

Serie: Investigación para el fortalecimiento del
Estado boliviano dentro del proceso de cambio

Apuntes para un Estado plurinacional

Ximena Soruco Sologuren

La Paz – Bolivia

Apuntes para un Estado plurinacional

© Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia
© Dirección de Participación Ciudadana

© Investigación para el fortalecimiento del Estado
boliviano
dentro del proceso de cambio

Calle Ayacucho esquina Mercado N° 308
Teléfono: (591-2) 2142000

Texto: Apuntes para un Estado plurinacional

Xmena Soruco Sologuren

Diseño: Martín Moreira

ISBN:
Depósito legal: 4-1-7-11-P.O.

Impreso en Bolivia
La Paz – Bolivia

¿Qué es la Patria? ¿De quién es la Patria, del mestizo o del indio?

La Patria es la tierra; y en esta tierra hay dos naciones; la Bolivia mestiza y la Bolivia india; por tanto, la Patria es una Patria común de indios y mestizos.

Fausto Reinaga

INDICE

| | |
|---|-----|
| <i>Introducción</i> | 9 |
| <i>El vaciamiento de la representación de la nación</i> | 23 |
| <i>El horizonte nacional criollo</i> | 27 |
| <i>1952 o el mestizaje como posibilidad nacional</i> | 46 |
| <i>La desnacionalización de la élite criolla</i> | 68 |
| <i>El horizonte político indígena</i> | 89 |
| <i>A modo de conclusiones</i> | 118 |
| <i>Adenda :Estado plurinacional - pueblo, una construcción inédita en Bolivia</i> | 131 |
| Anexos: | |
| <i>Transformaciones pluralistas del Estado (Hugo Zemelman)</i> | 157 |



Introducción

Desde la crisis política del 2000, pero sobre todo desde la victoria electoral de Evo Morales el 2005, la oposición política empezó a señalar que había dos Bolivias, una indígena, arcaica, subdesarrollada y pobre asentada en el occidente y otra moderna, con un mestizaje regional, exportadora y próspera, en el oriente. La polarización de estas dos naciones hacía inviable cualquier futuro en común, salvo la construcción de institucionalidades cada vez más diferenciadas (proyecto autonómico, federalismo, gobierno binacional, separatismo). Sin embargo, la existencia de las dos Bolivias no había sido un argumento de la élite tradicional, sino que apareció tiempo atrás con Felipe Quispe, y antes con Fausto Reinaga, el indianismo, el katarismo y el pensamiento de la descolonización. ¿Por qué entonces, una interpelación crítica a la existencia de dos naciones, una india dominada y otra mestizo-criolla, dominante, una interpelación a la continuidad colonial de la república de indios y de españoles, no resuelta con la formación de la nación boliviana, se convertía en el principal argumento en contra del proceso de cambio?

La existencia de estas “dos Bolivias” o lo que Zavaleta Mercado llamó una sociedad abigarrada o lo que sería nuestra condición colonial, desnudada por la crisis económica y de legitimidad del ciclo neoliberal, tuvo dos respuestas en la década del 2000. Por una parte, la respuesta de la élite boliviana asentada

en Santa Cruz: un regionalismo que devino nacionalismo; y por otra parte, la propuesta de los movimientos indígenas y populares de constituir un Estado plurinacional. Las razones históricas para postular estos proyectos políticos distintos y sus implicaciones en el presente constituyen el tema de esta reflexión.

El argumento que aquí se desarrolla es que la dirigencia, de vertiente criolla, que desde la independencia de 1825 pretendió representar a la nación, es decir, se asumió como sujeto nacional, hoy ha dejado de serlo. Esta incapacidad de encarnar un proyecto nacional, aunque se torna visible recién en este nuevo siglo, se inicia con el Estado de 1952 que pretendió construir una burguesía nacional y un discurso de mestizaje que unificara estas “dos Bolivias” en una nación homogénea. Aunque la élite cruceña, promovida por el Estado del 52, se asumiera burguesa y mestiza, nunca se reconoció nacional (aún de manera aparente, como sus predecesores). ¿La causa? No creo que debamos reclamar a esta élite su falta de nacionalismo, sino lo contrario, su exceso. Fue tan exitosa la inscripción de la lógica nacionalista en este sujeto que reprodujo la aspiración etnocéntrica y homogeneizadora del Estado-nación moderno, sólo que regionalmente fragmentada.

Así, en este “sentido común” de las dos Bolivias, compartido por el opresor y el oprimido y ante la consolidación política indígena y popular, la élite tradicional atina solamente a llevar hasta sus últimas consecuencias el curso de la historia colonial, avanzar en la separación real de estas dos densidades sociales formadas desde la conquista. De ahí que hoy no pueda articular un proyecto nacional, porque se sabe incapaz de recuperar el control político del occidente –aún bajo sus reglas de juego, la democracia representativa de un ciudadano un voto–, pero tampoco acepta la búsqueda de la descolonización, que implica renunciar a los privilegios con que ha nacido: sentirse superior solo por no ser indígena, y esperar un lugar favorecido en

el mundo por esa condición heredada. Es decir, su propio nacionalismo y colonialidad, hoy descentrados regionalmente en identidades mestizas, la empuja hacia un horizonte separatista. Es paradójico que el proyecto nacional mestizo nacido en 1952 se haya convertido en un regionalismo nacionalista¹ que sueña un nuevo Estado-nación, con una única lengua, cultura y territorio, es decir, la reproducción de la nación moderna que justifica la guerra de todos contra todos por su ficción de homogeneización.

Pero quizá es más paradójico que el horizonte indígena que contiene una temporalidad de cinco siglos, en la radicalidad de su opresión y la búsqueda de su liberación, no haya llegado a esta “solución final”, las dos Bolivias, sino que haya postulado un proyecto plurinacional, donde todos puedan caber, incluida esta oposición, superando la lógica moderna y colonial del nacionalismo, homogéneo y etnocéntrico.

Esta época, nuestra época, hace emerger dos problemas graves². Primero, ¿qué implica pensar al movimiento indígena contemporáneo como un sujeto articulador de lo plurinacional, y al proceso de transformación actual como un proyecto plurinacional, tal como se explicitó en la nueva constitución boliviana? Más, si aparece como una contradicción que la descolonización pase por el horizonte criollo-mestizo del Estado-nación, que se ha constituido precisamente en contra del indio, negando su condición de sujeto político.

¹ La versión más acabada de este planteamiento es la del ideólogo de la Nación Camba, Sergio Antelo. En su texto parte de la teoría del colonialismo interno para mostrar cómo el centralismo andino ha oprimido históricamente a la nación camba, y es legítima su separación. Para hacer esta interpretación Antelo debe identificar a la élite criolla de occidente con el indígena, a Gonzalo Sánchez de Lozada con Evo Morales, al opresor con el oprimido y su lucha, para mostrar la continuidad de este “colonialismo” contra el camba. Sergio Antelo. *La nación camba y su derecho de libre determinación*. Imprenta Landívar: Santa Cruz, 2003.

² “Llamaremos a lo grave a aquello que es de por sí lo que ha de ser sopesado y pensado. Todo lo grave da que pensar. Mas este don lo confiere siempre y solamente en la medida que lo grave es ya de por sí aquello que ha de ser pensado. De ahí que en adelante lo llamaremos aquello que, por haberlo sido siempre y en primer lugar, continúa siendo lo que ha de ser pensado: lo gravísimo. ¿Qué es lo gravísimo, y cómo se manifiesta en nuestra época grave?” Martin Heidegger. *¿Qué significa pensar?* Derramar: La Plata, 2005, p. 14.

Segundo, bajo estas condiciones históricas, ¿es posible que se haya generado una intersección entre el horizonte de liberación indígena, que es muy anterior al de la independencia, empieza con el Taqui Onkoy³ de 1560 y las rebeliones que culminan con la muerte de Tupac Amaru I en 1572, y el horizonte nacional-popular constituido en la Revolución de 1952? Y ¿esta intersección podría implicar un proyecto plurinacional que sea por una parte, un ir más allá de la autodeterminación propia para responsabilizarse por articular lo común y por otra, por medio de esta responsabilidad por lo común –que a su vez garantizaría la posibilidad de autoafirmación propia pero bajo un horizonte donde todos puedan caber, y no la lógica moderna de la guerra de todos contra todos superar la lógica colonial de las dos Bolivias y aquella etnocéntrica del nacionalismo?

En este ensayo se plantea que el movimiento indígena popular está constituyendo un proyecto plurinacional que articula al pueblo⁴, debido a que contienen un horizonte político, y potencialmente un proyecto societal, para todos, para Bolivia. Este horizonte de larga data y su determinación en un proyecto concreto en gestación en la actual coyuntura (desde el 2000) podría generar la suficiente fuerza social, movilizada en las calles, las urnas y la gestión pública, como para llevar adelante la construcción de un Estado plurinacional⁵.

³ Significa literalmente la enfermedad del baile. Movimiento mesiánico de rechazo de la religión católica y restauración de las huacas desde Quito hasta Cuzco. Se buscaba “la vuelta al pasado pero todavía como tiempo anterior a los incas” Alberto Flores Galindo. *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Casa de las Américas: La Habana, p. 47-48.

⁴ Aquí se entiende pueblo como “bloque social de los oprimidos”, opuesto al bloque histórico en el poder, que se articula en momentos de crisis hegemónica, cuando “la clase dominante ha perdido el consenso, no es más clase dirigente, es únicamente dominante, detenta la pura fuerza coercitiva, lo que indica que las grandes masas se han alejado de la ideología tradicional, no creyendo ya en lo que antes creían”, Antonio Gramsci. *Selections from the Prison Notebooks*. International Publishers: Nueva York, 1995, p. 59. También desde Gramsci, Enrique Dussel define pueblo como “el acto colectivo que se manifiesta en la historia en los procesos de crisis de hegemonía (y por ello de legitimidad), donde las condiciones materiales de la población llegan a límites insostenibles, lo que exige la emergencia de movimientos sociales que sirven de catalizador a la unidad de toda la población oprimida, la plebs, cuya unidad se va construyendo en torno a un proyecto analógico-hegemónico, que incluye progresivamente todas las reivindicaciones *políticas*, articuladas desde necesidades materiales *económicas*”. Enrique Dussel. “*Cinco tesis sobre el populismo*”, s.f. p. 6.

⁵ Un Estado plurinacional requiere también la construcción de una nueva institucionalidad política que no se sustente en el interés privado del grupo que lo detenta (patrimonialismo, capitalismo) y que justifica su dominación sobre la nación por su superioridad racial y civilizatoria (colonialidad). La concepción moderna de la política, tanto liberal como marxista, ha visto en el Estado el lugar de realización de una clase, la burguesía,

¿Por qué este pueblo movilizado postula un proyecto plurinacional, y qué garantizaría que no repita la dominación de un sector de la sociedad sobre otro o la imposición del interés privado, sobre el general, como sucedió con la nación criolla de 1825 y 1899, o la cooptación de los movimientos sociales por parte del MNR en 1952, y luego la democracia neoliberal de 1985?

La posibilidad de nuclear al pueblo (y a partir de él a la comunidad boliviana⁶) desde las organizaciones indígenas y populares tiene que ver con el vaciamiento actual de la representación de lo nacional por parte de las élites tradicionales, criollo-mestizas. Pero, esta incapacidad de las élites señoriales –hoy atrincheradas en Santa Cruz como el núcleo duro y articuladas a facciones de élites regionales en la “Media Luna” y las otras ciudades capitales– de constituir un proyecto nacional es solamente la consecuencia lógica de su vinculación histórica con el Estado y la nación boliviana, y finalmente, de su contradicción interna como élite colonial y periférica.

Es decir, la propia subjetividad colonial de esta élite, su falta de pertenencia a la nación, inevitablemente identificada como india, no civilizada y ajena; y su voluntad estatal fundada solamente en

o el proletariado (como un Estado en transición). En los países coloniales como Bolivia, ni siquiera ha sido una clase la que monopoliza lo público como interés particular, y que ha vivido un proceso de modernización o autonomía del Estado con respecto a la clase dominante, sino una élite sin proyecto político propio, que detenta el Estado como patrimonio privado, pero señorial, como su hacienda (*Zavaleta Mercado. El poder dual. Los Amigos del Libro: Cochabamba, 1987*). Al ser un Estado descolonizado, que no se fundamenta en la dominación de un grupo (raza, clase), sino en la delegación del interés general del pueblo movilizado que lo constituyó, puede representar y potenciar a la nación como comunidad plural, con autodeterminación de cada pueblo que la constituye, pero con un “nosotros colectivo” anterior, un proyecto común y consensuado para la reproducción de la vida de todos.

⁶ Ernesto Laclau diferencia entre ‘plebs’ y ‘populus’. *Plebs* sería el pueblo o bloque de los oprimidos que aspira a ser *populus*, y *populus* el conjunto de la comunidad política, incluido el sector dominante: “El pueblo, en este caso, cuenta menos que la totalidad de los miembros de la comunidad: es un componente parcial que, sin embargo, aspira a concebirse como la única totalidad legítima. La terminología tradicional hace esta diferencia claramente: el pueblo puede ser concebido como *populus*, el cuerpo de todos los ciudadanos; o *plebs*, los no privilegiados. Pero aún esta distinción no captura exactamente mi argumento, debido a que la distinción puede fácilmente ser vista como un reconocimiento jurídico, en cuyo caso será simplemente una diferenciación dentro de un espacio homogéneo dando legitimidad universal a todas sus partes componentes –esto es, la relación entre dos términos no será antagonica. Para tener al ‘pueblo’ del populismo, necesitamos algo más: necesitamos a una plebs que reclame ser el único legítimo *populus* –esto significa, una parcialidad que quiere funcionar como la totalidad de la comunidad”. Ernesto Laclau. *On Populist Reason*. Verso: 2005, p. 81 (mi traducción).

su interés particular, el Estado como patrimonio privado, como fuente de acumulación –que además implica su dependencia con el mercado internacional y las élites centrales–, ha llevado a que en última instancia –después de los momentos constitutivos de 1825 y 1899, pero sobre todo 1952 como momento de ruptura de su estatalidad- haya perdido su voluntad y capacidad, aún aparente, de realizar el Estado-nación en Bolivia.

Este vaciamiento señorial de la representación de la nación es determinante porque interpela de una manera radicalmente nueva al movimiento indígena y popular: su horizonte de liberación, de autodeterminación y autogobierno más allá de la institucionalidad colonial-liberal, hoy debe subsumir la responsabilidad por la comunidad boliviana en su conjunto. Sin embargo, la potencialidad de que sea el sujeto más excluido del sistema político republicano colonialista el que se haga articulador de lo plurinacional, no pasa solamente por este vaciamiento señorial de representación de la nación; sino sobre todo por el potencial del horizonte político indígena de responder a esta interpelación, incluso de hallarle sentido, de significarla.

¿Qué es lo que diferencia al movimiento indígena del movimiento obrero que lleva adelante la revolución de 1952, en alianza con otros sectores? ¿Por qué este proletariado no postuló un proyecto político propio, pues tras recuperar los recursos naturales de los ‘barones del estaño’ para la nación (nacionalización de las minas) y las otras reformas (agraria, voto universal), entregó el gobierno al MNR? ¿Por qué al mismo tiempo, el campesinado que lo apoyó y que recuperó sus tierras en el altiplano y valles mantuvo el pacto militar campesino hasta fines de la década de 1970? Y, ¿cuál es la diferente entre esa reivindicación indígena que se desmoviliza una vez satisfecha su demanda, con la actual, que trasciende su interés particular, inmediato, por un proyecto político más abarcador: el Estado plurinacional?

Es necesario diferenciar dos dimensiones en el despliegue de las luchas políticas de las organizaciones indígenas que permita abordar su potencial como horizonte de liberación para todos, en este tiempo: una en tanto oprimidos y por tanto interiores al orden moderno colonial, y otra, como excluidos, como exterioridad de ese orden.

No es lo mismo la condición de opresión (interior al sistema) que la de exclusión (exterior), en la actuación de un sujeto político. Podríamos decir, reinterpretando la propuesta de Ernesto Laclau, que un sujeto que actúa en tanto oprimido es aquel que lleva una demanda al sistema político para su satisfacción, es decir, tiene conciencia de algún tipo de carencia material o de reconocimiento y pretende que el sistema político la incorpore. Pero la exclusión implica una visión más integral de su condición, es decir, no como una carencia puntual, sino que desde esa carencia realiza un juicio ético al sistema político en su totalidad. El sujeto excluido, radicalmente excluido, no sólo se pregunta ¿en qué me oprime y excluye el sistema político?, sino ¿por qué estoy oprimido o excluido? Y ¿por qué hay un sistema político injusto, no solo conmigo sino con otros que sufren opresión? Y hacerse esta pregunta equivale a tomar conciencia de su posición histórica, de que su condición no es natural y menos legítima, sino que está históricamente determinada, es producto de la voluntad de otros sujetos y las instituciones y de un sistema político que lo niega y excluye, y que por tanto es injusto, no es ético. Según Dussel⁷, este es el momento crítico y siempre surge del dolor corporal, del sufrimiento concreto que causa la dominación (hambre, violencia racial y política, muerte), de la pregunta por la causa de este dolor, del reconocimiento de que no es una determinación natural o divina, sino producto de la acción humana, y por tanto, posible de modificarse. Y en el caso de Bolivia este momento crítico también

⁷ Enrique Dussel. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta: Madrid, 2006.

pasó por la necesidad de hacerse responsable de lo común, ante el vacío de representación nacional que se evidenció.

Pero tomar conciencia no implica necesariamente proyectar una solución a esta situación de opresión y de exclusión, y actuar para transformarla, el grito de dolor y la conciencia de su origen no constituyen a un sujeto político, aunque son su condición de posibilidad. Hugo Zemelman, cuando define al sujeto, lo hace en términos de su libertad, libertad como autonomía que es tomar la historia en sus manos, posicionarse como hacedor de ella, buscando transformarla con la praxis, porque puede ser que quien reconoce su situación la asuma como inevitable o se asuma como incapaz de modificarla (las derrotas políticas son difíciles de asumir y superar). Ninguna condición constituye un sujeto, sólo él mismo define ser sujeto y desde ahí buscar las posibilidades de cambio.

Por eso el concepto de sujeto político tampoco implica necesariamente el de proyecto político, porque puede haber un sujeto sin proyecto y viceversa. Cuando surge la conciencia de la dominación y de que no es natural ni inevitable (se desfetichiza), hay una apertura hacia otra historia posible, hacia la necesidad de transformación, pero todavía como una intuición, como posibilidad sin contenido, incluso como acciones espontáneas, como el choque frente a la estructura de dominación, a sus instituciones y al sistema, pero donde todavía no existe una respuesta a la situación opresora o de exclusión. Un momento así fue el de la Revolución de 1952, la “impotencia de la victoria” del minero que pese a conquistar el poder lo entregó al MNR porque confundió su liberación con el proyecto de sus amos⁸, es decir, porque era un sujeto que en ese momento no gestó un proyecto propio.

⁸“Bolivia había sido desde siempre un país de los señores y nadie ni en la izquierda ni en la derecha, como no fuera la plebe pura en su rabia más cerrada, pensaba que tal cosa pudiera cambiar en lo esencial. Esto es cierto: los pueblos miran a veces como su libertad a lo que suele no ser sino una disputa de reemplazo entre las estirpes de sus amos”. Zavaleta Mercado. “Las masas en noviembre”. En *Bolivia, hoy*. René Zavaleta Mercado (comp.). Siglo XXI, México: 1987, p. 50.

El proyecto político es esta respuesta, es la selección, entre múltiples posibilidades, de una vía, de un referente que es posible bosquejar y que guía las acciones políticas, que hace viable el cambio, porque lo hace pensable, lo enuncia. La “solución”, que nunca es única porque no hay una direccionalidad histórica preestablecida, puede ser la más adecuada para la liberación, dada la correlación de fuerzas, las posibilidades de construcción hegemónica, la interpelación de otros sujetos que se unen, etc. El proyecto parecería que articula la voluntad del sujeto y sus posibilidades históricas (dadas por la coyuntura, por la correlación de fuerzas).

Ahora bien, consideramos que un sujeto político nunca es “trans-histórico” en el sentido de proyectarse por encima de un período político, porque el sujeto se hace en la relación de fuerzas con otros sujetos y actores políticos, en un tiempo y lugar determinados. Un sujeto político está históricamente situado. Pero, entonces ¿cómo comprender al sujeto indígena sin abordar su pasado, su memoria? Aquí proponemos el concepto de horizonte político que es necesario seguir trabajando, pero que es diferente al de sujeto y proyecto, por la temporalidad que incorpora.

El sujeto político, así como la constitución de su proyecto, es siempre un hecho histórico en tanto presente, porque estamos hablando de que la política se hace con personas de carne y hueso, que enfrentan su dominación en un momento determinado y buscan solucionarlo en acciones concretas. Nunca los sujetos son abstractos, sujetos que no existen más que en el pensamiento, en la teoría, por más sofisticada de sea. La política es la realización de las posibilidades del tiempo presente. Pero esto no significa, de ninguna manera, que el sujeto de carne y hueso se reduzca a su “ahora”, aunque actúa en ese nivel temporal, lo hace actualizando y creando otras temporalidades. Y el horizonte de un sujeto es esa conjunción entre varias temporalidades, que se realiza en el presente.

Los seres humanos se hacen sujetos políticos cuando se preguntan lo que han sido, lo que son, lo que pueden ser. Cuando miran atrás para reconocer lo que fue (el pasado como lo dado⁹), lo que hubiera sido o lo que aún puede ser, lo todavía-no proyectado al futuro, lo que puedo hacer que sea en tanto acciones concretas dirigidas hacia un proyecto (lo dándose). Pero el futuro también se incorpora en el presente como la contingencia, como la incertidumbre frente a un tiempo por venir, no controlable por un proyecto.

El horizonte entonces une la memoria del pasado, actualizada en el presente, y la apertura hacia el futuro, también realizada en el presente, a partir de la búsqueda de la transformación de las condiciones actuales de dominación. En el caso del horizonte indígena, este sería la conjunción de memorias del pasado y aperturas hacia el futuro, actualizadas en el momento presente, en este momento constitutivo. El sujeto indígena no solo es aquel que porta un proyecto plurinacional porque en la interacción de fuerzas de la coyuntura, la élite tradicional ha dejado de representar la nación, este es solo un nivel de análisis. El sujeto indígena puede reconocer su opresión actual, su exclusión histórica y cuestionar al sistema político porque actualiza la memoria de otros ciclos rebeldes –y sujetos políticos indígenas– en los que se reconoció el origen de la dominación y se generó proyectos políticos diferentes. Y también acumula sus derrotas, lo que no pudo ser porque se sofocaron las rebeliones. Pero estas derrotas que desarticulan a los sujetos que las sufrieron, se convierten en catalizadores de nuevas luchas políticas, cuando los sujetos presentes se reconocen en ellas, reivindicando su vinculación con ese pasado que pudo ser y no fue, como la memoria indígena actual de Tupac Katari, Bartolina Sisa, Zárate Willka, etc., en occidente. O como para los guaraníes, para

⁹ Para una revisión de las categorías epistemológicas de lo 'dado' y lo 'dándose' revisar Hugo Zemelman. *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. Siglo XXI: México, 2001. Para un intento de pensar la pertinencia de estas categorías en la experiencia boliviana actual ver de la autora, "En torno a la propuesta de Hugo Zemelman: Lo no-dado como potencia de lo dándose". Presentado en el Seminario de discusión con Hugo Zemelman. Vicepresidencia del Estado Plurinacional, noviembre 2008.

quienes la derrota de Kuriyuki en 1892, implicó el abatimiento de un siglo, del que están levantándose.

Pero el horizonte entendido como la condensación de varios pasados en el momento presente, también contiene la proyección de una direccionalidad hacia delante, que no obstante mira atrás para avanzar. Pachakuti o Inkarrí como la inversión del tiempo es esta dimensión del pasado que se hace visión de futuro. El horizonte de liberación indígena, en los diferentes sujetos indígenas que lo asumieron (las rebeliones de 1781, 1899, 1952 y otras) y con proyecto distintos, específicos de su momento histórico (el preinca del Taqui Onkoy, el neoinca de Tupac Amaru o Juan Santos Atahuallpa en el Perú, el comunario de Tupac Katari y Zárate Willka, el nacional-popular de mineros y “campesinos”, el democrático de la huelga minera de 1979, etc.), encontraron algo en común: el reconocimiento de la conquista como la ruptura de un desarrollo civilizatorio autónomo, no colonizado.

La conquista española como interrupción de la autodeterminación de una matriz civilizatoria y homogeneización de su diversidad interna como “indio”, como sometido a otro horizonte civilizatorio, se convierte en la memoria común a todos estos sujetos y proyectos. Su liberación como inversión del tiempo, como pachakuti, es este horizonte que articula y alimenta los diferentes momentos históricos, el pasado que fue y aquel que pudo ser, en un futuro posible. Esta es la acumulación histórica del sujeto indígena actual, que converge en otros pasados, para proyectarse.

Si reducimos el horizonte al pasado, a lo que fue (la conquista, las derrotas indígenas anteriores) hablamos de arcaísmo, pero el pasado no se reduce a lo dado, sino que también incorpora lo ‘no dado’, lo que no fue (direccionalidades históricas planteadas por las

rebeliones derrotadas) y lo que todavía no fue (direccionalidades que son pensables y posibles en el presente)¹⁰.

Por supuesto el horizonte no debe ser tan simple como una continuidad “granítica” que alimenta sujetos y proyectos situados en momentos históricos determinados. Aunque la memoria y la apertura de futuro de un sujeto y proyecto específicos articulan estas coyunturas entre sí en el horizonte, este también se modifica desde las coyunturas, a modo de acumulación selectiva del sujeto presente. Por eso es necesario fijarse en el sujeto-proyecto presente, en la correlación de fuerzas del momento, para hacer visibles las transformaciones, aperturas y clausuras, y direccionalidades nuevas del horizonte.

El análisis del horizonte nacional, constituido por diferentes sujetos criollo-mestizos desde el siglo XIX, nos interesa porque desde 1952 se enlaza con el horizonte indígena y popular (lo que Zavaleta Mercado llamó lo nacional-popular), y es posible que hoy –dado el vaciamiento criollo-mestizo de la representación nacional- se entreteja con el indígena, en una direccionalidad histórica inédita, diferente a las anteriores rebeliones, y que permite plantear un proyecto plurinacional. Y la novedad no sólo radicaría en las posibilidades de un proyecto político para todos, es decir, más allá de la autodeterminación indígena, sino en que precisamente logra ir más allá de sí mismo (de esta autodeterminación) y con ello, consideramos, más allá del nacionalismo etnocéntrico que el horizonte nacional contiene.

Para terminar esta introducción quisiera señalar el contexto en el que este texto fue escrito. Este estudio fue parte del proyecto “Investigación para el fortalecimiento del Estado boliviano dentro del proceso de cambio”, realizado por la Vicepresidencia del

¹⁰ Hay que pensar aún las diferencias entre el horizonte y la utopía, cuando esta última marcada por un manejo temporal moderno de futuro, abstracto en el sentido de no plantearse desde lo que se puede en el presente, sino desde un no-lugar, un no-ahora. Y entre horizonte y mito, como estructura profunda de larga duración histórica.

Estado Plurinacional los años 2007 y 2008. La crisis política, sobre todo del 2008, con la aprobación de los estatutos autonómicos departamentales, la violencia desatada en Sucre y Oruro para evitar la discusión y aprobación de la nueva constitución, la toma de instituciones públicas en la llamada Media Luna que culminó con la masacre de El Porvenir, Pando y el acuerdo en el congreso para llamar al referéndum por la constitución fueron algunos de los episodios políticos que marcaron las preocupaciones aquí contenidas. ¿Era posible la construcción de lo común, ante esta polarización?, ¿cuáles eran los horizontes desde los cuales los diferentes sujetos visibilizaban salidas a la crisis, es decir, postulaban proyectos políticos?, ¿cuáles habían sido las condiciones históricas de construcción del Estado-nación boliviano que el 2008 devenían en la posibilidad de una guerra civil?, ¿qué significaba lo plurinacional ante la exacerbación de un nacionalismo autónomo en el oriente?

Hoy día las preocupaciones se han desplazado a otras problemáticas. La derrota política del proyecto autonomista oriental, que en su ala radical, se convirtió en separatista, la “hegemonía” del actual gobierno y no obstante aquello los desafíos de construcción de un Estado plurinacional con autonomías, de una gestión pública que encamine las transformaciones propuestas, y el tema medular de dependencia energética, encarecimiento de la vida, y reproducción de la lógica de mercado –aún en la búsqueda de salidas–, han encaminado la necesidad de pensamiento ya no al significado de lo que vivimos estos años, sino a cuestiones más concretas que avancen lo trazado.

Y es que el tiempo académico no se corresponde con el tiempo político. Y en ese desencuentro el pensamiento siempre debe aspirar a responder al movimiento de la realidad, aunque la urgencia de la coyuntura no debe hacernos olvidar la perspectiva del proceso que vivimos, su significado. Este trabajo ojalá sea

leía a la luz de ese desencuentro, como un producto siempre inacabado, pero que con sus límites busca contribuir al debate. Por gentileza de la Vicepresidencia, además de estos apuntes aquí presentados, hemos visto conveniente acompañar el texto con un anexo que publicó CLACSO en octubre de 2009 y que avanzó el argumento que aquí se empezaba a desarrollar.

El vaciamiento de la representación de la nación

Esta investigación analiza el potencial del horizonte indígena boliviano para contener un proyecto plurinacional, donde todos puedan caber, es decir, que visibilice posibilidades de reconfiguración del Estado-nación y supere las relaciones de dominación coloniales y nacionales.

Los sujetos indígenas, agrupados en sus diferentes organizaciones, así como las juntas de vecinos, los obreros, comerciantes, estudiantes, etc., interrumpieron el orden neoliberal en la década del 2000 como una respuesta a la coyuntura de recrudescimiento de la pobreza, exclusión, racismo y violencia que el Estado neoliberal generaba, pero también como un cuestionamiento a la lógica de construcción histórica del Estado-nación. Sin embargo, la imposibilidad de que el sujeto nacional ‘tradicional’, la élite criolla, canalizara esta demanda en una propuesta estatal, como había sucedido en 1952 con el MNR, generó una interpelación nueva para el pueblo movilizad, ¿quién se haría cargo ahora de representar a todos?

En esta sección se examina primero la manera en que la vertiente criollo-mestiza, en sus ciclos conservador, liberal y nacionalista, representó a la nación; y segundo, las causas por las que fracasó, es decir, construyó un Estado aparente, no real, y que

en sus últimas consecuencias devino en un proyecto separatista, en la propuesta de fragmentarse y constituir un nuevo Estado-nación. El análisis de este recorrido histórico nos tendría que permitir pensar alternativas, como la necesidad de un nuevo sujeto nacional, si es que identificamos que el problema se asentó en quién fuera el sujeto nacional, el criollo-mestizo, y si su “criollismo” y posteriormente mestizaje, o condición identitaria, fue la causa de este fracaso. Pero, ¿y si el problema no residió solamente en los sujetos nacionales ni en los diferentes proyectos nacionales que se gestaron, sino que hay algo detrás, es decir, que estos sujetos y proyectos nacionales fueron la consecuencia, y no la causa, de una lógica de relacionamiento con el mundo? Allí las posibilidades de reconfigurar el Estado-nación no pasarían por un nuevo sujeto que asuma la representación nacional, porque los anteriores fracasaron, sino estaríamos abordando un problema distinto: ¿qué ha hecho que los diferentes sujetos y proyectos de Estado-nación en Bolivia devengan etnocéntricos y reproduzcan la colonialidad, y hay manera de salir de esta lógica que acaba en la dominación de un grupo (no importa cuál) sobre los otros?

El argumento que en esta sección se presenta es que, desde la fundación de la república hasta la crisis del primer momento constitutivo nacional (el período liberal), la élite criollo-mestiza pudo constituirse, al menos de manera aparente, como sujeto político con un proyecto nacional, basado en su superioridad racial y legitimado en el discurso del social darwinismo y la experiencia colonial. Sin embargo, existe una ruptura radical en el segundo momento constitutivo nacional (la Revolución de 1952) que, tras medio siglo, hoy recién se revela.

Aunque el señorialismo, como fundamento del poder político, se reproduce tras este período de sublevación¹¹, la política económica del MNR de construcción de una burguesía agroindustrial en el oriente, gesta progresivamente la ‘desnacionalización’ de

¹¹ René Zavaleta Mercado. *Lo nacional-popular en Bolivia*. Siglo XXI, México: 1986.

la élite política boliviana, que se va asentando en Santa Cruz. Entiendo por esta ‘desnacionalización’ de élite su incapacidad, pero también imposibilidad, de representar al Estado-nación boliviano, desplazando su voluntad de poder hacia el control de “su” territorio.

Si la Revolución de 1952 genera un proceso de apropiación nacional en los sujetos populares, mineros, obreros y campesinos, por su participación en la guerra del Chaco y por los logros de la Revolución victoriosa (nacionalización de la minería, voto universal, reforma agraria), es decir, si es un momento de constitución de lo nacional-popular en Bolivia como afirmó Zavaleta Mercado, que aún no se convierte en proyecto propio (se entrega el poder al MNR), también genera una subjetividad de abandono del dominio nacional de la élite en gestación.

Aquí cabe la pregunta, ¿cómo el 52 puede ser un momento de desnacionalización de la élite boliviana cuando en este período se postula el proyecto nacional y el discurso unificador más sólidos de la vida republicana: modernización y mestizaje? Cuando los pensadores nacionalistas identificaron a la antinación como aquellas élites mineras (de la plata, del estaño) que construyeron y utilizaron al Estado para saquear los recursos naturales legalmente y disciplinar a la fuerza de trabajo, dejando la nación en ruinas tras las pérdidas territoriales, la exclusión y postergación de indígenas y mestizos y que legitimaron su conducción del Estado a partir de la superioridad civilizatoria criolla, postularon una solución diferente: modernización sobre la base de una burguesía nacional que industrialice al país y mestizaje.

Pese a la política exitosa del MNR de construir una agroburguesía en el oriente dotándola de tierras, fuerza de trabajo migrante y capital, su dependencia del patrón económico exportador de materias primas, y por tanto sin industrialización,

y su obsesiva negación del Estado, identificado como centralista y enemigo del proyecto regional, le impide visibilizar cualquier proyecto nacional, aún uno aparente como había pasado antes. Es decir, desde su creación, estatalmente promovida, la élite en gestación se siente más cruceña que nacional, de ahí su íntima vinculación con la tierra propia (la propiedad hacendatal) como escenario de despliegue vital, no sólo económico o político. En este sentido, 1952 marca la reproducción señorial de una élite ya arrinconada, que sin embargo, se piensa dueña de su rincón, y separada espacial y temporalmente del territorio nacional.

Y esta desvinculación se repite con el mestizaje que decanta en el siguiente medio siglo como identidad regional, colonial en su relación con el indígena y fuertemente fragmentada de lo nacional. El mestizaje en Santa Cruz, Tarija, Beni, Pando y en menor medida Sucre, se convierte en identidad localista, ‘cruceñidad’, ‘tarijeñidad’ criollo-mestiza, excluyente de lo indígena popular, pero sobre todo ajena a una visión de mestizaje nacional, como fue pensada por el proyecto nacionalista de 1952. ¿Por qué, pese a que las sublevaciones populares suspenden estos ciclos estatales, el patrón de dominación vuelve a rearticularse, aunque con nuevos sujetos, discursos y proyectos, que además presentan mayores niveles de precariedad en su voluntad y capacidad de representación nacional, hasta llegar en la actual coyuntura al separatismo? ¿Dónde se asienta la incapacidad de estos conductores políticos para generar una comunidad donde todos puedan caber?, ¿se debe a su origen étnico que les lleva inevitablemente a reproducir una relación de dominación colonial, pero no peca este argumento también de colonialidad: adscribir al origen o condición del sujeto un tipo de dominación, como si la colonialidad estuviera en la piel, o fuera de naturaleza fenotípica y no una manera, históricamente construida, de relacionarse con el otro y consigo mismo?

Ya no basta, considero, afirmar la condición identitaria como causa suficiente para su fracaso, porque mantener que se debe a que son criollos o mestizos, criollo-mestizos, paceños, cruceños etc., esencializa la discusión a criterios culturalistas, normalmente racializados, sin salida posible o con una salida en la misma dirección, un grupo étnico o regional que se esencialice como el mejor para la conducción nacional, probada la incapacidad de los otros. Es decir, acabaríamos manteniendo la misma lógica de construcción del Estado-nación y del dominio etnocéntrico, sin comprender porqué devino así y puede continuar haciéndolo. Con esto estoy señalando la necesidad de rastrear no solamente a sujetos y proyectos nacionales pasados y posibles, sino la lógica de relacionamiento político (con el otro y de construcción de lo público, lo común) que prevaleció en los diferentes ciclos estatales, pese al recambio de discursos y élites. Y en este sentido, abordar la colonialidad como una lógica de pensamiento (y acción) y no como una posición étnica, identitaria, cultural naturalizada en un grupo particular.

El horizonte del Estado-nación

La novedad de inicios del siglo XIX fue la constitución de un horizonte político nacional, articulado por un sujeto: el criollo. Este personaje colectivo que atestigua las rebeliones indígenas de 1781 y su derrota, que también sufre las consecuencias de las reformas borbónicas y del sistema colonial, y que recibe las influencias de la independencia de Estados Unidos en 1776 y la Revolución francesa de 1789, gesta un horizonte de independencia para sí mismo, un Estado-nación moderno donde no sea “el segundo”, por haber nacido en estas tierras, sino que sea su conductor.

