Willka*. N° 1. El Alto: Ediciones CADES.

Del Socialismo real al Autogobierno consciente

Roger Cortéz Hurtado

Presentación ejecutiva

Esta primera página del trabajo aquí concretado ha sido la penúltima en escribirse. Al precisarlo, quiero subrayar que el contenido íntegro de los argumentos aquí expuestos expresa, esencialmente, una búsqueda de explicaciones, proposiciones y puntos de vista que expresa mi militancia ciudadana y personal por la sucesión de transformaciones que vivimos en Bolivia.

El proceso constituyente en curso representa el intento más consistente de las masas bolivianas para renovar el patrón de acumulación, el Estado y la conciencia nacional. Social y políticamente, marca un renacimiento -mucho más que una refundación- y ensancha las posibilidades de saldar algunos de los peores y más inmovilizantes conflictos de nuestra vida colectiva. Tan ambiciosa perspectiva abre correlativamente las puertas a que tomemos las peores decisiones y profundicemos nuestros errores de la manera más autodestructiva. Esa apertura de oportunidades grandiosas y peligros inmensos es, a mi entender, lo que tipifica una era revolucionaria; no la violencia, cual es el supuesto más constante con que se suele asociarla.

Profesor emérito de ciencias políticas y comunicación social en la universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Investigador político y social. Periodista. Médico. Productor y realizador de radio y televisión. Diputado nacional (1985-1989) por el PS-1 del que fue máximo dirigente en la clandestinidad. Libros "La guerra de la coca", 1992; "Proceso y poder constituyente Bolivia", 2005.

Son estas condiciones históricas precisas las que dan pie a que podamos hablar del horizonte socialista al que podríamos encaminarnos y, que le otorgan especial congruencia a pensar y opinar sobre las características de una meta estratégica, cuyo nombre está asociado en el pasado cercano a tareas inconclusas y a frustraciones mayúsculas. Participo de lo que ocurre como un socialista laico; es decir, lo más conscientemente alejado de todo dogmatismo e idolatría ideológica, porque para mí lo más valioso que puede tener el socialismo es una insomne conciencia de la incertidumbre en la que vivimos y avanzamos.

Es por todo lo anterior que estas páginas se han escrito tratando de sobrepasar cualquier inclinación o tono predicatorio. Hay en ellas una combinación entre observación y debate sobre la experiencia universal acumulada, con análisis de lo que estamos viviendo, de una forma casi obligadamente fragmentaria, porque son muchos los temas a examinarse. El punto de partida para empezar a razonar sobre si será posible que la transición estatal boliviana pueda ser base para la edificación de un orden social que deje de estar articulado en torno a relaciones sociales capitalistas es saber que eso no ha ocurrido y no tiene visos inminentes de ocurrir. Con ello no se disminuye, ni una pizca, el contenido profundamente revolucionario del nuevo ciclo estatal que ha impuesto la lucha popular, estructurada por una alianza campesino-indígena y conducida por una dirección política que ha concentrado y canalizado la fuerza espontánea del proceso, dándole materialización y proyección estatal.

El racismo, la discriminación y el colonialismo interno se han visibilizado y han tenido que retroceder ante un nuevo tipo de Estado, conducido por un nuevo bloque social, que apuesta por nuestra soberanía frente al poder invasivo y amenazante del imperio. La construcción nacional y de un Estado más representativo y democrático busca librarnos de lacras que entorpecieron por siglos nuestras posibilidades de enfrentar la miseria y conquistar nuestro bienestar. Rige hoy un nuevo tipo de Estado capitalista, hipercomplejo, que refleja de una manera más apropiada y cercana una realidad que ya no podía ser contenida en el Estado unitario simple, neocolonial y vertical, impuesto por la última generación de la clase dominante engendrada por el nacionalismo revolucionario.

La alianza de campesinos e indígenas como núcleo central, con diversas fracciones populares urbanas, entre las que se cuentan obreros, cooperativistas, trabajadores, empresarios del transporte y de otros sectores, encabeza una transición en que las principales tareas de transformación productiva, cambio estatal e innovación intelectual y ética están comenzando. Para un proceso creado, incubado y realizado por la más poderosa irrupción social espontánea, recogiendo y agitando sus raíces indígenas, combinándolas con las experiencias y aportes de múltiples sectores populares, sin derramar sangre, ni embanderarse en el odio, lo recorrido hasta ahora es exitoso y esperanzador, a pesar de las insoslayables pugnas y contradicciones en las que se ha generado y se desarrolla.

Vivir, expandir, arraigar una sociedad post-colonial, que haya enterrado el racismo y la discriminación, en paralelo a ser cada día más una sociedad democrática de productores autosuficientes y capaces de ensanchar su producción, contribuyendo a paliar las insuficiencias planetarias de alimentos, agua, energía, y aprender a supervisar y controlar el poder de un Estado Plurinacional y autonómico, parece ser un buen inicio para convertir la sociedad y el Estado post-colonial en un nuevo orden social post-capitalista.

El socialismo existente

El socialismo moderno nació en un ambiente de gran movilización de los trabajadores europeos y bajo un formidable impulso intelectual, tratando de asimilar y representar todo el empuje de la febril actividad científica del siglo XIX y la rebeldía popular -particularmente obrera- ante la dura realidad de la fase de desarrollo ampliado del capitalismo. De la Comuna de París a la guerra de liberación de los vietnamitas, es decir, por más de un siglo, el socialismo se ha identificado con las luchas más nobles y valerosas de los pueblos, en contra de múltiples formas de opresión y explotación. Proclamó la universalización de todas ellas y trató de expresarlas en un lenguaje común. El socialismo de inspiración marxista intentó construir un código unificado, capaz de recuperar la mejor tradición de la ilustración europea, cuidándose, al mismo tiempo, de darse un espacio para criticarla, como producto del ascenso de la burguesía revolucionaria y testimonio de su rápido agotamiento. Tuvo la sagacidad, de relativizarse a sí mismo

porque, según boca de sus padres, no es la meta definitiva, sino una indispensable pero pasajera etapa previa a un estadio superior, la sociedad sin clases ni Estado.

Sus dos talones de Aquiles fueron, desde su misma fundación, un inocultable eurocentrismo y, más adelante, cuando se abrió la posibilidad de experimentar sus propuestas, la reiteración de incongruencias entre teoría y práctica similares, cuando no mayores, a las que reprochó con feroz sarcasmo a la burguesía. Los socialistas justificaron esas situaciones, por décadas, como presunta obligatoria consecuencia de todos los cercos imperialistas y las guerras de resistencia burguesas que se habían alzado cada vez que un nuevo Estado se sumaba a la expansiva frontera de los que se declaraban en contra del capitalismo.

El paso del tiempo, la reiteración y petrificación de esas contradicciones, especialmente las que restringen la libertad de los ciudadanos socialistas, hacía cada vez más apremiante entenderlas y explicarlas, más allá de continuar atribuyéndolas a los enemigos y traidores.

Socialismo y ciencia

De las dos miradas socialistas que imperaron en Europa durante el siglo XIX, la marxista se impuso sobre la anarquista en la primera parte del siglo siguiente. La victoria ideológica sobre los anarquistas, cuya presencia fue difuminándose en la arena de las luchas sociales hasta casi disolverse, alimentó la idea de que existiría un socialismo que tiene de su parte a la ciencia y a la historia y, que esas credenciales lo hacen irresistible e invulnerable. La pasión con que se repitió millares y millones de veces este credo, ha tenido que jugar un destacado papel en muchas batallas donde la convicción militante, utilizada para argumentar en su favor, ha tenido que pesar favorablemente en su difusión y arraigo.

Estar combatiendo a favor y en pro del sentido en que gira la rueda de la Historia, ha sido la motivación de muchos actos de entrega y heroísmo, pero también un componente letal del bagaje socialista, particularmente en el tratamiento de las controversias y diferencias internas en los partidos y organizaciones socialistas. La noción de que existe un vínculo entre socialismo y ciencia ha servido demasiadas

veces para que quienes se envanecieron con victorias se autoconvenzan de haber encontrado las llaves de la verdad irrefutable y con ello, no pocas veces, de su presunto derecho a desechar y liquidar a las “desviaciones” y a los “desviados”. Las purgas de “revisionistas”¹, “reformistas” y supuestos traidores han segado millones de vidas e impusieron regímenes de terror y silencio, con la justificación de que quienes ordenaban y montaban los engranajes de los enormes aparatos de censura y persecución expresaban la “verdad científica” del momento.

Los casos extremos corresponden a los países donde las fuerzas socialistas ocuparon el Estado, pero aún allí donde esto no ocurrió, como en España durante la guerra civil o en El Salvador en épocas de la guerrilla, allá donde funcionan hoy movimientos armados que declaran perseguir la construcción del socialismo, hemos visto ejecuciones, cuando no lisos y llanos asesinatos, justificados como aplicación de una “ciencia” que se impone a quienes la desvirtúan.

La característica de intolerancia con la que se ventilan y confrontan las diferencias entre socialistas revolucionarios de todos los matices ha sido tan constante e intensa en diversos momentos históricos que contrasta muy claramente con el comportamiento de cualquier otro tipo de formaciones políticas.

Los orígenes de semejante propensión se relacionan ciertamente con la autoproclamación de ser un destacamento armado de verdades comprobables, así como con una dilatada tradición polemista extraordinariamente agresiva². Lo que en los clásicos fue una esgrima chispeante y ácida de argumentos, respaldados por amplios, sólidos y múltiples conocimientos de pensadores con una formación y capacidad renacentista, se fue trasmitiendo con una tónica cada vez más decadente, para terminar convertida en intercambio de diatribas, descalificaciones e insultos. El marco organizativo ideal para inflamar la afición por la confrontación descalificatoria ha sido el centralismo

-
- 1 Pienso, desde hace muchos años, lo equívoco que resulta para los marxistas utilizar el término revisionista como una tacha, puesto que, por su misma naturaleza, el marxismo es un revisionismo continuo y militante.
 - 2 Es clásico el caso del debate entre Engels y Dühring, que habría afectado a este último hasta el grado de su autodestrucción.

democrático, incuestionablemente útil para forzar la cohesión en momentos de máxima necesidad, pero igualmente favorable para exacerbar el sectarismo, mucho más cuando se combinaba con ciertas rutinas de “crítica y autocrítica”.

La necesidad de una teoría

De lo anterior se desprende que las teorías revolucionarias son imprescindibles para entender, guiar y perfeccionar la práctica. Y no podrán hacerlo sin ser crecientemente exigentes en cuanto a identificar sus fallas y limitaciones. Es para mí cada vez más evidente la necesidad de mantener y recurrir a aportes y visiones de distintas fuentes, ya que no existe una sola que pueda atender a tantas y tan diversas cuestiones como las que involucra el cambio de las sociedades. Por otra parte, es inevitable observar las enormes deficiencias de la mayor parte de los partidos de izquierda para entender y transformar sus sociedades. Cuando se trata de establecer ¿qué ha dejado para nuestro país la actividad teórica de partidos y de cuadros, en términos de aportes consistentes, verificables, pertinentes en materia de conocimientos y descubrimientos para entender nuestra realidad?, la respuesta es muy incierta.

Hasta hoy carecemos, por ejemplo, de una sistematización referida a la estructura de clases y sujetos sociales de nuestro país. Contrariando el más básico de los cuidados metodológicos, las clases sociales siguen siendo “inferidas” o deducidas a partir de la afirmación de que Bolivia es capitalista. Existen trabajos que nos entregan herramientas útiles para entender y actuar sobre la realidad, pero habitualmente tienden a ser más fecundos cuanto más distanciados de la vida orgánica partidaria. Ese rezago teórico está igualmente presente allá donde se proclama que el socialismo se ha instalado, donde los cuadros teóricos tendrían supuestamente a su alcance las mejores condiciones para investigar, reflexionar y producir aportes, avances o innovaciones. Me temo que allá es más difícil encontrar aportes para entender los problemas y contradicciones propios de la construcción del socialismo, o hallazgos memorables en ciencias humanas.

La pregunta resulta ineludible: ¿cómo es que la única mirada holística, dialéctica y de intención científica ha dejado de producir

ideas sugerentes y relevantes para encarar el estancamiento y la crisis estratégica de los regímenes socialistas, y para encontrar nuevos cauces y propuestas que lleven a canalizar la creciente y universalizada insatisfacción que produce el capitalismo? De cara al tema central, lo novedoso en el siglo XXI es que ya no se puede seguir manteniendo la ilusión de que un socialismo “verdaderamente” científico puede ser la llama infalible para entender y corregir los errores que se han cometido en su nombre y, menos todavía, la garantía de que podremos inmunizarnos para ganar la siguiente batalla contra el capitalismo.

Esa ciencia no existe. La ideología socialista es exactamente eso: una ideología. Un sistema de conocimientos, creencias y actitudes racionales combinadas con emociones y expectativas funcionales a los intereses de ciertas clases y sujetos sociales colectivos.

Ese sistema puede exhibir ventajas de coherencia lógica, frente al conjunto de ideologías justificadoras de la eternización del capitalismo en todas sus variantes, debido a que la ubicación de la experiencia productiva y vivencial, en su más amplio sentido, de los sujetos sociales y de las clases subordinadas al capitalismo, genera una mayor sensibilidad, una percepción y cierto tipo de conocimiento colectivo de la realidad. Esta diferencia es muy importante y tendría que posibilitar, en algún momento, que desde su seno se pueda idear, imaginar y proponer respuestas diferentes de las que se ensaya en el ámbito de la influencia ideológica del capitalismo, fatalmente limitado, en última instancia, a defender, justificar y apoyar la acumulación ampliada y perpetua del capital y la propiedad capitalista, por encima de cualquier otra consideración. El cientificismo, lejos de ser un remedio para la gran crisis que experimenta el socialismo revolucionario, tiene posibilidades de reforzar un cierto sesgo de sacralización religiosa que ha contribuido a profundizar su crisis.

Dioses en el socialismo

Desde que, a partir de la revolución rusa, varias corrientes socialistas empezaron a ejercer el poder político estatal, puede verificarse que el ateísmo militante proclamado y ejercitado por los fundadores de esta posición es uno de los rasgos ideológicos comunes que sobrevive en

la práctica de prácticamente todos. Esa homogeneidad se refiere a la permanencia y firmeza con que el personal estatal socialista condena lo religioso como una forma de superstición, anacronismo histórico o manifestación de alienación ideológica que favorece y permite la opresión y la explotación ejercida por las clases dominantes. Esa uniformidad se rompe, sin embargo, en lo que se refiere a la actitud frente a las prácticas religiosas de sus poblaciones, donde puede observarse un arco muy amplio que diferencia a unos Estados de otros y, dentro de cada uno de ellos, a períodos concretos.

Es posible registrar desde fases de una gran lasitud de la vigilancia, hasta el máximo rigor e intolerancia, en estrecha relación con cambios políticos internos e internacionales y, desde luego, con las tradiciones culturales de cada experiencia concreta³. Esa relativa unanimidad de regímenes tan diferenciados en prácticamente cualquier otro campo, se acompaña de otra manifestación similarmente uniforme en todas las experiencias socialistas, cual es la irreprimible inclinación a deificar a dirigentes estatales de esos procesos.

Uno se encuentra con una variedad extremadamente amplia en cuanto a las prácticas de este “culto a la personalidad”, en un arco que va desde el caudillismo patriótico y nacionalista, de tono explícitamente laico, hasta el más abierto endiosamiento del líder venerado y, con no poca frecuencia, de su dinastía. La regularidad de este comportamiento puede hacer pensar que existe una relación constante entre el ateísmo ideológico practicado estatalmente y el endiosamiento de sus propios próceres, como inconsciente respuesta para llenar el vacío que dejaría la proscripción de las deidades tradicionales⁴. Es fácil ver que la deificación de los dirigentes tiene mayores posibilidades de arraigarse mientras es más grande la gravitación de modos de producción pre-capitalistas.

