



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES



**EL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA FRENTE AL ESTADO-
NACIÓN: UN DEBATE DESDE LA DES/COLONIALIDAD DEL PODER**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

LICENCIADA EN CIENCIAS POLÍTICAS Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA

ESPECIALIDAD CIENCIA POLÍTICA

PRESENTA

CLAUDIA FERNANDA MORALES MARTÍNEZ

ASESOR: DR. BORIS MARAÑÓN PIMENTEL

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX. A 30 DE JULIO DE 2018

DGAPA-PAPIIT IN303216



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A todo(a)s aquello(a)s que han vivido mis tiempos inciertos:

A Adriana, por los bienaventurados amaneceres que me trajeron hasta aquí

A Francisca, por su inigualable amor de madre

A Paco, por enseñarme a no claudicar

A Goyo, por mantenerse pese a las adversidades

A Ángel, por acompañar mi lucha cotidiana con el lirismo de su ser

A Marisol y Jovany, hermanos cuyo corazón logró encontrarme

*A Humberto, Pamela, Daniela y Andrea, por prestar su oído como un refugio
de esperanza*

A Diana y César, porque con ustedes siempre he podido ser

Agradecimientos

En mi caminar por la senda del aprendizaje he encontrado a cinco maestros que han dotado de sentido mi paso por esta Universidad, que sobra decir, es el espacio donde las diferencias pueden germinar con solidaridad y compromiso. A los maestros solidarios y comprometidos van dirigidos estos agradecimientos.

Mi gratitud al Dr. Boris, maestro cuya calidez, sencillez y alegría tocaron mi interior. Le agradezco el enseñarme a mirar el mundo con otros ojos y a andar en él con pasos solidarios. Este trabajo no sería lo que hoy es sin su confianza y su aliento, pues si algo le brindó, más allá de su conocimiento, fue su sensibilidad ante los tiempos históricos que viví mientras escribía estas páginas, los cuales se caracterizaron por un constante desconcierto en el cual no dejó que este pensamiento se ahogara.

A mi maestra, Ma. Luz Migueles Tenorio, le agradezco por compartir fraternalmente conmigo su saber en el camino de la docencia. Sin lugar a dudas ella sembró en mí el amor por la enseñanza. También le doy gracias porque en el tiempo que estuvimos juntas compartiendo las aulas sus palabras siempre fueron reconfortantes, como también lo fue su interés por mí y por este trabajo.

Al profesor Donato Perea, de quien aún en la distancia sentí su aliento, le agradezco la confianza y motivación que siempre me brindó. De igual forma le reconozco el haber empapado mi formación con su amor por la investigación histórica. Gracias a él es que en mis recuerdos están el olor a hojas de papel gastadas por el tiempo.

A los maestros que acompañaron palabra a palabra la construcción de este trabajo, maestros de gran envergadura que escoltaron mi desencuentro con el mundo, a los cuales el ojo invasor ha asignado el nombre de “pueblos indígenas”, en especial a los de Bolivia, los cuales sin conocerme me han dado una colosal lección de resistencia y dignidad que se resume en el *Ama Llunk'u* que al día de hoy es parte esencial de mi andar.

A las profesoras itinerantes que en algún rincón de la ciudad se reúnen, esas cuatro mujeres extrañas para la mirada obediente cuyo nombre colectivo da cuenta de la unión mística entre una vaca y un caracol. Compañeras a las que les agradezco el acogerme en el nada sencillo camino del des/aprender, ya que representan un aula llena de conocimiento rebelde para construir la vida buena.

La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia. Introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la “cosa” colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera.

Los Condenados de la tierra

Frantz Fanon

Índice	Pág.
Introducción	7
Capítulo I. El Estado Moderno desde una mirada Des/Colonial	17
1.1 El Patrón de Poder y la Colonialidad del Poder.....	18
1.1.1 La Colonialidad del Trabajo.....	30
1.1.2 La Colonialidad de la “Naturaleza”.....	33
1.1.3 La Colonialidad de las relaciones Sexo-Género.....	35
1.1.4 La Colonialidad de la Subjetividad.....	37
1.1.5 La Colonialidad de la Autoridad Colectiva.....	41
1.2 Develando los sustentos coloniales de las propuestas teóricas del Estado-nación.....	57
1.2.1 La primera Modernidad y el pensamiento de Nicolás Maquiavelo.....	58
1.2.2 Thomas Hobbes y la Colonialidad del Leviatán.....	67
1.2.3 John Locke: El individuo, la propiedad privada y la colonialidad.....	74
1.2.4 Balance Previo: La Colonialidad de la Autoridad Colectiva en Maquiavelo, Hobbes y Locke.....	81
1.2.5 ¿El Eurocentrismo y la Colonialidad presentes en la obra de Marx?.....	84
1.2.6 Balance Final: La Des/Colonialidad del Poder de cara a las interpretaciones sobre la Autoridad Colectiva Moderno/Coloniales.....	95
Capítulo II. Perspectiva histórica de la Colonialidad de la Autoridad Colectiva en Bolivia (1532-2006)	100
2.1 La Colonialidad del Poder como eje articulador de la sociedad colonial boliviana (1532-1825).....	101
2.2 La Independencia de Bolivia: el surgimiento de Estados independientes articulados a sociedades coloniales (1825- 1932).....	110
2.3 La Guerra del Chaco como antesala de la Revolución de 1952 (1932-1952).....	115
2.4 La Revolución Boliviana: de la destrucción del Estado oligárquico a la conformación del Estado corporativo (1952-1964).....	121

2.5 La militarización de la Autoridad Colectiva Estatal en Bolivia (1964-1985).....	127
2.6 Antecedentes del <i>proceso de cambio</i> ; hacia la construcción del Estado Plurinacional (1985-2006).....	133
Capítulo III. El Estado Plurinacional de Bolivia. Un horizonte descolonial.....	142
3.1 La Autoridad Colectiva Estatal en el debate Plurinacional.....	152
3.1.1 El Estado Plurinacional: Pesar desde los “pueblos”.....	160
3.1.2 Los resabios del viejo Estado: La nueva Constitución Política del Estado y las leyes secundarias.....	172
3.2 Hacia la construcción de una teoría política plurinacional.....	177
3.2.1 Álvaro García Linera: La estatización de lo plurinacional.....	178
3.2.2 Luis Tapia: El núcleo común de la plurinacionalidad.....	185
3.2.3 Boaventura de Sousa Santos: ¿Refundar el Estado?.....	190
3.2.4 Will Kymlicka: La plurinacionalidad en el entramado liberal.....	195
Capítulo IX. Conclusiones. Avances y Límites del Estado Plurinacional de Bolivia.....	200
Anexo: Entrevista a Luis Tapia.....	211
Bibliografía.....	218

Introducción

Hace más de 20 años una crisis política se gestó en Bolivia, en ella fueron participes diversos sectores de la sociedad que, entre muchas otras cosas, cuestionaron la forma en que históricamente el Estado y sus instituciones han centralizado el ejercicio del Poder. De entre ellos fue el sector “indígena-campesino”¹, organizado en sus confederaciones, quien encabezó las amplias movilizaciones que marcaron las pautas que tomaría la resolución a dicha crisis.

La amplia participación “indígena”, y por tanto, el inicio del conflicto, se sitúa en un contexto en que el modelo neoliberal fue importado a este país durante el gobierno de Víctor Paz Estenssoro (1985-1989), quien asumió la presidencia tras un amplio período de dictaduras y un breve período democrático en 1982, y que formalizó el proyecto neoliberal con la instauración del Nuevo Plan Económico (NPE) que entró en vigor el 29 de agosto de 1985. En él se estableció, a grandes rasgos, un sistema económico de libre mercado y la eliminación paulatina de subsidios y de políticas proteccionistas.

Tras siete años de debates y ajustes finalmente los “logros” de dicha política económica emanaron de la Ley de Privatización promulgada en marzo de 1992 (durante el Gobierno de Jaime Paz Zamora) y de la Ley de Capitalización emitida en marzo de 1994 (durante el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada) tras las cuales se privatizaron los principales sectores estratégicos de la economía boliviana, tales como Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB), la Empresa Nacional de Ferrocarriles (ENFE), la Empresa Nacional de Electricidad (ENDE), la Empresa de Telecomunicaciones (ENTEL), la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), el Lloyd Aéreo Boliviano (LAB), entre muchas otras (Requena, 1996, p. 14).

Los impactos sociales que tuvieron estas medidas se manifestaron principalmente en el incremento del desempleo, las desigualdades y la centralización de la riqueza en unas cuantas manos. González Pazos señala que en este período el desempleo creció entre 1994 y 2001 de un 3% al 8,5%, y para el año 2000 estas situaciones se agudizaron de tal manera que tan sólo el 20% de la población

¹ Las diferencias sociopolíticas y culturales de ambas categorías han sido una constante en el desarrollo histórico de Bolivia y al unirlos no pretendemos invisibilizar sus historias particulares, sino presentarlas como el bloque histórico que logró posicionar la demanda del Estado Plurinacional en la agenda nacional al hacer que sectores populares, díganse, no indígenas y no campesinos, se adueñasen de ella en aras de reformar el Estado.

perteneciente a la clase alta concentraba el 68,49% de los ingresos, mientras que los sectores empobrecidos tenían acceso tan sólo al 5,8% del ingreso nacional (Pazos, 2007, p. 193)

Como toda crisis económica, ésta permitió el surgimiento y desarrollo de un amplio y variado movimiento social de resistencia contra el neoliberalismo. Algunas de las confederaciones y movimientos “indígenas-campesinos” que en este período lograron distinguirse fueron la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ), la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), la Coordinadora de las Seis Federaciones del Trópico de Cochabamba (COCA TRÓPICO), el Consejo de Federaciones Campesinas de los Yungas (COFECAY), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa” (FNMCB-BS), el Movimiento Sin Tierra (MST) y la Federación de Juntas Vecinales-El Alto (FEJUVE-EL ALTO) (Linera, et al., 2010).

El impetuoso movimiento social fue reflejo de una crisis de amplias magnitudes que permitió que estas confederaciones se reconocieran y articularan, en este primer momento, en torno a la defensa contra la privatización de los recursos naturales, demanda que cobraba una importancia trascendente en un contexto de saqueo e intervención estadounidense. Prueba de ello fueron, por un lado la “Guerra del Agua” (2000) y la “Guerra del Gas” (2003), y por el otro, las nueve marchas “indígenas” que se dieron entre 1990 y 2012, que en conjunto constituyeron lo que posteriormente se denominaría el “Proceso de Cambio”.

La defensa y oposición contra la privatización de los recursos naturales que habían ordenado los gobiernos neoliberales fueron las más importantes luchas de los “pueblos indígenas-campesinos” y los sindicatos obreros. La primer confrontación directa, la “Guerra del Agua” en abril del año 2000 surgió en Cochabamba durante el gobierno del general Hugo Bánzer (1997-2001), la cual tras varios días de bloqueos y movilizaciones logró que la empresa estadounidense Bachtel no asumiera el control de todas las aguas de la cuenca de Cochabamba, así como el impedimento del alza en las tarifas del agua que había establecido el Gobierno. A partir de esta manifestación se creó la Coordinadora de Defensa del Agua y la Vida cuya importancia radicó en aglutinar a los diversos

sectores sociales, llámense obreros, “indígenas”, mujeres, coccaleros, campesinos, estudiantes, etc., contra la privatización del agua (Flores, 2000).

Aunada a las demandas de defensa del territorio y los recursos naturales contra las medidas neoliberales, una de las exigencias fundamentales que se fue gestando dentro del movimiento “indígena-campesino” fue el establecimiento de una Asamblea Constituyente para reformar el Estado. Esta demanda fue resultado del distanciamiento con la representación política de los partidos políticos de antaño, una vez que estos firmaron el llamado “Pacto por la Democracia” en 1985, tras el cual el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) y la Acción Democrática Nacional (ADN) que a pesar de tener proyectos políticos antagónicos se comprometieron a respaldar el modelo neoliberal y durante el desarrollo del conflicto prácticamente intercambiaron los sexenios presidenciales.

De las nueve marchas “indígenas” dos ellas concentraron la demanda de la conformación de la Asamblea Constituyente. La primera fue la marcha de 2000 titulada “tierra, territorio y recursos naturales”; la segunda fue la marcha de 2002 llamada “soberanía popular, territorio y recursos naturales”. Ambas convocaron a la unidad en torno a la conformación de una Asamblea Constituyente que sería el espacio de representación y acción política en la que las confederaciones “indígenas-campesinas” exigirían una participación en los espacios de representación política con el objetivo de establecer un Estado Plurinacional.

La segunda rebelión estalló en octubre de 2003 con la llamada “Crisis de Octubre” o “Guerra del Gas” que se llevó a cabo en la ciudad de El Alto. Su objetivo era recuperar los derechos de propiedad de los hidrocarburos y evitar que estos fueran exportados a los puertos chilenos para posteriormente ser enviados a Estados Unidos. Esta movilización culminó con la salida del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada y sentó un antecedente sustancial para las jornadas de mayo y junio de 2005 por la nacionalización de los hidrocarburos, las cuales pondrían fin al gobierno de Carlos Mesa (Alcoreza, 2003).

La importancia de estas rebeliones reside en ser catalizadoras de una articulación entre las organizaciones populares que habían tomado forma de asambleas vecinales, sindicatos o juntas barriales de las que eran participes mujeres, maestros, intelectuales, estudiantes, amas de casa y

trabajadores, con comunidades “indígenas” y sindicatos “campesinos”, que serían quienes llevarían a los primeros la idea de luchar por un Estado Plurinacional que permitiera que todas las expresiones políticas tuvieran voz. En el seno de estas “guerras” iría tomando forma el proyecto plurinacional que en poco tiempo se convertiría en la demanda central de las movilizaciones llevadas a cabo por todos estos sectores a lo largo del territorio boliviano.

Como resultado de la “Guerra del Gas” emanó la “Agenda de Octubre” en la que se planteó como uno de los ejes centrales de la resistencia la conformación de la Asamblea Constituyente que sirviera como espacio de deliberación en donde todas las voces fueran escuchadas y que los acuerdos que de ahí emanaran sirvieran como lugar común para la construcción del nuevo proyecto plurinacional. El primer paso para avanzar en la organización que permitiera lograr la articulación entre todos los sectores participantes se dio en septiembre de 2004 cuando cinco confederaciones se reunieron en Santa Cruz para firmar el “Pacto de Unidad” con el objetivo de dar lineamientos para la convocatoria a la Asamblea Constituyente. Dicho Pacto quedó conformado por tres organizaciones “matrices” campesinas (la CSUTCB, la FNMCB-BS y la CSCB) y por dos organizaciones de originarios “indígenas” (la CONAMAQ y la CIDOB) (Schavelzon, 2012, p. 94).

Con el “Pacto de Unidad” firmado continuaron las movilizaciones, esta vez de forma más organizada, orientadas a concretar y darle un sentido común a la Asamblea Constituyente. El movimiento pareció llegar a su punto más álgido con la llegada al poder de Evo Morales el 22 enero de 2006 y el afianzamiento del Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP) en la que el partido se asumió como el instrumento que daría apertura y canalizaría las demandas “indígenas-campesinas”. Por lo tanto, el compromiso más importante que asumió el Presidente fue convocar a la Asamblea Constituyente, cuya finalidad residía en ser un mecanismo que llevara a la transformación del Estado Boliviano en un Estado Plurinacional.

Para ello las confederaciones pertenecientes al “Pacto de Unidad” presentaron al Congreso el 5 de agosto de 2006 la “Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente”. En este documento dieron a conocer su propuesta de Estado, es decir, el orden político que quisieron darse a sí mismos y que en este momento

asumieron que el Gobierno en turno debía tomar como su principal compromiso, dado el respaldo electoral que de ellos tuvo en la elección presidencial.

Así, el 6 de marzo de 2006 Evo Morales lanzó la Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente, que finalmente fue instaurada el mes de agosto de ese año. Tras un amplio debate en torno a la autonomía, el territorio, la forma de elección de representantes, la tierra, los idiomas y la religión, es decir, respecto a la forma que tomaría el nuevo Estado, la Asamblea aprobó el 9 de diciembre de 2007 la nueva Constitución Política que después de las modificaciones elaboradas en la negociación entre el Gobierno y la derecha afuera de la Asamblea Constituyente, fue sometida a un referéndum constitucional el 25 de enero de 2009, tras el cual se aprobó el nuevo orden constitucional el 7 de febrero de ese año (Schavelzon, 2012, p. 10).

El eje central de las marchas y las asambleas llevadas a cabo antes, durante y después del arribo de Evo Morales a la presidencia fue la transición del Estado-nación al establecimiento del Estado Plurinacional. La problemática que aborda este trabajo se sitúa en esta aparente transición de un modelo de Estado a otro, por lo cual es necesario preguntarnos: ¿Por qué fracasó el Estado-nación en Bolivia?, ¿Por qué el Estado Plurinacional es la forma de organización política por la que optaron los “pueblos indígenas-campesinos”?, ¿Cuáles son las diferencias sustanciales entre la propuesta del Estado Plurinacional y el moderno Estado-nación?, ¿En qué medida el Estado Plurinacional es una alternativa descolonizadora de la Autoridad Colectiva Estatal? y ¿En qué medida ha sido realizado el Estado Plurinacional durante el gobierno de Evo Morales?

El objetivo general de esta investigación es conocer y analizar de forma crítica la propuesta teórica del Estado Plurinacional de Bolivia presentada por las cinco organizaciones matrices del movimiento “indígena-campesino” en 2006, así como su aprobación final en 2009. Los objetivos específicos que acompañan a éste son: 1) Conocer las causas externas e internas que llevaron al fracaso del Estado-nación en Bolivia, 2) Comprender el proceso histórico que llevó a los “pueblos indígenas-campesinos” a la elaboración de la propuesta del Estado Plurinacional, 3) Establecer las diferencias entre el Estado-nación moderno y el Estado Plurinacional boliviano, 4) Evaluar en qué medida la propuesta del Estado Plurinacional es una alternativa epistemológica descolonizadora y 5) Analizar en qué medida el Estado Plurinacional ha sido practicado durante el gobierno de Evo Morales.

En esta investigación se parte del entendido de que el Estado-nación no representa una forma de organización política acorde a las necesidades, cosmovisiones y sobre todo a las formas de organización política comunitaria “indígena” que han perdurado a lo largo de la historia colonial de Bolivia, pues al ser la forma de Estado que emergió de la Modernidad está atravesado por un criterio racial de sometimiento a lo “no-europeo”, de depredación a la “naturaleza”, de machismo y de acumulación capitalista que emanó del “descubrimiento de América”.

Por lo tanto, la propuesta del Estado Plurinacional es una necesidad histórica descolonizadora, tanto política como epistemológica, porque uno de sus sustentos básicos es establecer relaciones sociales que reviertan y nulifiquen dichos criterios². Ello implica, indiscutiblemente, una/otra Autoridad Colectiva que permita que esto sea posible. En el mismo sentido, asumimos que la idea del Estado Plurinacional reside en las principales organizaciones “indígenas-campesinas” que históricamente han luchado contra el Sistema Mundo Moderno/Colonial y no en el discurso y las prácticas del gobierno de Evo Morales y que durante éste se ha seguido reproduciendo la lógica colonial orientada a la reconstrucción del Estado-nación Moderno/Colonial.

Para dar respuesta a las preguntas aquí planteadas y brindar sustento al entendido del que se parte se recurrirá a la teoría de la *Colonialidad del Poder*, una teoría que emana del sur de nuestro continente y que aún está en continúa construcción en las distintas áreas geográficas a las que ha llegado. Sus principales representantes son Aníbal Quijano (Perú), Walter Dignolo (EE.UU.), Enrique Dussel (México), Boaventura de Sousa (Portugal), Edgardo Lander (Venezuela), César Germaná (Perú), Catherine Walsh (Ecuador), entre muchos otros.

A su lado, acompañan el análisis histórico pensadores bolivianos que han abordado desde esta geografía la cuestión de la “raza”. Entre ellos destacan Luis Tapia, Silvia Rivera Cusicanqui, Raúl Prada, Xavier Albó, Jesús González Pazos, entre muchos otros bolivianos y no bolivianos

² La importancia del Estado Plurinacional de Bolivia rebasa por mucho los análisis cuantitativos que buscan en las cifras negar que éste sea trascendental para una sociedad en el que la mayoría de la población no se autoidentifica con alguno de los 36 “pueblos indígenas, originarios y campesinos”, tal como lo develó el Censo Poblacional de 2012, que muestra claramente una disminución en el número de personas “indígenas” respecto al Censo Poblacional de 2001, pues pasó de 3.142.637 millones a 2.806.592 millones <http://www.ine.gob.bo/> (Estadística, 2012). Sin embargo, es importante recalcar que esos análisis son propios de la visión racista de “blancos” y “mestizos” que niega la existencia de estas identidades en el territorio y buscan respaldar con datos la condición de minoría a la que históricamente han estado sujetos.

preocupados por las cuestiones aquí planteadas a los que se recurre con el objetivo de articular el planteamiento teórico de estos pensadores pertenecientes a la historia del pensamiento propia de Bolivia con el pensamiento Des/Colonial, para así lograr elevar la experiencia histórica boliviana a un análisis sistémico de mayor alcance. Es importante aclarar desde esta introducción que en el apartado titulado “Hacia la construcción de una teoría política plurinacional” únicamente se recupera a Luis Tapia por ser quien con mayor ahínco ha trabajado al Estado Plurinacional como categoría epistémica. Sin embargo, el lector debe saber que existen otras propuestas, por ejemplo la de Pablo Mamani, que también son importantes recuperar, pero que para los fines de este trabajo no se serán abordadas.

La Colonialidad/Descolonialidad del Poder es una teoría que se ocupa de hacer una relectura histórica de la llamada Modernidad, dando a conocer que la contracara de dicho proceso fue la Colonialidad del Poder. En términos generales plantea que existe un Patrón de Poder Moderno/Colonial que emanó del “descubrimiento de América” en el cual se lograron articular cuatro principios básicos: 1) la ya mencionada Colonialidad del Poder que explica la emergencia del criterio de “raza” como un principio de dominación y explotación social universal, 2) el Capitalismo como forma universal de la explotación social, 3) el Estado como forma universal de control de la Autoridad Colectiva, cuya forma hegemónica es el Estado-nación y 4) el Eurocentrismo como forma preeminente de control de la subjetividad, sobre todo en lo que respecta al control del conocimiento (Quijano, 2001, p. 21).

La Colonialidad del Poder, como un elemento constitutivo del Patrón de Poder, opera en cinco ámbitos de la existencia social, a decir de Quijano, el Trabajo, las Relaciones Sexo-Género, la “Naturaleza”, la Subjetividad y la Autoridad Colectiva. El eje central de este estudio se localiza en este último ámbito, ya que la Autoridad Colectiva es el concepto con el que la teoría Des/Colonial hace referencia a las formas de organización política existentes, cuya versión hegemónica actual es el Estado³. La Des/Colonialidad plantea que la construcción del Estado en cada espacio de dominación no se dio de forma homogénea y continua. Sin embargo, en el proceso de desarrollo

³ En este trabajo se usará el concepto de Autoridad Colectiva Estatal para referirnos al Estado. Es así porque con él se intenta romper con la noción que asume que la única Autoridad Colectiva *per se* es el Estado e invita a pensar otras formas de autoridad política no estatales, ante lo cual un primer paso reside en la desnaturalización del concepto mismo.

del Patrón de Poder Moderno/Colonial el Estado-nación emergió desde occidente como la forma hegemónica de Autoridad Colectiva importada al resto de países en el mundo. Asumiéndose así como la organización política a alcanzar, siendo Bolivia un ejemplo claro de los precios que tuvieron que pagar los “pueblos indígenas-campesinos” en aras de encajar en el arquetipo del Estado occidental.

La elaboración de una propuesta de Estado Plurinacional que emana de los “pueblos indígenas-campesinos” de Bolivia sitúa de nueva cuenta a la “Ciencia Política” en un álgido debate sobre la concepción de Estado que pareciera ya estaba más que elaborada. Sin embargo, hoy esos sujetos políticos nos invitan a replantearnos las definiciones de Estado que han sido dominantes en este campo. Esta revisión se torna urgente debido a que el Estado Plurinacional busca superar y generar otras formas de llevar a cabo las relaciones sociales basadas en dos principios fundamentales: El Buen Vivir y la Interculturalidad. Con ellos pretende transformar las relaciones capitalistas, racistas y patriarcales que imperan en el Sistema Mundo Moderno/Colonial, es decir, imaginar horizontes de sentido poco trabajados, lo que hace una tarea inevitable volver a preguntarnos, una vez más, qué es el Estado y que es el Poder.

Un primer paso a esa revisión nos la ofrece la Des/Colonialidad del Poder que desde una crítica al pensamiento moderno nos invita a pensar más allá del pensamiento dual, que entre muchas otras separaciones, ha establecido una constante separación entre Estado y Sociedad. Desde este enfoque se pretende reformular la relación entre las diversas áreas del conocimiento y la separación sujeto-objeto que da sentido al hacer de la ciencia moderna. El sentido que busca redimir es el de un sentido histórico basado en la racionalidad liberadora, es decir, contra la dominación y la explotación, que permite pensarnos dentro de relaciones sociales más solidarias entre nosotros y con la “Naturaleza”. Ese es el sentido que recorre la lucha de los “pueblos indígenas-campesinos” en Bolivia y del cual hoy no puede ser ajena la “Ciencia Política”.

En suma, el Estado Plurinacional de Bolivia nos lleva a eso que ha sido definido por Walter Mignolo como la *desobediencia epistémica* que implica cuestionar el racismo epistemológico del pensamiento occidental dominante que niega, invisibiliza, margina y subordina a los sujetos y saberes “no-europeos” y que invita a desprendernos de dicha lógica para permitirnos mirar, aprender y recuperar las experiencias y conocimientos emanados de otras geografías (Mignolo,

2009, p. 8). Esta desobediencia, sin duda alguna, toca el quehacer de la “Ciencia Política” y a lo que se ha dicho que es su objeto de estudio: El Estado.

Ello implica que la propuesta del Estado Plurinacional se coloque en un diálogo de saberes frente a las propuestas teóricas que del Estado han elaborado pensadores como Nicolás Maquiavelo, Tomas Hobbes, John Locke e inclusive con el propio Karl Marx, puesto que es en sí una alternativa conceptual que emana de las necesidades, condiciones y saberes de la experiencia histórica de sujetos políticos que han resistido por más de 500 años el no ser vistos ni acogidos en la elaboración de las propuestas teóricas de esos pensadores, y de muchos otros, que pese a ello al día de hoy son dominantes en el estudio del Estado.

Todos estos planteamientos constituyen la problemática de la presente investigación para la cual recurrimos a la búsqueda y consulta de libros, tesis, artículos, documentos y periódicos especializados en el caso de Bolivia. Esto sin dejar de lado la consulta de censos poblacionales que aporten datos que sustenten el análisis aquí realizado. Es decir, será mediante el uso de fuentes secundarias y métodos cuantitativos y cualitativos que se llevará a cabo una exposición clara y concisa de los planteamientos aquí señalados, cuyo orden de exposición es el siguiente.

En el primer capítulo se presentan los conceptos pilares que dan forma a la teoría de la Des/Colonialidad del Poder, haciendo énfasis en la Colonialidad de la Autoridad Colectiva. Como un subcapítulo del mismo se presenta una interpretación de los cuatro pensadores antes enunciados cuyas obras son analizadas desde la teoría Des/Colonial⁴. En el segundo capítulo se realiza un análisis histórico de la Colonialidad de la Autoridad Colectiva en Bolivia con el objetivo de demostrar que el Estado Plurinacional no es producto de una mera coyuntura, sino que es una necesidad histórica. En el tercer capítulo se dan a conocer los sustentos teóricos del Estado Plurinacional en contraste con los del Estado-nación enunciados en el primer capítulo, resaltando los proyectos del Buen Vivir y la Interculturalidad como proyectos alternativos a la Modernidad/Colonialidad en crisis. Así mismo se recuperan algunos pensadores que han

⁴ Sabemos que existen un sinnúmero de autores que han abordado las cuestiones del Estado, pero el interés de retomar únicamente a Maquiavelo, Hobbes, Locke y Marx se centra en que son considerados los pilares de corrientes del pensamiento que impactan el estudio de la “Ciencia Política”. Este trabajo se ve limitado en abordar la gama de autores que contemporáneos o posteriores a ellos han elaborado teorías del Estado.

pretendido construir una teoría del Estado Plurinacional más acabada, ya sea para justificar el régimen boliviano en turno o para aportar a la liberación de los “pueblos”. A manera de conclusión se presentan algunos avances y límites que ha tenido la materialización de la propuesta del Estado Plurinacional con miras a demostrar que en Bolivia la Colonialidad no ha cesado.

Finalmente, debemos hacer un agradecimiento y una aclaración. El agradecimiento va dirigido a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico y al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (DGPA-PAPIIT) por la beca otorgada mediante el proyecto IN303216 “De la crisis estructural del empleo al trabajo recíproco en el México actual. Discursos y prácticas en organizaciones económicas solidarias” coordinado por el Dr. Boris Marañón. Gracias a ella este trabajo hoy puede ser leído.

La aclaración corresponde al entrecomillado que se utiliza y que el lector podrá encontrar en palabras como “raza”, “negro”, “indígena”, “naturaleza”, entre otras, las cuales desde la mirada Des/Colonial se asumen como categorías mentales resultado de la *herida colonial* de la que Bolivia es parte y que como tales no deben ser naturalizadas en el lenguaje hablado y escrito, a ello tiende su uso.

Capítulo I. El Estado Moderno desde una mirada Des/Colonial

El mundo al revés nos enseña a padecer la realidad en lugar de cambiarla, a olvidar el pasado en lugar de escucharlo y a aceptar el futuro en lugar de imaginarlo [...] En su escuela, escuela del crimen son obligatorias las clases de impotencia, amnesia y resignación. Pero está visto que no hay desgracia sin gracia, ni cara que no tenga su contracara, ni desaliento que no busque su aliento. Ni tampoco hay escuela que no encuentre su contraescuela.

Eduardo Galeano. *Patatas Arriba. La escuela del mundo al revés.*

La necesidad de pensar desde América Latina no es exclusiva de nuestros tiempos, ya que ha sido una constante en las obras de diversos pensadores latinoamericanos, que al igual que nosotros, han visto en esta necesidad una oportunidad para develar lo que somos y no lo que nos han dicho que seamos. La Colonialidad/Descolonialidad del Poder es un enfoque que surge en los años 90's como resultado de la conciencia de esa necesidad que adquirió su principal representante, Aníbal Quijano, quien logra, como veremos a continuación, pasar de la crítica a otras corrientes de pensamiento hacia la construcción de una teoría crítica con carácter integral, histórico y analítico sobre las relaciones sociales y que en nuestros tiempos representa una alternativa teórica y epistemológica para el estudio de la Autoridad Colectiva Estatal.

En el presente capítulo se pretende dar a conocer los conceptos fundamentales que conforman el pensamiento de la Des/Colonialidad del Poder, lo cual nos permitirá:

- 1) Presentar la concepción de Poder y el análisis de la Autoridad Colectiva Estatal que ofrece dicha teoría con el objetivo de establecer los conceptos pilares de la misma, para posteriormente contrastarlos con las concepciones elaboradas por los autores que se abordarán en el subcapítulo que conforma este apartado.
- 2) Exponer el enfoque con el que se realizará el análisis histórico de Bolivia que da forma al segundo capítulo, enfatizando en la Colonialidad de la Autoridad Colectiva, temática pilar que constituye la presente investigación. Aunado a ello, el corpus teórico que a continuación se presenta nos permitirá analizar la propuesta del Estado Plurinacional de Bolivia que constituye el eje central de la problemática que será abordada en el tercer capítulo.

En el subcapítulo del presente apartado se da a conocer un análisis que tiene como fundamento los conceptos emanados de la Des/Colonialidad del Poder para presentar las concepciones de Poder de los autores que, por un lado, sustentan el estudio del Estado Moderno/Colonial como lo son Nicolás Maquiavelo, Thomas Hobbes y John Locke, y por el otro, problematizar sobre algunos posibles rasgos coloniales en el pensamiento de Karl Marx, sin dejar de reconocerlo como el autor que desde Europa elaboró la teoría crítica más acabada contra el capitalismo y contra el Estado.

El orden de exposición es así porque una vez desarrollada la propuesta de la Colonialidad del Poder serán definidas las categorías de Colonialismo, Colonialidad, Universalismo y Eurocentrismo, que componen el marco teórico que sustentará la crítica hacia las obras de dichos autores, los cuales fueron electos por ser los representantes de cuatro de las corrientes de pensamiento (la RealPolitik, el absolutismo, el liberalismo y el marxismo) que han abordado con mayor ímpetu las cuestiones del Estado y que al día de hoy, aunque de manera dispar, siguen constituyendo el sustento teórico del estudio de la “Ciencia Política”.

1.1 El Patrón de Poder y la Colonialidad del Poder

La lectura histórica que plantea el enfoque Des/Colonial parte del análisis del vínculo entre América Latina y Europa, es decir, del momento en que estas dos geografías y espacios geoculturales pudieron “encontrarse”. El punto de “encuentro” lo marca el “descubrimiento de América” en el año de 1492, acontecimiento que dio origen histórico, como concepto y como praxis, al Patrón de Poder Moderno/Colonial. Esta idea es retomada de los estudios de Immanuel Wallerstein acerca del Sistema Mundo que se encuentra presente, principalmente, en sus obras *Abrir las Ciencias Sociales* y *El Moderno Sistema-Mundo*.

En ellas el autor señala que el Sistema Mundo-Moderno implicó el acercamiento de Europa con la población del resto del mundo (Wallerstein, 1996, p. 23), dando así origen al funcionamiento de dicho sistema, el cual no sólo hace referencia a la forma en que funciona el mundo, sino a “*un sistema que es un mundo*” y que se ha impuesto como el único capaz de direccionar los ámbitos

de la existencia social del resto de espacios de dominación existentes en él.⁵ A saber de la Des/Colonialidad: el trabajo, la “naturaleza”, las relaciones sexo-género, la subjetividad y la Autoridad Colectiva.