Tras las guerras de independencia, que tienen como antecedente las rebeliones indígenas de Tupac Amaru y Tupac Katari a fines del siglo XVIII, los odores criollos que se asienta en el poder y

asumen la conducción de la nueva república requieren legitimarse como sujetos políticos llamados a realizar un nuevo proyecto: la república boliviana.

Sin embargo, la respuesta a una situación de sometimiento (ser hijos de españoles, nacidos en estas tierras y por eso excluidos de ciertos puestos de poder colonial, reservados para españoles) que articula al pueblo en torno suyo (mestizos e indígenas que participan en las guerras independentistas) no se convierte en un proyecto propio porque la relación de dominación amo-esclavo, en este caso, español-criollo se internaliza de tal manera que se mantiene como natural e incuestionable. España, y luego Francia, Inglaterra, es decir, Occidente es asumido como la cúspide de la civilización frente a la barbarie indígena; y sus instituciones políticas (el Estado-nación moderno) el proyecto que este sujeto asumirá como propio, cuando sigue siendo el de sus amos.¹²

Así la nueva república reproduce el fundamento colonial constituido por la conquista española, sus instituciones y forma de ver el mundo. Este sujeto criollo, si bien mantiene su eje de dominio colonial (la Audiencia de Charcas), necesita cohesionar a las demás facciones regionales criollas, las que constituirán los miembros incluidos de la nueva república. Así, mientras se consolida la exclusión política de la población mestiza e indígena, a través del voto censitario (calificado desde la posesión de propiedad, renta, alfabetización y no servidumbre), se constituye al sujeto que conducirá la nueva nación, a partir de su participación en las guerras independentistas.

Ricardo Bustamante, poeta y autor del himno paceño, publica en 1869 la obra *Más pudo el suelo que la sangre*, justificando la

12 Se trata de la constitución del sistema-mundo, de su hegemonía global lograda el siglo XIX a partir de la organización política de estados nacionales. Immanuel Wallerstein. *El moderno sistema mundial III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*. Siglo XXI: México, 2004.

dirigencia criolla de la nación, por la decisión de fidelidad al país nativo antes que a su descendencia española:

Soy americano... ¡Bien!
El deber tengo mui digno
De pensar así en la suerte
Del que es, sí, mi país nativo.
Dice Usted que en él ya triunfa
Hoi la causa de los indios –
I eso es poner en trastorno
De la verdad el sentido.–
Es el hijo de la España
Es el descendiente mismo
Que ya emanciparse quiso
Quien hoi vence; –nó el indijena...
Ni aun se diga que el mestizo.

(...) Esta gloria no es del indio.–
La casta contra sí misma
Se reveló;–y ha podido
Mas el suelo que la sangre.¹³

La literatura de la república temprana desconoce la presencia indígena y mestiza de las guerras independentistas, para posicionar a los “hijos de España” como padres de la patria.¹⁴ Pero en esta épica también se necesita anular cualquier relación entre las rebeliones de Amaru y Katari y el acto fundacional, así, en el prólogo al drama *Los Lanza* se señala: “la primera tentativa fue sin duda la de Tupac Amaru, que solo aspiró a restablecer el imperio de los Incas: la lucha que sostuvo fue una *guerra de*

¹³ Ricardo Bustamante. *Más pudo el suelo que la sangre*. Tipografía del Progreso: Sucre, 1869, p. 43 y 45, mi énfasis.

¹⁴ De la autora. *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX* (por publicarse, IFEA-PIEB, 2011).

*razas*¹⁵” y no, siguiendo su interpretación, un cuestionamiento radical al orden colonial, y por tanto una independencia, aunque diferente a la imaginada y realizada por este sujeto político.

Para 1885, el intelectual cruceño Gabriel René Moreno organiza su ensayo “Nicomedes Antelo”, como una búsqueda de un sujeto nacional criollo, descartando a los otros sectores de la población, con un discurso darwinista de superioridad racial del blanco, bastante más elaborado que sus antecesores.

El punto de partida de Moreno es la recuperación del orden que el proceso independentista había conmocionado, pero proyectado hacia la nueva república. Su lectura proclama una nostalgia de la Santa Cruz colonial, donde “la unidad de raza y la pureza mediterránea con que conservaba hasta hace muy pocos años el vecindario su sencillez colonial, habían establecido en las costumbres una especie de fraternidad provincialista, que no excluía sino antes bien mantenía sin resistencia una ordenada jerarquía de clases en la sociedad”.¹⁶ Un medio y una raza homogéneos habían permitido que se mantenga hasta antes de la independencia una “mancomunidad de intereses y de afectos [de donde] nace la íntima cohesión, algo patriarcal, que existe entre todas las jerarquías de un mismo pueblo, cohesión que, no por ser fecunda en ingratitudes, rencillas y disgustos, deja de existir en lo principal, afirmada en el inquebrantable *respeto de los de abajo a los de arriba, y en la cordial estimación de estos a los de abajo*”.¹⁷

La descripción de esta armonía contrasta con lo que sucedía ya en su época, el ‘peligro’ de la mezcla de sangres, ya sea con el mestizo e indígena altoperuanos como con el guaraní. ¿Cómo

¹⁵ Félix Reyes Ortiz. *Los Lanzas. Drama histórico en tres cuadros*. Imprenta de la Unión Americana: La Paz, 1875, p. 2 (prólogo de Ricardo Bustamante), mi énfasis.

¹⁶ Gabriel René Moreno. “Nicomedes Antelo” (1885). *En Bolivia y Argentina. Notas autobiográficas y bibliográficas*. Banco Central de Bolivia: La Paz, 1989, p. 106.

¹⁷ *Ibid.*, p. 107, mi énfasis.

recuperar las jerarquías coloniales y avanzar hacia la civilización en el marco nacional? El discurso positivista de esta generación de intelectuales bolivianos, tanto del oriente como del occidente, apunta hacia la legitimación científica de un *sujeto nacional*, el criollo, que deberá reconstruir el orden colonial y conducir el progreso moderno, frente a los atavismos del pasado. Y aquí cobra sentido la clasificación racial moderna del darwinismo social en el país.

Refiriéndose a Nicómedes Antelo, pero en analogía de los criollos cruceños descendientes, “por línea de las hembras y por línea de los machos, de las barraganas y soldados españoles que fundaron Santa Cruz de la Sierra”¹⁸, Moreno señala que:

(...) su cerebro era hábil para prestarse a las adaptaciones del espíritu moderno; estaban sus células listas para entrar en las funciones que la evolución superorgánica de los blancos, que es la más avanzada, impone a todos los agentes para el desenvolvimiento del progreso humano.¹⁹

Y concluye tras estas “evidencias biológicas” que:

[La pequeña clase instruida procedente de la aristocracia del régimen colonial] vástago de la civilización europea, injertada en la masa primitiva de la población americana, *es la única capaz de vivir a la altura de las instituciones republicanas*.²⁰

La identificación y análisis de las demás razas, mestizos e indígenas, tiene el objetivo de deslegitimar no sólo su presencia política en las nuevas naciones, sino también su existencia. El indio incásico “ningún factor nuevo, ni uno solo ha aportado a la cultura ni al concurso de la actividad moderna. El indio incásico

¹⁸ *Ibid.*, p. 137.

¹⁹ *Ibid.*, p. 138.

²⁰ *Ibid.*, p. 145, mi énfasis.

no sirve para nada. Pero, eso sí, (...) representa en Bolivia una fuerza viviente, una masa de resistencia pasiva, una induración [tumor] concreta en las vísceras del organismo social”.²¹ Tampoco el indio guaraní –aunque para Antelo era preferible al incásico– y mucho menos el mestizo (cuyo peor tipo era el cholo colla), que además de recibir las “taras” indígenas, su mayor contacto con la cultura occidental le daba ambiciones políticas desmedidas, eran factores de progreso.

Al “probarse” que ni el medio andino²² ni las razas indígena ni mestiza son aptas para la etapa positiva de la humanidad (es decir, para la hegemonía civilizatoria occidental), Gabriel René Moreno concluye que la indiada y la cholada son:

(...) productos secretorios vertidos en las cavidades orgánicas del cuerpo social, como residuos arrojados en lo profundo de la economía, a fin de que se franqueen por ahí *el depuramiento completo y la unificación caucásica de la raza nacional*.²³

El optimismo de Moreno y Nicómedes Antelo hacia la migración europea que depure el componente racial nacional, como sucedía en Argentina, permitía todavía postular la inevitable extinción de los indígenas, “como una amputación que duele, pero que cura la gangrena y salva de la muerte”²⁴. El ingreso al siglo XX, la escasa migración blanca a Bolivia, las rebeliones indígenas de este siglo y el fracaso de los criollos y mestizos en la conducción del Estado boliviano (1899, 1932), transformaban este optimismo en el progreso en el pesimismo de Alcides Arguedas y pensadores de la época: la retórica criolla de Bolivia como un pueblo enfermo, una nación inviable, que más bien es la inviabilidad de los criollos para reproducirse como sujetos nacionales, dada su lógica constitutiva

²¹ Ibid., p. 119.

²² El presidente argentino Domingo Sarmiento indica que la montaña es localista y lleva a la anarquía, frente a la apertura mental que genera el mar o las tierras bajas. Domingo Sarmiento. *Conflictos y armonía de las razas en América. La cultura argentina*. Buenos Aires: 1915.

²³ Moreno, op. cit., p. 120, mi énfasis.

²⁴ Ibid., p. 117.

económica (extractiva y de vinculación al mercado internacional) y colonial (la superioridad del blanco y de la cultura occidental).

Pese a este discurso del criollo como sujeto nacional, exitoso por la exclusión política de la población indígena y mestiza, el proceso de formación del Estado-nación boliviano antes de 1880 está caracterizado por la incapacidad de las élites regionales de generar un proyecto nacional hegemónico, es decir, consensuado con los criollos de los nuevos departamentos. El grupo de poder instalado en Chuquisaca y que ha heredado los privilegios económicos y étnicos (los olores criollos) de la colonia tras su alianza con los independentistas no consigue representar los intereses de los círculos criollos regionales, menos aún del artesanado urbano y los indígenas, sujetos excluidos de la vida política por la ciudadanía censitaria hasta 1952. Tal es la debilidad de su proyecto nacional que la capital de la república no es definida hasta 1839 y la sede de gobierno se mantiene nómada hasta 1899.²⁵

Sin embargo, las posibilidades de unificar al sector dominante criollo de las regiones bajo un nuevo liderazgo se abre en las dos últimas décadas del siglo XIX, debido a la creación de enclaves capitalistas íntimamente ligados al mercado internacional: la plata que tras un breve pico ascendente cae, y el estaño y la goma que emergen y que consolidan monopolios en cada rubro, la Casa Suárez para la goma (1880-1915) y los barones del estaño para este mineral (1880-1952), que marca la posibilidad de acumulación económica de una nueva élite: la paceña.

El alto precio internacional de estaño, el desplazamiento de la zona de producción a Oruro (con el estaño) y su cercanía con los

²⁵ Daniel Gade señalaba en esa época que “la intención [de una sede de gobierno ‘móvil’] no era crear en Bolivia una base de poder dispersa, sino contentar a todas las regiones importantes en el país (...) Esto se lograba cambiando periódicamente los poderes ejecutivo y legislativo”. Citado en Javier Pizarro Mendoza. *La mesa coga. Historia de la Proclama de la Junta Tutiva del 16 de julio de 1809*. PIEB: La Paz, 1997, p. 74.

puertos del Pacífico, la formación de una clase terrateniente tras las leyes de exvinculación (enajenación de tierras comunitarias) y su transferencia de excedente hacia la minería, hicieron de La Paz el centro económico del país.²⁶ En 1893, el periódico *El Día de Sucre* señalaba:

Nos llamais locos y decis que nuestra universidad está en decadencia, que somos tan pobres que para dar un banquete tenemos que morirnos de hambre, que no tenemos hoteles. Todos esos absurdos los vemos con el más hondo desprecio, son frases de indio insolente que se figura ser caballero porque viste levita.²⁷

Estas expresiones dejan ver la cada vez más frágil situación de la élite chuquisaqueña frente a la paceña. También evidencian una práctica política de viejo cuño, denigrar al adversario a través de calificativos raciales,²⁸ porque su mundo se estructura a partir de esta racialización del ser humano (encubierto en un discurso de igualitarismo jurídico, que ni siquiera funciona en el propio grupo criollo). En la visión de Sucre, la élite paceña podía ser descalificada de la conducción nacional porque no mantenía la pureza racial que Sucre alegaba tener y que además debía ser condición del “sujeto nacional”, como hemos visto; el poder económico que gozaba La Paz durante este período y los signos de

²⁶ La hegemonía paceña permite la aplicación de una política económica liberal, de articulación más intensa al mercado mundial, con la exportación del estaño y la importación de manufacturas. Esto requiere una conexión más fluida de los centros mineros a los puertos, por lo que se construyen los ferrocarriles hacia Chile (Uyuni-Antofagasta, 1899) y Argentina (Potosí-Villazón, 1925) y una transformación jurídica que derrumba las barreras proteccionistas del período anterior y genera tratados de comercio y aduanas y la libre importación de productos. Por otra parte, los ingresos del estado ya no dependen del tributo indígena; el auge del estaño que ha desplazando la actividad minera del Sur al altiplano (Oruro especialmente) y la pacificación con Chile han convertido a La Paz en la región con la economía más vital, por su proximidad al puerto de Arica y su articulación al mercado internacional. Estas condiciones, óptimas para el desarrollo de un bloque hegemónico, permiten que la *intelligentsia* paceña construya un sólido y diferenciado proyecto de cultura nacional, a partir del ‘problema del indio’ y la amenaza de la ‘guerra de razas’, para justificar el período más intenso de expansión de la hacienda y acumulación económica criolla.

²⁷ *El Día* 25-7-1893, citado en Mendoza, op. cit., p. 78-79.

²⁸ En el conflicto por la capitalía en la Asamblea Constituyente, las movilizaciones urbanas sucrenses utilizan la consigna de “gracias a dios no soy llama”, en poleras estampadas, o “el que no salta es llama”, en protestas en la calle, donde ‘llama’ alude despectivamente al habitante indígena andino, animalizándolo.

prestigio criollo (levitas) que usaban no “limpiaban” las huellas de la mezcla racial.

Aprovechando quizá este estigma que le imponía Chuquisaca, el partido liberal paceño logró arrebatárle la sede de gobierno a su rival. Por primera vez en la historia republicana, una élite criolla pactó con las comunidades indígenas del altiplano, que estaban movilizadas reclamando la restitución de sus tierras comunitarias.

El general Pando sublevó la raza indígena, levantándola contra la civilización, pactando alianzas con los Vilcas. Hasta la última revolución regeneradora nadie había osado tomar a la horda como agente de guerra civil; a nadie se le había ocurrido hacerla intervenir en la política.²⁹

En la Revolución de 1899 y tras la promesa de federalismo y devolución de tierras, la élite paceña se apoderó del Estado, se constituyó en un nuevo sujeto político, que sin embargo, mantenía y profundizaba el proyecto nacional de sus oponentes; es decir, este proceso se redujo a un cambio dentro de las facciones de la élite señorial. El partido liberal, representante de la rosca minera y terrateniente (los barones del estaño³⁰), una vez en el poder, sofoca las reivindicaciones federalistas de las élites regionales, especialmente de Cochabamba y Santa Cruz³¹, e intensifica la consolidación de las haciendas a costa de las tierras comunales. ¿Cómo logra la unificación de la clase política nacional si ha negado las razones principales de su adhesión a la causa paceña? El principal aliado del partido liberal se convierte en el enemigo bajo el cual se cohesiona su proyecto nacional: detener la sublevación indígena de Zárate Willka:

²⁹ Periódico *La Capital*, Sucre 27-02-1901.

³⁰ Para 1920, se desplazan a las medianas empresas de minería y se consolida el monopolio de los consorcios Patiño, Hirsch y Aramayo hasta 1952.

³¹ En 1896, la élite conservadora de Sucre se acerca a la de Santa Cruz. La candidatura del Dr. Severo Fernández Alonso se presenta con el cruceño Rafael Peña y gana las elecciones. Roxana Ibarnegaray señala que se trata de “una alianza entre fracciones de la clase dominante (...) que representa el enfrentamiento al emergente poder oligárquico del norte que inevitablemente los desplazaría tan sólo tres años más tarde. Roxana Ibarnegaray. *El espíritu del capitalismo y la burguesía cruceña*. Cerid: La Paz, 1992, p. 14.

Pues, hora [señala el periodista citado un párrafo atrás] ese mismo elemento salvaje se alza contra el poder usurpador y amenaza su estabilidad; el mismo general que sublevó a la raza indígena contra el imperio del orden y del gobierno legal ofreciéndoles la propiedad, sin tributo de las tierras de origen, le declara la guerra de exterminio en Challana.³²

El miedo generalizado de los criollos a la participación política indígena constituye el eje de articulación del proyecto nacional liberal. La guerra de razas, primero, y el “problema del indio”, como una versión más paternalista de civilización del indígena (y no su exterminio) permiten la construcción de consensos criollos –sino hegemonía en base a la exclusión de la mayoría- en torno a la élite paceña.

La retórica del peligro de una guerra de razas, que también se utilizó para descalificar la independencia (como descolonización y no reducida a la forma occidental de Estado-nación) de los hermanos Katari y Túpac Katari, entonces, es un poderoso dispositivo que desplaza la demanda federalista de las regiones:

Crimen monstruoso (Mohoza), sin ejemplo en la historia de la barbarie. Cuando el indio ve correr la primera gota de sangre, obra de sus manos, se convierte en un animal más feroz. Pasa de la abyección servil, desaforado a un sediento canibalismo.³³

Reaparece, entonces, el miedo al indígena, especialmente al aymara, como núcleo del proyecto nacional liberal. La “raza

³² Periódico *La Capital*, Sucre 27-02-1901.

³³ M. Vernal P. “La hecatombe de Mohoza”. En Periódico *El Comercio*, La Paz. 22-06-1899.

blanca” debía unirse, señalaron los líderes liberales paceños,³⁴ frente a su posible exterminio.³⁵

La política moderna tiene como uno de sus fundamentos la relación amigo/enemigo de Carl Schmitt, es decir, es un campo político donde el principio democrático se instrumentaliza en una racionalidad medio/fin³⁶; si el fin, la reproducción económica del capitalismo, no se puede obtener mediante un “medio democrático”, el campo político se devela como un campo de guerra, y el adversario se transforma en un enemigo al que hay que eliminar. Franz Hinkelammert³⁷ considera que el contenido material de la política es el mercado, la concurrencia de los intereses individuales que de no ser mediados por un estado que garantice la propiedad privada, vuelve a su “estado natural” (que más bien sería el proyecto civilizatorio moderno): la guerra de todos contra todos, donde sobrevive el más fuerte³⁸.

En los momentos constitutivos del período republicano boliviano, la independencia de 1825, las sublevaciones de

³⁴ Ismael Montes, quien sería presidente poco después, comenta en 1899: “Tenemos en Bolivia una crecida población indígena que carece hasta de las nociones elementales de la civilización. Su ignorancia llega al punto de hacer de la idolatría una religión y del culto un motivo de embriaguez. Considera lícito aliviar los sufrimientos físicos del padre, apresurándole la muerte por medio de una soga, cuando, a su juicio él no puede recobrar la salud (...) Si aspiramos á la federación, cosa imposible con aquél elemento, debemos empezar por educarlo. En tres cuartos de siglo de que Bolivia lleva de vida independiente, nada se ha hecho por levantar esa raza de la postración en que se encuentra. Tiempo es de procurarle medio de civilización, que es también el mejor medio para trabajar por el adelanto del país”. Periódico *El Comercio*, La Paz. 25-08-1899. Es muy significativo que el 2009, el editorial del semanario Pulso utilice un argumento idéntico al de Montes, un siglo atrás. Este editorial se queja de lo falsamente indianista que es la nueva constitución al tener una tradición liberal, occidental y no tomar en cuenta las dos mayores causas de postración del indio: tener muchos hijos y ser alcohólico. Así señala: “La Constitución no dice nada respecto los elementos más mortíferos de la opresión indígena, esto es, la explosión demográfica, que encadena a las comunidades a la pobreza, y el abuso masivo y crónico del alcohol”. “¿Bolivia votará por una Constitución indianista?”. *En Semanario Pulso*, No. 486, Año 9, del 24 al 31 de enero 2009, p. 5.

³⁵ Aunque más matizado, éste es el argumento central utilizado por Gonzalo Sánchez de Lozada para justificar los ataques militares en El Alto, en octubre de 2003 y que reaparecen en Sucre, durante este periodo. El indígena aymara, quechua o ‘colla’ es el “otro” que avasalla el oriente, que acecha y sitia las ciudades bolivianas, y contra el cual la élite cruceña intenta articular su proyecto de oposición al gobierno de Evo Morales.

³⁶ Enrique Dussel, *Política de la liberación. La ontológica*. Volumen II, 2006, p. 29 (inédito).

³⁷ Franz Hinkelammert. *Crítica a la razón utópica*. Desclé de Brouwer: Bilbao, 2002.

³⁸ ¿Qué más puede develar sobre esta política moderna la situación colonial boliviana? El miedo al otro que en las democracias occidentales aparece “externo” al sistema político, es decir, presente en la categoría de no-ciudadano de los migrantes del tercer mundo y por tanto no-sujeto político válido, en las democracias coloniales se desnuda como el enemigo interno, el indio.

Zárate Willka en 1899, la Revolución Nacional de 1952 y el levantamiento del altiplano y El Alto desde el 2000, el pensamiento criollo utiliza el miedo a una guerra de razas como el mejor dispositivo para cohesionar a la sociedad contra las movilizaciones populares.

Si partimos de la caracterización de la política moderna como un campo de guerra, donde sobrevive el más fuerte, el núcleo de la política moderna boliviana es la amenaza de una guerra de razas, que se conjura con un Estado que contenga o disipe esta amenaza. Sin embargo, así como el análisis de la política moderna nos permite entender no el “estado de naturaleza” humana, sino la lógica constitutiva de la modernidad, la retórica de guerra de razas devela el fundamento de la política boliviana (que es moderna y occidental, pero en un contexto colonial), y no “la naturaleza” de los indígenas.

¿Por qué este miedo a una guerra de razas? La política moderna y colonial interpreta la realidad a partir de las categorías que ha ido construyendo y que le permiten ver sólo aquello que justifica su razón. Si la guerra constituye la política y el adversario es en última instancia el enemigo, su eliminación es la consecuencia de esta lógica. Si el Yo moderno se considera superior por una cuestión racial (el darwinismo que legitimó a la “raza blanca” y sus instituciones como superiores), la guerra se encamina a eliminar al no-europeo, al otro. Por su puesto, esta guerra tiene distintas intensidades, si en Bolivia—a diferencia de naciones como Argentina y Chile—, la población indígena no pudo ser eliminada ni enviada a reservaciones, aquí se emprendió la política de integración, el mestizaje como una asimilación biológica y cultural del otro, o el multiculturalismo como la coexistencia de distintos bajo el dominio de una institucionalidad política monocultural (liberal)³⁹.

³⁹ Luis Tapia. *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismos, modernidad*. Muela del Diablo, La Paz: 2002.

La política boliviana desde la independencia, entonces, evidencia que el fundamento moderno de la política no es solamente la guerra de iguales (que en el supuesto de una concurrencia individual y bajo las mismas condiciones de acceso a la información, compiten en el mercado), sino la guerra del más fuerte. Occidente, entonces, debe pensarse como el más fuerte “por naturaleza”, de ahí la lectura científica evolucionista decimonónica de la superioridad racial del blanco, que culminó con Auschwitz y que hoy reaparece contra los inmigrantes en Europa, y que en las naciones neocoloniales se vive cotidianamente contra este enemigo interno, aunque sea la mayoría poblacional.

La retórica de guerra de razas esconde un miedo profundo al otro, que más bien es un miedo a sí mismo. Como decíamos, si la política moderna tiene como lógica la guerra, el miedo aparece al considerar que el otro también parte del mismo fundamento. Es decir, si Yo considero al otro como enemigo y en última instancia puedo eliminarlo, el otro es una constante amenaza porque también puede eliminarme. El miedo al otro, entonces, desnuda el miedo al sí mismo, a su propia lógica constitutiva.

El otro, construido por el yo, aparece como el reflejo del yo que se aterra cuando su imagen se proyecta a sí mismo. El otro, en esta lógica, es el miedo profundo a verse tal cual es el yo, es el miedo a la propia cara que se autodestruye viéndose. De tal manera, el Yo moderno es tautológico y totalizador porque se ve a sí mismo en el otro y lo construye a su imagen y semejanza, como su propio sitiador, su caníbal. Es la barbarie moderna que se teme a sí misma. De ahí toda la esterilización de la guerra, de la muerte, que evita ver y recordar este miedo a sí mismo.

Esta imagen del sí mismo hace que la política moderna no pueda ser ética, sino que las discusiones sobre la ética deban ser prescriptivas (morales), externas e impuestas al campo político

y a la relación amigo/enemigo como un deber⁴⁰. El otro, como propone Levinas⁴¹, en esta política no constituye al sí mismo, su rostro no me invita a responsabilizarme por él, su vulnerabilidad no me hace rehén, porque no lo veo, no lo escucho. El yo moderno no puede relacionarse con el otro porque está atrapado en su propia imagen. No puede haber una política liberadora al interior de esta lógica política, pues solo interpreta en las interpelaciones civilizatorias del otro, como hoy en Bolivia, un autoritarismo político y un fundamentalismo étnico que debe destruir para sentirse a salvo de sus propios fantasmas.

La condición colonial de la política moderna no es un asunto de naciones con población indígena mayoritaria, las sociedades que han eliminado a su población indígena y que viven del miedo a esta ausencia, como varios países de América, o que han disciplinado culturalmente a su población y que se constituyen en el sentido de culpa colonialista, como Europa, deben enfrentar la colonialidad profundamente moderna de su proyecto civilizatorio para emanciparse.

Así parece que el miedo al otro como miedo a sí mismo, que transformaría la relación amigo/enemigo, en una relación enemigo/enemigo, donde el sí mismo (amigo) proyectado en el otro (enemigo), transforma al sujeto reflejado en su propio enemigo, en una lógica constitutiva de autodestrucción.

Si la retórica de la guerra de razas de los criollos de este período, y su reproducción posterior, abunda en descripciones de la barbarie indígena y la decadencia mestiza y chola, no se corresponde con exaltaciones sobre sí mismos. Es decir, la contundencia de las expresiones de René Gabriel Moreno de que son los vástagos de la civilización europea los únicos capaces de

⁴⁰ Enrique Dussel, *Política de la liberación...*, op. cit.

⁴¹ Emmanuel Levinas. *De otro modo que ser o más allá que la esencia*. Sigueme: Salamanca, 1999.

vivir a la altura de las instituciones republicanas, de encarnar la nueva nación, va debilitándose en el nuevo siglo.

El miedo al indio, al sitio y la movilización como escenarios de dominio territorial indígena, aunque hayan sido continuamente sofocados, nos dejan testimonios de un espíritu de casta derrotado, pesimista. Además, bajo esta lógica colonial, los vástagos de Europa en estas tierras se han mezclado, y en su mestizaje se han degenerado, oscureciendo cualquier posibilidad de progreso nacional á la criolla. Es decir, estamos ante un sujeto político que se va deconstituyendo.

La literatura indigenista (ensayos políticos y novelas) es el producto más claro del proyecto nacional liberal y su letrado más conocido es Alcides Arguedas. Lo interesante es que pese a representar a un sujeto en el poder, los escritores liberales paceños construyen una mirada pesimista de sí mismos y, por tanto, del progreso nacional. Y es que estos intelectuales, mientras comulgan con el ideal de pureza racial del evolucionismo europeo en auge, se enfrentan con una cada vez más amenazadora presencia política indígena y mestiza en 'su' sociedad. El bloque dominante boliviano, entonces, nace bajo esta paradoja: llegar al poder "de la mano" de los indígenas y pensarse a partir de su negación.

Es reveladora, aunque poco analizada⁴², la percepción del propio Arguedas sobre los criollos de su tiempo:

Pasó la raza de los Linares, Olañeta, Bustillo. Fue la flor de la raza que hizo la guerra de la Independencia y fundó la República. Entonces, el vigor mental, a pesar del medio aún menos laborado que el de hoy día, alcanzaba grandes proporciones, y los hombres, menos simuladores, por lo mismo, y más capaces, obraban con convicción de lo que querían.

⁴² Los trabajos sobre Alcides Arguedas se han concentrado en su concepción de indígenas y mestizos, pero muy poco en sus descripciones sobre el criollo, que aunque escasas en comparación, muestran este espíritu derrumbado.

Pero esa raza se ha extinguido.

Queda otra más anémica, más agotada, y día a día va cayendo en lamentable postración: su fruto, si alcanza a alguno, será miserable.

Los políticos de hoy día no muestran mucha convicción al defender sus ideales. Parece que no tuviesen ideales y, si los tienen, que estos no les inspiraran gran confianza (...). De ahí sus cambios constantes, sus vacilaciones, sus dudas; cambios, vacilaciones y dudas engendradas del espíritu público desorientado y como perdido en brumas espesas⁴³.

Estamos ante un retrato vívido del pesimismo arguediano y en general liberal, de nostalgia de la paternidad criolla –masculina y épica- de la nación que se considera “flor de la raza”, pero que para inicios del siglo XX se ha extinguido.

¿Cuál es la causa de esta “lamentable postergación”, de este “espíritu público desorientado”? Las brumas espesas son las revueltas indígenas de Zárate Willka que acechan desde afuera el mundo criollo, recluso a las ciudades y los centros mineros, pero también el acecho interior, “biológico” del que tanto se quejan estos intelectuales: la mezcla de sangres.

Familias enteras han desertado los últimos años su puesto deslustrándose y encanallándose al par del indio y del mestizo⁴⁴.

Esta recurrente subjetividad criolla vencida lleva a construir un rígido discurso racial que oscila entre el indígena como criminal innato y como salvaje noble, corrompido por el mestizo-cholo, en una descripción darwinista que hablando del otro, acaba justificando su propia postergación, su enfermedad. Y es que ambos polos discursivos pueden convivir sin contradicción, pues si se necesita justificar la exclusión del indio se utiliza su

⁴³ Alcides Arguedas. *Pueblo Enfermo*. Puerta del Sol: La Paz, 1979 (1909), p. 260.

⁴⁴ Gabriel René Moreno. op. cit., p. 60.

naturaleza criminal y si el momento político requiere deslegitimar al cholo, se lo culpa del estado del indígena y del criollo. Precisamente, Bautista Saavedra, abogado ‘defensor’ de Zárate Willka y otros líderes indígenas de la sublevación de 1899, en el Proceso Mohoza (1901-1904), es el intelectual que “mejor” usa las teorías de darwinismo social contra indios y cholos para condenar la sublevación.

Bautista Saavedra utiliza el alegato de la degeneración biológica de los indios, su organización comunal (el ayllu) fuera de la civilización y un medio ambiente contrario a la evolución para defender sus “atrocidades salvajes” y convertir a “la raza india de criminales a víctimas de la historia boliviana y la biología”⁴⁵. Y esta mirada del indio como víctima encuentra pronto un culpable: los mestizos o cholos.

Rigoberto Paredes, precursor del pensamiento de Arguedas, considera que la raza mestiza anuló las potencialidades de las razas puras y en cambio reprodujo sus peores vicios. Como señala Larson, la taxonomía de Paredes condena al mestizo en el ámbito del mercado y la nación; en el primero, como un parásito social que explota y vive del trabajo indígena y “no posee ninguna virtud burguesa que promueva el progreso”⁴⁶, en el segundo, como un político demagogo y corrupto y por tanto perjudicial para la democracia y la nación. Y así llegados a Arguedas, quien niega cualquier posibilidad para la nación porque ya no hay razas puras en Bolivia, por tanto el mestizaje es la enfermedad que corre por las venas nacionales desde la conquista. Esta mezcla de sangre ha deteriorado las virtudes de las razas blanca e india y ha engendrado su propia perdición:

⁴⁵ Brook Larson. “Redeemed Indians, Barbarianized Cholos: The Cultural Politics of Nation-Making in Bolivia (c. 1900-1910)”. Ensayo presentado en el Congreso de Historia, Cochabamba, julio 1998, p. 4.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 5.

Son los gobernantes cholos, con su manera especial de ser y concebir el progreso, quienes han retardado el movimiento de avance de la República, ya no únicamente en el aspecto institucional, sino también en sus factores económicos e industriales, de tan grande influencia en el mundo⁴⁷.

El cholo aparece como portador de la enfermedad nacional y su “transmisor” porque “contamina” a las razas puras, a la indígena porque la degenera y a la blanca porque aspira a confundirse con ella:

El cholo (raza mestiza) en cuanto se encumbra en su medio ya es señor, y, por tanto, pertenece a la raza blanca⁴⁸.

Para Arguedas, “pertenecer a la raza blanca” equivale a “contaminarla”. Por tanto, este intelectual es portavoz del miedo colonial/nacional hacia la mestización y encarna una paranoia de pureza racial, que él reconoce, *ya* es imposible. Conclusión: la nación no tiene cura alguna.

El mismo Simón Patiño, el hombre más rico de Bolivia y uno de los más poderosos en el mercado mundial del estaño, “se constituyó en el ejemplo de la forma falaz de aburguesamiento, porque siendo burgués hasta el fondo de su alma, era capitalista pero no nacional”⁴⁹. Aunque había asimilado los valores capitalistas, el uso de la tecnología, el monopolio y la competencia exitosa contra empresas extranjeras, no pudo ser la base de la burguesía nacional, porque nunca se vio en esta tierra; su fuente de acumulación, las minas “forman una comunidad independiente en el suelo mismo de la república”⁵⁰.

⁴⁷ Alcides Arguedas, op. cit., p. 62.

⁴⁸ Ibid., p. 32.

⁴⁹ René Zavaleta Mercado. *Lo nacional-popular...*, op. cit., p. 224.

⁵⁰ Zalles, citado por Zavaleta, op. cit., p. 233.

La descripción realizada hasta ahora muestra una época, una serie de coyunturas articuladas por el horizonte nacional criollo, abierto en el siglo XIX. Son diferentes sujetos políticos, diferentes proyectos que, con mayor o menor optimismo, incorporan el horizonte de hegemonía mundial de occidente como propio, sin comprender que en esta nueva constelación de fuerzas mundiales, reproducen su condición -nuestra condición-, periférica y colonial. Este horizonte nacional criollo es un ejemplo histórico de sujeto político sin proyecto propio, sin cuestionamiento radical a la relación de dominación colonial que se inaugura con la conquista, y que continúa con el Estado nación, pensado como occidental y civilizatorio del mundo indígena, mestizo y aún criollo que habita estas tierras.

En este sentido, las rebeliones indígenas de las décadas anteriores a 1809, cuando empiezan las luchas independentistas, son más radicales en su búsqueda de autodeterminación, no sólo indígena sino mestiza y criolla, porque mantienen un horizonte político propio, de superación de la dominación occidental, del fundamento colonial; son una búsqueda de independencia de la colonia, aunque este nombre –independencia- haya sido reservado para el proyecto moderno y occidental del Estado nación que nunca fue nuestro, sino copiado, reproducido con violencia a una sociedad que no había vivido la homogeneización social del capital, del individuo moderno, que en Europa era condición necesaria de esta formación política. Por eso el Estado boliviano, el Estado-nación nunca fue síntesis de su sociedad, como decía Zavaleta Mercado, porque no se correspondía con ella. Pero la historia se dio así, y de este fracaso evidenciado en las guerras del Pacífico, Acre y Chaco, en la pérdida de más de la mitad del territorio nacional de 1825, llegamos a la formación de lo nacional popular en Bolivia. Otro sujeto, otro proyecto, ¿otro horizonte?

1952 o el mestizaje como posibilidad nacional

Si el momento de consolidación del bloque dominante nacional fue la victoria liberal paceña de 1899, su punto de crisis es la derrota de la Guerra del Chaco (1932-1935). Este fracaso bélico contra Paraguay, en términos políticos, significa la deslegitimación del liberalismo aristócrata y la emergencia de un discurso nacionalista que toma el mando estatal en 1952.

Al mismo tiempo, si Alcides Arguedas es el sustento ideológico del sujeto nacional criollo entre 1900 y 1930, sin duda Franz Tamayo es el autor que más influye para la constitución de un discurso sobre el mestizaje en Bolivia. Aunque los textos más conocidos de ambos autores se escriben en la misma época -*Pueblo Enfermo* (1909) y *Creación de la pedagogía nacional* (1910)- la influencia política de este último libro se siente con mayor fuerza a partir de la derrota de la Guerra del Chaco. Así por ejemplo, en una comparación entre ambos textos, Carlos Medinaceli, intelectual de la época, señala:

‘Creación de la Pedagogía Nacional’ de Tamayo, publicada casi en la misma época que ‘Pueblo Enfermo’, (1910) deviene no solamente mucho más actual que ‘Pueblo Enfermo’, sino lo que es más, con mucho más porvenir. La ideología europeísta de ‘Pueblo Enfermo’ *ha sido superada por el americanismo sustancial* de ‘Creación de la Pedagogía Nacional’. ‘Pueblo Enfermo’ ya ha cumplido su tarea; la ‘Creación de la Pedagogía Nacional’ está por empezar a realizarla⁵¹.

⁵¹ Carlos Medinaceli. *La inactualidad de Alcides Arguedas y otros estudios biográficos*. Los amigos del Libro: La Paz, 1972, p. 75.