3 En Polonia, por ejemplo, el fuerte arraigo católico de la mayoría de la población ha impregnado profundamente cambios muy claros y diferenciados en el comportamiento de las autoridades socialistas, hasta que el sistema se derrumbó, debido a una influencia decisiva del movimiento católico nacional y del apoyo militante que recibió del papado.

4 Tal explicación puede ser seductora pero, históricamente, mientras más se niega y persigue a la religión o religiones de un pueblo, más grande es su vigencia.

El Estado capitalista, incluyendo los tipos que corresponden a estadios post-industriales, emplea sistemática e infaliblemente la influencia religiosa como una pieza fundamental de dominio ideológico y control de la sociedad, sin menoscabo, en general, de la tradición laica de la burguesía⁵. La construcción socialista, entendida como proyecto civilizatorio más avanzado que el capitalismo, es intrínseca y definitivamente incompatible con regímenes contruidos y legitimados en torno a la mitificación y endiosamiento de individuos. Cada esfuerzo y minuto dedicado a endiosar a un hombre es tiempo y energía sustraídos a que la sociedad descubra su propia fuerza, valor y capacidad para auto-realizarse. La deificación de los dirigentes es simultáneamente confesión de impotencia revolucionaria y señal inequívoca de avance de corrientes conservadoras y esclerotizantes que pretenden domesticar y alienar.

Descolonización y autodeterminación social

De Marx en adelante y hasta muy avanzado el siglo XX, el socialismo científico, en todas sus variantes, cifró esperanzas en que el proletariado de alguno de los países centrales o imperialistas concretara su emancipación, porque así podría desplegarse la espiral que permitiría el pleno despliegue del destino comunista de la historia. Con su teoría del eslabón más débil, Lenin expuso una teoría para justificar que las revoluciones de los países rezagados no deberían detenerse, a la espera de que el socialismo hiciese irrupción en Europa Occidental o Estados Unidos. Casi un siglo después no se ha dado este acontecimiento y todavía hoy, atravesando la gran crisis de 2008 iniciada con la caída de Lehman Brothers y, sin que estemos seguros de si realmente se ha resuelto, siguen sin manifestarse signos de que prospere alguna tendencia anti-capitalista de consideración en los países centrales e imperialistas.

5 Que por sí misma no previene los delirios místicos de personajes concretos como el ex-Presidente estadounidense George W. Bush, aficionado a creerse un profeta y quien utilizó todos los recursos a su alcance para favorecer desde el Estado a algunas de las sectas cristiana más fanáticas e irracionales. La devoción religiosa del personaje llegó al extremo de promover que las escuelas estatales enseñen obligatoriamente la teoría creacionista religiosa como equivalente y equiparable a las teorías científicas sobre el origen del universo.

Así, todas las experiencias que llamamos, o se han auto-denominado socialistas, son esencialmente regímenes nacidos de procesos de autodeterminación nacional y de guerras anti-coloniales, o resultado de procesos anti-feudales y de modernización. Lo anti-colonial predomina ciertamente como denominador común, y ello ha impuesto una cierta tonalidad al socialismo en todos lados, cual es un acento nacionalista presente inclusive en los momentos de internacionalismo más esplendorosos de las revoluciones. Coexisten con ese nacionalismo rasgos belicistas y militaristas, tan profundos y constantes que puede decirse que uno de los ejes dominantes de la discusión sobre el socialismo ha versado sobre la prolongación y las características de la guerra de la que nace y con la cual se defendería y conservaría el nuevo orden social.

La experiencia boliviana no comparte esa tónica, porque el protagonismo indígena en contra del colonialismo interno ha definido una modalidad esencialmente pacífica y pacifista para el proceso. La elección no ha surgido del azar, ni es unidimensional, sino que resume una dilatada experiencia donde se ha probado lo infructuoso de las ofensivas bélicas generales para copar el Estado y se ha validado, en cambio, la excepcional eficacia de las movilizaciones masivas y el despliegue de actos de fuerza simbólica.

La viga central del proyecto de Estado campesino-indígena es su carácter anti-colonial. Su concretización se expresa en el carácter anti-racista, reivindicador de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, de sus identidades y la orientación radicalmente democrática plasmada en la Constitución y en la dirección de las principales tareas asumidas por el proceso constituyente.

La combinación de lo anti-colonial y democrático ha sido resumida en la caracterización plurinacional que asume el Estado, que ha cambiado de tipo tanto por la variación del bloque en el poder, como por el rediseño institucional que lo ha convertido de un Estado unitario simple, en uno hipercomplejo: autónomico, con pluralidad económica, democrática y jurídica, basado en la participación y sujeto al control social.

La pluralidad como definición estructuradora de un Estado hipercomplejo, con vigencia de cuatro nuevas instancias legislativas, junto a la participación y el control social, son las transformaciones principales que abren la posibilidad de que el actual cambio de tipo de Estado se convierta en un Estado que transite a una nueva forma, caracterizada por una reestructuración de la formación social, donde el modo de producción capitalista pierda su condición predominante actual. La duración de ese tránsito dependerá de:

1. Condiciones económicas, en el sentido de que se avance del actual cambio del modelo de desarrollo a una transformación productiva que modifique el patrón de acumulación.
2. Condiciones políticas, en tanto la autonomía trascienda de forma de administración territorial a creciente autodeterminación social, para lo que se requiere un reforzamiento y expansión de la participación y el control social.
3. Condiciones culturales, en tanto que la descolonización evolucione como una reforma moral, intelectual y estética de la sociedad.

El sujeto

Avanzar desde la reforma estatal que se está ejecutando y de la visión descolonizadora a la construcción de un cambio civilizatorio, que aquí denominamos socialismo, necesita de múltiples componentes que acaban de ser mencionados, en cuanto a tareas en diversos planos. La expectativa de que ha llegado la hora histórica para que el proletariado consume el salto revolucionario del orden capitalista al *reino de la libertad* se fue postergando durante el siglo XX y aún más en el actual, si se toma como referencia la declinante actividad política de la clase obrera en los países capitalistas más avanzados. En cambio, ha proliferado la irrupción y presencia de otras clases y sujetos sociales en las revoluciones que se han intentado y realizado en la extensa geografía de los capitalismo atrasados y subordinados.

La regularidad, y no la excepción, es que en esas experiencias concretas hayan sido hasta ahora el campesinado y diversas fracciones

de la pequeña burguesía urbana⁶ los componentes más constantes de los nuevos bloques en el poder y las alianzas de largo plazo sobre las que se han sustentado todos los regímenes que han tratado, o aún se encuentran empeñados en, construir algún tipo de socialismo. Lo inédito es que el proletariado los haya integrado de manera constante.

Son conocidas las objeciones de los clásicos del marxismo a la viabilidad de una empresa de este tipo. Sea porque se considere que la pequeña producción es incapaz de competir y sobrepasar a la economía capitalista, sea por la presunta incompetencia ideológica de sus representantes para liberarse de las limitaciones de la ideología actualmente dominante. Desde esa perspectiva, cualquier intento de construir el socialismo en un solo país y, más aún si éste es subdesarrollado, tendría que acabar necesariamente de manera catastrófica.

Desde el Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos (IPSP) se han intentado diversas alternativas, a objeto de responder a esas y otras objeciones teóricas respecto a la posibilidad de que alguna forma de socialismo pudiera ser el remate del nuevo ciclo estatal que se vive en nuestro país. Lo que planteo a continuación comparte algunas de esas inquietudes, aunque no sus conclusiones ni la forma en que se intenta enfrentarlas.

Antes de concentrarme en las particularidades nacionales, necesito expresar dos observaciones principales a la manera como se ha venido enfocando hasta aquí la definición del sujeto revolucionario y el carácter del régimen de transición que se entiende que es el socialismo, hacia una sociedad comunista, sin clases ni Estado. Bajo esa concepción es, sólo y necesariamente, la clase obrera (con el respaldo de sus aliados) quien puede presidir el proceso de sepultura del capitalismo y, para ello, tendría que implantar su dictadura de clase (sobre sus enemigos), lo que debería equivaler a una ampliación real de la democracia para sí misma y las clases que la respaldan y acompañan en su tarea.

6 Y, en no pocos casos, han participado y participan de ellos fracciones de la misma burguesía. En cuanto a la pequeña burguesía, considerada "una clase en extinción", no ha dejado de ampliarse en número en todo el planeta, con un crecimiento cualitativo igualmente notable en la política, la ciencia y el arte prácticamente en todas las latitudes.

En los hechos, ni el proletariado ha sido la clase fundamental en las revoluciones realmente ocurridas ni todos los tipos de dictadura “proletaria” o regímenes afines, después de un período más o menos breve de funcionamiento democrático, eventualmente para grandes mayorías sociales, han terminado más pronto que tarde restringiéndola para todos y degenerando las más de las veces en regímenes policíaco-represivos, autoritarios y verticalistas. Dicha involución se relaciona sistemáticamente con la suplantación identitaria de los sujetos sociales que construyen y conducen el Estado, atribuyéndoles un carácter “proletario” manifiestamente inexistente o forzado de manera extrema. Esto se encuentra invariablemente ligado a la falsedad, reiteradamente probada en la práctica, de que una dictadura, como quiera que se autodefina, haya superado las criticadas y desprestigiadas prácticas democráticas formales.

Uno de los problemas de la propuesta de implantar una dictadura, más democrática que la democracia, radica en que hasta el día de hoy ninguna de esas dictaduras tiene el carácter universalizante de la democracia formal, a la que contraponen un tipo de democracia y un Estado particularistas. El carácter universal al que me refiero nace a partir de que el Estado capitalista (nacional, popular y democrático) reivindica su condición de representante general de la sociedad⁷, en contraste con todas las formas estatales anteriores, que reivindican y proclaman un contenido de clase específico: sea de los faraones, mandarín, inca, noble o de los patricios. El Estado nacional moderno (capitalista) rompe esa tradición y se presenta como neutral y no subordinado a una clase en particular⁸, aún cuando toda la prueba empírica demuestre su funcionalidad a la clase capitalista, encubierta bajo la modalidad de una autonomía relativa del Estado. Ese peculiar

7 Es decir como representante de la voluntad general de la sociedad y erigido por decisión de la mayoría de los ciudadanos individuales de esa sociedad. El Estado capitalista conserva su carácter de clase, en tanto que custodia y proyecta los intereses estratégicos de un bloque en el poder determinado.

8 Se entiende que ocurre así por las particularidades propias de la explotación capitalista que puede realizarse plenamente en el plano económico, sin tener que recurrir a la intervención ideológica como ocurre, por ejemplo, en el feudalismo. La existencia de “productores desnudos” es la condición necesaria para que la dominación estatal de clase deba ejercerse bajo la apariencia de un Estado surgido de la voluntad atomizada de cada ciudadano.

funcionamiento de la democracia le ha permitido sobrevivir a todos los intentos de sobrepasarla, desde cualquiera de los tipos estatales que volvieron a reivindicar un carácter de clase (proletario, obrero-campesino, etc.), es decir, desde una visión particular⁹.

Los problemas derivados e irresueltos de esta cuestión aparecen en nuestra Constitución, solapados bajo la complicada descripción del nuevo tipo de Estado plasmada en el artículo primero y la manifiesta (y fútil) intención de establecer un cambio cualitativo por la vía de la casi completa exclusión de la palabra República en ese texto¹⁰. El término plurinacional, escogido para expresar la interculturalidad como espacio de visibilización de los pueblos y sus culturas omitidas, sometidas y negadas, adquiere resonancias mayores a la de reconocimiento de naciones y nacionalidades culturales, al asociarlas a derechos de autodeterminación.

Tiene dicha caracterización como mayor mérito designar a la descolonización como el cambio más importante del conjunto de transformaciones y la que podría servir de puente entre la solución de los conflictos presentes y heredados del pasado y ostenta, como desventaja mayor, generar expectativas soberanistas entre pueblos indígenas, dando pie a que otros sectores, entre ellos integrantes del bloque social revolucionario, se sientan discriminados u omitidos. La intención de “visibilizar” lo indígena inscribiéndolo en el frontis estatal y en el punto más prominente de la narrativa que intenta articularse desde el Estado, tiene como consecuencia centralizar al sujeto social indígena, definido principalmente a través de su identidad cultural¹¹. Como, además, se crea una sinonimia dura entre identidad cultural y lo que se puede entender como nación y nacionalidad, la elección

9 En el sentido de una fracción de la sociedad; no reivindicando la representación de todo el cuerpo social.

10 Cuando todo hace pensar que si se avanza exitosamente en cumplir las tareas del Estado de transición, la nueva forma estatal resultante será una República, quizás federal, tal vez socialista, quizás las dos.

11 Sin embargo, frecuentemente lo indígena se indiferencia de lo campesino en el lenguaje oficial. Esta fluctuación de términos va más allá de un problema académico, la indiferenciación de las clases sociales y los sujetos sociales ignora las contradicciones que existen entre ambos, privándose de herramientas para prevenirlas, atenuarlas y tratarlas y, finalmente, refuerza la vaguedad de un proyecto alternativo de sociedad.

del sujeto central tiene efectos que superan las intenciones y el entendimiento de los que apostaron por lo plurinacional, elemento que en estos días ha mostrado sus múltiples y acertadas aristas¹², como prueba de que algunas de las categorías usadas en el lenguaje del aparato político que conduce el gobierno y de la CPE, se encuentran muy lejos de estar dilucidadas.

Al mismo tiempo, fuera de toda duda, lo “indígena” encierra la verdadera novedad y originalidad de la experiencia boliviana, lo mismo que cualquier vestigio de objetividad que pudiera justificar el uso de la expresión *socialismo comunitario*. Esto se refiere a relaciones de producción, como una relación no destructiva entre sociedad y naturaleza, y a una cierta cosmovisión crítica del capitalismo. Pero el texto va más allá, cuando introduce la figura de *pueblo originario indígena campesino* como una supuesta unidad que no es tal en la realidad, pues habiendo relación entre indígenas y campesinos, cada uno expresa identidades distintas, con intereses, prácticas y expectativas igualmente diferenciadas.

La experiencia campesina se origina y avanza, en el sentido de la modernización capitalista, por la doble ruta de una creciente relación con el mercado y por efecto de la urbanización que traen la migración interna y externa. Los campesinos y su avanzada más dinámica, los colonizadores¹³ (ahora denominados comunidades interculturales), han experimentado una importante y profunda experiencia “desindigenizadora”, como resultado de la revolución de 1952 con todas sus consecuencias¹⁴.

12 Me refiero a la VII marcha conducida por CIDOB, que reclamó la efectivización de las autonomías indígenas.

13 Los colonizadores son los campesinos que han transitado más rápida y masivamente del modo de producción mercantil simple al capitalismo. Este tránsito se intensifica cuando su producción se vincula más directamente con el mercado mundial, como ocurre con la coca, por ejemplo, y esto se acompaña con mayores contradicciones ambientales, propias del monocultivo y la utilización intensiva de la tierra y paquetes tecnológicos.

14 La clase campesina, compuesta por indígenas principalmente de las tierras altas liberados de la servidumbre, dotados de tierras por la reforma agraria, ciudadanizados como electores, organizados en sindicatos y con milicias, son una realidad a partir de 1952-1953. A partir de 1979, con la formación de la CSUTCB y el primer bloqueo nacional campesino, marcan el inicio del período constitutivo actual.