Ese sistema es conceptualizado en la teoría Des/Colonial como Patrón de Poder, el cual consiste en:

“La articulación entre: 1) la colonialidad del poder, esto es la idea de “raza” como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social; 3) el estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno estado-nación como su variante hegemónica; 4) el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento. “
(Quijano, 2001, p. 21)

Estos elementos constitutivos del Patrón de Poder serán precisados más adelante. Por ahora resulta primordial señalar que en aquel 1492 estos elementos convergieron en dos procesos históricos divergentes en los que opera dicho Patrón de Poder, los cuales a pesar de ser contradictorios entre sí, lograron articularse como dos hermanas siamesas engendradas por las necesidades del capitalismo impulsado por las potencias Europeas de aquellos años. Esos dos procesos son la Modernidad y la Colonialidad (Quijano, 2006, p. 93).

Comenzaremos presentando el análisis Des/Colonial sobre la Modernidad. Enrique Dussel señala que la Modernidad ha sido concebida a partir de dos conceptos, es decir, ha tenido dos formas de ser analizada en los estudios históricos. Una ubica el origen de la Modernidad en el siglo XVIII, mientras que la otra la sitúa, precisamente en 1492. En la primera, que sitúa el origen de la Modernidad en el siglo XVIII, se afirma que en aquel siglo se lograron consolidar los ideales de la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa- Acontecimientos en que la razón consiguió dejar

¹ La noción de la existencia de un Patrón de Poder es heredada del análisis del Sistema Mundo-Moderno de Immanuel Wallerstein. Sin embargo, Quijano señala que a éste le hace falta establecer el carácter Colonial de dicho sistema, del cual ha emanado una clasificación jerárquica universal de la población bajo el constructo de “raza”, como veremos más adelante. Estos ámbitos serán explicados en los apartados subsecuentes.

atrás la “edad oscura” que representaba la Edad Media, sus pensadores y sus instituciones (Dussel, 2000, pp. 26-27).

La ubicación de estos hechos históricos se encuentra en el interior de Europa, principalmente en los espacios de dominación como Italia, Francia, Inglaterra y Alemania, en los que su desarrollo mercantil, tecnológico, científico, cultural y político fue asimilado como la victoria de la razón frente a las tinieblas de las épocas anteriores, exceptuando la Grecia y Roma clásicas, a partir del cual se intentó explicar el desarrollo de otras sociedades ajenas a dicho proceso histórico.

La idea del desarrollo que emanó de Europa fue asumida como sinónimo de evolución. En ella, el proceso intraeuropeo marcó el punto de partida de la Modernidad, por lo que toda experiencia histórica fuera de dicho proceso fue considerada “primitiva” o “tradicional”. Por ello, según dicha concepción, la especificidad histórico-cultural de Europa organizó el tiempo y el espacio de toda la humanidad. Por lo tanto, se afirma que esta forma de entender la Modernidad es eurocéntrica, dado que tuvo como fundamento un proceso histórico particular que fue impuesto al resto del mundo (Dussel, 2000, p. 27) (Lander, 2000, p. 23).

La particularidad es tal que no abarcó a todos los países europeos, sino que se centró en ciertas regiones geográficas de determinados países. Así, como señala Mignolo, (2010, p. 30) Grecia-Roma-Italia, el sur de España y Portugal y el norte de Alemania, Francia e Inglaterra concentraron la especificidad de dichos procesos, las cuales también fueron áreas geoculturales donde se concentró, en cierto momento histórico, la hegemonía del Patrón de Poder⁶. De este modo, cuando se habla de eurocentrismo se hace referencia a la forma de producción del conocimiento que procede de esas regiones particulares y que se impuso al resto de conocimientos provenientes de otros espacios geográficos. Sobre ello volveré en el apartado titulado “Colonialidad de la Subjetividad”.

De esta manera, en este concepto o interpretación de la Modernidad, se inaugura una forma de medir el tiempo y el espacio histórico universal, es decir, el tiempo de desarrollo de los ámbitos de la existencia social de las demás regiones del mundo sujetas a la secuencia espacio-temporal

⁶ Es necesario resaltar la importancia que tiene en la teoría Des/Colonial el asumir que únicamente de ciertas regiones de Europa emanó el eurocentrismo, pues evita interpretaciones absolutas que niegan los sures del norte y desechan el conocimiento proveniente de ellas.

europea. Esto es así porque con los acontecimientos suscitados en el siglo XVIII, según la lectura eurocéntrica, Europa logró situarse de lleno en la Modernidad, consolidando con ello: 1) la visión universal de la historia asociada a la idea de progreso, la cual implicó la clasificación y la jerarquización de otras experiencias históricas, 2) la “naturalización” de las relaciones sociales de la sociedad liberal-capitalista, 3) la ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y 4) la superioridad de los saberes que produce la sociedad europea frente a otros saberes (Lander, 2000, p. 22).

Con todo ello, la Modernidad fue asimilada como el mundo “avanzado”, el mundo “civilizado” al cual los demás países debían llegar, autoasumiéndose como la meta histórica a ser alcanzada. Sin embargo, la Modernidad no fue un producto meramente europeo y sus logros estuvieron en constante relación con el mundo colonial que en la narrativa eurocéntrica fue invisibilizado, dado que lo que se pretendió fue volver unilineal y darle un perfil meramente europeo a la Modernidad. La noción de que la civilización moderna europea era superior al resto de civilizaciones del planeta (a lo que Dussel denomina el *Mito de la Modernidad*) tuvo como comienzo histórico aquel 1492, año que permite presentar otra forma de entender el proceso de histórico de la Modernidad.

En el análisis que presenta Dussel, la primera modernidad o la “primera etapa moderna”, la inauguró España una vez que impulsó el “descubrimiento de América”, logrando con ello que el capitalismo adquiriera alcance mundial (Dussel, 2000, p. 27). El planteamiento de Dussel señala que la “Historia Mundial” comenzó aquí, puesto que antes de este acontecimiento las culturas del mundo coexistían, pero no estaban vinculadas entre sí. Fue con España y sus intereses expansionistas que el capitalismo permitió la relación de Europa con otras geografías no-europeas en torno al desarrollo de dicho modo de producción a nivel mundial.

A diferencia de la interpretación eurocéntrica de la Modernidad, en esta otra interpretación se visibiliza el aporte que tuvieron España y Portugal en el desarrollo de ella, justo porque se mira como un proceso histórico vinculado al desarrollo del capitalismo y a los intereses coloniales de estos espacios de dominación. Por tanto, esta re-lectura de la Modernidad también permite visibilizar el aporte que tuvo, lo que más tarde llamarían América Latina, para el desarrollo de la misma. Quijano también cuestiona la interpretación eurocéntrica de la Modernidad al afirmar que ésta mira a América Latina como receptora tardía y pasiva de la misma. Sin embargo, al igual que

Dussel, afirma que en 1492 el proceso de producción de la Modernidad se constituyó en relación a la constitución de América Latina (Quijano, 1988, p. 11).

En esta relación dual América Latina no sólo aportó a la acumulación del capital mediante la producción de “*metales y vegetales preciosos*”, sino que también contribuyó con experiencias históricas completamente distintas a las de las sociedades europeas, tales como la solidaridad social sin arbitrariedades violentas, la legitimidad de la diversidad de los solidarios o la reciprocidad en la relación con los bienes y su entorno, practicadas, sobre todo, por los pobladores de las regiones andinas. Ello, señala Quijano, tuvo un impacto en el imaginario Europeo respecto a la construcción de las utopías europeas que emergieron en el siglo XVI y XVII, sin las cuales la Modernidad no podría pensarse, pues dicha solidaridad fue reconocida en un momento en que Europa aún no derrotaba las marcadas jerarquías de la sociedad feudal ni el despotismo de las monarquías absolutas (Quijano, 1988, pp. 11-12).

El análisis que presenta Quijano es fundamental para entender la Colonialidad no como un mero acontecimiento de dominación y explotación de Europa hacia América Latina, sino también como un proceso de expropiación de saberes y de experiencias dadas en nuestros territorios que hicieron posible que las utopías de la Modernidad pudieran dotarse de sentido. Al reconocer que el proceso de la Modernidad no fue ajeno a América Latina, se genera una paradoja que al mismo tiempo, aunque en diverso sentido, también se da en Europa. En América Latina la paradoja se produce, sobre todo, por el estancamiento de la economía mercantil del siglo XVIII, que permitió el surgimiento de los sectores de la sociedad más ligados a la arbitrariedad, a la desigualdad y al despotismo, generando con ello una brecha cada vez mayor entre la ideología de la Modernidad y las prácticas sociales ahí dadas (Quijano, 1988, p. 15).

En el caso europeo la paradoja se sitúa en relación a la tensión entre la razón instrumental y la razón histórica en el proceso de desarrollo de la Modernidad. Esta tensión se enmarca en las dos concepciones de la razón que se presentaron en Europa. El análisis de Quijano sitúa el auge de la razón instrumental en los países sajones, es decir, aquella que apela a la razón útil en la que lo más importante en la relación medios-fines son estos últimos, siempre y cuando sirvan al poder. En contrapartida, en los países del sur predominó la razón histórica en la que los fines se asumieron

como una lucha contra el poder existente que permitiera la libertad, la equidad y la solidaridad aunadas al mejoramiento de las condiciones materiales de la sociedad (1988, pp. 16-17).

La tensión entre ambos proyectos de racionalidad fue orientada por el capitalismo. Concluye Quijano que el triunfo de la razón instrumental frente a la razón histórica estuvo ligada al desplazamiento que tuvo el capital, desde el siglo XVIII hasta el siglo XIX, hacia el control de la hegemonía británica. De ahí que pudo ser impuesta al resto de Europa y a escala mundial.

Las dos paradojas que presenta Quijano respecto al desarrollo de la Modernidad nos acerca al estudio de la otra cara del Patrón de Poder en la que América Latina, a pesar de estar inmersa en la producción de los ideales de la Modernidad fue dominada, explotada e invisibilizada de dicho proceso, ya que en ella operó la Colonialidad del Poder, la cual se fundamentó en la narrativa histórica moderna, según la cual: *“Europa es –o ha sido siempre- simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal. [...] Con los cronistas españoles se da inicio a la “masiva formación discursiva” de construcción de Europa/Occidente y lo otro, del europeo y el indio, desde la posición privilegiada del lugar de enunciación asociado al poder imperial”* (Lander, 2000, p. 16).

La construcción de la otredad no-europea, como señala Lander, comienza con los cronistas españoles. Al respecto, Dussel plantea que la primera *“voluntad-de-Poder”* moderna fue practicada durante la conquista del hispano al “indio americano” al que le impuso su voluntad. La expresión máxima de dicha *“Voluntad de Poder”* se encuentra en el *ego conquiro* (Yo conquisto), enunciado más de un siglo antes que el *ego cogito* de Descartes (Dussel, 2000, p. 48).

Lo que señala Dussel es que la voluntad de conquista permeó desde un inicio el desarrollo de la Modernidad, lo cual le otorgó una doble característica: Por un lado, un carácter racional-emancipador al interior de Europa, y por el otro, un carácter irracional-dominador con el exterior, puesto que el *ego conquiro* sirvió para justificar una praxis irracional de violencia en el mundo colonial. Por tanto, una interpretación no eurocéntrica de la Modernidad es aquella que vislumbra ambas expresiones de la razón moderna y que permite entender que los ideales de la Modernidad del siglo XVIII *“son efecto y no punto de partida”* de esta doble característica de la razón ilustrada,

es decir, que para Dussel, el *ego conquiro* no permitió que las ideas de dicha razón tuvieran validez universal, sobre todo en el mundo colonizado.

Por tanto, ésta noción no eurocéntrica de la Modernidad no puede ser comprendida sólo desde su andar europeo, dado que si ella logró materializarse fue gracias a que encontró sustento en su contracara: La Colonialidad del Poder. Para que esa noción de la Modernidad fuera asumida como tal, no sólo se necesitó a alguien quien la contara, sino también necesitó a alguien a quien contarla, para ello el mundo colonial se ocupó como el mejor escucha. La Colonialidad del Poder, como un elemento constitutivo del Patrón de Poder, es un concepto que refiere a la clasificación social universal de la población del planeta bajo el criterio de “raza” que se instauró hace 500 años con “la invención de América”. En palabras de Quijano:

“Esta idea y la clasificación social en ella fundada (o “racista”), fueron originadas hace 500 años junto con América, Europa y el capitalismo. Son la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial, y fueron impuestas sobre toda la población del planeta en el curso de la expansión del colonialismo europeo. Desde entonces, en el actual patrón mundial de poder impregnan todas y cada una de las áreas de existencia social y constituyen la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva, y son, por eso mismo, la base intersubjetiva más universal de dominación política dentro del actual patrón de poder” (Quijano, 2001, p. 21).

La Colonialidad del Poder establece que la “raza” es un concepto que emergió para justificar la dominación de la existencia social de los europeos hacia la periferia colonial, la cual les permitió clasificar a las sociedades de todo el mundo a partir de las diferencias fenotípicas que encontraron fuera de Europa, principalmente las del color de la piel, puesto que al ser las más visibles, pudieron respaldar la diferencia entre dominados y dominadores.

En otras palabras, a partir de dicho criterio se ha naturalizado la idea de que los “blancos-europeos” son superiores ante todo aquello “no blanco y no europeo”, con ello la mirada del colonizador justificó la invención de los “otros-no europeos”. Sin embargo, desde los estudios antropológicos o biológicos, se ha dado un amplio debate para constatar que las razas son un constructo social y no una orientación biológica.

Un ejemplo es el análisis del antropólogo José Marín, quien ha afirmado que *“Las razas no existen, ni biogenéticamente ni científicamente. Los hombres por su origen común, pertenecen al mismo repertorio genético”* (2003, p. 3). A su lado, el biólogo Georghy Debetz señala que *“Todos los seres humanos hoy vivientes pertenecen a una misma especie llamada **homo sapiens**, y proceden de un mismo tronco”*. Desde la biología no se cuestiona que existan diversos antepasados que dieran origen a las diversas “razas”, por el contrario, se asume que el ancestro común del que somos parte nos iguala, haciendo necesario buscar en el medio ambiente y en la herencia genética las diferencias físicas entre las personas, apuntando que las semejanzas entre estas son más que aquellas (Debetz, 1965, p. 5).

A pesar de los esfuerzos por desnaturalizar la idea de “raza”, ésta no ha podido ser eliminada del imaginario colectivo, de la subjetividad de las personas, pues aún se asume que las “razas” existen y por ello categorías como “blanco”, “negro”, “amarillo”, “mestizo” o “indio” se siguen utilizando para diferenciar a las poblaciones existentes en el mundo y con ello a sus capacidades cognitivas, laborales, sociales, económicas y culturales. Es decir, son expresiones que denotan superioridad o inferioridad de unas respecto a otras, las cuales se aprenden de forma colectiva a partir de las relaciones sociales que fomenta el Patrón de Poder Moderno/Colonial.

Es pertinente en este punto aclarar la diferencia entre Colonialismo y Colonialidad, que en realidad no son conceptos antagónicos entre sí, puesto que ambos tienen como fundamento develar la forma en que opera el capitalismo en nuestros países, así como la crítica constante para su superación. El Colonialismo, en su definición más básica, hace referencia al dominio, al saqueo y la intervención que unos pueblos ejercen sobre otros y fue referido principalmente para señalar el sometimiento que ejercen las metrópolis sobre sus colonias.

Desde los estudios realizados por Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, este concepto fue direccionado hacia las formas en que se ejerce el dominio dentro de las colonias. Así, el colonialismo interno se define como *“[...] una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos distintos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones [...] es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros [...]”* (Casanova, 2006, p. 197). La heterogeneidad cultural de la que nos habla Casanova permite estudiar el racismo al interior de nuestros países, de ahí la

afirmación respecto a que los “pueblos indígenas” representan las colonias internas de los países colonizados (Stavenhagen, 1981, p. 17).

Quijano aclara la diferencia entre sus planteamientos y los de Casanova y Stavenhagen de la siguiente manera:

“Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado. Pablo González Casanova (1965) y Rodolfo Stavenhagen (1965) propusieron llamar “colonialismo interno” al poder racista / etnicista que opera dentro de un Estado-nación. Pero eso tendría sentido sólo desde una perspectiva eurocéntrica sobre el Estado-nación.”
(Quijano, 2006, p. 93).

La principal diferencia que señala Quijano entre Colonialidad y Colonialismo Interno es que la primera entiende que la dominación ejercida en el fundamento de la “raza” no es exclusiva de los países colonizados, es decir, no es necesario que un país tenga como experiencia histórica la conquista de algún otro país para fundamentar el dominio y la explotación bajo este criterio. Por tanto, abarca todos los países del mundo, pues responde al Patrón de Poder Moderno/Colonial, incluyendo a las potencias imperialistas, y no se concentra en el interior de un espacio de dominación, es decir, no se restringe a la noción de Estados nacionales.

La clasificación social bajo el constructo de “raza” cuestiona los fundamentos de la Modernidad, sobre todo aquellos que repetidamente se escuchan y que en general han constituido el lema de la Modernidad: “Igualdad, Libertad y Fraternidad”. En Europa estas nociones guiaron la lucha contra las instituciones que afianzaban la desigualdad de sus sociedades, principalmente la Monarquía y

la Iglesia, pero que fueron olvidadas en los países colonizados. Esto es reflejo de lo que anteriormente Quijano enunciaba como la “*paradoja de la Modernidad*”, pues mientras en Francia se producía la Revolución Francesa, Inglaterra iniciaba un proceso de expansión colonial que ampliaba y profundizaba la clasificación mundial jerárquica con base en la “raza”⁷.

Las relaciones sociales que se desarrollaron en los países colonizados tuvieron como fundamento el criterio de “raza”, el cual logró permear los tres elementos constitutivos de Poder, a decir de la Des/Colonialidad; explotación, dominación y conflicto, en cinco ámbitos de la existencia social, ya que el Poder es definido por esta teoría como:

“un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación / dominación / conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: 1) el trabajo y sus productos; 2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios” (Quijano, 2006, p. 96).

Este concepto de Poder, como se verá en el subcapítulo subsecuente, presenta muchas disparidades con otras definiciones que han sido elaboradas por las teorías Moderno/Coloniales. Por el momento es sustancial comprender los tres elementos que constituyen el Poder. La explotación se refiere a la obtención de una ganancia a partir del trabajo de los otros, a los cuales no se les retribuye lo

⁷ Esto no quiere decir que la Des/Colonialidad del Poder niegue los ideales de igualdad, libertad o democracia. Lo que niega es esa Modernidad eurocéntrica, la razón instrumental que subordinó y negó otros saberes. Se cree que existe otra Modernidad que quedó subsumida, es decir, otro proyecto por el cual alcanzar dichos ideales (sin dominación y contra la explotación) que en esos procesos históricos develaban la dignidad de otras culturas, otros sexos y otras formas de convivir y pensar, a los cuales la Modernidad eurocéntrica negó.

En el pensamiento de Enrique Dussel esta idea está contenida en lo que define como *Trans-Modernidad*, según la cual existe un proyecto mundial de liberación de la alteridad que en vez de negar al otro lo incorpora en una relación/co-relación de solidaridad. Con ello no niega la Modernidad, sino presenta la necesidad de transformarla o re-direccionarla hacia otro horizonte de sentido.

En la pregunta elaborada por I. Wallerstein *¿El fin de qué Modernidad?* también se parte de la existencia de una “Modernidad libertaria” que fue subordinada por la “Modernidad tecnológica”. Esa Modernidad libertaria, que a decir del autor, contiene el triunfo de la humanidad contra sí misma y contra los privilegios de unos cuantos, por lo que es la libertad que se busca recuperar.

equivalente a su trabajo realizado. La dominación implica el dominio sobre las acciones de los demás a partir de un control subjetivo y material de las personas. Sin embargo, esto no se ha mantenido inmutable a lo largo de la historia ni se presenta de manera concordada, de ahí que siempre esté presente el conflicto entre quienes explotan y dominan y los que buscan romper su condición de explotados y dominados en los cinco ámbitos que conforman la vida social (Quijano, 2001, pp. 7-8).

Respecto a la relación entre explotación y dominación Quijano introduce una interpretación poco usual que abre otra línea interpretativa de las relaciones de poder. Sólo por mencionar un ejemplo y sin ahondar en la discusión, para él, la dominación es previa a la explotación, es decir, para que una persona asuma su condición de explotado, primero debe interiorizar o “naturalizar” su condición de dominado. En otras palabras, primero asume que alguien más controla su actuar y su pensar en los ámbitos de su existencia social, incluido el trabajo, que es donde se le explota, y no a la inversa.

Para que la explotación sea ejercida en el ámbito del trabajo es necesario que previamente se domine a las personas. La dominación material se da mediante la Autoridad Colectiva Estatal y la violencia ejercida por sus instituciones. La dominación subjetiva tiene como uno de sus fundamentos la perspectiva hegemónica del conocimiento, es decir, el Eurocentrismo, que tienen como base la Colonialidad de Poder. Todos ellos elementos articulados, de forma heterogénea y discontinua, en el Patrón de Poder actual⁸ (Quijano, 2001, pp. 8-9-10).

La dominación, la explotación y el conflicto, como elementos constitutivos del Poder, están presentes en los cinco ámbitos de la existencia social, pero cada uno de ellos se hace relevante en un ámbito específico. Como hasta aquí se ha visto, el ámbito central en el que se ejerce la explotación es el Trabajo, entretanto la dominación tiene como ámbitos centrales la Autoridad Colectiva y la Subjetividad. De entre los cinco ámbitos ninguno de ellos posee una capacidad determinante o predominante sobre los otros. Por ello, el Poder se define como una malla de

⁸ El propio Quijano plantea que esta forma de mirar la relación entre dominación y explotación difiere de las interpretaciones elaboradas por el Liberalismo y por el Materialismo Histórico, para ahondar en dicha discusión véase Aníbal Quijano, *Colonialidad del Poder y Clasificación Social*, 20007, disponible en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá. Siglo del Hombre / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar.

relaciones o de interrelaciones en la que cada ámbito posee cierta especificidad o autonomía frente a las demás y al mismo tiempo se articulan entre sí sin que su especificidad subordine a las demás. En otras palabras, la articulación de los cinco ámbitos de la existencia social no es vertical, organicista o sistémica, por el contrario se encuentra en reciprocidad heterogénea y discontinua (Quijano, 2006, p. 7).

El concepto de heterogeneidad histórico-estructural expresa la idea de totalidad que plantea la teoría de Quijano, dicho concepto supone que *“[...] se trata siempre de una articulación estructural entre elementos históricamente heterogéneos, es decir, que provienen de historias específicas y de espacios-tiempos distintos y distantes entre sí, que de ese modo tienen formas y caracteres no sólo diferentes, sino discontinuos, incoherentes y aun conflictivos entre sí, en cada momento y en el largo tiempo”* (2006, p. 98). Con ello queda claro que la relación entre los ámbitos no es del todo homogénea o estable, sino que está en constante relación conflictiva y discontinua, aunque también se asume que en dicha heterogeneidad pueden encontrarse elementos homogéneos y continuos articulados en el Patrón de Poder Moderno/Colonial.

A pesar de la discontinuidad, estos ámbitos se han podido articular gracias a la existencia de un grupo heterogéneo que posee la capacidad de aglutinar diversas experiencias históricas para su control, con el objetivo de que todas ellas tiendan por el mismo camino. Maniobra que no ha podido ser realizada totalmente debido a que cada uno de ellos representa una unidad en sí, que en su configuración específica también es histórica y estructuralmente discontinua (Quijano, 2007). De este modo, es el Poder el que articula los componentes heterogéneos que constituyen una sociedad que es igualmente heterogénea.

Recordemos que el Poder, según está corriente, no se concentra en el Estado, como lo plantean Nicolás Maquiavelo o Tomas Hobbes, tampoco es específicamente político como lo plantea John Locke, ni es sólo la capacidad que posee la clase social que detenta los medios de producción, como lo plantea Karl Marx, sino que es un conjunto de relaciones de dominación, explotación y conflicto en cinco ámbitos de la existencia social. Sobre ello problematizaremos en el subcapítulo siguiente.

A continuación se dan a conocer, *grosso modo*, las formas en que permea y se desarrolla la Colonialidad del Poder en América Latina en cada uno de los ámbitos fundamentales de la vida, que son analizados por dicha teoría, cuyo orden de exposición es la siguiente: el Trabajo, la “Naturaleza”, el Sexo-Género, la Intersubjetividad y la Autoridad Colectiva, siendo esta última la que constituye el tema central de esta investigación, por lo que será abordada con mayor énfasis.

1.1.1 La Colonialidad del Trabajo

El análisis sobre la Colonialidad en el Trabajo asume que en el Patrón de Poder Moderno/Colonial se lograron articular las diversas formas de control y de explotación del trabajo que históricamente se han venido presentado a lo largo del desarrollo del mismo. A saber de la Colonialidad; la reciprocidad, la esclavitud, la servidumbre, la producción mercantil y finalmente el capital-salario, las cuales han podido articularse en torno al modo de producción capitalista. En efecto, su articulación es heterogénea, puesto que poseen un carácter histórico-estructural, lo que implica que no son consecuentes unas de otras, sino que éstas convergen entorno a la hegemonía de la relación capital-salario. Dicha unión fue posible gracias a la aparición de “América” en el plano geográfico, pues con dicho acontecimiento el capitalismo obtuvo alcance mundial, con lo cual se impuso una única estructura de producción para el mercado mundial (Quijano, 2001, pp. 12-13).

En otras palabras, el capitalismo sólo pudo consolidarse con el “descubrimiento de América” e imponer la relación capital-salario como la forma más visible de control de trabajo frente a otras formas que eran practicadas alejadas de su lógica, a las cuales no logró subsumir en su totalidad. O sea, que las otras formas de control del trabajo no son “pre-capitalistas”, sino que convergen en una lógica mundial en la que el capitalismo tiene la primacía entre ellas. Esta interpretación que presenta la Colonialidad del Trabajo da mucho que pensar respecto a los sujetos políticos que resisten al capitalismo, dado que existe una sola estructura hegemónica de explotación de trabajo en la que convergen muchas otras formas en las que se expresan un sinnúmero de formas de dominación y de explotación, así como también de resistencia política. Por lo que ésta no es exclusiva de los obreros de las fábricas o de los lugares donde las “fuerzas productivas” están desarrolladas.

Con la emergencia de “América” se generaron nuevas relaciones sociales que tuvieron como sustento la idea de “raza” articulada a la clase y al sexo-género. Esto impactó en las formas de trabajo de los habitantes de este continente porque los roles y lugares en la estructura global del

trabajo fueron asignados a partir de la división racial impulsada por la Colonialidad del Poder. Así, mientras en Europa el trabajo asalariado cobraba más fuerza y la clasificación social se basaba en dicho criterio, haciendo que los dominadores fueran capitalistas y los dominados trabajadores asalariados, clases medias y campesinos independientes, en “América” los dominadores son capitalistas tributarios y/o asociados dependientes, al tiempo que los dominados abarcan una amplia gama que va desde los esclavos, la servidumbre, los pequeños productores mercantiles independientes, la clase media, los campesinos, los reciprocantes y los asalariados (Quintero, 2010).

La Colonialidad del Trabajo implica que a través del constructo de “raza” se asignaba el tipo de trabajo que debían realizar los “blancos” y los “no-blancos”, por ello es que el trabajo asalariado le correspondía a los primeros, mientras que el trabajo no asalariado a los “no-blancos”, la servidumbre a los “indios” y la esclavitud a los “negros”, pues en la escala racial estos últimos eran seres humanos inferiores e inclusive eran concebidos como no humanos al no poseer alma. Lo que explica que durante el período colonial los españoles establecieron las formas de explotación del trabajo y las instituciones específicas del mismo a partir del criterio de “raza”.

Por ello se estableció que los “indios” se dedicaran a la servidumbre para producir mercancías que serían vendidas en el mercado mundial, mientras que los “negros” fueron canalizados a los trabajos esclavos, los “blancos” pobres, “mestizos” y algunos “indios” al pequeño comercio. Ninguno de estos sectores recibía algún salario, ya que este era exclusivo para los “blancos-europeos” (Quijano, 2001, p. 12). Con ello el trabajo asalariado se convirtió en un tipo de privilegio para los “blancos-europeos”, quienes además ocupaban los puestos altos y medios de la administración colonial a la cual otros grupos sociales no tenían acceso por su color de piel.⁹

La clasificación social que presenta el pensamiento Des/Colonial abre un fuerte debate con los planteamientos elaborados por Marx y las interpretaciones que en torno a su trabajo vienen realizando algunas corrientes afines a él. Por mencionar un ejemplo, mientras para el Materialismo Histórico e inclusive para Marx, el desarrollo del capitalismo llevaría cada vez más a la

⁹ Para conocer una genealogía de la concepción del trabajo y el proceso histórico mediante el cual éste fue reducido a trabajo asalariado, denostando con ello al trabajo manual, véase Boris Marañón, *“Una crítica descolonial del trabajo”*, CDMX, IIEC-UNAM, 2017.

polarización de la sociedad en dos clases sociales, (el proletariado y la burguesía) claramente diferenciadas por el lugar que ocupan en las relaciones de producción, para Quijano, el trabajo no es el único ámbito a partir del cual se divide la sociedad durante el Capitalismo y la Modernidad, puesto que la “raza” y el “género” también conforman los elementos centrales de la clasificación social dentro del Patrón de Poder Moderno/Colonial (Quijano, 2006, p. 115).

Lo anterior no quiere decir que la Des/Colonialidad del Poder niegue la lucha de clases, pero sí reclama que el concepto de clase social sólo mire un ámbito de la existencia social, que es el trabajo, y omita las demás luchas que se dan frente al Capitalismo. Inclusive se reconoce que el trabajo tiene la primacía, más no predominancia, en la clasificación social. Por tanto, no es conveniente hablar de clase referida a la propiedad o no respecto a los medios de producción, sino de clasificación social, concepto que amplía la distribución de las personas en las relaciones de poder a partir de la “raza”, el “género” y también la clase. En otras palabras, el enfoque reconoce el aporte que hace Karl Marx para entender el desarrollo del capitalismo, pero cuestiona la atadura analítica que presenta el concepto de clase social para la comprensión de “América Latina”.

El capitalismo ha venido presentando severas crisis que han puesto en cuestión su existencia y aunque ha sabido salir bien librado de sus propias batallas, sus momentos de crisis han permitido que surjan fuertes cuestionamientos a la forma en que este organiza el trabajo, critica que en gran medida proviene de aquellos sectores que han sido excluidos del trabajo asalariado.

El ejemplo que hoy se retoma como una ruptura con dicho modo de producción, es decir, que se presenta como alternativa descolonial, es el Buen Vivir, practicado por “indígenas” en el Perú y Bolivia, que en pocas palabras y *grosso modo*, consiste en recuperar la solidaridad y la reciprocidad en las relaciones sociales que intentan ser no mercantilizadas ni depredadoras con la “naturaleza” (Marañón, 2012, pp. 128-129). Por lo que pretende valorar el espacio, la convivencia, la comunalidad, la “naturaleza”, la resistencia y el trabajo digno, frente al sobrevaluado dinero. Esta propuesta es retomada en el tercer capítulo, ya que el Buen Vivir es un pilar fundamental de la propuesta del Estado Plurinacional de Bolivia.

1.1.2 La Colonialidad de la “Naturaleza”

La forma en que habitualmente se entiende a la “Naturaleza”, como un objeto sin vida, es en gran medida parte de los supuestos filosóficos de la Modernidad, la cual se encargó de separar y marcar con gran ímpetu las dualidades existentes que, según esto, explicarían la relación entre nosotros y la “naturaleza”. Las formas duales más características de entender desde la Modernidad son: sujeto/objeto, espíritu/ materia, subjetivo/objetivo, observador/observado, animal/persona, vivo/inanimado y natural/artificial (Caballero, 2015, p. 2) y agregaríamos sociedad/Estado, y por ende, público/privado.

De esas dualidades la que aquí permite explicar la Colonialidad de la “Naturaleza” es la separación sujeto/objeto sobre la cual la Modernidad eurocéntrica y colonial logró fundamentarse, según Wallerstein, a partir del dualismo cartesiano y el modelo newtoniano que impulsaban las ciencias sociales del siglo XVIII¹⁰. Con el triunfo de la razón moderna sobre la “oscuridad” que representaba el pensamiento medieval, estas ciencias colocaron al individuo (como poseedor de esa racionalidad) en el centro de las investigaciones científicas, puesto que sólo este valía la pena ser estudiado. Así, al convertirse en un objeto de investigación, el individuo fue separado de otros ámbitos, como el de la ética, la estética y el espacio natural en el que se desarrollaba.

Respecto a estas dos primeras separaciones, César Germaná plantea que ellas se encuentran inmersas en los esfuerzos de la ciencia moderna por racionalizar la política; puesto que tal científicidad implica reemplazar los fines éticos, como el bien o la justicia, que estaban presentes en el pensamiento griego, por el cálculo y la eficacia, haciendo que la política aparezca como una actividad en la que lo verdadero no tiene por qué ser justo ni bello. Por el contrario, debe ser una actividad en la que los “especialistas” calculen los medios más eficaces para ejercer y mantener el poder (Germaná, 2002, p. 39).

¹⁰ Conforme a los análisis de I. Wallerstein, estas dos premisas constituyen el fundamento de la visión clásica de la ciencia moderna. El dualismo cartesiano le atribuye al método inaugurado por René Descartes la existencia de una distinción entre la naturaleza y los humanos, entre la materia y la mente y entre el mundo físico y el mundo social/espiritual. El modelo newtoniano, explica Wallerstein, dotó a la ciencia de la idea del tiempo simétrico en el que el pasado y el futuro no son necesarios de distinguirse, pues sólo en el presente es donde se encuentran las certezas que deben ser estudiadas.