¿Cuál es la ‘superación’ de la que habla Medinaceli? Considero que esta ‘superación’, o en todo caso la diferencia entre uno y otro autor, se establece en su valoración del mestizaje. En este sentido, Tamayo constituye la ruptura con el discurso del antimestizaje pues halla una ‘solución’ al pueblo enfermo de Arguedas: integrar al indio a la nación mestiza, es decir, mestizarlo para unificar la comunidad nacional.

Aunque el “problema del indio” en Bolivia nunca ha dejado de ser primordial porque su negación constituye nuestra modernidad colonial, y por tanto a la nación como construcción política, la propuesta de Tamayo y la élite nacionalista (a partir de 1932 ideológicamente y desde 1952 oficialmente) redirecciona el discurso de la élite tradicional, al promover un culto al mestizaje. Es decir, a partir de este período, se construye un proyecto nacional de mestizaje⁵².

En la advertencia a la edición publicada en 1936, justamente después de la pérdida que sufrió Bolivia en la Guerra del Chaco, Arguedas introduce una sutil diferencia a su tesis del cuerpo patológico: el *Pueblo Enfermo* podría ser más bien llamado pueblo niño. Este desplazamiento, como el mismo Arguedas afirma, es el resultado de las opiniones vertidas por el uruguayo José Enrique Rodó sobre su libro:

Los males que usted señala... no son exclusivos de Bolivia; son, en su mayor parte, males hispanoamericanos; y hemos de considerarlos como transitorios y luchar contra ellos

⁵² Javier Sanjinés señala que la dicotomía civilización versus barbarie de Domingo Sarmiento en su *Facundo. Civilización y barbarie*, y mantenida por Arguedas, es transformada bajo el pensamiento de Tamayo por la dialéctica de civilización y naturaleza. La barbarie, que era preciso evolucionar o eliminar para conseguir el progreso nacional, se convierte en una parte integral de la nación, su “energía vital”. Claro que esta energía es “materia/cuerpo” pedagógico o domesticable para corresponder con el espíritu/cabeza occidental. Javier Sanjinés. *El espejo del mestizaje*. IFEA-PIEB: La Paz, 2000. Desde entonces, el indio y el cholo reciben una educación diferenciada a la del blanco con el propósito de mestizarlos, es decir, de disciplinarlos en la modernidad, de “civilizarlos”, haciéndolos individuos libres (liberados de su vinculación comunal “anacrónica”): asalariados y ciudadanos.

animados por la esperanza y la fe en el porvenir. Usted titula su libro: PUEBLO ENFERMO. Yo lo titularía: Pueblo niño... porque la primera infancia tiene enfermedades propias y peculiares, cuyo más eficaz remedio radica en la propia fuerza de la vida... para saltar sobre los obstáculos que se le oponen⁵³.

Arguedas, conmovido por el nacionalismo gestado en este período, no tiene muchos problemas en convertir su pueblo enfermo en el pueblo niño de Rodó⁵⁴ y así, reinscribir la inevitabilidad del progreso, la maduración que implica la modernidad. Los pueblos niños, por naturaleza, deben alcanzar su completo desarrollo; alcanzar la civilización es sólo cuestión de tiempo. Esta 'rectificación' de su propuesta también está a tono con el discurso dominante en Latinoamérica durante este período. La matriz civilizadora que proyectara Domingo Sarmiento en el siglo XIX ha sido abandonada por la búsqueda de una identidad mestiza, así aparece el célebre texto del mexicano José Vasconcelos, *La raza cósmica* (1925) y en Perú el pensamiento de Uriel García y otros neoindigenistas va ganando terreno.

Así esta concepción de un inevitable progreso (del pueblo niño que debe crecer) se mantiene intacta durante la Revolución boliviana del 52. Franklin Anaya, líder del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), en una monografía presentada a la Comisión de Reforma Agraria, señala:

Las nacionalidades indígenas son primitivas; tienen idioma, pero carecen de literatura; tienen cultura, pero carecen de civilización. Así como los niños no pueden ser forzados a

⁵³ José Rodó en 'epístola confidencial' a Arguedas, citado en Advertencia de la tercera edición, *Pueblo Enfermo*, ix y portada, op. cit.

⁵⁴ Parte de la cita de Arguedas que transcribo se presenta en la portada de *Pueblo Enfermo*, publicada después de la Guerra del Chaco, y es explicada con mayor detalle en la Advertencia a la tercera edición.

convertirse en adultos, la nación india tiene que desarrollarse con un ritmo⁵⁵.

Aunque, fruto de la Revolución del 52, se lograron reivindicaciones populares como el voto universal y la reforma agraria, el “problema del indio” se busca solucionar forzándolo a “madurar”, convirtiéndolo en un individuo libre. Entonces el indio dejó de ser indio, en el discurso oficial, para llamarse campesino.

Así, el estado paternalista del 52 convirtió al indio en campesino, impuso sobre él al mestizo (esta vez denominado proletario) como su conductor y, en última instancia, el llamado a realizar la nación. Como se observa, la ideología de izquierda nacionalista utilizada por la dirigencia revolucionaria simplemente reprodujo, bajo un nuevo discurso, la mestización (y la modernidad) imaginada por Tamayo.

Para el liberalismo y el socialismo, por lo menos planteado seriamente durante los primeros años de la Revolución, el mestizo era la condición de la modernidad boliviana. El mestizo ideal fue, entre 1952 y 1985, el proletario (igualmente ideal), el modelo a seguir. De tal manera, por ejemplo, el que fuera el principal órgano de expresión política popular (la Central Obrera Boliviana), tenía como vanguardia al proletariado; ningún otro representante político –un campesino– podía asumir su dirección.

El proletario también representaba el sueño tamayano del mestizo: urbano, desarraigado de su comunidad de origen, castellanizado, educado en la civilización (esta vez socialista) y depositario de la energía nacional/natural. El mestizo-proletario fue, pues, la posibilidad de “madurar” al pueblo niño.

⁵⁵ Ovando Sáenz, citado en Rossana Barragán. “Identidades indias y mestizas: Una intervención al debate”. Revista *Autodeterminación*, No. 10, La Paz: octubre 1992, p. 133-134.

Decíamos que si bien ha habido diferencias en cuanto a los proyectos nacionales gestados por los sujetos criollos en Bolivia desde la fundación de la república, existe un horizonte político criollo que articula diferentes momentos y les otorga continuidad: el horizonte del Estado nación moderno, asentado en la negación del indio. ¿El análisis sobre el discurso del mestizaje contradice esta afirmación? No, porque pese a aparecer –y renovarse en la actualidad contra el proceso de cambio– como una superación de la relación criollo/indio nunca abandona la lógica colonial, solo transforma su contenido: ya no se proclama la pureza racial como base de la nación, sino la mezcla de sangres que haga desaparecer esta dicotomía; pero el discurso colonial, basado en la raza, en la naturalización de las diferencias, se mantiene intacto: Las razas indígena y criolla impiden el progreso, la raza mestiza puede realizarlo, al unificar a estos grupos en una nación.

Por supuesto, no se usó explícitamente las categorías raciales, sino más bien las culturales. Como el mestizaje biológico es un hecho empírico desde hace 500 años, este discurso adquirió un tono culturalista pero no por eso menos etnocéntrico: el mestizaje reprodujo el monoculturalismo del Estado-nación formado en 1825.

Es por eso que el proyecto nacional de 1952, pese a que era más igualitario y no negaba al sector popular, identificado como mestizo y campesino, no tuvo la violencia cotidiana y sistémica de la colonialidad: los indígenas debían dejar la forma comunitaria, convertirse en campesinos libres (la dotación de títulos individuales en la Reforma Agraria de 1953), y si migraban debían blanquearse, es decir, aprender castellano, ir al cuartel, a la escuela, votar, hacerse asalariados, consumidores y ciudadanos, debían hacerse individuos aislados de cualquier lazo comunal, es decir, asumir la subjetividad occidental.

A este enunciado de integración le siguieron prácticas de exclusión de la población indígena no asimilada o asimilada a medias. Cualquier rastro indígena denotaba inferioridad y legitimaba la exclusión en las oficinas públicas, el cuartel, la escuela, la universidad, los bancos, el transporte urbano, etc. Los indígenas fueron condenados a ser productores agrícolas, en una economía familiar campesina de autosubsistencia, y en las ciudades a ocupar la escala laboral inferior: empleadas domésticas, albañiles, soldados rasos, vendedoras del mercado, y con la crisis económica de los 80s, comerciantes informales y transportistas.

¿Por qué si el mestizaje proponía la posibilidad más cercana de superar la dominación racial, en tanto todos debíamos ser bolivianos y mestizos, acaba reproduciendo la colonialidad? Una de las interpretaciones sobre el Estado de 1952 que hoy aparece es que, pese a mantener la exclusión racial, abrió las puertas para la participación más igualitaria del indígena, por eso es que actualmente un indígena es presidente, y que este proceso debe continuar, es decir, es necesario profundizar la modernización de la nación, apelando al mestizaje para impedir la polarización que vive el país, y que podría llevar a nacionalismos indígenas y regionales que acaben con la violencia y el separatismo. Es decir, se postula que la única posibilidad de mantener la nación boliviana es apelar a la modernización para profundizar la igualdad en el país, y no encender nacionalismos que balcanizará el país. Y esto muy bien podría lograrse en un Estado que regule los desajustes del mercado y que permita una distribución más equitativa del ingreso, y por tanto, de las oportunidades de ascenso social.

Este proyecto de modernización del Estado, que proviene de la oposición “moderada” e incluso comparte un sector del actual gobierno, implica creer que aún es posible concluir el proyecto de la Revolución de 1952, aunque el núcleo articulador del nuevo bloque de poder sea el indígena, ya no el minero ni

el mestizo. Así se puede instrumentalizar la reivindicación indígena como posibilidad de generar hegemonía en el sector popular (unir a indígenas, mineros, obreros de varias regiones) e interpelar a intelectuales y clase media bajo un proyecto común. Con un proyecto de modernización, de Estado de bienestar, de redistribución equitativa de ingresos y posibilidades de ascenso social, la indianidad podría acabar subsumida en la homogeneización de la sociedad, o ser un referente cultural –no político, económico ni epistémico– de multiculturalismo.

Sin embargo, creo que sería un error histórico que ya nos ha demostrado sus consecuencias medio siglo atrás, y esto nos devuelve a la pregunta por el fracaso del proyecto nacional mestizo de 1952, de modernización del Estado-nación. ¿Por qué el mestizaje como postulado de superación de la jerarquización racial no la supera? ¿Por qué no se puede superponer la contradicción de clase a la racial? En la lectura de los ideólogos de 1952, tras la victoria popular y la recuperación de las tierras indígenas, usurpadas por las haciendas, se considera que el “problema indígena” se iba a resolver. Con la Reforma Agraria era posible superar la principal contradicción, la de campesino-terrateniente, y esto permitiría dejar atrás el colonialismo (identificado como régimen feudal) y avanzar sin problemas hacia la modernización: urbanización, industrialización, crecimiento económico y homogeneización de la sociedad por el mestizaje y la mercantilización.

Ser indígena, o mantener la clasificación racial de la población, era según esta lectura un resabio feudal, era la consecuencia de una élite que no había logrado convertirse en burguesía, salvo en el enclave minero, y que se mantenía como terrateniente, viviendo de la servidumbre indígena, y por tanto incapaz de hacer la sociedad a su imagen y semejanza, hombres libres para venderse (asalariados) y comprar en el mercado. La liberación del indígena de la opresión de la hacienda y de su vínculo comunal, lo

haría un hombre libre, productor y consumidor, igual ante la ley, y generaría la posibilidad de una comunidad nacional y horizontal de ciudadanos.

El mestizo, en nuestro contexto, se convertía en la posibilidad de la modernidad, en tanto homogeneización de la sociedad boliviana: todos seríamos individuos iguales ante la ley, conformando una sociedad civil, o una colectividad de individuos que han roto sus vínculos anteriores (patronal y comunal) y que deciden libremente conformar una nación. Es decir, el mestizaje no tiene solamente una dimensión identitaria-cultural, sino económica (asalariado) y política (ciudadano).

Zavaleta Mercado ha acuñado la categoría tan conocida de sociedad abigarrada para mostrar las diferentes temporalidades de la sociedad boliviana, en el sentido de que este conglomerado social no ha vivido un proceso de homogeneización, como las sociedades modernas, y por tanto no logra construir un Estado-nación moderno. ¿Qué es lo que homogeneiza a las sociedades occidentales? El capitalismo como modo de producción dominante, la subsunción del trabajo al capital. Cuando Marx describe la acumulación originaria en Inglaterra alude a este proceso histórico, donde la expansión de la cría de ovejas desaloja las comunidades campesinas inglesas, las deja sin tierras y las obliga a migrar a las ciudades en busca de trabajo. Esta reforma agraria, que es el despojo violento de campesinos de sus tierras y de sus lazos comunales, genera la proletarización, seres humanos que no tienen más que vender su cuerpo, su fuerza de trabajo a las nacientes industrias textiles y que se convierten en individuos libres, liberados de sus lazos anteriores (comunales), y “libres” para vender y comprar en el mercado. Esta transformación económica, que dura varios siglos, requiere un sistema político diferente al feudal: el surgimiento y consolidación de Estados-nación, del individuo fragmentado y homogéneo que constituye una sociedad civil y que encuentra en el nacionalismo

un lazo social nuevo, y con él un sistema político liberal basado en esta nueva subjetividad.

La Bolivia de la segunda mitad del siglo XX buscaba una homogeneización social de este tipo, que permitiera consolidar el Estado-nación bajo la forma occidental. Pero llegó tarde, esta república ya desde su creación era parte del primer sistema-mundo, es decir, del primer imperio realmente global, con el declive de Asia en el siglo XIX y la supremacía que Inglaterra había ganado a Francia, y por tanto nacía periférica y no podía tener un desarrollo capitalista autónomo como había tenido Europa, y menos tras la experiencia colonial española del siglo XVI, que había desestructurado su desarrollo civilizatorio. Y en su condición de periferia no podía lograr las promesas de la modernidad occidental, como no lo logra el 80% de la población mundial que vive en la pobreza hasta ahora.

La igualdad (jurídica y meritocrática) como postulado de la modernidad supone, tras luchas sociales de los obreros europeos, una distribución equitativa del excedente, o al menos la posibilidad de que la mayoría poblacional se convierta en clase media, con niveles de consumo que alimenten la producción de mercancías y por tanto la tasa de ganancia capitalista. Sin embargo, la propia concentración del capital, intensificada con el neoliberalismo, impide esta redistribución del excedente mundial, condenando a la mayoría de la población a la marginalidad económica. Aparecemos entonces en medio camino, transitando hacia un sistema económico capitalista, un sistema político liberal, una civilización globalizada que desestructura organizaciones sociales anteriores y que al mismo tiempo no brinda la integración que ofrece, y que implicaría una redistribución económica como para universalizar la subjetividad de “ciudadano global”. Y esto es evidente en el caso boliviano.

Con la Revolución de 1952, la conversión del indígena en campesino libre (y por tanto sin comunidad) genera una masa poblacional que se desplaza a las ciudades pero que no encuentra cabida en esta modernidad a medias. Como el sector capitalista siempre ha sido de enclave, la proletarianización es limitada –y se reduce aún más con el neoliberalismo– y la población urbana no encuentra canales de ascenso, que implicarían hacerse mestizo para beneficiarse de las promesas de esta modernización. Esta población “chola” y de indígenas “residentes”, entre el campo y la ciudad, entre la modernidad y la matriz cultura indígena, va engrosándose hasta formar ciudades como El Alto, que debido a la pobreza y a la exclusión, estalla en revueltas que desestabilizan el orden político. La modernidad, el mestizaje ofrecido por el nacionalismo revolucionario, quedan trancos porque no se corresponden con una redistribución económica ni ascenso social que garantice dejar las formas de vida anteriores por una nueva, urbana, asalariada, individualizada.

¿Cómo justificar esta tremenda desigualdad pese a las promesas de modernización, de superación del racismo por la vía de conversión mestiza? Aquí vuelve a entrar en juego la colonialidad. La inferioridad naturalizada del indígena, reproducida en la escuela, los medios de comunicación, la burocracia, la ciudad, justifica porqué unos pueden ser mestizos y gozar de los privilegios que esto implica (mejor ingreso, educación, posibilidades de ascenso) y otros no. Y se convierte esta desigualdad en natural, ahistórica, “genética” y se busca convencer a las propias víctimas de su culpabilidad. El indio es pobre porque es inferior, porque es económicamente irracional, porque es bárbaro, porque la vida comunal le impide adaptarse al mundo moderno.⁵⁶

Como se observa, esta jerarquización social, con las categorías de blancos e indios se sigue reproduciendo como el fundamento

⁵⁶ Los artículos que aparecen en la prensa boliviana sobre el indígena desde el 2006 han evidenciado que no hemos superado el darwinismo social de fines del siglo XIX. Por ejemplo, vuelven los discursos sobre la barbarie indígena representada en sus movilizaciones como hordas salvajes o su irracionalidad política al votar “ciegamente” (prebendalismo, ignorancia, autoritarismo comunal).

de la sociedad boliviana que constituye todos los campos prácticos de la vida. La estratificación económica tiene como eje la división racial, quienes poseen las mejores posibilidades educativas y por tanto expectativas de ingreso, son aquellos identificados como mestizos y criollos, así el ascenso social se fundamenta en el alejamiento del origen indígena, el blanqueamiento que ofrece una posición económica, social, cultural y política mejor. Pero aún esta búsqueda de ascenso, a través de la violencia de negar la cultura materna, tiene un límite dado por la inequitativa distribución del ingreso nacional, en esta reproducción de la periferia.

Aún la estructura de clases del sistema capitalista tiene este fundamento racial.⁵⁷ En Bolivia no solo los capitalistas, los propietarios de los medios de producción, son criollos y mestizos, sino también los obreros. Por eso el nacionalismo de 1952 identifica al minero como mestizo, porque aún esta posición de clase explotada es un privilegio de quienes abandonaron las comunidades indígenas por los centros mineros o la fábrica urbana, reciben salarios y pulpería, y son compelidos a abandonar su cultura materna para ascender socialmente (sus hijos pueden ser comerciantes y la siguiente generación estudiar, ser profesionales y “clase media” mestiza y urbana). El desempleo urbano, la “informalidad” y el empleo precario están destinados al eslabón más bajo de la sociedad urbana: indígenas que son migrantes recientes.

En términos políticos, la población indígena hasta la década de 1990 no aspiraba a ser elegida, solo podía elegir y recién desde 1952, antes ni siquiera eran ciudadanos. De igual manera, y hasta antes de aprobada la Nueva Constitución Política del Estado, las formas de organización política indígena no fueron reconocidas. Las asambleas comunales, la organización de comunidad no importa el grado de influencia sindical, la construcción de

⁵⁷ Anibal Quijano. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. s.e. Argentina, 2000.

lo público, del bien común en el ámbito comunal eran apenas visibles en época de movilizaciones, pero invisibilizadas por el sistema político, como si no existieran, como si la democracia representativa fuera la única forma política civilizada, reconocida por ley, desconociendo esta poderosa y articulada forma de organización indígena, tan vital en la actualidad.

En el ámbito cultural esta exclusión fue, y aún es, evidente. Hasta el día de hoy la élite ilustrada llora la inexistencia de literatura y arte en el país, porque no conocemos la estética indígena o la leemos con criterios occidentales. Las diversas formas religiosas indígenas son cosmología y mitología no religión, las formas de conocimiento no son ciencia. Es decir, lo que consideramos estética, ciencia, filosofía, religión, historia es una forma históricamente específica que aún proclama ser universal, y que condena a la antropología, el primitivismo, el folclore, la “diversidad étnica” todo lo demás.

Entonces, si la propuesta de modernización planteada en 1952, y recuperada actualmente en círculos letrados progresistas, es incompleta por una condición de dependencia que impide la homogenización social y política (asalariado, ciudadano), y si su condición inacabada se justifica con argumentos de inferioridad naturalizada, el colonialismo se reproduce.

En este texto se plantea que el proyecto de modernización y mestizaje no nos permitirá superar el fundamento colonial de dominación porque se asienta en él y acaba reproduciéndolo. El mestizaje, en tanto identidad cultural, no puede ser una superación de la polaridad indio-criollo porque se basa en ella; el mestizaje es la postulación de la amalgama de lo indígena-criollo y por tanto, tiene como supuestos los polos que busca disolver. Es decir, sigue siendo una categoría racializada, aunque de mezcla (y no pureza) racial y cultural. La identidad mestiza parte del mismo

ángulo de concepción de las relaciones sociales; si la relación social básica (por eso es fundamento) de la sociedad boliviana es entre seres humanos diferentes biológica y culturalmente, entre indios y criollos, el mestizaje es amalgama de estos diferentes en una “nueva raza”⁵⁸. No se ha cuestionado el fundamento, la relación social entre sujetos racializados, solo se la ha reproducido en una identidad nueva, igualmente racializada. La lógica de razonamiento de la relación social, entre sujetos, es la misma que entre indio-criollo, sólo cambia el “contenido” (lo indio o criollo, por lo mestizo) y por eso queda atrapada en ella, sin resolución.

Por eso la argumentación del mestizaje es siempre empírica en el sentido de mostrar que las uniones entre población india y española estos quinientos años han dado como resultado un mestizaje biológico evidente. ¿Quién pensaría hoy que en Bolivia hay razas puras? Pero si no hay razas puras sí hay una raza mezclada. Conclusión: el mestizaje es innegable, ineludible, natural.

Si entramos en esta lógica de razonamiento, si aceptamos como ángulo de aprehensión de la realidad y del sujeto la raza, por supuesto acabaremos en esta conclusión, una y otra vez, sin posibilidades de salida. Y precisamente ese es el punto crítico, irresoluble del mestizaje –como evidencia biológica, pero que tiene consecuencias políticas, económicas, etc.-: no rompe la lógica de razonamiento racializado, y por tanto, el fundamento colonial.

El laberinto del mestizaje, que es más bien un laberinto de identidades y relaciones racializadas, se reproduce

⁵⁸ Por eso el prestigio del mexicano José Vasconcelos y su libro *La raza cósmica* (1925), donde el mestizaje aparece como continuación de la lógica colonial racializada. El libro enumera argumentos biológicos de superioridad de la mezcla por sobre la pureza racial, y postula a la raza mestiza como la más nueva y vigorosa que está destinada a dominar el continente.

caleidoscópicamente⁵⁹ (cholos, birlochas, mistis, collas, cambas) porque no hemos cuestionado su lógica interna que no es un gran secreto, sino que por obvia permanece invisible o continuamente negada: la racialización del sujeto y la relación social entre sujetos a partir del criterio racial no son naturales del ser humano sino histórica y culturalmente situadas; pero al aparecer naturales presuponen un halo inevitable, ahistórico, inmutable, casi divino. Pero, la racialización de las personas y entre personas es una construcción social, aparecida en un momento determinado (la conquista de América) y que se convierte en una forma eficiente y perdurable de dominación, porque “se ve” natural, de ahí que el criterio fenotípico sea hasta ahora importante en la clasificación racial⁶⁰.

Marx, en relación a la “naturalización” o cosificación de las relaciones sociales entre seres humanos como relaciones entre cosas (mercancías), utilizó la categoría de fetichización. Nosotros podemos repensar esta categoría, que finalmente es una crítica a la deshumanización de la relación humana (al volverla cosa), para cuestionar el fundamento colonial en Bolivia.

Cuando un ser humano ve a otro ser humano como una “raza” lo cosifica porque no se relaciona con él como humano sino como objetivización de un conjunto de atributos de la raza, valorados en una escala de superior-inferior. La relación entre seres humanos, entre grupos culturales aparece como una relación entre razas, entre objetivaciones de ciertos atributos que definen a la cosa-raza.

Ahora, no se puede postular que la relación social, entre seres humanos es transparente, sin que medien representaciones del otro; nunca pasa así, la propia condición social del ser humano

⁵⁹ Silvia Rivera. “La raíz: colonizadores y colonizados”. En Albó y Barrios (ed.). *Violencias encubiertas en Bolivia I*. Cípcá-Aruwiyiri: La Paz, 1993.

⁶⁰ Anibal Quijano. *Colonialidad del poder...* op. cit.

hace que su relación con el otro no sea directa, transparente, sino que intervengan criterios culturales, históricos, de posición en el mundo, formas de razonamiento, etc., y también jerarquizaciones, unas culturas ven a otras o a sus individuos como inferiores o superiores por su religión, sus costumbres, sus prácticas e instituciones, etc. Pero de ahí no se sigue que la forma primordial o natural de relación entre personas sea por mediación del criterio racial, sino que esta forma de relacionamiento se ha desprendido de un momento histórico y una matriz cultural particular: la conquista de América que constituye la posibilidad de despliegue cultural de occidente.

Aunque hay que profundizar el entendimiento de esta forma de relación social racializada en la cultura occidental, es posible argumentar que la jerarquía racial (adscrita a un tipo de sangre y herencia, y por tanto inevitable) fue un componente de las relaciones sociales (por criterio fenotípico) que se abstrae hasta convertirse en el más importante o aquel que articula otras diferencias. Las diferencias sociales que suponían varias consideraciones (religión, cultura, costumbres, instituciones y prácticas) se reducen a la más observable y “natural”, la raza. La jerarquía entonces se seculariza (cuando en otras culturas implicaba alguna justificación divina) y naturaliza, y empieza a ser justificada desde las ciencias sociales, iniciadas en el siglo XIX. Recuérdese que los padres de estas ciencias comparten las propuestas de Darwin del evolucionismo, y buscan aplicar la lógica biológica al mundo social, así Comte, Spencer y otros incorporan clasificaciones evolucionistas de las sociedades, desde las primitivas hasta occidente.

Así, este colonialismo, no solamente dispuesto desde fuera del país, desde el mercado internacional que nos incorpora a través de la exportación de materias primas, la plata primero y luego el estaño y la goma y desde la academia que forma a nuestras

élites periféricas y genera los modelos de progreso, de Estado y de identidad, sino interiormente, a través de la copia, siempre imperfecta y caricaturizada del “original”⁶¹. Por eso es que esta élite, en sus diferentes versiones, aún en la más nacionalista como el MNR del 52, nunca asume lo que el país es, sus formas de organización social, sus lógicas de razonamiento y visión mítica, su reconstitución frente al poder colonial, y le impone modelos de sistemas económicos, políticos y culturales que no encajan en esta realidad⁶². Sin embargo, esta incapacidad de hacer Bolivia a la europea, de preservar la pureza de sangre, criolla e indígena, de homogeneizar a la sociedad vía mestizaje, condena a la propia élite a un complejo de inferioridad del que no puede escapar. La copia nunca es igual al original y el copista lo sabe aunque presume lo contrario, por eso es que los diferentes proyectos nacionales de esta élite fracasan, porque se piensan para el pequeño grupo que se siente no boliviano aunque viva en estas tierras, y con el fracaso viene la “confirmación” de la inviabilidad nacional.

Con un modelo de nación que no corresponde con la realidad boliviana, el país aparece como pueblo enfermo o pueblo niño, como fracaso, subdesarrollo, absurdo, inviable; al punto que hoy la élite tradicional ha renunciado completamente a representar esta nación y construye un imaginario de territorio propio, lejos del mundo indígena, del mundo ‘colla’, en el oriente, y acaba vaciando la representación de la nación que condujo desde la fundación de la república.

Pero la colonialidad, que implica un complejo colectivo de inferioridad, se reproduce también al interior de la sociedad. Por eso el racismo no aparece como el rechazo de un grupo,

⁶¹ Franz Tamayo llamaba a esta actitud intelectual servil bovarysmo. *Creación de la pedagogía nacional*. Biblioteca del Sesquicentenario de la República: La Paz, 1975 (1910).

⁶² Françoise Jullien, por ejemplo, analiza la forma de razonamiento occidental, desde la tradición griega, como la búsqueda de imponer una idea (modelo, plan) a la realidad mediante acciones, y esta imposición de acciones planificadas a la realidad, que nunca encaja en la idea, resulta en el concepto occidental de eficiencia. Françoise Jullien. *Tratado de la eficacia*. Siruela: Madrid, 1999.

criollo-mestizo sobre otro, indígena, sino que permea cada eslabón de la jerarquía social, el mestizo, el cholo intenta borrar cualquier rastro de indianidad para ascender socialmente, para blanquearse, igual que el indígena que aspira ser mestizo⁶³. Sin embargo, el lento proceso de modernización de la sociedad boliviana, entendido como el ascenso social que implica la violencia de apartarse de la cultura materna no se generaliza, por la propia exclusión de la colonialidad. Así tenemos hasta ahora una mayoría poblacional que ha sido excluida de los “beneficios” de la modernidad (igualdad ante la ley, población reclutada como asalariada y mercantilización de toda la vida social, destrucción del vínculo comunal e individualización) que impone límites a la propia reproducción de este sistema. Esa masa poblacional excluida mantiene sus vínculos con la comunidad indígena de origen y una subjetividad no completamente occidental (individual, mercantilizada) que le permite, en el tiempo cotidiano y en el horizonte de liberación de los ciclos de rebelión, proyectar una forma de relación social diferente, no fundamentada en la naturalización de la diferencia racial.

Pero, si el patrón de dominación colonial ha permeado a toda la sociedad en una clasificación racial de criollos, mestizos, cholos e indios, ¿cómo podría la rebelión indígena transformar esta sociedad, y no solo invertir los polos de esta dominación, si ser indio es parte constitutiva de esta colonialidad? Este tema corresponde a la segunda parte de este trabajo; mientras tanto quisiera concluir este recorrido con las consecuencias no deseadas, para la propia élite mestizo-criolla, de esta reproducción de la lógica colonial: su imposibilidad de seguir representando a la nación que ella misma imaginó.

Es decir, el sujeto político criollo-mestizo que se piensa y piensa la nación desde la colonialidad, desde la inferioridad

⁶³ Silvia Rivera. *La raíz...*, op. cit.

naturalizada, queda tan atrapado en su propia lógica y sistema político, que no puede contener, ni siquiera hacer inteligible, este proceso de cambio, y lo reduce nuevamente, a una guerra de razas. Conclusión, la nación no es viable porque ya no puede representarla, porque la colonialidad –que fue su núcleo de cohesión– se ha cuestionado radicalmente. Y se refugia en la región, en “mi” territorio, como propiedad, en una lógica de fragmentación cada vez mayor.

¿Cuándo surge este fenómeno? Aunque es visible desde la crisis política de 2000, proponemos que tiene lugar a partir de la Revolución de 1952 y del propio discurso de mestizaje. La Revolución de 1952 en términos de la reconstitución de la élite, será el fracaso en realizar el discurso de mestizaje nacional, creando una burguesía agroindustrial que nunca puede verse ni reconocerse en el Estado boliviano, aunque se inserta prebendalmente en él.

Es esta desnacionalización, esta incapacidad de pensarse primero como sujeto nacional, que sí hicieron élites tras la independencia, la revolución liberal y la revolución de 1952, y luego representar –aún de manera aparente– a la nación, la paradoja del 52 que hoy se cristaliza claramente con la oposición autonómica y el vaciamiento de la representación nacional por parte de este sujeto político.

Zavaleta Mercado señala que la paradoja señorial “consiste en que es a la vez capaz de una insólita capacidad de ratificación que la clase dominante a través de las diversas fases estatales, de cambios sociales inmensos e incluso de varios modos de producción. De esta manera, así como 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-señorial. La carga señorial resulta así una verdadera

constante del desenvolvimiento de la historia de Bolivia”⁶⁴. Esta paradoja entonces es la reproducción señorial aún en un momento nacional-popular, pero existe otra, que aunque supone la primera (el señorialismo se reproduce porque se mantiene la subjetividad colonial), marca su límite político porque *siendo señorial deja de aparecer nacional*, como se ha hecho visible en la actualidad.

Como he analizado en otra parte⁶⁵, la demanda regional cruceña está históricamente asentada contra un estado centralista que no tiene políticas de desarrollo regional o incluso cuyas políticas nacionales inhiben el desarrollo local. Esto fue lo que ocurrió con el gobierno liberal paceño de inicios del siglo XX, cuando la liberalización de la economía boliviana hacia las importaciones desestructuró el mercado interno y cuando el auge de la goma desplegó relaciones económicas con el mercado internacional, más cerca de Europa que de La Paz. De hecho las organizaciones que representan esta demanda son creadas en esta época⁶⁶.

El período de 1880 a 1920 es de acumulación originaria con la goma y la importación de manufacturas, y crea una burguesía comercial, fuertemente vinculada a capitales de empresarios europeos. Sin embargo, las postrimerías de la Revolución del 52 muestran la necesidad de cambiar de rumbo la política económica boliviana, se requiere mayor intervención del Estado en el modelo liberal, y en los países en vías de desarrollo “sustituir las importaciones” para crear industrias y generar riqueza. La especulación de los precios en los booms internacionales mineros y el comercio deben tener una base más sólida, una burguesía agroindustrial. El estado de 1952, los gobiernos militares posteriores y los neoliberales apuestan por esta vía de desarrollo,

⁶⁴ Zavaleta Mercado. *Lo nacional-popular...*, op. cit., p. 15.

⁶⁵ Soruco, Plata y Medeiros. *Los barones del Oriente. El poder en Santa Cruz ayer y hoy*. Fundación TIERRA: La Paz, 2008.

⁶⁶ La Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos se funda en 1903, la Junta Revolucionaria en 1924, el Comité de Obras Públicas en 1945 y el Comité Pro-Santa Cruz en 1950.

a partir de la colonización o la liberación de mano de obra de las haciendas de occidente y su desplazamiento a las tierras bajas, la inversión en infraestructura caminera, ingenios azucareros, préstamos de capital y reestructuración de la estructura agraria de la región (según el Censo de 1950 los mayores propietarios y productores del departamento de Santa Cruz son campesinos libres, para 1980, la tierra está en manos de nuevos latifundios). Sin embargo, incorporar este aporte estatal al imaginario regionalista quitaría fuerza simbólica a su reivindicación étnico-cultural y administrativa al interior de la región y frente al Estado, por lo que se lo silencia o niega obsesivamente⁶⁷.

Esta breve descripción del desarrollo cruceño nos muestra los límites de una formación de Estado-nación tardía, periférica y colonial. Si se mencionó cómo Patiño fue capitalista pero no nacional, esta situación se reproduce (con una creciente debilidad) en la burguesía agroindustrial que el Estado de 1952 creó en el oriente. El capitalismo de Estado promovió una burguesía comercial (vinculada a la producción en períodos de auge del precio de materia primas, como el algodón y la soya), pero ésta jamás se vio en el Estado nacional, siendo más bien quien lo negó continuamente, y en esta negación creó su identidad regional post 52. Una escritora local comenta actualmente:

Esta casta (el poder colonial altoperuano) fue construyendo un proyecto de ‘bolivianidad’, que no impulsó la integración o la interrelación con los pueblos del oriente,

⁶⁷ Por ejemplo, la historiadora Paula Peña señala que “el Plan Bohan fue el punto de partida del desarrollo cruceño con respaldo de la cooperación internacional que, finalmente, es la que concreta las esperanzas cruceñas de apertura al país y al mundo”, pero se evita mencionar al Estado de 1952. Peña et. al. *La permanente construcción de lo cruceño. Un estudio sobre la identidad en Santa Cruz de la Sierra*. PIEB: La Paz, 2003, p. 87. De igual manera, Jimmy Ortiz Saucedo, señala “esta nueva Bolivia, instaurada con el Plan Bohan, fue ideada, planificada, financiada, ejecutada, administrada y fiscalizada por los EEUU. Los bolivianos fuimos verdaderos convidados de piedra en este plan, gracias a Dios”. “*El Plan Bohan y la Marcha hacia el Oriente*”. s.f (www.nacioncamba.net). Desconocer el trabajo de los migrantes ‘collas’ e indígenas y campesinos de tierras bajas como fuente del excedente departamental y la relación del Estado boliviano con el desarrollo cruceño, es como se justifica el solipsismo de “no le debemos nada a nadie” (Carlos Dabdoub Arrien. “*Una respuesta merecida*”. s.f., www.nacioncamba.net).

concibiendo un plan que ha descansado en la aculturación, en la privación del derecho a una expresión lingüística propia y en el desconocimiento de las raíces históricas de estos pueblos (...) El proyecto ‘bolivianizador’, también ha contado con representantes cruceños, que engrosando las filas de los así llamados ‘nacionalistas’, se convirtieron y se siguen convirtiendo en fieles seguidores y acérrimos defensores de esta concepción de ‘bolivianidad’, que aún hoy se constituye en una suerte de eslabón perdido, un paso que no ha logrado una real integración dentro del territorio boliviano⁶⁸.

La presencia estatal en la región oriental, policía, Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), impuestos, aduanas se ven como parte institucional del “avasallamiento” colla, que complementa la migración de indígenas quechuas y aymaras desde 1953, y que son blanco de ataque constante. Como se muestra en la cita, la bolivianización desde el Estado andinocéntrico (del cual Evo Morales sería una continuación al menos en términos de su centro territorial, y un empeoramiento en tanto es indígena y ya no mestizo-criollo) es una imposición, un avasallamiento que arremete contra la identidad regional, contra la autodeterminación de este pueblo.

De tal manera, el Estado de 1952 aunque crea exitosamente una burguesía agropecuaria en el oriente, fracasa en su nacionalización; esta élite no se ve como representante, al menos potencial, del Estado-nación boliviano. De hecho, el discurso del mestizaje nacional es reapropiado regionalmente; se aplica al interior del territorio cruceño como una manera de homogeneizar a su población y evadir los conflictos locales, pero se separa de su “fuente” nacional. El mestizaje cambia es diferente al mestizaje colla, de ahí que se lea el contexto

⁶⁸ Centa Reck. “*El eslabón perdido*”, s.f. (www.nacióncamba.net).

actual como “dos visiones de país antagónicas y probablemente irreconciliables”⁶⁹.