La clase campesina es de origen indígena y la “revolución democrática cultural” boliviana ha sido posible por un reencuentro de lo campesino con esa identidad primaria, hasta un punto en que ha podido crearse la impresión de que se fusionaba o recreaba un sujeto único campesino-indígena. Tal posibilidad, sin embargo, se desdibuja en diversos sentidos, desde el momento en que el punto de arranque del proceso, expresado en la reivindicación de tierra-territorio¹⁵, se perfila en la actualidad ya no como un punto de convergencia, sino de desinteligencia entre sectores campesinos e indígenas¹⁶.

Además, el conflicto de apariencia agraria y productiva ha estado escalando con gran fluidez al de soberanía, porque en muchos de los pueblos indígenas las aspiraciones territoriales, fuertemente estimuladas por el lenguaje oficial, se están cristalizando en demandas soberanistas de diverso grado. Este soberanismo no llega hoy en día al punto de plantear independencia estatal formal, pero favorece el surgimiento de exigencias, como una “pausa ecológica” en la explotación de hidrocarburos, que conflictúan la soberanía del Estado nacional (plurinacional) y otras que son propias de la confusión conceptual entre nación cultural o ideológica y nación política. Los campesinos han sido los primeros en reaccionar explosivamente contra esos requerimientos y desde el gobierno se ha fomentado esta reacción, sin reparar en cómo afecta y resquebraja la confianza y la unidad del bloque social constituyente.

Campesinos e indígenas (una clase social y un sujeto colectivo) componen el núcleo principal del nuevo ciclo constitutivo (ciclo estatal) que, aliados a todos los demás sectores populares, podrían abrir

15 En términos programáticos y de participación social, el proceso constituyente arranca con la demanda de tierra-territorio de la marcha indígena de 1990 (donde se empieza a mencionar la Asamblea Constituyente); está luego la formación del IPSP; a continuación, en 2000, la exigencia de una reforma política (Asamblea Constituyente, desmonopolización de la representación y referendo), junto a la lucha urbana que pide recuperación del control de los recursos naturales); las jornadas de 2003 y la reforma constitucional. Siguen las deliberaciones de la Asamblea, la lucha por el referendo constitucional y el pacto congresal que desemboca en la aprobación de 2009. El proceso avanza hacia su cierre con la aprobación de leyes.

16 Periódico La Razón del 25 de septiembre de 2009, La Paz.

camino a la búsqueda de un nuevo orden social. La cultura indígena ha sido esencial para indígenas y campesinos en el momento de resistir el colonialismo, y los campesinos han recurrido a ella como fuente simbólica principal en el derrocamiento del antiguo régimen, sin que por ello mengüe la orientación cada vez más constante de las relaciones capitalistas en la economía campesina¹⁷. Los campesinos son cada vez más marcadamente la fuerza predominante dentro del nuevo bloque en el poder, lo que trae un reforzamiento de las políticas públicas que favorecen que los campesinos se distancien económicamente de las tradiciones comunitarias con mayor velocidad, a través del conjunto de facilidades que les otorga el Estado para modernizar sus cultivos y fortalecer su calidad de abastecedores del mercado.

Aunque más paulatinamente, todo indica que lo mismo puede pasar con las comunidades indígenas aisladas, de manera que las tradiciones comunitarias y las sobrevivencias de cualquier modo de producción pre-capitalista –especialmente el mercantil simple– son socavadas, articulándose en torno a relaciones capitalistas que se expanden sostenidamente.

Espontaneidad y organización

Si hay una constante en la historia de las revoluciones que nacieron o se hicieron socialistas, es el nudo que las asfixia a partir de que su dirección se autonomiza de la base social que conduce y representa. Esto tiene que ver con el ya mencionado problema de ausencia proletaria en los procesos que han tratado de construir el socialismo y, con que el bloque en el poder está compuesto, habitualmente, por una combinación variable de representación campesina y de la *intelligentsia*¹⁸. Es esta última la que realiza mayores intentos por negar o disimular su extracción de clase y pretende haberse “proletarizado”

17 No es sólo problema de propiedad privada de la tierra, sino el incremento de las prácticas de compra-venta de fuerza de trabajo y la lógica de incrementar productividad y competitividad en materia de precios y calidad.

18 Caracterizo de este modo a la fracción autónoma de la pequeña burguesía, tipificada por su relación con los aparatos ideológicos del Estado (sistema educativo en general, medios de difusión masiva, organizaciones de mediación política) y, por ese medio, con ventajas relativas en materia de educación, instrucción y conocimientos.

o convertido en un ente que está por encima de las divisiones sociales, el revolucionario.

La *intelligentsia* tiende, a la postre, a convertirse en la fracción hegemónica del bloque, aprovechando su familiaridad de *intelligentsia* con la educación y el conocimiento, en especial con destrezas en la construcción y despliegue de narrativas, y su tradición de proximidad a la gestión pública. La impostación de clase favorece el desarrollo de deformaciones, objetivadas por tendencias represivas y autoritarias. La evidente distancia entre la realidad¹⁹ de las elites revolucionarias y su discurso crea mecanismos de representación de la realidad cada vez más aberrantes. Podría decirse que se presenta una situación parecida a lo que podría ocurrir si a un grupo de muy malos actores se les otorgase poder sobre el público espectador de su trabajo, de manera que pudiesen obligarlo a reír, aplaudir y darles continuas muestras de aprobación.

Una vez que la intención de edificar el socialismo se estanca en alguna fase del capitalismo monopólico de Estado, el proceso se enfrenta a un abismo consistente en la obligación intelectual de reconocer que no ha variado la forma estatal capitalista y que el nuevo tipo de Estado -capitalista- y el nuevo régimen, funcional a un nuevo bloque social, es más propenso a regresionar que a avanzar.

Frente a ese problema existencial, la actitud que ha prevalecido en las nuevas burocracias estatales es la negación, en sentido freudiano, manifestada en que estas burocracias aplican toda su energía y talento en armar narrativas mitológicas que asumen formas góticas con el paso del tiempo. La *intelligentsia*, con sus aliados, transita a la condición de burguesía burocrática de Estado en medio de nubarrones de propaganda destinados a esconder ese fenómeno.

Ante los problemas de divorcio entre base y conducción, lo indígena, nuevamente, ha sido planteado en Bolivia como una variante capaz de neutralizarlos, bajo el supuesto de que la democracia comunitaria abarca, entre sus saberes y hábitos, fórmulas apropiadas para contener la burocratización y el ensimismamiento de los dirigentes. En el discurso oficial, la democracia comunitaria ha reemplazado el fervor que por décadas desplegamos los militantes izquierdistas respecto

19 Me refiero a origen, hábitos y comportamiento de clase (el habitus).

a la democracia obrera, presuntamente poseedora de similares bondades²⁰.

Una de las prácticas más constantes en las diferentes formas de democracia comunitaria es la rotación en los puestos ejecutivos y de responsabilidad. También está asociada con la deliberación sistemática, la consulta periódica a las bases, la simplicidad de los procedimientos de revocatoria y otras, todo lo que sirve como dique contra las tentaciones que el ejercicio del poder suele producir en los mortales.

Sin embargo, la intensificación de ese discurso no ha revertido la abierta discrepancia que expresan las claras y crecientes manifestaciones contrarias a la rotación de dirigentes y a la ultra personalización, que se imponen y extienden a toda velocidad. La consideración de estos problemas puede verse también desde el ángulo de la relación entre la espontaneidad y la conciencia²¹, vinculada a la noción de clase en sí y clase para sí, frente al cual la ortodoxia ha impuesto la noción de que el partido de revolucionarios profesionales, empapados de "conocimiento científico", es el custodio y garante de la corrección ideológica y política y, por tanto, el encargado natural de copar el espacio estatal.

La dirección política del proceso en Bolivia no es un partido, sino más bien una suerte de coalición o confederación de organizaciones sociales, asociada a algunas células y círculos de militantes que pertenecieron a partidos. Este instrumento de organizaciones sociales cuenta con la ventaja, que muy pocos partidos pueden lograr, de una relación fluida y constante con los distintos sectores a los que

20 Para algunos, además, la democracia obrera habría expresado importantes influencias comunitarias, porque una gran mayoría de obreros nacieron en cuna indígena. Lo que no se ha discutido hasta ahora es cómo y por qué la clase obrera nunca pareció otorgar relevancia a este origen, y prácticamente es ignorado en la discursividad de las organizaciones obreras, contando entre ellas a la COB, y en todos los documentos clave del sindicalismo proletario de nuestro país.

21 Idea que reproduce la contraposición que establece Platón entre la doxa -la rudimentaria opinión del vulgo, basada en toscas y engañosas impresiones- y la episteme -conocimiento científico, producto depurado y adquirido con disciplina por los sabios-. Una observación histórica del conocimiento humano muestra que este nace de la opinión, pasa por el conocimiento científico y de allá retorna a la opinión, en el sentido de que las teorías más avanzadas de la ciencia son provisionales y sujetas a la controversia más apasionada.

representan sus estructuras, con una consiguiente mayor sensibilidad y apertura al pulso social.

En su construcción y desarrollo, el IPSP ha construido una narrativa dinámica y en continua evolución, que ha podido atraer e interpelar a las masas al recoger y reflejar gran parte de sus prácticas y demandas, representándola en diversos discursos, a veces contrapuestos, que han logrado su mejor armonía en un texto constitucional y en una sucesión de iniciativas, arranques y respuestas tácticas, respaldadas por contundentes votaciones democráticas. Frente al reto de ir más allá del cumplimiento de los pasivos que deben saldarse para culminar un trabajo de construcción nacional y estatal, es necesario preguntarse si todo ese bagaje será suficiente para encarar la construcción de un nuevo orden social, o se detendrá en la renovación de fracciones dirigentes y la promoción de nuevas elites económicas.

La clave de todos los riesgos se halla en que la dirección olvide de que la “revolución cultural y democrática” es principalmente una gran creación de la espontaneidad, antes que de la intuición, la sagacidad o la experiencia de los individuos y grupos que crearon el instrumento político, sin el cual, evidentemente, la energía creadora de toda una sociedad se habría dispersado en espasmos de contestación y en iniciativas trucas.

La superación de la forma “partido” que representa el IPSP es probablemente indispensable, pero también insuficiente, para desbaratar los términos perversos en los que tiende a desembocar la relación entre base y dirección. En nuestra realidad concreta, ocurre que el instrumento político es, en primer lugar, instrumento de direcciones de organizaciones sociales. Cada organización representa intereses corporativos (lo que significa fragmentarios y, en cierto grado, excluyentes), concentrados todavía más por la corporativización de los intereses de sus dirigentes²², de modo que cuando todos esos intereses privados se asocian adquieren fuerza reconcentrada y crecen en conflictividad con los intereses y necesidades colectivas.

22 Aquí la corporación de la corporación son los intereses propios de la institución (sindicato, asociación, federación) y de sus componentes individuales. Cada uno de los grupos viene a tener un interés privado, en contraposición a los intereses generales de la sociedad.

En la historia concreta, el instrumento político interpretó apropiadamente y se subordinó al mandato social cuando –no sin dudas– aceptó que la reforma constitucional de 2003 contemplase la desmonopolización de la representación política, aún cuando eso podía afectar sus intereses de fuerza electoral, y lo mismo puede decirse de cómo diseñó y materializó la convocatoria a la Asamblea Constituyente. La redacción del texto constitucional resulta de una tensión entre el Gobierno y las organizaciones sociales en la que, finalmente, las organizaciones sociales pudieron registrar sus principales demandas y propuestas²³.

Aquí, al igual que en muchos otros lados, quizás en todos, es poco menos que inútil esperar que alguna organización de mediación política que es, como se ha dicho antes, un cuerpo en el que se manifiesta la tensión entre intereses generales de una sociedad, los de su sector y los del grupo especializado que ellos mismos constituyen, vaya a adoptar por iniciativa propia o exhortación ajena cualquier medida que limite o controle sus pulsiones por acumular y multiplicar su poder.

La orientación innata de estos cuerpos, compuestos por individuos entrenados y legitimados ante sí y los demás como luchadores por el poder, es acrecentar, en una verdadera dinámica capitalista, su poder. En una transición revolucionaria donde prima una dinámica de desestructuración y reconstrucción de instituciones, se diluyen los mecanismos de moderación de estos impulsos de los que se han dotado las democracias formales. Así, al amparo del fortalecimiento y crecimiento de la democracia participativa, la nueva burocracia estatal obtiene “ganancias extraordinarias” de poder, disimuladas en el oleaje democratizante en que se encuentra el colectivo social. El o los reflujos sociales que sobrevienen a continuación dejan, en el mejor de los casos, espacios institucionales para canalizar nuevos auges de

23 Una prueba muy clara de esta tensión es el marcado intervencionismo gubernamental, que reclamaba y agitaba que a la Asamblea se le reconozca un carácter originario, pero le recortaba y condicionaba, mediante un continuo intervencionismo, su carácter soberano. La inclinación al autoritarismo se verifica en una lista ciertamente extensa que abarca las fuertes inclinaciones a suprimir la proporcionalidad en las representaciones electivas, la policialización de la política, la forzada ruptura con aliados para acaparar puestos públicos, el despliegue de violencia simbólica contra las críticas internas y la disidencia de personas, grupos e inclusive sujetos sociales colectivos.

participación y, con toda seguridad, fortines en continua expansión donde se pertrecha la dirigencia del proceso.

Si se quiere dejar el remedio a la “invisible mano” del oleaje participativo, la experiencia nos muestra que los fortines burocráticos tienen todas las de ganar de mano a los espacios cedidos a la participación social, que tiende más bien a estrecharse y funcionalizarse a los intereses de una nueva clase dominante que se constituye y fortalece desde el Estado.

La independencia social

El proceso boliviano ha entregado nuevas herramientas para prevenir, moderar y, si llega a ser necesario, revertir los mecanismos de expropiación de la soberanía popular, la libertad individual y colectiva, y la autodeterminación de los sujetos sociales colectivos. Eso son la autonomía, la participación y el control social inscritos en la Carta Magna, y el desenvolvimiento de la durísima lucha por preservarlos y desarrollarlos será el indicador más preciso, de si la rebelión contra el racismo, la discriminación y la postergación pueden proyectarse a la edificación de un orden social post-capitalista.

La autonomía, en su versión “más originaria”²⁴, es decir, no limitada a fórmula de administración territorial del Estado, sino a autogobierno de las distintas comunidades tanto rurales como urbanas es, a mi entender, la pista más concreta para convertir la actual transición estatal en construcción de las bases materiales, políticas e ideológicas que nos puedan conducir a un orden social post capitalista.

Existe amplia evidencia acumulada de que la cúpula política no ha comprendido que la autonomía es la manera concreta en que se efectiviza la descolonización. De allí su prolongada y costosa resistencia a incluirla en la Constitución y su gran empeño en retacearla, a través de todo tipo de condicionamientos contenidos en las leyes reglamentarias y en las actitudes concretas. Por todo ello, ahora que las demandas de transferencia de recursos y poder efectivo hacia las nuevas instancias

24 La que se remonta a la resistencia ante el avance de la conquista española y la que con el tiempo llegó a plasmar la república indígena ante la república española.

gubernativas del Estado hipercomplejo, pasan a manifestarse con creciente intensidad, la lucha autonómica se perfila como el tramo más importante de la transición estatal y de sus posteriores posibilidades de continuar evolucionando.

La posibilidad de plasmar este régimen autonómico se relaciona estrechamente con un vigoroso desarrollo de la participación social²⁵, entendida como un conjunto de formas de consulta y deliberación que canalizan la creatividad de los sujetos sociales colectivos, potenciando sus capacidades de construcción del bien común y amortiguando sus tendencias corporativistas. Se trata de que la participación supervise el rendimiento posible de la gestión pública, proporcionándole insumos, propuestas y visiones alternativas, sin llegar a co-administrar con ella el Estado. Si cae en este último extremo, la participación disminuirá e inclusive anulará la posibilidad de que el control social funcione. Terminará, a la postre, sirviendo de coartada y justificación de los burócratas más mediocres e ineficaces.