Al igual que la política, la “naturaleza”, según la ciencia social moderna, podía ser contemplada, medida y manipulada por el individuo, es decir, éste podría ejercer su dominio sobre ella en pro del desarrollo de su razón. Esta lógica, en términos concretos, se inauguró desde el siglo XV, en el que la apropiación de la “naturaleza” fue practicada por los colonizadores una vez en estas tierras, quienes miraron en la riqueza de recursos naturales de “América”, una posibilidad para fortalecer su poderío a escala mundial. Con este objetivo se apropiaron de las riquezas minerales, naturales y demográficas (entiéndase mano de obra de los “pueblos originarios”) que les permitieron, como ya se ha dicho, poner en marcha el proyecto capitalista a escala mundial. Por tanto, la “exteriorización” de la naturaleza legitimó la relación instrumental entre los hombres y ella (Marañón, 2012, p. 42).

Desde la narrativa Moderno/Colonial, el saqueo arriba enunciado, ha sido invisibilizado, puesto que como ya se ha venido señalando, el desarrollo se presenta como un logro alcanzado gracias al hacer autosostenible y autocreable de Europa, negando con ello el “aporte” que desde fuera se ha obtenido para su realización. La Colonialidad de la “Naturaleza” ejercida en “América” se debió en gran medida a que ésta fue vista como un recurso explotable sin valía en el desarrollo de las poblaciones aquí existentes. “[...] *La naturaleza fue subordinada a tal punto que los colonizadores destruyeron su valiosa biodiversidad para implantar monocultivos de especies exóticas para exportación*”. No sólo la violencia constante sobre los cuerpos, sino también la subordinación y saqueo de la “naturaleza”, fueron un factor para el exterminio de los “pueblos indígenas”; (Alimonda, 2010, p. 88) porque a diferencia de la concepción eurocéntrica está no es concebida por ellos como un simple objeto. Al contrario, se mira como un espacio sin el cual su supervivencia, material y espiritual, se ve amenazada. Amenaza que desde Europa se gestó debido al saqueo y transformación que de ella hicieron los conquistadores.

Mirar a la “Naturaleza” como un objeto también impactó en la concepción de las personas que son parte de esa naturalidad; “los pueblos indígenas” y las mujeres, principalmente. Al respecto, Belém Caballero afirma: “[...] *el logos occidental situó bajo el paraguas de la naturaleza a la mujer, el indígena, lo salvaje, lo subdesarrollado, las emociones, el cuerpo o la superstición, frente a lo ubicado bajo el paraguas de la cultura: el hombre (blanco, occidental, universal), lo civilizado, lo desarrollado, la razón, la mente, la ciencia*” (Caballero, 2015, pp. 4-5). Así, todo aquello que se sitúa de lado natural es concebido como un objeto pasivo que no posee la capacidad de subvertir

su dominación y su explotación, cuyo papel es el de ser un receptor pasivo del otro-superior, de su conocimiento, de su desarrollo y de sus necesidades.

1.1.3 La Colonialidad de las relaciones Sexo-Género

En análisis de la Colonialidad de las relaciones sexo/género parte de la diferencia conceptual entre ambas categorías. En el análisis que presenta Marañón, respecto a dicha conceptualización, el concepto de sexo expresa las diferencias biológicas entre los seres humanos, es decir, enuncia una condición natural del hombre y la mujer, en tanto que el género es un constructo socialmente erigido que establece roles y formas de ser, a partir de las distinciones en el sexo de hombres y mujeres (Marañón, 2012, p. 39). El género, es decir, la expresión de los pautas de conducta que deben realizar uno u otro sexo, está atravesado por el criterio de “raza”, pues los roles establecidos no fueron los mismos para las mujeres “blancas-europeas” que para las mujeres “negras”, “mestizas” o “indias” y entre éstas y los hombres “blancos-europeos”.

Quijano sugiere que las implicaciones de la Colonialidad del Poder respecto a las relaciones sexo/género no fueron ejercidas de la misma manera en Europa que en el mundo colonizado. Mientras que en la Europa Occidental dichas relaciones estuvieron vinculadas al desarrollo de la burguesía, por tanto a la familia burguesa, se colocó al desenvolvimiento de las relaciones sexuales y familiares en la esfera “privada”, en la cual las mujeres y los hijos debían cumplir patrones de comportamiento, como la monogamia o la castidad, las cuales justificaron la jerarquía familiar. Por el contrario, en el mundo colonial, las relaciones sexuales entre señores y esclavas o siervas, rompían con las normas de castidad o la monogamia, dado que la violación fue la práctica constante a la que eran sometidas las mujeres “esclavas” “siervas” y “negras” (Quijano, 2001, pp. 14-15).

Una de las críticas hacia el análisis que presenta Quijano, es introducida por María Lugones, puesto que, según está autora, Quijano mira el sexo como algo binario (hombre/mujer), a partir de factores biológicos, con lo que deja de lado otras formas de sexualidad que no comparten dichos criterios biológicos, por ejemplo, la intersexualidad. Por su parte, explica Lugones, el género es una categoría, que al igual que la “raza”, fue inventada como ficción de clasificación social que emergió con la Modernidad/Colonialidad para justificar el “dimorfismo biológico”, pues antes de la colonización no existía, entre los “pueblos” de “América”, la clasificación masculino/femenino ni

hombre/mujer. Fue sólo con la colonización de América que esas categorías cobraron sentido (Lugones, 2008).

La diferencia hombre/mujer emergió para clasificar relaciones sociales desiguales, pues éstas no se establecieron en una relación de equidad, ni entre ellos ni entre quienes forman parte de cada uno. Por el contrario: *“La emergencia de la mujer como categoría reconocible, definida anatómicamente y subordinada al hombre en todo tipo de situación, resultó, en parte, de la imposición de un estado colonial patriarcal. Para las mujeres, la colonización fue un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género. Uno de los primeros logros del estado colonial fue la creación de “mujeres” como categoría”* (Lugones, 2008, p. 34). En otras palabras, el patriarcado fue la forma de organización política que logró subordinar y excluir a las mujeres de las cuestiones de poder, pues su quehacer debía limitarse al ámbito “privado”.

La emergencia de las categorías hombre/mujer, al igual que el constructo de “raza”, son criterios de dominación y de clasificación social universales que determinaron los roles que debían seguir tanto hombres como mujeres. Su articulación implica que los roles de la mujer “blanca-europea” no fueron los mismos para la mujer no “blanca-no europea”, ni para los hombres “blancos-europeos” y no “blancos-no europeos”. A esa articulación es a la que denomina Lugones como el *“proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género”*. La invención de las categorías hombre/mujer fundamentó el establecimiento de patrones en el Patrón de Poder Moderno/Colonial, puesto que se universalizaron como estereotipos del deber ser, los cuales, según la Modernidad, hombre es aquel “blanco” heterosexual y mujer aquella “blanca” heterosexual, ambos pertenecientes a la clase burguesa. (Lugones, 2008, p. 25)

Es por ello que el análisis de ésta autora va más allá de oponerse a los roles y los estereotipos, pues cuestiona los conceptos mismos de sexo y género, al señalar que como invenciones coloniales, establecen e impulsan una subordinación y una represión hacia aquellos que no son hombres o mujeres, heterosexuales y blancos. Así, mientras las mujeres “blancas” fueron estereotipadas como débiles en lo físico y mental (cuyo único rol era la reproducción de la especie, a la vez que se mantenían pasivas en lo sexual) las mujeres “negras” fueron consideradas como mujeres sexualmente activas y fuertes físicamente, pues sólo así se justificaba su violación y explotación (Lugones, 2008, p. 47).

Esta idea, como se muestra a inicios de este apartado, también está presente en el pensamiento de Quijano, al presentar las formas en que las normas de conducta impuestas a las mujeres “blancas”, no correspondieron a las normas de conducta impuestas por los colonizadores a las mujeres “esclavas” o “negras”. Ambos análisis visibilizan que las diferencias de roles y conductas establecidos desde la Modernidad reproducían constantemente la separación entre lo “blanco-europeo” y lo “no blanco-no europeo”. Es decir, en la cotidianeidad y de forma subjetiva y material, la Colonialidad del sexo-género reproducía la Colonialidad del Poder en una relación dual.

1.1.4 La Colonialidad de la Subjetividad

La Colonialidad de la Subjetividad se refiere a la forma en que se estructura el saber y los criterios de verdad que se establecen a partir de la producción de conocimiento, de imaginarios y de memorias históricas. En la introducción a este trabajo se abordó parte de la crítica Des/Colonial a la producción de conocimiento y a la idea que se ha establecido de ciencia social. En este apartado se pretende explicar dos de los conceptos que permitirán afianzar dicho análisis, los cuales fundamentan (al igual que los conceptos de Colonialismo y Colonialidad del Poder) la crítica hacia los pensadores que se abordan en el siguiente subcapítulo. Esos conceptos son los de Eurocentrismo y Universalismo, principalmente.

Previo a su definición, nos permitiremos presentar una breve reflexión en torno a la importancia de la subjetividad en la teoría Des/Colonial y en las ciencias sociales en general. Cuando se piensa en subjetividad se tiende a pensar en emociones, las cuales, en aras de la neutralidad y la objetividad, han sido subordinadas, e incluso negadas, en los métodos para hacer ciencia. Como señala Lander, las ciencias sociales modernas pretenden ser objetivas y neutrales, cuyas afirmaciones se asumen como universales, pues su lógica es encontrar leyes inmutables del comportamiento social (Lander, 2000, p. 16).

Las consecuencias de producir y reproducir esa dicotomía entre objetivo/subjetivo (cuyo máximo exponente, afirma Lander, es Max Weber) han llevado, hasta cierto punto, a olvidarnos del individuo, no del individuo aislado, sino del individuo que intenta construir y construirse en relación con el otro a partir, no sólo de sus emociones, sino de la forma en que se concibe a sí mismo, a su praxis, a su cotidianeidad y a su ambiente. Al individuo en la estrechez con las

otredades a su alrededor, que también poseen una/otra forma de concebirse, de pensarse, de sentirse, de imaginarse. Es decir, la hiperobjetivación tiende a olvidar que existe un sujeto colectivo que intenta construirse en la diversidad de sentires y pensares, y que dicha construcción también está atravesada por relaciones de poder, ante las cuales no se mantiene pasivo.

Esos sentires y pensares, que en términos Des/Coloniales se conciben como imaginarios, nos permiten reconocer y re-pensar las formas en que nos relacionamos como individuos participes de una colectividad en la que convergen distintas formas en que nos mirarnos y miramos el mundo. La cuestión es tan compleja que necesariamente debemos reflexionar respecto al cómo esos imaginarios no han sido meros productos de una autoreflexión o de una decisión del todo propia o colectiva, sino que en gran medida han sido forjados por las grandes instituciones del Patrón de Poder Moderno/Colonial, como lo son la familia burguesa, la Autoridad Colectiva Estatal, los centros educativos, los partidos políticos, el ejército, la iglesia o las grandes empresas, todas ellas creadoras de imaginarios (Quijano, 2001).

Esos imaginarios que se asumen como deber ser, (y que en algunos casos son parte de las necesidades creadas por el capitalismo) son los atraviesan a los individuos, individuos que no se mantienen pasivos e irreflexivos frente a ellos, sino que en algunos casos buscan superarlos, o por el contrario, reproducirlos. Sí asumimos que los imaginarios emergen desde el Patrón de Poder Moderno/Colonial podemos pensar que lo subjetivo no es meramente algo emocional que se resguarda en el alma, en el espíritu, o en cualquier lugar metafísico, sino que juega un papel fundamental en la praxis política del individuo, ya que lo que siente o lo que piensa, respecto a dicho Patrón, no se queda en su fuero interno, sino que se externaliza y es partir de esos imaginarios (emocionales y cognitivos) que crítica, que actúa, que decide o que mantiene. Y todas ellas son expresiones que sin duda poseen un carácter político (Quijano, 2001, p. 10).

Retomando el tema del conocimiento, que es uno de los ámbitos en que los imaginarios Moderno/Coloniales operan, debemos responder la pregunta: ¿por qué se dice que ese conocimiento es Eurocéntrico y Universalista? El Eurocentrismo es *“una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que expresa la trayectoria del mundo que comenzó con América, combinando las necesidades del capitalismo y la experiencia de la colonialidad del poder”* (Quijano, 2001, p. 16). En otras palabras, el Eurocentrismo es una

perspectiva específica de conocimiento emanada de la experiencia particular de la historia europea que se impuso al resto del mundo.

Este concepto ha sido debatido por conocedores y lectores de la Des/Colonialidad, pues tiende a creerse que en él existe una postura de negación hacia todo el conocimiento producido en Europa, sin embargo, este es un concepto que parte de la re-lectura histórica hecha por este enfoque en la que se observa la subordinación, invisibilización o negación de otros conocimientos no europeos por el conocimiento científico europeo. Ello implica que no es un concepto aislado que niega todo el conocimiento de los pensadores europeos, pues lo que busca es develar, complementar y debatir la otra cara de este Patrón de Poder; la Colonialidad, que esos pensadores, en parte por su “lugar de enunciación”, no han alcanzado a problematizar con el rigor necesario. Sin embargo, no se niega el aporte que desde la teoría crítica europea se ha aportado para el entendimiento del Patrón de Poder Moderno/Colonial, que en mucho constituye el punto de partida de la teoría Des/Colonial.

Como ya hemos visto, desde la Modernidad se elaboró una forma de construir conocimiento que reflejaba las necesidades cognitivas del capitalismo, a decir de Quijano:

“Desde el siglo XVII, en los principales centros hegemónicos de ese patrón mundial de poder; [...] desde ese universo intersubjetivo fue elaborado y formalizado un modo de producir conocimiento que da cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (objetivación) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la naturaleza, y entre aquellas respecto de ésta, en especial de la propiedad de los recursos de producción.[...] (Quijano, 2006).

Esa forma de producir conocimiento es eurocéntrica porque se gestó desde el autodenominado centro de los espacios de dominación hegemónicos de Europa. Esto no quiere decir que por ello se nieguen esos conocimientos, inclusive se reconoce que gran parte de la crítica a la Modernidad se ha hecho desde Europa, dado que la Colonialidad opera en todas las áreas geográficas, ahí también hay pensadores que analizan cómo es que ésta actúa. De hecho, Quijano aclara que el concepto no hace alusión exclusivamente al pensamiento generado desde una ubicación geográfica, sino que

reconoce que es una perspectiva de la que son parte todos aquellos que se educan bajo ella, sean o no europeos.

Por lo tanto, el Eurocentrismo también es Universalista porque las bases del conocimiento que la Modernidad Europea pretendía, no sólo eran para crear ciencias des-subjetivadas, sino que también buscaban generar leyes de comportamiento social que desde la historia Europea emanaron para explicar y cubrir las experiencias no-europeas. Esto dejó al resto de espacios de dominación sin derecho a réplica, haciendo de la práctica europea una experiencia universal, a partir de la cual se medirán los procesos heterogéneos en los cinco ámbitos de la existencia social de otras áreas geográficas. En palabras de Lander:

“Las categorías, conceptos y perspectivas (economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc.) se convierten así no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en posiciones normativas que definen el deber ser para todos los pueblos del planeta. Estos saberes se convierten así en los patrones a partir de los cuales se pueden analizar y detectar las carencias y los atrasos [...] Esta es una construcción eurocéntrica, que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal” (Lander, 2000, p. 23).

Esas categorías modernas, con las que aún seguimos analizando, también son categorías coloniales porque invisibilizan, niegan y subordinan otros modos de producir conocimiento, otros saberes, otras culturas, otras formas de relacionarse. Es decir, reprimen las formas en que los colonizados, en otros espacios-tiempos, producen conocimiento, a la vez que mediante las instituciones estatales les fomentan y los someten al aprendizaje de y desde esas categorías dominantes. A saber, existe todo un proceso para que los colonizados aprendan la cultura de sus dominadores y que sientan vergüenza por su propia cultura.

Para ello, han impulsado una forma de concebir el tiempo desde la Modernidad, el cual se caracteriza por ser lineal, evolutivo y unidireccional, pues sólo a partir de él se justificó la conquista hacia otros “pueblos” a los que definió como atrasados en el tiempo. Finalmente, se puede observar que todas estas categorías y formas de concebir, tanto el pensamiento como la realidad, son

mecanismos que han permitido que la Colonialidad de la Subjetividad, en específico la Colonialidad del Saber, se concrete en la colonización del imaginario de los dominados. Aunque como todo proceso histórico, encuentra espacios que siguen resistiéndola.

1.1.5 La Colonialidad de la Autoridad Colectiva

La teoría Des/Colonial utiliza el concepto de Autoridad Colectiva para referirse a las distintas formas de organización política que han existido a lo largo de la historia. Esta teoría asume que la existencia de una Autoridad Colectiva está presente desde que los seres humanos pensaron en su común sobrevivencia, de esa manera desde el momento en que se preocuparon por las cosas elementales de la vida como comer, vestir, beber o reproducirse se comenzaron a generar relaciones sociales que regularon colectivamente éstas actividades (Quijano, 2001, p. 6). Esas relaciones sociales en sí mismas encaminaron la creación de una Autoridad Colectiva que hiciera posible la organización de los individuos que la conformaban en torno a dichas necesidades.

El concepto de Autoridad posee un significado negativo debido a que implica la existencia de una jerarquía en la que unos mandan y otros obedecen. Sin embargo, entendemos que Quijano utiliza el concepto para hacer referencia a las diversas formas de organización político-social, que pueden ir desde una autoridad horizontal en la que la dirección y distribución del poder se gestionan desde relaciones de colaboración y consenso, a partir de las cuales se pone menos énfasis en quienes detentan el poder; hasta las autoridades verticales en las que los súbditos deben someterse a las decisiones que son tomadas por un grupo minoritario de personas. Esta interpretación es la que guía la discusión de este trabajo respecto a la conceptualización de la Autoridad Colectiva que presenta la Des/Colonialidad del Poder.

El concepto con el que se denomina a la Autoridad Colectiva que se desarrolló a la par del Patrón de Poder Moderno/Colonial es el de Estado, cuya forma hegemónica, apunta Quijano, es la de Estado-nación. El Estado es la forma central de control de la Autoridad Colectiva, es decir, una estructura de dominación. Por tanto:

“la fuerza y la violencia son requisitos de toda dominación, pero en la sociedad moderna no son ejercidas de manera explícita y directa, por lo menos no de modo continuo, sino encubiertas por estructuras institucionalizadas de autoridad colectiva o pública y

“legitimadas” por ideologías constitutivas de las relaciones intersubjetivas entre los varios sectores de interés y de identidad de la población. A dichas estructuras las conocemos como Estado” (Quijano, 2001, p. 6).

La definición de Autoridad Colectiva Estatal que ofrece Quijano muestra dos de los pilares que le dan sentido a dicha estructura, sin los cuales no podría ejercer la dominación. Ellas son: las instituciones coercitivas y las instituciones que fomentan su ideología que sirven para naturalizar las relaciones entre dominados y dominadores a su interior. Desentrañando la definición que ofrece este autor respecto al Estado, Marañón señala que esta categoría implica, en términos fundamentales, tres instancias: a) un patrón central de dominación dentro de la sociedad que se articula políticamente; b) el aparato de instituciones y sus grupos sociales específicos; y c) un régimen político. Las cuales explica de la siguiente manera:

“La primera es la relación permanente de la sociedad civil con el Estado, lo que la constituye y lo reproduce, y a la vez, se expresa en él. La segunda, es el conjunto de mecanismos institucionalizados de gestión del patrón básico de articulación en la sociedad, y para cuya operación se forma en el seno de esas instituciones grupos sociales específicos que integran a la sociedad civil, pero que no tienen dentro de ella ninguna función. Sus funciones se ejercen exclusivamente en el aparato institucional del estado. Finalmente, el régimen es la inmediata correlación de fuerzas, de conflictos y de convergencias o de consensos, que en un momento determinado se forma entre los diversos grupos que se articulan en el patrón central de dominación y que se ejerce a través de la acción de las instituciones estatales y de sus grupos específicos” (Marañón, 2014, pp. 62-63).

Ambas definiciones muestran la forma general en que se organiza y ejerce el poder en el ámbito estatal. La forma hegemónica que asumió dicho Estado en el desarrollo del Patrón de Poder Moderno/Colonial es la de Estado-nación, en la que estas tres instancias obtuvieron ciertas especificidades. A continuación se presenta el proceso histórico en el que emergió dicho Estado-nación, apuntando a la caracterización de los principios Moderno/Coloniales que le dan sustento.

El surgimiento del Estado-nación estuvo sujeto a la heterogeneidad histórico-estructural de los diversos procesos en los ámbitos de la existencia social de cada uno de los espacios de dominación

Europeos, es por ello que su consolidación en algunos espacios de dominación se vio adelantada, (Francia e Inglaterra) mientras que en otros tardó en llegar (Alemania e Italia). Por esa razón Quijano afirma que dicho modelo obtuvo sus rasgos definitorios desde fines del siglo XVIII y se admitió como modelo hegemónico hasta el siglo XX (Quijano, 2001, p. 2). En otras palabras, la dupla Estado y nación fue una construcción dual que se gestó de forma discontinua desde las necesidades políticas de la Modernidad, ello implicó que no necesariamente fueran conceptos que surgieran a la par en todos los espacios de dominación occidental.

En el siglo XV encontramos el punto de ruptura de la Modernidad con la época anterior, por eso desde este período comenzaron las luchas por el poder y las confrontaciones sociales e ideológicas con la organización política feudal. Estos enfrentamientos, que en el plano de las ideas culminaron en el siglo XVIII, llevaron al establecimiento de los principios fundamentales del Estado-nación que en buena medida fueron incubados en la Revolución Francesa.

Ello implica que a pesar de que en el siglo XV comenzó a operar el Patrón de Poder Moderno/Colonial, la idea del Estado-nación no emergió como un continuum de él, dado que España, como espacio de dominación que lideraba el desarrollo capitalista no asumió como forma de organización política moderna al Estado-nación, entre otras cosas, por el colonialismo interno y la centralización del poder que mantenía. El análisis que presenta Quijano al respecto señala que España, al estar inmersa en la primera modernidad, no logró constituir plenamente la perspectiva eurocéntrica del Estado, pues existía un desencuentro entre el régimen señorial en que la corona centralizó su dominio político y el proceso económico de mercantilismo capitalista del que ya era parte (Quijano, 2006, p. 4).

Este desencuentro estuvo sustentado en el colonialismo interno que impidió el proceso de nacionalización de los habitantes de dicho espacio de dominación, impedimento que se materializó con el decreto de expulsión de “moros” y “judíos”, con la imposición del “certificado de limpieza de sangre” (que para Quijano es la primera “limpieza étnica” del período Moderno/Colonial) y con el sometimiento de otras identidades presentes como la de los catalanes, vascos, gallegos y valencianos al ideal español. Con todo ello, no podía surgir una identidad nacional, puesto que las diferencias fueron expulsadas y sometidas, lo que imposibilitó que se reconocieran como participes de un proceso de nacionalización (Quijano, 2006, p. 4).

Pese a ello, los conflictos de la nueva clase social emergente; la burguesía, en contra de las estructuras políticas y económicas de la denominada Edad Media, no se hicieron esperar. Ello implicó reconocer que en dicho período predominaba el poder de los señores feudales y el poder eclesiástico gracias a la organización descentralizada en feudos en la que la burguesía, al igual que la monarquía, quedaba subordinada al poder ilimitado de aquellos. La centralidad en las relaciones sociales que tenían los señores feudales mermaba el poder económico que iba adquiriendo la burguesía y que impedía su expansión (recordemos lo que apunta Quijano respecto a que en esta primera Modernidad, España ya se adueñaba de los minerales, vegetales y del trabajo no pagado de “indios” y “negros” producidos en América) por lo que vieron que el poder económico que poseían no era suficiente para lograr consolidar su proceso expansionista. Así que pensaron en lo necesario que era conquistar el poder político que les permitiera consolidar sus intereses económicos.

Para lograr abatir el poder de los hombres fuertes de la Edad Media (los señores feudales) la burguesía decidió unir fuerzas con la monarquía, es por ello que encontró, como su primer cobijo, la organización del llamado Estado Absolutista. Sin embargo, el poder ilimitado de la monarquía y la nobleza, pero sobre todo su injerencia en la economía, no agradaron a la burguesía, pues con el mercantilismo tenían expansión pero no tenían control sobre sus propiedades, sus productos, sus relaciones comerciales, así como de los salarios y los trabajadores. Por esta razón, la burguesía se separó de la corona. La separación más tajante la marcó el estallido de la Revolución Francesa a finales del siglo XVIII (Francais, 2000, p. 10).

La Revolución Francesa no sólo permitió el acceso al poder de la burguesía, sino que afianzó una serie de ideas que venían siendo impulsadas por los pensadores del Renacimiento y la Ilustración, así como de aquellos adscritos al movimiento de la Enciclopedia. Esas ideas no fueron ajenas al proceso histórico del que era parte dicha clase social, pues en mucho, esos pensadores impulsaron y justificaron su llegada al poder. Por tanto, tampoco lo eran del proceso de conformación del Estado-nación, ya que en mucho esas ideas estuvieron orientadas a dotar de sentido la articulación entre Estado-nación, Capitalismo y Modernidad.

En el *corpus teórico* que permite explicar dicha articulación se encuentran conceptos que reflejaron la lucha por el poder que emprendió la burguesía contra la monarquía absoluta y los límites que

está representaba para los intereses expansionistas de dicha clase social. La secularización es uno de los principales conceptos que reflejan lo dicho. Con él se pretende restarle injerencia a la iglesia católica en los asuntos de la Autoridad Colectiva, principalmente en la producción del conocimiento y en el establecimiento de jerarquías sociales (Quijano, 2014, p. 609) puesto que se asumió que contra la “oscuridad” del pensamiento religioso había que anteponer la razón. La razón fue definida como la capacidad inherente y exclusiva del hombre “blanco” que podría ser perfeccionada con educación científica que no estuviera controlada por las ideas religiosas, las cuales se miraron como ideas abstractas que especulaban sobre los acontecimientos al no permitir el desarrollo de leyes universales e inmutables que permitieran comprender el comportamiento social de todos los individuos del mundo.

La razón, señala Quijano, fue entendida de dos formas distintas según los países en que se llevó a cabo la lucha contra el clero en los espacios educativos y de poder. El autor realiza dicha distinción a partir del desarrollo del capitalismo y el vínculo entre el Estado-nación y la racionalidad/modernidad. A partir de ello, afirma que en Inglaterra, debido al movimiento de la Reforma, la relación entre la Monarquía y la razón se presentó de manera más temprana porque ambos términos se acomodaron para dar fundamento a la nueva organización política que llamarían Estado-nación. Por el contrario, en Francia el movimiento de la Contrarreforma llevó a que la iglesia se opusiera a la razón, lo que implicó que se viera como una ideología contra todo poder existente (Quijano, 2014, p. 744).

De estos acontecimientos derivaron dos formas distintas de entender la razón. En Inglaterra, la razón, al estar al servicio del poder de la nueva Autoridad Colectiva, fue entendida como una razón instrumental cuya utilidad reside en saber discernir entre medios-fines y darle sustento a estos últimos. En Francia, la razón, al no asociarse en un primer momento con el poder emergente, se definió como una razón cuyo fin era liberar a la sociedad de toda desigualdad y de toda jerarquía; contra el poder. A esta razón se le denomina como razón histórica, la cual quedó subordinada a aquella una vez que Inglaterra se convirtió en el espacio de dominación hegemónico tras la revolución liberal e industrial que sostuvo a mediados del siglo XVIII (Quijano, 2014, p. 711).

Con esta diferenciación Quijano, de manera implícita, también asume la idea de Dussel respecto a la existencia de dos modernidades, a las cuales corresponderían dos formas de concebir la razón.

Está razón histórica es liberadora porque en ella se encuentran preceptos de libertad, igualdad y solidaridad, y por tanto, es la razón que tendría que ser recuperada en el proyecto de la *Transmodernidad*.

La razón instrumental, es decir, la razón de la Modernidad, se articuló con dos pilares ideológicos del Estado-nación: la libertad y la igualdad. La libertad, por una parte, fue asociada a la idea del libre pensamiento, cuyo objetivo era permitir el desarrollo de las ciencias sociales y ciencias naturales a partir del descubrimiento de las leyes que rigen al hombre y a la “naturaleza”. Desde ellas se impulsó la ruptura con el pensamiento difundido por la iglesia que era considerado “carente de científicidad” por estar basado en “creencias”. La cuantificación de las ciencias le serviría al Estado moderno para obtener un conocimiento más exacto respecto a las decisiones que en este nuevo contexto debían tomar los nuevos representantes de la sociedad (Wallerstein, 1996, p. 8). Pero no sólo la libertad fue asumida como una necesidad para el desarrollo de las ciencias sociales modernas, ya que, sobre todo, la idea de libertad estuvo vinculada al proyecto capitalista de la burguesía.

Como se planteó anteriormente, la intervención de la Monarquía en los asuntos económicos, sobre todo en la época mercantilista, significaba una fuerte atadura para el desarrollo del capitalismo, puesto que una clase social ajena a la burguesía controlaba el mercado, los bienes y la relación capital-salario. Esta atadura no correspondía a las nuevas necesidades de esta clase social: producción y mercados masivos en rápida expansión. *“Para esas necesidades, las jerarquías, sociales y sus mecanismos de control mental y social entre niveles y sobre los individuos se hacen sentir como obstáculos [...]. En consecuencia, todas las formas de poder institucionalizado que se opongan, obstaculicen o enlentezcan la producción y el mercado del capital, es decir la expansión de las nuevas relaciones que implica el capital, deben ser confrontados y, mejor, destruidos”* (Quijano, 2014, p. 610). Esa destrucción significó el asentamiento de la idea de libertad como aquella que daría sustento al nuevo orden socio-político, es decir, sobre ella descansó la aparente destrucción de las jerarquías sociales.

Lo anterior no implicó la destrucción de la Autoridad Colectiva Estatal en sí, únicamente apeló a la desaparición de las instituciones implantadas por la Monarquía, quitándole a aquella su carácter absoluto, sobre todo en lo relacionado con los asuntos económicos. La libertad también acarreó

una forma de concebir al hombre, pues dentro del liberalismo *“se acentúa la exaltación del individuo, contemplando su libertad de conciencia, su posición absoluta de su propiedad privada, sintiéndose capaz de asumir su iniciativa propia y dar realidad a los conceptos de sociedad y sociedad política”* (Choquehuanca, 2006, p. 55). El individuo será el sustento de la nueva organización política que sólo tiene sentido si sus tareas se concentran en procurar el bienestar de éste y la seguridad de su propiedad privada.

El individuo fue la expresión del antropocentrismo de la Modernidad que asumió que sólo él es capaz de dar sustento a una sociedad racional libre de la opresión mental y social del “oscurantismo” de la iglesia y de la monarquía. Su racionalidad debía enfocarse a lograr el desarrollo tecnológico y el progreso económico pese a la destrucción de la “naturaleza” que arrastraba dicho proceso. La libertad del individuo era en núcleo central que sostenía la libertad del mercado y la propiedad privada. Sin embargo, el discurso de la Modernidad invisibilizó el carácter burgués del Estado-Moderno, en gran medida gracias a la separación de la esfera política y la esfera económica, pues con dicha disociación se asumió que el poder político no tenía nada que ver con el poder económico, pues poseen lógicas propias totalmente autónomas unas de otras (Lander, 2000, p. 16).

Pese a ello, el proceso de conformación del Estado-nación en Europa estuvo acompañado de una serie de conflictos sociales contra el control de la Monarquía, de los cuales no sólo fue parte la clase burguesa, sino que dicha exigencia fue expresión de una amplia demanda social de participación en los espacios de representación política y de conformación de la nueva Autoridad Colectiva. Estos conflictos permitieron que la burguesía no centralizara el “espacio público”, por lo que se tuvieron que abrir canales institucionales que regularan la demanda de participación social del resto de clases sociales.

El espacio en el que la correlación de fuerzas de todas las expresiones políticas lograron converger, es decir, el régimen político acorde a la exigencia de participación política de cada una de las fuerzas políticas existentes, fue la democracia liberal. Dado que *“para dicha institucionalización se requiere una participación, limitada, pero real, aunque de variable extensión, de los dominados y explotados en la generación y gestión de la autoridad pública. [...] el régimen político se le conoce con el nombre de democracia burguesa”* (Quijano, 2001, p. 18). Esto fue una de las

principales razones por las que el Estado-nación en Europa logró asentarse de manera más estable y convertirse en la organización política a la que todos los países aspiran. Sobre ello volveré más adelante.

El régimen democrático que promovió el Estado-Moderno asumió que en él, el individuo, ahora ciudadano, sería parte de las instituciones públicas, participando activamente en las decisiones políticas/públicas de la Autoridad Colectiva Estatal. Su participación se centra en la elección de sus representantes, los cuales velan por el interés común siguiendo los principios constitucionales que los respaldan. En palabras de Francois:

“Fue necesario en primer lugar, disociar las funciones que cumple el Estado, de las personas que ejercen el poder. Con la conformación del Estado-moderno, se llegó progresivamente a la conciencia de que el orden político trascendía a las personas de los gobernantes. [...] un Estado que no confunde las instituciones que lo conforman, con las personas que ocupan el poder” (Francois, 2000, p. 9).

Con ello, la Autoridad Colectiva Estatal se presentó como el garante de toda la colectividad y no de una clase social en particular. Por ello la idea del ciudadano fue un signo específico del Estado-nación que pretende igualar jurídica y políticamente a los individuos que habitan un espacio de dominación, no obstante que entre ellos prevalezca una arraigada desigualdad en los demás ámbitos de poder. Es decir, relega la condición de explotados y dominados (obreros, campesinos, “indígenas” o mujeres) a un plano en el que, aparentemente, se superan esas condiciones (Quijano, 2001, p. 1). No obstante, en dicha categoría no están representados todos los habitantes de dicho espacio de dominación, ya que es una categoría monocultural porque sólo admite como ciudadano al hombre “blanco” que posee cierto estatus económico, cierta cultura y cierta lengua y homogeneizante porque el único sujeto con derechos es el hombre “blanco” a cuya identidad deben someterse las minorías “no-blancas” (Quijano, 2001).