La construcción de una identidad mestiza regional, diferente a las demás, la negación del rol del Estado y de la migración colla en el desarrollo local, han convertido la actual demanda de autonomías en una demanda de autodeterminación cultural propia, separada del Estado nación boliviano, una forma de vida particular, exitosa y que no le debe nada a nadie, y por tanto no tiene ninguna responsabilidad para con la nación, salvo la defensa de su autodeterminación. En este sentido, no cabe ninguna posibilidad de representación del discurso nacional, ni siquiera bajo la exclusión de la mayoría poblacional indígena, como lo hicieron las distintas facciones de la élite boliviana desde 1825.

Pese a que esta élite reproduce la dominación colonial de sus pares de occidente, tiene una especificidad propia que es necesario analizar. Así, consideramos que existe una combinación novedosa entre la colonialidad y una individualización exacerbada y orientada por el mercado, que configura un sujeto nacional deconstituido. Esta combinación entre colonialismo y neoliberalismo está constituyendo una subjetividad encerrada en si misma, autorreferencial que, en sus últimas consecuencias, camina hacia la justificación de cualquier medio para lograr su fin político: evitar el cambio que la nueva constitución simboliza. Por eso, abordamos este despliegue sui generis, a partir de la memoria y el horizonte político de esta élite que se muestra desnudo, proponemos, en la masacre de El Porvenir, Pando (2008) y la célula terrorista capturada en abril de 2009.

⁶⁹ Jimmy Saucedo Ortiz. “Entre la ‘Media luna’ y la luna llena”. s.f. (www.nacioncamba.net).

La desnacionalización de la élite criolla⁷⁰

¿Cómo pensar el presente desde la masacre de El Porvenir, Pando un 11 de septiembre de 2008? Ese año se desató una de las crisis más profundas de la última década. Evo Morales había ganado las elecciones el 2005 pero la oposición regional también se había consolidado, controlaba el territorio denominado la “Media Luna”, reunida por una demanda regional de descentralización y desarrollo de larga data.

El centralismo y la débil presencia del Estado en el oriente, el hacendado que ocupaba este vacío con su dominio político, y una identidad excluyente, racista, fueron las condiciones que detonaron la violencia, cuando se encendió la mecha de la primera presidencia de un indígena en Bolivia. La élite cruceña y de la “Media Luna” tenía la fuerza política para oponerse al proyecto de transformación, primero bloqueando la discusión en la Asamblea Constituyente, en la humillación a campesinos que fueron obligados a caminar casi desnudos hasta la plaza central de Sucre, a arrodillarse y besar la bandera local (mayo 2008) y la aprobación de estatutos autonómicos sin un marco legal. Como estas medidas no funcionaron, los grupos de choque de esta dirigencia cívica tomaron, en septiembre de 2008, las principales instituciones estatales en estas regiones (incluido el atentado a un gasoducto) para mostrar al gobierno que no gobernaba ahí, que ese territorio estaba fuera de su jurisdicción.

En ese ambiente de creciente violencia sucedió la masacre de El Porvenir, pero no como un hecho que se salió de las manos, aislado, sino como la consecuencia de una lógica de relacionamiento de esta élite con los indígenas, con este gobierno y consigo misma: la visión de conquista de un territorio “vacío”

⁷⁰ Aquí se retoman algunas reflexiones contenidas en el ensayo de la autora “The Future that is no Longer Possible: Conquest and Autonomy in Bolivian Oriente”. En Nicole Fabricant y Bret Gustafson (eds.). *Remapping Bolivia: Resources, Territoriality, and Indigeneity in a Plurinational State*. SAR Press, 2010.

y la voluntad de dominio sobre lo conquistado. Esta voluntad de una autonomía irrestricta, encerrada en si misma, desencadenó la masacre que luego se justificó como una pelea entre bandos políticos, y poco tiempo después (abril 2009) desplegó las últimas consecuencias de esta lógica en un explícito proyecto separatista, un nuevo nacionalismo.

Considero que la historia de la exportación de materias primas, la explotación de la población nativa y una ocupación del territorio como propiedad y fuente de acumulación configuraron una visión de conquista del oriente. De ahí que la masacre de El Porvenir contenga la culminación de esta lógica de ocupación territorial y su horizonte político, una autonomía imaginada como la jurisdicción irrestricta sobre el oriente, justificada en el derecho de conquista del cruceño:

Los cruceños necesitaron tres siglos y medio para completar la *ocupación* del oriente. Empezaron por Chiquitos, llegaron a Moxos, y en busca de la goma elástica sentaron sus reales en el río Madera (...) Desde 1561 en que se fundó Santa Cruz de la Sierra, hasta las primeras décadas del siglo veinte *cuando se adueñó definitivamente* de las planicies chaqueñas, esa gente andariega y audaz configuró un espacio donde prevalece una sui generis cultura mestiza con fuertes resabios hispánicos: la cultura cambia⁷¹.

La historia a la que nos remite El Porvenir empieza por su nombre, característico de pueblos fundados en América Latina entre el siglo XIX y XX, como una invocación a la fe en el progreso que iría llegando inexorablemente a las regiones aisladas. En el oriente boliviano, estos poblados surgen a partir de la extracción de cascarilla y goma en barracas privadas. Así, Cobija, capital del actual departamento de Pando era la Barraca

⁷¹ José Luis Roca. *Economía y sociedad en el Oriente boliviano, siglos XVI-XX*. Cotas: Santa Cruz, p. 17, mi énfasis.

Bahía, propiedad del barón de la goma, Nicolás Suárez, al igual que la barraca El Porvenir. Es decir, el “progreso” decimonónico venía de la mano de la exportación de materias primas, en este caso el caucho, que expandiría la llamada conquista del oriente, a la cabeza de empresarios cruceños, inmigrantes europeos, y el Estado boliviano que no tenía ninguna presencia en la región hasta esa época⁷².

José Luis Roca compara esta ocupación de la amazonía norte con la de los pioneros europeos en Estados Unidos, como una avanzada civilizatoria que la providencia les había deparado:

La ocupación del Noroeste fue una suerte de culminación del ‘destino manifiesto’ de Santa Cruz, como lo fueron California y el Lejano Oeste para los Estados Unidos. Sin llegar ahí, la tarea histórica de un pueblo, el esfuerzo que se había señalado a sí misma una sociedad vigorosa, aún no habían concluido. Se completó al crearse en 1938 el departamento de Pando, trabajando el contorno final del Oriente boliviano, región neohistórica forjada por los cruceños⁷³.

Como este autor señalará más adelante, “la historia de la ocupación territorial del Oriente boliviano es la historia de Santa Cruz de la Sierra”, es decir, Beni, Pando y el Chaco del departamento de Santa Cruz correspondían al avance cruceño, a su destino manifiesto. Desde finales del siglo XIX entonces, el oriente se construye como una “región neohistórica forjada por los cruceños”.

⁷² La actividad económica que la goma generaba hizo que el gobierno envíe dos delegaciones nacionales, y luego se conforme el Territorio Nacional de Colonias del Noroeste hasta 1938, fecha en que se crea el departamento de Pando.

⁷³ Roca, op. cit. p. 53. Interpretaciones más actuales siguen recurriendo a este tipo de analogías: “El pueblo cambia cruceño *conquistó* y pobló con gran esfuerzo, coraje y valentía todo el territorio que hoy conocemos como el oriente boliviano (desde el Chaco hasta la Amazonía). Esta *hazaña*, como más de algún estudioso honesto lo reconoce, ha sido similar a la conquista del oeste por los norteamericanos o a la que realizaron los gauchos de las pampas argentinas. Lo demás, son puros adjetivos antojadizos y mezquinos”. Gustavo Pinto Mosqueira. “*La nación cambia y el Estado*”, s.f., mi énfasis. (<http://www.nacioncamba.net/index2.htm>).

Esta identidad cruceña además se construyó sobre la imagen de su actividad económica, la extracción privada de materias primas, contraria a cualquier intervención estatal, y fuertemente vinculada al mercado internacional. La barraca gomera, de castaña y madera coexiste con la hacienda agropecuaria, de azúcar, algodón, soya y ganadera, como imágenes de progreso y civilización, como la continuidad de la ocupación territorial del oriente. Por eso y hasta ahora la tierra representa en el oriente lo que para la élite de la región andina representó la mina, su fuente de acumulación y su espacio vital de reproducción.

Esta relación entre tierra conquistada y derecho a su dominio hace, por ejemplo, que aparezca como razonable la lectura de la migración por sobrevivencia de la población quechua y aymara hacia el oriente como un acto de “conquista colla”, un avasallamiento, ocupación y despojo planificado de “nuestras tierras”⁷⁴ y de su presencia, una amenaza a la identidad y cultura cruceña y oriental.

El avasallamiento, entonces, se convierte en una imagen que se teme no porque representa al otro, al colla, sino porque refleja la imagen del sí mismo proyectada en el otro; el conquistador ve el mundo como una guerra de conquista donde vence el más fuerte. La percepción de los otros también se construye dentro de esta lógica, como la de conquistados, los indígenas de tierras bajas cuyas rebeliones contra la ocupación cruceña del oriente son derrotadas a fines del siglo XIX (la rebelión mojeña de Andrés Guayocho en 1887, la batalla de Kuruyuki del pueblo guaraní en 1892); y como potenciales conquistadores: los indígenas ‘collas’ que migran al oriente desde la segunda mitad del siglo XX, en busca de mejores oportunidades de vida. El conquistador teme una nueva conquista. Y el temor se hace odio y el odio

⁷⁴ Sergio Antelo señala que: “la Ley Inra persigue dos objetivos: crear las TCO y intentar abrir espacios para la ‘recolonización de las tierras bajas’ (léase Santa Cruz) a fin de ‘relocalizar’ las poblaciones indeseables del ande boliviano”. “*Vade retro, Satanás*”. s.f. (<http://www.nacioncamba.net/index2.htm>).

repetido por todos los poros de la sociedad oriental está gestando una generación que puede desahuciar cualquier posibilidad de convivencia con el indígena y, consecuentemente, con Bolivia. Veamos.

El principal dispositivo discursivo señorial construido desde el 2000, cuando se inicia la crisis política en Bolivia, fue el de la autonomía. La autonomía no es una bandera política nueva, sino que fue una importante demanda de autodeterminación cultural y territorial de los indígenas de tierras bajas, explicitada en la Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990; también es una demanda popular de larga data, la descentralización político-administrativa y una redistribución más equitativa del excedente, contra el estado centralista, del cual la élite que se asienta en el oriente formó parte activamente, al menos desde la dictadura de Hugo Banzer (1971-1978). Sin embargo, durante la última década, la autonomía empezó a tener un significado diferente, en tanto representa la 'Bolivia moderna', basada en la soberanía del individuo, un modelo económico neoliberal, y una democracia representativa, y ahora descentralizada; en fin, un desarrollo acorde con la globalización, y de hecho, acorde con lo que Bolivia fue antes del 2000, antes del cuestionamiento indígena popular al sistema político y la victoria electoral de Evo Morales (diciembre 2005).

Como el orden neoliberal ha sido cuestionado en el centro —el estado y la zona andina del país—, la autonomía se convierte en una consigna utilizada para luchar por la preservación del orden vigente en la región. Debido a que Bolivia en su conjunto no puede ser moderna, o a imagen de su élite, al menos algunos territorios pueden serlo.

Sin embargo, este horizonte de una Bolivia moderna carga una modernidad colonial, porque fundamenta su visión del territorio

en la conquista del oriente (desde el norte amazónico hasta el Chaco), su proyecto político, (estas autonomías), en un derecho de gobierno de las tierras conquistadas, y a su oponente político en un avasallador, un potencial contra-conquistador. Por eso, detrás de esta lectura de la conquista del territorio oriental, como una épica fundacional de la identidad cruceña –‘su destino manifiesto’–, aparece un razonamiento etnocéntrico, una subjetividad colonial.

La definición moderna del Estado-nación es la de un colectivo de individuos que tiene en común un territorio, una lengua y una cultura, es decir, asume una ficción de homogeneidad cultural y busca imponerla. La crítica de las regiones al andinocentrismo del Estado boliviano es legítima en tanto cuestiona un proyecto nacional de homogeneización cultural y modernización (u homogeneización económica y política: hacer a todos individuos libres para comprarse y venderse en el mercado, y hacerlos ciudadanos) que fracasó.

Así, si durante la historia republicana se buscó imponer una sola identidad nacional a toda la población, ya sea mediante el discurso de la pureza racial y la superioridad del criollo hasta la década de 1930 o el discurso nacionalista del mestizaje (1952); la emergencia del cuestionamiento indígena y regional (mestizajes regionalmente fragmentados) muestra la imposibilidad de esta pretendida homogeneidad.

Y esta violenta imposición del Estado-nación la vivieron tanto los pueblos indígenas como las regiones periféricas a La Paz. La imposición de esta homogeneización ha generado proyectos políticos como el de la Nación Camba⁷⁵, que ya no se concibe

⁷⁵ En la página oficial de este movimiento se lee: “En la Bolivia de hoy conviven conflictivamente un conjunto de nacionalidades no reconocidas por el Estado, todas ellas provienen de procesos formativos de larga data donde cada una de ellas ha logrado definir su propia personalidad nacional, su propio carácter nacional y su propio estilo de desarrollo”. Con este movimiento “aspiramos a crear nuestro propio Estado sobre la base de nuestra cultura y nuestra historia. Nosotros, la Nación Camba, y su instrumento de lucha, el Movimiento Nación Camba de liberación, vamos a ser lo que NOSOTROS QUEREMOS SER, y no lo que OTROS QUIEREN QUE SEAMOS”. (<http://www.nacioncamba.net/quienesomos.htm>).

como un movimiento regionalista, sino como un nacionalismo “subalterno”. Sin embargo, el límite de estos movimientos es que acaban atrapados en la misma lógica que critican: en una reproducción del etnocentrismo, o la superioridad de una cultura que debe ser impuesta a la totalidad social. De ahí que se puede llegar a postular como proyecto de emancipación la fragmentación del Estado-nación en otros estados nación⁷⁶, que a su vez, repiten la ficción de una homogeneidad cultural interna. Es decir, a una dominación se responde con la misma dominación, solo que territorialmente fragmentada (la balcanización); de ahí que estas identidades culturales reivindicadas acaben encubriendo los conflictos de clase, étnicos y de género al interior de las regiones, y reproduciendo en pequeña escala lo que habían cuestionado.

Es decir, el proyecto de autodeterminación política y cultural de Santa Cruz, el oriente o la Media Luna, reproduce la lógica de dominación del Estado republicano en Bolivia. Es la misma lógica colonial de construcción estatal, sólo que desplegada de otra manera, debido a las condiciones históricas en las que se la planteó: la élite de Santa Cruz no pudo replicar la experiencia de la élite liberal paceña en 1899, cuando en una guerra civil (que apelaba al federalismo como hoy a las autonomías) logró arrebatarse a Sucre, la sede de gobierno, en un pacto inédito con el movimiento indígena. Esta vez, el movimiento indígena, tras un siglo de relación con el Estado-nación colonial, no hubiera

⁷⁶ Situación que se evidenció en abril de 2009, cuando hubo un atentado en la casa del cardenal de Santa Cruz y después la policía realizó un operativo en un hotel local, donde cayeron varios terroristas –el líder Eduardo Rózsa Flores, un mercenario boliviano croata que participó en la guerra de los Balcanes- que tenían en sus manos armas y planes para iniciar una guerra civil en Bolivia. En las conclusiones de la investigación realizada, se señala: “De la información secuestrada por la fiscalía (...) se concluye que el grupo liderado por Eduardo Rózsa Flores y sus financiadores, tenían como misión la conformación de un ejército irregular (grupo paramilitar), que dentro de nuestra legislación penal se encuentra tipificado como terrorismo y alzamiento armado. Se concluye también, que el ejército irregular (grupo paramilitar), cuya organización territorial comprende todo el departamento de Santa Cruz, tendría como objetivo la fragmentación del territorio nacional de Bolivia”. *Terrorismo separatista en Bolivia. Informe conclusivo de los hechos y atentados acaecidos en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra*. Comisión Especial Multipartidaria de la Cámara de Diputados. La Paz, noviembre 2009, p. 99.

Algunos líderes cívicos del Oriente fueron implicados por mantener nexos, dar apoyo logístico y financiar a este grupo paramilitar y están prófugos, situación que fragmentó y debilitó profundamente la dirigencia cívica regional.

permitido un pacto de cambio de élites. ¿Qué quedó entonces? Plantear el mismo Estado-nación colonial en el territorio que controlaban: el oriente.

Si la principal bandera del proyecto cruceño fue cuestionar el centralismo paceño, lo fue porque el centro del poder político era La Paz y no Santa Cruz. Al no ser posible esta transferencia del lugar del poder, la única opción que parece viable es plantear un nuevo Estado (o avanzar paulatinamente hacia él, con autonomías, federalismo, etc.). El problema de esta élite nunca fue el centralismo paceño, sino la disputa por ser el centro, pensar que ahora le correspondía este lugar, dada la acumulación de capital económico y cultural que había logrado. Como lo había aprendido la élite liberal paceña en 1899, controlar el Estado en Bolivia significa acrecentar y consolidar su fuente de acumulación: tierra, inversión pública, políticas de exportación y regulación de mano de obra, y reproducirse a largo plazo.

Esto demuestra que el proyecto autonomista no constituye un cuestionamiento ni una ruptura con el Estado republicano en Bolivia; ambos representan el mismo horizonte de sentido, el horizonte colonial de dominación, con todas las implicaciones que esto supone (racismo, centralismo, debilidad estatal, no correspondencia Estado-sociedad, y dependencia absoluta al mercado internacional). En fin, la historia frente a la que el movimiento indígena y popular se levantó el 2000.

Esta continuidad colonial de los proyectos estatales de las élites bolivianas también se refleja en la reproducción del etnocentrismo nacionalista, en las definiciones del cruceño vinculadas al nacimiento y el ascendente o a la asimilación cultural:

...es 'ciudadano cruceño' el nacido de padre y/o madre cruceña, que su lugar de nacimiento sea Santa Cruz o no,

los individuos casado con un(a) cruceño (a), así como las poblaciones históricamente residentes en las zonas del Chaco-Beni-Pando. A aquellos se añaden los hijos de padres inmigrantes y los ‘cruceños de adopción’, cualquiera que sea su origen, a condición que demuestren una voluntad de pertenencia a la cultura camba-cruceña. *No son ‘ciudadanos cruceños’ los inmigrantes que conservan fuertemente sus prácticas culturales de origen*⁷⁷.

Por eso es que al discurso de conquista española y superioridad civilizatoria europea que utilizó la élite de Chuquisaca y luego la paceña –y letrados regionales como Gabriel René Moreno– para consolidar su hegemonía nacional y la exclusión de la población indígena, se reproduce en la historiografía oriental, sólo que desde un nuevo lugar de enunciación: Santa Cruz. Así a la conquista y ocupación del territorio desde el Virreinato de Lima se responde con la conquista desde la región de La Plata, al conquistador Andrés Manso (enviado desde Lima) se responde con el conquistador Ñuflo Chávez, que venía desde la Asunción, para argumentar que oriente y occidente (la zona andina) son dos territorios históricamente diferentes⁷⁸, pero en esta contraposición se reproduce la lógica de dominación que se busca cuestionar.

Por eso también aparece razonable el discurso de continuidad de la colonialidad andinocéntrica de Gonzalo Sánchez de Lozada (y los gobiernos neoliberales, y antes de estos, el nacionalismo, y el liberalismo paceño) a Evo Morales; porque no se toma en cuenta la dimensión crítica que los movimientos indígena y popular incorporan al Estado colonial en su conjunto (incluyendo las regiones que aunque fueron periféricas a La Paz, reproducen en su interior la dominación sobre el indígena). Por eso, el movimiento

⁷⁷ “Se nombra explícitamente a las comunidades japonesas, chinas, quechuas y aymaras” Citado en Zéline Lacombes. “*Nación camba, del regionalismo al nacionalismo*”. s.f., mi énfasis.

⁷⁸ Para un análisis del mito fundacional de la identidad cruceña ver Wilfredo Plata. “El discurso autonomista de las élites de Santa Cruz”. *En Los barones del Oriente...* op. cit., p. 107-132

indígena representa una visión más crítica al Estado nación y a su colonialismo, porque su horizonte no implica una pugna de poder entre élites sino un cuestionamiento a las relaciones de dominación racial al interior de la sociedad boliviana, y por tanto tiene el potencial de generar un proyecto de liberación para todos, para indígenas pero también para la población mestiza que reivindica una identidad regional, porque también ella ha sido sometida a una dominación colonial por ser periférica al centro de poder político republicano.

Ahora, si el proyecto indígena acaba siendo etnocéntrico debe ser profundamente cuestionado porque la suposición de la superioridad de un grupo cultural o étnico sobre los otros siempre va a generar dominación; como decía Dionisio Inca Yupanqui, diputado americano ante las Cortes de Cádiz (1811), “un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre”.

Y preguntarnos si los grupos indígenas y no indígenas que constituyen el nuevo bloque de poder podrían reproducir el etnocentrismo es asumir que aún estamos todos constituidos por la colonialidad, que la condición étnica y la posición de excluidos no garantizan estar “fuera” de este sistema de dominación ni “limpio” de la subjetividad colonial, aunque la sublevación boliviana de esta década nos ha legado un horizonte diferente desde el cual construir un nuevo estado. Superar la condición colonial, por tanto, es enfrentar nuestros propios límites y errores con mirada autocrítica, es caminar la descolonización.

Sin embargo, la argumentación sobre la legitimidad y potencialidad de los proyectos políticos, el indígena, el autonomista, corresponde a la cotidianidad del tiempo político, cuando los planteamientos son discutidos en la esfera pública, y cuando la política implica el reconocimiento del otro, identificado como oponente, pero con quien se dialoga. Pero, ¿cuándo la

política se convierte en guerra, o peor, se convierte en la masacre de seres humanos? ¿Cuándo el oponente se convierte en enemigo, y mucho peor, en un enemigo sin rostro, un ser deshumanizado, un cuerpo acribillado por la espalda? Lo que implica esta transición es lo que intento pensar desde la masacre de El Porvenir.

Al parecer en momentos de crisis esta subjetividad colonial basada en el derecho a la conquista se combina con el individualismo moderno y deviene extremadamente solipsista (“solamente yo existo”), una voluntad de autonomía, de autodeterminación sin ningún marco de referencia, sin el Otro (incluso el Otro indígena, colonial), una subjetividad para la cual la soberanía absoluta del individuo es la medida de todas las cosas. Como señala Samanamud:

“Laleysoyoyomismo” es la última referencia de la legitimidad del autonomismo, es una identidad sin referencias sin “otro” un autismo exacerbado, el vacío de la identidad que no tiene con quien dialogar, sin base cultural de fondo, el vacío que deja de lado la arbitrariedad al imperio del “yo soy”, solo así es posible explicar la justificación última del autonomismo y la auto-referencialidad, simplemente el derecho a ser soberano de uno mismo, entendiendo la libertad como exclusión de los otros⁷⁹.

¿Qué tipo de abstracción es esta donde la razón racista, colonial, se libera del otro lado de la relación de dominación, del indígena, para pensarse como completamente sola y autónoma?

Viéndose desde el presente, la estrategia de esta élite desde el 2006 ha sido bloquear la discusión y aprobación de la nueva constitución, que representa, aún simbólicamente, la posibilidad de construcción de un Estado descolonizado, que incluye el

⁷⁹ Giovanni Samanamud. “*El ejercicio de la razón autonomista*”. La Paz, 2008, p. 3 (inédito).

reconocimiento de la ciudadanía plena de los indígenas (la igualdad ante la ley). Esta estrategia, no planeada de una vez para siempre, sino construida en el proceso, implicó ir lo más lejos que se pudiera con las autonomías departamentales. Así el mejor escenario podría ser la existencia de varios estados dentro del estado, lo que nos conduciría a un gobierno sin ninguna capacidad de control de la mitad del territorio y en consecuencia, su desgaste y la posibilidad de que esta élite llegara a las elecciones presidenciales de 2009 con alguna capacidad de victoria. Si el desgaste no era significativo, los gobiernos departamentales al menos podían preservar los intereses particulares de esta élite, su fuente de acumulación: el control sobre la tierra, la libertad de exportación, los impuestos, y mantener al interior del territorio su fuente de poder político: la inferioridad naturalizada de los indígenas. El último paso, consecuente con esta lógica, fue llegar hasta un proyecto radical de separación que se visibiliza en abril de 2009 cuando se captura a un grupo paramilitar en Santa Cruz, vinculado con algunos dirigentes cívicos⁸⁰.

Es interesante que una obsesión de los líderes autonomistas sea la contabilidad de la prebenda de las movilizaciones ‘masistas’. Cuánto se paga a los marchistas, cuántos se movilizaron, quién cubrió el costo total, reduciendo cualquier tipo de protesta social a la lógica instrumental de compra y venta, incluso convirtiendo el cuerpo expuesto del manifestante a las amenazas, golpes y disparos en un rédito dinerario. Como la propia lógica política de esta élite ha sido prebendal se mide al otro bajo los criterios del Yo, al cuánto pago al unionista o mercenario se espera cuánto pagas tú al indígena. Y si la participación política se reduce a una mercancía, o de manera más paternalista, a un marketing manipulador sobre la “ignorancia” de la multitud, el opositor

⁸⁰ La evidencia de este proyecto genera una profunda crisis entre líderes regionales, la población había apoyado la autonomía, no el separatismo, y su legitimidad nacional queda cuestionada. Actualmente no existe una oposición política seria al gobierno, aunque la representación regional cívica, disminuida, se conserva en el oriente.

queda reducido a un objeto sobre el que se arman las estrategias políticas. Pero, ¿a quién se le paga por exponer su cuerpo desarmado, a la violencia y la muerte?

Sin embargo, y como esta calculabilidad no encuentra correspondencia y la estrategia política no funciona, con la ratificación de Morales como presidente en agosto de 2008 y la aprobación de la Constitución en enero de 2009, llega la sensación de perplejidad: la subjetividad señorial de esta élite ha sido abatida.

La subjetividad de los actores políticos es central para el análisis de su voluntad de poder, su proyecto político, sus estrategias y posibilidad de alianzas. Esta subjetividad no se mide en términos numéricos, aunque de hecho las cantidades sociales (cuantificadas en las votaciones) pueden repercutir en esta subjetividad nunca la contienen plenamente. La subjetividad de un actor político es su manera de colocarse en el mundo, de verlo, de verse a sí mismo y a sus aliados y oponentes, es su manera de verse desde el pasado y hacia el futuro. Es su constitución profunda, lo que es y puede ser en un momento determinado.

La perplejidad es la confusión ante un mundo que antes era mío en el sentido de ser familiar, manejable, coherente porque había un marco de sentido común con los adversarios políticos, aún en la pugna. Incluso la guerra implica algún acuerdo presupuesto, no dicho, sobre los métodos que se emplea, qué significa la victoria, la derrota, sobre la forma en que se ven los contendientes. La estrategia política también implica una base de calculabilidad mínima, las fichas de un tablero se mueven de acuerdo a un cálculo de anticipación de las jugadas del oponente, mi estrategia es un adelantarme a la estrategia de mi oponente, para impedírsela, para desconcertarlo y ganar terreno de su confusión.

La perplejidad ante ese mundo que se desmorona, o más bien ante el Yo que se desmorona por este mundo ahora sentido como ajeno, como desconocido, oscila entre la paralización y la violencia errática, que también sería una forma de paralización en cuanto acciones disparatadas sin posibilidad de definir un rumbo, una estrategia, porque ya no hay calculabilidad, porque se ha perdido el marco de sentido común con el mundo.

La élite en Bolivia, que se asienta en Santa Cruz pero cuya irradiación llega a las ciudades del resto del país, ha tenido y tiene como fundamento de su subjetividad el señorialismo, el convencimiento de que es señor (criollo, burócrata, patrón) en un mundo de indios que le deben subordinación, seguimiento paternal, respeto. En el peor de los casos, el señor esperará que el indio al que ha dominado quiera vengarse, quiera ser señor a su vez, que lo aceche y se rebele porque en lo profundo de su ser indio quiere ser señor. Esta “envidia del siervo al patrón”, este “querer ser patrón” es parte de la calculabilidad política del patrón: la expectativa de que el otro actúe como uno mismo actuaría, en un mundo que comparten patrón y siervo. Si el patrón está dispuesto a usar las armas, la violencia y la muerte para defender su posición en el mundo, el patrón está seguro que el siervo rebelado va a hacer lo mismo, porque ese es el mundo que su dominación ha construido. No hay patrón sin algún tipo de reconocimiento del siervo.

Pero, cuando el pongo, el indígena, el colonizador no responde acatando al patrón, su cacicazgo político, y peor, no actúa como el patrón actuaría, buscando ser como él, llega la perplejidad. ¿Qué ha pasado cuando mi ser señor ya no tiene sentido, cuando el señorialismo ha perdido el poder de significar, de estratificar, de legitimar el mundo? ¿Qué ha pasado cuando se está perdiendo no solamente mi fuente de dominación, mi posición como señor, sino el fundamento de esta relación de dominación, la relación señor/

indio? Sin esta referencia que constituye mi relación primordial con el mundo, mi subjetividad se desmorona, no atino a articular nada más que violencia desnuda, pánico, envejecimiento y derrota.

En la perplejidad se necesita buscar certezas, y como no se puede hacerlo ya del mundo, de la realidad, aparecen las certezas de uno mismo, lo que se es en lo profundo. La élite hoy grita que lo único que tiene —y que defenderá hasta la muerte— es la tierra porque simboliza la barraca y la hacienda, la relación con el indígena, el control político del poblado a látigo y pistola. También grita su odio al otro, al indio, porque no lo obedece más, porque ya no le tiene miedo; pero sobre todo porque no quiere ser como él, porque al no querer ser como él ha desquiciado su mundo, lo ha destruido⁸¹.

La acción repetitiva de avanzar hacia las autonomías departamentales en un contexto completamente diferente o pese a la legitimidad del gobierno para llamar a un Referéndum por la Constitución hacía parte de esta perplejidad. Así, la oposición organizó movilizaciones en cada departamento para ocupar instituciones estatales: el Instituto Nacional de Reforma Agraria, impuestos, aduanas, medios de comunicación y empresas públicas. Se pretendía el control total del territorio, incluyendo las organizaciones indígenas y campesinas, los barrios y los municipios ‘no alineados’ que fueron acechados y destruidos esos días (septiembre 2008), contra cualquier lectura coherente de los resultados electorales (el 67% de la población ratifica a Evo Morales como presidente).

⁸¹ Esta ruptura de la subjetividad colonial, de la relación patrón/sirvo está contenida en el horizonte de este proceso político, sin embargo, existe una distancia entre el horizonte de liberación y las prácticas cotidianas del gobierno y los movimientos sociales. Como decía, no basta ser indígena ni excluido para deshacerse de esta subjetividad colonial porque la dominación es una relación entre dos sujetos, en este caso, el señor y el indígena. Y la descolonización es un largo proceso —y nunca inexorable— de deconstitución de la subjetividad colonial, mestiza e indígena.

Como se mostró en los medios en otras confrontaciones, estas acciones eran realizadas por la gente de la Unión Juvenil Cruceñista (UJC) y sus réplicas departamentales. Esta gente había sido preparada para amedrentar ‘masistas’ y críticos a las autoridades locales, se movilizaban en vehículos de las prefecturas, usando garrotes, banderas autonomistas, cascos y escudos con símbolos de los gobiernos locales. Era una represión organizada institucionalmente.

Sin embargo, algo distinto sucedió. La destrucción de las instituciones, las llamadas de amenaza, las golpizas a indígenas y campesinos u otros sectores críticos, impedir que quienes parecían collas entraran a las plazas de armas o al centro de las ciudades, las listas de traidores, etc., se convirtieron en asesinato a sangre fría en El Porvenir.

Los informes de las Naciones Unidas, UNASUR⁸² e instituciones nacionales han descrito el evento como sigue. Los campesinos de Pando, ante las acciones prefecturales de control político de la región,⁸³ convocaron a un ampliado en Cobija, capital de Pando, para analizar la situación y definir acciones. Sin embargo, aquellos que se movilizaban de El Porvenir a Cobija fueron interceptados, emboscados por gente comandada por la prefectura. Una vez que los campesinos fueron arrinconados se les disparó, aún a aquellos que huían hacia el río y la selva para salvar

⁸² Las conclusiones del *Informe de la Comisión de UNASUR sobre los sucesos de Pando. Hacia un alba de justicia para Bolivia*. Noviembre 2008, señalan que: “El 11 de septiembre de 2008, en la localidad de Porvenir y otros sitios del departamento de Pando, república de Bolivia, se cometió una masacre en el sentido empleado por la Organización de las Naciones Unidas”, p. 58.

⁸³ Los antecedentes de esta masacre, relatados por el Informe de la ONU, son: en agosto de 2008 el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) concluye el proceso de saneamiento de tierras en Pando. “El 3 de septiembre, personas vinculadas a la prefectura y al comité cívico tomaron las instalaciones del INRA y la Administradora Boliviana de Carreteras (ABC), entre otras entidades públicas nacionales con sede en Cobija. El 9 de septiembre de 2008, el entonces Prefecto de Pando posesionó como nuevo Director Departamental del INRA a quien fungía como Secretario de Tierra, Territorio y Límites de la prefectura (...) La ocupación del INRA y el subsecuente nombramiento de un nuevo Director de dicha institución habrían generado preocupación en los beneficiarios que, después de varios años, no habían recibido aún sus títulos de propiedad agraria”, El *Informe Público de la Oficina del Alto Comisionado para los derechos humanos en Bolivia sobre los hechos de violencia ocurridos en Pando en septiembre de 2008*. La Paz, marzo de 2009, p. 7. Como se observa, la tierra volvía a ser el punto central de disputa entre autonomistas e indígenas.

sus vidas. Al día siguiente estos autonomistas volvieron a este poblado y otros para continuar la persecución de campesinos⁸⁴.

¿Qué pasó ahí? ¿Fue un desquiciamiento producido por este colapso del señorialismo? Me temo que no. El Porvenir representa una transformación de la razón colonial como fundamento de la subjetividad de esta élite. La masacre de El Porvenir encarna la exacerbación de la lógica moderna del individualismo, la soberanía absoluta del Yo y su despliegue como autodeterminación solipsista, en un contexto colonial y periférico.

Aunque la matanza de El Porvenir desbordó el control de los autonomistas, aquí argumentamos que éste fue un episodio que jaló esta lógica política hasta sus últimas consecuencias; de tal manera, no fue un momento irracional o errático, sino su propio devenir. Aquí el asesinato no fue escondido, silenciado o alejado de las autoridades de turno (en este caso prefectos) por temor a la censura pública como sucedió en masacres anteriores, tampoco se lo justificó como la preservación de un estado militar ante un ‘enemigo interno’ (identificado como comunista, minero o indígena) como sucedió durante las dictaduras; el asesinato tampoco se justificó como la defensa de una hacienda, ni siquiera para preservar el poder señorial contra collas e indígenas, aunque había algo de eso. Su justificación –que siempre existe, aunque sea implícita por ser el asesinato un hecho social, contra otro ser humano– vino de esta voluntad de autodeterminación y contra cualquiera –sea campesino colla, indígena, gobierno, ley, institución o ser humano– que se oponga a mi libertad absoluta, a ser lo que quiero ser o a lo que mi derecho de conquista me faculta.

⁸⁴ En las imágenes presentadas por los medios, se puede ver la secuencia de enfrentamientos en El Porvenir, la arremetida de los autonomistas, los disparos y la huida de los campesinos. Hubo once muertos y al menos cincuenta heridos. Es además elocuente que muchas de las víctimas sean dirigentes indígenas y campesinos o sus familias. Estas cifras corresponden al *Informe de Naciones Unidas*, op. cit.

Parecería que el racismo, una diferencia cultural naturalizada como biológica e inevitable, y la visión del territorio como conquista, una vez que se combinan con la moderna soberanía del individuo, su libertad irrestricta y su abstracción como un sujeto sin sujetos, una subjetividad aislada en sí misma, se convierte en una máquina de la muerte, una tecnología del horror que aniquila cuerpos que han dejado de ser humanos en tanto han sido abstraídos de la relación siempre intersubjetiva con el Yo.

Zavaleta Mercado⁸⁵ señalaba que la élite señorial boliviana nunca había tenido un sentido de autodeterminación ni nacional, ni como clase, de ahí que su única noción del territorio haya sido la de propiedad. Quizá la novedad de esta élite, sea su profundo sentido de autodeterminación, la voluntad de querer ser, que reproduce la visión de conquista, pero desde un lugar de enunciación diferente: el yo aislado, autorreferencial moderno. Ronald Larsen, propietario estadounidense de una estancia ganadera en Cordillera, Santa Cruz, acusado de mantener servidumbre indígena y en un litigio por sus tierras con el gobierno, explicita esta subjetividad ensimismada:

Por qué debe ser un crimen tener varias propiedades. En Estados Unidos podemos hacerlo fácilmente. Dicen que en la Cordillera es la ley del strongest, que somos vigilantes acá. Mi hijo Duston dice que ese es el problema que en Santa Cruz es la ley del strongest, realmente es una frontera, pero el gobierno no entiende esto, *quiere imponer orden estatal en donde no hay estado*.

El estado se olvida de Santa Cruz, *vivimos acá como queremos*, hacemos todo nosotros mismos.

⁸⁵ René Zavaleta Mercado. *Lo nacional-popular...*, op. cit.

Lo que está pasando en Bolivia es de hace décadas, hace siglos, y ahora se está cristalizando en este tema de la tierra, en esta lucha. Es más grande que nosotros, que la Cordillera. Es sobre Santa Cruz y se va a determinar dónde va este país⁸⁶.