Del mismo modo, el control social, es decir, el control de la sociedad sobre el Estado y sus personeros, al tener como objetivo mayor preservar la autodeterminación social ante el poder estatal, no debe duplicar la fiscalización, que es intrínsecamente una tarea estatal. Si el control social se aplica a fiscalizar se facilita su absorción por parte del Estado; mucho más cuando las organizaciones sociales, que están tendiendo a ser cooptadas por el Estado, se apropian de esa función de control. La independencia política de las masas y sus organizaciones se impone ante la evidencia de que el Estado, eventualmente indispensable para iniciar y reforzar los proyectos de cambio civilizatorio, es también la principal traba, porque el conservadurismo es parte de su naturaleza esencial. Este ser del Estado no hace más que reforzarse, a partir de que la fracción hegemónica del bloque en el poder constituyente tiende a convertirse en nueva clase dominante²⁶.

25 La participación y el control social resultan de una sui generis aleación entre prácticas comunitarias, sindicales-revolucionarias y de negociación y pacto, introducidas en la reglamentación de la ley de participación popular, promulgada en 1994 por un gobierno neoconservador.

26 No se trata de una fatalidad, ni una falla del carácter de los dirigentes políticos revolucionarios. El Estado, aún el más revolucionario, sólo subsiste si garantiza el orden. Y los individuos, sujetos y clases que se empoderan, buscan conservar y

El control social puede enfrentar esa inclinación constante del Estado y los sujetos, clases y fracciones que ejercen el poder estatal, si consigue establecer mecanismos democráticos y de ejercicio ciudadano que le otorguen auténtica autoridad sobre las autoridades y sobre el conjunto de las organizaciones de mediación política (OMP). El objeto del control es frenar y enfrentar el abuso del poder público, la calidad de la gestión pública y la responsabilidad política de los aparatos de Estado que forman, promueven y designan funcionarios a los que se les confía el ejercicio del poder.

La no sumisión de la sociedad ante el Estado requiere que al control social se le reconozca la capacidad de supervisar a los aparatos de fuerza, el desempeño de las principales entidades fiscalizadoras y el control de calidad del trabajo de las OMP, como algunas condiciones mínimas de su funcionamiento.

La violencia estatal

La forma en que históricamente ha abortado la intención de construir un régimen más libre y democrático que el que se da en el capitalismo, es la asunción de poderes especiales y extraordinarios por parte de los Estados nacidos de revoluciones. Justificados como medidas de emergencia y pasajeras, para enfrentar una guerra interna, el asedio imperialista u otra situación similar, han terminado por hacerse constantes e impenetrables a cualquier mecanismo de equilibrio institucional y a transparentarse y rendir cuentas a la sociedad. El origen de la regresión radica en la desconfianza de las nuevas elites ante cualquier manifestación de independencia política de los sectores populares. Esa autonomía se expresa como sentido crítico ante la gestión pública y la burocracia, reclamos reivindicativos sectoriales, demandas de descentralización, supervisión de la gestión estatal y, en su sentido más evolucionado, en demandas de autogobierno efectivo.

La desconfianza de la burocracia estatal, solapada bajo cualquier argumento, empieza a manifestarse a través de expresiones de agresión simbólica contra los disconformes o críticos y, desde allí,

fortalecer ese empoderamiento. Tal forma de comportarse, lejos de neutralizarse con la mitificación del Estado, se hace mayor en las épocas de transición.

ha llegado inclusive hasta las masacres y el genocidio. Con tales antecedentes es incompatible, para una posición socialista, aceptar que los procedimientos democráticos son sencillamente accesorios y finalmente prescindibles. La enormemente complicada estrategia de construir formas democráticas más avanzadas, en un mundo globalizado donde los impulsos autoritarios y militaristas son tan comunes, incluye el rescate de las mejores formas y procedimientos democráticos conquistados hasta ahora.

En el caso concreto de las escaladas de violencia simbólica estatal hacia las manifestaciones críticas de la sociedad, el avance democrático consiste en cuestionar las fórmulas de *respeto a la autoridad y la majestad del poder*, por las de respeto al poder (del Estado), a la soberanía y a la autodeterminación social, proscribiendo y penalizando los arranques represivos de las autoridades a las manifestaciones de autodeterminación social, por muy simbólicos que aparenten ser. Todo lo dicho puede resumirse en que cualquier vía para superar la sociedad capitalista impone que la sociedad civil se mantenga políticamente independiente del Estado. Esa independencia es indispensable para imponer transparencia, acceso irrestricto a la información sobre gestión pública y rendición de cuentas, que son las bases de funcionamiento de una sana y vigorosa participación social y del control sobre el Estado.

Reforma y Revolución

La buena predisposición de nuestras autoridades actuales a entender que el cambio más importante en la relación sociedad-Estado es una auténtica subordinación del último a la primera, ha intentado expresarse mediante la fórmula “mandar-obedeciendo”. Puede debatirse lo apropiado de la frase pero, asumiendo que cualquiera que sean los problemas de enunciación, la cúpula jerárquica del Estado estaría sinceramente dispuesta a iniciar un camino que conducirá a su progresiva pérdida de protagonismo y control del poder político, en beneficio de la sociedad. Toca señalar los mayores nudos que obstaculizan iniciar el recorrido.

Además de los que ya se expresan como reticencia a darle paso a un sólido régimen autonómico, está la comprensión de los ritmos y horizontes (ya no plazos) de los cambios, o lo que se llama comúnmente

la contraposición entre reforma y Revolución. Ésta abarca las dimensiones de uso de la violencia y control del tiempo, en tanto que entre todo tipo de vanguardias políticas es muy intensa la noción de que ser revolucionario equivale a avanzar rápidamente, mejor a saltos, para lo que frecuentemente sería necesario usar la violencia.

La importante presencia indígena en el ciclo constitutivo boliviano ha moderado esas concepciones, estando muy lejos de erradicarlas porque persiste un claro ánimo belicista en la conducción, que se congratula públicamente de ello, tanto cuanto se disculpa por verse obligado a reformar antes que a revolucionar. Tales manifestaciones de mala conciencia (por no ser lo suficientemente violento y rápido) son, al mismo tiempo, el sustento de las ideas y actitudes de auto-afirmación del vanguardismo como elemento capital e insustituible del proceso²⁷, puesto que se asocian a la creencia de que la conciencia revolucionaria (inclusive culpable) tiene que cuidar que las masas no se desvíen del rumbo revolucionario.

La visión indígena sobre el tiempo se refiere a concebir el transcurso del tiempo de manera más bien cíclica, antes que lineal y, en cuanto a la violencia, me refiero principalmente al conjunto de prácticas históricas que han determinado que el proceso constituyente boliviano no se encamine hacia la guerra, de modo que las situaciones creadas por las dirigencias políticas para hacerlo hayan sido rectificadas por presión social²⁸. El paso de la colonialidad a la autodeterminación nacional y social es, por definición, un tránsito revolucionario, en tanto que supone la ruptura del monopolio económico, político y cultural, con el desplazamiento de un bloque en el poder por otro. Se ha empezado a caminar en esa dirección sin apelar a la guerra y con un ritmo de avances y saltos, determinados por la propia sociedad.

27 Aquí la noción de vanguardia se mezcla con la de organizaciones y movimientos sociales, elevados en cierto momento a interlocutores y, luego, a miembros del nuevo tipo de Estado.

28 Sin que eso lleve a cerrar los ojos a prácticas sociales o usos y costumbres violentos, que van desde los castigos corporales hasta los linchamientos, pasando por las agresiones físicas entre colectividades que disputan el control de recursos naturales. El Estado tiene ciertamente un rol a cumplir en el encaramiento de estas situaciones, sin retornar al paternalismo y al autoritarismo.

El cambio de calidad es la condición propia de la Revolución en Bolivia, no la guerra. La ausencia de guerra no es ni ha sido ausencia de lucha, sin la cual ningún cambio se hubiese alcanzado. Este proceso le ha otorgado a las armas un lugar secundario y subalterno, haciendo de la movilización y la alerta social el arma que se impone a los aparatos de fuerza y a las concepciones y estructuras militaristas, al verticalismo y al autoritarismo de la razón de Estado. No estoy hablando ni de un Estado, ni de una Revolución que abdique de su armamento, sino de la violencia como columna dorsal del ejercicio del poder. No es posible en el mundo actual desechar de una vez y para siempre injerencias, ataques e inclusive agresiones armadas. Tenemos que estar conscientes de que son parte de las posibilidades cuando un pueblo cuestiona y se enfrenta al imperio, y debemos estar preparados para cualquier circunstancia, sabiendo que la base de esa preparación es un pueblo unido y convencido del rumbo que ha escogido.

Producción simbólica y producción material

El otro nudo que obstaculiza la plena maduración de las transformaciones revolucionarias es el de las concepciones y las prácticas económicas. El cambio de modelo de desarrollo (del reino del mercado) ha logrado éxitos notables, especialmente al innovar la idea de nacionalización y al reforzar la idea de que sobrepasar al capitalismo conlleva la responsabilidad de un nuevo equilibrio entre la humanidad y la naturaleza²⁹; pero, al haberse detenido en esa estación (recuperación de los recursos y del papel del Estado en la economía), crea presiones que agobian a la burocracia estatal y la empujan a confundir de objetivos y estrategia.

El problema de fondo son las llamadas relaciones sociales de producción, las que se tiende a considerar reducidas a su exclusiva dimensión de relaciones de propiedad. Con esa mirada unilateral, se acrecienta la tentación de “avanzar” recurriendo al capitalismo de Estado. Así, el reconocimiento constitucional de una economía plural parece cada vez más retórico y menos sincero, ante los afanes para que

29 Con el abandono, ciertamente, de las ideas y prácticas que llevan a separarlas y a contraponerlas, propias del cientificismo y la rendición incondicional ante la tecnología.

el Estado cope todos los espacios económicos posibles, incluyendo los de pequeños y medianos productores y de comunidades productoras³⁰.

Buscando mantener el aplomo, renunciando a la indispensable honestidad intelectual para reconocer que nos enfrentamos a un problema pendiente que requiere el máximo de participación y corresponsabilidad estatal y social, la nueva burocracia se inclina, otra vez, por lograr una acumulación originaria de capital por vía estatal, encandilada quizás con la posibilidad de explotar una nueva veta de reforzamiento de su poder, con la posibilidad siempre presente de generar su propia acumulación originaria, como la generada por algunos de los ejecutivos y gerentes estatales nacionalistas del siglo anterior.

Estatismo e industrialismo utópico del siglo XX no se convertirán en socialismo contemporáneo, y mucho menos comunitario. Para prevenir una nueva frustración, hay que enfrentar esas ilusiones y trabajar con empeño colectivo en la búsqueda de una forma distinta de acometer la transformación productiva, es decir, la manera en cómo se produce, acumula y distribuye riqueza. Los principales avances conseguidos que pueden ayudar a buscar esa dirección se resumen en una mayor soberanía económica, el reconocimiento de la pluralidad económica, en el descentramiento entre el poder económico de los grandes capitales y el poder político, en el reconocimiento de que las riquezas naturales son de propiedad social y no estatal³¹ y en haber abierto el camino para modificar la política sobre tierra y propiedad de la tierra. La intención redistributiva de riqueza se ejecuta por medio de bonos y rentas (también de subsidios diversos), con un horizonte muy estrecho de durabilidad, alentando expectativas asistencialistas y desconociendo muchas y profundas manifestaciones de diversos sectores que apuestan más bien por reforzar nuestra capacidad productiva.

30 Quienes objetaron, hace más de dos años, la fundación de empresas estatales de panificación y varias otras que competirían con estas comunidades.

31 Artículo 349, donde se establece que es el pueblo boliviano el propietario de los recursos naturales (reafirmado en el 357) y el Estado su administrador, pero el 359 anula ese importante avance conceptual al señalar que el Estado -a nombre del pueblo- "ejerce la propiedad", esta vez de los hidrocarburos.

Respecto a las cuentas y la administración de las empresas públicas, toca ahora hacerlas cristalinas, sometiénolas a escrutinio ciudadano y al control social, midiendo sus avances por resultados y trabajando para que se coloquen a la cabeza en materia de productividad³². Es parte de ello cancelar y liquidar los emprendimientos estatales fallidos, con la debida exigencia de rendición de cuentas y aplicación de responsabilidades, donde se detecte desviación y distracción del excedente social. La tarea más desafiante es construir una nueva realidad donde la pluralidad de la economía funcione bajo un principio efectivo de complementariedad. Para remplazar las actuales ventajas comparativas propias de la economía capitalista que son la alta disponibilidad de recursos naturales y de fuerza de trabajo depreciada, por nuevas ventajas, articuladas en torno a una elevada disponibilidad de entusiasmo y confianza de una comunidad de productores conscientes de su creatividad e ingenio.

Si existe algún horizonte socialista de este proceso, será necesario explorar y alentar nuevas formas asociativas entre el conjunto de actores económicos, sin recaer en el capitalismo burocrático que es, junto con el neoliberalismo, una fórmula segura para estancarse.

El gobierno autoconsciente

Hemos mencionado las grandes dificultades que existen para recuperar, fortalecer y difundir las prácticas comunitarias que podrían darle un nuevo enfoque y desempeño a una estrategia socialista para la sociedad boliviana. La acción del Estado, en general, multiplica los obstáculos, ya sea por sus políticas económicas, por sus rutinas económicas, como por la relación que entabla con las organizaciones sociales en un plan de absorberlas y controlarlas bajo la idea de *integralizar* al Estado.

Se hace muy urgente modificar radicalmente esos impulsos, re-conceptualizando el papel del Estado y su relación con la sociedad, y también con la dirección política. La pendiente reforma educativa tiene que estructurarse en torno a ejes centrales, uno de los cuales será

32 Que habrá de medirse tanto en términos convencionales, como en su rol de fomento y protección social.

que nuestros niños, desde su primer contacto con los instructores y educadores, sepan que el Estado y las autoridades están para escuchar, atender y servir diligentemente a los ciudadanos y a las comunidades; que las instituciones y sus personeros han de entrenarse en un código de permanente servicio, sensibilidad y modestia. Se trata de que todos sepamos que nuestro objetivo es subordinar al poder y no lo opuesto.

El destino de los representantes y luchadores políticos destacados tiene que ser cada vez menos el cargo público, y cada vez más el de animador, propulsor y militante de apoyo a la participación y el control social; no como funcionario ni consejero, si no como activista abnegado que combina su capacidad de producir bienes materiales e inmateriales, con horas entregadas al trabajo por el bien colectivo, una de cuyas áreas más importantes y exigentes es la de compartir y educar en la concienciación de las obligaciones y responsabilidades que dan base y consolidan el ejercicio de nuestros derechos, libertades y garantías. O, de otra forma, “los educadores deben ser educados” y los dirigentes deben saber que si son eso es porque tienen una deuda permanente con la sociedad y no al revés.

Esa deuda, en palabras de Pierre Clastres, ha de inhibir que su prestigio se convierta en poder separado de la sociedad. En nuestro Estado capitalista reformado actual, se impone la noción de que la sociedad es la que estaría en deuda continua con sus jefes y caudillos. La despartidización de la burocracia estatal, que debe profesionalizarse en una carrera respaldada con estabilidad y sujeta a un periódico y riguroso control de calidad interno por los mecanismos de fiscalización gubernamentales y la supervisión de éstos por los del control social.