La relación entre Estado-nación y burguesía no dejó de ser contradictoria, heterogénea y discontinua. El principio democrático implicó que otras clases sociales fueran participes del recién fundado Estado-nación, sin que esto significara que la burguesía dejara de tener injerencia en el mismo, es decir, el régimen democrático fue un intento por minimizar los conflictos entre las clases

sociales que participaron de la nueva organización política¹¹. Con el objetivo de darle validez universal a las premisas que el Estado venía impulsando (liberalismo, razón instrumental, igualdad, individualismo, democracia, ciudadanía) fue necesario el establecimiento de una identidad nacional que permitiera que en ella se sintieran representados todos los habitantes del espacio de dominación.

Así, el Estado-nación se asumió como una forma de organización política cuyo principal fin fue consolidar un *“orden que dé garantía a los derechos que postulan los principios liberales dentro de la sociedad, pues no es posible su existencia sin el Estado y dentro del Estado. El orden no debe de ser absoluto, sino limitado por el derecho individual, por la sociedad y las leyes”* (Choquehuanca, 2006, pp. 58-59). El orden que debe dar es un orden político, por ello sus tareas se concretizan en el establecimiento de instituciones que operan para mantenerlo y para minimizar y canalizar el conflicto entre quienes la conforman. De ahí que cuente con un aparato judicial (leyes), un aparato administrativo (burocracia) y primordialmente un aparato coercitivo (ejército y policía) que se encargan de propagar, vigilar, naturalizar y castigar a los que cuestionan, evaden y crean contra y fuera de la Autoridad Colectiva Estatal, pues sólo dentro de él el individuo puede ejercer su libertad.

Como parte del proceso para establecer el orden fue necesario la construcción de una identidad nacional, que en primer lugar, estuvo asociada a la idea de soberanía. La soberanía nacional fue la expresión del espacio de dominación (Quijano, 2014, p. 617) en el que ejercerían control los aparatos del Estado. En este principio se sostiene que el territorio, como el espacio geográfico de

¹¹ Quijano señala que a lo largo del proceso histórico del capitalismo, este se ha articulado en diversos momentos con otras formas de Estado según los espacios de dominación, es decir, que el Estado-nación, pese a su hegemonía no ha correspondido en todos los tiempos y espacios al desarrollo del capitalismo. Así, según la clasificación de este autor, podemos encontrar entre 1500 y 1789 estados absolutistas imperial/coloniales (todos los países de Europa, menos Suiza); desde fines del siglo XVIII hasta la Segunda Guerra Mundial el moderno estado-nación imperial/colonial (Francia e Inglaterra); el moderno estado colonial (en América del norte antes de 1776 y América del Sur antes de 1824); el moderno estado-despótico/burocrático; los modernos estados oligárquico-dependientes (algunos países de América Latina antes de fines de los 60) y los modernos estados nacional-dependientes (América Latina actual y algunos de Asia y África del Sur). Al respecto véase *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Disponible en *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*. Caracas. Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual.

dominación en el que operaría el Estado, es un elemento constitutivo de la organización política para diferenciarse de otras soberanías y de otros ciudadanos. A su vez, la soberanía implicó que ese espacio geográfico también se constituyera como un espacio histórico que diera identidad a los ciudadanos que lo conforman, quienes en nombre de dicha identidad defenderían el territorio nacional.

El establecimiento de la idea nacional no es otra cosa que *“mitos en el sentido en que son creaciones sociales, y los estados desempeñan una función central en su construcción. El proceso de creación de una nación incluye el establecimiento (en gran medida, una invención) de una historia, una larga cronología y un presunto grupo de características definitorias (incluso aunque grandes segmentos de la población incluida no comparten dichas características)”* (Wallerstein, 2005, p. 44). La construcción histórica nacional complementó el arquetipo de ciudadano, puesto que ahora la lengua oficial, las costumbres y la cultura occidental se establecieron como elementos que cohesionan y homogenizan a la sociedad plural, diferenciándola de otras naciones y de otras pluralidades en ella presentes. De ahí la importancia del establecimiento de un pasado común y de símbolos de identidad nacional que se sobrepongan a cualquier interés particular.

La identidad estuvo vinculada a la categoría de nación debido a que ésta representó un continuum en el proceso de afianzamiento del Estado al ser parte constitutiva de la Colonialidad de la Subjetividad en el que ésta cobra sentido, pues sólo con una delimitación histórica-territorial y con una cohesión social aparentemente alcanzada con el ideal nacional es que se logró poner en marcha las instituciones estatales. Para poder entender el afianzamiento del Estado-nación en Europa, debemos tomar en cuenta el papel de la Colonialidad del Poder, pues como ya se ha enunciado, es parte activa de las relaciones sociales desde la aparición del Patrón de Poder Moderno/Colonial en 1492.

Al respecto, el planteamiento de Quijano apunta a que dicho Estado-nación logró ser consolidado en los espacios de dominación europea debido a que la Colonialidad del Poder no operó ahí de manera inmediata en los amplios procesos de democratización de las relaciones sociales, así como en los procesos de nacionalización de la sociedad, que aunque se dieron de forma precaria y relativa, fueron condición necesaria para su afianzamiento. Es decir, que debido a dichos procesos se impidió el establecimiento de una estratificación social rígida basada en la “raza”, aunado al

hecho de que en Europa los dominadores “blancos” eran mayoría, debido a una composición social de carácter más homogéneo en la que estos lograron reconocer como sus iguales a dicha mayoría, aunque no pertenecieran a la misma clase social (Quijano, 2000, p. 41).

Finalmente, consideramos fundamental problematizar sobre el proceso en el que el moderno Estado-nación emergió como la personificación del carácter público de la Autoridad Colectiva Estatal, pese a los intereses capitalistas que le daban fuerza y que entraban en contradicción con los intereses no capitalistas que pretendía cobijar (Quijano, 2001, p. 8). En otras palabras, cómo en el mismo proceso de su configuración se fue gestando la separación entre lo público y lo privado. En general se piensa que lo público lo representa el Estado y es en este ámbito en el que los ciudadanos son partícipes de los espacios de representación política, mientras que en el ámbito privado se encuentran los individuos y su propiedad privada. Sin embargo, la relación entre lo público y lo privado no es así de sencilla ni se reduce a la explicación de que uno es representante de la sociedad y el otro del mercado. Quijano plantea esta relación en los siguientes términos:

“Lo privado burgués requiere, por su naturaleza, una esfera diferenciada de sí mismo, aunque articulada a sí mismo: un ámbito institucionalizado cuya capacidad mediadora, arbitral o de imposición no se constituya sólo con elementos, personales o normativos, provenientes sólo de uno de los estatutos sociales o bajo su directo o inmediato control, como bajo el absolutismo. Esa esfera es lo público” (Quijano, 2014, p. 752).

Lo privado burgués, al no poder ejercer todo el tiempo su dominación mediante la violencia y la imposición, recurre, como ya se ha señalado, al consenso, con el resto de la sociedad, a la cual permite ser partícipe del funcionamiento del ámbito público. Es por ello que ese público social es también y al mismo tiempo un público burgués (Quijano, 2014, p. 752). Así el Estado-nación se desarrolla en aparente contradicción entre estos dos espacios y su papel es el de garantizar el consenso entre lo público estatal y lo público burgués.

En el planteamiento de Quijano, la Autoridad Colectiva Estatal es garante de lo público de ese privado y al mismo tiempo de lo público no burgués, es decir, de lo público más allá de la burguesía. De su existencia depende que intereses tan contradictorios sean articulados de modo que de forma abierta se dé un mínimo de conflicto entre ellos.

La relación y articulación entre lo privado burgués y lo público estatal genera un espacio al que Quijano denomina público privado, que como ya se explicó anteriormente, es el espacio en que la burguesía, como clase dominante, interfiere en las relaciones entre sociedad y Estado y en el que tienen sentido las instituciones coercitivas de este, las que a su vez generan un grupo social; la burocracia, que en momentos, explica Quijano, puede entrar en conflicto con la burguesía por el control de dicho espacio. Añadiríamos que no sólo en ese espacio se encuentra la burocracia, sino también las fuerzas armadas, quienes poseen con más firmeza, aunque de forma más antidemocrática, la posibilidad de asumir las funciones del Estado.¹²

La relación público estatal y privado burgués se complica cuando no pensamos esos ámbitos como totalidades orgánicas y asumimos que dentro de ellas existe un conflicto constante (debido a la heterogeneidad en dicha relación) por el control o por la construcción alterna a dichos espacios, emprendida por otras totalidades que se crean dentro de una mayor, y por tanto, su surgimiento está atravesado por las necesidades de lo privado burgués y lo público estatal. Los conceptos que Quijano utiliza para definir a esas otras totalidades son lo privado social y lo público no-estatal. Ambas categorías no son definidas con claridad por el autor, por lo que esto puede generar muchas imprecisiones y mal interpretaciones, aquí intentaremos acercarnos a dichos conceptos dando cabida a cualquier interpretación alterna.

La categoría de privado social la entiende Quijano, *grosso modo*, como aquel espacio en que no se persigue la lógica del mercado y del capital. El ejemplo que nos brinda es el de las comunidades andinas en las que los recursos con los que contaban se distribuían de manera solidaria y recíproca (Quijano, 2014, p. 718). No ahonda más en el concepto, pero se entiende que hace referencia a aquellas organizaciones comunales en las que se concentran recursos, bienes y servicios que le pertenecen a dicha comunidad, pero que esa apropiación no conlleva

¹² Cabe agregar que en el análisis de Quijano, lo público estatal, al permitir el acceso de otras clases sociales, está en constante conflicto con lo público burgués, conflicto que puede ampliar aquel espacio, tendiendo a su desprivatización y cuando se llega a un límite en el que lo público burgués se ve amenazado se recurre a los aparatos estatales coercitivos que defienden dichos intereses (Quijano, 2014, p. 753).

el sometimiento y enriquecimiento de unos en detrimento de otros, apropiación que en mucho implica una disputa por el control que de ellos pretenden hacer los privados burgueses.

Ese privado social, señala Quijano, impacta en lo público estatal de tal forma que a la par va emergiendo una organización pública alterna al Estado (dado que se coloca frente al público estatal y busca otras formas de lograr el bien común) que emana de la sociedad para quedarse en ella y no busca institucionalizarse o burocratizarse. Es decir, no pretende ser parte de lo público estatal, o en términos amplios, convertirse en Estado, pero que sí se vuelve una instancia de coordinación de ese público-social.

Retomar este análisis es de vital importancia para comprender que la Autoridad Colectiva Estatal, y su versión hegemónica; el Estado-nación, no es una totalidad cerrada que logró implantarse de una forma generalizada en el resto de espacios de dominación no europeos. Ello implica que pese a dicha hegemonía está todo el tiempo siendo cuestionada por aquellos que buscan otras formas de hacer política, otras formas de pensar las relaciones sociales y otras formas de significar y llevar a cabo los principios que le dan sustento.

A este respecto Quijano plantea que desde los años 70's del siglo pasado existe una crisis de los sustentos fundamentales del Estado-nación, lo que no implica el debilitamiento del Estado como instancia de dominación, sino un debilitamiento de los derechos logrados a partir de los procesos democráticos y nacionales, enmarcados en los cambios de acumulación capitalista a nivel mundial, o en la llamada "globalización", que implican una re-privatización del espacio público-estatal en aras de la tecnocracia o tecnoburocracia, aunado a una re-concentración de recursos, bienes e ingresos que han llevado a una aguda polarización social. (Quijano, 2001, p. 5)

Esta nueva lógica de la acumulación, en la que cada vez hay más pobres, es, señala Quijano, uno de los catalizadores de nuevas formas de organización del trabajo, pero también de nuevas formas de representatividad política, de nuevos sentidos históricos, que en algunos casos han emergido como expresiones de esos otros privados y esos otros públicos (porque también miran por el bien común), cuyo principal reto se centra en lograr articularse entre sí y construirse en la diversidad. El objetivo se centra en lograr hacer contrapeso y resistir los embates de lo

privado y público burgués. Uno de los ejemplos más claros que presenta Quijano respecto a ese otro público y otro privado, es la Comunidad Urbana Autogestionario “Villa El Salvador” (CUAVES) que se organizó en 1971 en Lima, Perú.¹³

En conclusión, la consolidación o el fracaso del Estado-nación en América Latina estuvieron relacionados con un proceso en el que operó la Colonialidad del Poder en el que los ideales de igualdad, libertad o democracia permanecieron vinculados al constructo de “raza”. Quijano explica que un obstáculo para la democratización y nacionalización de las sociedades latinoamericanas fue la marcada e inherente clasificación racial de la población al momento de pretender retomar dicho modelo, lo que llevó, a diferencia de Europa, a una pronunciada separación entre los “blancos” dominantes y los siervos “indios” y los esclavos “negros”. Esta separación era muestra de una sociedad ampliamente heterogénea en la que la Colonialidad impidió un reconocimiento en términos de igualdad entre estos grupos sociales, puesto que la “raza” naturalizó entre ellos las relaciones de superioridad-inferioridad, marca inmanentemente colonial (Quijano, 2000, pp. 47,50,51).

Los mecanismos en que se sustentó la cara colonial del moderno Estado-nación en América Latina, al cual, a partir del siguiente capítulo lo referiré como Autoridad Colectiva Estatal, corresponden a las especificidades históricas de cada uno de los espacios de dominación en que estos se ejercen. Los objetivos de este trabajo permiten que en el segundo capítulo se presenten los mecanismos en que operó la Colonialidad de la Autoridad Colectiva en Bolivia, en los que se verá que las relaciones sociales establecidas bajo el criterio de “raza” imposibilitaron el establecimiento pleno del Estado-nación. Esto fue así porque como ya se explicó, este exigía una homogeneidad social, que al no encontrarla, pues la “raza” operó todo el tiempo como un elemento de clasificación social, se pretendió lograr a costa del sometimiento de una población mayoritariamente “indígena-campesina”.

En síntesis, es importante reafirmar algunos conceptos que plantea la Des/Colonialidad del Poder en torno a la Autoridad Colectiva Estatal. Es importante señalar que si bien para

¹³ Para ahondar en la historia de dicha comunidad se puede recurrir a su página web oficial <http://www.amigosdevilla.it/> o al blog <http://elblogdecuaves.blogspot.mx>. Ambos concentran un amplio contenido documental, analítico y fotográfico de la construcción de este espacio comunal.

Wallerstein, como para Quijano, el análisis del Estado-nación es necesario para entender las particularidades de los procesos de dominación y explotación, este no debe centrarse únicamente en dicha unidad de análisis puesto que hacerlo sólo tiene sentido si se mira dentro del Sistema Mundo o dentro del Patrón de Poder Moderno/Colonial.

El Estado-nación, al estar inmerso en el desarrollo de la Modernidad, fue expresión de una relación dual entre la separación Estado y sociedad, las consecuencias de ello son una objetivación de todos los grupos sociales inmersos en esa sociedad, pues se pretende medir y controlar su participación política mediante leyes universales emanadas de la “Ciencia Política”, la “Sociología”, la “Economía”, etc. Esta separación también pretende limitar la participación y el ejercicio democrático a las reglas institucionales del Estado, pues dicha democracia se presupone dentro de los espacios y períodos de elección de los diversos partidos políticos existentes en el “espectro político-ideológico” que marca la ley.

Esto implica que la forma en que el Estado-nación asume la democracia pretende evitar cualquier intento por generar otro espacio de representación política fuera de sus instituciones y quien pretenda hacerlo será sometido a la represión y la violencia que al mismo tiempo son expresiones de una sociedad marcadamente jerarquizada en la que unos mandan y otros obedecen. Así, la separación Sociedad/Estado no hace más que naturalizar dichas relaciones de poder que se agudizan aún más cuando la Colonialidad del Poder opera, dado que se clasifica a dicha sociedad con base en un criterio racial, el cual al ser subjetivado por las personas ya no se presenta como un problema en el desarrollo de procesos democráticos, por el contrario, se asume que así debe ser y que no existe otra forma de pensar y llevar a cabo las relaciones sociales.

El ejercicio de esa violencia no sólo se práctica de forma explícita sobre los cuerpos, sino que se ejerce de forma subjetiva desde el Estado-nación al ser un espacio monocultural, eurocéntrico y homogeneizante. Monocultural porque al ser producto de un proceso histórico europeo privilegió una cultura, una identidad, y sobre todo una forma de organización política que emanó de esos hechos particulares. Eurocéntrica porque se asumió como superior al resto de organizaciones políticas que no provenían de dicho espacio de dominación, superioridad que emanó desde aquel 1492 en el que hacer política se asumió como sinónimo del *ego conquiro*

orientado a absorber y someter al resto de culturas y expresiones políticas distintas a las emanadas en Europa. Homogeneizante porque en dicha superioridad el ciudadano, arquetipo del hombre “blanco”, al ser generalizado como el único individuo con derechos políticos, hizo desaparecer la pluralidad de naciones y “pueblos”, sus culturas, sus lenguas y sus organizaciones de representación política al considerarlas expresiones de “razas” inferiores a la suya.

Hasta lo que aquí hemos presentado podemos afirmar que dos son los aportes fundamentales del enfoque Des/Colonial al análisis del Estado. El primero de ellos se enmarca en el concepto mismo de Autoridad Colectiva, puesto que con él se desnaturaliza del lenguaje, escrito y hablado, la categoría eurocéntrica que ha sido asumida como la única forma de organización política por lo que permite pensar en otras formas no estatales de organización comunal ajenas a la lógica jerárquica de ésta. De la mano de este concepto están las categorías de público y privado social, las cuales nos permiten reconocer y visibilizar las expresiones políticas no estatales que desde los horizontes comunales se presentan como una alternativa para la descolonialidad, evitando así, los análisis totalizantes y organicistas.

En segundo lugar, el Estado-nación en la mira Des/Colonial se asume como la forma en que desde el Patrón de Poder Moderno/Colonial se centralizó la Autoridad Colectiva, es decir, que este también fue expresión de elementos eurocéntricos, racistas y capitalistas, pues al estar articulado a dicho Patrón de Poder necesariamente su papel tiende a difundir y conservar, de forma subjetiva y material, el statu quo. Pensar a la Autoridad Colectiva Estatal como parte de la lógica de dicho patrón devela que en América Latina, principalmente, esos elementos no responden a la lógica Moderna sino que son contraparte de su lógica Colonial. Sobre el aporte Des/Colonial al estudio de la Autoridad Colectiva se seguirá trabajado en el subcapítulo siguiente.

Previo a la revisión del proceso histórico del establecimiento de la Colonialidad de la Autoridad Colectiva (Estado-nación) en Bolivia, daremos paso al análisis de cuatro de los principales teóricos que han abordado las cuestiones del Estado con el fin de no dejar a la deriva la crítica hacia la “Ciencia Política” presentada en la introducción de este trabajo. Los estudios que sobre las obras de Maquiavelo, Hobbes y Locke se han realizado se centran en mostrar su aporte a la construcción y justificación del Estado Moderno, sin mirar los sustentos de la cara Colonial que

también poseen. En el caso de Marx, los estudios no han cuestionado ampliamente los elementos eurocéntricos que están presentes en su obra, por lo que recuperarlos en este trabajo cobra importancia para presentar con claridad la diferencia entre los planteamientos de Marx y el pensamiento Des/Colonial.

1.2 Develando los sustentos coloniales en las propuestas teóricas del Estado-nación

La “Ciencia Política” tiene como tarea estudiar al Estado, es decir, a todo aquello relacionado con lo político, o por lo menos eso se viene diciendo desde la Modernidad. En el ámbito académico se reconoce a Nicolás Maquiavelo como el fundador de dicha ciencia, quien en el marco de la transición a la Modernidad, fue el primero en hablar de las cuestiones de poder sin subordinarlas a la ética, la moral o la religión, como lo hacían los pensadores clásicos de Grecia y Roma.

A su lado, la Teoría Política reconoce, entre muchos otros, a los ingleses Thomas Hobbes y John Locke, como los grandes pensadores del Estado, quienes a pesar de sus diferencias geográficas y temporales, elaboraron un pensamiento que en gran medida permitió justificar la existencia del Estado Moderno mediante una serie de principios histórico-filosóficos que le darían sustento.

Con el surgimiento de la “Historia Universal”, las obras de estos pensadores llegaron a la mayoría de lugares del planeta, por lo que sus sentencias impactaron, directa o indirectamente, en la forma de concebir y organizar las cuestiones de Poder en el resto del mundo. Como se verá a continuación, estos tres autores comparten la idea de la ciencia moderna de separar el conocimiento por áreas, por ello, en sus definiciones se asume que el Poder, entendido como poder político, se concentra en el Estado. Así, desde inicios de la Modernidad, la elaboración teórica del Poder estuvo impregnada de la idea autonomista a la que apelaban los liberales, la cual separa el poder político del poder económico y este de las cuestiones culturales, religiosas, filosóficas, etc. pues el objetivo de ellas fue encontrar leyes particulares que rigieran a cada una de esas disciplinas en las que se había dividido el comportamiento humano (Lander, 2000).

A pesar de las divergencias teóricas entre estos pensadores, no existía una ruptura tajante entre ellos y sus postulados, fue el alemán Karl Marx quien dio un viraje en la forma de concebir el Poder, pues parte fundamental de su análisis y de su método, fue recurrir a una idea de totalidad en la que las áreas de conocimiento no están separadas, aunado al hecho de que, al igual que

Wallerstein y Quijano, no toma como unidad de análisis los espacios específicos de dominación, sino el funcionamiento de un sistema capitalista a escala mundial.

Las interpretaciones y el debate de los conceptos pilares que acuñaron estos cuatro teóricos han sido largamente recuperados, ya sea para consentir su vigencia o para reclamar su alabanza. No es objetivo de este apartado elaborar una interpretación de todos los elementos que componen sus obras, lo que se pretende es hacer una revisión y una re-interpretación de sus trabajos más reconocidos en torno a su definición de Poder y Estado, con base en la crítica elaborada por la Des/Colonialidad del Poder. La finalidad es indagar sobre esta línea de investigación orientada al debate teórico con el pensamiento occidental, por lo que la directriz de la lectura aquí presentada es saber si siendo corrientes totalmente opuestas, comparten como rasgos comunes, el Colonialismo, la Colonialidad, el Eurocentrismo y el Universalismo como sustentos de sus definiciones.

1.2.1 La primera Modernidad y el pensamiento de Nicolás Maquiavelo

El análisis del pensamiento de Nicolás Maquiavelo en torno a la definición de poder y de Estado que ofrece, se plantea en términos Des/Coloniales, a partir de los criterios conceptuales pertenecientes a la Colonialidad de la Subjetividad, que son el Eurocentrismo y el Universalismo, así como también se plantea en términos del Colonialismo.

El pensamiento de Nicolás Maquiavelo, como todo pensamiento, está inmerso de las condiciones y necesidades de su tiempo y espacio, por ende, contextualizarlo es fundamental para comprender por qué se le ha atribuido el título de “Padre de la Ciencia Política”, es decir, por qué recae en él ser el primero en lograr una de las metas de la Modernidad: hacer de la política una ciencia.

Nuestro autor nació en Florencia en 1469 y murió en 1527, lo que indica que presenció el “Descubrimiento de América” y con ello la primera etapa de transición hacia la Modernidad, la cual implicó el proceso de crisis del feudalismo hacia la construcción de la sociedad burguesa y en palabras coloniales el punto de partida del Patrón de Poder Moderno/Colonial.¹⁴

¹⁴ Maquiavelo era consciente de estos acontecimientos, prueba de ello es su constante alabanza a las guerras emprendidas por Fernando de Aragón, a quien mira como un referente para Italia si es que desea dejar de ser un país sometido y constituirse como un Estado. Para constatar tan alabanza véase *El Príncipe*, Cap. XXI.

La elaboración teórica del florentino es vasta pero cuatro son sus obras más conocidas: *La Mandragora*, *El Arte de la Guerra*, ambas escritas entre 1519, *Los Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, la cual comenzó a ser escrita en 1513, con un período de pausa para permitirse escribir *El Príncipe*, que finalmente fue publicado en 1532, posterior a su muerte en 1527. Esta última es la obra que ha llevado a Maquiavelo a recorrer el mundo, mucho citada y mucho analizada. Sin embargo, la mayoría de dichos análisis se enmarcan en una lectura que poco problematiza sobre el Colonialismo y la Colonialidad presentes en ella y se orientan a recuperar aquellas premisas que permiten a los países consolidarse como Estados Modernos, lo cual puede explicarse debido a la hegemonía que dicha forma de organización política posee y a la cual muchos países aún concentran sus esfuerzos por alcanzar.

En este apartado se recuperan los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y *El Príncipe*, obras que concentran el pensamiento político de Maquiavelo sobre el Estado y el funcionamiento de este a partir de dos formas de gobierno contrapuestas entre sí; la República y el Principado o Monarquía, respectivamente. Se dice que Maquiavelo ofreció la primera definición del Estado Moderno, esto es cierto en medida en que da elementos constitutivos (que a continuación se enunciarán) de lo que ahora podemos definir como Estado-Nación, sin embargo, en su obra no está presente una definición textual del mismo y por su contexto histórico dicha definición sería sólo una aproximación a él.

En palabras de Forte Monge “[...] *el pensamiento moderno aborda la política desde y en función del Estado Moderno, un fenómeno que, aunque no consolidado, prácticamente está en marcha en tiempos de Maquiavelo*” (Monge, 2011, p. LXV). De dicha circunstancia se debe partir para analizar los elementos que aporta nuestro autor a los sustentos Moderno/Coloniales del Estado-Nación.

Desde la primera página de *El Príncipe*, Maquiavelo nos ofrece un acercamiento a la definición de Estado: “*Todos los Estados, todos los dominios que han tenido y tienen imperio sobre los hombres han sido y son repúblicas o principados*”. El Estado aparece aquí como una organización que se sobrepone al resto de los individuos, pero cómo es el nacimiento de este y cuál es su finalidad nos

lo definirá en los *Discursos*, en donde señala que el nacimiento de ciudades¹⁵ tiene dos mecanismos: la primera es por la construcción de los hombres nacidos en las comarcas donde se edificara la ciudad y la segunda es por extranjeros. Por ahora nos ocuparemos de la primera forma¹⁶, en la que para este autor, la ciudad emerge como una necesidad ante las invasiones extranjeras, al respecto refiere que:

“Dispersos los habitantes en varias y pequeñas localidades, ni les ofrecen estas seguridad por el sitio o por el corto número de defensores contra los ataques del enemigo, ni siquiera pueden reunirse a tiempo cuando éste los invade [...] A fin de evitar tales peligros, o movidos de propio impulso, o guiados por alguno entre ellos goza de mayor autoridad, se unen para habitar juntos un sitio elegido de antemano, donde la vida sea más cómoda y más fácil la defensa [...] Estos refugiados comenzaron a regirse por las leyes que juzgaban más a propósito para organizar el Estado” (Maquiavelo, 2011, p. 253).

Maquiavelo justifica la existencia del Estado por la necesidad de protección frente a otras comarcas, lo cual marca una diferencia frente a los autores posteriores (Hobbes y Locke), para los cuales los individuos están dispersos previo a la conformación del Estado, mientras que en Maquiavelo el conflicto no se encuentra entre individuos sino entre colectividades, las cuales para su beneficio establecen una colectividad mayor que agrupe a las ya existentes.

La cohesión, en torno al territorio y la seguridad, es una premisa fundamental del Estado-nación. En la cita anterior Maquiavelo se acerca a la cuestión nacional sin definirla explícitamente, pero sin esta cohesión, las pequeñas localidades no podrían sobrevivir a otras más fuertes, así el Estado aparece como una elección libre de las comarcas para su protección. Esa elección es la que deben tener siempre presente. En *El Príncipe* (Cap. XX), Maquiavelo explica la importancia de esto al señalar que las divisiones sólo hacen más débiles a las ciudades, que nunca son un bien y que un

¹⁵ Maquiavelo entrelaza la definición de Estado con la de ciudad y en ocasiones con la de las diferentes formas de gobierno, es decir, todas ellas se han antepuesto al resto de los hombres pero su funcionamiento es diferente. Inclusive en algunos apartados llama a la monarquía, república, aristocracia, oligarquía y democracia formas de Estado y no formas de gobierno.

¹⁶ El desarrollo de las ciudades fundadas por extranjeros no difiere de la otra forma. Su diferencia de origen está en que la segunda es fundada por personas ajenas a los territorios establecidos, pueden ser como colonias enviadas por la república o por el príncipe o por ciudades que se ven obligadas a buscar nuevas tierras y volver a comenzar.

principado fuerte jamás permitirá su existencia. En la cita anterior, las divisiones territoriales y culturales, son las que deben superarse para poder hacer frente al exterior y fuerte al Estado.

Hasta aquí habría que preguntarnos ¿por qué la Autoridad Colectiva que eligieron las comarcas es jerárquica y no horizontal? o ¿por qué querrían unas comarcas hacerse la guerra entre sí? La respuesta a dichas preguntas se halla en la concepción del hombre (como humanidad) que tiene este autor y que orienta sus argumentos una y otra vez. Para Maquiavelo el hombre es malo por naturaleza, en los *Discursos* (Libro I. Cap. 3) afirma que: “*Quien funda un Estado y le da leyes debe suponer a todos los hombres malos y dispuestos a emplear su malignidad natural siempre que la ocasión lo permita*”. Es esta maldad la que los lleva a hacerse la guerra y, para frenarla, se crean las leyes, otro de los elementos constitutivos del Estado Moderno, que sirven para regular la “maldad” entre los hombres al interior de los países.

Esa maldad sería también la que explica por qué para Maquiavelo no tiene cabida una organización política horizontal, pues ella implica una constante disputa por el poder, de ahí que el gobernante debe poseer, entre otras características, la astucia de una zorra y la fuerza del león.

Territorio, población, leyes y gobierno son, hasta ahora, los elementos enunciados que se encuentran presentes en el pensamiento de Maquiavelo, todos ellos concordantes con la noción de Estado-Nación, que posteriormente serán confrontados a nuevas experiencias, sufriendo así un proceso de reelaboración, pero que ya eran parte de la nueva mentalidad burguesa (Pipkin, 2000, p. 61). En la nueva concepción de la organización política, el Estado, no podría constituirse como tal sin antes ser territorios libres y soberanos. Sin embargo, la libertad, así como los elementos antes enunciados, están en directa relación con la guerra, en cómo hacer o ser del otro un enemigo, y de su destrucción un triunfo para el príncipe o la República. La guerra no sólo parte de la “maldad natural” presente en los hombres, este autor va más allá al hacer de esta un arte, un bien para el Estado, y con ello establece otro de sus elementos constitutivos; la violencia que es un componente indispensable para su sobrevivencia.

En varios apartados de los libros aquí analizados se hace referencia a la fuerza (de hecho el análisis de Maquiavelo se centra en la hiperviolencia de los hombres del Estado, pues nada refleja más la *Real Politik* que el uso de la violencia) como una necesidad para que los elementos del Estado sean

asimilados por las diversas poblaciones que se agrupan en él y para que este sea impetuoso frente a otros Estados. Respecto al primer uso de la fuerza, a decir del autor, es necesaria frente al cambio constante que viven los pueblos que los lleva a cuestionarse lo que alguna vez se les hizo creer, por lo que se debe estar dispuesto “*de modo que cuando dejen de creer, se les pueda hacer creer por la fuerza*” (Maquiavelo, 2011, p. 21). Para poder ejercer la fuerza es menester que el Estado cuente con las armas necesarias y con los hombres capaces de utilizarlas¹⁷.

Por lo que “[...] *de los fundamentos de todos los Estados, tanto nuevos como antiguos o mixtos, los principales son las buenas leyes y las buenas armas*” (El Príncipe, Cap. XII). La fuerza se vuelve indispensable para mantener el orden al interior del Estado, o más bien al propio Estado. Pero así como la violencia cohesiona, también lo hace el miedo al castigo, por lo que la ley también es manifestación de la jerarquía en la que se divide una sociedad. Entre quienes emiten la ley y quienes están sujetos a ella.

Al respecto, Maquiavelo plantea que en la República, existen dos clases, una poderosa y otra popular, de ellas quienes deben ser *guardianes de la libertad* son las primeras, pues sus gobiernos son más estables. En el caso de los principados esta dicotomía no existe pues el pueblo es súbdito del príncipe, en todo caso su poder es disputado por la nobleza. Independientemente de la forma de gobierno¹⁸ en que se organice el Estado habría que preguntarnos y preguntarle al “politólogo” ¿qué ocurrió con las comarcas, con las pequeñas comunidades, que débiles al exterior, fueron sometidas a una organización política no elegida por ellos? o ¿por qué es que ellas se sentirían

¹⁷ En los *Discursos* (Cap. XVIII) está presente una interpretación en la que Maquiavelo apela al bien y al mal para el uso de la fuerza, señala: “[...] *como la regeneración de las costumbres políticas en un pueblo sólo puede hacerla un hombre de bien, y únicamente un hombre malvado apelar a la violencia para dominar un Estado, resulta que rarísima vez querrá el bueno llegar por mal camino a la soberanía*”. Esta relación maldad-fuerza no son necesariamente una contradicción puesto que Maquiavelo no busca sobreponer la moral en las relaciones de poder, y aunque un Estado este fundado en la fuerza, si es necesaria debe ser utilizada, aunque sea considerada mala. Inclusive, en capítulos anteriores justifica a Rómulo el hacer uso de la violencia para fundar Roma (*Discursos*, Cap. IX) ya que “*Ningún hombre sabio censurará el empleo de algún procedimiento extraordinario para fundar un reino u organizar una república; pero conviene al fundador que, cuando el hecho le acuse, el resultado lo excuse*”. De frases de este tipo se excusa “el fin justifica los medios”.