De ahí también su voluntad estatal, su convicción de que no será posible esta voluntad de ser en el ámbito nacional, y su consecuente separatismo.

Hasta aquí hemos argumentado que la élite boliviana que hasta el 2005 ha gobernado el país no ha sido capaz de llevar adelante un proyecto nacional con inclusión política, económica y cultural, y en cambio ha reproducido su dominación mediante la colonialidad, o la naturalización e inevitabilidad de la superioridad de una forma civilizatoria, Occidente, sobre la comunidad nacional. Más aún, esta élite que se constituyó en sujeto nacional desde 1825, se ha ido deconstituyendo como representante de la nación, desde las victorias populares, primero de 1952 y luego, la de 2005, no por una cuestión de disposición, sino por su propia lógica: un nacionalismo etnocéntrico y colonialista, que al haber perdido la posibilidad de homogeneizar la sociedad boliviana en su conjunto y controlarla, acaba reproduciendo el ideal de homogeneización en pequeños Estados nación. Es decir, tenemos una élite tan atrapada en su propio discurso que no atina a nada más que a su propio repliegue regional y consecuente abandono de la representación de la nación. Incluso el proyecto de mestizaje que buscó homogeneizar a la población boliviana acaba siendo un dispositivo de fraccionamiento territorial, al desplazar su ideal homogeneizador del ámbito nacional al regional.

Este repliegue del sujeto nacional tradicional de Bolivia debe alertarnos sobre una tendencia del Estado-nación moderno,

⁸⁶ Citado en Noah Friedman Rudovsky. Muestra de fotografía "*Tierra abajo*". Ministerio de Cultura de Bolivia. La Paz, abril 2009. Mi énfasis.

sus fuerzas contenidas de fragmentación e individualización exacerbada, que pueden desarrollarse en situaciones históricas específicas, como la debilidad estatal o la condición abigarrada de las sociedades que coexisten conflictivamente en su interior. Si este es nuestro caso, buscar—con las mejores intenciones—la realización del Estado-nación moderno, concluir la modernización inacabada de 1952 ya sea por la vía del mestizaje o del multiculturalismo (que acepta la existencia de varias culturas pero bajo el paraguas de una institucionalidad liberal, monocultural) podría llevarnos a potenciar esta fragmentación hasta un punto de quiebre, de sinsentido de la nación boliviana.

¿Qué posibilidades nos quedan entonces? Una propuesta ya constitucionalizada ha sido la de construir un Estado plurinacional; sin embargo, aún está por pensarse en el contenido de esta formación y sus consecuencias teóricas en la reflexión sobre el Estado nación. Nuestra experiencia histórica, la que está dando contenido al Estado plurinacional en la marcha, en el hacer político, no como un concepto predefinido, sino como una necesidad concreta de descolonización y convivencia no dominante de lo abigarrado, constituye este proyecto político. Precisamente, hablar de sujetos políticos y proyectos permite articular las posibilidades de hacer la historia, entendida como el presente, desde la autoconciencia y voluntad de los sujetos y las condiciones en las que se halla. Sujetos políticos, interactuando en relaciones de fuerza (las interpelaciones de los otros), construyen respuestas a su época, construyen proyectos políticos.

El colonialismo como una forma de larga duración de la dominación en Bolivia, el vaciamiento de la representación de la nación por parte de quienes la condujeron hasta ahora, y las tendencias a la fragmentación de esta forma moderna de Estado-nación por su pretensión de homogeneización y etnocentrismo son las condiciones de esta época, sus determinaciones históricas.

¿Cómo construir otra conformación de lo común que no pase por la reproducción de la dominación que hemos criticado? ¿Es posible? Y si lo es, ¿es pertinente considerar al proyecto político de cambio como plurinacional y cuál es su contenido? Pero, si estamos constituidos por el horizonte nacional y, como hemos visto, los nacionalismos –aún subalternos– acaban en el etnocentrismo ¿por qué el proyecto plurinacional no acabaría atrapado en la lógica moderna del Estado-nación y por tanto reproduciendo la dominación colonial-moderna?

El horizonte político indígena

Hugo Zemelman señala que “entender una época, o un momento histórico, se corresponde al esfuerzo de discernir la naturaleza de los espacios en los que el sujeto está; lo que obliga a tomar en cuenta esa ubicación como el horizonte de posibilidades en que sus necesidades se pueden plasmar en acciones, según sus ideas, deseos y voluntad de hacer”⁸⁷. En esta sección vamos a intentar colocarnos en este momento histórico en Bolivia, desde el ángulo del horizonte indígena para aprehender su potencialidad en la construcción de un proyecto plurinacional, como una de muchas direccionalidades que se abren. Sin embargo, no es posible hacer esto en el marco de lo que el autor denomina conocimiento paramétrico, o la explicación que diluye al sujeto en sus determinaciones, sino en otra forma de producir pensamiento social que asuma al sujeto como un ángulo de despliegue de su horizonte, que nos permitirá esta colocación.

Pasar de la lectura histórica de las circunstancias del sujeto, de sus regularidades y determinaciones, a la lectura política de la historia,⁸⁸ implica tomar al sujeto como ángulo de despliegue de su horizonte. Pero, ¿cuál es el horizonte político abierto por los

⁸⁷ Hugo Zemelman. *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana*. Anthropos: España, 2007, p. 73.

⁸⁸ Hugo Zemelman. *De la historia a la política...*, op. cit.

movimientos indígenas y populares en Bolivia y cuál es el sentido del proyecto plurinacional que han propuesto? Aquí sugerimos algunas ideas para la discusión.

Considero que existen dos horizontes⁸⁹, que se desplegaron históricamente de manera paralela e incluso contradictoria, en los movimientos indígenas y populares, pero que hoy se entrelazan para constituir un proyecto político inédito, nuevo y diferente a los anteriores; aunque también está delimitado por las circunstancias actuales que no lo determinan, pero sí restringen el abanico de posibilidades para el futuro. Se trata del horizonte de autogobierno indígena, panandino y de larga data que se evidencia en los momentos de gran rebelión como los de Tupac Amaru, Tomás Katari y Tujap Katari a finales del siglo XVIII, y de autogobierno más local con la sublevación de Zárate Willka en 1899; y el horizonte nacional de la Revolución de 1952 y la huelga minera y campesina de 1979, que hoy parecerían entrar en intersección para marcar la direccionalidad del haciéndose del proyecto plurinacional, es decir, una nueva institucionalidad política descolonizada que permita la coexistencia no subordinada de las diversas densidades sociales que habitan este territorio.

Esta construcción estaría entretejiéndose desde una crítica interior al sistema, desde la indianidad constituida en la modernidad colonial boliviana y su ámbito nacional (el Estado-nación moderno, racializado y capitalista), pero también desde la exterioridad a este sistema político, como crítica exterior, y por tanto ética, que permita la conmoción completa (*pachakuti*) del orden vigente, y la construcción de un nuevo orden.

Ya veíamos cómo “centrar el esfuerzo de argumentación en la potencialidad en vez de hacerlo en el esfuerzo por explicar significa desplazar la discusión desde el objeto a la autonomía

⁸⁹ Luis Tapia los llama ciclos de rebeliones nacional-popular y comunitario. *Política salvaje*. Clacso, Muela del Diablo: La Paz, 2009.

del sujeto y convertir a ésta en la condición para que el sujeto se asuma como ángulo desde el cual retomar la relación de conocimiento⁹⁰. Para hacerlo debemos fijarnos en la historia, pero no viendo solamente regularidades que determinan al sujeto sino los momentos de ruptura de estas continuidades, la construcción de nuevas subjetividades o su despliegue; en este sentido, analizamos algunos ciclos de rebelión indígena-popular, su novedad y horizontes, sin perder de vista que lo hacemos desde el presente, o mejor, desde el sujeto indígena-popular actual para potenciarlo, y con él, una posibilidad de convivencia intercultural no etnocéntrica.

Empezamos este análisis con el ciclo de rebeliones de finales del siglo XVIII, no sólo por su capacidad de irradiación en la región andina (desde Colombia hasta Argentina), ni la crisis que provoca al orden colonial tras las reformas borbónicas, del que el Estado colonial no se recuperará totalmente y que es un momento de quiebre que continuará en las luchas independentistas. Lo que nos interesa en este ciclo es el cuestionamiento de un proyecto político anterior, el pacto colonial de la república de españoles y la república de indios que se basaba en el reconocimiento de la autoridad de la nobleza cacical como intermediaria entre Estado colonial y comunidades indígenas, y el surgimiento de una “propuesta efectiva de autogobierno”⁹¹ de base comunitaria, una democratización del liderazgo político y un horizonte de autonomía como exterioridad a la dominación colonial.

Los levantamientos de este período tuvieron que ver con el repartimiento, que era una institución borbónica destinada a generar más recursos para la medrada caja real española a través

⁹⁰ Zemelman. *El ángel...*, op. cit., p. 74.

⁹¹ Sinclair Thomson. *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. Muela del Diablo: La Paz, 2006, p. 189. Este proyecto político ha sido propuesto por este autor, por lo que seguiremos aquí su análisis sobre este ciclo rebelde, aunque diferimos en cuanto a su interpretación de la polarización racial de la insurgencia.

de la compra obligatoria de mercancías a las comunidades indígenas, realizada por el corregidor (autoridad española) y el cacique (autoridad indígena puesta por el estado colonial, pero reconocida por las comunidades). Sin embargo, las rebeliones no sólo cuestionaron el repartimiento o “una variedad especialmente agresiva de capital comercial”⁹², sino la deslegitimación de la autoridad política de los caciques que abandonaron la expectativa de defensa y protección a las comunidades de las agresiones y abusos externos, debido a su articulación al sistema colonial.

Los caciques habían mantenido su liderazgo político en el período colonial a través de árboles genealógicos que respaldaban su linaje de nobleza prehispánica. Esta búsqueda de reconocimiento del Estado colonial, implicaba la posibilidad de acumulación económica (apropiación de tierras comunales, tributos, exenciones en la mit'a, trabajo servidumbral en sus casas y haciendas, etc.), y aculturación que fue alejándolos de las comunidades, no correspondiendo la reciprocidad que esperaban como base de su delegación de poder político, y que terminó por fetichizar (corromper) su autoridad⁹³.

Es el desmoronamiento de la autoridad cacical y el cuestionamiento a los corregidores lo que posibilitó una crítica radical al sistema colonial en estas sublevaciones. Durante el levantamiento de Pacajes en noviembre de 1771, donde se mata al corregidor Josef del Castillo y se controla la capital provincial de Caquiaviri, una proclama de indios señala: “Muerto el corregidor ya no había juez para ellos sino que el REY era el común por quien mandaban ellos”⁹⁴.

⁹² Steven Stern, citado en Thomson, op. cit., p. 166.

⁹³ Enrique Dussel. *20 proposiciones para una política de liberación*. Tercera Piel: La Paz, 2007.

⁹⁴ Citado en Thomson, op. cit., p. 182.

Sinclair Thompson argumenta que esta declaración política es “una interpretación local de la ideología política española, cuyos orígenes se remontan al escolasticismo medieval, donde se sostenía que el dios cristiano había concedido el poder político sobre el pueblo, que entonces lo delegaba a su legítimo monarca. En casos excepcionales, por ejemplo, si el trono quedaba vacante o si el poder real se convertía en tiranía, se justificaba por derecho natural que el pueblo recuperase el poder”⁹⁵. Sin embargo, advierte que no es el único sentido en juego, “la formulación oscilaba entonces entre la autonomía sin separatismo, por un lado, y por otro, un proyecto explícito de soberanía comunal”⁹⁶. Como vemos, no solo aparece lo dado del régimen colonial, y sus sentidos, o el horizonte de retorno al pasado prehispánico, a un orden anterior mejor, sino también un dándose, una democratización del liderazgo político indígena y el horizonte de un autogobierno de base comunal.

La declaración de Antonio Ramos Chaporro, de Challapata (Paria), en la revuelta de Oruro de 1781, parece confirmar este sentido de soberanía comunal:

Quedar en posesión de las tierras que hace muchos años les han usurpado intrusos, pues habían sido desde antiguo de la comunidad de su pueblo; con el pretexto de haberse vendido por demasías de cuenta del Rey⁹⁷ se han quedado con ellas y se han compartido entre tantos dueños que les incomodan mucho a todos los suyos [los comunarios de Challapata], lo que le ha estimulado *a verse libre de ellos y por ello ha comunicado a los de su ayllu los arbitrios que le parecían a propósito para cumplir su deseo* y porque a

⁹⁵ *Ibid.*, p. 187.

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ Thomson aclara esta referencia en los siguiente términos: “una referencia a la llamada composición de tierras en el período colonial, por la cual las tierras comunitarias supuestamente excedentarias eran vendidas por el estado a compradores privados”. Declaración citada por el autor, p. 212. Mi énfasis.

todos les conviene aprovecharse de lo que es suyo. Ese es mi único delito y haber creído que acabada esta Villa ya no se pagarían tributos ni otros derechos, y *que mi común sería dueño de todo* (...) Por desgracia nada ha tenido efecto.

“Muerto el corregidor ya no había juez para ellos sino que el REY era el común por quien mandaban ellos” indica un horizonte político de soberanía comunal (y popular), un deseo de verse libres de la dominación colonial, del tributo y la apropiación de tierras para constituir un nuevo orden, donde “mi común sería dueño de todo”. Este horizonte político es tanto más radical que el de Tupac Amaru, quien plantea una visión de restitución inca, de retorno a un pasado prehispánico⁹⁸ pero dominado, en la región del altiplano y las demás zonas marginales al control inca, por el Estado inca y la continuidad de la autoridad de la nobleza inca, los caciques.

Esta radicalidad del común como dueño de todo, de la tierra y sin las cargas impositivas coloniales (¿y del imperio inca?), contenía un claro horizonte político de autodeterminación indígena por el cual estaban dispuestos a entregar la vida, como se observa en los discursos de los oficiales de Tupaj Katari en las asambleas de El Alto:

Les era preciso *seguir hasta rendir la vida* en solicitud de desviarse o libertarse de las muchas fatigas, pechos y derechos, que aun a su antojo tenían impuestos los Señores Ministros del Rey de España, como eran los oficiales y corregidores, cuyas tiranías les habían obligado en suma al alzamiento, como también la circunstancia de haberse ya completado el tiempo de que *se cumplan las profecías sobre que este reino volviese a los suyos*⁹⁹.

⁹⁸ Sinclair Thomson señala que “con Tupac Amaru, la visión comunaria se desplazó de un modelo en el que ‘el rey era el común por quien mandaban ellos’ hacia un proyecto utópico de soberanía Inka”. *Ibid.*, p. 216.

⁹⁹ Citado en Thomson. *Ibid.*, p. 246. Mi énfasis.

Thomson enfatiza el carácter mítico de las sublevaciones de este período, en el que se había esparcido la profecía de un tiempo nuevo, cuando los indígenas reinarían, según sus maneras. Las cartas de Tupaj Katari contienen declaraciones como la de: “Pues nuestro asunto es morir matando, pues todos estos tiempos hemos estado sujetos, o por menos decir, como esclavos; y en esta suposición del Soberano Legislador, nos ha premiado este descanso. Porque ya pasaban de la ley de Dios, y por eso ahora se vuelve lo que es e Dios a Dios, y lo que es de César a César”, que establece un tiempo de reorganización del mundo, en la que la soberanía política del estado colonial, basada en una delegación de la divinidad cristiana, volvía a su ámbito religioso y espacial (España), pero donde el gobierno de este mundo, de estas tierras volverían a su autoridad política originaria: la comunidad indígena.

De hecho, este futuro no partía solamente de la voluntad política de los insurgentes, sino que además era sancionado por la divinidad, tanto cristiana como andina. Así, el carácter religioso de las sublevaciones es explícito y continuo, en tanto el dios cristiano condenaba “este reino mal ganado” colonial y, en los momentos de radicalización y muerte a españoles y criollos, se los identificaba en los siguientes términos: “eran todos los españoles unos excomulgados y también unos demonios”¹⁰⁰, es decir, condenados por su mal gobierno incluso bajo el orden religioso colonial, como había sido la crítica realizada por cronistas como Guamán Poma de Ayala, Bartolomé de Las Casas y otros al régimen político y económico colonial que se contradecía con sus postulados religiosos.

Los líderes Tupac Amaru, Tomás Katari y Tupaj Katari fueron denominados salvadores y redentores y cuando fueron ejecutados,

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 262.

los comunarios esperaban su resurrección¹⁰¹. Sin embargo, a este orden simbólico cristiano se sumó una continua interpelación a la cosmovisión andina, como el tiempo del pachakuti o inkarrí, que profetizaba que el líder “volverá hechos millones”, o el uso de agoreros para las batallas, símbolos de masculinidad, poderes sobrenaturales, como los usados por Tupaj Kataria: un cajón de plata por donde “el mismo Dios le hablaba al oído” o espejos ante los que declaraba “estoy viendo, y sé todo lo que pasa en todas partes del mundo”¹⁰².

Las connotaciones políticas, económicas y simbólicas de este ciclo de levantamientos nos hablan de algo más que un nuevo gobierno al interior del sistema político colonial y su fundamento racial. Sinclair Thomson, en su análisis de la rebelión identifica la polarización política con mucha claridad, se trata de un movimiento que cuestiona el mal gobierno español y su correlato indígena, en la nobleza cacical, pero todavía mantiene una lectura racializada del horizonte indígena que es necesario cuestionar, pues implicaría un movimiento que no logra superar el fundamento racial del estado colonial, sino que lo reproduciría a la inversa; sin embargo, sus propias evidencias sugieren lo contrario, o al menos un terreno más ambiguo que el señalado por el autor: “por lo tanto existía un principio racial/étnico de polarización, que permitía identificar a los españoles como el enemigo”¹⁰³.

Santos Mamani, el dirigente de la insurrección de Oruro, señala:

Era llegado el tiempo en que habían de ser aliviados los indios y aniquilados los españoles y criollos a quienes llaman q'aras, porque ellos sin pensiones ni mayor trabajo

¹⁰¹Tupaj Katari se presenta como la resurrección de los líderes de Cuzco y Chayanta, de ahí que, cuando su nombre era Julián Apaza, optó por renombrarse, combinando el nombre de Tupac Amaru y el apellido de Tomás Katari. Thomson, op.cit.

¹⁰² Ibid., p. 224-251,

¹⁰³ Ibid., p. 259.

eran dueños de lo que ellos [los indios] trabajaban bajo el yugo y apensionados con muchísimos cargos, y aquellos lograban de las comodidades y los indios estaban toda la vida oprimidos, aporreados y constituidos en total desdicha¹⁰⁴.

Según el autor, q'hara es “esa clase de gente infértil e improductiva [que] no se mantenía a sí misma sino que vivía parasitariamente del trabajo y los recursos de los indios. El término incluía a europeos, criollos y mestizos y se utilizaba en todo el territorio aymara durante la guerra”¹⁰⁵.

Considero que el término q'ara implica –hasta el día de hoy– no una condena racial contra el español, criollo o mestizo, sino una condena ética a la explotación material del indígena, a la dominación política y jurídica y su subordinación cultural al sistema colonial moderno. Los españoles y criollos, antes de ser blancos (como una identificación racial), son dueños de una tierra que fue de los indígenas, de su trabajo y logran “las comodidades y los indios están toda la vida oprimidos, aporreados y constituidos en total desdicha”. Q'ara es el término que condensa la crítica a la injusticia y el mal gobierno de este sistema colonial capitalista, que se expresa en los símbolos atribuidos a este sistema: la vestimenta española o criolla (en la época de Zárata Willka el pantalón¹⁰⁶, hoy la corbata), el idioma español y la posición de hacendados y vecinos (habitantes urbanos).

En este sentido, en momentos de radicalización de las movilizaciones, cuando las alianzas interétnicas a las que se apelaba como primera estrategia política fallaban, se “moría matando” a aquellos identificados como q'aras. Pero, como ya

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Dentro del programa político de Zárata Willka aparece “la imposición universal del traje de bayeta. Sabemos que los secuaces de Willka victimaron en sus habitaciones a todos los hombres ‘vestidos de pantalón’. Empero, más tarde, se contentaron con obligar a todos los vecinos a vestir a usanza indígena”. Ramiro Condarco Morales. *Zárata, el “Temible” Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899*. La Paz, 1982, p. 279.

he señalado, incluso en la muerte, el enemigo era identificado como “excomulgado, demonio” que no pertenecía ya a la esfera humana.

Si el horizonte político se hubiera constituido en una polarización racional o una “guerra de razas” como suele llamársele sobre todo con Zárate Willka en 1899, las primeras medidas hubieran sido la eliminación del enemigo. En el levantamiento de Pacajes de 1771:

Llegó el Secretario don Joseph Rivera de su estancia a donde, después de haberles amenazado a todos los presos de que les habían de matar, pasaron dichos indios que se tumultuaron hasta cerca de doscientos, y después volvieron diciéndoles que ya no les matarían por dicho secretario [que] les había dicho que eran todos vasallos del rey, pero que han de salir vestidos de indios de mantas y camisetas a mancomunarse con ellos, y así mismo habían de pasar al mismo efecto al pueblo de Jesús de Machaca¹⁰⁷.

Lo mismo sucedió en el cerco de Oruro en 1781, donde se obligó a los españoles a vestir como indígenas y mascar coca y les delegaron cargos de mando. Tupac Amaru fue más explícito en esta alianza interétnica, pues proclamaba que “todos los súbditos nacidos en el reino, sean indios, criollos, mestizos o zambos ‘vivamos como hermanos y congregados en un cuerpo, destruyendo a los europeos’¹⁰⁸. Tupaj Katari, que fue el líder más radical, indicaba que “a todos los europeos los pondré en sus caminos, para que se manden mudar a sus tierras” o que “podrían irse buenamente a su patria, que se les dará camino abierto”, es decir, bajo el reino indígena, se podría permitir la salida de los españoles y no su eliminación¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Thomson, op. cit. p. 188-189.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 205.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 248.

Finalmente, en uno de los pocos testimonios de la voz del líder aymara Zárata Willka que se tienen, señala:

Al público de la Capital de Corocoro. La comandancia General del Departamento de La Paz por el presente cedulón ordena a los habitantes de esa capital y se les advierte: Primeramente, publíquese por Bando solemne a todos los propietarios por la Federación y por la Libertad que deseamos hallar la Regeneración de Bolivia, como todos los indígenas y los blancos nos levantaremos a defender nuestra República de Bolivia, porque quieren apoderarse el traidor asqueroso Saco Alonsismo vendiéndonos a los chilenos y por los cuales nos hallamos en trabajos; 2. Con grande sentimiento ordeno a todos los indígenas para que guarden el respeto con los vecinos y no hagan tropelías (ni crismes) porque todos los indígenas han de levantarse para el combate y no para estropear a los vecinos; tan lo mismo deben respetar los blancos o vecinos a los indígenas porque somos una misma sangre e hijos de Bolivia y deben quererse como entre hermanos y con indios¹¹⁰.

Thomson habla de la eliminación radical del enemigo o su integración racial bajo hegemonía indígena como dos proyectos políticos del ciclo rebelde de Katari. Sin embargo, considero que no se trata de ninguno de los dos, que están vinculados en cuanto a un horizonte político que no cuestiona radicalmente el sistema de dominación colonial moderno. El proyecto de hegemonía aludido, consideramos en cambio, no sería de tipo moderno, de nueva dominación de un grupo sobre el otro que no cuestiona la dominación racial en sí misma. La integración de criollos y mestizos al proyecto político indígena implicaba su adscripción como “forasteros” de las comunidades indígenas, es decir, como miembros no originarios de la comunidad, ni propietarios de

¹¹⁰ Citado en Condarco, op. cit., p. 322. Se ha modernizado el lenguaje para hacerlo más comprensible.

tierra, pero recibidos en ella si cumplían las normas sociales en su interior. Si consideramos esta inclusión bajo la forma de “forasteros” (figura que compartían muchos indígenas no originarios de la comunidad donde vivían, que el mismo Tupaj Katari tenía en Sica Sica), estamos hablando de una adscripción no étnica ni racial, sino en un nuevo orden social de comunes, de iguales. De ahí lo unidimensional de reducir el horizonte político indígena a una polarización racial.

Quiero mencionar un ejemplo de esta condena ética de la población indígena hacia los de afuera de su mundo, de la comunidad, que les someten al sistema colonial. Se trata de la figura del kharisiri, un mito que se originó en la colonia, pero que actualmente se mantiene en la región andina¹¹¹ y que identifica a sacerdotes españoles y luego técnicos de ONGs, otros profesionales o personajes urbanos como aquellos seres que quitan a los indígenas su grasa corporal para fabricar velas u otras mercancías.

La grasa en los andes tiene la significación de la sangre en occidente, representa la energía de la persona, su vitalidad. Tanto los curas, como extraños que se vinculan con los comunarios en los caminos, los medios de transporte público o las ONGs son identificados como seres no humanos que obtienen la grasa, la energía de los indígenas para transformarla en instrumentos de culto religioso (velas para las iglesias) o mercancías (vaselina), para su propio beneficio y a costa de la vida misma de sus víctimas. Es decir, el cuidado al kharisiri y su ataque mortal representa la conciencia de explotación religiosa y económica, de la iglesia, la ciudad (en alusión al transporte público), las ONGs o instituciones urbanas que ingresan al ámbito comunal.

¹¹¹ Alison Spedding. *Kharisiris en La Paz y El Alto*, 1991(mimeógrafo); Silvia Rivera y equipo THOA. *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. Arawiri: La Paz, 1992; Ineke Dibbits. *Lo que puede el sentimiento. La temática de la Salud a partir de un trabajo con mujeres de El Alto Sur*. Tahipamu: La Paz, 1994; Iván Castellón. *Abril es tiempo de kharisiris: Campesinos y médicos en comunidades andino-quechuas*. Serrano: Cochabamba, 1997.

La destrucción de estas instituciones o personas en momentos de crisis, así como la expulsión de europeos, españoles, y en casos de ruptura de las alianzas, de criollos y mestizos en las rebeliones de fines del siglo XVIII, representan esta crítica no de carácter racial (que sería nomás una reproducción del fundamento racial de lo colonial capitalista) sino ética a un sistema de dominación que sacrifica la vida de las personas, que toma su trabajo vivo, como señalaba Marx, en su crítica al capitalismo, en la que emplea una figura similar al kharisiri, desde la cultura popular europea, el vampiro:

...el capital es el trabajo muerto que no sabe alimentarse, como los vampiros, más que chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa¹¹².

El kharisiri, y de manera más general, la figura del q'hara expresan una crítica ética al sistema capitalista como una forma de relación social que saca la energía, el trabajo vivo, del indígena para el enriquecimiento privado, y cuyo despojo está refrendado por la ley del Estado colonial. Y Reinaga continúa esta crítica que no es racial, sino al sistema como un todo, en la que entra la propia izquierda aristocrática que no concebía ni concibe un mundo sin su posición privilegiada:

“Comunistas” y “nacionalistas” se olvidan que el indio tiene ojos, se olvidan que el indio ve, mira: la casa, el lecho, la comida, el trabajo, la escuela, el colegio, la universidad, el cine; se olvidan que el indio ve y mira: la vida y los placeres de los mestizos... Se olvidan que cuando el indio penetra a los domicilios, oficinas, palacios, hoteles, contempla el lujo sibarita y la opípara mesa de los señores k'aras... ese indio-campesino *que ve con sus ojos*

¹¹² Marx. *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I, cap. VIII, p. 179. Fondo de Cultura Económica: México 2000.

*lo que es, cómo es “su amo blanco”, cómo vive, cómo roba, cómo asesina... ese indio por sus propios ojos sabe, que todo lo que dice el mestizo, todo lo que promete, todo lo que hace es mentira, traición; engaño y crimen.*¹¹³

“El indio ve y mira” no al ‘q’hara’ en cuanto raza, en cuanto condición natural, sanguínea, sino “cómo vive, cómo roba, cómo asesina”, es decir, desde las relaciones sociales primordiales que ha establecido con los otros, consigo mismo, desde las estructuras e instituciones que esta relación entre sujetos ha constituido, a lo que llamamos capitalismo y modernidad, y a la que Hobbes denominaba una realidad donde “el hombre es lobo del hombre” (y desde la que plantea su definición de Estado moderno) que nos ha llevado a una crisis porque tanto el mercado como la política, inserta en la lógica de la ganancia, se han convertido en una guerra de todos contra todos.

Por eso las sublevaciones del siglo XVIII cuestionan y desconocen a las autoridades originarias, los caciques, no por una cuestión racial, sino porque se habían convertido en explotadores de las comunidades indígenas que representaban. Es decir, ni la pertenencia comunal, el nacimiento ni la nobleza indígena prehispánica (reclamada por muchos caciques) garantizaban una relación ética, de no apropiación del trabajo ajeno, y por tanto de sobrevivencia de las comunidades; pero entonces ¿qué podía garantizar esto?

“El REY era el común por quien mandaban ellos” aparece como el horizonte indígena de liberación. Si entendemos rey como soberano aparece que el horizonte indígena vislumbra la soberanía como aquella que reside no en el cacique de sangre u otra autoridad permanente sino en el común, en la comunidad; de ahí que se constituya un sistema político donde la autoridad

¹¹³ Fausto Reinaga. *Tesis india*. La Paz, 2006 (1971), p. 77. Mi énfasis.

sea rotativa, todos sean mallkus por turnos, y se conciba como servicio a la comunidad, e incluso como una obligación social que garantiza la propiedad privada de la tierra. Es decir, frente a un problema de apropiación del trabajo ajeno a niveles que hacen insostenible la propia reproducción del trabajador y de la naturaleza (las dos únicas fuentes de la riqueza), se plantea la posibilidad de un régimen político al interior de las comunidades indígenas que al menos pueda impedir su disolución bajo la compulsión del capital.

Por eso este horizonte político comunal no puede reducirse solamente a un antagonismo al interior del sistema político vigente. No se trata de una “transmisión de mando” de una cabeza española o criolla o mestiza a una indígena, que sería la reproducción invertida del fundamento racial de este sistema y que se podría reducir a una “guerra de razas”, como fue interpretado por las élites en 1781, 1899, 1952 y actualmente.

Mi cura –decía un criollo liberal ante la sublevación de Zárate Willka en Mohoza–, estamos perdidos; la indiada se ha alzado; la guerra no es de partidos, sino de razas; hemos vivido a Pando y a la Federación, y nos han contestado ¡Viva Villca!¹¹⁴

El horizonte indígena, aunque en situaciones de radicalidad se ha encaminado a una eliminación del enemigo identificado como español o criollo, representa potencialmente la exterioridad del sistema de dominación colonial moderno, una forma de gobierno de base comunal, donde “el rey era el común por quien mandaban ellos”. Y esta exterioridad, que abordaremos teóricamente más adelante, es hoy día fundamental para comprender que no se agota en una crítica desde la negatividad de ser indio, de ser dominado al interior del sistema colonial, sino que puede proyectar otro tipo de sociedad desde la crítica a su fundamento.

¹¹⁴ Citado en Condarco, op. cit., p. 273.

Las alianzas interétnicas de 1781 y de 1899, propuestas por los sublevados, se rompieron y se llegó a la radicalización debido normalmente a las contradicciones irresolubles por la posesión de las tierras, que los criollos no estaban dispuestos a negociar o por sus traiciones políticas que privilegiaban una lealtad étnica (entre blancos, españoles y criollos) antes que la alianza con los indígenas. Estas mismas contradicciones aparecieron, por ejemplo con Zárate Willka, cuando liberales y conservadores se aliaron temiendo el proyecto de autogobierno indígena y la “guerra de razas”. Recién en esta ruptura es que se proclama guerra a muerte “contra todo mestizo i blanco, haciendo una guerra de raza”¹¹⁵.

El fiscal Vilaseca que procesaba a Zárate Willka por las muertes de vecinos en Peñas (a la cabeza de Juan Lero) y en cuyo juicio salió inocente, señalaba:

¿Qué responderé de estos?, [los autores de los asesinatos de Peñas] mataron sin investir ninguna autoridad, mataron porque se creían dueños de todo el territorio boliviano, y que la raza blanca usurpa sus derechos, por consiguiente ellos decían, ‘es necesario matar a la raza blanca para reinar, porque son los que roban nuestros derechos’. Luego, pues han dado muerte sin causa ninguna y son asesinos que no contentos con ver correr arroyos de sangre a sus pies, la bebían para calmar su sed de exterminio¹¹⁶.

Aunque este abogado acusador deja ver una lectura sanguinaria de la revuelta de Peñas intentando culpar a Zárate Willka de su complicidad con los hechos, también manifiesta una interpretación que posiblemente aparecía en la movilización. Rotas las alianzas, los sublevados pensaban que ‘es necesario matar a la raza blanca para reinar, porque son los que roban nuestros derechos’. Es

¹¹⁵ Ibid., p. 387.

¹¹⁶ Ibid., p. 402.

decir, declarar la eliminación del blanco fue una medida última que pretendía lograr su liberación, cuando no era posible su integración como forasteros o su alianza política para restablecer el territorio y gobierno indígena. Es decir, aún la conversión del oponente político en enemigo, y por tanto eliminable, no parece corresponder al marco interpretativo de una guerra de razas, de una venganza de una raza sojuzgadora a otra sojuzgada, que mantiene el fundamento racial pero invertido; sino de una salida final para acabar con la dominación, que sin embargo, nos ha mostrado la historia, apertura un círculo de violencia interminable y ciega, donde todos sucumben.

Por lo que hemos analizado, los momentos en que el criollo (y el sistema de dominación que representa) es identificado como enemigo a eliminar son pocos y aparecen tras el rompimiento de las alianzas interétnicas. Sin embargo, pueden expresarse como una direccionalidad posible que está presente en registros orales y que vale la pena analizar, porque incorporaría una clausura a este horizonte de exterioridad.

José María Arguedas, en la década de 1960 recoge el relato de un comunario quechua de Qatqa, un distrito de Cuzco, que es interesante por su intrincado sentido. *El sueño del pongo*, como titula el relato, es la historia de un pongo a quien le toca cumplir su turno de trabajo en la casa-hacienda del patrón. El protagonista es descrito así: “el hombrecito tenía el cuerpo pequeño, sus fuerzas eran sin embargo como las de un hombre común. Todo cuanto le ordenaban hacer lo hacía bien. Pero había un poco de espanto en su rostro, algunos siervos se reían de verlo así, otros lo compadecían. ‘Huérfano de huérfanos; hijo del viento de la luna debe ser el frío de sus ojos, el corazón pura tristeza’ (...). El hombrecito no hablaba con nadie; trabajaba callado, comía en silencio. Todo cuando le ordenaban, cumplía. ‘Sí, papacito; sí, mamacita’”, era cuanto solía decir”¹¹⁷.

¹¹⁷ José María Arguedas. *¡Kachkaniraqmi! ¡Sigo siendo! Arguedas. Textos esenciales*. Fondo Editorial del Congreso del Perú: Lima, 2004, p. 530.

Esta debilidad y sumisión generó un desprecio especial del patrón, quien lo humillaba frente a los demás indígenas obligándolo a imitar animales, burlándose de él y pegándole. Un día, el hombrecito pidió permiso para hablar al patrón y le relató un sueño que había tenido. En el sueño el hacendado y el indio habían muerto y estaban en presencia de San Francisco, quien ordenó: “De todos los ángeles, el más hermoso, que venga. A este incomparable que lo acompañe otro ángel pequeño, que sea también el más hermoso. Que el ángel pequeño traiga una copa de oro, y la copa de oro llena de la miel de chancaca más transparente” para que cubra el cuerpo desnudo del patrón. “Cuando tú brillabas en el cielo, nuestro gran Padre San Francisco volvió a ordenar: ‘Que de todos los ángeles del cielo venga el de menos valer, el más ordinario. Que ese ángel traiga en un tarro de gasolina excremento humano’”¹¹⁸ para embadurnar al hombrecillo, a lo que el patrón respondió “así mismo tenía que ser (...) ¡Continúa! ¿O todo concluye ahí?”:

-No, padrecito mío. Cuando nuevamente, *aunque ya de otro modo*, nos vimos juntos, los dos, ante nuestro gran Padre San Francisco, él volvió a mirarnos, también nuevamente, ya a ti y a mí, largo rato. Con sus ojos que colmaban el cielo, no sé qué honduras nos alcanzó, *juntando la noche con el día, el olvido con la memoria*. Y luego dijo: “Todo cuanto los ángeles debían hacer con ustedes ya está hecho. Ahora ¡lámanse el uno al otro! Despacio, por mucho tiempo”¹¹⁹.

El sueño del pongo es una clausura de este horizonte de posibilidades de fundar otro orden porque, aunque imagina una liberación más allá de esta vida, y de esta manera reconoce como insuperable la dominación en el presente, no contiene exterioridad alguna. La liberación es la reproducción invertida de amo y esclavo, sin otras posibilidades. “Cuando nuevamente, aunque ya de otro modo”, es decir, invertida, donde el amo se

¹¹⁸ Ibid., p. 533.

¹¹⁹ Ibid., p. 533-534. Mi énfasis.

convierte en esclavo y el esclavo en amo, implica esta clausura eterna, “juntando la noche con el día” en que cada uno lamerá al otro. Pero no existe exterioridad, no hay un más allá de la relación amo-esclavo.