Estos pasos preliminares, acompañados de las postergadas tareas de reforma moral e intelectual que nos permitan rescatar y afirmar nuestras mejores facetas de pueblos luchadores, sacrificados, empeñosos, solidarios, y trabajar los problemas que arrastramos con todo tipo de expresiones autoritarias, machistas, patriarcalistas, pueden modificar los ritmos del avance y bienestar económico. Apresurarán la reforma de nuestras organizaciones sociales y, en general, de casi todas las instituciones, donde se manifiesta malestar por la ausencia de un abierto y constante manejo democrático, por la falta de acceso a la información y a la rendición de cuentas.

Estoy imaginando que las mejores prácticas comunitarias contenidas en el discurso legitimador del presente cambio estatal y su proyección hacia un nuevo orden social, empiecen a ser ejercitadas desde las cúpulas políticas, sociales e intelectuales del proceso, en un ejercicio de coherencia, modestia y eficacia revolucionaria. Todo lo que ha pasado hasta ahora permite prever que los pueblos, las comunidades, las personas, los ciudadanos, responderán con un entusiasmo gigantesco a ese nuevo amanecer que presagia la nueva actitud de los que tienen algún tipo de responsabilidad política o dirigencial.

Aún en medio de esas condiciones tan favorables y aparentemente distantes, es posible que persista el capitalismo y su forma estatal, pero si llegamos a este punto es verdaderamente inminente que nuestra sociedad se encamine a autogobernarse concientemente, que es la señal más segura de que habremos comenzado a construir una civilización distinta al capitalismo.

Socialismo Comunitario

Silvya de Alarcón

Desde hace algún tiempo, se viene hablando de socialismo comunitario, en el marco de cómo pensar el actual proceso de cambio que vive el país. Sin embargo, el uso del término es bastante ambiguo porque no designa, generalmente, sino una ruta posible para las transformaciones que se quiere emprender a futuro, sin mayor precisión. Genéricamente, se entiende que se trata de una forma de socialismo –lo que en sí mismo precisa ya una definición–, pero lo comunitario suele quedar en la abstracción.

El tema de la ambigüedad en la definición no es, sin embargo, un tema casual. Deviene de que, al ser una realidad a construir, el socialismo comunitario no tiene un contenido específico, previamente determinado o, si se quiere, es un concepto a formular a partir de la construcción de lo real. La dificultad de su definición tiene además que ver con el posicionamiento que se asume para enfrentar esa propuesta de construcción del socialismo en Bolivia. Eso no significa, claro, que no existan nociones previas que contribuyan a su comprensión y establezcan sus alcances. Precisamente, lo que intentaremos a lo largo de este análisis es precisar el origen del concepto, delinear grosso modo su proceso de formulación y plantear algunas rutas con miras al quehacer.

De inicio, toda vez que el concepto de socialismo comunitario fue formulado por

Licenciada en Filosofía, con estudios de Maestría en la FLACSO, actual doctorante en la Universidad Libre de Berlín. Docente universitaria y Coordinadora General del Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello. Trabaja temas de ética, política y educación.

Álvaro García Linera, vamos a recorrer parte de su producción teórica para ver desde dónde y cómo lo plantea.

1. Los inicios

En 1988, sale a la luz pública *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia. A propósito de obreros, aymaras y Lenin*, libro escrito por Álvaro García Linera bajo el seudónimo de Qhananchiri. Se trata de su primera obra.

De manera significativa, la tapa del libro es íntegramente roja, con el único detalle de una whiphala en la parte superior izquierda. Significativa porque, en la simbología política de la época, el rojo era el color fuerte, distintivo, de la izquierda marxista, mientras que la whipala apenas si tenía importancia y reconocimiento para esa misma izquierda. La whipala había sido más bien recuperada por las corrientes indianistas, particularmente kataristas, y había flameado orgullosa en diversas movilizaciones comunarias y campesinas trayendo a la memoria las luchas de Katari y la reconstitución de la lucha indígena, pero, para la izquierda tradicional, no tenía mayor valor. Su horizonte de comprensión estaba demarcado por la ruta que abrió la Unión Soviética, o por las otras vertientes del marxismo. De ahí que la sola presentación del libro fuese atípica y provocativa, al conjuncionar dos simbologías políticas usualmente separadas.

Más allá de ello, *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia* es un libro particular. Su objetivo es sentar con claridad un posicionamiento político, argumentar la mirada que se tiene respecto a cómo pensar la revolución socialista en Bolivia, pero, además, marcar una diferenciación y una ruptura para con aquellas posiciones propias de una izquierda tradicional que, se argumenta en el texto, son responsables no sólo de desvirtuar el marxismo sino, lo que es peor, de coadyuvar tanto a la reproducción del capital como al dominio burgués a título de impulsar la revolución socialista en Bolivia. Dos preguntas guían entonces todo el libro: la primera, ¿qué entender por una revolución socialista?, y la segunda, ¿cómo es posible la revolución socialista en Bolivia?

De inicio, queda claro que no se trata de un puro y mero ejercicio reflexivo. El apasionamiento que atraviesa característicamente los argumentos teóricos y el análisis histórico hablan de la urgencia de pensar el quehacer en la perspectiva de impulsar la revolución. Por tanto, es un libro que fundamenta con fuerza y solidez un posicionamiento, una mirada, una acción a seguir.

Las condiciones contiene un largo análisis de la historia nacional y, en particular, de la lucha de clases en que se ha ido constituyendo la identidad étnica y clasista de los trabajadores del campo y los obreros. En una periodización que va desde la etapa pre 52 hasta mediados de los años ochenta, se analiza las formas que ha asumido esa lucha de clases y las tendencias emancipativas que se han ido perfilando en el mundo del trabajo. Se revisa pormenorizadamente las contradicciones presentes en la constitución de clase para interpretar qué condiciones objetivas y subjetivas han sido desarrolladas por los trabajadores en su lucha contra el capital que posibiliten el socialismo.

En ese marco, una de las tesis –por entonces novedosa en la lectura marxista de la realidad boliviana- fuertes que desarrolla el libro es la reivindicación de la autodeterminación de las nacionalidades. Y dice,

Lo que sucede con la naturaleza social de la reivindicación del trabajo agrario respecto al capital, no es distinto esencialmente a la naturaleza de la propia reivindicación de autodeterminación de las nacionalidades oprimidas por la nación burguesa. Es un objetivo que tiene un sello democrático en tanto tiende a ser una reivindicación impulsada por sectores de campesinos indiferenciados y más bien ligados por una cultura (lengua, hábitos, costumbres, color) histórica pasada común. Sin embargo, el núcleo central de la reivindicación, y donde se sintetiza y alimenta la valorización de la cultura e historia pasada común, es la comunidad de trabajo, vida y hábitos colectivos, es decir, el ayllu, la comunidad. Ello hace de la reivindicación de la autodeterminación frente al capital, frente al Estado burgués y ante la nación dominante, una reivindicación antagónica a todos ellos. Históricamente, la acumulación capitalista antes de la Revolución de 1952 y el dominio de las relaciones del capital sobre la economía campesina después de esa fecha, se han realizado mediante el aplastamiento sistemático de las comunidades y las relaciones de

cooperación e identidad que ellas representan. La consigna de la preservación y re-construcción de las comunidades, en general, la autodeterminación de las nacionalidades, en tanto sea una reivindicación surgida de las propias masas trabajadoras del campo, es una reivindicación en contra del poder burgués, en contra de su orden nacional y de su poder económico y político. (García Linera, 1988: 162)

A diferencia de las tradicionales posiciones de la izquierda nacional, que caracterizaban al mundo campesino-originario como pequeña burguesía, en virtud de una lectura mecánica del marxismo, aquí se reivindica su potencial revolucionario sustentado precisamente en el carácter antagónico de la autodeterminación nacional con respecto al dominio del capital y la burguesía. Y no sólo como carácter potencial: la historia nos muestra cómo ese campesinado-indígena ha desarrollado una larga lucha por su emancipación, lucha que no ha estado exenta de contradicciones, como la firma del pacto militar-campesino, pero que ha logrado apuntalar una tendencia revolucionaria:

Por ejemplo ver Tesis Política de la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de La Paz, Tupac Katari. Enero, 1986. Se trata de un documento significativo porque saca a la luz una nueva interpretación y práctica del katarismo revolucionario, desenmascara al falso katarismo que ha servido para que una camarilla de dirigentes privilegiados se cobije bajo la sombra de los grandes capitalistas y señala al “verdadero katarismo” como una síntesis de las iniciativas revolucionarias de las masas comunarias aymaras, opuestas y en guerra ininterrumpida contra los regimenes estatales dominantes desde hace 5 siglos, y en particular, contra el actual régimen capitalista. Asimismo señala, que el katarismo revolucionario es también la unificación y rescate de la múltiples formas milenarias de lucha y organización del trabajo asociado de aymaras, que pueden y deben ser punto de apoyo tanto en la continuación de la Guerra contra la minoría gobernante, como para la construcción de una forma superior de sociedad basada en el control de los trabajadores sobre sus condiciones de existencia. Esta forma superior es el Socialismo Comunitario de Ayllus. (: 213; cursivas nuestras)

García Linera argumenta aquí dos ideas sustanciales. La primera, que para llegar al socialismo, no es necesario pasar por la disolución de la comunidad; la segunda, que la potencialidad de la comunidad radica en el carácter del trabajo que desarrolla.

Acercas de la primera, García Linera desarrolla una crítica durísima hacia todas aquellas posiciones de izquierda que han visto en la comunidad un factor de atraso para el “desarrollo nacional” y, por tanto, planteado la necesidad de “modernización” de la comunidad, es decir, de su disolución. Tal planteamiento no representa sino un profundo desconocimiento de la obra de Marx quien, contrariamente a las lecturas lineales de la historia, nunca propuso que, para llegar al socialismo, había que pasar en forma previa por el capitalismo. En la correspondencia que sostuvo con Vera Zasúlich, Marx afirma, por el contrario, que dado el desarrollo tecnológico generado por el capitalismo a nivel mundial, la comuna rusa podía avanzar al socialismo sin tener que pasar por las horcas caudinas del capitalismo.

Sobre la segunda, además de liberar las posibles rutas que puede seguir la lucha por el socialismo en los distintos países del mundo y, por tanto, de aproximarse a la comprensión de los procesos históricos concretos, este planteamiento de Marx permite establecer por qué la comunidad puede ser el punto de partida de la producción comunista:

Cinco son los principales elementos que toma Marx:

1º La propiedad colectiva de la tierra en tanto posibilita el trabajo colectivo de las comunidades.

2º La producción parcelaria en la que cada campesino cultiva su propia parcela y se apropia los frutos de su trabajo. Para Marx, esto será un elemento que tiende a la diferenciación de riquezas y la disgregación de la sociedad, pero, a la vez, dará un “desarrollo incomparable a la individualidad”.

3º La existencia de la comunidad rural a escala nacional.

4º La contemporaneidad del sistema capitalista, tanto en Rusia como en Europa, que le permiten a la comunidad poder apropiarse de sus adquisiciones.

5° El ocaso del capitalismo que se halla en una “crisis que solo terminará con su eliminación (del propio capitalismo) y con la vuelta a las sociedades modernas de tipo “arcaico” de la “propiedad colectiva”.

Un sexto elemento que actúa como condición de posibilidad es la propia revolución.

Ahora bien, en este marco,

En Bolivia, una parte considerable de las comunidades campesinas, después de la Reforma Agraria de 1952, sufrió transformaciones radicales en la propiedad de la tierra (de hecho, este era un objetivo de la Reforma Agraria), pasando de propiedad colectiva a propiedad privada parcelizada. En otras comunidades, la propiedad de la tierra de laboreo y pastoreo, se ha conservado como propiedad colectiva de toda la comunidad, que las reparte periódicamente para su cultivo, ya sea individual o comunal. Pero, en todo caso, lo que más importa de las 3700 comunidades censadas en 1950 no es tanto la forma de propiedad de la tierra, sino el “trabajo cooperativo y combinado”, que posibilita. Esto es lo que más le importa a Marx y, en general, lo que más importa a las condiciones de la Revolución Socialista en el país, pues ese “trabajo colectivo y combinado” podrá convertirse en la “base de la producción y apropiación colectiva que representa el socialismo.

En la actual comunidad campesina, tanto en aquellas que conservan la propiedad colectiva de la tierra, pero también en aquellas en las que ha sido recientemente privatizada, existen y se reproducen formas desarrolladas de trabajo colectivo como el ayni, la minka, la jayma, el waki, la uñara, umaraga, albucalla, wayka y otros que, en conjunto, le posibilitan el paso a formas superiores de producción colectivas y socializadas. (: 166)

No hay, pues, razón para pensar en la disolución de la comunidad, como plantea la izquierda tradicional y mecanicista. Por el contrario, ella aparece como una “poderosa palanca” para instaurar formas de producción y apropiación colectiva que no son otras que las que caracterizan al socialismo. Toda vez que este paso es, además, la obra voluntaria de los trabajadores agrarios, constituye una condición objetiva de la revolución socialista en Bolivia.

Dadas las características históricas de las comunidades, especialmente andinas, que son el fundamento de la nacionalidad aymara, la libre autodeterminación no es un “tirar la historia atrás”, sino la única forma de posibilitar una voluntaria integración de la nación oprimida a la nueva nación socialista y proletaria. Esta integración voluntaria es esencial, pues sólo sobre ella es posible la sólida unión socialista de diversas nacionalidades, sin que ninguna oprima a la otra.

El derecho a la libre determinación de la nación andina (aymara) oprimida, lejos de postergar indefinidamente la Revolución Socialista “hasta que las naciones pre-capitalistas se conviertan en naciones modernas”, plantea su necesidad y su posibilidad objetiva presentes también en las características históricas de la comunidad campesina que da sustento a su nacionalidad. Junto con esto, el derecho a la autodeterminación plantea una nueva forma de relación entre la clase obrera y los oprimidos del campo, relación basada en la aceptación de las identidades colectivas de cada uno, pero también en la comunidad de intereses y la unión voluntaria para conquistarlos. Esto es una relación socialista de alianza de clases y de unión de naciones. (: 170-171)

Ahora bien, en lo que hace a la condición subjetiva que posibilite la revolución socialista en Bolivia, nuevamente se formula una crítica despiadada contra la impostura de la izquierda tradicional que ha querido convertir al partido en la condición subjetiva de la revolución, suplantando así la acción de las clases productoras contra el capital.

La tarea del partido no es pasar por alto las tareas de preparación de la revolución, esperando sentado en la esquina que las “masas” tengan “disposición a la revolución” (PCB); pero tampoco puede reemplazar con su activismo panfletario (POR) a las condiciones subjetivas. Estos aparentes dos extremos (“las masas por sí mismas se han de lanzar a la revolución”, en un caso; en el otro, “el partido es la condición subjetiva”) tienen sin embargo una misma raíz que es la actitud contemplativa frente a la trayectoria de las masas. Una y otra posición no comprenden el papel del partido (como su impulsor) en el proceso de maduración de las condiciones subjetivas y, lo que es peor aún, el papel contemplativo respecto al paso a “acciones revolucionarias que quiebren el poder vigente”, inevitablemente se traduce en un bloqueo

de la situación revolucionaria y las posteriores derrotas temporales. Tal es lo que pasó con la socialdemocracia europea durante la Primera Guerra Mundial y el caso de la izquierda pequeño-burguesa en los últimos siete años.