¹⁸ Para Maquiavelo (Libro II. Cap. II) la diferencia entre una Monarquía y una República se encuentra en que en la primera por lo general se realiza lo que el príncipe decide, estando la seguridad del Estado en manos del interés personal de este. Por el contrario, la República debe procurar por el *bien común*, es decir, dejar de lado la individualidad de quien gobierna. Sin embargo, ambas poseen las mismas instituciones que cumplen los mismos fines, sólo que en la segunda el pueblo puede ser partícipe de, por ejemplo, los tribunales romanos.

libres en un Estado jerárquico impuesto mediante la violencia, cuyas leyes sirven a un Estado externo y no a ellos? La tensión libertad-seguridad-guerra parece no importar cuando el fin último es evitar caer en el dominio de otros Estados, como le ocurría a la Italia del florentino.

Regresando al tema de la fuerza, la escala de violencia infundida al interior del Estado es ejercida en su máxima expresión al exterior, con la guerra de un país a otro, según el florentino, necesaria para la permanencia del Estado. Esta idea está presente en el pensamiento de Maquiavelo tras su lectura de Tito Livio, pues recupera del historiador, la frase siguiente: “*En efecto es justa la guerra cuando es necesaria, y piadosas las armas cuando sólo en ellas hay esperanza*” (El Príncipe, Cap. XXVI). Para conocer la forma en que la guerra fortalece al Estado es menester conocer la justificación del autor en cuanto a la relación de dominación establecida por este.

En el Cap. III de *El Príncipe*, Maquiavelo nos devela las otras caras del fundamento del Estado Moderno; el Colonialismo y la Colonialidad. En dicho apartado el florentino nos ofrece una descripción detallada del por qué estos mecanismos le sirven a la consolidación de aquel, por qué en ellos hay esperanza. Lo que él llama *Principados Mixtos* y que describe como un “Estado nuevo, miembro de otro”, no es más que la forma políticamente correcta de llamar a las colonias. ¿Cómo podría ser un Estado miembro de otro si el principio de este es la defensa de su soberanía, por tanto, de su libertad e independencia frente a otro Estado? En fin, en palabras de Maquiavelo: “*Afirmo, por tanto, que los Estados que, conquistados, se añaden al ya poseído por quien los conquista o son del mismo ámbito geográfico y tienen idéntica lengua, o no*” (Maquiavelo, 2011, p. 8). El consejo que da para conquistar a los del mismo ámbito geográfico y cultural es, en sus palabras, “sumamente simple”: eliminar la estirpe del príncipe dominante y mantener en calma a la población manteniendo las leyes y costumbres.

Las cosas se complican cuando hay que añadir Estados con diferente ubicación geográfica, lengua y cultura. Maquiavelo propone tres “remedios” para solucionar dicha complicación. El primero es que quien las adquiriera se establezca en sus nuevos territorios, el segundo es establecer colonias y el tercero es la ocupación militar (más costosa que las anteriores y por eso inútil, según escribe). El primer remedio sirve para que otros Estados no quieran conquistar lo que ya fue ocupado, por su parte las colonias “*no salen caras, y sin gasto, o apenas, se las envía y mantiene; además, tan solo se injuria a la exigua minoría a la que se le expropián los campos y las casas que se entregan*

a los nuevos habitantes; y esos injuriados, quedando dispersos y empobrecidos, nunca lo pueden perjudicar” (Maquiavelo, 2011, p. 9). Qué equivocado estaba, no eran minorías y su resistencia sí podía perjudicar.

Cuando Maquiavelo se pregunta *¿Cómo deben gobernarse las ciudades o los principados que antes de ser conquistados vivían de acuerdo a sus propias leyes?* responde con tres mecanismos, pero su conclusión es la muestra más clara de su Colonialismo y Colonialidad. Según su dicho, para conservar aquellos Estados es necesario, desbaratarlos, ir a vivir allí o preservar sus leyes imponiéndoles una renta o creando una oligarquía que cuide de su interés al interior del territorio: *“Y es que verdaderamente, no hay modo seguro de poseerlas aparte de su destrucción. Quien se convierta en señor de una ciudad habituada a vivir libre y no la aniquile, que espere ser aniquilado por ella, pues siempre la serán de refugio al rebelarse el nombre de la libertad y sus antiguas instituciones [...]”* (El Príncipe, Cap. V). El exterminio¹⁹ es para Maquiavelo la salida necesaria para fortalecer al Estado conquistador, su estabilidad y su consolidación dependen de ello, de los conquistados nada se dice.

En la misma tónica, en su análisis sobre la República, aunque democrática y preocupada por el *bien común*, también necesita de la guerra para mantenerse. En los *Discursos* (Libro I. Cap. V) se lee: *“Pero como las cosas humanas están en perpetuo movimiento [...] y a muchos actos induce, no la razón, sino la necesidad, así sucede que una república organizada para vivir sin conquistas, por necesidad tiene que hacerlas, perdiendo con ello los fundamentos de su organización y caminando más rápidamente a su ruina.”* Hasta aquí parece que la guerra no hace bien a la República, pues se aleja de los fundamentos arriba enunciados, sin embargo, continua Maquiavelo: *“[...] si el ciclo la favorece hasta el punto de no necesitar la guerra, ocurrirá que del ocio nacerán o la afeminación de las costumbres, o las divisiones, y ambas cosas, juntas o aisladas, pueden acabar con ella”*. La encrucijada que vive la República respecto a la conquista parece ser más compleja, pues si la hace o no, está en riesgo.

¹⁹ En el Cap. XX de *El Príncipe* se retoma la idea de desarmar el Estado, pero esta vez se dice que se debe mantener a aquellos que *“durante la conquista fueron partidarios suyos; e incluso a esos [...] tiene que volverlos blandos y afeminados, ordenándose de tal forma que todas las armas de tu Estado las empuñen tus propios soldados [...]”*. El objetivo de subordinar no se ve mermado con la permanencia de la población originaria del Estado conquistado, pues el ejército se encargará de mantener la estructura jerárquica establecida, de ahí su importancia.

La disyuntiva de nueva cuenta es resulta por el autor mediante la necesidad, pues la violencia y la guerra es propia de la humanidad y siempre tenderá a ella, así que *“si la necesidad le obliga a hacer conquistas, pueda conservar lo conquistado”*. Resulta contradictorio que párrafos consecuentes (Libro I, Cap. VI) a dichas citas, Maquiavelo recomiende a las nacientes Repúblicas establecer una ley que prohíba las conquistas, para así probar a las otras Repúblicas que no le interesa la conquista. A lo que preguntamos, de qué sirve la ley si la necesidad se le antepondrá.

Hasta aquí podemos vislumbrar dos cosas claras en el pensamiento de Maquiavelo, con base en la lectura histórica que plantea la Des/Colonialidad del Poder. En Primer lugar, debemos aclarar que, en los escritos del autor aquí recuperados, no está presente la idea de la existencia de “razas”, ni justifica la guerra, la subordinación, el despojo y el exterminio en función de dicho criterio, lo cual pudiera hacernos creer que no está presente en él más que un justificación de Colonialismo pero no de Colonialidad. Sin embargo, cuando en el texto se dice que Maquiavelo apela a la Colonialidad se hace referencia, sobre todo, a la Colonialidad del Saber y a la Colonialidad de la Autoridad Colectiva, dos pilares en los que opera la Colonialidad del Poder. Problematicemos al respecto.

El pensamiento de Maquiavelo no es el pensamiento de un área geográfica, Italia, sino que es un pensamiento de largo alcance, o en afirmación de Cassier: *“A él le importaba la estática, no la dinámica de la vida histórica. No le interesaban los rasgos particulares de una época histórica determinada, sino que busca los rasgos recurrentes, esas cosas que son iguales en todo tiempo. Nuestra manera de hablar de la historia es individualista, la de Maquiavelo era muy universalista”* (1968, p. 149) El universalismo es una característica fundamental del eurocentrismo, de la narrativa histórica que la ciencia social moderna inaugura para explicar todas las experiencias socio-políticas de la humanidad²⁰.

Como toda narrativa universalista, desde ella se privilegian ciertos lugares de enunciación, ciertas posiciones de clase, por ende, ciertas mentalidades, ciertas formas de ver el mundo y a partir de ellas se construye un sistema a su imagen y semejanza. Maquiavelo tiene noción, por un lado, de su posición de clase, de los hombres a los que espera sirva su pensamiento, de ahí su dedicatoria de *El Príncipe* a Lorenzo de Médici o su admiración a César Borgia, y por otro lado, también

²⁰ Para ver algunos ejemplos de la narrativa universalista presente en la obra de Maquiavelo, véase *El Príncipe* Cap. VI y los *Discursos* Libro Primero Cap. XXXLX o Libro III Cap. XLIII.

reconoce la otredad no europea, pero en sentido colonial, pues como lo demuestran las citas anteriores, es del dominio de estas otras geografías, de estas otras culturas y lenguas, de las que se han constituido los países europeos. Por ello le critica a Italia de no ser como Francia o España, quienes, para él, han logrado un alto grado de civilización, gracias a lo que Dussel denomina como *ego conquiro* (Yo conquisto), característica de la “primera voluntad de poder moderna”.

Respecto a si con el pensamiento de Maquiavelo la “Ciencia Política” logra consolidarse como tal, podríamos decir que parcialmente, ya que aporta un precedente fundamental para lo que posteriormente será el desarrollo del método en dicha disciplina. Pero a pesar de ello no logra desprender de su análisis ciertas nociones “míticas” que tienen cabida en la forma de alcanzar el poder, por ejemplo, la fortuna²¹, por lo cual no está inmerso del todo en la lógica de la razón instrumental, quizás es por ello que algunos prefieren afirmar, como lo hace Cassier, que el pensamiento de Maquiavelo es más una técnica (techné) de la política, puesto que se centra en principios universales en los que le dice al príncipe como alcanzar y mantener el poder. (Cassier, 1968)

Germaná también plantea que con Maquiavelo la política aparece como una técnica en la que lo que interesa es determinar los medios más eficaces para alcanzar y ejercer el poder, así la política aparece como una razón estratégica que da sentido a la “razón de Estado” (Germaná, 2002, p. 39). Razón que, a pesar de que en su pensamiento aún están presentes elementos míticos, puede influir en las decisiones de los hombres de Estado. También es cierto que con él se encuentra presente la separación entre Sociedad y Estado, un pensamiento dual característico del mundo moderno. A esta separación es a la que nos referimos cuando señalamos que el pensamiento de Maquiavelo también aporta a la Colonialidad de la Autoridad Colectiva, es decir, con él se abrió la brecha para que el estudio del poder se concentrara en un objeto específico: El Estado.

De nueva cuenta es Cassier quien ya lo vislumbraba: “*Con Maquiavelo [...] se ha logrado el fin que se deseaba: el estado ha conquistado su plena autonomía. Pero ese resultado cuesta caro. El*

²¹ Para Maquiavelo la razón humana no es lo único, inclusive en *El Príncipe* (Cap. XI) admite la existencia de una razón superior inalcanzable para la mente humana. Y en los *Discursos* (Libro I. Cap. LVI) reconoce la existencia de cosas sobrenaturales que algunas veces han pronosticado a los hombres en el poder lo que pasará si toman una u otra decisión.

estado es completamente independiente; pero al mismo tiempo está completamente aislado. (Cassier, 1968). Lo anterior encuentra respaldo en el análisis histórico que presenta el pensador Italiano, cuya constante es mostrar las acciones de los hombres en el poder, a aquellos quienes mandan, a quienes toman las decisiones por la inmensa mayoría, para él la jerarquía es la única forma en que el poder puede ser ejercido, por ende, la única forma en que este puede cohesionar a la sociedad. Pero nada se dice sobre otras formas de hacer política, otras formas que no emanan del aparato estatal y que, sin embargo, logran ser y hacer comunidad, como las que se daban en aquellos espacios a los que llamó a exterminar.

1.2.2 Thomas Hobbes y la Colonialidad del Leviatán

La lectura que a continuación se presenta respecto a la obra de Thomas Hobbes es una lectura Des/Colonial. Ello implica que con base en los conceptos de Eurocentrismo y Universalismo, que plantea la Colonialidad de la Subjetividad, y también recurriendo al concepto de Colonialismo, se descubrirán los rasgos coloniales en el pensamiento hobbesiano.

El siglo XVI vio nacer a uno de los pensadores cuya obra ha trascendido hasta nuestros días. El 5 de abril de 1588 nació Thomas Hobbes en una Inglaterra que libraba la guerra contra España, la cual es conocida como Guerra Anglo-Española y que se venía gestando desde tres años antes de su nacimiento. Las guerras constantes que vivió su país marcaron el pensamiento político-filosófico de Hobbes, de entre ellas destaca la guerra civil inglesa de 1642, año en que se publicó su obra *De Cive*.

En este apartado se recuperan dos de las obras más importantes del filósofo inglés, en las cuales se encuentran los fundamentos teórico-políticos de su pensamiento: *De Cive*, que ha sido traducida al español como *Tratado sobre el ciudadano* y el *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* publicado en 1651. Si bien Maquiavelo aportó la primera definición de Estado de los tiempos modernos, es Hobbes quien se adentra con mayor énfasis y rigurosidad al estudio del mismo, pues como se verá, establece con claridad la separación de este respecto a las instituciones que le dan forma, como la Administración o la Ley.

Analizar la definición de Estado de Hobbes nos remite, necesariamente, al principio de su obra, es decir, a la lectura histórica del Estado, que plantea desde lo que denomina “estado de naturaleza”

(*De Cive*) o “estado de guerra” (*Leviatán*) y del cual parte su definición de poder. En su dicho: “*el poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro. Puede ser original o instrumental*” (Hobbes, 1980, p. 69). El poder original o natural es todo aquel que poseen los hombres en el “estado de naturaleza” y que no necesita mediación institucional o moral para ser ejercido, como lo son la fuerza, la elocuencia o la belleza, mientras que el poder instrumental es aquel que se obtiene por medio de los poderes naturales o mediante la fortuna, como son la riqueza, los amigos o la reputación, los cuales sirven como instrumentos para obtener más poder, pues el objetivo es, precisamente, mantenerlo (Hobbes, 1980, pp. 79-80).

El “estado de naturaleza”, nos explica Hobbes, es “[...] *la condición humana fuera de la sociedad civil [...], no es otra que la guerra de todos contra todos y que en esa guerra todos tienen derecho a todo*” (Hobbes, 2008, p. 53), en el *Leviatán* agrega: “[...] *en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uno, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos*” (Hobbes, 1980, p. 106). De ahí que lo que hace enemigos unos a otros son, la competencia, la desconfianza y la gloria, según Hobbes, sentimientos constitutivos de la naturaleza del hombre.

En la *guerra de todos contra todos* el deseo constante a poseer y de mantener y expandir el poder natural individual es lo que nos hace iguales, lo que nos mantiene en la condición “salvaje”, en la que a pesar de estar presente la razón, tendemos al deseo de dominar al otro con el objetivo de preservar la vida frente al poder de aquel, que tiene la capacidad de hacer con mi cuerpo lo que desee. Aquí no hay mío o tuyo, dice Hobbes. Imaginar el “estado de naturaleza” podría resultar palaciego en épocas actuales en las que la violencia, en gran medida, se ha naturalizado. Sin embargo, habría que preguntarle al inglés si existe una experiencia histórica concreta en la que esta situación se haya manifestado de la forma en que él la describe.

De esa pregunta parte la Des/Colonialidad para hacer una re-lectura histórica de la humanidad, pero antes de presentar el análisis desde esta corriente de pensamiento, recurramos al mismo Hobbes, quién nos ofrece su respuesta. En el Cap. XIII del *Leviatán*, se defiende contra aquellos que niegan la existencia del “estado de naturaleza” y replica:

“Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero, pero existen lugares donde viven ahora de ese modo. [...] Ahora bien, aunque nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro, en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, [...] se hallan en estado de continua enemistad.”

Una cosa resalta de su defensa, en el momento en que asume que históricamente no existió la confrontación entre individuos y que ésta se da en épocas en las que ya está constituido un poder soberano, el “estado de naturaleza” se convierte en el recurso filosófico del autor para justificar la necesidad del Estado. En otras palabras, aquel es sólo un mito que no debe tomarse como una realidad, puesto que no presenta argumentos históricos que lo avalen. Inclusive si aceptáramos la definición de guerra que ofrece, que no necesariamente se define como la confrontación cuerpo a cuerpo, sino más bien como una situación en la que la incertidumbre constante de ser atacado por el otro se hace presente (Hobbes, 1980, p. 102), nos preguntaríamos por qué el otro genera incertidumbre *per se* y en qué momento la incertidumbre conlleva a la dominación y al sometimiento de unos por otros.

Si se asume la no existencia de un estadio social en el que todo es de todos y en el que sólo se piensa en lo propio y no en lo común, entonces se puede re-pensar la historia humana, partiendo de que *“conseguir comida, agua, vivienda, vestimenta, y tener relaciones sexuales implica desde la partida una existencia social, es decir, relaciones sociales, a menos que se admita, de nuevo, el mito eurocéntrico de un estado de naturaleza de una fauna de errabundos, dispersos y mutuamente hostiles y violentos individuos “humanos”* (Quijano, 2001, p. 6). Las necesidades antes descritas no pudieron haber sido satisfechas de forma individual dado que representan necesidades colectivas, así, antes de buscar competir o desconfiar del otro, se da una relación social en la que se busca cubrir esas necesidades de forma conjunta.

En esta nueva interpretación también se desecha la idea del Estado como el único garante para poder satisfacer dichas necesidades, pues previo a su constitución se necesitó de una Autoridad Colectiva que pudiera articular las relaciones sociales, es decir, una forma de organización política

no estatal; un poder común que conformaron las personas ahí presentes. Recuperaré esta idea con mayor énfasis más adelante.

Ahora bien, los casos de “estado de naturaleza” que da por sentado Hobbes, son, en primer lugar aquellos donde un poder soberano constituido peligró, como en las guerras civiles y en las relaciones internacionales, (Santillán, 1984) y en segundo, aquellos “*donde viven ahora de ese modo*” y que llama “*pueblos salvajes de América*”. Los objetivos de este trabajo abarcan los dos últimos casos, pero en este punto me referiré únicamente al último, con el fin de exponer la dualidad civilización/barbarie inaugurada a partir de asumir el “estado de naturaleza” como un estadio histórico del desarrollo de la humanidad.

En palabras del inglés: “*Los pueblos salvajes en varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido*” (Hobbes, 1980, p. 104). El eurocentrismo de Hobbes se expresa en su modelo de hombre, de humanidad, la cual niega la existencia de otras formas de organización política y social fuera de Europa, que en su entendido viven en estado de barbarie, de bestialidad, en condición incivilizada (Bermúdez, 2013).

Con ello, la perspectiva evolutiva se abre paso, estipulando que lo más cercano a lo natural²² son los pueblos que conforman América Latina, pues al no contar con la capacidad racional de hacer un pacto a partir del cual dotarse para sí mismos de una organización común que los “proteja”, necesitan de alguien externo que los encamine a la civilización. Hobbes lo explica de la siguiente forma:

²² La concepción negativa de la naturaleza en el pensamiento de Hobbes está presente al afirmar que la codicia, la ambición y el egoísmo son natos del hombre y que a partir de ellos este tiende a la constante confrontación con el otro, pues en el “estado de naturaleza”, la razón (parte constitutiva de esa naturaleza) presente en cada uno de ellos los hace desear, naturalmente, lo de todos, razón que al mismo tiempo los hará buscar un ente superior que les permita sobrevivir. La razón en el pensamiento hobbesiano es lo que impera en el “estado de naturaleza” y al mismo tiempo lo que los guiará a la conformación del Estado. En *De Cive* busca debatir con aquellos que afirman que su pensamiento naturaliza la maldad del hombre, en su dicho: “se deberá reconocer que los hombres tienen pasiones, miedo, ira y demás afecciones naturales sin que, a pesar de ello, sean por naturaleza malos”. El juego de palabras en que entra no logra consolidar su defensa.

“Del hecho de que la ley es un orden, y que una orden consiste en la declaración o manifestación de la voluntad de quien manda, [...] podemos inferir que la orden dictada por un Estado es ley solamente para quienes tienen medios de conocer la existencia de ella. Sobre los imbéciles innatos, los niños o los locos no hay ley, como no la hay sobre las bestias; ni son capaces del título de justo o injusto, porque nunca tuvieron poder para realizar un pacto [...]” (Hobbes, 1980, p. 222).

El estado bestial que arriba fue descrito y con el cual el autor cataloga a la población de América Latina, es equiparado a la condición de los imbéciles, los niños y los locos, quienes para el autor no tienen la capacidad de razonar y por ende, de constituir un Estado. Por el contrario, la civilización, que para Hobbes se ubica en Europa, implica salir del “estado de naturaleza” y abandonar la razón individual para dotarse a sí mismos de una razón colectiva, al hacerlo, logran promover la industria, la construcción, la navegación, cultivar las tierras, fomentar el arte, la sociedad, el conocimiento, en otras palabras, desarrollarse. Desarrollo que no alcanzaran las “bestias” por no tener la capacidad de abandonar su condición salvaje (Hobbes, 1980, p. 103).

El surgimiento del Leviatán tiene como fundamento el pacto que hacen individualmente cada uno de los hombres en el “estado de naturaleza”, al cual llegan movidos por la razón (que les sugiere hacer normas de paz o “leyes de naturaleza”) y por las pasiones, tales como el afán de tranquilidad, de placeres sexuales, el temor a la muerte, el temor a ser herido, el afán de saber, la paz y el afán de fama después de muerto (Hobbes, 1980, p. 80). En conjunto, la razón y las pasiones, les permiten reflexionar sobre la necesidad de un poder que supla el poder original de cada uno. Ese poder es el Estado.

El pacto implica que cada uno de esos hombres cede su poder sobre los demás y sobre todas las cosas, pues al tener un poder común que “los tenga a raya”, no hay más un poder individual al cual temerle. El Estado cumple como mediador del pacto ya que asegurará, con las leyes o con la fuerza, que cada hombre cumpla su palabra de ceder su poder original y no haga uso de este contra los demás hombres o contra el poder común. Hobbes señala que *“el mayor de los poderes humanos es el poder del Estado, al que define como: “una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como actor, al objeto de que*

pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como los juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común” (Hobbes, 1980, p. 141).

El poder original es cedido al poder común, del cual nadie, aunque quisiera, puede ser externo, dado que, como explica Hobbes, serían minoría y al ver que las mejoras con un poder civil establecido son mayores, inmediatamente querrían formar parte de él. Así, el Estado se convierte en un todo que concentra el poder y des-politiza a la sociedad que lo conforma²³. La dicotomía Sociedad/Estado implica que cualquier acto contra el Estado es un acto contra sí mismo, pues en el pacto se estableció que aquel concentra la voluntad de todos los individuos, por lo que actúa en su nombre. Intentar destruirlo sería una auto-destrucción.

El establecimiento del pacto para la conformación del Estado, origina la desigualdad de los hombres, pues establecerá la división territorial para que todo deje de ser de todos y se asuma que ahora existe un mío, tuyo y suyo²⁴, creando así la propiedad, (Hobbes, 1980, p. 119) que, a diferencia del “estado de naturaleza”, no le pertenece a nadie más que al Estado. Con el surgimiento del Estado surge la propiedad privada, la cual es entendida como aquella que distribuye el soberano (como representante del Estado) a sus súbditos y de la cual quedan excluidos todos aquellos hombres a los que no les fue asignada, todos excepto el soberano (Hobbes, 1980, p. 203).

Para respaldar esta desigualdad material el Estado cuenta con sus dos brazos: la fuerza y la justicia. Sin embargo, la desigualdad no sólo implica subordinación del resto de la sociedad civil hacia el soberano, ya que ella es interiorizada por los propios individuos, dado que no logran suprimir aquellas pasiones presentes en el “estado de naturaleza”, como la vanagloria, que les hace creer que son superiores unos de otros y que *“los castigos establecidos por las leyes y generalmente extendidos a todos los súbditos, no deben ser infligidos a ellos con el mismo rigor con que*

²³ En *De Cive*, Hobbes enuncia que aquellas organizaciones de la sociedad civil que gestionan algunas cosas político-administrativas dentro del Estado están subordinadas a él, ya que actúan como personas civiles más que como un poder supremo en el que recae la soberanía.

²⁴ En la duodécima “ley de naturaleza” Hobbes abre paso a la posibilidad de poseer colectivamente algo, ya que, dicha ley establece que la distribución de propiedad debe ser equitativa, dado que todos los hombres son, por su condición de “estado de naturaleza”, iguales. Las cosas que no pueden ser divididas deben disfrutarse en común o ser proporcionalmente repartidas, dicta la ley.

*descargan sobre los hombres pobres, oscuros*²⁵ *y sencillos, que se comprenden bajo la denominación del vulgo*” (Hobbes, 1980, p. 243). Hobbes nada explica sobre cómo posterior al pacto unos son ricos y otros pobres, ni sobre la responsabilidad del Estado en esta jerarquía, naturalizando así la desigualdad y la subordinación.

Las relaciones internacionales son el otro “estado de naturaleza” que mira Hobbes, y que no son otra cosa más que la guerra entre Estados, por lo cual les atribuye la famosa frase “*el hombre es un lobo para el hombre*”, con la cual busca apuntar que si un Estado pretende sobrevivir debe protegerse del exterior. La protección implica la apropiación de otros territorios a los cuales denomina “Estados por adquisición”, en los cuales el poder soberano se adquiere por la fuerza (Hobbes, 1980, p. 141). Dos son las formas de hacerlo; por generación²⁶ o por conquista.

La conquista, según Hobbes, implica que el vencedor de la guerra se queda con la población y el territorio del vencido, a la vez que este se subordina al vencedor y lo reconoce, mediante un pacto, como su soberano, gracias a que lo libró de la muerte y la prisión. El ahora siervo no posee nada más que la libertad de su cuerpo pues todos sus bienes materiales pasan a manos de su conquistador, porque así lo estableció el pacto (Hobbes, 1980, p. 166). Al igual que Maquiavelo, Hobbes legitima el Colonialismo y la Colonialidad como un sistema de dominación que fortalecerá a los países europeos y calla sobre los conquistados “no europeos”.

²⁵ La palabra oscuro aparece en la obra de Hobbes sin estar explícitamente definida, dando pie a dos posibles interpretaciones. La primera de ellas es que se refiera a una condición irracional al estilo de la ilustración y que sea un precedente para las explicaciones posteriores. Sin embargo, dado que no pertenece a la época ilustrada y en páginas anteriores habla del “defecto del razonar”, que lleva a quebrantar la ley y no lo relaciona con oscuridad o con alguna condición social, es poco probable que se refiera a ello. La segunda interpretación parte del medio político-económico del cual era participante Hobbes. En *Aspects of Hobbes*, Noel Malcolm investiga aspectos de la vida y trabajo de Hobbes poco conocidos. En su libro muestra las acciones que tenía el filósofo con la Virginia Company y con la Somer Islands Company, ambas dedicadas al establecimiento de colonias en África y América, principalmente. Es decir, él y el Conde Cavendish (a quien dedica *De Cive*) pertenecían a las principales empresas inglesas que buscaron adueñarse, mediante el comercio transoceánico, de las riquezas del “Nuevo Mundo”. Tal vez, la palabra oscuro, sea muestra de lo que Quijano plantea respecto a la asociación entre “color” y “raza”, según el peruano, el “color” era conocido desde miles de años antes a la conquista de América, pero este nunca se asoció con la idea de “raza”. Fue hasta el S.XVIII, justamente en la colonia británico-americana, que el “color” se convirtió en un signo fundamental de la “raza” (Quijano, 2006, pp. 7-8).

²⁶ Para conocer una crítica hacia este tipo de “Estado por adquisición” entorno al patriarcalismo al que apela véase Tommy L. Lott, *Patriarchy and slavery in Hobbes’s political philosophy*. Disponible en *Philosophers on Race. Critical Essays*. Editado por Julie K. Ward y Tommy L. Lott, editorial Blackwell Publishers, 2002, USA.

Dicha justificación encuentra su fundamento en el “estado de naturaleza”, puesto que si los “salvajes de América” no tenían la capacidad de dotarse de un Estado (que en la teoría hobbesina aparece como el único capaz de garantizar el orden), el formar parte de las colonias europeas los acercaría a la civilización que esté garantiza.

Finalmente, en la idea del “estado de naturaleza”, se encuentra presente una forma de pensar lo “europeo” y lo “no europeo”, pues ésta ha dado por sentado un estadio inferior en la escala evolutiva de la humanidad, que, en palabras de Castro Gómez, implica que: *“como la naturaleza humana es una sola, la historia de todas las sociedades humanas puede ser reconstruida a posteriori como siguiendo un mismo patrón evolutivo en el tiempo”* (Castro-Gómez, s.f., p. 7). Para Hobbes las poblaciones fuera de Europa no han desarrollado ninguna Autoridad Colectiva que les permita desarrollarse. En este aspecto reside su eurocentrismo y su universalismo, puesto que con un mito acerca de la naturaleza de todos los hombres, niega la existencia de otras formas de organización política que no sigan la línea evolutiva moderna que va de la barbarie a la civilización, de la cual, no hizo partícipes a los “pueblos indígenas” de la América bestial. Con lo que la función del Leviatán en estas regiones será recurrir al Colonialismo y a la Colonialidad para revertir dicha condición.

El mito del “estado de naturaleza” fue utilizado por Hobbes para legitimar la existencia de un Estado fuerte de corte absolutista, pero en uno de los virajes e interpretaciones de su obra, fue John Locke, el llamado padre del Liberalismo Clásico, quien lo recuperó para fundamentar su teoría, de la que nos ocuparemos en el siguiente apartado.

1.2.3 John Locke: El individuo, la propiedad privada y la colonialidad

En este apartado, como los dos anteriores, se presenta una propuesta interpretativa de la obra de Locke con base en los planteamientos elaborados por la Des/Colonialidad del Poder. Los conceptos que se retoman de dicha teoría para la elaboración de esta propuesta son los de Colonialismo, Colonialidad, Eurocentrismo y Universalismo.

El metarelato del “estado de naturaleza” utilizado por Hobbes para justificar la necesidad del Estado es recuperado, paradójicamente, por el llamado “padre del liberalismo político”; el inglés John Locke, quien parte del mismo estado natural del hombre para justificar, esta vez, la primacía

de la propiedad privada/individual ante el Estado. La oposición entre estas diversas justificaciones parte de las interpretaciones que del “estado de naturaleza” realizaron dichos autores. En el caso de Locke, su defensa de la propiedad privada deriva en gran medida de los tiempos que le tocaron vivir.

Recordemos que el médico y filósofo anglosajón, nacido en Wrington en el año de 1632, vivió, entre otras cosas, la llamada Revolución Gloriosa (1688), en la que se confrontaron Jacobo II, quien en aquel momento detentaba el poder (1685-1688), contra el holandés Guillermo de Orange, representantes y defensores de la monarquía y del parlamento, respectivamente. El movimiento whing (nombre con el que se le denominaba al Partido Liberal Inglés) de los parlamentarios, se enfrentó al poder católico de la monarquía absoluta a la que representaba Jacobo II, enfrentamiento del que resultó vencedor y con lo cual se puso fin al poder centralizado en la figura del Rey (Varnagy, 2000).

En este contexto Locke jugó un papel fundamental para el triunfo de los parlamentarios, puesto que su principal obra *El segundo tratado sobre el gobierno civil*, publicado en 1689, brindó los fundamentos teóricos para que en gran medida se justificara la lucha contra la centralización del poder en manos de la monarquía. Esos principios quedaron plasmados en la Declaración de Derechos promulgada por el Parlamento inglés en 1689, que serán abordados más adelante. La lucha contra la centralización es el punto central de la obra de Locke, en gran medida fruto de su cercana relación con Lord Ashley o mejor conocido como Conde de Shaftesbury, uno de los fundadores del movimiento whing, del que Locke era amigo, secretario y consejero político (Varnagy, 2000, p. 48).

El segundo tratado sobre el gobierno civil es la obra que se retoma en este apartado, la cual concentra los fundamentos del liberalismo político que se sustentan a partir del “estado de naturaleza” que plantea Locke, el cual nada tiene que ver con la condición de salvajismo que plantea Hobbes. En palabras de Locke, el estado natural en que se hallan los hombres: “*Es un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y personas como juzguen adecuadas, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún hombre*” (Locke, 2014, p. 17). Esa libertad del “estado de

naturaleza” es la que asemeja a los hombres, por ello en él hay igualdad, la cual se expresa, según Locke, en que ningún hombre tiene más que otro.

Ningún hombre tiene más que otro porque la libertad y la igualdad se dan en condiciones en las que cada individuo posee las mismas facultades que otro. Estas facultades son las que permiten a cada individuo disfrutar de los bienes de la “naturaleza” y evitan la existencia de amos y señores, es decir, la subordinación. La plena libertad de los individuos no representa una condición de salvajismo, de destrucción mutua, por el contrario, explica Locke:

“Más aunque sea éste un estado de libertad, no es, pese a ello, un estado de licencia: aunque el hombre, en tal estado, tenga una incontrolable libertad para disponer de su persona o posesiones, no tiene, sin embargo, libertad para matarse, ni tampoco, para matar a ninguna criatura en su posesión, excepto en el caso de que lo requiera alguna finalidad más noble que su mera preservación. El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo rige y que obliga a cada uno. Y la razón, que es esa ley, enseña a todos los hombres que quieran consultarla que siendo todos iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones” (2014, pp. 19-20).

Locke no concibe al hombre como malo o violento por naturaleza, reconoce en él una capacidad de pensar en el otro, de cuidar del otro, de crear comunidad. Sí, en el pensamiento del liberal hay rastros de una idea de comunidad, inclusive sin la necesidad de un mediador de las relaciones sociales, es decir, sin la necesidad del Estado. En el capítulo II del *Segundo Tratado* afirma: “Y dado que estamos provistos de las mismas facultades y participamos todos de una única comunidad de naturaleza, no puede suponerse ninguna subordinación tal entre nosotros”, y más adelante añade que la razón y la equidad común dada por Dios a los individuos es la que permea en el “estado de naturaleza”.