Las derrotas de los levantamientos indígenas de finales del siglo XVIII y XIX pudieron haber clausurado el horizonte político indígena, por una aceptación pasiva del orden vigente, la rendición ante las determinaciones históricas de una dominación que se hacía más intensa, como escarmiento a los ciclos de rebeliones, que se iba reproduciendo en la fundación de la república, con la usurpación definitiva de sus tierras, la exclusión a la ciudadanía y la continuidad de la violencia étnica cotidiana. El movimiento de los “caciques apoderados” de inicios del siglo XX y la búsqueda de educación para las comunidades, marcaron un medio siglo de integración al sistema republicano; sin embargo, la participación indígena en la guerra del Chaco y la alianza con el movimiento minero, culminaron en la revolución de 1952, y la recuperación de las tierras en la zona andina. Aunque el movimiento indígena katarista de la década de 1970 criticó el pacto militar-campesino y la cooptación sindical prebendal, y a esta revolución por su imposición de un proyecto nacional homogeneizador –se los denominó campesinos y se desestructuró a las comunidades con una reforma agraria que reconoció títulos individuales de propiedad, generando minifundio y migración–, considero que debemos releer esta etapa a la luz del presente, y de las potencialidades del futuro que se están construyendo. Creo que la Revolución de 1952, pese a sus límites en cuanto a la reproducción del sistema político colonial-moderno y de su élite señorial, abrió un horizonte nacional-popular, o con más precisión, un horizonte de convivencia común, donde puedan caber todos, al movimiento indígena.

La victoria de esta revolución, sin embargo fue entregada al MNR, porque los mineros, núcleo de esta sublevación, carecían

aún de las condiciones para llevar adelante un proyecto político propio. Como dice Zavaleta Mercado:

Fue Hegel quien escribió alguna vez acerca de este extraño concepto de la impotencia de la victoria. Pero quizá nunca nadie se sintió tan impotente como los obreros bolivianos de 1952, vencedores del ejército pero a la vez incapaces todavía de ser dueños del mismo poder que, sin embargo, estaba en sus manos. Cada clase, en efecto, tiene una manera distinta de convertirse en clase universal, es decir, en aquella que es capaz de reordenar todas las cosas de acuerdo a su propia media¹²⁰.

Esta impotencia, este tener el poder pero entregarlo a quienes volverían a dominarlos, y no proyectar “reordenar todas las cosas de acuerdo a su propia medida” sin embargo, permitió la construcción de un sentido de apropiación nacional, de posibilidad de construcción de una nueva institucionalidad política, que sería propuesta desde 1996, cuando los cocaleros decidieron conformar un partido político y luchar bajo las reglas de la democracia neoliberal, en un momento en el que al mismo tiempo cuestionaban al sistema político, pero proyectando una sociedad para todos. A partir de aquí aparece la posibilidad de una nueva historia.

Si el movimiento indígena irrumpe en la totalidad moderna colonial lo hace desde su negatividad, su ser indio, su antagonismo interior al sistema colonial, buscando la inversión, en ciertos momentos, y la inclusión al Estado-nación moderno, pero también lo hace con el potencial de su positividad, de un horizonte de vida de sujetos iguales organizados y reconocidos en una comunidad de pertenencia, sin dominación que los individualiza racialmente (ser indio). Aquí entonces no se trataría solamente de “tomar el poder” del Estado, sino de cambiar su estructura, de construir una nueva institucionalidad. Y es que la indianidad como negación de

¹²⁰ Zavaleta Mercado. *El poder dual*, op. cit., p. 19.

la modernidad es la más libre para cuestionar este sistema y ofrecer a todos un proyecto societal distinto; es decir, es esta conjunción entre negatividad (como opresión y sufrimiento universal) y exterioridad (como horizonte positivo de autodeterminación no moderna) la que puede superar el fundamento colonial indio/blanco, bárbaro/civilizado.

En este punto es necesario diferenciar dos dimensiones en el despliegue de las luchas políticas de las organizaciones indígenas que permita abordar su potencial como horizonte de liberación para todos: una en tanto oprimidos y por tanto interiores al sistema moderno colonial, y otra, como excluidos, como exterioridad de ese sistema.

La primera es su interpelación al campo político como oprimidos, como interioridad negada por el sistema colonial moderno. La subjetividad del indio no es exterior a la colonialidad del poder político, sino que la constituye, es su fundamento en tanto negatividad. El Estado republicano que nace en 1825 se nutre del tributo indigenal, la mit'a minera y luego la confiscación de las tierras comunales y el pongueaje, negando la existencia política del indígena. La Revolución de 1952, con la reforma agraria y el voto universal, lo reconoce como parte del Estado-nación en tanto campesino, en posesión privada de sus tierras y como pequeño productor capitalista, y ciudadano de segunda clase, es decir, es campesino, propietario individual y ciudadano, es boliviano, en tanto no sea indio. Así, la negación de la modernidad colonial se condensa en su indianidad.

Pese a esta negación de su existencia cultural, política, económica, se va construyendo un horizonte de inclusión de los movimientos indígenas al Estado nación. Ya con las rebeliones de Tupac Katari y Tupac Amaru que buscan alianzas con sectores mestizos y criollos contra los españoles, o de Zárata Willka

que se alía con Pando y el partido liberal antes de la ruptura de este primer pacto republicano, o el movimiento de los caciques apoderados que lucha legalmente por el reconocimiento de sus títulos coloniales, el proyecto educativo de Avelino Siñani y Elizardo Pérez, la alianza con mineros y obreros urbanos el 52, la crítica katarista del pacto militar-campesino, la participación indígena en la huelga de 1979, la inserción en el sistema político a través de un partido político propio, el IPSP, en 1996, las movilizaciones desde el 2000 y la demanda de que el Estado, a través de un nuevo pacto social (Constitución), legalice y ampare las formas políticas, económicas y culturales de los pueblos indígenas, es evidente el despliegue de un sentido de pertenencia al Estado-nación boliviano y una interpelación para su inclusión en términos de igualdad.

Sin embargo, si la modernidad colonial se agota en el antagonismo indio-blanco, barbarie-civilización, la indianidad no. Es decir, ser indio no solo porta la negatividad de este sistema, sino también su exterioridad¹²¹. Ser indio es ser moderno, como modernidad negada que busca su reconocimiento e inclusión al sistema político, pero también contiene algo exterior a ella, una positividad más allá de la modernidad colonial, es decir, de la relación de dominación blanco/indio que fundamenta los campos político, económico, cultural, familiar, etc.

Esta exterioridad de la modernidad colonial, de la dominación racial (y luego política, económica, cultural) es la comunidad indígena como mundo de la vida donde los sujetos no se reconocen en su interior como indios sino como seres humanos iguales (hermano/a, originario, jaque, runa, gente) que tienen un vínculo de pertenencia a una comunidad que los reconoce, que determina el referente histórico concreto de relacionamiento social, de una

¹²¹ Para una discusión de las categorías totalidad y exterioridad ver de la autora "Una lectura de La razón populista de Ernesto Laclau desde Bolivia". En Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. *Pensando el mundo desde Bolivia. I ciclo de seminarios internacionales*. La Paz, 2010, p. 291-297.

vida más allá de esta reducción racial. Y es desde esta otra vida, desde esta exterioridad, que los movimientos indígenas hacen una crítica ética, y por tanto exterior al sistema moderno colonial.

Marx, en la Europa del siglo XIX, encuentra la exterioridad del sistema capitalista en el trabajo vivo que el capital subsume y convierte en mercancía, que niega al propio trabajador¹²². La posibilidad de liberación se encuentra en una clase que sea una víctima universal (del capitalismo globalizado) y cuya liberación signifique la disolución total del sistema:

Pero en Alemania no hay ninguna clase que posea la consecuencia, el rigor, el arrojo y la intransigencia necesarios para convertirse en representante *negativo (negative)* de toda la sociedad (...) ¿Dónde reside, pues, la posibilidad *positiva (positive)* de la Emancipación alemana? En la formación de una clase (...) a la que sus *sufrimientos (Leiden)* universales imprimen carácter universal¹²³.

Aunque aquí no intentamos argumentar la “universalidad” del sufrimiento y la negación colonial (del no blanco, no occidental) que hoy es necesario emprender en tanto la crítica no solamente al sistema económico capitalista y su sistema político liberal, sino a la matriz civilizatoria moderna como racialmente fundamentada¹²⁴, consideramos la negatividad/exterioridad del indio como nacional (universal en este ámbito) y por tanto con potencial de imprimir un proyecto de liberación para todos los bolivianos.

Si Marx veía en el proletario la “disolución del orden universal” en tanto implica su propia disolución (el ser proletario es ser antagonista del capitalista, su alteridad), nosotros consideramos que el indígena incuba la disolución del orden colonial-moderno

¹²² Enrique Dussel. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*. Siglo XXI Editores: México, 1988.

¹²³ Marx. “Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”, en Marx, 1956, I, 389-391; tr. Cast. 500-502. Citado en Enrique Dussel. *Ética de la liberación...*, op. cit., p. 316.

¹²⁴ Anibal Quijano. *Colonialidad del poder...*, op. cit.

siempre y cuando proclame su propia disolución como indio, como interioridad antagónica del sistema, como su negatividad, *desde* su exterioridad, y éste es el “secreto de su propia existencia”:

Allí donde el proletariado proclama la disolución del orden universal anterior, no hace sino pregonar el secreto de su propia existencia, ya que él es de hecho la disolución de este orden universal¹²⁵.

Y Fausto Reinaga añade:

La obra de la ignorancia tendrá vigencia hasta el día en que triunfe nuestra Revolución y alumbre el sol de la libertad para el indio; entonces, sólo entonces, podremos y tendremos que dejar y para siempre nuestro infame nombre de INDIOS¹²⁶.

Este autor pensaba que de indios, como interioridad colonial negada, debía emerger el “nombre propio” de hombres inkas; en la asamblea constituyente y en las comunidades se discutió la pertinencia de términos como indio, indígena, campesino, colonizador que fueron impuestos como negación y homogeneización de las naciones que habitaban estos territorios desde la conquista, y que deberían ser repensados los términos originarios, aymaras, quechuas, guaraníes, interculturales etc. Pero esta discusión no es terminológica, no busca superar el colonialismo nominalmente, cambiando el nombre, como se hizo en 1952 con el término campesino (que los reducía a una clase del capitalismo), o como se buscó con la salida de “todos somos mestizos” (que sigue atrapada en el discurso –de mezcla– racial) que no superaron la violencia colonial; sino desde un horizonte de vida distinto, como una forma de relacionamiento social no racializada, y por tanto no moderna-colonial.

¹²⁵ *Ibíd.*

¹²⁶ Fausto Reinaga. *Manifiesto del partido indio de Bolivia*. La Paz: 1970, p. 27.

¿Cuál sería la diferencia entre este proyecto y el del movimiento obrero que logra constituir al pueblo como alianza entre mineros, campesinos, obreros urbanos, el bloque de los oprimidos en 1952, pero que no tiene proyecto estatal ni puede negarse a sí mismo para postular otra sociedad, y en cambio se torna conservador al buscar su propia reproducción como proletario minero (demandas particulares de mejora salarial, beneficios, pulpería, hoy concesiones mineras)?

Quiero hacer una analogía que describa mejor esta negación de la negación que incuba como horizonte de vida el movimiento indígena, y que es determinante en su constitución como un sujeto político potencialmente diferente a los criollos-mestizos y obreros. En la forma de dominación amo-esclavo, ambas subjetividades se constituyen en su relación, no podría haber un amo sin esclavos que se reconozcan como tales y acepten su dominación, es decir, la dominación funciona consensualmente mientras los esclavos asuman su esclavitud como natural, como una condición dada del mundo, no como una relación histórica y por tanto hecha por seres humanos, que tuvo un inicio y puede cambiarse.

Cuando el esclavo irrumpe en la relación de dominación desde su dolor y la cuestiona, lo hace aún desde su ser esclavo (su negatividad). El proyecto de emancipación inmediato es dejar de ser esclavo, sublevarse de su condición de esclavitud, y en este cuestionamiento al sistema de dominación puede hacer alianzas con otros sectores oprimidos (campesinos libres pero oprimidos por los amos, mujeres, artesanos, comerciantes, etc.), (constituye al pueblo¹²⁷). Sin embargo, su ser esclavo –al igual que el ser amo– está constituido en esta dominación, la existencia

¹²⁷ Y en este sentido un "sujeto histórico" que se constituye en el proceso, nunca anterior ni dado de una vez para siempre. La capacidad de ser el núcleo de articulación de otros sectores tiene que ver con su condición histórica, su sufrimiento universal (del sistema colonial), pero también se construye en el nivel de la contingencia, como construcción hegemónica y por eso no es un destino, sino una posibilidad, potencia que puede tornarse nucleador, pero también puede dejar de serlo.

de amos/esclavos como condición natural. En este sentido, es posible que la emancipación de su esclavitud reproduzca esta subjetividad, ya no será esclavo pero podría hacer del amo un nuevo esclavo; situación que no transforma radicalmente el sistema de dominación, no importa quien encarne alguno de los polos de la relación, la relación de dominación se reproduce.

Entonces, ¿qué condiciones tienen que estar presentes para que el esclavo supere el límite de su emancipación en tanto esclavo, para ser amo, y solamente invertir la relación de dominación sin cuestionarla radicalmente? Si la dominación ha podido destruir el mundo de vida anterior a la esclavitud, al menos en una dimensión mítica y de reactualización de la memoria de libertad, si ha podido internalizar la dominación de tal manera que el esclavo sólo se piensa y existe en la relación amo/esclavo, quizá habrá emancipación interna, pero no liberación, entendida ésta como la superación del sistema de dominación. Pero si el esclavo niega no solamente su condición de esclavo sino la relación amo/esclavo, entonces podría encarar una crítica radical, ética, y la disolución del sistema.

Pero aquí el esclavo debe negarse a sí mismo, a su constitución como sujeto esclavo desde la que ha interpelado al sistema, y negándose a sí mismo en tanto esclavo negará la relación de dominación amo/esclavo. A partir de un horizonte exterior a este sistema de dominación, entonces es posible que pueda cuestionar la relación amo/esclavo como constitutiva del sistema. Será una crítica exterior al sistema, ética en cuanto al todo¹²⁸, a la totalidad, y podrá constituir un proyecto político de emancipación de sí mismo, pero también de liberación de la sociedad, de los otros sectores con los que se alió y que también sufren alguna

¹²⁸ Ver Enrique Dussel. "Marxismo y epistemología. Concepto de ética y de ciencia crítica". En *Revista Herramienta* No. 12, Buenos Aires, 2003, pp. 249-295.

consecuencia de este sistema de dominación (conformará un pueblo como bloque de los oprimidos), pero también podrá liberar al amo (a la comunidad de los privilegiados del sistema de dominación que también está constituida por la violencia de esta dominación). Sería un proyecto societal para todos, la posibilidad de un nuevo orden.

Tras ese ejemplo, volvamos al tema en cuestión. Así considero que el primer momento, el crítico, es la negatividad del ser indio, como sufrimiento universal (de la colonialidad moderna boliviana) que le imprime carácter universal porque desde este sufrimiento otros sectores oprimidos se identifican (opresión clasista que además es racial¹²⁹, pobreza que es racial, marginación local que es racial, violencia cultural y simbólica que es racial, discriminación de género que además es racial, exclusión política que se reduce a ciudadanía de segunda categoría que es racial, etc.) y articulan un pueblo que irrumpe, cuestiona y suspende la normalidad del poder político, su institucionalidad (en el ciclo de revueltas 2000-2005).

Esta negatividad, además, reactualiza la memoria de luchas pasadas, las de larga data como Tupac Amaru, Tomás Katari, Tupac Katari, Zárate Willka con un horizonte de liberación indígena, como las cortas, la de 1952 o 1979, con un contenido nacional-popular, de recuperación de la democracia y de la soberanía sobre las fuentes del excedente (nacionalización del gas, de los recursos naturales) para la sobrevivencia de todos; es decir, le imprime un contenido material a la lucha del pueblo.

Pero esta negatividad, como aquella que encarnó el proletariado minero en 1952, no puede por sí misma generar un proyecto

¹²⁹ “Los mineros que día y noche entran y salen de la mina son indios. Los fabriles que mueven las máquinas son indios. Los que manejan los ferrocarriles y flotas son indios. Los que hacen el adobe, ladrillo, pican la piedra y lavan la arena, los constructores que edifican las viviendas ponen alcantarilla, son indios. Los que sacan el petróleo y el gas, los que cortan la caña en las zafras y elaboran el azúcar son indios. Al cien por ciento la clase obrera de Bolivia está formada por indios”. Fausto Reinaga. *Tesis india...* op. cit., p. 49.

político distinto, porque aún se constituye en su negatividad (es bloque de los oprimidos porque sufre alguna opresión, alguna negatividad en el sistema), en su antagonismo con el sistema, y no porta una positividad exterior al sistema de dominación.

Aquí es necesario, creemos, contar con un horizonte histórico diferente, es decir, con una visión de vida más allá (exterior) al sistema, a la relación racial blanco/indio que lo fundamenta. Este sería el segundo momento, el horizonte de otro mundo posible que se condensa en un proyecto político concreto (y aún en gestación), el de una institucionalidad y su forma de relacionamiento no fundamentada en la dominación colonial moderna. Si los obreros no pudieron verse más allá de su subjetividad moderna (uno es obrero frente o en contra del capitalista) que además en Bolivia nunca fue universal (sino de enclave capitalista), ni el campesinado de 1952 que recuperó sus tierras también movilizó como clase antagónica al terrateniente, al hacendado, y no cuestionó en ese momento la relación fundamental de dominación (no solo clasista, sino colonial), ¿es posible que el referente de comunidad, de una intersubjetividad entre iguales, entre personas en comunidad, pueda superar este sistema de dominación en la actualidad? ¿Cuál sería la diferencia entre ese movimiento indígena, movilizó en tanto clase campesina en 1952 y hoy en tanto negatividad (indio) y exterioridad (comunidad)?

No basta la constitución de un pueblo movilizó en las calles y las urnas, ni una demanda de recuperación nacional de sus condiciones materiales (nacionalización de los recursos), que acabaría siendo cooptada por una élite o clase bajo sus propios intereses (como los criollos, el MNR, una burguesía, nueva élite o el partido en el gobierno, el MAS), negando o impidiendo el proyecto de liberación que le delegó el poder. Es necesaria la articulación del pueblo en un proyecto de liberación para todos, esto es, de sujetos que en su propia disolución (negación de la negación) superen el fundamento del sistema vigente de dominación (el colonial-moderno) y transiten hacia la constitución de un nuevo orden.





A modo de conclusiones

Quisiera concluir esta investigación intentando vislumbrar problematizaciones que nos permitan continuar en la reflexión sobre el proyecto de lo plurinacional que se ha planteado en la nueva constitución, es decir, el contenido que vaya adquiriendo lo plurinacional que aún aparece como un dándose, una potencialidad o proceso de construcción de institucionalidad política, de sentidos de pertenencia, de conformación de lo común y de constitución de sujetos.

En este trabajo he intentado argumentar que hoy la articulación de un bloque popular o pueblo de movimientos indígenas y populares está construyendo un proyecto político inédito: un Estado plurinacional.

He rastreado dos características que determinan las posibilidades de construcción de este proyecto nacional. En primer lugar, el vaciamiento de representación de la nación por parte de la élite criollo-mestiza; en segundo, la reactualización de dos horizontes políticos de los ciclos rebeldes indígenas, el del autogobierno comunal (presente en 1871 y 1899) y el nacional-popular (1952, 1979). La convergencia de estos horizontes, que se cargan de contenido en el presente a partir de la memoria, y la interpelación de representar a la nación, dado

el vaciamiento criollo de este horizonte, constituyen el proyecto político de los movimientos indígena y popular en la actualidad.

Esta construcción de lo común, sin embargo, ya no responde a la pretensión de homogeneización del Estado nación moderno, pero tampoco a la diferencia postulada por su etapa neoliberal, sino al reto de lo común “en el marco de la heterogeneidad”¹³⁰. Y esta liberación dependerá de la posibilidad de superar la colonialidad o la racialización de la relación entre sujetos y culturas, que nos reduce a atributos inherentes, naturales, inevitables, es decir, la abstracción del sujeto concreto a su “condición racial”, étnica o aún cultural.

Por eso, esta humanización de las relaciones entre sujetos no debe confundirse con su homogeneización como lo pretendió el proyecto mestizo de 1952, porque la historia nos mostró que esa vía reprodujo la violencia racial cotidiana y estatal. Es decir, llamar al indígena campesino y pensar que la única “condición objetiva” entre sujetos es la clase, acabó exigiendo que esta población renuncie a sus formas de vida, lengua, organización social comunitaria, formas de gobierno, justicia, creencias, a su ser cultural, para convertirse en individuo, campesino, ciudadano, asalariado; y aún negándose a si mismo fue excluido de esta modernidad. La pretensión de homogeneización fue un hecho violento, y no sólo en los contextos coloniales, sino en occidente, proceso denominado por Marx como acumulación originaria (despojo de la tierra, desarraigo de los lazos comunales y culturales anteriores y proletarización forzosa) o el pecado original del capital. Entonces, ¿cuáles son las posibilidades de

¹³⁰ CSUTCB. *Nueva constitución plurinacional. Propuesta política desde la visión de campesinos, indígenas y originarios. Hacia la reconstrucción del sueño suma qamaña - sumaj kausay – ñandereko*. Bolivia, 2006, p. 23. Y continúa señalando: “La idea de lo plurinacional, está basada probablemente en un nuevo Estado Plurinacional, que se debe construir en un marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre naciones y pueblos indígenas. Asumiendo que la diversidad garantiza la unidad, permite la convivencia, la coexistencia e interrelación fraterna y solidaria entre pueblos, lo mismo que garantice el establecimiento de un Estado Plurinacional”, IBÍDEM.

humanización de las relaciones entre personas, de la unidad y existencia no superpuesta ni dominante de lo heterogéneo, que no pase por la homogeneización ni el etnocentrismo? ¿Cómo ser plurinacionales?

Las reformas neoliberales vinieron enarbolando la superación de la homogeneización por la diferencia, podíamos ser lo que quisiéramos y cuanto mayor la diferencia mejor, podíamos ahora sí reivindicarnos indígenas, chaqueños, cruceños, jóvenes, mujeres, raperos, ecologistas, etc., y fragmentarnos al infinito, aunque se mantuviera el orden vigente, y con mayor legitimidad: ¡divide y vencerás! ¿Cómo llegamos a esto? El reconocimiento de la diferencia, demandado por los movimientos sociales de todo el mundo que cuestionaron la imposición de homogeneidad del Estado-nación, acabó atrapado, devorado en la lógica moderna de la identidad. Es decir, la identidad de lo mismo (del yo) se aproximó al otro, al diferente, bajo una forma de razonamiento de equivalencia, que logró subsumirlo funcionalmente al capitalismo y a la subjetividad individual moderna. Me explico.

La equivalencia es la manera en que dos mercancías con valores de uso diferentes (un abrigo que sirve para cubrirse y una silla para sentarse) se hacen intercambiables, a través de su reducción a una identidad compartida, que primero fue el patrón oro y luego el dinero. ¿Cómo sé cuántas mesas corresponden a un abrigo o a cualquier otro objeto para cambiarlo? Una primera medida que usó la economía clásica fue la cantidad de horas trabajo contenidas en el objeto, esta medida cuantitativa más el costo de la materia prima utilizada me darían el precio del objeto y una equivalencia con el precio del otro objeto o el valor de cambio. Es decir, se requería la simplificación de los objetos con valores de uso no comparables (cubrirse del frío, sentarse), irreductibles entre ellos, ambos son necesarios, a una medida común. La identidad común entre el abrigo y la mesa era el precio, una

cantidad de información codificada numéricamente que agilizaba el intercambio, una abstracción de lo concreto de los objetos, su utilidad, para hacerlos intercambiables. Bajo la equivalencia monetaria no importa cuán diferente sea la mercancía, contiene una identidad común, puede reducirse a un precio.

Ahora bien esta equivalencia funciona en la esfera del mercado, que es un sistema donde los ofertantes y demandantes direccionan su intercambio en base a la información contenida en el precio; si una mercancía sube de precio se produce más hasta que la demanda se satura y vuelve a bajar de precio y a disminuir su producción o mantenerla guardada. Pero esta relación mercantil, de intercambio bajo la equivalencia del precio abstrae también la esfera de la producción y de las necesidades. Si un abrigo no tiene buen precio en el mercado no se lo fabrica, aunque miles de personas que no tienen dinero lo necesiten, igual que un alimento o cualquier otro objeto necesario. Tampoco se mencionan las condiciones de producción del objeto, la vida humana allí depositada, que incorpora el valor (no el precio) de este producto porque solo mediante el trabajo humano y la transformación de la naturaleza se crea valor. El precio “hace como si” fuera el valor de las mercancías que crece de la nada o del puro intercambio, negando la apropiación o el robo de la vida de los trabajadores, chupándoles su energía hasta que se mueran y sean reemplazados por sangre nueva.

Los costos en la vida de las personas, que el abrigo se haga en una maquila con trabajo esclavo, en haciendas con servidumbre, con el trabajo de niños o migrantes ilegales, en condiciones inhumanas, o los costos en la naturaleza, la deforestación, la emisión de gases tóxicos, tala de árboles, aniquilación de especies, etc., no se incorporan en el precio porque no son cuantificables ¿Cuál es el precio de la vida, de la naturaleza? ¿Cuál es el precio de la pobreza, de la crisis ambiental, de la muerte? Y como no

son cuantificables se abstraen de la contabilidad de las empresas, son considerados como externalidades por los economistas, la debilidad o falta de adaptación de los subdesarrollados o simplemente no existen porque son invisibles a la equivalencia cuantitativa.

Pero eso sí, trabajadores y empresarios son “iguales” en la esfera de la circulación porque se equivalen, porque “pueden” concurrir libremente para venderse y comprar, comparten la misma identidad de individuos libres en el mercado, los han homogeneizado más allá de sus diferencias culturales, generacionales, de género, religiosas, o de preferencias (consumidores de un tipo de música, moda, estilo de vida, hobby, “causa social”, filiación política). Todas estas diferencias se equivalen en el mercado, de hecho se convierten en posibilidades de segmentar el mercado para consumidores diferentes, son un maravilloso marketing que no solamente deja intacta la lógica de la equivalencia sino que logra fragmentar las movilizaciones sociales contra la globalización del mercado, acusándolas de substancialistas y homogeneizadoras porque articulan sujetos y proyectos no equivalentes o subsumibles a esta lógica.

Por eso la diferencia se incorpora tan bien al capitalismo en su fase de expansión mundial; la lógica de la equivalencia del mercado se traga todo, culturas, clases, sujetos, naciones, porque equivale cualquier diferencia a la identidad del capital. Lo diferente se hace lo mismo, las subjetividades heterogéneas se hacen subjetividad (post)moderna, el eterno retorno de lo mismo. Una “eternidad” aparente porque se abstrae toda la vida humana y de la naturaleza a su equivalencia mercantil y se pierde de vista la irracionalidad de su destrucción que es autodestrucción, sin sujetos ni naturaleza no hay mercado ni competidores, no hay nada; de ahí que a la crisis ecológica y de pobreza mundial se responda con más mercado, de ahí

que la razón se torne irracional y nos ponga al borde del colapso¹³¹.

Esta lógica de la equivalencia se reproduce en el campo político, por ejemplo en los nacionalismos, aún aquellos identificados como subalternos. Como el Estado nación pretendió la homogeneización, la imposición violenta, de una misma lengua y cultura en un territorio, los sectores que no se sienten identificados con la nación, por múltiples exclusiones, responden con la demanda de construir un nuevo Estado nación, igualmente homogéneo como el que los excluyó, aunque sentido como “propio”. Y este proceso de debilitamiento de los Estados nación creados durante el siglo XIX es funcional a la expansión del capitalismo financiero, porque en sus crisis y divisiones internas se torna más débil y dispuesto al ingreso irrestricto de mercancías y capital y el drenaje de recursos naturales; su rol, entonces, se va reduciendo al control del movimiento de fuerza de trabajo, a la migración de la población que sale porque ya no encuentra posibilidades de vida en su territorio y que se torna aún más vulnerable porque en su ilegalidad pierde la única instancia de interpelación de derechos: la ciudadanía.

A esta irracionalidad invisibilizada por la lógica de la equivalencia, por la razón instrumental, tecnológica, es que los movimientos sociales en el mundo están respondiendo, entre ellos, los movimientos indígenas y populares bolivianos. La pregunta entonces es cómo escapar de esta diferencia equivalente, subsumible al capital.

La propuesta de Estado plurinacional parecería una posibilidad frente a la homogeneización del Estado-nación moderno y la diferencia del Estado-nación postmoderno. Una condición que

¹³¹Este análisis retoma las reflexiones de Franz Hinkelammert. *Crítica a la razón utópica*, op. cit. Franz Hinkelammert y Henry Mora. *Hacia una economía para la vida*. DEI: San José, 2005. Hinkelammert y Mora. *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. DEI: San José, 2001.

aparece en la nueva constitución y que es indispensable aunque no suficiente, de construcción de lo común, es la nacionalización de los recursos naturales, que aquí nos interesa en tanto la lógica de actuación popular detrás de esta demanda.

La demanda de nacionalización de los recursos naturales es una dimensión constitutiva de lo que Zavaleta Mercado llamó lo nacional-popular en Bolivia, o un proyecto nacional de vertiente popular y campesina que empezó a construirse en la Guerra del Chaco contra la apropiación privada del Estado, que garantizaba la acumulación de la riqueza por parte de una rosca. Esta convicción de que los recursos naturales no pertenecen a grupos de poder que los administran desde el Estado volvió a cobrar fuerza tras el período neoliberal, y desembocó como en 1952, en un radical cuestionamiento al manejo privado de lo público, de los recursos naturales, porque pertenecen a todos, y son la condición de posibilidad de la sobrevivencia de todos.

Así el 2003, las demandas particulares de los diferentes sujetos indígenas, campesinos, sectores de trabajadores mineros, obreros y de clase media se articulan a una demanda mayor, la de la nacionalización de los recursos naturales porque hay un sentido común de que cada proyecto particular requiere necesariamente asegurar las condiciones materiales para todos, y en esta convergencia logran resquebrajar el anterior sistema político y se abre el horizonte de construcción de uno nuevo.

La nacionalización de los recursos implica un inicio en la construcción de lo común (que no es lo homogéneo) porque asegura la sobrevivencia de todos quienes componemos este país, incluso de los sectores identificados como los que se apropiaron de esa riqueza o los opositores a esta transformación, porque ellos también pueden acceder a los servicios públicos; es una acción política compartida, por encima del antagonismo político o la diferencia entre sujetos y proyectos.

Solo bajo esta condición de sobrevivencia común del pueblo puede abordarse la heterogeneidad, la autodeterminación de cada cultura pero desde un horizonte donde todos puedan caber, que es diferente al proyecto de la diferencia neoliberal que en toda su “generosa” inclusión jamás cuestionó el manejo privado de los recursos naturales, más bien lo potenció desmantelando al Estado en pocos años, como también pasó con la demanda de autonomías departamentales de la élite boliviana asentada en Santa Cruz, que pensó los gobiernos regionales como garantes de la propiedad privada absoluta y el derecho a su explotación privada.

Por eso la nacionalización de los recursos naturales aparece sólo en los sectores excluidos, obreros e indígenas el 1952 y el 2003, porque esta demanda subordina la expansión del mercado y de la ganancia privada a la sobrevivencia de todos. De ahí que la nacionalización de los recursos naturales sea una primera condición de lo plurinacional, que conlleva una concepción diferente de soberanía y por tanto de institucionalidad política. Pero la nacionalización de los recursos, planteada desde el 2000 con el agua, y que entra en vigencia con la nueva constitución no sólo se corresponde al horizonte nacional popular de 1952, sino también confluye con el horizonte indígena de autogobierno que plantea que “el REY (la soberanía) era el común por quien mandaban ellos”. Veamos cómo se articulan estos horizontes en la nueva constitución:

La nación boliviana está conformada por la totalidad de los bolivianos y bolivianas, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en su conjunto constituyen el PUEBLO boliviano (art. 3).

La soberanía reside en el pueblo boliviano, se ejerce de forma directa y delegada. De ella emanan por delegación,

las funciones y atribuciones de los órganos del poder público; es inalienable e imprescriptible (art. 7).

Los recursos naturales son de propiedad y dominio directo, indivisible e imprescriptible del pueblo boliviano, y corresponderá al Estado su administración en función del interés colectivo (art. 349).

El artículo tercero de la constitución reconfigura el sentido de “nación” no como una homogeneidad de individuos o ciudadanos, aunque también aparecen (la mención a bolivianos y bolivianas, que serían sectores mestizos urbanos, individualizados), sino como el conjunto de individuos y comunidades que constituyen el pueblo boliviano. Tenemos, entonces, que lo que antes aparecía como nación (homogénea) a la que le correspondía un Estado, ahora se convierte en pueblo, con todas las formas sociales existentes en el país, desde las individuales hasta las diversas colectividades (originarios, campesinos, indígenas, interculturales o colonizadores y afrobolivianos). Y es ese pueblo, definido de manera concreta en esta constitución, la fuente de la soberanía política.

Un elemento fundamental del ejercicio de la soberanía del pueblo es tener la propiedad y dominio directo de los recursos naturales (art. 349), que en la constitución de 1967, modificada en 1994, eran de dominio del Estado. Este cambio en la actual constitución, hace que no sea el Estado quien defina arbitrariamente su uso, porque no ejerce dominio sobre este bien común, sino que es el pueblo su propietario, quien ejerce de manera directa las decisiones públicas y, además, en un nivel nacional, las delega al Estado.

Que sea el pueblo (el conjunto de individuos, pueblos y naciones) quien tiene dominio de los recursos naturales y quien

no ha renunciado a su soberanía, por medio de la delegación de este poder al Estado (como sucedía antes), sino que también puede ejercerla directamente, podría permitir que no se repita la historia del capitalismo de Estado de la etapa nacionalista boliviana (1952-1985). En este sentido, si bien el Estado administra los recursos naturales lo hace a nombre del pueblo y esta delegación puede suspenderse si se desvía al enriquecimiento privado.

Esta delegación además es solamente una forma de estructuración política, porque se reconoce el ejercicio directo de la soberanía del pueblo. Es hacia esta segunda forma que se dirigen las autonomías indígenas, en cuanto los recursos naturales renovables, el territorio y las formas de gobierno propias de los pueblos y naciones indígenas que no desconocen la delegación del poder al Estado, pero que lo complementan con la soberanía de cada nación y pueblo en su territorio de despliegue. Así tenemos una figura de administración estatal fuerte de recursos naturales no renovables que requieren grandes inversiones y que garantizan la sobrevivencia de todos los bolivianos, porque estos recursos se redistribuyen en educación, salud, infraestructura, etc., pero también la administración regional, municipal y de pueblos y naciones indígenas de recursos renovables necesarios para su propio desarrollo. Por la combinación de ambas vías se plantea evitar tanto la concentración del poder del Estado y del partido que lo gobierna -por la lección histórica del nacionalismo de 1952-, como la fragmentación de lo común en pequeños Estados-nación de las regiones o indígenas, que acabaría en una guerra de todos contra todos (lógica de mercado) por la disputa de esos recursos. Es decir, aparece lo inédito de esta fusión de horizontes, que no desconoce la experiencia moderna, en su versión nacional-popular, pero que la articula al horizonte de autogobierno.

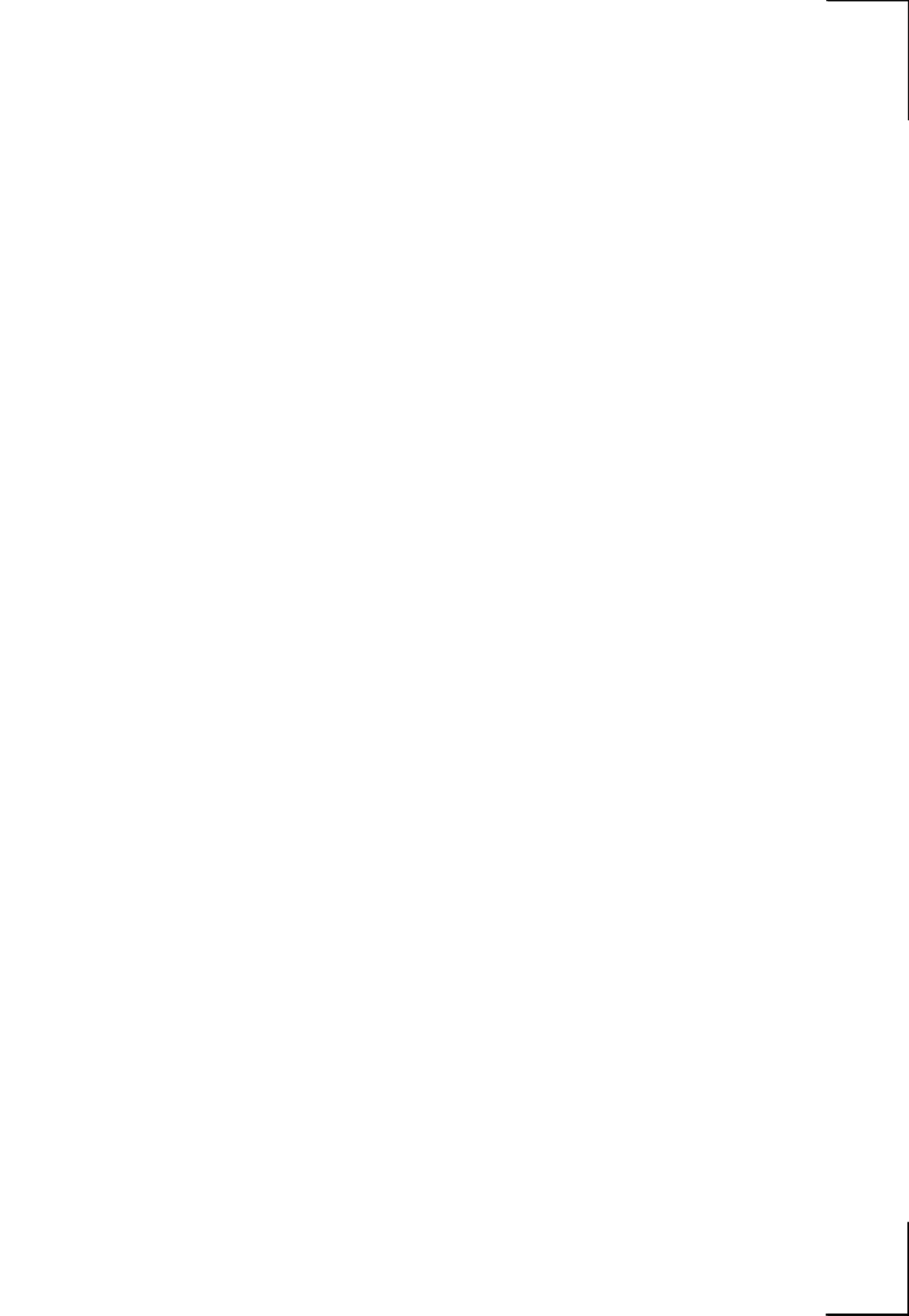
Aunque pueda parecer sólo nominativa, esta transformación política es fundamental. La política moderna, aunque institucionaliza la división de poderes y un aparato burocrático que media entre gobierno y sociedad civil, en última instancia

defiende el interés privado de la clase capitalista (como se volvió a desnudar en la crisis financiera mundial y el socorro estatal, pese al credo neoliberal). Transformar la política, o más bien, devolverle el contenido común, de cosa pública, implica construir mecanismos institucionales que controlen e imposibiliten la reproducción de lo público y del bien común para el beneficio de unos pocos.