Para el leninismo, un partido revolucionario no puede esperar sentado el surgimiento de las condiciones subjetivas de la Revolución, ni sustituirlas con llamados estériles a aumentar el número de afiliados, como garantía de la revolución. Para el leninismo, las condiciones objetivas ideológico, políticas y, en especial, las condiciones subjetivas de la revolución dependen de lo que también el partido es capaz de hacer o no hacer en un momento dado; o bien las impulsa o bien las bloquea pero, de cualquier forma, toda condición subjetiva, sea cual sea su grado de desarrollo, está marcada por lo que los partidos, las organizaciones y hasta las personas que están dentro de las clases revolucionarias hacen y dejan de hacer en su desarrollo. Dado que la "condición subjetiva" es la concentración de la iniciativa revolucionaria de miles y miles de trabajadores en un momento cumbre que, en ese momento y ante una posibilidad de victoria, hacen converger en un solo punto sus múltiples aspiraciones, su ánimo, su descontento, sus habilidades, su disposición, su rabia y desprecio a muerte por el poder existente; la convergencia de esas múltiples y contradictorias fuerzas depende, aunque nunca exclusivamente de ninguna de ellas, de los pasos, de las actitudes y opciones que cada organización, cada agrupación (sindicato, soviets, partido, asamblea, etc.) de esas masas revolucionarias adopta frente a la agresión común del régimen (hambre, represión, etc.). La unificación de voluntades para la acción común, decisiva y violenta contra el régimen también dependerá entonces de la "habilidad" (Lenin) con que una organización de masas (soviets), un partido revolucionario, o hasta una persona expresiva de esa masa revolucionaria, sea capaz de irradiar materialmente (a través de los actos revolucionarios "decididos y abnegados" de los que habla Lenin, de la existencia de una fuerza militar revolucionaria capaz de nuclear las iniciativas de masas, etc.) una esperanza de victoria y, en tanto ello, capaz de hacer converger en un momento dado, ante una agresión dada, y en un punto, esas múltiples y contradictorias fuerzas existentes en las clases revolucionarias, en un solo impulso de sublevación; en tal caso, la revolución ha estallado. (: 224-225)

Es esta disposición de la lucha del trabajo contra el capital lo que denota la autenticidad de un proceso revolucionario. Reiteradamente, a lo largo de todo el texto, García Linera denunciará todo intento de convertir al partido en el sujeto de la revolución, así como de equiparar la madurez de las condiciones subjetivas de la revolución con el programa del partido. Esta precisión tiene que ver con lo que se proyecta en sí como revolución.

Otra tesis de igual importancia trabajada en Las condiciones es la relativa a cuál es el sentido, la directriz del socialismo. Una vez más polemizando con la izquierda estalinista y trotskysta, García Linera asume que la revolución no se hace para elevar la productividad y la técnica (: 257), bajo el argumento de la condición de país atrasado que caracteriza a Bolivia; esa es la tarea que le compete a la burguesía, no a las fuerzas revolucionarias del trabajo. Aquí emergen varias falsificaciones que podrían muy puntualmente ser sintetizadas de la siguiente manera:

1. La característica del Estado socialista es ser un Estado en extinción, no un Estado que se perpetúa como espacio de poder de una burocracia estatal sobre el mundo del trabajo, menos que expropia la voluntad colectiva pero se erige sobre ella “en nombre de todos”.

2. La tarea del Estado socialista es potenciar las luchas que conduzcan a la transformación de las relaciones sociales de producción, lo que implica la transformación del proceso de trabajo inmediato y la construcción de nuevas relaciones. En ese ámbito, la estatización de los medios de producción puede ser –no lo es de hecho, en sí misma– una forma que asuma la propiedad socialista, pero únicamente si ella va acompañada de la revolucionarización del proceso de trabajo inmediato, condición necesaria de la desaparición de las antiguas relaciones y la aparición de otras nuevas que posibilitan la superación de la enajenación.

3. En cuanto a la planificación, ella sólo tiene sentido si es el resultado de un proceso de apropiación que desarrollan los trabajadores sobre el proceso productivo y, con ello, sobre su destino. Pero, además, la planificación sólo adquiere un carácter revolucionario cuando permite ir superando la clásica separación entre trabajo manual y trabajo intelectual.

Ahora bien, este conjunto de elementos diseña ya un escenario de lo que puede entenderse por socialismo y cuál es su vínculo con el mundo de la comunidad. En lo que estimamos fundamental, queda claro que el proceso y la finalidad comparten la misma condición: el de ser el movimiento del trabajo contra el capital. Es decir, el horizonte del socialismo es la destrucción de las relaciones sociales de producción que caracterizan al capital y que han enajenado al ser humano de su vida, sus condiciones de producción. No se construye socialismo para perpetuar el Estado o para prolongar la explotación bajo el eufemismo de la propiedad estatal. Y el horizonte que guía esa nueva construcción del trabajo es la comunidad. En el trabajo “colectivo y combinado”, pero también autodeterminativo, en respuesta a las necesidades de la sociedad en vez del lucro de unos cuantos, es donde está la condición necesaria para la universalización de la comunidad como forma social y productiva emancipadora.

Pero esto, que no representa sino el necesario movimiento emancipatorio del trabajo frente al capital, por tanto, el corazón mismo del marxismo como fuerza productiva de la revolución, es lo que se pretende desconocer y esa voluntad no es casual. Independientemente de que hoy no estemos en el contexto de la guerra fría y que prácticamente hayan desaparecido los partidos de la izquierda tradicional, con lo que se debatía en su momento, los argumentos que guían este posicionamiento teórico y político siguen teniendo pertinencia para dibujar un horizonte de comprensión y esbozar líneas de acción.

Este posicionamiento, claramente esbozado en Las condiciones, se perfila aún más en otro documento, que fue elaborado años más tarde.

2. La forma comunidad

En 1995, estando detenido, García Linera escribe el texto posiblemente más complejo de toda su producción teórica: Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al ayllu universal.

Se trata de un texto que contrapone la forma civilizatoria del valor, propia del capitalismo, a la forma comunidad, que no es sino la

proyección del ayllu universal como nueva forma de socialidad. De ahí el extremadamente pormenorizado análisis que hace, primero, de la forma valor para luego detenerse en la formación de la nación. Desde la civilización del valor,

... no debemos dejar de ver que en la época del carácter universal de la forma de valor y del valor de uso subordinado a él, toda otra forma básica de espacio social nacional no directamente emanado de la forma de valor, la nación no-capitalista está a la vez influenciada por la forma nacional burguesa. La forma universalizada de la última ha establecido una determinada calidad a los vínculos de existencia y de posibilidad de existencia con todas las demás formas nacionales. Las antiguas naciones no pueden existir ni reproducirse de manera independiente pues ya se hallan incorporadas al espacio potencial de la nación burguesa. O sucumben frente a ella previa abusiva pillería y salvaje explotación, o se refuerzan y se erigen ante ella para defender sus formas de socialidad. (García Linera, 1995: 195)

Dicho de otra manera, las formas nacionales no-capitalistas, constituidas en naciones a partir de su capacidad de disputar el control de su destino, producción y reproducción de su socialidad específica, están condenadas a la tendencia disgregadora, atomizadora, que se impone desde la civilización del valor. No tienen cabida en ella sino desde su autonegación. Sin embargo,

La forma nacional post capitalista sólo puede emerger de este medio universalizado engendrado por la forma capitalista; cualquier intento de surgir como particularidad perenne, está condenado al fracaso ante la supremacía de la socialidad universalizada sobre la que se levanta la forma-valor del espacio nacional. Cualquier forma no-capitalista de construcción nacional tiene, por tanto, que partir de esta universalidad como materia prima e imprimirle una nueva forma: una forma de universalidad no subsumida a la forma de valor, no cosificada ni enfrentada como ajenitud al propio individuo. (: 195-196; cursivas en el original)

Esta exigencia de universalidad que emerge de la propia constitución de la forma valor muestra el límite de las formaciones comunitarias históricamente existentes –su autoreproducción–, pero al evidenciar

su inviabilidad también las lanza al desafío de romper con su propio límite y proyectarse como una nueva forma de constitución de lo social. Límite y potencia a la vez, la comunidad queda expuesta a la violencia de instituir una nueva forma a la civilización del valor que es inicialmente en la que se constituye. Y, sin embargo, es su única posibilidad de expansión.

Las entidades comunitarias, allá donde aún trabajan su identidad, sea cual sea su forma, se hallan en la actualidad salvajemente asediadas (o cercadas) por una socialidad abstracta y cosificada que aniquila a su paso cualquier suspiro de común-unidad real. La superioridad perversa de la nueva civilización sobre la ancestral, radica en su universalidad totalizadora que encumbra al hombre y sus potencias laborales-científicas como patrimonio común-universal pero enajenado de sus propios creadores de carne y hueso, de los productores; como fuerza productiva entonces de las cosas y de los propietarios privados de esas cosas. Esta totalización universal sólo puede ser superada por otra TOTALIZACIÓN (sic) igualmente universal desenajenada, des-cosificada que restituya al hombre concreto-real, al hombre y mujer trabajador el dominio de sus fuerzas universales creadoras, de su versatilidad multifacética... De lo que se trata es de producir material-subjetiva-cultural-religiosamente la verificación de la autodeterminación de lo particular en la autodeterminación de lo universal-concreto o, en otros términos, de proyectar la forma de comunidad ancestral local en la intercompetración universal contemporánea de la actividad creadora-productiva y consuntiva de la sociedad para, por un lado, rescatar las fuerzas convivenciales y autounificadoras de la comunidad que están siendo destruidas por el frenético avance del capital... por otro, para superar la enajenación capitalista en la que las fuerzas universales se presentan hasta ahora ante los productores directos. (: 334)

He aquí la posibilidad de elevar las formaciones comunitarias concretas a la condición de forma universal. En un movimiento que emerge del capital pero que se impone a él superándolo, la forma comunidad representa el tipo de universalidad en que la lucha histórica de las clases explotadas puede converger armoniosamente y desde su propia especificidad. Por tanto, la tesis marxista del

retorno a la comunidad en condiciones superiores representa, en propiedad, la reinvencción de la comunidad, la construcción de una nueva socialidad, pero nacida, surgida de las formas comunitarias -limitadas- históricamente existentes. Lo que es más importante, la forma comunidad se proyecta como superación de la enajenación que atraviesa de lleno el desarrollo capitalista. ¿Qué es esto sino la forma plena de la voluntad autodeterminativa y nacional del trabajo?

Y aquí no hay más exigencia que la emerge de la necesidad de ser en medio de una ontología de dominación y negación, como es la que caracteriza al capital. ¿Podrían desaparecer las comunidades históricamente existentes en el proceso de fagocitación nacionalitaria desplegado desde el capital? Claro que sí. Y de hecho, la experiencia del Estado del 52 muestra cómo históricamente el mundo indígena apostó entonces a su adscripción a la nacionalidad boliviana, que por entonces representaba la promesa de la modernidad civilizatoria. No hay pues más deber ser que el que emerge de una voluntad en lucha. En este caso, de lucha contra el capital. La reconstitución de la comunidad sólo puede emerger como acto libre, autodeterminativo de las colectividades en marcha (clase, nación). Como autopoiesis.

Queda claro, entonces, que el retorno a la comunidad no es el retorno a la comunidad históricamente existente –no es el retorno a vestir “poncho y ojotas”, como tontamente más de uno ha intentado ironizar–. Es un retorno porque la forma de socialidad desarrollada por el capital (y los otros modos de explotación anteriores) no es natural sino históricamente constituida. Pero es, a la vez, su superación, la forma que libera el trabajo y lo convierte en actividad libre (Marx), a la par que libera las relaciones sociales productivas, el conocimiento y la capacidad creadora humana de su determinación cósmica, enajenada y enajenante. ¿Cómo sería una sociedad en la que el ser humano, superando las determinaciones propias de la civilización del valor, pueda ser un ser social? En propiedad, no podemos siquiera imaginarlo, tenemos que inventarlo. Colectivamente. Gozosamente.

3. Lo que hoy se dice

En febrero de este año, la Vicepresidencia del Estado Plurinacional destinó un ejemplar de su Revista Análisis al socialismo comunitario,

recuperando una conferencia dictada por Álvaro García Linera. Si bien se trata de un texto de divulgación, de carácter didáctico, hay en él algunas ideas que vale la pena recuperar.

Ciertamente, en el contexto del enorme giro que supone ser parte central de este proceso de cambio, la formulación del socialismo comunitario que hace aquí García Linera continúa recuperando los viejos temas, pero incorpora matices y elementos nuevos importantes a nuestro entender.

El punto de partida sigue siendo el capitalismo:

En lo económico, lo que caracteriza al capitalismo no es el mercado –que existe desde los babilonios y los aztecas, el intercambio tiene 4.000 años de existencia–, sino que se genera y produce riqueza únicamente para obtener ganancia... Ese es el capitalismo, un régimen en el que el afán de lucro es lo que mueve a la economía, sin importar los costos de vida, de naturaleza, de medio ambiente; incluso la muerte es un negocio para el capitalismo...

La segunda característica de la economía capitalista es la explotación, que es apropiarse del trabajo de alguien...

Un tercer componente del capitalismo es que se desarrolla y expande subordinando todo...

Otra característica importante de la economía capitalista es que es una economía planetaria, si bien surgió en algunas ciudades de Europa se expandió, mueve los circuitos del mundo, desplaza otras economías, es lo que conocemos como globalización, que comenzó en el siglo XIV... (García Linera, 2010: 10-11)

Pero, además,

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. El Estado capitalista tiene las siguientes características: monopolio de la coerción, monopolio de las recaudaciones (impuestos) y de la legitimidad; concentra los aparatos

de represión, los de recaudación y manejo de recursos públicos y los de educación, formación y cultura. (: 12)

Esta caracterización genérica está seguida de una clasificación primaria sobre el desarrollo del capitalismo en el mundo: capitalismo desarrollado, capitalismo rezagado y países capitalistas en que perviven todavía estructuras comunitarias:

... tenemos otros países en que, junto al capitalismo, persisten estructuras agrarias campesinas que hacen que nuestra lucha por el socialismo tenga la particularidad del socialismo comunitario. Soñar realistamente es saber dónde estoy ahora y construir el porvenir con lo que tengo ahora y no con lo que quisiera tener, y lo que tenemos son estructuras comunitarias agrarias fuertes que le dan una dimensión particular a nuestra lucha por el socialismo, que no tienen ni los países con capitalismo desarrollado ni los con capitalismo rezagado. Estas estructuras que persisten y resisten en base a trabajo común, propiedad común, trabajo asociado y comunitarismo democrático en la toma de decisiones, se convierten en virtud, en puente, en semilla para un tipo de socialismo basado en nuestra cultura, en nuestros valores y capacidades. Tenemos que recoger del capitalismo la ciencia y la tecnología y de la estructura comunitaria el trabajo social y comunitario. (: 15)

A partir de ahí, García Linera establece una serie de transformaciones en las relaciones políticas, económicas, productivas, sociales, etc., que caracteriza al socialismo comunitario.

En la economía del socialismo comunitario fundamentalmente se produce para satisfacer necesidades de alimento, vestimenta, distracción, etc.; lo que es necesario para el ser humano se produce. Desaparece la explotación del trabajo, de un ser humano por otro, nadie vive del trabajo del otro. Este tiene que ser un sistema económico mundial como lo es el capitalismo, la producción tiende gradualmente, en base al ejemplo, a una producción comunitarizada...

la relación dialogada, armónica entre seres vivos, ser humano y naturaleza, para que no se destruya o deprede al otro. En el socialismo comunitario la naturaleza es parte imprescindible de la propia vida y

se la tiene que cuidar con mayor fuerza y razón que la propia vida del ser humano.

En el socialismo comunitario hay un libre desarrollo de las capacidades humanas individuales en el marco de la comunidad. Y por último, la ciencia y a tecnología, que hoy están al servicio del lucro, se pondrán al servicio de la vida, de la humanidad y la naturaleza...

En lo político, en el socialismo comunitario, la sociedad política y la sociedad civil vuelven a fundirse gradualmente...