Con todo, esa comunidad que imagina Locke no es una comunidad en la que las relaciones sociales o la construcción con el otro sea una prioridad, muy al contrario, es una comunidad en la que preservar al individuo y a la propiedad son los principales objetivos²⁷. En palabras de Lander, en

²⁷ Varnagy señala que este pensamiento no es exclusivo de Locke, sino que refleja el pensamiento de la sociedad inglesa de su época, según el cual la prosperidad particular contribuye a la prosperidad pública o común.

la obra de Locke “[...] *Derecho, también se admite colectivo, de una colectividad, pero sólo aquel o solamente aquella que se corresponda y sirva al primero, al derecho de autonomía personal y propiedad privada*” (Lander, 2000, p. 18). La custodia del individuo en el pensamiento de Locke se explica por su justificación de la propiedad privada, de la propiedad individual. De ahí que sólo concibe a la comunidad como la suma de individualidades concentradas en resguardar su propiedad. Si no es este su objetivo, no tiene sentido su existencia.

El dominio privado de los bienes que la “naturaleza” le ofrece al hombre para su sobrevivencia, se establecen a partir del trabajo. Locke piensa que desde el “estado de naturaleza” pueden comenzar los individuos a apropiarse de esos bienes, es decir, no necesitan de pactos o consensos con un organismo que rebase sus individualidades, puesto que es el trabajo de cada individuo el que determinará cuánto tiene derecho a poseer cada quien.

En el capítulo V del *Segundo Tratado*, asegura: “*El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos son, podemos afirmarlo, propiamente suyos. Por ende, cualquier cosa que ha sacado del estado en que ha sacado del estado en que ha sido suministrada por la naturaleza, [...] y con la que ha mezclado su trabajo y a la que ha añadido algo que es suyo propio, la convierte consecuentemente, en su propiedad*” (Locke, 2014, p. 46). Es decir, el trabajo es lo que hace que un bien deje de ser común y pertenecer a todos para ser del uso exclusivo de una sola persona. No admite al trabajo como una actividad colectiva, por el contrario es él quien genera la desigualdad entre los individuos, entre quienes trabajan más y quienes no lo hacen.

Es, justamente, en su planteamiento respecto al trabajo, que encontramos el primer argumento que justifica la Colonialidad y el Colonialismo en el pensamiento de Locke. Para él, el trabajo es un acto racional, por lo tanto, aquellos que no poseen la capacidad de raciocinio no tienen derecho a las tierras que la “naturaleza” les brinda. La razón es la capacidad exclusiva de los industriales, en ella reposa su derecho al mundo contra la avaricia de los *pendencieros y contenciosos* (Locke, 2014, p. 52).

Pensamiento, nos dice Varnagy, sintetizado en la frase del libro de Bernard de Mandeville “*La fábula de las abejas: vicios privados son beneficios públicos*”.

En América, la penuria de la razón llevó al no trabajo de la tierra. El anglosajón lo explica así: *“Pues pregunto si en los bosques agrestes y en la tierra baldía y no cultivada de América abandonada a la mano de la naturaleza y carente de toda mejora, cultivo o labranza, mil acres rendirán a los pobladores necesitados e indigentes tantas cosas útiles para la vida”* (Locke, 2014, p. 56). Esa es la imagen que Locke retrata, la de una América improductiva y desperdiciada.

Páginas adelante afirma que: *“[...] varias naciones de América son ricas en tierra y pobres en lo que respecta a todas las comodidades de la vida; y, pese a que la naturaleza las ha provisto, con la misma liberalidad que a otros pueblos, de los elementos riqueza, de una tierra fértil, [...] no tienen con todo, por falta de mejoras resultantes del trabajo, ni una centésima parte de las comodidades que nosotros gozamos”* (Locke, 2014, p. 61). El retrato de una América cuya riqueza aún no es trabajada, sin duda emana de intereses políticos y económicos que Locke, en su praxis política, impulsó, los cuales pueden ser constatados en la Constitución de Carolina del Norte que tuvo por encargo diseñar.

No desperdiciar la riqueza de América es el llamado de Locke a los intereses colonialistas de la Inglaterra en expansión. En 1688, una serie de Lords ingleses se habían apropiado de Carolina del Norte, mismo año en que Locke se convirtió en secretario de Lord Ashley, que en ese momento se desempeñaba como gobernador de dicha colonia (Varnagy, 2000, p. 49). Su llamado finalmente fue plasmado en la Constitución de Carolina del Norte, en la que se establece que:

“este territorio, según se estipula, será dividido en diferentes distritos, que habrían de conservar una misma proporción distributiva: doce mil acres de los Señores Propietarios, doce mil acres a la nobleza [...] y doce mil acres para su colonización. Sin embargo, los doce mil acres de las colonias no serían exclusivamente cedidos a los colonos libres, sino que con el fin de velar por el “equilibrio del gobierno”, un quinto de esta extensión sería propiedad de los señores propietarios y otro quinto de la nobleza. Los restantes tres quintos partes de la colonia serían distribuidas entre los colonos libres, que habrían de pagar un tributo a los señores propietarios por detener el dominio de la tierra y ejercer su actividad productiva en la provincia de Carolina” (Severo, citado por Marañón, 2013, p. 121).

La desigualdad en el reparto de tierras se justifica en el pensamiento lockeano con la incapacidad racional de los colonos libres para administrarlas, por ello le ceden parte de estas a los propietarios y a la nobleza. Con la apropiación de las tierras se abre paso a la desigualdad material que al mismo tiempo impacta en la desigualdad de las cuestiones democráticas. A partir de la apropiación, los propietarios se encargan de la administración del gobierno, estableciendo así una jerarquía en el ejercicio de los derechos políticos, ya que los espacios de representatividad serán desempeñados exclusivamente por ellos (Marañón, 2017, p. 120).

Pese a ello, esos colonos americanos no se encuentran en “estado de naturaleza,” si lo estuvieran habrían labrado las tierras y habrían sido capaces de designar lo que le corresponde a cada cual, es decir, habrían establecido entre ellos su propiedad privada. Sin embargo, su falta de raciocinio se los imposibilitó. Por el contrario, el estado en que se encuentran es un “estado de guerra”, en el que, a diferencia del primero, predomina la violencia y la intención de matarse entre sí (Locke, 2014, p. 34). Es de esta condición de la que emerge el Estado. Locke, a diferencia de Maquiavelo y Hobbes, define explícitamente el poder como un poder específicamente político, cuyo detentor es el Estado.

Si bien en el “estado de naturaleza” el individuo es capaz de convivir en armonía y obtener mediante su trabajo las propiedades que le permitan sobrevivir, siempre está latente la posibilidad de caer en el “estado de guerra”. La autoridad que emerge de esta situación se encargará de mediar las controversias entre individuos ya que en ella recae el poder político, por lo que debe *“dictar leyes bajo pena de muerte y, consecuentemente, de todas las penalidades menores, para la regulación y la protección de la propiedad, y de emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de tales leyes y la defensa del Estado frente a agresión externa, y todo ello solamente en aras del bien público”* (Locke, 2014, p. 16). Con ello queda claro que la finalidad del Estado, según Locke, es la de proteger la propiedad privada.

El Estado pensado por Locke no es un Estado absolutista, debido a que la acción de este se limita a resolver los conflictos que entre particulares se presenten, aunque será siempre el último actor al cual recurrir para resolverlos. Esto es así porque el Estado no puede coaccionar la libertad del individuo ni hacer a ninguno de ellos esclavos de él. Sus tareas se restringen a infringir castigo, hasta donde la razón lo consideré, a quienes violan la ley de naturaleza, es decir, el estado de paz

del “estado de naturaleza”. Ello implica que no puede intervenir en las decisiones que entorno a su propiedad tomen los individuos entre ellos ni entre sus trabajadores. Del mismo modo en que no puede intervenir en los bienes que de ella se produzcan, su distribución, su venta y sus ganancias.

El objetivo del Estado en relación al “estado de guerra” en el que viven los seres irracionales, como la América que describe Locke, es el de sacarlos de dicha condición de salvajismo. El Estado inglés así tendría la obligación de crear una sociedad y darle seguridad a la *América bestial*. La justificación del inglés para hacerlo es la guerra; la invasión hacia aquellos países que no pueden proteger la industria. En el Cap. VII establece que un esclavo, a diferencia de un siervo, al hacerse prisionero de los triunfadores de una “guerra justa”, está sujeto al dominio absoluto de los conquistadores, lo cual los inhabilita para poseer la propiedad que pasa a manos de aquellos. Aunado a ello “*no pueden ser considerados, en tal condición, como parte de una sociedad civil*”²⁸ (Locke, 2014, p. 113). Por lo que el Estado deberá cubrir el vacío de una organización política en las tierras “*carentes de una estructura política*”.

La estructura estatal que desde el exterior se impone origina dependencia y anula la autonomía política de los habitantes de los territorios conquistados. Locke nada dice sobre esto, sin embargo, al definir al Estado como una “*comunidad independiente*” se desprende que las organizaciones que se imponen no pueden ser Estados, porque no son independientes. Son colonias, dado que para su consolidación, necesitan “enseñar” al otro a trabajar para que la propiedad privada pueda florecer. Esto implica subordinación de la técnica y las formas de trabajar de los conquistados hacia sus conquistadores, así como el despojo de la apropiación comunal de la tierra que en América se hacía, la cual, en la lógica de Locke, será individualizada según el criterio de trabajo personal.

En este sentido el pensamiento de Locke es contradictorio, contradicción Moderno/Colonia. Por un lado, pide que el Estado no someta la libertad que cada individuo posee en el “estado de naturaleza”, oponiéndose tajantemente a la esclavitud (Cap. V), pero por el otro, avala el

²⁸ Resulta peculiar que Locke, en el capítulo VIII, referente al comienzo de las sociedades políticas, utilice a Perú como un ejemplo de la existencia de un grupo de hombres independientes e iguales que lograron establecer un gobierno propio, sin reyes y sin Estado. Sin embargo, no reconoce en esto un adelanto o un aporte de esos hombres a la Modernidad, puesto que no desarrollaron la propiedad privada. Sólo son un ejemplo de la situación en la que no deben quedarse los pueblos europeos, su idea de progreso se resume en su frase: “En los comienzos todo el mundo era América”.

sometimiento de los colonos de América con el fin de apropiarse de sus propiedades. El argumento con el que justifica su pensar es que esas tierras, al no ser trabajadas por nadie, entonces le pertenecen al género humano, por lo que cualquiera puede adueñarse de ellas sin que los “indígenas” puedan reclamar su derecho sobre ellas (Hinkelammert, 1999, p. 19).

El colonialismo de Locke se devela en su justificación hacia el despojo comunal de las tierras de los colonos Americanos, a los que concibe como esclavos sin derechos políticos por su carencia racional. Apela a la igualdad con base en una desigualdad material en la que los esclavos no poseen capacidad de hacerse cargo de los asuntos públicos, por lo que mira el bien común como el derecho de una minoría racional frente a la gran mayoría “errante”. La libertad, la sociedad civil, el Estado, sólo se sustentan en el bienestar individual, no importando que para ello la “naturaleza” y sus semejantes colapsen.

Su relato, al igual que el de Hobbes, es universalista porque niega y subordina otras formas de trabajo, otras formas de distribución de la tierra, así como a la comunidad. Es Eurocéntrico y Colonial porque de la misma forma, en su narrativa se invisibilizan y subordinan otras formas de organización política. En este caso la de los colonos americanos, los cuales deben importar un modelo de Estado que les es ajeno pero que les enseñara a trabajar y a distribuir la propiedad y que les garantizará una organización política acorde a la propiedad, lo que impacta en la construcción de su lengua, su cultura, su historia, pues en ella, según sus planteamiento, los individuos no pueden ser, puesto que, sólo es hombre y no bestia, aquel que vela por su propiedad.

1.2.4 Balance Previo. La Colonialidad de la Autoridad Colectiva en Maquiavelo, Hobbes y Locke

Este apartado tiene como objetivo presentar una síntesis general de los tres autores que han sido abordados en los apartados anteriores, orientado a evidenciar las semejanzas de sus obras en torno a la Colonialidad de la Autoridad Colectiva. Se sitúa previo al análisis del pensamiento de Marx justamente para hacer notoria, en el balance final, la ruptura que representa su pensamiento respecto a estos autores, quienes, a diferencia de Marx, no cuestionan los fundamentos de la Modernidad respecto al Estado, por el contrario, justifican su lógica Colonial.

La Autoridad Colectiva, según, Maquiavelo, Hobbes y Locke, emerge de un período histórico inminentemente violento e inseguro, violencia que es parte natural del hombre y que le imposibilita desenvolverse en relaciones sociales no destructivas. Para Maquiavelo, el Estado se presenta como un garante de la seguridad y la paz al interior de las comarcas que se agruparan entorno a él contra la amenaza que representan las otras colectividades más fuertes y más organizadas. En el caso de Hobbes, el Estado se asume como el protector de la seguridad de los individuos dispersos en el “estado de naturaleza”, que al no poder contener sus impulsos irracionales su propiedad peligra. Mientras que para Locke, el Estado emerge del “estado de guerra” que se presenta cuando los individuos transgreden las leyes de naturaleza, lo cual les obliga a salir del estado de libertad plena que representaba el “estado de naturaleza”, para crear un ente que regule los conflictos que entre ellos puedan surgir en torno a la propiedad que les corresponda a cada cual. Por lo que sus funciones son meramente de coordinación en conflictos donde no impere la razón.

Es en la naturaleza del hombre en la que encontramos la primera semejanza entre estos pensadores. En el caso de Locke, esta afirmación resulta según su obra en la que a pesar de apelar al individuo y describirlo como un individuo libre y racional, reconoce que se pueden generar situaciones de violencia en las que debe incidir el Estado. Por tanto, asume, al igual que Maquiavelo y Hobbes, que ante dicha situación de conflicto el Estado es necesario. Las consecuencias de esta narrativa les permite invisibilizar y naturalizar las relaciones jerárquicas dentro del Estado, puesto que si bien la violencia y la depredación de los unos por los otros es inevitable sin él, su aparición se vuelve un mal necesario. Así, cualquier jerarquía y subordinación que emana de su presencia, se justifica en que sin él, la humanidad no podría sobrevivir. De tal manera que la violencia del Estado es una violencia que brinda orden, paz y seguridad, y por tanto, debe ser acatada.

La jerarquía, la subordinación y el criterio para el establecimiento de quienes mandan y quienes obedecen, presentan algunos matices en estos pensadores. En Maquiavelo, los hombres que deben detentar el poder son los fuertes y los astutos. En Hobbes son aquellos en los que impere la razón y la riqueza. Y en el caso de Locke, deberán ser los hombres racionales que puedan trabajar la tierra y modificar la naturaleza para adquirir más riqueza los que deban mandar. El punto nodal de todas estas interpretaciones es justificar la jerarquía entre quienes deben hacerse cargo de los asuntos públicos y quienes deben subordinarse a sus mandatos.

No hay que obviar que esta justificación también impacta en la forma en que se piensa el Poder. Es exclusivamente en el Estado en donde, según estos autores, recae el poder político, separado, sobre todo en Locke, de otras instancias de poder, como el poder económico. Esto justifica la desarticulación entre sociedad y Estado a la que apela la Modernidad, porque una vez que se establece que hacer política se centra en las instituciones estatales y solo en ellas es donde esta se expresa, se despoja a los subordinados, que se encuentran en la esfera social, de la capacidad de manifestar otras formas para llevar a cabo las relaciones sociales.

Esas otras formas de manifestación política se subestiman y relegan al considerar que no permiten la consolidación del Estado moderno. En ello encontramos otra de las similitudes que presentan las obras de estos tres autores pues ello se manifiesta con franqueza en la concepción que tienen de los espacios de dominación no europeos. Una constante en el pensamiento de estos pesadores, como se ha visto, es que el retrato que hacen, principalmente de América. Para ellos América es un continente atrasado, en el que habitan los “incivilizados”, los “irracionales”, los “no laboriosos” o los “débiles”. Si bien Maquiavelo, pese a que no utiliza ninguno de estos calificativos, los cuales están presentes sobre todo en la obra de Hobbes y Locke, también asume que estos espacios no tienen ninguna importancia cuando de expandir el poderío de los espacios de dominación europeos se trate. En los tres casos la línea discursiva busca justificar la colonización y la colonialidad hacia los territorios, las culturas y las identidades no europeas, naturalizando con ello la superioridad de lo Europeo frente a los otros espacios de dominación no europeos.

Esto es muestra del eurocentrismo al que apelan sus obras, puesto que en sus textos se asume que los espacios fuera de Europa no existen, no son parte y no aportan al desarrollo de la Modernidad. Sólo es hasta el momento en que estos espacios logran ser incorporados a la lógica del Estado Moderno europeo que pueden intentar salir del estadio de “retraso”, mental y material, en que viven. Esto, siempre y cuando se somatan a su lógica jerárquica, de saqueo y de unificación con exclusión que se les impondrá como retribución por encontrarse en el origen de la línea evolutiva del desarrollo de la cual los espacios europeos los despojaran.

A ello habría que añadir el hecho de que en sus análisis están invisibilizados los sustentos históricos de conformación del Estado Moderno, es decir, que en su narrativa el Estado no representa el interés de una clase social y en general, un elemento del Patrón de Poder. Sino que lo presentan

como algo ajeno al proceso histórico de desarrollo de la burguesía del que era parte, enunciándolo como el ente que preservara el “bien común”. Ello les permite, al mismo tiempo, colocar a sus obras en la distancia justa para ocultarlas de dicho proceso de surgimiento, desarrollo y consolidación del capitalismo y la Colonialidad, desapareciendo el por qué y para quién escriben.

En suma, con la justificación, la invisibilidad y la naturalización de la violencia, la jerarquía y la supremacía entre lo Europeo y lo no Europeo, se legitimaron la Colonización y la Colonialidad de la Autoridad Colectiva y de las instituciones que lo sustentan. Ello implicó que las practicas sobre las que reposan, como la esclavitud, el machismo, y sobre todo el racismo, no se presentaron como problemáticas dentro de sus obras pues se admitieron como practicas inherentes para el dominio Europeo y en su pensamiento, naturalizadas al no ser consideradas ámbitos donde opera el poder, lo que no les permitió mirarlas como tales. Del mismo modo, los conceptos de democracia, libertad, equidad o soberanía, se asumen dentro de la lógica estatal burguesa sin cuestionamiento alguno. De ahí que afirmemos que ellos, a pesar de sus diferencias, dieron sustento al Estado-nación Moderno/Colonial. Sobre esto volveremos en el apartado del balance final.

1.2.5 ¿El Eurocentrismo y la Colonialidad presentes en la obra de Marx?

El pensamiento del alemán Karl Marx es, sin duda alguna, el más crítico de las ideas hacia la Modernidad al interior de ella misma. Prueba de ello son sus vastos y variados escritos en contra de la concepción política, religiosa, filosófica, educativa, histórica, y sobre todo económica, que impulsó la burguesía como clase dominante de aquellos años. En él se develan los intereses de clase de los conceptos analizados en el primer capítulo de este trabajo, lo que implica que democracia, nación, libertad, igualdad, justicia y, por tanto, Estado-Moderno, se consideran como parte de la ideología emanada del desarrollo económico de dicha clase, los cuales deben ser transgredidos y redefinidos bajo una concepción elaborada desde su antagónica y oprimida clase obrera.

La Des/Colonialidad del Poder, en su ansia de debatir con el pensamiento occidental, considera ineludible re-leer a Marx para tomar o desechar de su pensamiento aquello que, en su dicho, por su lugar de enunciación, no proporciona elementos para el análisis de América Latina. Los límites de este trabajo no permiten abordar la vasta obra de Marx, y por concordia, la de Engels, ni mucho

menos afrontar las numerosas interpretaciones que desde su pensamiento han emergido. Por tanto, y siguiendo con el esquema de este trabajo, retomaré tres obras en las que se abordan las cuestiones del Poder y del Estado con la idea de entablar un diálogo desde los análisis Des/Coloniales, es decir, desde las categorías de Colonialismo, Colonialidad, Eurocentrismo y Universalismo.

Las tres obras que aquí resultan indispensables para el pensamiento del Estado en Marx son *El Manifiesto del Partido Comunista* (1848), *La Ideología Alemana* (1845-46/1932) y *Crítica al Programa de Gotha* (1875/1932). Cabe aclarar que no se pretende hacer una separación al estilo liberal de la obra de Marx, y se asume desde un principio, lo que ya bien dilucida Atilio Borón, no hay y no puede haber una teoría política de Marx porque para él ningún aspecto de la realidad social es independiente uno de otro. De ahí la importancia del concepto de totalidad (Borón, 2006, p. 185). Por lo que tarde o temprano, en este trabajo, se necesitará recuperar la articulación entre lo político, lo económico y lo histórico en la obra de Marx.

En todas estas obras, Marx y Engels, abordan una diversidad de temáticas en torno a su teoría, que si bien no es meramente económica, sí remite constantemente a los procesos económicos que han llevado a la burguesía, hasta este momento, a ser la clase en la historia con “*el más alto rol revolucionario*”. En consecuencia, analizar su conceptualización de Estado y Poder nos remite a considerar la formación histórica de consolidación de la burguesía como clase dominante ante el resto de la población, como resultado de la colonización²⁹, la división del trabajo y la emergencia de la gran industria, que llevaron a flote al Modo de Producción Capitalista en detrimento de la sociedad feudal europea (Marx & Engels, 2010, pp. 71-72).

²⁹ Algunos análisis, por ejemplo el de Santiago Castro-Gómez, apuntan que el “punto ciego de Marx” es que no logró explicar el colonialismo porque para él “el colonialismo pertenece a las relaciones feudales, premodernas, siendo un “momento” del comunismo por lo que desaparecerá en la dialéctica entre el proletariado y la burguesía (Santiago CastroGómez citado por Damian Pachón Soto, 2008, p. 16). Esta afirmación es errada dado que en sus primeras páginas del Manifiesto, Marx señala: “El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo terreno. El mercado de la India y la China, la colonización de América, el intercambio con las colonias, [...] dieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso nunca conocido” (Marx & Engels, 2010, p. 71). Marx mira el colonialismo como una contrapartida necesaria para el funcionamiento del capitalismo (idea también presente en *La ideología alemana*, p.83-84) no de un modo de producción precedente. En todo caso lo que no miró Marx en esta obra son las implicaciones que tiene para las colonias la intervención de las potencias y cómo lograrían superar la dependencia económica y la dominación después del saqueo al que son sometidas.

Todos estos procesos permitieron el desarrollo de los medios de producción a gran escala, gracias, sobre todo, a los nuevos procesos de circulación de mercancías. Cuando el intercambio es intercambio mundial, y tiene como base la gran industria, se procura la subsistencia de las mismas (Marx & Engels, 2013, p. 80). En este desarrollo económico y para su subsistencia, el Estado jugó un papel fundamental ya que el Estado Moderno es el Estado de la burguesía. Marx apunta que:

“Debido a que la burguesía ya es una clase, ya no un estamento, está obligada para ese fin a organizarse nacionalmente, ya no localmente, y a dar a sus intereses por término medio una forma general. A través de la emancipación de la propiedad privada de la comunidad, el Estado se ha convertido en una existencia propia junto a, y fuera de, la sociedad civil; sin embargo, no es nada más que la forma de organización que los burgueses se dan allí necesariamente tanto hacia el exterior, como hacia el interior, para la garantía natural mutua de su propiedad y de sus intereses” (Marx & Engels, 2013, p. 90).

Con la cita anterior Marx expresa uno de sus postulados centrales: el Estado, es un Estado de clase, que puede ser un Estado de clase burguesa o un Estado de clase proletaria pero siempre su existencia implicara que una clase ejerce la dominación sobre el resto. De este postulado partimos para establecer el eje rector de este trabajo. Nuestra interpretación parte de las dos concepciones que en nuestro entender tiene Marx respecto al Estado, las cuales se realizan con base en dicho postulado. La primera de esas concepciones es la enajenante o “negativa”, como prefiere denominarla Atilio Borón, la cual es ejercida por la clase burguesa. La segunda es la concepción liberadora o “positiva” cuyo funcionamiento ya no es parte de las relaciones burguesas sino que permitirá la transición al comunismo a partir de la *dictadura del proletariado*³⁰.

³⁰ La concepción “negativa” de la política en Marx es retomada del análisis que realiza Atilio Borón en su texto *Teoría Política Marxista o Teoría Marxista de la Política*, según la cual, identifica aquellas prácticas e instituciones del Estado que llevan a la alienación del individuo y profundizan y reproducen la dominación ejercida por la clase burguesa. Sin embargo, en su análisis no mira la otra parte a la que aquí se denomina como “positiva”, es decir, a aquella en la que Marx apela al uso de esas instituciones por parte del proletariado para poder difundir su proyecto político. Esta separación representa un fuerte debate respecto a los análisis de la teoría marxista y de las resistencias contra dichas instituciones, el cual se centra en la pregunta: ¿Se puede derrocar al Estado dentro de su propia lógica, aunque su finalidad se centre ahora en el proyecto proletario? O ¿Deberíamos salirnos del terreno estatal y pensar otras formas de Autoridad Colectiva? Preguntas que aún no terminan por ser respondidas.

A saber, la concepción enajenante comienza con la misma definición de Estado, que para Marx es *“la forma en que los individuos de una clase dominante hacen validos sus intereses comunes y en la que se resume toda la sociedad burguesa de una época, se sigue que todas las instituciones comunes están mediadas por el Estado, reciben una forma política”* (Marx & Engels, 2013, p. 90). Marx apunta que el nacimiento del Estado se dio a la par del de la burguesía, gracias a él es que ésta logró establecer su dominación política, pues su papel es el de administrar los negocios comunes a ella (Marx & Engels, 2010, p. 73).

El Estado en manos de la burguesía se sobrepone al resto de la población, estratificada con base en la división del trabajo, presentándose como una comunidad ilusoria mediante la cual la burguesía se organiza, interna y externamente, para garantizar su propiedad y sus intereses (Marx & Engels, 2013, p. 90). El papel del Estado es encubrir los verdaderos intereses de la clase dominante y al mismo tiempo centralizarlos en dicha estructura. Sin él, el Modo de Producción Capitalista no pudo haberse constituido. A propósito, Kohan señala que Marx miró al Estado Moderno como una comunidad ilusoria gracias a su acercamiento a los procesos productivos, en los cuales *“no hay división de poderes ni libre discusión ni pluralismo ni libertad de conciencia, así como tampoco existe el respeto por la dignidad de las personas”* (1998, p. 218). Es en la producción, en la situación de explotación que viven los trabajadores en sus espacios y jornadas laborales, en la que Marx encuentra la contrapartida de la narrativa de los principios del Estado Moderno, pues ve que los productores no son dueños de los medios de producción, condición que permite su sumisión ante otra clase social.

La relación Estado Moderno y fuerzas productivas, abre la primera encrucijada de corte eurocéntrico en el pensamiento de Marx. Según el autor son ellas las que caracterizan a las sociedades civilizadas/burguesas. En *Crítica al Programa de Gotha* señala:

La “sociedad actual” es la sociedad capitalista, que existe en todos los países civilizados, más o menos libre de agregados medievales, más o menos modificada por el desarrollo histórico particular de cada país”, y párrafos adelante agrega, “los distintos Estados de los distintos países civilizados tienen todos en común, a pesar de la variada diferencia de sus formas, que se encuentran sobre las bases de la moderna sociedad burguesa” (Marx, 2013, p. 56).

El uso de la palabra civilización ha abierto un amplio debate en los análisis sobre la obra de Marx. Por ejemplo, uno de los estudiosos actuales del marxismo en Argentina, Nestór Kohan, apunta que el uso de dicha categoría no es más que un sentido técnico antropológico del desarrollo histórico analizado por Marx, lo que no necesariamente implica la negación de la experiencia capitalista en regiones no civilizadas (1998, p. 233). Por otro lado, algunos análisis, entre ellos los que presentan los defensores de la Des/Colonialidad, apuntan a que en ella existe un lastre de la idea de progreso que permitió justificar la intervención de los países dominantes en las colonias.

La tesis de Kohan es sumamente debatible (incluso él mismo no deja de reconocer que el uso de esa categoría puede ser inexcusable) dado que la idea del desarrollo de las fuerzas productivas, característica de la sociedad moderna-civilizada y de la burguesía europea, se encuentra de manera recurrente en el pensamiento de Marx. En el *Manifiesto del Partido Comunista*, que según Kohan, es la obra que más expresa la admiración de Marx hacia las sociedades modernas, proclive al evolucionismo progresista (1998, p. 224), se establece que:

“La burguesía precipita a la civilización, por medio del rápido perfeccionamiento de todos los instrumentos de producción, a través del infinito aligeramiento de toda la comunicación, incluso a las naciones más bárbaras. Los precios baratos de sus mercancías son la artillería pesada con que dispara en la base de todas las murallas chinas [...]. Obliga a todas las naciones apropiarse el modo de producción de la burguesía, si no quieren hundirse, las obliga a introducirse por sí mismas en la llamada civilización, es decir, convertirse en burgueses. En una palabra, se crea un mundo a su propia imagen” (Marx & Engels, 2010, p. 75).

A diferencia de los autores antes analizados, en Marx, no es el Estado en quien recae el devenir histórico de sacar de la “barbarie” a los otros países, son ahora las fuerzas productivas centralizadas en los países dominantes quienes lo harán. Si bien la cita anterior muestra una crítica hacia la forma en que los instrumentos de producción generan dependencia de los países “barbaros” hacia los “civilizados”, extraña que Marx no demandara el freno de dicha expansión, por el contrario, miró

con buenos ojos la intervención de las grandes potencias en los países atrasados. Un texto de Marx es prueba de ello³¹.

En 1853 Marx escribió un artículo titulado *La dominación británica en la India*, en el que se lee:

“Bien es verdad, [...] Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando pruebas de verdadera estupidez en la forma de imponer esos intereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo en el estado social de Asia. Si no puede, entonces [...] Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución” (Marx, 2000, p. s/p).

Parece que su artículo está orientado por la mano de Maquiavelo pues en él el fin justifica los medios, como es costumbre en el estilo de la narrativa moderna. En él se muestra a un Marx que mira al colonialismo como algo positivo pues permitirá sacar del retraso a las sociedades no europeas. Marx lo sintetiza al final de dicho artículo con una pregunta: *“¿Quién lamenta los estragos si los frutos son placeres?”* (Marx, 2000).

Lo anterior representa la magnitud de la encrucijada eurocéntrica en Marx, la cual resulta bastante contradictoria. Prueba de esa contradicción es que en el *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx enuncia la dependencia que implica para los países “bárbaros” o “semibarbaros” de los civilizados, el apropiarse del Modo de Producción Capitalista, que conlleva el acaparamiento por parte de estos de los recursos naturales de los territorios de aquellos (Marx & Engels, 2010, pp. 75-76). Sin embargo, en el artículo sobre la India no reflexiona sobre las consecuencias políticas, económicas, culturales y sociales que implica la imposición de los países dominantes y en cambio alaba dicha intervención en pro del desarrollo de las fuerzas productivas.

Al respecto, Lander señala: *“El marxismo científico comparte los valores del progreso y la confianza infinitas en las potencialidades beneficiosas del desarrollo de las fuerzas productivas [...]. Ve la tecnología como políticamente neutra”* (2006, p. 227). La neutralidad de la ciencia y la tecnología, a pesar de saber que son burguesas y sirven para el desarrollo del capitalismo a nivel

³¹ En el caso del pensamiento eurocéntrico de Engels se recupera su artículo de 1848 *Del Paneslavismo Democrático*, en el que justifica la invasión norteamericana a México en pro del progreso de las fuerzas productivas. El texto se encuentra en disponible en Demetrio Boersher. *Marx, el colonialismo y la liberación nacional*. Revista Nueva Sociedad, N°66.

mundial, no es cuestionable para Marx, porque sólo con ellas es que emergerá el sujeto político-histórico que las abolirá. Esta idea también prevalece tras la concepción positiva del Estado que a continuación se presenta.

Un concepto clave que protagoniza la ruptura con la concepción negativa del Estado y que da pie a la concepción positiva de este, es el de *dictadura revolucionaria del proletariado*, porque sólo a partir de que el Estado se concentre en manos proletarias comenzara el camino para su destrucción. Ese concepto es enunciado en *Crítica al Programa de Gotha* y para ser entendido debe ser presentado a la par del concepto de poder político, que es definido por Marx como “*la violencia organizada que posee una clase para la opresión de otra*” (2010, p. 95). Violencia que expresa que dentro de este período de transición el Estado aún se mantendrá pero que tendrá como finalidad romper con las relaciones de propiedad burguesas y abrir los espacios que permitan abolir las contradicciones de clase.

La lucha que deberá emprender el proletariado para abatir el Estado es una lucha política *per se*. El primer paso para que el proletariado se sobreponga como clase dominante se encuentra en su propia organización en un partido obrero, que lo constituirá, como tal, en clase social. Una vez constituido en clase, el proletariado “*utilizará, además, su dominación política para arrebatar poco a poco a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar lo más rápidamente posible la masa de las fuerzas productivas*” (Marx & Engels, 2010, p. 93). La política proletaria, cuya máxima expresión será la revolución armada, es de suma importancia para liberar al obrero de su enajenación y de la enajenación del resto de la sociedad.

Las funciones del Estado en este periodo no cambian de forma pero sí de sentido, es decir, seguirá presentándose este como una ilusión de la colectividad con el objetivo de difundir el interés general del proletariado al resto de la población. Esto es necesario, debido a que, según Marx, los individuos sólo buscan su interés particular, lo que impedirá la apropiación de la lucha política del proletariado. Por ello, su función es la represión práctica de los intereses particulares para mostrar el interés común de la organización proletaria (2013, p. 52).

La *dictadura del proletariado* es la etapa transitoria de centralización de las fuerzas productivas en manos del Estado proletario, con el objetivo de abolir la división del trabajo, las relaciones de producción y por ende las contradicciones de clases, es decir, las clases sociales. Una vez que estos objetivos se cumplan, el Estado no tendrá más ningún sentido, pues con ello el proletariado termina con su propia dominación como clase, dando así paso al comunismo (Marx & Engels, 2010, p. 95).