Ahora, si el Estado moderno ha sido pensado como el mecanismo de control y administración del bien común a manos de un sector dominante de la sociedad, y se ha legitimado a partir de un “interés general” que esconde esta ganancia privada, construir un Estado plurinacional requiere devolver a la sociedad, al pueblo, la soberanía del bien común. Al mismo tiempo, como hemos visto, este pueblo no puede ser “sociedad civil” o relación entre individuos fragmentados y homogeneizados por el capital, sino que congrega a lo heterogéneo, pero de una manera no subordinada sino en coexistencia.

Por eso también, la nacionalización de los recursos naturales no renovables y el control comunitario de los renovables en los territorios indígenas originario campesinos son dispositivos necesarios, aunque no suficientes, para esta construcción de una base común, en el marco de la heterogeneidad. Digo no suficiente, porque lo común no puede tener sólo una dimensión material, que aunque es fundamental para asegurar la vida de todos, podría acabar en una visión economicista y por tanto reduccionista de la política a la gestión pública.

Lo común en lo plurinacional pasa también por una construcción nueva de institucionalidad y fundamentalmente de subjetividades políticas, en un horizonte donde el otro no sea, como hasta ahora, un obstáculo a la realización y autonomía del Yo (individual o colectivo) sino su condición de posibilidad.



Estado plurinacional -pueblo, una construcción inédita en Bolivia¹

En enero de 2009 los bolivianos y bolivianas aprobamos una Nueva Constitución Política del Estado. En esta carta magna convergían muchas historias y memorias que coexistieron durante diferentes ciclos: la crisis de los partidos políticos, la democracia representativa y el modelo económico neoliberal que hacía emerger la demanda de la nacionalización de los recursos y el control social y que resonaba a la revolución de 1952, donde se movilizaron mineros, campesinos y clase media contra la antinación (el Estado liberal minero). Pero también emergía con una fuerza sin precedentes la memoria de las luchas anticoloniales que trascendían y confrontaban al Estado-nación boliviano, Tomás Katari, Tupac Katari (1781), Zárate Willka (1899), el líder guarayo Andrés Guayocho (1887), la batalla de Kuruyuki de los guaraníes (1892), el movimiento de los caciques apoderados (1900-1930), el indianismo y el katarismo (1970s), la demanda de tierra-territorio de los indígenas de tierras bajas (1990s), etc.

Evo Morales encarna esta intersección de un horizonte nacional popular, surgido desde el interior del Estado-nación, en la Guerra del Chaco (1932-1936) y condensado en la Revolución de 1952

¹ Ensayo publicado en la Revista *OSAL*. Clacso: Buenos Aires, Año X, No. 26, octubre 2009.

y el horizonte anticolonial, cuyas resistencias empezaron durante los primeros años de la conquista y tuvieron su punto más alto en 1781, con episodios profundos –porque emergían desde fuera del Estado-nación– pero no tan generalizados territorialmente durante los doscientos años de historia republicana, hasta ahora.

Pero, ¿es ésta una intersección inédita, en el sentido de que ambos horizontes corrieron paralelos sin tocarse? Y si así fuera, ¿en qué consiste esta intersección y cuáles son las alternativas de construcción política que se nos abren en el presente? Las sublevaciones a las que hacemos referencia nunca fueron “puras” en el sentido de que se dieron en un contexto colonial al que luego se superpuso el contexto nacional continuando y acentuando de nuevas maneras las contradicciones anteriores; pero sí hubo mayor peso simbólico de uno u otro horizonte, según los sujetos que liderizaran las sublevaciones y nuclearan las alianzas, fueran indígenas o mestizos. Sin embargo, cualquier de los dos debía enfrentar el “hecho colonial-nacional” que había producido el abigarramiento, esto es, sujetos que viven diferentes condiciones de dominación (étnica, de clase, de género) frente al sistema y cuya relación con el otro es la de una (auto)negación encadenada (uno sobre y contra el otro).

Así, las resistencias anticoloniales optaron estrategias de alianza subordinada con sectores mestizos, vecinos de los pueblos, artesanos, mineros, obreros intelectuales que podían disolverse, por sus contradicciones internas, hasta llegar a un enfrentamiento total. De la misma manera, los movimientos nacionales requirieron interpelar y articular de manera subordinada a los indígenas, para lograr los cambios propuestos. Aunque estas alianzas mestizas del horizonte nacional-popular tuvieron mayor éxito porque construyeron nuevos sistemas políticos, acabaron en la reproducción del Estado-nación moderno que continuó la dominación colonial, y también la

capitalista: la independencia de la república, el Estado liberal de 1899, el Estado nacionalista de 1952 y el Estado neoliberal de 1985.

¿Cuáles son las posibilidades de construcción de lo inédito, es decir, de romper la rutina de las determinaciones de la historia, de la dominación racial escalonada que se articula a inserciones desiguales en el capitalismo y la modernidad?, ¿qué tipo de articulación entre los sujetos que componen lo abigarrado de Bolivia permitirá una hegemonía sin dominación, con la fuerza suficiente para construir un nuevo sistema político? El reto de este período histórico parece ser convertir lo abigarrado o el hecho colonial-nacional en una articulación compleja sin dominación, una intersección entre los horizontes indígena y nacional-popular que tenga la fuerza de constituir lo inédito. Ni descolonización solamente como “restitución” de las identidades culturales indígenas ni realización de las promesas incumplidas de la modernidad, ¿pero, entonces qué?

La nueva constitución boliviana plantea este proyecto –que aún requiere una teoría política, una ingeniería institucional, y lo más importante, la constitución de nuevas subjetividades políticas– del Estado plurinacional. En el preámbulo de la constitución se reconocen estas memorias de resistencia para construir un nuevo Estado:

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, con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado.

La profundidad de la historia aludida recupera las fuentes de resistencia que habíamos señalado, tanto la vertiente popular como la indígena, es decir, se ubica como una ruptura vertical que atraviesa los varios estratos de dominación, los del tiempo colonial que irrumpen también en los ciclos nacionales, y los del tiempo nacional que responden a las continuas metamorfosis de la dominación, pero que de manera simultánea construye nuevos y compartidos sentidos de resistencia.

Pero si la memoria del pasado indígena y popular se reactiva en el presente como una potencia capaz de paralizar el orden vigente el 2003, y construir un nuevo Estado, el que propone la constitución, aparece un ejercicio de creación de alternativas, que aquí pensamos como la relación entre pueblo, Estado y pluralismo, que aunque toma como marco general el Estado-nación, lo reconfigura porque piensa lo abigarrado desde la forma de organización social y simbólica indígena, es decir, desde un horizonte que no es el moderno.

La separación de horizontes

La separación entre lo que Zavaleta Mercado llamó lo nacional popular², y las rebeliones anticoloniales se da entre fines del siglo XVIII y principios del XIX, pero como una interpretación a posteriori, es decir, desde la historiografía republicana que definió, bajo los marcos de sentido de la época, cuáles fueron los movimientos independentistas y cuáles no lo eran. Y es que el reconocimiento de las luchas independentistas en 1809, en lo que ahora es Bolivia, pero que atraviesan todo el continente, se

² Zavaleta Mercado, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. Siglo XXI: México, 1986. Este intelectual utilizó esta categoría para pensar el proceso social de la Revolución de 1952, pero pensamos que puede emplearse para releer la participación popular de períodos anteriores, las luchas independentistas y las revueltas de artesanos y sectores mestizos durante el siglo XIX e inicios del XX, aunque con sus propias especificidades. Esta categoría hacía visible el hecho de que lo nacional no fuera sólo una construcción de las élites ilustradas, sino que también tuvo una vertiente popular, muchas veces ignorada antes de 1952.

separa de la vertiente anticolonial indígena por la concepción de emancipación que proponía. Mientras Tupac Amaru y Tupak Katari pensaron en el retorno a un tiempo anterior a la colonia española, los independentistas optaron el proyecto de la independencia americana y la revolución francesa, la constitución de un Estado-nación moderno.

Sin embargo, esta separación está por revisarse en nuestra historiografía, aún la crítica, porque, por ejemplo para el caso de Tupak Katari, su sublevación no puede ser reducida a un retorno al pasado anterior a los españoles, sino como la búsqueda de retomar un desarrollo civilizatorio bloqueado por la conquista. Pero esta continuación supuso una ruptura, incluso de la tradición prehispánica, una democratización de las comunidades indígenas que rompió no solamente con la dominación española, sino también con su sistema precolonial de caciques hereditarios que habían sido articulados a la maquinaria estatal española. No era una respuesta arcaica, sino una renovación desde su momento presente. Durante este ciclo de rebelión del Alto Perú se propuso al “rey es el común por el que mandan”³ todos y se instauró -posiblemente por primera vez- un sistema de rotación de cargos que democratizaba el poder político al interior de las comunidades, en un período anterior a la revolución francesa y sin contacto con las ideas de independencia de Estados Unidos (el propio Tupak Katari no hablaba y menos leía el español, y por tanto no pudo conocer estos textos).

El profundo cuestionamiento de esta rebelión indígena al sistema político colonial, pero también al precolonial, y su red de relaciones con la población mestiza, fue negado por los criollos, quienes asumieron

³ Sinclair Thomson. *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. Muela del Diablo: La Paz, 2006, p. 182. Es necesario trabajar las consecuencias de una teoría política de la democracia comunal, a partir de las evidencias históricas planteadas por este autor. Por ejemplo, ¿cuáles son los antecedentes prehispánicos de la rotación de cargos políticos, antes y durante la expansión inca a los señoríos aymaras?, ¿cuáles son las condiciones históricas para esta ruptura, si lo fue, cuando el capitalismo se expandía en América con las reformas borbónicas?

(tras la mortandad y exclusión de los sectores independentistas populares) la condición de conductores de la república. Desde entonces la mirada oficial sobre el ciclo de rebeliones indígenas fue la de una “guerra de razas” y no un antecedente para la independencia, que sin embargo, contenía un horizonte de independencia de la colonia, aunque diferente al Estado-nación moderno.

Bajo esta exclusión inaugural de los indígenas se construyó hasta la segunda mitad del siglo XX un sistema político de ciudadanía de la minoría, hombres criollos, letrados y propietarios, y un Estado que vivió del tributo indígena, posibilitó la usurpación de las tierras comunitarias (que incluso habían sobrevivido al Estado colonial español), y que desde el auge de la minería del estaño, se articuló al mercado internacional y al sistema mundo en construcción con la explotación de materia prima y el disciplinamiento de la fuerza de trabajo.

La revolución de 1952, como un segundo momento constitutivo nacional surge bajo este contexto de dominación. Los mineros, hijos del enclave capitalista del estaño, logran articular a los indígenas, que habían estado movilizados para la recuperación de sus tierras y a capas medias y de obreros urbanos, excluidos de la riqueza que generaban y de la ciudadanía. La nacionalización de las minas, la declaración de la ciudadanía universal, la destrucción de las haciendas y la reforma agraria y una educación universal habían sido logros del movimiento popular e indígena que, sin embargo, no tuvo un proyecto político propio. La revolución fue entregada al MNR, partido político que constituyó un capitalismo de Estado, una burguesía agroindustrial en el Oriente, y una nación homogénea a través del mestizaje.

La dominación colonial (negación del indígena) y la dominación capitalista (subsunción formal de mano de obra y desestructuración de economías “precapitalistas”) se reprodujeron

bajo nuevas formas. La comunidad indígena acabó siendo pensada como campesinos fragmentados, con títulos individuales de sus tierras, fragmentación hereditaria y consecuente migración hacia las ciudades, su nueva forma política, el sindicato, fue prebendalizada por el pacto militar-campesino y legitimó los gobiernos dictatoriales y su represión a los mineros, y su inserción a la nación como mestizos, es decir, exigiendo la negación de su origen y formas de vida. La continuidad del capitalismo de Estado solo era posible con dictaduras militares que persiguieron al movimiento minero, privatizaron la tierra en el oriente del país, y finalmente, cerraron minas y desmantelaron las empresas estatales, desde 1985. El capitalismo de Estado, por vía dictatorial, acabó en el neoliberalismo.

Y esta historia de movilizaciones sociales que terminan funcionalizadas a la dominación, se repitió en este ciclo neoliberal. El sujeto minero de la vertiente nacional popular había desaparecido con el cierre de las minas y la vertiente indígena anticolonial fue inicialmente cooptada bajo el discurso multicultural. La privatización de las empresas estatales y de la economía boliviana buscaba legitimarse bajo reformas sociales multiculturales, pero subordinadas al capital transnacional.

El fin de la historia en este país aparecía como la inclusión abstracta de la ciudadanía en la diversidad, los derechos individuales y colectivos, la educación única pero bilingüe; era la imagen de un Estado mínimo y una nación como masa amorfa de individuos articulados por el mercado, bajo la promesa de reconocimiento de sus capitales económicos, sociales, culturales, étnicos para el ascenso social. En realidad, los productores y consumidores eran los menos, el resto, en las ciudades y el campo, indígenas y mestizos pobres e informales eran los desechables del sistema.

La crisis política que empezó el 2000, con la protesta contra la privatización del agua, que continuó con las movilizaciones indígenas contra un multiculturalismo excluyente, con la constatación de las dos Bolivas, y que articuló a todos los sectores indígenas y populares a través de la demanda de la nacionalización del gas, respondía a las contradicciones irresueltas de larga y corta data. Con una característica diferente, el movimiento indígena encaraba un proyecto político propio que interpelaba y articulaba a los sectores populares: la construcción de un Estado plurinacional.

¿Cómo es que el movimiento indígena puede nuclear a otros sujetos bajo un proyecto común que tuvo la fuerza de derrumbar el orden anterior, superar una oposición que estaba dispuesta a llegar a la guerra civil y el separatismo, y aprobar una nueva constitución? El largo y penoso camino de la asamblea constituyente y la aprobación del texto demuestran que, por primera vez en la historia republicana, el sujeto indígena pudo articular la vertiente nacional-popular con su horizonte de autogobierno, en la construcción de un nuevo Estado. Esta inédita capacidad de representación indígena de la nación boliviana (en el marco del Estado-nación moderno) tuvo dos condiciones: el vaciamiento de la representación nacional, dado por la de-constitución del sujeto nacional tradicional, mestizos y criollos, y el planteamiento de una relación social nueva entre lo abigarrado, visibilizada desde el horizonte indígena. Veamos.

El vaciamiento de la representación nacional

Las transformaciones en el sistema político que se dieron en la vida republicana se lograron a partir de movilizaciones masivas, ya sean populares o indígenas, sin embargo, siempre acabaron atrapadas en una reproducción de las contradicciones coloniales y capitalistas. Parecía ser que mientras los cuestionamientos al sistema político se

realizaran al interior del Estado-nación, el liderazgo criollo mestizo que representó desde la independencia esta forma política se rearticulaba en el poder. Es decir, pese a los cuestionamientos a sectores de la élite (organizados en versiones liberales o proteccionistas, a regiones como Chuquisaca y luego La Paz, en diferentes partidos políticos), un nuevo sector criollo-mestizo canalizaba las movilizaciones y lograba representar un proyecto nacional.

Zavaleta Mercado llama paradoja señorial a esta “insólita capacidad de ratificación qua clase dominante a través de las diversas fases estatales, de cambios sociales inmensos e incluso de varios modos de producción. De esta manera, así como 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-señorial. La carga señorial resulta así una verdadera constante del desenvolvimiento de la historia de Bolivia”⁴.

Sin embargo, algo que no podía preverse hasta el 2000, pero que había nacido en la Revolución de 1952, fue que esta reposición oligárquico-señorial dejó de ser nacional. Cuando el MNR y luego la dictadura de Banzer apuestan por la construcción de una burguesía nacional agroindustrial en el oriente boliviano y un mestizaje unificador no se imaginan que esta burguesía acabaría desnacionalizada, incapaz de constituir un proyecto nacional; es decir, hay una recomposición señorial, a partir de mestizajes regionales (la cruceñidad), pero no nacional. Por eso es que aunque inicialmente la oposición política a Evo Morales intenta articular varias regiones con la demanda de autonomías (la ‘Media Luna’), deviene en un proyecto separatista, de constitución de un nuevo Estado-nación⁵.

⁴ Zavaleta Mercado, René. *Lo nacional-popular...*, op. cit., p. 15.

⁵ Un análisis detallado de este señorialismo desnacionalizado está en el texto de la autora, *Apuntes para un Estado plurinacional*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia: La Paz (en prensa).

Y esta descomposición del sujeto nacional tradicional, de su incapacidad para representar –aunque sea de manera aparente– un proyecto nacional renovado configura una interpelación inédita para el sujeto indígena: hacerse cargo de la nación. A partir del análisis que hemos realizado, esta interpelación es la posibilidad de articular a los sujetos que se constituyen bajo el horizonte nacional-popular (mineros, obreros, intelectuales, clases medias, maestros, identidades regionales) en un proyecto común. Este es el contexto del planteamiento del Estado plurinacional.

Dos grandes lecciones de la historia de los movimientos sociales en el siglo XX fueron que no existen leyes sociales ni inevitabilidades, es decir, que ningún proceso de cambio está garantizado, y segundo, que no hay sujetos únicos, que no basta un sujeto colectivo para llevar adelante transformaciones, más aún en contextos abigarrados como el boliviano, donde coexisten en contradicción varias formas de organización del mundo, modos de producción, constitución de subjetividades, formas políticas, densidades sociales heterogéneas o no completamente subsumidas al capital. En este sentido, el Estado plurinacional es un intento de construcción de un sistema político que sea capaz de articular a estos modos de organización del mundo, a estas culturas indígenas y no indígenas, más allá de la colonialidad capitalista. Pero este intento, plasmado en la nueva constitución política del Estado, es un punto de partida, no de llegada, que requiere la fuerza suficiente como para hacerse hegemónico, en el sentido común mayoritario, lograr construir una institucionalidad política y preservarse en el tiempo (la educación). Y esta fuerza es solo posible si el sujeto indígena no se piensa como sujeto único, es decir, no se vuelve autorreferencial, sino que nuclea, en torno al proyecto del Estado plurinacional, a otros sujetos, visiones de mundo, exclusiones y necesidades, etc.

Ahora el problema es que la articulación de varios sujetos en la historia boliviana se ha dado en momentos de resistencia, cuando

el orden dominante pierde su legitimidad y se torna violento en respuesta a la crítica, pero se debilita y fragmenta una vez que se ha logrado construir un nuevo sistema político. Esto también se debe a que los momentos de movilización masiva no pueden ser continuos, los sujetos organizados y movilizados en torno a cuestionamientos nucleadores (la nacionalización de los recursos, la recuperación de las tierras) vuelven al ámbito de lo particular, de la sobrevivencia cotidiana y las demandas específicas. Esta desmovilización permitió la recomposición señorial en los ciclos políticos anteriores. Pero entonces, ¿qué tipo de nucleamiento permitiría una articulación más estable entre varios sujetos capaces de mantenerla? Pensamos que una posibilidad estaría en el planteamiento que se ha hecho entre el nuevo Estado plurinacional y las autonomías, como formas de gobierno comunal y ciudadano (en las regiones) locales. Esta articulación continua, y que no se reduce al Estado como síntesis de la sociedad, podría ser el aporte del horizonte indígena de autogobierno.

Sin embargo, antes de pasar a lo que entendemos por este horizonte es necesario retomar la lección de la no inevitabilidad de la historia, tanto por la capacidad de reproducción de la dominación como por la posibilidad de construcción de alternativas. Apelo a esta lección por la lectura estática y dogmática que se pudiera hacer del Estado-nación como forma política moderna y dominante en sí misma.

Si el Estado-nación moderno que había nacido también de revoluciones sociales contra la dominación feudal de occidente, y de revoluciones anticoloniales en el “tercer mundo”, se convirtió en el dispositivo político central de constitución del sistema-mundo del capitalismo industrial, hoy la globalización del capital financiero ya no lo necesita, y muchas veces es bloqueada, por este dispositivo. La consigna de lo global y lo local muestra esta metamorfosis del capital, cuya tendencia es la constitución de

bloques políticos fuertes y pequeñas unidades políticas indefensas a la circulación del capital.

Esto significa que bajo la coyuntura mundial actual, es necesario repensar al Estado-nación contra el capitalismo y la colonialidad, y no hacerlo podría resultar en una extrapolación (aplicar mecánicamente la funcionalidad del Estado-nación para el capitalismo industrial al financiero) peligrosa y utilizable para la recomposición de la derecha en Bolivia y América Latina. Pero, también consideramos que una manera de repensarlo es superando el etnocentrismo que lo constituyó, a partir de un sujeto único y universal, el burgués, el proletario, el occidental, y que proyectó la homogeneización total de la sociedad por el capital y un patrón cultural y civilizatorio único.

El horizonte de autogobierno indígena

Cuando hablamos de cultura estamos hablando de una forma de organización del sujeto de su mundo, que se proyecta en el tiempo. Podríamos decir que se trata de una forma de razonamiento, un ángulo desde el que el sujeto se enfrenta a su mundo, lo problematiza y busca resolverlo, y en ese proceso construye instituciones, sistemas políticos, legitimaciones, etc., que se transforman en el tiempo, pero desde estas lógicas de razonamiento. Por eso cuando hablamos de cultura debemos abordar cómo los sujetos asumen el movimiento de su realidad, y por tanto no sólo fijarnos en los productos culturales acabados, que responde a un tiempo-espacio específicos, sino en el proceso de planteamiento y resolución de problemas de donde estos productos (prácticas, instituciones) surgieron y se modificaron. Por eso la cultura es viva, porque está en movimiento.

Pero entonces, ¿a qué nos referimos con horizonte indígena? Este es un tema complejo que requiere seguir pensándose, pero para motivos de mi argumento, quiero abordarlo como la

forma de organización de las culturas indígenas de la relación política yo-el otro y desde esta relación, su concepción de la soberanía o autogobierno. Este horizonte indígena, analizado desde el nivel político, permite, proponemos, visibilizar un nuevo relacionamiento político entre varios sujetos, entre lo abigarrado, que implicaría la construcción de lo plurinacional.

En los levantamientos de fines del siglo XVIII en lo que era el Alto Perú, la rebelión indígena proclamó “muerto el corregidor [la autoridad española] ya no había juez para ellos sino que el REY era el común por quien mandaban ellos”⁶. “El rey, o el soberano, es el común por quien mandan los indios” es una forma central de organización del poder político de las comunidades indígenas en los andes y las tierras bajas; es este el núcleo organizador de lo que hoy se denomina correctamente democracia comunitaria, porque más allá de los procedimientos específicos para un contexto (rotación de cargos, la organización escalonada en niveles territoriales, responsabilidades por cargos, experiencia requerida, etc.) y que se han transformado en otros contextos (la comunidad prehispánica es diferente a la colonial y la republicana pre y post 1952, en las regiones donde hubo hacienda y donde no hubo, en las zonas más o menos articuladas al mercado, en las naciones aymaras, quechuas, guaraníes y las otras, etc.), contiene un ángulo de razonamiento de las relaciones políticas. El hecho de que sea una forma de organización del poder político y no un producto cosificado (una práctica o institución en un tiempo-espacio) le otorga su vitalidad aún en tiempos coloniales y capitalistas, que no ha sido desestructurado completamente. Por eso fue posible que esta democracia comunal pasara a formaciones modernas como los sindicatos, gremios y juntas de vecinos, o a ámbitos urbanos como la ciudad de El Alto, y que hoy sea potencialmente un principio organizador del nivel nacional.

⁶ Esta proclama se da en noviembre de 1771, durante el levantamiento de Pacajes, cuando se mata al corregidor Josef del Castillo y se controla la capital provincial de Caquiaviri. Sinclair Thomson. op. cit., p. 182. Este proyecto político de autogobierno ha sido propuesto por este autor, por lo que seguimos aquí su análisis sobre este ciclo rebelde, aunque diferimos en cuanto a su interpretación de la polarización racial de la insurgencia.

Es esta misma respuesta al movimiento de la realidad lo que impide pensar una democracia comunal (o la descolonización) como un proceso de “restitución” del mundo indígena prehispánico, de desenterramiento de un objeto; y más bien podemos pensarlos como muchas direccionalidades posibles para el despliegue de esta forma de organización de lo político (que fue truncada por la conquista, la colonia y el horizonte nacional moderno), y por tanto, como un acto de creación desde el presente.

¿Cuáles son las implicaciones de esta forma de organización de lo político, de esta dimensión del horizonte indígena, en el proyecto de Estado plurinacional? Necesitamos una comparación breve con el Estado-nación moderno, problema con el que estamos enfrentados para pensar un proyecto de liberación, pero que al mismo tiempo no acabe cooptado por la globalización del capital financiero.

La forma en que la modernidad y la colonialidad han resuelto el problema de lo abigarrado o plural, que es una condición humana, en la dimensión política ha sido la homogeneidad como condición del Estado nación. Pero, la homogeneidad se deduce de la lógica de la identidad y de una visión negativa de libertad del sujeto, que requiere renunciar a su soberanía y entregársela al Estado.

El Estado-nación es un concepto que define una determinación históricamente situada: la configuración política estatal más pertinente para el desarrollo capitalista de Europa, desde el siglo XIX. Esto quiere decir que necesariamente supone una formación social donde el nivel económico es el nucleador de los demás niveles (político, cultural) en el sentido de requerir la homogeneización social por vía de la subsunción al capital. El proceso de acumulación originaria descrito por Marx muestra este proceso de destrucción de modos de producción, lazos comunales y subjetividades anteriores

a esta subsunción en Europa (y que en las colonias fue incompleto, en muchos casos fue una subsunción formal y no real del trabajo).

La sociedad civil, este relacionamiento social moderno, vendría a ser la fragmentación de la comunidad en individuos aislados, que sin embargo comparten este tiempo-espacio homogéneo. Es una constitución de la subjetividad como producción en masa; entonces la exigencia política, como construcción de lo público, es la homogeneización, la subsunción de lo otro a lo mismo. Por eso la pertenencia al Estado-nación deviene etnocéntrica, porque necesita subsumir a todos los sujetos, a su tiempo-espacio heterogéneo, en una misma identidad. El nacionalismo, como un vínculo de pertenencia de la sociedad civil (identidades nacionales), como una reproducción de lo mismo, contiene la lógica de expansión hacia nuevos tiempos-espacios “vacíos” y por tanto por incorporar, por conquistar. De ahí el sueño de la globalización: un mundo único.

Pero si el razonamiento de la identidad (A entonces B) contiene esta lógica de expansión por su necesidad de subsunción; el razonamiento de la diferencia (A no B) o el multiculturalismo contiene una lógica de fragmentación, por la misma necesidad de subsunción. Así si el Estado nación busca la homogeneización a partir de la universalización, también la busca por el camino de la particularización. Cada Estado-nación en su ficción de una lengua, territorio y cultural común, en un tiempo-espacio homogéneo se compartimentaliza en su mismidad y se diferencia de otras mismidades etnocéntricas. Así el nacionalismo funciona como un mecanismo de identidad interna y diferencia exterior a sus límites. Pero al interior de cada Estado-nación la búsqueda de esta homogeneización (imposible) es una fuente de fragmentación (balcanización), un localismo exacerbado que acaba en el sin sentido de un individualismo solipsista. “Yo soy la ley, yo soy el Estado” es la última consecuencia de la progresión infinita hacia la homogeneidad perfecta. La subsunción del

sujeto acaba en el tiempo-espacio absolutamente particular del individuo, sin posibilidades de convivencia con el otro, y sin sujeto, solo individuos fragmentados. La política se convierte, por la vía de la universalización y por la de la particularización de la homogeneidad, en una guerra de todos contra todos.

Esta forma de planteamiento de la relación del sujeto con el otro en el nivel político (una potencial guerra a muerte) implica una concepción negativa de la libertad: mi libertad termina donde comienza la libertad del otro⁷. El “estado de naturaleza” liberal es donde cada individuo es libre de hacer lo que quiera, es decir, de desplegar su interés personal ilimitadamente; sin embargo, como cada individuo despliega su libertad de manera irrestricta acaba chocándose con la libertad del otro, y por tanto, aparece la imagen del estado de naturaleza como una guerra de todos contra todos. La institucionalidad (ley, propiedad, Estado) aparece como el momento represivo de mi libertad; pero esta represión o institucionalidad es necesaria para preservar la vida de los individuos que en tanto absolutamente libres acabarían matándose unos a otros.

Bajo esta concepción, el otro aparece como un obstáculo a mi libertad, a mi mismidad autónoma. La otredad entonces se presenta como el límite de mi libertad, de donde proviene la compulsión a reducir al otro a mí mismo, porque siendo otro también autónomo es un obstáculo de mi libertad en tanto autonomía individual. Convertir al otro en lo mismo equivaldría a realizar mi libertad absoluta.

Así, la negación del otro se fundamenta en la afirmación del si mismo. Pero en esta lógica de autonomía del Yo, el sujeto queda atrapado en su propia afirmación y por tanto determinado por

⁷ Retomo la discusión planteada por Luis Tapia sobre la relación entre libertad negativa, positiva y pluralismo, aunque intento abordarla desde el horizonte indígena. Tapia. *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. Muela del Diablo: La Paz, 2002, p. 25-28.

su determinación, sin capacidad de trascenderla. Entonces, si la autonomía del sujeto es precisamente su capacidad de ir más allá de sus circunstancias, su forma de plantear esta autonomía lo atrapa en sus circunstancias. ¡Es paradójico que la manera en que se plantea la libertad moderna sea la trampa de esta libertad! El otro, en la negación que el yo hace de él/ella, aparece como el obstáculo, cuando el obstáculo es el propio yo autoafirmandose en soledad, en el laberinto que su mismidad ha construido.

Ahora bien, ¿cómo resuelve este problema de relacionamiento en el nivel político la comunidad indígena?, ¿qué significa que el “rey es el común por el que mandan ellos (o todos)”?. Aquí la soberanía se ejerce directa pero no individualmente, sino a partir del consenso (que puede ser unanimidad en el ámbito comunal concreto) de cada voluntad individual. Pero el consenso de las voluntades individuales no se enajena al Estado para impedir la guerra de todos contra todos, sino porque se reconoce una libertad positiva. Dionisio Inca Yupanqui, diputado americano ante las Cortes de Cádiz, dijo al Estado colonial: “un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre”. Inicialmente (porque necesita un desarrollo mucho más complejo) podemos diferenciar la libertad liberal con una concepción de libertad positiva, en tanto el otro no es un obstáculo a mi libertad sino su condición de posibilidad. “Yo no puedo ser libre si tú no lo eres”, transforma la cuestión de la libertad del sujeto porque convierte al otro en parte constitutiva de esta libertad.

La relación con el otro sujeto individual o colectivo no es una subsunción del otro al Yo, que permita realizar al Yo, sino un reconocimiento de su existencia diferente, y una argumentación que apunte al consenso de ambos para logros comunes (lo público), sin perder la identidad de cada uno. Si el otro es mi condición de posibilidad lo reconozco, en el conflicto, en la negociación, en la unión de fuerzas mediante el consenso, pero nunca lo aniquilo o asimilo a mí mismo, porque eso equivaldría

a autodestruirme. Hinkelammert señala que el asesinato es suicidio⁸.

Esta dimensión comunal podría ser la clave bajo la cual reenfocar la construcción de un Estado plurinacional, de la relación entre culturas diferentes, como se plantea en la nueva constitución boliviana.

Pueblo y Estado plurinacional

Si la concepción del Estado-nación implica la homogeneización de los sujetos en individuos “libres”, mestizos o la equivalencia de la diferencia bajo los términos de esta libertad de contrato, lo multicultural, ¿cómo sería posible plantear el reconocimiento de densidades sociales y culturales no homogeneizadas ni equivalentes en estos términos; de lo abigarrado en relación de horizontalidad?, ¿o qué sería una plurinación, bajo el marco de referencia del Estado-nación?

La nueva constitución boliviana plantea una articulación de todos los sujetos desde la categoría de pueblo:

La nación boliviana está conformada por la totalidad de los bolivianos y bolivianas, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en su conjunto constituyen el PUEBLO boliviano (art. 3).

El artículo tercero de la constitución reconfigura el sentido de “nación” no como una homogeneidad de individuos o ciudadanos, aunque también aparecen (la mención a bolivianos y bolivianas, que serían sectores mestizos urbanos, individualizados), sino como el conjunto de individuos y comunidades que constituyen el pueblo

⁸ Franz Hinkelammert y Henry Mora. *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. (versión digital).

boliviano. Tenemos, entonces, que el concepto de nación al que le correspondía un Estado y que impuso una sola forma de existencia social y cultural (la de sociedad civil o individuos fragmentados como asalariados y ciudadanos) es reemplazado por el de pueblo, que reconoce la pluralidad de individuos, regiones y naciones que constituyen Bolivia. El pueblo es la categoría bajo la que se constituyen voluntariamente indígenas y no indígenas, y dentro de lo indígena la heterogeneidad de pueblos y naciones, en tanto bolivianos. Pero esta vez ser boliviano no implica la violencia de dejar de ser indígena e incorporarse, vía mestizaje, a una nación única y homogénea, ni – buscando la autodeterminación cultural – fragmentarse en pequeñas naciones que constituyan sus propios Estados.

Es decir, las múltiples exclusiones y silencios de la categoría “nación”, en un contexto abigarrado como el boliviano, se convierten en el reconocimiento de todos, individuos y comunidades, como bolivianos. Entonces, tenemos una transición de la forma de articulación de la sociedad civil moderna, la nación, a una articulación de sujetos, culturas, formas de ver el mundo heterogéneas, el pueblo.

Una de las objeciones centrales por las que se dejó de lado el término pueblo en la tradición crítica fue por sus connotaciones substancialistas, como sujeto único o de tradiciones culturales compartidas y homogeneizadoras. Incluso en la definición de Gramsci,⁹ como “bloque de los oprimidos” opuesto al bloque histórico en el poder, se implicaba una vanguardia articuladora, los proletarios. Quienes han recuperado este término, Ernesto Laclau¹⁰ y Enrique Dussel¹¹, lo hacen

⁹ Antonio Gramsci. *Selections from the Prison Notebooks*. International Publishers: Nueva York, 1995.

¹⁰ Para Laclau: “El pueblo, en este caso, cuenta menos que la totalidad de los miembros de la comunidad: es un componente parcial que, sin embargo, aspira a concebirse como la única totalidad legítima. La terminología tradicional hace esta diferencia claramente: el pueblo puede ser concebido como *populus*, el cuerpo de todos los ciudadanos; o *plebs*, los no privilegiados. Pero aún esta distinción no captura exactamente mi argumento, debido a que la distinción puede fácilmente ser vista como un reconocimiento jurídico, en cuyo caso será simplemente una diferenciación dentro de un espacio homogéneo dando legitimidad universal a todas sus partes componentes –esto es, la relación entre dos términos no será antagónica. Para tener al ‘pueblo’ del populismo, necesitamos algo más: necesitamos a una *plebs* que reclame ser el único legítimo *populus* –esto significa, una parcialidad que quiere funcionar como la totalidad de la comunidad” Ernesto Laclau. *On Populist Reason*. Verso: 2005, p. 81 (mi traducción).

¹¹ El “pueblo” no debe confundirse con la mera “comunidad política”, como el todo indiferenciado de la población

porque permite pensar las luchas por la hegemonía, de los sectores (o demandas) excluidos, oprimidos y críticos al sistema político vigente.

Pero el problema que se presenta no es esta relación entre plebs (pueblo como bloque de los oprimidos) y populus (pueblo como comunidad política, incluido el sector dominante), sino el tipo de articulación que se establece entre los varios sujetos oprimidos, que no acabe en el substancialismo del siglo XX: un sujeto que se imponga como único y que niegue o subordine las exclusiones y reivindicaciones de los demás. Y esta imposición se complejiza en los contextos coloniales, donde los movimientos obreros negaron por mucho tiempo las reivindicaciones indígenas, como pasó en Bolivia en 1952.