En cuanto al Estado o gestión, en el socialismo comunitario habrá Estado pero será un Estado donde lo que prevalecerá será la administración, la gestión. No es un Estado que se caracterice solamente por la hegemonía y la coerción, sino por la administración de los recursos públicos, gobiernos de trabajadores del campo y la ciudad, revocatoria de las autoridades, desconcentración comunitaria del poder.

En lo social, desaparecen las clases sociales, los derechos están garantizados para todos...

En lo ético-moral, el socialismo comunitario se caracteriza por un respeto supremo... a la vida humana y a la naturaleza; un apego a la comunidad, a la solidaridad, a la fraternidad y al trabajo en equipo como fundamentos de su trabajo, de sus iniciativas y de sus decisiones... (: 16-17)

Salta a la vista inmediatamente que, a momentos, por esas características que García Linera precisa, pareciera que el socialismo comunitario es ya propiamente el comunismo (desaparece la explotación del trabajo, desaparecen las clases sociales, etc.). La ambigüedad persiste a lo largo de todo el texto: Nuestro gran reto es construir, entre el capitalismo... y un socialismo comunitario... un Estado integral que unifique a todos (: 8); o esta otra: "un socialismo comunitario aún no existe, lo que hay son procesos y luchas que nos acercan, pero el socialismo comunitario todavía no existe, es un porvenir, un horizonte. El socialismo comunitario es el aporte de la particularidad boliviana a la lucha de los pueblos del mundo por la igualdad, la justicia y la equidad, que recoge lo que otros pueblos hicieron (: 9).

Ahora bien, todos los elementos aquí recogidos nos permiten ir esbozando algunas ideas centrales.

4. ¿Qué es el socialismo comunitario?

En su carácter más genérico y esencial, podría pensarse que el socialismo comunitario es la forma que asume la lucha contra el capital teniendo como horizonte y como medio de realización las formas comunitarias.

Esto implica varias cosas a la vez.

Por una parte, es una afirmación contundente de la vigencia del socialismo frente a aquellas posiciones autodenominadas marxistas o socialistas que, después de la caída del muro de Berlín, se unieron como corifeos al liberalismo para afirmar no sólo un mundo unipolar (imperio norteamericano) sino unidimensional (capitalista), pero también frente al despotismo desplegado en el mundo contra millones de trabajadores. El socialismo comunitario parte de sustentar que el socialismo es la forma específica que asume la lucha emancipativa del trabajo contra el capital. Y no lo es por casualidad.

Las “terceras vías” han intentado autoproclamarse como horizontes “alternativos”, sin embargo, ninguna de ellas constituye en realidad alternativa alguna toda vez que su puesta en discusión del capital no hace al fondo de su dominio. En propiedad, si el socialismo se plantea como el movimiento del trabajo contra al capital, ¿qué podría ser una “tercera vía”? Históricamente, el capital ha demostrado la potencia de su capacidad destructiva del ser humano y la naturaleza de tal manera que frente a ello no queda sino su reproducción o su enfrentamiento. En este caso, nunca más cierta la afirmación de Lenin de que “si no eres parte de la solución, eres parte del problema”.

Y ser parte de la solución pasa, necesariamente, por la emancipación del trabajo puesto que es en el ámbito de la producción donde se genera el valor que el capital succiona y del cual se alimenta. La mercancía sigue siendo hasta hoy el punto donde se condensa la naturaleza más íntima del capital y, con ello, un mundo construido a su imagen y semejanza. Por eso, porque es desde la transformación de la forma material de la producción de la vida individual y colectiva, y no meramente

desde formulaciones voluntaristas o culturalistas, el socialismo sigue expresando el ideario libertario del mundo del trabajo.

A propósito de aquellos detractores del socialismo que quieren argumentar la inviabilidad del socialismo en el fracaso del mal llamado "socialismo real", habría que decir que es un falso silogismo el querer concluir que el único socialismo es el que ha existido como experiencia histórica. Si un ideario de transformación se agotara en sus concreciones, no habría necesidad de diferenciarlo como tal. Pero, lo que es más importante desde la perspectiva de la comprensión histórica, la pregunta que en verdad corresponde formular es: ¿cuándo, cómo y por qué estas experiencias, en su inicio revolucionarias, devinieron en su negación? De la respuesta a esa pregunta no sólo dependerá un aprendizaje productivo para el avance en un proceso revolucionario, pues corresponde aprender cómo fue que los grandes movimientos del trabajo concluyeron en procesos regresivos, sino también la oportuna comprensión de que lo que cayó con el muro de Berlín no fue el "socialismo", versión ampliamente difundida por aquellos partidarios de afirmar, en última instancia, el fin de la historia para justificar el despliegue de sus intereses de clase y componendas políticas muy poco honorables.

Por otra parte y volviendo propiamente a lo que implica el socialismo comunitario, habría que insistir en el carácter de lo comunitario. Si bien el socialismo tiene en la comunidad la forma social que supera las relaciones fundamentales que caracterizan al capitalismo, en Bolivia esa fuerza constructora del futuro encuentra en las comunidades históricamente existentes en el mundo andino una condición de concreción. Es decir, las comunidades históricamente existentes son una forma de lo que puede denominarse la comunidad, como conjunto de relaciones sociales y productivas no sujetas a un régimen de explotación y enajenación. Estas comunidades andinas han desarrollado a lo largo de la historia formas concretas de transformación de la naturaleza, estructurado universos simbólicos e idiomáticos, resuelto en sus límites y con sus propias características la superación de la necesidad, desarrollado de manera específica formas cooperativas de trabajo, etc. Esas formas fueron resultado de la manera concreta, histórica, en que estas comunidades construyeron su relación con la naturaleza y

su socialidad. Hoy, después de todo el proceso de desestructuración a que fueron sometidas desde las reducciones toledanas de la colonia hasta la subsunción formal a que han sido sometidas bajo el régimen del capital, siguen siendo el espacio desde donde es posible pensar la construcción de la comunidad como algo posible y desde lo real. Lo que es más importante, la densidad de su forma ha permeado grandemente lo social y por eso mismo constituye una condición de posibilidad para la construcción del socialismo en Bolivia.

Luego, el socialismo comunitario es posible en Bolivia porque es aquí donde se han desarrollado estructuras comunitarias concretas que aún perviven como fuerzas productivas, a partir de las cuales es posible pensar en la forma comunitaria socialista. En otras partes del mundo, donde estas formas históricas no existen, habrá que inventarlas con base en las especificidades de la producción y la cultura, pero aquí, en esta geografía e historicidad denominada Bolivia, la base reconstitutiva de lo social es esa comunidad históricamente existente. A partir de ella, como fundamento material histórico, puede proyectarse una comunidad nueva, capaz de superar las contradicciones y las tendencias disolutorias que actualmente atraviesan a la comunidad andina. Este es el gran desafío de la construcción de futuro. La comunidad, por ser precisamente la forma del trabajo libre y asociado, a la vez que el retorno a la naturaleza -la condición de posibilidad del ser genérico del que hablaba Marx-, puede proyectarse como una forma antitética al capital y al Estado, por tanto, como la nueva forma universal de la producción material de la vida y de la socialidad.

Sin ese carácter universal, la forma comunidad no podría enfrentarse al capital y disputarle la construcción de la historicidad. Pero esa universalidad tiene cuando menos dos dimensiones.

De una parte, es la universalidad capaz de superar la contradicción entre libertad y necesidad, entonces, la posibilidad de dar cuenta de todas las dimensiones constitutivas del ser. En esta capacidad de producir materialmente la vida desde la reconstitución de la colectividad humana radica su capacidad de ser una forma antitética al capital. Desde una base productiva -porque la comunidad no se sustenta en ninguna forma de voluntarismo- es capaz de producir y significar la multiplicidad de dimensiones que hacen a la totalidad

de la vida; por eso es un horizonte alternativo, un proyecto de liberación.

De otra parte, es una universalidad capaz de contener la multiplicidad de lo existente sin perder su contenido fundamental. En este sentido, el socialismo comunitario no puede limitarse a un despliegue únicamente allí donde ya existen comunidades concretas. Por el contrario, la comunidad deberá ser la forma que asuma la socialidad y el trabajo productivo en todos los ámbitos de esta geografía. Lo que es importante, esa dimensión universal y expansiva no significa en absoluto un proceso de homogeneización cultural, es decir, no se trata de imponer la comunidad andina, por ejemplo, a las zonas orientales del país. Como forma, la comunidad puede asumir infinitas formas de historicidad pero articuladas todas ellas a la misma voluntad de liberación de un orden de dominación y explotación. Habrá, pues, que construir comunidad en todas y cada una de las regiones del país, pero desde su especificidad, desde su historia e identidad; todas ellas, en su diversidad, tendrán sin embargo un ser en común que les permitirá reconocerse como iguales en su diferencia. En este sentido, la comunidad implica la superación de la simple igualdad formal ante la ley propugnada por el liberalismo, porque es la igualdad compleja sustentada en la genuina satisfacción de la necesidad y la superación de la explotación.

Ahora bien, esta síntesis tan apretada implica, a la vez, otros elementos que intentaremos desarrollar desde el ángulo de la praxis.

a. La lucha contra el capital

En un espacio político como el que presenta la coyuntura actual, el socialismo comunitario tendrá que ser la guía de la acción de la política económica emprendida por el gobierno, pero también de la organización y politización de lo social.

En la más pura vertiente marxista, queda claro que son las clases explotadas, las masas laboriosas, las que llevan adelante la revolución. Sin embargo, en coyunturas como la que se ha abierto en Bolivia desde la célebre agenda de octubre, pareciera que, fuera de pelear la instauración de la asamblea constituyente e impulsar la aprobación

de la nueva Constitución Política del Estado, las organizaciones sociales hubieran delegado en este gobierno –posibilitado por su propia acción subvertora– la construcción de las tareas del presente. Ciertamente, no estamos en un proceso socialista, sin embargo, lo que se ha logrado avanzar como voluntad colectiva de enfrentamiento, como reconstrucción del tejido social, como conciencia de país desde 2000 hasta el presente, si bien temporalmente se ha aquietado, no ha desaparecido. Es posible incluso que, a la ribera de un gobierno creado por la voluntad popular, parte de la dirigencia se haya sumido en una lucha prebendal y mezquina, resultado de su independización de la base, pero eso no implica que no exista un proceso de acumulación y maduración política en las organizaciones sociales.

Es más, luego de haber cerrado filas al lado del gobierno para defender medidas fundamentales como la nacionalización de los hidrocarburos o la aprobación de la nueva Constitución (y con ella, el límite máximo de la propiedad agraria), viene ahora en propiedad la construcción del Estado Plurinacional y, por ello, el momento en que realmente se tendrá que avanzar en la implementación de las transformaciones económicas, sociales, etc. Es decir, estamos en el momento en que recién va a comenzar a ajustarse los términos de la relación entre la sociedad civil y el Estado que, sin agotarse en ella, pasa también por la relación entre la dirigencia de las organizaciones sociales y el actual gobierno. Inevitablemente, será una relación contradictoria, marcada por la ambivalencia que genera el criterio de que este gobierno es un gobierno de la gente y la necesidad de resolver a favor de los trabajadores las contradicciones propias del capitalismo. El tema de la propiedad de la tierra, pero también las demandas sectoriales, serán parte de este nuevo enfrentamiento porque, por fuerza, la lucha contra el capital tendrá también, parcialmente, el carácter de una lucha contra el gobierno. No se puede pasar por alto que, por el carácter del Estado, el gobierno tiene –también– como función la defensa de un orden instituido desde el capital.

¿Cómo enfrentar ese proceso, impulsando las tendencias más contestatarias pero sin rifar la coyuntura, como espacio de acumulación? No hay una respuesta. Tendrá que ser, como todo, un aprendizaje histórico. Sin embargo, es preciso comprender que el potenciamiento

de esa voluntad colectiva, de las clases laboriosas, es la condición necesaria para la construcción del socialismo comunitario. Sin su acción, el proceso de cambio terminaría siendo una impostura. Pero tampoco este quehacer puede esperarse como pura acción librada al azar, por ello, es indispensable la politización de las organizaciones sociales. Más allá del gobierno, también con el gobierno si es preciso, pero es fundamental avanzar en este ámbito. Para todos aquellos que traen siempre el temor de la posible cooptación de las organizaciones sociales desde el gobierno/partido gobernante, precisamente en esta politización radica la posibilidad de evitarla.

Pero, además, queda claro que, siendo necesaria, la politización tampoco será suficiente. En realidad, es en el enfrentamiento a secas donde las clases subalternas construyen su conciencia emancipadora, por tanto, es inevitable pensar que, en el futuro próximo, vendrán enfrentamientos de distinta naturaleza –sin duda, el tema del acceso a la tierra será recurrente, pero también la disputa por las inversiones– sin embargo la politización ayudaría a no equivocarse el camino ni malgastar esfuerzos, a minimizar las tendencias conservadoras usualmente presentes en la dirigencia y a potenciar la fortaleza de la base social. Si asumimos que este espacio democrático –la construcción del Estado integral, diría García Linera– es apenas la antesala del avance hacia el socialismo comunitario, habrá que asumir igualmente la continuidad de la lucha de las masas laboriosas como una necesidad histórica.

Un aspecto que puede contribuir a ese proceso de politización es el pluralismo productivo reconocido por la Constitución. Dependiendo del lugar desde donde uno se posiciona para formular el análisis, el pluralismo productivo puede ser leído exactamente como un vaso que contiene agua hasta la mitad. Para unos, será un vaso medio vacío; para otros, un vaso medio lleno. Quienes apuestan al expediente fácil del todo o nada para esconder sus propias complicidades e impotencias, perciben el pluralismo productivo como la mejor concesión hecha al capital, de suerte que el reconocimiento a la forma comunitaria aparecería como un barniz distractivo que no alcanza a disimular del todo la continuidad del régimen de explotación. Pero, claro, hay otra manera de leer esto mismo.

Si el punto de partida de la comprensión del pluralismo productivo es el contexto de un proceso histórico de más de 500 años de la destrucción y desarticulación de la comunidad, el reconocimiento de la forma colectiva de la propiedad y la producción es el único intento en la historia de Bolivia de detener ese proceso expoliador que hoy se desarrolla desde el régimen capitalista. Pero la propiedad, claro, siendo necesaria no es suficiente. El pluralismo productivo supone, además, que el Estado potenciará la producción comunitaria con el trasvase de recursos generados, por ejemplo, a partir de la producción de hidrocarburos. De cristalizarse esta voluntad, estamos ante un vaso medio lleno. Existen criterios razonables para suponer que el cumplimiento de esta política de inversiones será un campo fuerte de disputa, por eso señalábamos que la politización de lo social tendrá en él un espacio particularmente rico. Sumado a un proceso de profundización del régimen autonómico, podría perfilar un conjunto de condiciones que potencien el avance de una colectividad en marcha.

También existe la alternativa contraria: que el intento de reconstitución de la comunidad quede reducido al desarrollo de iniciativas cooperativas pero no precisamente comunitarias, entonces, de formas funcionales y reproductoras de la lógica del capital. Que el decurso histórico se incline por una u otra posibilidad dependerá del grado de politización que logre construir a su interior el mundo del trabajo y, en particular, el mundo indígena comunitario andino, que es el que, cuando menos en las tres últimas décadas, ha perfilado la defensa de la comunidad como una de sus reivindicaciones más caras. La búsqueda, primero, de ir reduciendo los elementos que son adversos a la reproducción de la comunidad y, luego, de luchar por la expansión de la comunidad serán los ámbitos necesarios de una disputa por el destino del excedente. Queda claro que, aún siendo una voluntad expresa del actual gobierno el potenciamiento de las formas comunitarias en el ámbito de la producción, si aquello no se hace carne en la voluntad de las formas comunitarias existentes y en el mundo indígena originario no hay posibilidad de potenciar la comunidad como forma de superación del capital.

b. La destrucción del Estado

Hablando de las tareas a cumplir en la etapa socialista, García Linera planteaba ya hace muchos años, en Las condiciones, que el Estado socialista sólo tenía sentido en tanto y en cuanto era un instrumento para instaurar la dictadura del proletariado, pero que llevaba en sí mismo la tendencia a su disolución en la medida en que paulatinamente la sociedad civil volvía a reapropiar su capacidad de decisión, a retomar la conducción de su destino en sus manos y a construir los mecanismos colectivos de producción y distribución de la riqueza. En esa misma vena, concientes además de que no estamos en una etapa socialista, pero también asumiendo que la finalidad y el proceso para llegar a ella no son dos caminos separados, es absolutamente preciso avanzar en sentar las condiciones para avizorar la destrucción del Estado.