En esta etapa las fuerzas productivas juegan un papel fundamental para la liberación de los proletarios del mundo. Es palabras de Marx, la liberación del yugo burgués, paradójicamente, necesita de su desarrollo:

“porque sólo con este desarrollo universal de las fuerzas productivas es establecido un intercambio universal de los hombres; de ahí que, por una parte, el fenómeno de la masa “sin propiedad” que se produce simultáneamente en todos los pueblos (competencia general), ha hecho dependientes a cada uno de ellos de las revoluciones de los otros y, por último, ha puesto, en lugar de individuos locales, individuos histórico-mundiales, empíricamente universales. Sin esto: 1. el comunismo sólo podría existir en una localidad; 2. la fuerza del intercambio no tendría el carácter universal; no podría desarrollarse, por eso, como fuerza importante, se mantendría como “circunstancia” supersticiosa del país, y 3. cada ampliación del intercambio anularía el comunismo local. El comunismo es empírico sólo como el acto “de esfuerzo” de los pueblos dominantes, y al mismo tiempo posible, lo que presupone el desarrollo universal de la fuerza productiva” (Marx & Engels, 2013, pp. 53-54).

No es que Marx defienda las fuerzas productivas en sí mismas. Su análisis se presenta más como un trabajo respecto a la lógica que el capitalismo puede alcanzar, pues mira que este ya posee un carácter “cosmopolita”. Sin embargo, y pese a ello, no cuestiona el hecho de que para la universalización de las fuerzas productivas, los pueblos dominantes recurren al Colonialismo y la Colonialidad. Ello implica que los países “bárbaros”, al no contar con fuerzas productivas desarrolladas, deben esperar que los países “civilizados” se las brinden (Boersher, 1993, p. 86).

Inclusive, como se muestra en dos citas anteriores, vuelve a recurrir a la idea de que una de las tareas principales de la dictadura del proletariado es “aumentar la masa de las fuerzas productivas”

para crear proletariados en todo el mundo que acompañen la lucha del proletariado europeo. Marx deposita en el capitalismo europeo y su tendencia expansionista un potencial para la emancipación humana universal (Kohan, 1998, p. 224). El punto en cuestión es cómo entender, desde la noción del desarrollo de las fuerzas productivas, el levantamiento contra el capitalismo en regiones donde estas fuerzas no están desarrolladas. Y que, como desde el análisis Des/Colonial se vislumbra, ya eran parte del Patrón de Poder Capitalista/ Colonial pese a la falta de ellas.

Esta pregunta conlleva a la segunda encrucijada eurocéntrica en Marx: el sujeto y el proyecto político. La diferencia que establece Marx entre una clase social y un estamento radica en que los estamentos no se desarrollan a la par de la industria, como sí lo hacen las clases sociales, de ahí el potencial de la burguesía y el proletariado como clases sociales en el capitalismo. Al respecto señala: *“Los estamentos medios, el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino, todos ellos combaten contra la burguesía para proteger de la ruina su existencia como estamentos medios. No son, pues, revolucionarios, sino conservadores. Más todavía son reaccionarios, buscan volver atrás la rueda de la Historia”* (2010, pp. 82-83). Pareciera que hay una interpretación lineal de la historia en esta afirmación, como si esos campesinos o artesanos se quedaran en el pasado sin ser partícipes de las relaciones capitalistas.

En cambio, dándole otra interpretación a esa misma cita, podemos ver que Marx asume todo lo contrario, puesto que lo que trata de demostrar es que el Modo de Producción Capitalista no logró abatir completamente los estamentos característicos de la época anterior. Es decir, al momento de ser enunciadas como estamentos contra la burguesía se asumen dentro de ella, porque está no logró desaparecerlos sino que sólo se sobrepuso a ellos, se hizo predominante en las relaciones sociales frente a ellos, lo cual implicó que siguieran persistiendo rasgos feudales³².

Las consecuencia políticas de considerar estamentos y no clases a otros sectores presentes en el capitalismo es que se anula su potencialidad política de transformación, por eso ellos, al no ser *“individuos histórico-mundiales”*, no podrán encabezar una lucha revolucionaria contra la

³² Si bien Marx no se ocupa, con su rigor característico, de la forma en que dentro del capitalismo persisten otras formas de explotación del trabajo, no podemos afirmar que su análisis es lineal o evolucionista, pero sí limitado respecto a dicha articulación. De ahí que uno de los aportes más significativos de la Des/Colonialidad del Poder sea el concepto de heterogeneidad histórico-estructural que permite analizar la articulación entre las diversas formas de explotación del trabajo en el capitalismo, más allá de la relación capital-salario.

burguesía, salvo si se unen al proletariado y adoptan su proyecto político. Pensar en un único sujeto histórico es reducir las potencialidades políticas que se encuentran en cada individuo sobre el que la burguesía ejerce su dominio.

Al respecto Grosfoguel escribe: “*Lo que Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo, a pesar de que surge desde una localización particular, en este caso el proletariado, no problematiza el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino³³, heterosexual, blanco, judeo-cristiano, etc.*” (2007, p. 69). De su lado, Lander señala que esto es muestra del privilegio epistemológico que ofrece Marx a un sujeto histórico particular que implicó la construcción de todos “los otros” como objetos de conocimiento, lo cual es muestra de su perspectiva eurocéntrica (Lander, 2006, p. 218).

Los elementos que cuestionan Grosfoguel y Lander son muestra de una incertidumbre en torno al sujeto histórico-político en América Latina, pues si aceptamos que sólo recae en el proletariado la tarea de liberarnos a todos lo demás de la explotación y la dominación, sería condicionar y limitar otras expresiones y otros sujetos que buscan construir las alternativas al capitalismo. Ello porque como vimos en el primer capítulo, la clase social no fue la única categoría de clasificación social en nuestro continente, lo que dio pie a una explotación y dominación atravesada por otros criterios que se agudizaron al estar articulados a la clase.

En el meollo del cuestionamiento a Marx respecto al sujeto de la historia encontramos algunas preguntas de las que emerge dicho cuestionamiento. Ellas son: ¿por qué hoy campesinos, “indígenas”, estudiantes y mujeres, impulsan una ruptura contra otros elementos característicos de la sociedad burguesa que no sólo son capitalistas?³⁴ y ¿por qué el comunismo ya no se presenta como la única alternativa a los problemas de la humanidad? Lo que lleva a preguntarnos; qué

³³ Debemos matizar esta afirmación puesto que Marx también era consciente de la situación de explotación de mujeres y niños en el capitalismo. En el *Manifiesto* plasma que el desarrollo de la industria moderna ha llevado a la incorporación de ellos en la lógica del capital al resaltar que ni la edad, ni el sexo importan a un sistema que sólo los mira como instrumentos de trabajo.

³⁴ Dos autores que han problematizado sobre la cuestión del sujeto de la historia en América Latina desde el marxismo son Adolfo Sánchez Vázquez y José Aricó. En el caso del primero vale la pena recordar el discurso que presentó en La Habana cuando se le otorgó el grado de doctor honoris causa en 2004 que tituló *Por qué ser marxista hoy*. La obra de Aricó *Marx y América Latina*, publicada en 1980 presenta una gama de planteamientos en torno a dicha problemática. Sin sus investigaciones el marxismo seguiría varado en un dogmatismo teórico poco fructífero.

pasaría sí una vez que el proletariado tome el Poder y se termine la división del trabajo, no se acaban otras prácticas de la sociedad burguesa, como el machismo, el racismo o la explotación a la naturaleza, (estas últimas no vistas por Marx) asumiendo que ellas no dependen solamente de la esfera económica.

Podemos ver que en las obras aquí analizadas están presentes algunos elementos de orientación eurocéntrica en el pensamiento de Marx que en gran medida provienen de su análisis de las relaciones económicas propias del capitalismo y que se extienden a otros espacios, como en el caso del papel del Estado inglés en la India o el justificar el colonialismo en pro de las fuerzas productivas para que así la lucha proletaria no se limite a una nación. Pero afirmar a raja tabla que toda la obra de Marx es eurocéntrica y por ello habría que dejarla en el pasado es no tomar en cuenta las obras que emergen de la denominada “ruptura” o el “viraje” que tuvo la obra de Marx en sus últimos años.

Como bien señala Aricó, no se debe restar importancia a los escritos que pertenecen a ella porque sólo así podríamos realizar un análisis más completo de la obra de Marx. Uno de los textos de más valía en esta ruptura es el de la *Guerra Civil en Francia* en el que analiza la experiencia de la Comuna de París de 1871, que a diferencia de los textos aquí presentados, con excepción de *Critica al Programa de Gotha* (que fue escrito años después de la Comuna), el Estado no aparece más como una organización necesaria para el comunismo, pues la Comuna “*le devolvió al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado*” (Marx, 2001, p. s/p). Esto es muestra de la capacidad intelectual que poseía Marx de iniciar un proceso de autocrítica que lo llevó a cuestionarse su propia concepción política y que nos permite asumir que pueden existir otras formas de organización política no estatales.

Finalmente, es necesario hacer una breve reflexión sobre la ruptura que presenta el pensamiento de Marx respecto a los tres autores anteriores. El primero de ellos es la materialidad histórica en el que sitúa al Estado, lo que le permite develar el carácter de clase que este adquirió durante el desarrollo de uno de los elementos fundamentales del Patrón de Poder: El capitalismo. Su pensamiento no invisibiliza la historicidad de sus ideas, sus intereses y su finalidad, pues pretende tener eco en la lucha política de los sujetos para quienes escribe.

En segundo lugar, no cree que los individuos sean malos e injustos por naturaleza, por el contrario, señala que dentro de la sociedad capitalista el individuo está enajenado y es esa enajenación la que no le permite construir relaciones sociales comunales que rompan las relaciones mando-obediencia de la sociedad capitalista. Será hasta que la sociedad comunista, en la que las clases sociales dejen de existir, de paso a una sociedad de democracia y libertad plena pues ya no habrá centralidad y apropiación de los medios de producción en una cuantas manos. En él, la dominación no es naturalizada, pues será la lucha política que emprenda el proletariado la que permita construir una sociedad sin jerarquías en la que el Estado no será necesario.

En esta otra sociedad planteada por Marx los conceptos de democracia, libertad, igualdad y justicia tienen otro significado y otra forma de materializarse debido a la ruptura con las relaciones sociales capitalistas. Y justamente ese llamado que hace Marx a no asumir la sociedad capitalista como algo consolidado es la que nos permite construir y re-construir el conocimiento y los horizontes históricos hacia la construcción de una sociedad alternativa. La vigencia del pensamiento de Marx reside ahí, en quitar el manto ilusorio de la Modernidad y mostrar la crueldad del sistema capitalista que hasta nuestros días sigue siendo insostenible.

Ahora daremos paso al balance final en el que se pretende concluir el capítulo y subcapítulo teóricos de este trabajo para, posteriormente, adentrarnos a la historia de la Colonialidad de la Autoridad Colectiva en Bolivia.

1.2.6 Balance Final: La Des/Colonialidad del Poder de cara a las interpretaciones sobre la Autoridad Colectiva Moderno/Coloniales

La finalidad de este apartado es enunciar algunas desavenencias que posee la teoría Des/Colonial respecto a la definición de Poder de los cuatro autores antes presentados. Tres son los ejes en que se orientan las cinco cuestiones que se presentan a continuación. El primer eje (I y II cuestión) se sitúa en relación a la definición moderna del Poder impregnada del dualismo cartesiano, es decir, de la separación sujeto/objeto y cómo la teoría Des/Colonial implica una ruptura con ella. El segundo eje (III cuestión) está orientado a reconocer otros saberes que la teoría política occidental no reconoce. Finalmente, el tercer eje de discusión (IV y V cuestión) se coloca dentro de la propia

Des/Colonialidad para reconocer lo que dicha teoría aporta al estudio del Estado y en la construcción de las alternativas descoloniales.

I) La separación Estado/Sociedad: Un señalamiento constante en la crítica elaborada por la teoría Des/Colonial es el marcado dualismo en que la Modernidad nos hace pensar las relaciones sociales, el cual, inevitablemente, lleva a una objetivación/cosificación de todo aquello inferiorizado, dado que en las relaciones jerárquicas de dicha dualidad hay una instancia “superior” que puede ejercer dominio sobre su objeto al que concibe como “inferior”.

Esta dualidad está presente en las obras de Maquiavelo, Hobbes y Locke, en ellos, su definición de Poder se reduce a una asociación con el Estado, (aunque en el caso de Locke este aparezca más como el medio y no como el fin) pues es él quien vela por el “bien común”. Sus definiciones de Poder son reflejo de las ciencias sociales liberales, según las cuales, el objeto de estudio de la “Ciencia Política” es el Estado donde todo aquello que se gestó desde lo social no es político, es sociológico. En ellos, el Estado, a pesar de emanar de la sociedad y asumirse como su protector, se independiza cada vez más de esta, pues, como se ha visto a lo largo del capítulo, sus instituciones ya no le sirven a ella, sino que están sujetas al interés del Príncipe o del Leviatán, quienes son los representantes de la sociedad.

Aunado a ello, en sus planteamientos está presente, como una de las funciones inherentes del Estado, la conquista, que se traduce en intervención y despojo hacia otros espacios “no-europeos”, el *ego conquiro* enunciado por Dussel es parte esencial del Estado pensado desde occidente, lo que es reflejo de lo que señala Mignolo, “*la teoría política en Europa se construyó sobre las experiencias y la memoria de los reinados y principados (Maquiavelo) y la formación de los Estados liberales (Hobbes,Locke)*” (Mignolo, 2008, p. 252).

En el caso de Marx, no está presente una separación y un análisis meramente “político” del Estado, pues sí bien asume que el poder en la sociedad capitalista está en manos de ese Estado, éste es producto de relaciones sociales y de relaciones de producción que se han originado en el devenir histórico de la lucha de clases. Sin embargo, en los textos aquí presentados, Marx no logra salir de una definición de poder que emerge únicamente a partir de las relaciones que ocupan las personas en torno a los procesos productivos. Por ello es que privilegia a un sujeto político; el proletariado,

e inhibe la participación de otros sectores de la sociedad inmersos en las relaciones capitalistas en la transformación de dicho sistema. Marx no mira la Colonialidad como un criterio esencial de la clasificación social en el capitalismo, es decir, la “raza” para él no es parte de la lógica burguesa que le ha permitido mantener condiciones de explotación y la dominación, sobre todo en los países de los que obtiene la materia prima para su producción.

II) La ruptura Des/Colonial: Frente a esas interpretaciones de Poder, la Des/Colonialidad del Poder plantea que el Poder no está únicamente en el Estado o en las relaciones de producción, sino que este se encuentra en una malla de relaciones en otros tres ámbitos; el sexo-género, la “naturaleza” y la subjetividad. En cuanto a su aporte en el ámbito de la Autoridad Colectiva Estatal, vale la pena recalcar que la Des/Colonialidad devela uno de los fundamentos centrales de la lógica moderna: la “raza”, como un elemento que ha permitido mantener, justificar y naturalizar las relaciones de mando-obediencia bajo las cuales se asienta el Estado.

Presentar a la “raza” y el “sexo-género” como componentes esenciales del Patrón de Poder Moderno/Colonial, permite reconocer otros actores políticos, otras luchas políticas, más allá de las que se dan en el terreno estatal y económico. La Des/Colonialidad no enuncia que una instancia sea determinada o predominante sobre la otra, ve al Poder como algo no centralizado, rígido y totalizante, sino que posee una heterogeneidad histórico-estructural en la cual otros sujetos políticos que se han opuesto, en los cinco ámbitos de la existencia social, al proyecto del Patrón de Poder Moderno/Colonial, han abierto fisuras desde donde surgen las alternativas descolonizadoras.

La Des/Colonialidad nos invita a no mirar al Estado como el único “ente”, “aparato” o “estructura” de Poder, pues hacerlo lleva a invisibilizar otros espacios y otros sujetos que hacen política fuera y contra sus instituciones. Si se asume que sólo el Estado es el espacio, ya dado y totalizante, en el que los sujetos pueden hacer política, es naturalizar y reproducir la verticalidad de este, es quitarle a los dominados su potencial de construir y destruir espacios fuera de los ya dados.

La Des/Colonialidad plantea, además, que la cultura, la sociedad, la “naturaleza” y el pensamiento, también están atravesados por relaciones de poder, es decir, no los mira como simples objetos resultado del funcionamiento de las instancias económicas o políticas. Asume que ellos son

participes de esas relaciones de poder, por lo que descolonizar implica, necesariamente, emprender una lucha contra las propias dinámicas de dominación impregnadas en ellas.

III) Los saberes no eurocéntricos: La lectura Moderno/Colonial de la historia asume que fue Maquiavelo quien dio origen la “Ciencia Política”, sin embargo, si seguimos asumiendo que la genealogía del pensamiento político parte de él, no hacemos más que seguir negando al aporte de otros pensadores no Europeos que problematizaron sobre las cuestiones de Poder fuera de dicho espacio-tiempo. Lo cual implica, como señala Mignolo, reconocer otras/varias genealogías del pensamiento. Dos pensadores que son retomados en los estudios del argentino y que sin duda son un referente descolonial son Huamán Poma de Ayala y su *Nueva crónica y Buen Gobierno*, y Ottobah Cugoano con sus *Pensamientos y Sentimientos sobre el Mal de la Esclavitud y el Comercio de las Especies Humanas*, obras a las que la Colonialidad del Saber invisibilizó y no les ha permitido tener una discusión con Maquiavelo, Hobbes y Locke (Mignolo, 2008, p. 251).

IV) El aporte descolonial al estudio del Estado-nación en América Latina: Como ya se señaló anteriormente, la Des/Colonialidad del Poder, presenta una definición de Poder que muestra la complejidad del ser/hacer social. Aunado a ello se encuentra una desnaturalización del concepto de Estado al preferir hablar de Autoridad Colectiva, que puede o no ser estatal, y a su lado presenta dos de las categorías que nos parecen más importantes para pensar en la descolonialidad del estudio del Estado: lo público y lo privado no estatal. Con ellas, la Des/Colonialidad nos invita a reconocer que los intentos de crear un Estado de corte Hobbesiano no son más que eso, meros intentos que no han podido consolidarse gracias a la resistencia (muchas veces invisibilizada) de ciertos grupos oprimidos, que en harás de no perder su identidad, sus propiedades y su cultura, pueden construir otras formas políticas y económicas que no persiguen la lógica hegemónica de representación política o de producción de bienes.

A partir de dichas categorías el Estado-nación no se asume como un todo totalizante o como una “unidad de dominación” y, por lo tanto, que no es independiente de un Patrón de Poder Moderno/Colonial. En la lectura eurocéntrica del Estado-nación en América Latina se ha dado por sentado que “*el Estado “es” y que funciona como tal*” (Perus, 2011, p. 84) pero en el momento en que la Colonialidad del Poder opera, esta forma de Estado no puede ser, pues siguiendo los planteamiento de Quijano, ella no permitió que con los procesos de independencia existiera una

real y amplia liberalización de los espacio de representación política. Puesto que con la clasificación social bajo el criterio de “raza”, los criollos no dejaron de mirar al “indígena” y al esclavo “negro”, como inferiores, es decir, ese Estado-nación que intentaron constituir no posee la capacidad de respetar y administrar la pluralidad. Por ahora no abordaré más en ello pues un claro ejemplo se verá con Bolivia.

Este no ser del Estado-nación en América Latina abre un sinfín de interrogantes en torno a cómo pensamos y aprehendemos una realidad sumamente compleja y heterogénea que está articulada a un Patrón de Poder. En especial una interrogante se hace presente: ¿Es posible un Estado no Colonial en América Latina? Una respuesta a dicha pregunta se presentó en la elaboración de la propuesta del Estado Plurinacional de los “pueblos indígenas” bolivianos.

V) El pensar y el hacer descolonial: A lo largo de este apartado hemos visto que el pensamiento Des/Colonial presenta un arduo debate con las categorías importadas desde occidente, si bien esto es un arduo trabajo intelectual por parte de sus teóricos, debemos matizar al momento de señalar que, por su lugar de enunciación, las teorías occidentales no logran mirar la colonialidad y por tanto son coloniales. Aquí consideramos que esta interpretación debe ser tan sólo el primer paso para un análisis mucho más global de los pensadores occidentales, ya que de lo contrario pareciera que todo lo moderno es colonial y por tanto no sirve.

Habría que tener una postura más plural, es decir, no sólo mirar su lugar de enunciación sino ser consecuente con lo que la Des/Colonialidad bien señalan, ya que si el Patrón de Poder y la Colonialidad se dan a escala mundial, por tanto, dentro de la propia modernidad europea, también emergen pensamientos descolonizadores, que aunque provengan de ahí son un espacio más de construcción de alternativas descoloniales.

Por su parte, el hacer descolonial implica elaborar un método mucho más definido sobre cómo aprehendemos las problemáticas sociales sin apropiarnos de la experiencia histórica de los sujetos que las construyen. En otras palabras, debemos plantearnos las formas de comprometernos políticamente fuera de las aulas, para ser congruentes con la crítica hacia la neutralidad de la ciencia social positiva de la Modernidad que se viene haciendo.

Capítulo II. Perspectiva histórica de la Colonialidad de la Autoridad Colectiva en Bolivia (1532-2006)

Por el contrario, aquí sí que unos hombres mueren como perros para que otros hombres coman como cerdos. Esta es la patria de la injusticia social, y, si no fuera por sus masas, sería mejor que no existiera Bolivia.

René Zavaleta. *Las masas en Noviembre*.

En el capítulo anterior se presentó el análisis teórico entorno al Estado, y su versión hegemónica, el Estado-nación, con base en la propuesta de los pensadores del llamado *giro Des/Colonial*. Dicho enfoque se retoma aquí como herramienta de análisis para exponer los procesos históricos de instauración, desarrollo y consolidación de la Colonialidad del Poder en Bolivia, haciendo énfasis en la Colonialidad de la Autoridad Colectiva en dicho país. A partir de ello en este apartado se llevará a cabo, *grosso modo*, una revisión histórica que permita conocer cuáles han sido las formas y los mecanismos en que se ha sustentado la ya mencionada Colonialidad de la Autoridad Colectiva.

Hay que hacer, sin embargo, dos observaciones previas:

1) En este capítulo, como ya se ha dicho, se intentará develar los mecanismos y las formas en que históricamente la Colonialidad del Poder se ha sustentado en Bolivia, resaltando, sobre todo, las formas en que la Autoridad Colectiva Estatal y sus instituciones producen y reproducen el Patrón de Poder Moderno/Colonial. Procede en el orden de exposición al capítulo en el que se presenta el debate sobre el Estado-nación, y no por casualidad, pues la interpretación histórica que se pretende está orientada a mostrar el conflicto constante en torno a dicho actor, es decir, las formas de resistencia “indígena” contra dicha Autoridad Colectiva, que responden al por qué esta forma de Estado no logró consolidarse en Bolivia.

2) Se presentaran las luchas políticas más significativas de los “indígenas” que dan forma a la Historia de Bolivia, con el objetivo de romper con el discurso y el análisis del determinismo histórico, en el que el devenir histórico está sujeto a la época colonial, pues si bien es cierto que dicho proceso marcó el desarrollo de Bolivia, también es cierto que en *sus masas* la Revolución

siempre ha estado presente. Y es esta última la que hoy nos invita a pensar otras formas de organización política contrarias al Estado-nación.

Con el objetivo de dotar de sentido histórico la participación “indígena” en la construcción del Estado Plurinacional, se partirá de la época colonial (1532-1825), pasando por el proceso de Independencia (1825-1932), la búsqueda de la formación del Estado-Nación (1932-1952), la polifacética Revolución de 1952 (1952-1964), los períodos dictatoriales más emblemáticos y la llamada “transición a la democracia” de la mano de la entrada del neoliberalismo (1964-1985), para finalmente dar a conocer las movilizaciones “indígenas” que originaron el denominado *Proceso de Cambio* (1985-2006). Todos estos procesos constituyen los hitos históricos en los que la lucha política reivindica a los “pueblos indígenas” como sujetos políticos portadores de una larga memoria histórica.

2.1 La Colonialidad del Poder como eje articulador de la sociedad colonial Boliviana (1532-1825)

La Colonia es un proceso histórico característico, pero no único, de los países de América Latina y de él se desprende el particular desarrollo económico, político, social y cultural de la región. El intento de formación del Estado-Nación, como la Autoridad Colectiva por excelencia, y la vida actual de Bolivia, sólo pueden ser explicadas a partir de esta época, ya que de ella emanaron las bases sobre las cuales se intentó el establecimiento de dicho Estado y le otorgaron a este su sustento racial.

Este proceso se inauguró con la llegada de los españoles al Alto Perú, hoy Bolivia, en el siglo XVI, específicamente en el año 1532. El enfrentamiento desigual entre dos mundos desconocidos y diversos entre sí, generó nuevas relaciones sociales dentro de la población alto peruana, las cuales fueron resultado del funcionamiento del Patrón de Poder Moderno/Colonial instaurado con el “descubrimiento de América” (Quijano, 2006, p. 1). Por ende, su objetivo fue dominar y explotar a los habitantes de dicho territorio para llevar a cabo el saqueo de los *minerales preciosos*, principalmente el oro y la plata³⁵ que ahí se encontraban, logrando con ello aumentar su riqueza y

³⁵ Un ejemplo de ello son las minas de Potosí que durante la colonia representaron el 90% de plata de la economía del Imperio hispánico que durante más de dos siglos fueron explotadas, por lo que llegaron a su máximo apogeo en el siglo XVIII pero que fueron decayendo a principios del siglo XIX y para el siglo XX y XXI volvieron a ser el centro

su poder político frente a otros espacios de dominación europeos, que en aquellos años concentraban, al igual que España, poder económico a escala mundial, como es el caso de Portugal.

El enfrentamiento de ambos mundos llevó a la segmentación del territorio alto peruano o de la geografía andina, dado que en el período anterior a la conquista española se desarrolló en estas tierras una organización política, social y económica llamada *Tawantinsuyo* o “Las cuatro partes unidas” del imperio incaico. En ella se agrupaban las distintas naciones y grupos étnicos presentes a lo largo de la diversa geografía que se extendía desde el Cusco, su capital, y las cuatro “partes” que lo conformaban, que eran: el *Chinchaysuyo* que iba desde la cordillera hasta más allá de Quito; el *Qullasuyo* que se extendía por la actual Bolivia; el *Kuntisuyo* a lo largo de la parte lateral boliviana y el *Antisuyo* con dirección a la selva amazónica³⁶ (Albó, 1998, p. 1).

Esta organización pluriétnica llegó a su fin con el inicio del *ciclo colonial*, pues se llevó a cabo una división territorial que delimitó los territorios que más tarde serían el espacio de dominación sobre el cual el Estado-nación intentó desarrollarse. Ello trajo consigo la estratificación de los diversos grupos sociales, lo que a su vez implicó la creación de nuevas identidades establecidas bajo el criterio de “raza”. Al respecto, Rivera Cusicanqui señala:

“las identidades étnicas plurales que cobijó el estado multiétnico del Tawantinsuyo, fueron sometidas a un tenaz proceso de homogeneización que creó nuevas identidades: indio, o incluso aymara y quichwa son identidades que podríamos llamar coloniales, pues llevan ya la huella de la estereotipación racial, la intolerancia cultural y el esfuerzo de “colonización de las almas” (Cusicanqui, s.f., p. 35).

Estas identidades le dieron forma a los grupos sociales en los que se dividió la sociedad boliviana, producto de la oposición civilizado-incivilizado o entre *culturas occidentales* y *culturas nativas*. Las instituciones establecidas por la Autoridad Colectiva Colonial y el lugar que en ellas ocuparían las personas de los distintos grupos sociales, fueron orientadas por el criterio de “raza”. Aníbal Quijano establece que “*la idea de “raza” es una categoría que surge de finales del siglo XV y*

minero más importante, está vez con la producción de estaño y de arsénico (Rodríguez, s.f.) Ello es tan sólo un ejemplo de la importancia de los minerales bolivianos para el desarrollo y funcionamiento del capitalismo mundial.

³⁶ Para ampliar el conocimiento en torno a la organización andina del Tawantinsuyo véase María Rostworowski, *Historia del Tahuantinsuyo*, IEP-Promperú, Lima 1999, 178 pp.

principios del siglo XVI, y se consolidó como ideología en el siglo XVIII, con el fin de generar una diferenciación en América, entre conquistados y conquistadores” (Quijano, 2006, p. 67).

A partir de esta diferenciación racial, las relaciones sociales jerárquicas supusieron que los superiores eran los “blancos-europeos” y los inferiores aquellos “no blancos” y “no europeos”, en específico, los “indígenas” y los “negros” o “afrobolivianos”. Ello implicó que los grupos sociales participaran de manera desigual en las instituciones creadas para conservar dicha diferenciación, lo cual se ve reflejado en los puestos que ocuparon cada uno de ellos en la estructura social colonial.

En lo alto de dicha estructura se encontraban los conquistadores, es decir, los “españoles” nacidos en Europa, encargados de la administración y de las principales instituciones políticas coloniales, tales como la hacienda, el ejército y el clero. En un estrato social abajo se encontraban los “criollos”, que a pesar de ser hijos de españoles, no contaban con los mismos privilegios que un europeo, por lo que los cargos que ocupaban en dichas instituciones eran de una índole menor que aquellos³⁷. Por su parte, los “indígenas”, “mestizos” y “afrobolivianos” ocuparon los estratos sociales más bajos, realizando trabajos de servidumbre y esclavitud en las haciendas y minas.

Esta estratificación social colonial fue el reflejo del funcionamiento de la Colonialidad del Poder a escala global, cuya estructura de dominación social, es decir, la idea de “raza”, justificó el lugar que se ocupó en las instituciones centrales de la nueva Autoridad Colectiva. Para ahondar en el funcionamiento de este mecanismo de dominación y dar a conocer las relaciones sociales desiguales inauguradas en este período, a continuación se presentan las principales actividades político-económicas a las que fueron sometidos los “indígenas”, “afrobolivianos” y “mestizos”, Los cuales, al ser relegados de los altos mandos, se posicionaron como los actores principales que encabezaron la lucha contra la dominación y la explotación colonial en los procesos políticos de la historia boliviana.

³⁷ Generalmente el calificativo *q'ara* es utilizado por quechuas y aymaras para referirse a los “blancos” y “criollos”, calificativo que literalmente significa “pelado” y que, como explica Rivera Cusicanqui, debe ser entendido como que aquel que no posee bienes, por lo que se roba bienes ajenos. La palabra *q'ara*, explica la autora, también es retomada por los obreros de los primeros sindicatos como un sinónimo de burgués y de parasito social. (Cusicanqui, s.f., p. 68)

Los “pueblos indígenas”³⁸ andino-peruanos, procedentes de los pueblos Aymaras y Quechuas conformaban el 75% de la población en la colonia, una abrumadora mayoría que fue despreciada y subordinada por la minoría del 4% que representaban los “españoles” a su llegada. (Otero, 1958, p. 19). Aunada a la subordinación española, los “pueblos indígenas” vivieron durante este período el *genocidio abierto* que impactó en el descenso de su población, que según la investigación realizada por Wachtel, en 1530 había entre 7 y 8 millones de habitantes que fueron reducidos en un 60-65% y que para 1590 este porcentaje había aumentado en un 40% (Cusicanqui, s.f., p. 37).

A pesar del descenso que sufrió la población “indígena”, ésta no dejó de ser explotada en las haciendas, que se convirtieron en la institución mediante las cuales la Autoridad Colectiva Colonial permitió que los “españoles” y “criollos” se apropiaran de la fuerza de trabajo “indígena”. Su funcionamiento comenzó con el saqueo de tierras “indígenas” comunales, las cuales fueron entregadas a los inmigrantes españoles que habían sido enviados por la metrópoli con el objetivo de consolidar la conquista (Otero, 1958, p. 24). Las tierras que les fueron entregadas eran aquellas donde la riqueza de las minas pudiera ser saqueada, de ahí que los terratenientes, los hacendados y la Iglesia poseyeran gran fortuna.

La mayoría de los “indígenas” realizaban trabajos de servidumbre dentro de la hacienda, por lo cual eran sometidos a trabajos que requerían gran esfuerzo físico durante un largo período de tiempo. No había paga monetaria para ellos, algunos de los hacendados lo más que les ofrecían era casa y comida, aunque las condiciones de trabajo y vivienda eran deplorables e insalubres (Pazos, 2007, p. 27). La consolidación de la Hacienda como institución de explotación del trabajo responde al despojo de tierras comunales “indígenas”, dado que en este período, el *Ayllu*, (en castellano comunidad) la organización social y territorial andino peruana base del Tiwantinsuyo, fue expropiada en algunas regiones y esas tierras fueron convertidas en haciendas³⁹ (Albó, 1998, p. 20).

³⁸ Otra de las observaciones que plantea Rivera respecto a esta categoría dentro de la creación de identidades coloniales es que ella implica una forzada unificación dado que el mosaico de identidades de los pueblos y naciones “indígenas” quedó invisibilizado en una categoría que las homogeneizó y mandó al anonimato en una condición de subordinación colonizada.

³⁹ Xabier Albó señala que a partir de este momento coexistieron dos situaciones históricas y por ende dos formas de pensar y ejercer la comunidad. Por un lado, las tierras que lograron sobrevivir a lo largo de la Colonia hasta el día de hoy, en la cuales el *Ayllu* busca conservarse y ejercerse en los niveles máximos, aunque en su mayoría se ejerce en la

La *mit'a* fue otro mecanismo, esta vez exclusivo, para la explotación del trabajo “indio”. Fue el Virrey de Lima, Francisco Toledo, quien recuperó del mundo precolombino el trabajo obligatorio con el objetivo de llevar mano de obra barata a las minas, principalmente para la producción de plata hacia el mercado mundial. Cuenta Klein en su *Historia de Bolivia* que debido a lo costoso que resultaba pagar a la mano de obra libre que trabajaba en las minas se recurrió a este mecanismo, el cual estableció que “una séptima parte de los adultos varones habían de quedar sujetos al servicio de un año en las minas, trabajando sólo una vez cada seis años. [...] trabajaban de una forma rotatoria tres semanas y descansaban otras tres, manteniendo así el abastecimiento permanente de mano de obra y al mismo tiempo se les daba periodos de descanso” (Klein, s.f., p. 56). De igual forma los ahora obreros debían pagar sus alimentos, los alimentos de sus familias, su consumo y su traslado a las minas.