Cuando revisábamos la lógica de la identidad de la nación o la subsunción a lo mismo (el capital, la subjetividad moderna del individuo), y de la diferencia equivalente, o igualmente subsumible, partimos de la concepción negativa de la libertad del sujeto, en la que si el otro es un obstáculo a mi despliegue individual irrestricto, la asimilación se convierte en la posibilidad de realización del Yo. Esta lógica de identidad de lo mismo no solo constituyó la relación capitalista entre los sujetos, sino también la socialista, el obrero se convirtió en esta identidad que subsumía a los otros sujetos en sí misma, negándolos.

Pensar el horizonte indígena nos podría permitir salir de esta forma de organización de las relaciones entre sujetos, porque si el otro es condición de posibilidad para mi realización, es necesario reconocerlo como sujeto, ni idéntico ni equivalente

o de los ciudadanos de un Estado (la *potestas* como estructura institucional en un territorio dado), referencia intersubjetiva de un orden político histórico vigente. El concepto de “pueblo” –en el sentido que pretendemos darle– se origina en el momento crítico en el que la comunidad política se escinde (del) “bloque histórico en el poder”. Enrique Dussel. “*Cinco tesis sobre el populismo*”, s.f., p. 5. Es “el acto colectivo que se manifiesta en la historia en los procesos de crisis de hegemonía (y por ello de legitimidad), donde las condiciones materiales de la población llegan a límites insoportables, lo que exige la emergencia de movimientos sociales que sirven de catalizador a la *unidad* de toda la población oprimida, la *plebs*, cuya unidad se va construyendo en torno a un proyecto analógico-hegemónico, que incluye progresivamente todas las reivindicaciones *políticas*, articuladas desde necesidades materiales *económicas*”. *Ibid.*, p. 6.

en su diferencia. Por eso la definición del pueblo boliviano en el artículo tercero de la constitución reconoce al plebs (pueblos y naciones indígena originario campesinas que han sido excluidas y que constituyen el sujeto nucleador de la demanda de la asamblea constituyente) pero no en identidad; de tal manera, a lo largo del texto constitucional se habla de pueblos y naciones “indígena originario campesinas”, articulando la heterogeneidad interna del propio sujeto indígena (comunidades del Oriente que se autodefinen como indígenas, comunidades andinas que se identifican como originarias, ni indígenas ni campesinas, y sindicatos cuya experiencia histórica con la hacienda y con la Revolución de 1952 les permite apelar al término campesinos). De igual manera, este plebs reconoce a otros actores excluidos como las “comunidades interculturales”, que son los sindicatos y organizaciones de campesinos que migraron al Oriente y comunidades afrobolivianas, que son minoritarias, pero que también se reconocen. Pero el plebs constituido también reconoce al *populus* (la comunidad dominante), si bien no definida como mestizos o regiones, sí como bolivianos y bolivianas, mostrando su relacionamiento individual, de sociedad civil.

Y este es un tema fundamental porque desde el ángulo de los criollos y mestizos que constituyeron los diferentes proyectos de Estado-nación lo abigarrado o el hecho colonial era concebido como lo indígena, y buscaba ser eliminado, asimilándolo a la identidad mestiza, o reducido a una diferencia étnica dentro de un Estado monocultural. En cambio, visto desde el ángulo de los indígenas, en la constitución del un proyecto plurinacional, el hecho colonial se vuelve el otro mestizo. Pero en este reconocimiento del abigarramiento que ha producido la dominación colonial y republicana, que ahora aparece como mestizajes regionales que se aferran al orden vigente, el sujeto indígena no propone su negación ni asimilación, es decir, no reproduce la lógica de la identidad y la diferencia, no se propone un Estado-nación

indígena, sino plurinacional. El pueblo permite esta inclusión no dominante ni asimiladora de todos.

Ahora, este reconocimiento no se limita a la proposición formal de pueblo como todos, sino que se pone en ejercicio político en la definición de la soberanía del pueblo, que podría darnos alguna clave de una articulación diferente a la de la identidad:

La soberanía reside en el pueblo boliviano, se ejerce de forma directa y delegada. De ella emanan por delegación, las funciones y atribuciones de los órganos del poder público; es inalienable e imprescriptible (art. 7).

En el Estado-nación el fantasma de la guerra de todos contra todos, de la soberanía absoluta del Yo lleva a un contrato donde cada individuo libre renuncia a su soberanía y la delega al Estado. De alguna manera, la primacía de la contradicción de clase que encarna el proletario parte del mismo punto de vista: obliga a que los demás sujetos de la plebs renuncien a su opresión y demanda específica (de género, étnica, sexual, etc.) en pos de una identidad unificadora y un objetivo mayor, el Estado socialista. Sin embargo, la experiencia de los socialismos reales nos muestra que el partido que conforma este Estado acaba reproduciendo la dominación de la plebs, aunque se trate de un nuevo orden político.

Cuando en el artículo séptimo de la constitución boliviana se establece que la soberanía reside en el pueblo boliviano, y se ejerce de forma directa y delegada, se construyen dos tipos de soberanía, la soberanía directa es aquella ejercida en las partes del todo, en las naciones y pueblos indígenas que se autogobien y puedan desarrollar su horizonte cultural propio, y la soberanía delegada que corresponde al nivel nacional, y donde cada parte transfiere al Estado funciones y atribuciones de articulación de las partes, de constitución

de lo común¹². Pero lo común, esta vez, no implica la renuncia de lo particular, del autogobierno de cada comunidad, sino una articulación por niveles.

La soberanía de cada comunidad y nación indígena y no indígena debe ser reconocida y ejercida en su ámbito territorial, con su sistema político propio (para los no indígenas el sistema liberal de la democracia representativa es incorporado), con la administración de sus recursos naturales (renovables), pero este conglomerado de sujetos colectivos requiere una instancia de articulación mayor a todos ellos, el Estado plurinacional, como condición de posibilidad de cada uno. Por eso al Estado se le delega la administración de los recursos naturales no renovables, para que garantice las condiciones materiales básicas (salud, educación, infraestructura) de todos. Hay autogobierno y al mismo tiempo cogobierno,¹³ o mejor dicho, plurigobierno. El Estado no es síntesis de la sociedad, tampoco el soberano absoluto por el que cada individuo se convierte en súbdito. Por tanto, el poder político no lo ejerce el Estado sino que el soberano “es el común por el que mandan todos”

Aquí, en Bolivia, se abre la posibilidad que el Estado articule un plurigobierno del pueblo, de los individuos y de las comunidades indígenas, originarias, campesinas, interculturales y afrobolivianas. De la relación Estado-nación surgiría una nueva relación Estado plurinacional – pueblo.

¹² Samanamud plantea esta diferenciación entre soberanía directa y delegada, y propone la delegada como un momento de unidad, diferente al moderno: “El Estado es la representación de la unidad del país pero no es el soberano absoluto, dentro de esta unidad se tiene que establecer una estructura plurinacional, esto es que la soberanía no se ha delegado al Estado, solo este es el garante de la unidad. La unidad implica necesariamente una delegación porque tiene que ser administrada centralizadamente, pero la soberanía no se puede desplazar totalmente y esto porque la otra dimensión del Estado plurinacional es mantener horizontalmente las diversidades culturales”. Jiovanny Samanamud. “*Hacia una arquitectónica del proceso constituyente*”, p.9 (inédito).

¹³ Es la propuesta de Luis Tapia en sus diferentes trabajos, a partir de la experiencia de cogobierno MNR-Central Obrera Bolivia de 1952.

ANEXO



Transformaciones pluralistas del Estado¹

Hugo Zemelman

Es muy estimulante y a la vez un desafío poder sostener con ustedes un diálogo sobre una temática tan compleja. Desde luego yo me voy a restringir a definir algunos problemas a efectos de contribuir a la discusión ulterior, sin ninguna pretensión de avanzar por cuenta mía, que sería desde luego carente de todo tipo de propósito y de fundamento.

Yo quería situar el tema del Estado en un conjunto de problemas que de una manera o de otra han sido teorizados desde hace muchos años, en distintos contextos sociales, pero con clara conciencia de que ustedes aquí en Bolivia los están enfrentando concretamente. Más allá de hacer disquisiciones de carácter conceptual, son una serie de aconteceres que en este momento están afectando al sistema político en su conjunto, con variantes por supuesto nacionales, hablemos de América Latina, de la región sur de México, aún cuando muchos de esos problemas, con sus respectivas particularidades, se repiten en otros continentes.

Quisiera, en este espíritu de ir definiendo problemas que puedan contribuir a aclarar algunas cuestiones, partir de dos premisas que

¹ Conferencia presentada en el Seminario "Transformaciones pluralistas del Estado", Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 13 de mayo de 2009.

son elementales y de sentido común, una más oscura que la otra; por eso voy a partir de al menos evidente o la que se presta a mayores disquisiciones de carácter ideológico:

Primera premisa.- La transformación del sistema democrático en América Latina. Este es un tema en el que hay que tener enorme claridad teórica, ideológica y práctica, porque sin duda en los últimos veinte años se está dando una transformación del sistema político representativo en el continente, que se ve de mil maneras, en una serie de situaciones que se expresan en crisis institucionales o en el no funcionamiento de las instituciones directamente vinculadas al Estado o que son parte del espacio estatal, como por ejemplo, la problemática de los partidos políticos. ¿Cómo podría sintetizar esto?

Esta situación es muy preocupante porque en un diagnóstico que se hizo sobre la democracia en los años 20, por el pensamiento ultra conservador europeo, incluso por algunos que posteriormente fueron considerados como los teóricos del fascismo, como Carl Schmitt que escribió un libro el año 1922 que se llamó La dictadura y después siguió con una serie de textos, y otros grupos como el de Leo Strauss, un austriaco que emigró a Estados Unidos y cuyos discípulos se transformaron en los asesores políticos de Bush. Aquí hay un pensamiento conservador que comenzó siendo como una suerte de apuesta de descalificación del sistema político democrático e hizo algunos anuncios que en la práctica, casi cincuenta años después, se están observando en muchos lugares. Me refiero a lo siguiente: la idea es que la crisis del sistema democrático consiste en que la democracia representativa, vía parlamento, vía partidos en el parlamento, en el entendido de que el parlamento como poder es el encargado de la legislación, ha entrado en crisis, o sea para decirlo incluso en términos más solutos, es que lo que está entrando en crisis, según esa teorización, es la división de poderes. Esa es la premisa y que hay una tendencia a la concentración del poder, del conjunto de

los órganos del estado, del poder ejecutivo y al interior del poder ejecutivo en la figura presidencial, lo que lleva, por ejemplo, a que en el plano jurídico cada vez más se gobierne no con leyes sino por decretos, que a su vez se legalizan a través de las llamadas leyes normativas.

Este es un hecho histórico que yo aquí se los planteo, porque evidentemente nos coloca frente a un desafío enorme: ¿qué está pasando por el sistema democrático representativo y qué grado de legitimidad podría tener el concepto de estado de excepción? Porque si el concepto de estado de excepción se acuña en el contexto de los gobiernos militares, es decir, el régimen de excepción en la teoría eran los regimenes militares, ergo el régimen normal era el democrático, hoy día se está viendo una transformación muy compleja: ¿qué es la democracia per se?, ¿se está transformando en un sistema de excepciones? Y eso abre una discusión muy válida y que se expresa en el plano formal en cómo se ejerce el poder.

Si esto lo recuperara desde una perspectiva liberal clásica, sería la crisis de la división del poder, pero esto va acompañado de otro fenómeno que evidentemente se está viendo en muchos lugares del mundo -no digo en América Latina- que es la interrupción del sistema político democrático.

Cuando hablo del funcionamiento del sistema democrático a lo que estoy aludiendo, quizás sí en términos excesivamente formales y ustedes lo pueden retomar en términos más históricos, es el juego de alternancias en el ejercicio del poder. A eso estoy aludiendo y supone, como condición sine qua non, la presencia de una vida pública que ha sido el espacio de los partidos políticos con proyectos y de una clase política que representa intereses también ideológicos. En algunos países como por ejemplo Chile, que es un país que voy a tomar como referencia, se podría decir, con

cierto grado de exactitud, que la vida pública está desapareciendo, desde la caída del régimen de Pinochet hace 18 años. Esto se está prestando a que los partidos políticos representan lo mismo, que la clase política no tiene diferencias necesariamente ideológicas claras, dando lugar a un concepto nuevo, el de la clase política transversal. La clase política transversal representa a toda la gama de discursos ideológicos posibles pero que se reúnen en el espacio de la administración del proyecto de Estado.

Segunda Premisa.- ¿Qué entendemos por Estado? Aquí me remito a la vieja discusión europea que, con variantes, continúa hasta hoy día y, a la que, de alguna manera, la politología latinoamericana también ha acogido. Para decirlo de manera muy esquemática, el espacio se ha entendido de dos maneras: como un conjunto de instituciones controladas por un grupo de presión en una lógica jerárquica donde los espacios institucionales son fundamentales y son por definición espacios estatales.

La segunda acepción es la de Claus Offe que sostiene que el Estado es más complejo que eso, el Estado es un conjunto de espacios que ocupan muchos sujetos que pueden moverse internamente y algunas veces acceder a mayores o menores centros de decisión. Por lo tanto, se entiende al Estado como un espacio de muchos proyectos y no se lo identifica sólo por un proyecto. Esta concepción de Estado supone algunas cosas: cierta estabilidad dentro de las instituciones, supone un tipo de reclutamiento de lo que llaman “el equipo estatal”, que es su burocracia en todos los niveles, pero sobre todo en los niveles medios y bajos, no en los niveles superiores que generalmente son cargos de confianza y que pueden variar según las duraciones de los periodos presidenciales. En ese sentido los ingleses han sido muy sabios, han sabido conformar muy claramente lo que ellos llaman “el equipo del estado”, que les otorga cierta estabilidad en el funcionamiento de las instituciones, y sobre todo

les ha permitido definir algo que en América Latina y en muchos lugares se está reclamando como necesario: llegar a conformar “políticas de Estado”.

Este término refiere a políticas que no comprometen al gobierno como régimen político, sino al Estado como un conjunto más permanente de instituciones. En algunos lugares del continente hay segmentos de políticas públicas que han logrado, ya hace algunos años, el estatus de políticas estatales, por ejemplo, la política financiera, la política monetaria, las políticas de intercambio, las políticas del Banco Central y, por lo tanto, de los ministerios de Hacienda; eso en países adeudados que se independizan de los proyectos de los gobiernos de turno y han merecido el status de políticas estatales. Y esta tendencia es muy apoyada por un hecho, que también hay que reconocer, la transformación de los ámbitos jurisdiccionales del Estado. Durante los últimos 20 o 30 años, los gobiernos latinoamericanos han hecho abandono de esferas jurisdiccionales, han cedido jurisdicción a los organismos multilaterales al estilo del Fondo Monetario y del Banco Mundial y con ello han cedido soberanía, incluso para poder influir en las políticas tributarias y desde luego en el problema del déficit fiscal, los excedentes, etc. Estas esferas jurisdiccionales escapan a la competencia del gobierno de turno por la existencia de múltiples convenios y acuerdos del régimen público, a veces tediosos, a veces callados, como los tratados de libre comercio que tienen dos textos, el público y el privado, como el caso de México, una cosa es lo que se dice en español y otra lo que se dice en inglés.

Recapitulo, frente a ciertas presiones y demandas de la población, los gobiernos no tienen capacidad de respuesta, tan simple como eso, porque han cedido jurisdicción. De ahí lo importante que se siente el Banco Mundial, entre otras instituciones, que financia las políticas sociales de acuerdo a su propia lógica. Hay que tomar conciencia de estos dos

hechos, porque son hechos históricos que están determinando los márgenes de maniobra de los gobiernos, en situaciones en las que los poderes fácticos son los que están gobernando. En Chile, por ejemplo, ¿quiénes están gobernando? Son los cinco, seis grupos económicos fundamentales, y no son más que eso; por lo tanto quien sea Presidente les da lo mismo, más aún, les conviene tener pintado en la silla de la Presidencia a un fulano que ideológicamente no se sienta identificado con ellos, ejemplo clásico Ricardo Lagos, quien sube a la presidencia en nombre del Partido Socialista y gobierna para la derecha. Esta estrategia es muy eficaz y legítima a los grupos fácticos de manera indirecta, deslegitimando a quien los representa por haber hecho su política en nombre de quien era contrario a su política. ¿Se dan cuenta de lo que significa esto? En el México actual hay dos gobiernos, el legal y el legítimo, el de Calderón y el de López Obrador, con sus ministerios, es decir, hay ministro de hacienda alternativo al ministro de trabajo, alternativo al Ministro de economía, alternativo al ministro de relaciones exteriores, etc. Estas situaciones tienen que ver con una reutilización de las instituciones del Estado en tanto espacio; de espacios que pueden dar lugar a un juego de actores que aparece como juego de actores con proyectos diferentes pero que en definitiva manejan el mismo proyecto.

Yo quería partir de esas dos cuestiones, porque aquí entramos en un tercer problema que en la historia del continente es muy rico pero no suficientemente analizado: las experiencias de gobiernos de la izquierda latinoamericana. Conozco sólo un libro en América Latina, compilado por la UAM en México, de la profesora Beatriz Tolovich que se intitula Las experiencias de gobiernos de la izquierda en América Latina. ¿Qué demuestran esas experiencias? Que los movimientos populares, los proyectos de cambio en el continente, grosso modo, han sido hábiles y eficaces en conquistar el poder,

entendido el Estado como espacio jerárquico de instituciones; pero han sido absolutamente ineficaces en el ejercicio del poder. Gran parte de las derrotas que han experimentado los países de América Latina, se ha dado en términos de juegos alternativos; no me refiero a la carencia de fuerza para poder llegar a tener el poder, sino la incapacidad para ejercerlo.

Esta es una cuestión que habría que preguntarse, que es muy compleja y apunta a una cantidad de problemas que he podido observar en algunos lugares y creo que el gobierno de Allende fue un paradigma absoluto. Cuando se entra al espacio del Estado desde luchas sociales muy comprometidas, en términos de posturas ideológicas, y esos movimientos que llegan al poder necesitan llenar los espacios de las instituciones estatales y sus representantes se transforman en funcionarios públicos, y creen que ser funcionarios públicos es lo mismo que ser activistas sociales, el Estado no funciona, tan simple como eso. Y, si entramos a la confusión de que siendo dirigente sindical o de base, con causas muy justas y coherentes, se trata de trasladarse a ocupar un cargo en la burocracia y querer seguir en la misma lógica, es el peor error.

Lo que hay que entender es que si se está en el espacio de las instituciones estatales hay una lógica distinta, nos guste o no, que se mide en una cuestión elemental: funciona o no funciona, se es eficiente o no, se tiene capacidad de gestión o no, porque el discurso ya no resuelve nada. El discurso resuelve los problemas cuando no se tiene el poder, cuando se quiere movilizar a la gente y alcanzar el poder, pero ya el discurso movilizador es insuficiente y corrosivo en el ejercicio del poder. Eso le pasó a Allende, los dirigentes del partido socialista y comunista que se transformaron en funcionarios de ministerios o del Banco Central, quien ocultó al Presidente, en aras de un razonamiento estrictamente ideológico, que Chile estaba en cesación de pago; esto no lo dijo un dirigente

sindical, fueron el Ministro de Hacienda y el Presidente del Banco central, porque no entendían que ocupaban esos cargos, sino que se creían dirigentes de masas y que el Presidente, por lo tanto, era su antagonista. Entonces se comienza a dar una dinámica peligrosísima: la dinámica política de confrontación que se da en la sociedad civil se replica al interior del espacio estatal y el primer síntoma de esto es la ineficacia. Y la eficacia es fundamental porque sin ella no hay respuesta a los problemas, que además tienen tiempo, no pueden esperar. Cuando la gente percibe que el gobierno que los movilizó tiene los recursos para resolverles los problemas, ya no hay argumentos válidos que les diga espérese, nadie espera, eso hay que entenderlo, hay un ritmo que no se controla.

Ejercer el poder supone cosas muy complejas como reconocer las posturas que pueden ser un proyecto ideológico y aquellas que son un proyecto de país, supone no trasladar mecánicamente el proyecto a una realidad estatal, supone ver qué es lo que puedo hacer desde el estado. Y ahí es donde se complica el asunto porque el Estado es la capacidad de gestión, pero gestión acompañada de legitimación, es decir, no es simplemente la eficacia técnica, tiene que haber también un discurso que la legitime; estas dos lógicas se tienen que articular: la lógica que tiene que ver con la capacidad de gestión eficiente y la legitimación técnica de que la gestión se justifica en tanto está dándose en la perspectiva de un proyecto que sostiene a ese gobierno, de otra forma, se cae en algo muy usual que es el pragmatismo, que es otro error. Y esto lo estoy vinculando claramente con la ineficiencia en el ejercicio del poder. En América Latina hay una absoluta ineficiencia para ejercer el poder, quizás los únicos que pudieron solucionar esto en su buen momento fueron los mexicanos y, en alguna medida, los brasileños. Entonces quisiera, a partir de estas ideas, plantearles algunas cuestiones que son elementales.

¿Cómo enfrentar el problema de la gestión? El problema de la gestión es la capacidad de traducir planteamientos que pueden ser teóricos, ideológicos o valóricos en prácticas reales. Y las prácticas reales se diseñan en el corto tiempo y, a veces, para el corto tiempo, por lo tanto, como funcionario tengo que tener por lo menos la idea de qué es lo que sigue a la medida tomada, si no tengo esa constitución estratégica, el corto tiempo de la eficacia se me transforma en un callejón sin salida. Y eso se traduce, políticamente hablando, en acumulación de tensiones, demandas, protestas y descontentos. Cuando se enfrentan procesos de cambio, que suponen una serie de medidas de diferentes alcances, se trata de ir orquestando medidas de corto, mediano y largo plazo porque, de otro modo, el Estado funciona anárquicamente, con muchas contradicciones internas.

¿Cómo se mantiene la relación del aparato estatal, entendido como conjunto de instituciones, con la sociedad civil? Para el caso de Bolivia, ¿cómo se vincula la estructura institucional del Estado boliviano con los movimientos sociales? Aquí ustedes tienen dos opciones: hay espacios de poder ya institucionalizados que vienen de la propia historia del estado y que pueden estar en instituciones de los distintos sectores de la economía o de la sociedad. Este es un punto muy importante porque ese conjunto de instituciones contiene muchos espacios de decisión, debido a que el aparato estatal no es una pirámide, a lo mejor tiene pretensión de ser una pirámide, es más bien como una sopa que está hirviendo. Lo que quiero señalar con esto es que el Estado tiene un movimiento interno cotidiano que es lo que ocurre con los funcionarios, lo que piensan, sus acuerdos y desacuerdos, su cumplimiento, puntualidad, deserción, etc., una serie de síntomas mínimos, pero que apuntan un fenómeno fundamental, la dinámica interna de las instituciones estatales.

Este movimiento interno es el que permite reconocer que, además de los espacios de poder ya institucionalizados, se

pueden crear otros espacios que probablemente no vengan de la burocracia del gobierno, sino de la forma como esta burocracia se vincula con la dinámica de la sociedad civil y por tanto conformar espacios de decisión donde movimientos, grupos, organizaciones que están fuera de la institucionalidad estatal tengan capacidad de gestión, es decir, reconocer que hay espacios propios desde donde participar como sujetos o como proyectos, como sujetos de un proyecto que van a enriquecer otros proyectos. Esto me lleva a la idea de que el estado, en realidad, no es algo tan piramidal. Un alumno colombiano que además era militar me decía lo siguiente: “mire profesor si hay algo desordenado es el orden” y me lo decía pensando en la Colombia de Uribe, en las fuerzas armadas, la policía colombianas, no estaba hablando de las universidades porque eso es obvio. Esto apunta a una cuestión de los espacios que el Estado contiene, que son espacios con posibilidades de conformar espacios más allá de los ya constituidos; y, desde ahí, contestar la siguiente pregunta: ¿el Estado, como conjunto de instituciones, si lo vemos desde esta suerte de “morosidad interna”, de molecularidad podría permitir pensar que puede ser el espacio no sólo de un sujeto sino de muchos sujetos y, por lo tanto, ser el espacio de posibilidad de muchos proyectos.

¿Dónde está el problema, no teórico sino político, de la capacidad de instancias institucionalizadas de decisión, en distintos niveles, de saber orquestar, articularse a esta pluralidad de proyectos? La realidad no es un sujeto con un proyecto, la realidad son muchos sujetos con muchos proyectos o con un proyecto que tiene muchos sujetos, que por lo tanto suponen políticas distintas. ¿Quién es el director de orquesta de esta partitura? El Estado es ese espacio aglutinador de sujetos posibles que no tienen el mismo proyecto, donde la capacidad de gestión política está en encontrar lo que tienen de común, de compatible y de complementario, porque sino estos distintos proyectos y sujetos caen en el argumento del todo o nada, que puede ser muy seductor, pero desde el punto de vista político, puede ser inviable.

Aquí hay un tema que quisiera dejar planteado, ¿qué son las políticas públicas y en qué normativas jurídicas se apoyan? Conceptualmente hablando, son la solución de una opción definida ideológica, programática o valóricamente. Por lo tanto, cuando defino una política en educación A o una política en hacienda A o una política agrícola A, no es que agricultura o hacienda sea A, sino que A es lo posible en determinadas coordenadas de tiempo y espacio, que se expresan en determinadas correlaciones de fuerza, como lo posible de hacerse y eso puede llevar a un conjunto de medidas que a lo mejor son en el largo tiempo histórico: insuficientes, pero que son un paso. Este es un problema estatal central, porque mirado desde otra perspectiva, plantea que si yo tengo un proyecto de sociedad no es solamente una propuesta, un conjunto de demandas, sino que supone un sujeto capaz de construir y sostener ese proyecto. Yo puedo postular un proyecto de cambio social, económico y plantearlo electoralmente, la gente puede votar por el proyecto y se acepta ideológicamente que hay una opción programática ahí; lo que estoy preguntando es si en esa elección, donde se legaliza o legitima un proyecto, está el sujeto social capaz de llevarlo a cabo. Porque en América Latina, lo que pasó es que no se dio ese sujeto y no entendimos que el proyecto exige de ese sujeto y que ese sujeto hay que construirlo. Tenemos que entender que la puesta en práctica del proyecto tiene que estar dado por la fuerza social capaz de sostenerlo y reproducirlo, de otro modo es mero voluntarismo ideológico o burocrático, entonces la pregunta es: ¿están los sujetos en capacidad de sostener el proyecto o hay que construirlo y cuál es la función de la política pública para construir ese proyecto y a ese sujeto? Sino, nos quedamos con proyecto sin sujeto y los sujetos que podrían haberse llegado a prestar para el proyecto se quedan sin proyecto y son los famosos derrotados de hoy. Ahora “derrotados” no es el término más adecuado porque lo que está aquí en juego, y eso cada vez de manera más clara, es que el fracaso de una política de cambio no es sólo un fracaso político,

porque los gobiernos pueden errar y de hecho yerran, pero también aciertan, sino que se crean las condiciones de restaurar los proyectos más regresivos imaginables. Esa es la experiencia del continente y de otros lugares, por ejemplo, Europa del Este y el fracaso del socialismo o la dictadura de Pinochet, que no es solamente un golpe contra Allende, eso se podría haber resuelto de mil maneras, en un referéndum, en un pequeño golpe militar de 4 o 5 meses, pero el problema era de otro orden, era el de proyecto de sociedad y hay que entender que el pensamiento conservador es más complejo de lo que estamos dispuestos a aceptar, el pensamiento conservador no es sólo sectorial, cuidado con eso, tiene visiones de futuro y tiene visiones orgánicas, lo que hizo Chile con el golpe militar fue refundar el país y es lo que permite entender el gobierno de la concertación que es expresión del triunfo del golpe militar como proyecto ideológico cultural. Estas situaciones deben enseñarnos y no las hemos procesado como enseñanza, porque la sociedad no es un sujeto, la sociedad es un conjunto de sujetos, unos posibles de construir alianzas desde su propio proyecto y la gestión estatal debe encontrar esos puntos de complementación o de apoyo mutuo y eso es un esfuerzo político, no intelectual, ni ideológico, es un análisis de correlación de fuerzas en perspectiva de un proyecto.

Estamos en presencia de esa dialéctica, en función del proyecto de sociedad, sobre todo en el contexto del capitalismo actual, entendámoslo así, esto va en serio, el capitalismo actual necesita proyectos distintos de sociedad, necesita deshacer el concepto de nación, necesita deshacer los conceptos de identidad colectiva, necesita destruir sujetos que todavía existen, lo que pasa es que todavía no tiene toda la fuerza, tiene una cierta fuerza de carácter internacional a la que los gobiernos de América Latina han contribuido enormemente cuando delegan a las entidades multilaterales atribuciones en muchos ámbitos como las políticas comerciales, financieras, económicas, etc., pero todavía no tienen

otros poderes que requieren y que están tomando a velocidades crecientes, en el ámbito educacional, en el que se concede soberanía a través de un mecanismo muy seductor como el canje de duda por educación y nos estamos llenando de expertos y reformas educativas que son simplemente la decapitación de la población.

En México se acaba de aprobar una reforma educativa en educación media, donde se suprimen todos los ramos sin excepción de forma que se le permita a un niño y a un adolescente pensar y dejar sólo los ramos instrumentales, es decir, que sean eficientes, para poder competir con el mercado internacional. Les falta controlar la cultura y eso está dentro del proyecto, yo no quiero ser con esto catastrófico, esto es simplemente un diagnóstico de lo que está ocurriendo a velocidades asimétricas y en lo educativo se está avanzando muy rápidamente. Por eso es, que se está disciplinando a las universidades, a los académicos que se están transformando rápidamente en corderitos o en borreguitos, no digo en Bolivia, hablo de otros países, porque existen en la actualidad los que no entienden nada de lo que está pasando y lo peor es que tampoco les interesa. Entonces, lo que quiero señalar es que cuando estamos discutiendo proyectos de sociedad y el papel del Estado en su capacidad de dirección, de gestión directiva, orquestadora de distintos proyectos que coexisten y que deben coexistir en el espacio del Estado, estamos enfrentando un desafío mayúsculo.

Es decir, no se trata solamente de transformar un país, se trata de calmar a un país para que no termine simplemente siendo un pedacito geográfico, un mercado en la reproducción del capital transnacional. Me explico, esto no es ninguna exageración, cualquier economista lo entiende, los países son eso, mirados desde la conferencia de Lagos, los países son mercados y por eso que detrás de las llamadas integraciones, está esa lógica

de la acumulación y concentración del capital, que necesita la reproducción del capital a altísimos costos para poder permanecer en el mercado. Es lo que significa hablar del valor agregado, que supone financiar innovaciones tecnológicas que evidentemente encarecen el costo del producto por unidad de cualquier sector productivo y que para poder financiar esos precios se necesitan grandes volúmenes y mercados gigantescos. Entonces, un país como México con 110 millones de personas queda pequeño, imagínense un país de 6 millones, de 8 millones, no cuenta en el mapa geopolítico de la economía mundial, entonces eso hay que tenerlo muy claro, lo que está en juego es la conformación de un tipo de economía que requiere una estructura política y que esa estructura política requiere de un tipo de sociedad que se está tratando de organizar.

Todavía no hay fuerza para eso, para ser un proyecto completo, para hacer que el proyecto se complete y se pueda reproducir, en ese contexto estamos actuando en América Latina. Puede que las agudezas del problema sean mayores o menores según los contextos, pero las lógicas son las mismas, en el ámbito comercial, de inversión, de las políticas tributarias, de las políticas de intercambio, de las políticas educativas, etc. Entonces, esto mirado desde la perspectiva en que nos estamos colocando aquí, implica ver cuáles son las formas de potenciación del aparato estatal.

Estos problemas se pueden teorizar y recuperar de muchas maneras, pero en esta discusión he tratado de que sea lo más descriptible posible, ya no desde una perspectiva de persona con responsabilidad, con capacidad de gestión sino desde el punto de vista de la academia, de la intelectualidad para definir con claridad cuáles son los problemas más relevantes y lo que uno observa en el Continente es que esa claridad no se tiene y eso es un punto muy preocupante porque hay capacidad

instalada, indudablemente una enorme capacidad técnica e intelectual pero sin que la producción universitaria de alto nivel sea necesariamente pertinente para los efectos de toma de decisiones.

Hay una desconexión fuerte entre la producción intelectual y las necesidades de un entorno social, porque, ¿esto quién lo va a corregir? Hay que preguntarse, en aras de la autonomía, yo soy universitario y soy autónomo, pero no lo están decidiendo las universidades, porque la universidad también está en crisis. Los directores de hoy no son directores de los institutos, son sus gerentes y lo más importante es hacer el dinero del presupuesto y no impulsar las investigaciones. En este momento, en la Universidad de Chile que es la más importante del país, se tiene un 18% de notificados (presupuesto asegurado) entonces el resto se lo tiene que conseguir el rector o el director de la Facultad o el director del instituto; entonces la lógica, en lugar de proponer lugares para que la gente produzca, va hacia las negociaciones, los lobbies en las comisiones del senado o en las fundaciones internacionales. O sea, las universidades están en riesgo de no funcionar. Por lo tanto, la necesidad de tener conocimientos para la toma de decisiones sobre cómo construir un proyecto, cómo hacerlo viable, cómo compatibilizar proyectos de manera orgánica para conformar una fuerza que sostenga ese proyecto, ese conocimiento que se está necesitando sobre un número de problemas nuevos, no se está dando. Ni en Venezuela ni en Ecuador el proyecto social tiene apoyo de su intelectualidad y no hay investigación ad hoc o pertinente, pero tampoco hay en Chile, Argentina, México, ni hablemos de Centroamérica. Entonces, estamos en una coyuntura de recuperación no sólo de memorias, de recuperación de mecanismos de cohesión social que permitan sostener proyectos de desarrollo en un contexto tan agresivo como es el capitalismo globalizado, que

tampoco tiene ningún proyecto social ni le interesa tenerlos, esto es mercado no sociedad y esa lógica de exclusión está cada vez es más clara y no solamente sirve en los países del tercer mundo sino en los países del primer mundo.

Estamos viendo la lógica de la concentración y centralización del capital, no podemos engañarnos, entonces el esfuerzo que se puede estar haciendo en Bolivia, con discrepancias, con incidencias, con matices, está ubicado, como yo lo veo, en este contexto altamente agresivo es el de estar construyendo el arca de Noe, porque otros definitivamente naufragaron, se los comió el mar y lo que es peor se acostumbraron a ser naufragos e hicieron del ser naufrago un modo de vida. Es el máximo éxito hegemónico del gobierno globalizado, como me lo decía un colega del colegio de médicos cuando hablamos de las contradicciones del gobierno capitalizado, globalizado: ya no es importante si tiene contradicciones porque se resuelven de manera muy fácil, que la gente no proteste y para que la gente no proteste hay muchos asesores dispuestos a dar sus consejos de ciencia social.

Bueno, eso es lo que yo quería plantear. Lo último quizás es un agregado, pero podría resumir esta charla en dos enunciados: primero, el Estado boliviano puede crear espacios de decisión no institucionalizados en los que pueda acoger sujetos con proyectos que pueden ser incluso diferentes entre sí, pero que en el conjunto conformen un sólo cuerpo de construcción de una sociedad multinacional completa, o, por el contrario, los espacios de poder institucionalizado son de tal modo rígidos que impiden crear nuevos espacios institucionalizados, para el presente del proyecto.

Segundo, la relación entre un funcionario con capacidad de gestión y sus compromisos ideológicos no es inmediata, porque si

confundimos los planos y creemos que el simple compromiso es por sí mismo eficiencia funcionaria, estamos mal. Los proyectos no se discurrean, se construyen cotidianamente con medidas completas, algunas pueden no gustarnos, de ahí la necesidad de tener una perspectiva estratégica, de una medida a la otra, para eso hay que tener una perspectiva de futuro que vaya más allá de las contingencias, de lo parcial de la política, que vaya más allá incluso de lo sectorial de la política y eso supone una suerte de consenso, en torno de algo que une lo heterogéneo y que incluso sea capaz de trascender las propias contradicciones. Y en ese sentido, creo que el papel del funcionario con responsabilidad directiva es absolutamente central y todavía más, si este funcionario con capacidad de decisión en los niveles que sea, porque evidentemente tendrá distintos alcances, visiones, no pierde lo que es fundamental en la construcción de un Estado, que es su capacidad de diálogo, su capacidad de escucha, del diálogo pedagógico de lo que emerge de la sociedad civil, de lo que la sociedad civil siempre está demandando porque la sociedad civil es eso, una caldera que está recibiendo atención, hay que saber escucharla, eso fue lo que no hizo el socialismo real de Europa del Este, nunca escuchó a la sociedad civil, nunca escuchó la cotidianidad de la gente, nunca atendió al sistema de necesidades más elementales de la gente y creyó que la gente tenía resueltos sus temas de mantequilla, de pasta dental y todo lo más básico para la subsistencia y faltó a sus compromisos ideológicos a 40 años plazo, como si se pudiera esperar 40 años para bañarse, enjabonarse, limpiarse la boca, comer bien; la gratificación diferida no sostiene ningún proyecto en el largo tiempo.

Hay un momento de fundación y un momento de institucionalización, a lo mejor Bolivia está en el momento de fundación, lo que explica las lógicas de políticas de crear comisiones no tanto en función del programa o la formación de instituciones, sino de liderazgos carismáticos, lo que es un

fenómeno perfectamente explicable pero no es suficiente, porque eso no es eterno. De ahí que haya que pasar a lo que los teóricos llaman la institucionalización y eso es un esfuerzo de creación que exige el propio proyecto porque el proyecto se tiene que defender a sí mismo y tiene que reducirse a sí mismo, me explico: lo que estoy señalando es uno de los desafíos de esta lectura, capaz de poder discutirse de diferentes ángulos, pero siempre con la misma perspectiva.