Aquí, cuando menos, se podría pensar en dos grandes vías para lograrlo.

De una parte, la condición material, que no es sino el potenciamiento de las formas productivas comunitarias y por formas productivas comunitarias estamos entendiendo no sólo a las comunidades agrarias sino a todas aquellas estructuras que contengan notas de la forma comunidad en el ámbito urbano (esquemas asociativos familiares, barriales, zonales, sectoriales, etc.). Queda claro que las formas comunitarias, aun en el marco del dominio y vigencia del capitalismo, aun subsumidas al capital, conllevan en su interior tendencias emancipatorias. Potenciarlas desde el Estado, formular políticas para multiplicarlas en todo el territorio nacional, es contribuir a crear la condición material no sólo de la destrucción del Estado sino de la liberación del trabajo.

Lo que desde el Estado no se puede hacer, negar al capital, sí es posible hacerlo desde la sociedad laboriosa, organizada en centros comunitarios. En este sentido, el pluralismo económico contemplado en la Constitución es una puerta que posibilita al gobierno perfilar un lineamiento político claramente definido en su política de inversiones. Para esto se requerirá de una sustantiva generación de excedentes (economía estatal en área de hidrocarburos, minería u otros) que puedan ser trasvasados a esquemas económicos de formas del trabajo

comunitario. Sin duda, constituye un largo camino de aprendizaje para las clases subalternas, pero es también la forma cierta para que ellas puedan ir produciendo, reproduciendo, inventando, formas cooperativas, asociativas, solidarias de trabajo y producción, es decir, avanzando en el proceso de superar la enajenación al interior mismo de la producción, para después, desde allí, irradiarse a lo social buscando retejer sus vínculos.

Dicho de otra manera, si el ser humano es resultado de lo que hace, entonces es en la producción donde está el núcleo denso de la construcción de la comunidad, en la organización y desarrollo del proceso productivo mismo. De allí se expandirá como forma aglutinadora y organizativa de lo social. Esta capacidad de reapropiación que desarrolla el trabajo en el control y conducción del proceso productivo le sirve de aprendizaje para luego disputar la conducción del Estado.

De otra parte, como condición ideológica inseparable del potenciamiento de las formas comunitarias, está el proceso de descolonización. La descolonización representa la posibilidad de deconstrucción de la identidad adquirida bajo el ámbito del dominio del capital y la modernidad occidental. Por tanto, representa la posibilidad de romper la cadena de reproducción de esas formas de dominación introyectadas, y eso sólo es posible politizando los espacios de reproducción ideológica de lo social.

A nuestro entender, para esta finalidad, resulta de enorme importancia la aprobación e implementación de la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez. La educación, decía Althusser, es parte de los aparatos ideológicos del Estado, es decir, es el instrumento a través del cual se reproduce las relaciones de poder y se naturaliza el orden de dominación impuesto desde el capital. En esta coyuntura, en que se está construyendo una nueva configuración del Estado bajo la directriz del socialismo comunitario, también la educación debe ser redefinida desde un posicionamiento crítico precisamente a todas las formas de dominación.

La Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez constituye, en materia educativa, un quiebre profundo para con la reproducción del

carácter colonial del Estado y un avance notable en posicionar un modelo educativo –el productivo sociocomunitario– que no resulte inmediatamente funcional al capital. Con el sólo hecho de implementar una educación productiva, ya la educación podría avanzar en forma acelerada en el país al generar la integración del trabajo manual con el intelectual y propiciar la formulación de la teoría a partir precisamente de los problemas emergentes de la práctica. Con todo lo importante que resulta esta forma de educación, no resuelve sin embargo y por sí sola una orientación hacia el capital. No se puede olvidar que el propio capitalismo ha desarrollado formas cooperativas de trabajo en lo que se ha venido a denominar el modelo Matsushita o también el toyotismo, las cuales no han hecho sino posibilitar la recuperación de la tasa de ganancia. Luego, una educación productiva no basta para someter a crítica el orden construido desde el capital. Lo fundamental del modelo está por ello en el carácter comunitario que propugna en torno a la producción. La reconstitución de la comunidad a partir de iniciativas productivas constituye el corazón mismo de la Ley. Esa reconstitución es el proyecto político más importante que explica la función de la educación en el nuevo Estado Plurinacional.

Pero, además, el modelo sociocomunitario productivo que propugna la nueva ley tiene que estar estrechamente vinculado al potenciamiento de las formas productivas comunitarias propias del mundo del trabajo. Esto permitiría generar circuitos que no sólo integren la comunidad social, el centro comunitario de producción y la escuela, sino que posibiliten poner en circulación formulaciones discursivas centradas en la construcción comunitaria. En ese marco, la liberación del conocimiento de la determinación utilitaria, egoísta y cósica que impone el capital, pero además, la visibilización de otras lógicas de producción material y simbólica del mundo es indispensable para quebrar las representaciones que naturalizan la dominación y la explotación del ser humano y la naturaleza. Esto es precisamente lo que posibilita incorporar y potenciar el desarrollo de la intra e interculturalidad. Dicho de otra manera, si el mundo de la producción comunitaria es un aprendizaje práctico de la superación de la enajenación y el desarrollo de las formas sociales de producción y convivencia, una escuela bajo el modelo sociocomunitario productivo tendría que ser, por necesidad, el

espacio de formación cognitiva, ideológica y política para responder a la producción comunitaria.

Sin ser las únicas, a nuestro entender, estas dos grandes vías para impulsar la desaparición del Estado son fundamentales. En medio de ello, en la contradicción que implica para el gobierno ser parte del aparato del Estado pero a la vez tener la voluntad política de impulsar transformaciones de fondo en la estructura económica y social, el avance hacia un socialismo comunitario estará en gran parte determinado por la capacidad de consolidación de las tendencias más revolucionarias en la construcción de la arquitectura estatal que se despliega en las más de 100 leyes que configurarán la relación Estado-sociedad civil en el ámbito de una nueva correlación de fuerzas cristalizadas en el marco normativo. A la vez, este avance también se medirá en la posibilidad de gatillar y potenciar estructuras productivas y asociativas que contengan y aniden notas de la forma comunidad, trasvasando excedentes que estructuren esquemas productivos de alto rendimiento, de manera que devengan en modelos expansivos a reproducir.

Bibliografía

García Linera, A. – “Qhananchiri” (1988). Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia. A propósito de obreros, aymaras y Lenin. La Paz: Ediciones Ofensiva Roja.

García Linera, A. (1995). Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal. Chonchocoro (La Paz-Bolivia): s.e.

García Linera, A. (2010). “El socialismo comunitario. Un aporte de Bolivia al mundo”. En: Revista de Análisis. Reflexiones sobre la coyuntura. Año 3, N° 5. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

**SISTEMATIZACIÓN DE LA
MESA DE DIÁLOGO:
SOCIALISMO COMUNITARIO**

Sistematización de la mesa de diálogo:

Socialismo Comunitario parte I

Términos Problema	Problemática	Sugerencias y otros
Identidad hibridada o identidad colonizada	Hasta dónde el modelo socialista, cuán diferente es del capitalismo, desde mi lectura y mi percepción es la otra cara de la misma moneda.	La comunidad no necesariamente es el Ayllu, creo que en ese sentido están partiendo de un modelo de descuartizamiento de ese modelo.
Descolonización	Si la comunidad está ligada a cierto enfoque (en el caso, digamos, socialista), puede provocar sorpresas, cuando la gente viene de la comunidad y se instala en El Alto y los medios urbanos, y se rompen estas estructuras, ordenamientos y esa relación social que hacía de cimiento, surgen formas eminentemente individuales.	Análisis concreto y real, evitando esa especie de necesaria mistificación casi demasiado culturalista sobre lo que es el indígena.
Tierra trabajo	Cómo entender el proceso histórico y a dónde hemos llegado con el cambio Constitucional que es el Estado Plurinacional.	Debemos recuperar nuestros valores culturales analizando lo que era la política, que nos utilizaba simplemente para electores, y también analizábamos lo que era la situación económica, el desarrollismo económico.
Gestión pública	Para llegar a un socialismo comunitario tiene que haber la participación y el Control Social dentro del Estado, porque ahora dentro de este modelo de Estado que seguimos conservando es un modelo capitalista.	Se debe ejercer la participación y el control social para que hagamos acompañamiento de la gestión pública.

<p>Socialismo comunitario</p> <p>Acumulación originaria</p>	<p>El capitalismo, imposibilitado de generar y enriquecer ha llegado a sus límites, solamente el capital va a destruir a las comunidades y va a tirar abajo todo.</p>	<p>Para salir de esta crisis no es necesario que copiemos.</p>
<p>Asociaciones de campesinos</p>	<p>Hay, por lo tanto, una tensión entre derechos individuales y colectivos, todo lo que la humanidad avanzó en el área de derechos individuales puede cuestionarse a la hora de la predominancia de lo colectivo en la realidad de hoy, ahora en distintas expresiones de justicia comunitaria, como el linchamiento.</p>	<p>Las prácticas comunitarias son muy relativas en la comunidad, siempre he señalado que las comunidades no son unidades de producción, sí son festivas, solidarias, consanguíneas.</p>
<p>La sociedad del “Buen Vivir”</p>	<p>La “transición”, que es más importante que el definir los rótulos que va a tener el objetivo hacia el cual queremos avanzar.</p>	<p>Es más importante discutir lo que es ese proceso de transición que discutir respecto a aspectos doctrinales, que pueden ser importantes pero no decisivos en este momento.</p>
<p>Lo común, plural y singular</p>	<p>El vivir bien es un paradigma que plantea armonía, complementariedad, y no es un paradigma que pueda asociarse rápida y mecánicamente al socialismo, por lo menos con el socialismo más dogmático y el real, en el sentido en que han propuesto que el individuo debe sacrificarse en función del bien colectivo.</p>	<p>Lo central es identificar cuáles son los rasgos productores de pobreza material y de subordinación cultural, y sobre esa base diseñar los ribetes del modelo productivo y social que debemos construir.</p>
	<p>Estamos en proceso de transición de un Estado Aparente a un Estado Integral, y si este transitar no supone un nuevo proceso de confrontación, violencia.</p>	

Sistematización de la mesa de diálogo:

Socialismo Comunitario parte II

Términos Problema	Problemática	Sugerencias y otros
Área rural productiva comunitaria	La tecnología no es ajena a la clase y todo desarrollo tecnológico tiene un desarrollo de clase, y este retorno a las condiciones superiores implica una reconstrucción de la propia tecnología como condición de apropiamiento de una nueva lógica comunitaria.	El retroceso del proceso va a ser si es que el nuevo gobernante, el futuro gobernante, no fuese indígena, lo único que estaría expresando es el reflujo del proceso, este Estado Integral.
Espiritualidad	Cómo vamos a hacer para expandir esa institucionalidad indígena que existe en Bolivia.	Tanto Socialismo como Comunitario son contradictorios, o sea, no hay nada más alejado de lo comunitario que el socialismo en todo lo que conocemos.
	Cuál es la frontera o límite entre lo comunitario o comunal y el Estado.	
Postcolonialidad	Finalmente esta población indígena, estos pueblos indígenas, no tienen una conciencia estatal de estatalidad, y si no se concibe eso vamos a seguir utilizando la base indígena llenándola del contenido que nos plazca.	Somos un país poscolonial, con todas las taras que eso involucra.
Socialismo del Siglo XXI	Estamos importando revoluciones, en este caso, a la hora de pensar un Socialismo.	Comunitaridad de repente como salida a lo Comunitario.
		Habría que socializar e intentar hacer esto en todo el país, en todas las organizaciones sociales.

Sistematización de la mesa de diálogo:

Socialismo Comunitario parte III

Términos Problema	Problemática	Sugerencias y otros
	¿Por qué tanto esfuerzo para construir algo que a la larga va a empezar a destruirse por sí mismo?	
<i>Sayaña</i>	El problema del campesino, el problema del comunario, es su pobreza, de ese problema tiene que liberarse al campesino, que es mayoritario en el país.	Veamos lo fundamental, las bases, de organizar comunidad para tener acciones de progreso de esta gente.
Acumulación económica	El Socialismo Comunitario me parece a mí una expresión tautológica, es como si yo dijese "quiero irme a mi casa, a mi domicilio". El socialismo siempre ha sido comunitario.	Todo proceso tiene que ser liderado por alguien, quien divisa todo el proceso es quien está en mejores condiciones.
Modos de producción	Con qué y a qué nos referimos a este sistema o el Socialismo Comunitario y si solamente nos estamos circunscribiendo a la lógica de la organización política en las comunidades originarias, o estamos hablando de las lógicas de producción económica o de distribución que se puede generar en este contexto.	
Desindustrialización	Cómo podemos hacer una democracia, digamos, más directa y vía Asamblea en las grandes ciudades.	Está claro que no es el proletariado el que dirige este proceso, está claro quién es el sujeto que está encargado de llevar adelante este tránsito, son los indígenas originarios y campesinos.

		No queremos políticos, queremos gente que pueda tomar decisiones pero no políticas, para eso yo creo que necesitamos en los niveles de decisión, en las empresas, gente con conocimiento.
	El socialismo de Stalin que ha sido un ejecutor, podríamos decir, un mal ejecutor del socialismo.	La globalización ha sido simplemente un proceso de inculcación simbólica para decirnos que hay que abrir nuestros mercados al mundo.
Autogobierno	El capitalismo un poco más desde la extinción de valores, el capitalismo nos ha vuelto una sociedad consumista, una sociedad materialista y eso hay que tenerlo bien claro, ¿qué estamos comprando?	Conformar el Socialismo Comunitario "Humanitario" me parece el rescate de los valores.
Proceso de cambio	En las familias, en el individuo, qué debemos cambiar, es una cuestión cultural.	Si bien hablamos del Estado y de desburocratizar el Estado (también hay que ser autocríticos), hasta ahora no se está logrando este hecho, creemos que es un paso que debe darse.
Latinoamérica		La solución era la "patria grande" de la integración latinoamericana.
MYPE's OECA's	Dentro la estructuración del Estado, dentro de un modelo de Socialismo Comunitario, hay una fuerte resistencia de actitud, tanto urbana como rural de inicio para entrar en esa lógica.	Ya existen organizaciones en esta forma organizativa.

<p>Vivir mejor</p>	<p>Hay riqueza que sí hay que rescatar y que utilizar y que está en la cabeza de los hombres de la tercera edad, porque no hay mejor universidad que la vida misma que uno ha llevado, los trabajos en los que se ha desarrollado, esas son las mejores universidades.</p>	<p>Hay que cambiar hasta eso de latinos.</p>
		<p>Hay necesidad de descolonizar, de descolonizarnos mentalmente para comprender este hecho.</p>
	<p>Cómo vamos a lograr el socialismo en este caso explicado el Socialismo Comunitario</p>	<p>No hemos podido salir de la extrema burocracia en todos estos años que han estado en el gobierno.</p>