Como ya se señaló anteriormente, la explotación del “indio”, principalmente en las minas de Potosí, fue de gran importancia para la acumulación del capital y el funcionamiento del capitalismo a escala global, prueba de ello es que entre 1570 y 1650 esas minas producían más de la mitad de la plata del Nuevo Mundo, “siendo indiscutiblemente la fuente individual de mineral más importante del mundo” (Klein, s.f., p. 67). Aunado al trabajo forzado en las minas y la *mit'a* se decretó el *ponguaje* como un sistema de explotación “indígena” rotativo en el que estos debían brindarle su servicio a las autoridades civiles y eclesiásticas de los pueblos a cambio de que convivieran con ellas y aprendieran a “civilizarse”.

Los “indígenas” no fueron los únicos explotados en las minas, a su lado los “negros” provenientes de África también fueron tratados como esclavos de los hacendados y fueron los principales sustitutos de la mano de obra “indígena” en las minas, una vez que la crisis demográfica que entre 1500 y 1550 se hizo presente, debido a las plagas y enfermedades importadas desde la metrópoli. La presencia de los “negros” en Bolivia es muestra de que en el inicio del Patrón de Poder en 1492

comunidad mínima. Por el otro, las regiones donde el Ayllu fue deteriorado por la Hacienda, ubicadas principalmente alrededor del Lago Titicaca, que después de la Reforma Agraria de 1953 han ido adquiriendo un carácter de (*neo*) *comunidades indígenas*. Para conocer más acerca del funcionamiento de los Ayllus véase *Quechuas y Aymaras*. Lo que señala Albó es muestra de la heterogeneidad histórico estructural que generó la compleja articulación entre las formas de reciprocidad y redistribución provenientes del Tiwantisuyo y la nueva organización capitalista-colonial, que si bien se impuso sobre la primera no logró desarticularla del todo.

no sólo se encontraron dos mundos, sino que también estuvo presente una *tercera raíz* encarnada en el mundo africano (Zambrana, 2014, p. 32).

La población africana fue traída por los europeos en el llamado “cruce del atlántico”, que no fue otra cosa más que el transporte de “negros” en inmensos barcos en pésimas condiciones de salubridad hacia América, con el objetivo de utilizarlos como esclavos en las minas o en las plantaciones. La Colonialidad del Poder operó en ellos de forma aún más enérgica dado que no sólo fueron contemplados como objetos a los cuales se les podía vender, obsequiar o cambiar, sino que por la migración forzada que vivieron tuvieron que desprenderse de su historia, de su lengua, de su cultura y de su identidad y adoptar la de la nueva geografía que los acogía⁴⁰ (Zambrana, 2014, p. 37).

Al igual que ellos, los “mestizos” y “cholos” fueron despreciados por los “españoles” y “criollos”. Este desprecio provino sobre todo del origen de estas identidades. Los “mestizos” fueron identificados en un primer momento como el resultado de la mezcla entre “españoles” e “indígenas” que al no ser parte ni unos ni otros fueron despreciados por sus propios padres. Con la migración interna que se generó, muchos “indígenas” aprendieron la lengua castellana, las costumbres y las vestimentas de los “españoles”, a ellos también les fue asignada la identidad “mestiza”. La identidad del “cholo” en un principio designaba a los hijos de “mestizos” con “indios” pero fue desplazándose hasta convertirse en una palabra peyorativa referida a los “mestizos”, tanto biológicos como culturales (García, 2011, pp. 148-149). A los “mestizos” no se les explotó en las minas y tampoco pagaron tributo, sin embargo, les fue prohibido el acceso a los cargos públicos de la administración colonial.

Con la breve descripción que se ha presentado podemos ver cómo las instituciones que desde la Autoridad Colectiva Colonial se implantaron reforzaron la Colonialidad del Trabajo y el capitalismo que impulsaba el Patrón de Poder Moderno/Colonial. Mientras la servidumbre y la

⁴⁰ Una de las observaciones que señala Zambrana es que la corona española llevó a cabo una temprana clasificación con esta población. En los primeros barcos que zarparon de África un grupo de ellos fueron separados y llevados directamente a Europa para aprender el castellano, la religión católica y las costumbres europeas con el objetivo de acompañar a los conquistadores cuando viajaran a América, a estos se les llamó “ladinos”, mientras que al grupo que continuó en los barcos llegó directamente a América fue llamado “bozales”, lo cual implica que dentro de la propia población “negra” hubo una jerarquización marcada por los diversos procesos de aculturación a los que fueron sometidos.

esclavitud, emergidas de la colonia, se establecieron como formas de control del trabajo, al mismo tiempo el capitalismo iba adquiriendo primacía a nivel mundial, lo cual indica que en este período se inauguró una discontinua y heterogénea articulación de formas de organización del trabajo cobijadas por el capitalismo.

Para que la explotación de todos estos grupos sociales fuera posible se necesitó de una institución que naturalizara dicha condición de explotados, para ello la Iglesia, aliada de la Autoridad Colectiva Colonial, jugó un papel fundamental en la Colonialidad de la Subjetividad de los explotados. Al respecto Quijano sostiene que *“siempre hubo con esta población el propósito de operar con una doble política, por un lado un intento de asimilación que consistía en hacer que dejaran de ser indios [...], por otro, y paralelamente, estas poblaciones eran sujetas a una discriminación activa y constante que aún existe”* (Quijano, 2006, p. 66). El intento de asimilación del que habla Quijano estuvo encabezado por la Iglesia, mientras que la discriminación activa también tuvo su sustento en las leyes hispanas. Ambas orientadas por el racismo avalado y promovido por la Colonialidad de la Autoridad Colectiva.

Aunada a la concentración de propiedades en manos de la Iglesia, la cual requirió de fuerza de trabajo para que sus tierras fueran productivas (por lo que también fue participe de los procesos de explotación y apropiación de mano de obra “indígena” y “afroboliviana”). Esta institución y su brazo ejecutor, la Santa Inquisición, debía enseñarle a los “indios” el castellano, lengua que les permitió entender y adoptar las reglas “civilizatorias” de los conquistadores y al mismo tiempo comenzar a llamar a su entorno con las categorías que eran usadas por estos.

Las consecuencias de ello no se restringieron al lenguaje, que si bien también fue un ámbito en el que se expresó las relaciones de poder raciales, debido a que su principal objetivo fue que los “indios” se deshicieran de su forma de relacionarse entre sí y con su entorno, pues fue considerada “bárbara” por estar basada en el respeto a la naturaleza y la comunidad. Con ello la asimilación de la idea de “civilización” fue impuesta con las letras, la cruz y la espada, mecanismos de control contra los que luchaban los conquistadores en sus tierras, pero que en Bolivia resultaron eficaces para consolidar la cara Colonial de la Modernidad.

Por su parte, la intervención legal para que los “indios” dejaran de asimilarse como tales, fue mediante la “limpieza de sangre” y los títulos de nobleza. La “limpieza de sangre” consistió en hacer un pago al Tesoro Real, tras el cual se le otorgaba al “indígena” un diploma que lo avalara como “blanco”. Esta práctica no fue exclusiva para los “indígenas”, también los “mestizos” y “mulatos” participaban de ella (Otero, 1958). Los títulos de nobleza se otorgaron a los “indígenas” descendientes de los Incas o caciques, con el objetivo de legalizar el despojo a las hijas de estos últimos, o para cubrir las diferencias sociales de ciertas españolas que tuvieron hijos con “indígenas” acaudalados.

Con todas estas medias no sólo se logró subordinar al “indígena”, sino que también le fue impuesta una subjetividad, es decir, una forma de concebir y de concebirse en el mundo. El despojo de sus tierras estuvo acompañado por el sometimiento hacia una nueva cultura en detrimento de sus propios conocimientos y formas de organización político-social, así como de distribución del trabajo. La Colonialidad de la Subjetividad de la población “indígena” inferiorizó el conocimiento, el imaginario y la memoria histórica producida por ellos, imponiéndoles criterios de verdad que les eran totalmente ajenos y de los cuales no lograron sentirse parte ni apropiarse totalmente.

En general, en la forma en que la Autoridad Colectiva organizó la administración de la Colonia, destaca que los hombres “blancos-europeos”⁴¹ se dedicaban a los asuntos públicos, es decir, a la administración del Gobierno. Algunos de ellos ocupaban los altos mandos de la milicia y la Iglesia, mientras que otros eran dueños de minas y tierras, que a pesar de ser trabajadas por otras manos, significaban una fuerte suma de ganancias que obtenían de la venta de materias primas a la metrópoli.

Los “criollos”, a pesar de ser “blancos-europeos” y contar con títulos nobiliarios y grandes extensiones de tierra, ocupaban un segundo lugar dentro de la estructura social colonial. Los

⁴¹ Es necesario comprender que la propuesta de separación entre lo “blanco-europeo” y lo “no blanco” y “no europeo” realizada por los Des/Coloniales, no es un simple purismo racial y geográfico, dado que se reconoce la exclusión que sufren ciertos grupos que están inmersos en la primera clasificación. Esto es importante para el análisis de Bolivia, pues como se acaba de presentar, no se trata de sólo dos identidades creadas a partir del criterio racista sino de toda una gama de culturas que hasta el día de hoy se encuentran presentes en el territorio.

puestos que ocupaba en la administración de la Colonia eran de segundo nivel en comparación con los que ejercían los nacidos en España, por lo que se refugiaban, principalmente, en la educación.

Caso diferente era lo que pasaba con la mujer “blanca-europea”, cuya participación en los asuntos públicos era impensable durante esta época, ya que sus quehaceres quedaban en el ámbito privado, dedicándose al cuidado de la casa y a su familia y eran instruidas por la religión para que se dedicaran a Dios. Por lo que rezar y leer eran sus tareas fundamentales (Otero, 1958).

En el caso de la mujer “indígena”, al ser la servidumbre de los “blancos-europeos”, era sometida sexualmente por los dueños de las haciendas, ahí una de las razones por las que el mestizaje fue mal visto durante esta época. Además era obligada al bautizo y al matrimonio (sin saber el significado de ellos) como parte del proceso de “limpieza de sangre” descrito anteriormente. Otero afirma que *“la mujer española o la criolla se encontraba inferiorizada al hombre en un ambiente evocador del gineceo o de la mujer feudal, la mujer india no podía estar ni siquiera al mismo nivel de la blanca o la mestiza”* (Otero, 1958, p. 60). La Colonialidad de las relaciones sexo-género desde este período implicó la exclusión de la mujer de las cuestiones públicas-estatales, ya fuera “indígena” o “blanca”, pues eran consideradas incapaces de tomar decisiones de índole político-administrativa.

La Autoridad Colectiva Colonial, así como sus instituciones y su marco legal, expresaron su carácter racista al ser dirigidas por los conquistadores europeos que hicieron del criterio de “raza” su mejor justificación para el control del espacio de dominación que habían adquirido. Sin embargo, las relaciones de poder también son relaciones de conflicto y en este período el poder dominante de los conquistadores entró en período de crisis inaugurado por el ímpetu libertador de los dominados y explotados contra los mecanismos coloniales que decidieron no mantener en silencio y en 1780 Aymaras y Quechuas se hicieron escuchar.

En noviembre de aquel año Tupaq Amaru, Tomás, Dómaso y Nicolás Katari, encabezaron insurrecciones por el Alto Perú, mientras Julián Apasa (el gran Tupaj Katari), surgió con apoyo de su esposa Bartolina Sisa en una rebelión que tenía como objetivo *“la instauración de un territorio autónomo gobernado por los indígenas del lugar y con exclusión de cualquier español”*, (Klein, s.f., p. 92) en clara oposición a los abusos cometidos por la corona española hacia los “indígenas”.

Lo trascendente de este movimiento fue el impacto que alcanzó, pues logró aglutina a un gran número de “indígenas” y algunos “criollos” contra el desprecio del conquistador y por la recuperación de los territorios y la cultura andina. Tras dos años de constantes enfrentamientos los sublevados lograron apoderarse de territorios importantes como Cuzco, Charcas, Larecaja y La Paz, pero finalmente el movimiento fue derrotado tras ser ejecutados los principales dirigentes por lo que las ciudades volvieron a ser controladas por los españoles.⁴²

Este fue el primer gran acontecimiento que mostró la crisis de la estructura social colonial que no permitió relaciones democráticas y solidarias entre la diversidad de poblaciones ahí presentes, por lo que la crisis política sería una constante, y que en este período se agudizó con las luchas por la Independencia que se vieron fortalecidas por la invasión Napoleónica a España. Así, en 1809 el levantamiento armado encabezado por Pedro Domingo Murillo, Basilo Catacora, Buenaventura Bueno, Apolinar Jaén, Gregorio Lanza, entre muchos otros, quienes vieron en el vacío de poder generado tras la invasión napoleónica, la oportunidad para acceder a los puestos públicos que acaparaban los españoles con miras a dotarse de una estructura de autoridad propia. Su lucha, que duró 16 años, fue el punto de partida para el surgimiento de Bolivia como país independiente.

2.2 La Independencia de Bolivia: El surgimiento de Estados independientes articulados a sociedades coloniales (1825-1932)

El 6 de agosto de 1825 se proclamó la Independencia de Bolivia, tras la cual los “indígenas” siguieron al margen de los asuntos públicos, debido a que las nuevas autoridades “criollas” no desmantelaron las estructuras económicas, políticas y sociales coloniales, únicamente se erigieron como los nuevos gobernantes del país independiente. Quijano señala que tras el advenimiento de la Independencia se instauró en América Latina una paradoja: “*surgieron Estados independientes articulados a sociedades coloniales*”, (Quijano, 2014, p. 640) debido a que la Colonialidad del Poder no logró ser desplazada y la jerarquía social basada en ella permaneció después de dicho proceso por lo que la subordinación de los “indígenas” y “afrobolivianos” a las nuevas instituciones continuó.

⁴² Este hecho histórico fue recordado por Evo Morales en su discurso de toma de posesión el 22 de enero de 2006 al emitir la frase “Hemos vuelto y seremos millones”, en referencia a la frase atribuida a Tupaj Katari antes de ser asesinado por los conquistadores españoles: “Volveré y seremos millones”.

Durante la primera Asamblea Republicana, instaurada en Sucre en 1825, se nombró a Simón Bolívar como presidente de la República de Bolívar, hoy Bolivia. En el discurso sobre el proyecto de Constitución de Bolivia que presentó el 5 de mayo de 1826, estableció que la *ley de leyes* que daría sustento a la nueva Autoridad Colectiva Estatal sería la igualdad y enunció: “*A ella debemos hacer los sacrificios. A sus pies he puesto, cubierta de humillación, a la infame esclavitud. Legisladores, la infracción de todas las leyes es la esclavitud*” (Filippi, 1999). Para Bolívar, como para la mayoría de los liberales de la época, el anhelado triunfo de la libertad estaría en directa relación con la abolición de la esclavitud. Por ello en julio de 1825 decretó la abolición de la *Mit’a* como institución de explotación de la mano de obra “indígena”.

El reconocimiento de la esclavitud existente en Bolivia fue un paso fundamental para su extirpación, la cual fue efectivamente abolida en 1825. Sin embargo, posterior al gobierno de Bolívar, las nuevas autoridades decidieron mantener el tributo a los “indígenas” con el argumento de que sin él, la nueva República no tendría sustento económico. Este impuesto representó el 60% de las rentas públicas mientras que en la colonia sólo representaba el 25% y duró hasta la segunda mitad del siglo (Pazos, 2007, p. 32). Esto es un claro ejemplo del nulo interés por parte de los “criollos” hacia las injusticias que sufrían los “indígenas”, quedaba claro que las campanas de la igualdad que tanto hacían sonar, no debían ser escuchadas por las “comunidades indígenas”, pues la Colonialidad del Poder se mantuvo y reforzó con el proceso de Independencia.

Los mecanismos mediante los cuales la Colonialidad de la Autoridad Colectiva Estatal logró mantenerse durante todo el siglo XIX son vastos, entre ellos destacan los siguientes. En el Congreso de 1826 se estableció que para ejercer el derecho al voto, es decir, para ser considerado un ciudadano y participar de los asuntos públicos, era necesario dominar el idioma castellano, mientras que para poder ser electo se debía contar con cierto número de renta individual (Pazos, 2007, p. 34). El ideal libertario quedó en el aire al no transformar aspectos fundamentales en las relaciones entre la nueva administración de la Autoridad Colectiva Estatal y el resto de la población.

Entre ellas, el continuo saqueo de las tierras comunales, la hacienda como institución de explotación “indígena” y la no participación de los grupos subordinados, que al no ser considerados ciudadanos, fueron relegados de la conformación de dicha organización política. Así, en vez de permitir una democracia real en la que la diversidad pudiera expresarse, se instauró una democracia

censitaria de la que no formaron parte ni “indígenas” ni “afrobolivianos” por no cumplir con los requisitos del arquetipo occidental del ciudadano burgués.

Las constituciones liberales que buscaron regular las relaciones entre los diversos sectores sociales al interior de la Autoridad Colectiva Estatal, estuvieron orientadas por el Eurocentrismo promovido por la élite liberal que importó un modelo de democracia proveniente de Europa. De ahí que se enarbolará la racionalidad frente otros tipos de conocimientos, negando las forma de elección de representantes de los “pueblos indígenas”⁴³ existentes en Bolivia con el objetivo de imponer un modelo de habitante llamado ciudadano y un sistema de elección occidental basado en el individuo y no en el consenso y diálogo con la comunidad. La democracia, como el mecanismo de representación política característico de la Autoridad Colectiva Estatal, operó con base en la Colonialidad del Poder que permitió que prevaleciera la división entre los colonizados y las nuevas autoridades públicas que no lograron mirar al “indígena” como su igual.

En suma, en el *ciclo liberal*, la ciudadanía jugó un papel fundamental para el sometimiento de las identidades “indígenas” y “afrobolivianas” al mismo tiempo que reforzó las jerarquías sociales inauguradas en el *ciclo colonial*. En palabras de Rivera Cusicanqui:

“El horizonte ciudadano dejó una huella profunda en la sociedad, al cambiar la violencia abierta y directa del despojo y la masacre como formas de disciplinamiento cultural, con una nueva y más sutil forma de violencia. La violencia invisible del cambio cultural autoimpuesto se convirtió, a partir de entonces, en una pedagogía administrada por cada estrato y cada ser humano, a sí mismo y a su prole, mediante la cual se busca erradicar las

⁴³ En *el Pensamiento Latinoamericano* de Leopoldo Zea se recupera el pensamiento de Nicomedes Antelo, liberal de mediados del siglo XIX cuyas palabras son reflejo del Eurocentrismo de la época. En sus reflexiones sobre los “indígenas” respecto a la construcción de la Autoridad Colectiva Estatal afirma: “¿Se extinguirá el pobre indio al empuje de nuestra raza? [...]. Si la extinción de los inferiores es una de las condiciones del progreso universal, como dicen nuestros sabios modernos, y como lo creo –agregaba-, la consecuencia, señores, es irrevocable, por más dolorosa que sea. Es como una amputación que duele, pero que cura la gangrena y la salva de la muerte” y más adelante naturaliza la inferioridad de los “indígenas” al señalar que “esos cerebros pesan entre cinco, siete y diez onzas menos que el cerebro de un blanco de pura raza. En la evolución de la especie humana tal masa encefálica corresponde, fisiológicamente, a un período psíquico de dicha especie hoy decrepito, a un organismo mental raquítrico de suyo para resistir el frotamiento y choque de las fuerzas intelectuales, económicas y políticas con que la civilización moderna actúa dentro de la democracia”) (Zea, 1976, pp. 300-301).

huellas del pasado indígena o mimetizarlas bajo nuevos ropajes ciudadanos” (Cusicanqui, s.f., p. 79).

La autonegación y la vergüenza que promovió el disciplinamiento cultural por no ser ciudadano de la nueva Autoridad Colectiva Estatal, se sostuvo desde el eurocentrismo importado por la elite “criolla” y “mestiza”, es decir, desde la imposición de una forma de estructurar el saber a partir del conocimiento, el imaginario y la memoria. Las consecuencias fueron el desprestigio hacia los saberes “indígenas” y sus formas de organización político-culturales, las cuales fueron delegadas a simples costumbres o tradiciones, que al estar basadas en el *Allyu* o en la comunidad y en el respeto a la naturaleza, no encajaron en el modelo de democracia liberal que sobrepuso al individuo y la propiedad privada frente a lo colectivo, pretendiendo la separación entre el hombre y su entorno.

Claro ejemplo de ello fue la Ley de Ex vinculación aprobada en 1874 que estipulaba que *“ningún individuo o reunión de individuos podrá tomar el nombre de comunidad o aillo, ni apoderarse por éstos ante ninguna autoridad”* (Grotkowitz, 2011, p. 28). Con ello la Autoridad Colectiva Estatal empuñó su instrumento legal para desarticular la organización comunal “indígena” que servía de contrapeso a la parcelación y venta de la tierra, la cual sería poseída de forma individual a partir de 1870,⁴⁴ lo que generó un descontento generalizado que cobraría gran fuerza años después.

Las revueltas de los “indígenas” contra los mecanismos de dominación y explotación avalados e impulsados por la Autoridad Colectiva Estatal, sobre todo en lo que respecta a la lucha por la restitución de tierras, cobró gran impulso en 1899, año en que los Aymaras encabezaron una de las rebeliones “indígenas” más importantes de Bolivia. Esta rebelión se articuló con la Guerra Federal entre conservadores y liberales, los cuales, tras la derrota sufrida en 1879 en la Guerra del Pacífico, en la que Bolivia perdió su acceso al mar, vieron la importancia de lograr una estabilidad política

⁴⁴ Gerrit Huizer en *El potencial revolucionario del campesinado en América Latina* señala que entre 1861 y 1940 estallaron 2.000 revueltas contra el despojo de la tierra comunal. Lo cual es muestra del conflicto constante de los “indígenas” contra los mecanismos de control de la Autoridad Colectiva Estatal que avaló y legalizó el saqueo de tierras comunales.

y consolidar un proyecto nacional que cohesionara a toda la población para fortalecerse frente al exterior. Para lograrlo fue necesario que un bando le impusiera su voluntad al resto de la población.

Finalmente, los liberales obtuvieron el triunfo gracias al apoyo de los Aymaras. Esto fue así porque el ejército liberal decidió recurrir a la fuerza “indígena” en contra de los conservadores, mediante una alianza⁴⁵ con el principal líder “indígena”, Pablo Zárate Willka, a quien habían prometido la devolución de las tierras comunales una vez terminada la Guerra. Sin embargo, tras su triunfo, estos fueron reprimidos por el ejército liberal que asesinaron a sus principales líderes y dejaron desarticulada la organización “indígena”.

Este hecho no sólo refleja la concepción que tenían los liberales de lo “indígena”, como un objeto y no como un sujeto capaz de tomar decisiones políticas, sino que también muestra el miedo que se tuvo a que el movimiento “indígena” tomara cada vez más fuerza y pudiera destruir las instituciones coloniales que ellos habían forjado. Ejemplo de dicha concepción son las palabras enunciadas por Arturo Eguino, jefe militar liberal: “*¡Mi cura!, estamos perdidos; la indiada se ha alzado; la guerra no es de partidos, sino de razas;[...]*” (Pilar, 2007). Palabras que reflejan la continuidad de la Colonialidad del Poder en el *ciclo liberal*, puesto que ni “criollos” ni “mestizos” hicieron partícipes de la nueva organización política a los “indígenas” y “afrobolivianos” por considerarlos “razas” inferiores sin capacidad racional. Así, desde las instituciones de la Autoridad Colectiva Estatal se fortaleció el dominio contra el “indio”.

Ya entrados en el siglo XX, los liberales continuaron con las medidas represivas, pero esta vez contra los obreros, quienes tras el debilitamiento del movimiento “indígena” y el auge de la explotación en las minas, comenzaron a perfilarse como los sujetos políticos más importantes. La represión más violenta de inicios de siglo ocurrió el 4 de junio de 1923, cuando los trabajadores de la mina de Uncía, ubicada en el departamento de Potosí, fuente principal en la producción de estaño, en busca de mejores condiciones de trabajo, encabezaron una revuelta, la cual terminó en una

⁴⁵ Esta no fue la primera alianza hecha entre los liberales y el sector “indígena”, pues durante el gobierno de Mariano Melgarejo en 1871 se dio una “primera alianza” para derrocar a los conservadores. Para conocer a profundidad el discurso y los mecanismos utilizados por los liberales en las dos alianzas para atraer la participación “indígena” véase María del Pilar Mendieta, *De la alianza a la confrontación: Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*. UNMSM, 2007, Lima.

terrible matanza, que será el parteaguas de la lucha obrera en las minas de Bolivia⁴⁶. Con la matanza el gobierno liberal dejó en claro la postura autoritaria e intolerante de los gobiernos de los años 20's frente a las demandas de los trabajadores.

A pesar de los grandes esfuerzos liberales por construir un gobierno estable que pudiera fortalecerlos frente a los espacios de dominación a su alrededor, el siglo XX los recibió con un enfrentamiento contra Paraguay, históricamente conocido como la Guerra del Chaco. Tras ella se develó la fragilidad de la idea nacional al interior de Bolivia, en gran medida porque la Autoridad Colectiva Estatal se erigió sobre las bases de la Colonialidad del Poder, es decir, del racismo impuesto con violencia hacia la mayoría de su población.

2.3 La Guerra del Chaco como antesala de la Revolución de 1952 (1932-1952)

La Guerra del Chaco se libró entre Paraguay y Bolivia de 1932 a 1935, esta vez Bolivia perdería el territorio Chaqueño, que para esta época era de gran importancia en la producción algodonera, materia prima exportada al exterior. Tras la derrota en esta Guerra cobró un fuerte impulso el pensamiento nacionalista boliviano de la élite política, que de la mano de un gran movimiento social sentarían las bases para una transformación sin precedentes. La articulación entre el ideal nacionalista y el movimiento social será el tema de exposición de este apartado.

La derrota sufrida en esta guerra puso de manifiesto la fuerte inestabilidad política que vivía Bolivia en aquellos años y que constituía un obstáculo para la consolidación de la Autoridad Colectiva Estatal-nacional que tanto anhelaban los liberales. Ante ello surgió un gran sentimiento nacionalista, que si bien ya era parte de los ideales de este partido del siglo XIX, no tuvo gran impacto en la sociedad Boliviana debido a que se mantuvo únicamente como el discurso ideológico de la oligarquía de esos años y que, como ya hemos visto, no logró cohesionar al resto de la sociedad.

La Autoridad Colectiva Estatal del nuevo siglo buscó romper con esto mediante una serie de acciones que hicieran sentir incluidos a los grupos sociales que históricamente no habían sido participes en la toma de decisiones. Para ello impulsó la idea nacional con el objetivo de

⁴⁶ Para conocer la lucha sindical de los obreros, véase Calla Vargas Julio, *La aplicación de la Jornada laboral de ocho horas en la minería Boliviana*, CEDLA, La Paz, 2010.

engrandecer a su población y al nombre de Bolivia tras tantas derrotas sufridas, o por lo menos eso decía el discurso oficial.

La acción más importante del impulso al proyecto nacionalista se dio el 13 de marzo de 1937, año en que la Autoridad Colectiva Estatal, a través de su recién creada compañía de Yacimientos Petrolíferos Fiscales de Bolivia (YPFB)⁴⁷, decidió confiscar a la petrolera estadounidense Standard Oil Company todos los bienes petroleros, guardándose para sí el uso exclusivo de sus recursos naturales en defensa de la soberanía nacional. Este acontecimiento fue consecuencia de las movilizaciones encabezadas por dos de los actores políticos que cobraron fuerza tras la guerra: los obreros y los militares.

Los obreros mineros fueron el sector principal del movimiento obrero y en este período su actividad política estuvo orientada por los intelectuales de la izquierda, quienes tras la guerra iniciaron una reinterpretación de la organización de la sociedad boliviana a partir de las condiciones que vivía este sector. El pensador más importante fue Tristán Marof, quien centró su crítica al nacionalismo contra los “barones del Estaño” y el mal que le hacían a la economía nacional. Para organizar los sindicatos y confederaciones decidió, junto con un grupo de intelectuales, crear el Partido Obrero Revolucionario (POR) en 1934. En este primer momento el partido no tuvo gran trascendencia política, en gran medida, gracias a que fue creado en el exilio argentino de sus dirigentes, pero a su regreso, constituiría un instrumento de lucha fundamental para los sindicatos obreros.

Los jóvenes militares que se sintieron herederos de la “Generación del Chaco” y buscaron a los culpables de la derrota sufrida, encontraron en una coyuntura propiciada por la clase trabajadora la excusa para derrocar el gobierno de Tejada Sorzano, quien a sus ojos no tenía la capacidad de lograr la estabilidad política que necesitaba el país. En aquel 1934 los sindicatos, confederaciones y pequeños partidos políticos en que se agrupaba la clase trabajadora estaban presentes a lo largo del país. Ante la grave inflación y los bajos salarios, en mayo de 1936 el sindicato de gráficos convocó a una huelga general que exigía el 100% del aumento salarial, al no lograrlo la huelga se declaró indefinida (Klein, s.f., p. 211).

⁴⁷ Para conocer la historia de las nacionalizaciones del petróleo en Bolivia véase *Nacionalizaciones de hidrocarburos en Bolivia*. Fundación Jubileo, La Paz, 2009.

El gobierno en turno no logró contrarrestar la fuerza sindical y optó por declarar la neutralidad del Estado Mayor, acción que les cedió el poder a los militares, quienes el 17 de mayo de 1936 decidieron dar golpe de Estado al gobierno de Sorzano. Este acto fue encabezado por David Toro y Germán Busch, tras el cual los caudillos lograron mantenerse en el poder durante 16 años, en los cuales se buscó mantener al movimiento obrero en calma. En estas condiciones fue que se gestó la nacionalización de los hidrocarburos en 1937.

Los “indígenas” no estuvieron alejados de las consecuencias que trajo consigo el acceso de los militares al poder. En los años treinta, según la clasificación realizada por Ticona, el movimiento “indígena” estaba organizado en dos ejes: los “caciques-apoderados” y los “apoderados”. Los primeros estuvieron liderados por Santos Marka T’ula, Francisco Tangara, Dionicio Phaxsi, entre muchos otros, mientras que el líder principal del segundo grupo fue Eduardo Nina Quispe⁴⁸ (Ticona, 2005, p. 27). Durante la Guerra del Chaco ambos bandos fueron perseguidos por la Legión Cívica, organización militar estatal encargada de reprimir la organización del movimiento “indígena”.

A pesar de las dificultades para encontrar espacios propicios para la organización, ambos grupos “indígenas” tuvieron un primer acercamiento en 1938, año en que se llevó a cabo el primer “Congreso Indígena”, que no se presentó como tal, puesto que existía una alianza con ciertos sectores progresistas de la Iglesia, por lo que se decidió nombrar Congreso Eucarístico. De este acercamiento no se registran grandes logros, pero sentaron las bases para un movimiento aún más cohesionado que se gestó en 1944 durante el gobierno de Gualberto Villarroel, quien había llegado a la presidencia tras encabezar el golpe de Estado en contra de Enrique Peñaranda.

Durante el gobierno de Gualberto Villarroel se gestó un movimiento “indígena” de gran trascendencia, el cual tuvo como objetivo reivindicar el derecho a poseer la tierra de forma comunal, el reconocimiento de los derechos laborales, (debido a la explotación que vivían en manos de los hacendados, e inclusive de las autoridades locales) y el derecho a la representación colectiva, en contra de la ley de ex vinculación anteriormente descrita (Grotkowitz, 2011, p. 28).

⁴⁸ El pensamiento de Nina Quispe fue fundamental para la liberación “indígena”, este planteaba la necesidad de educar, sobre todo en el sentido de alfabetizar al “indio”, para así librarse a sí mismo de los mecanismos de dominación y explotación que les eran impuestos.

La escala organizativa que tuvo este enfrentamiento, en parte gracias al apoyo de la Autoridad Colectiva Estatal en manos de Villarroel, fue tal, que en 1945 se conformó el I Congreso Nacional Indígena, que agrupó a colonos (peones de las haciendas) y comuneros, con la finalidad de examinar y deliberar las reformas que plantearían al ejecutivo. Ante ello el presidente Villarroel decidió intervenir en el Congreso Indígena con el objetivo de encaminar las demandas de los “pueblos indígenas” y romper con la desconfianza que generaban los militares en el poder a este sector.

Sus intentos por acabar con la servidumbre se vieron concretados una vez que decretó la abolición del *ponguaje* de los “indios” en las haciendas. Sin embargo, su decreto no logró una transformación profunda, pues no todos compartían su interés por apoyar a este sector y, tras su linchamiento en julio de 1946 en la Plaza Murrillo, en La Paz, a manos de un grupo de manifestantes contra la violencia del gobierno⁴⁹, se frenó la negociación entre los “indígenas” y el ejecutivo. La respuesta “indígena” fue una serie de levantamientos armados en los que, por citar un ejemplo, los propios “indígenas” reemplazaron a los funcionarios en los estados para colocar a sus líderes, en clara oposición al asesinato de Villarroel.

Todos estos acontecimientos fueron el reflejo de un modelo en crisis impulsado por la oligarquía militar en el poder, donde el nacionalismo con violencia que llevaron a cabo los militares fue duramente cuestionado por parte de obreros, estudiantes, intelectuales, así como por campesinos e “indígenas”. Este cuestionamiento se radicalizó a tal grado que se puso en entredicho la existencia en sí misma de la Autoridad Colectiva Estatal. Sin embargo, dicho cuestionamiento, no logró aglutinar a la oposición en un solo movimiento, debido al impacto que tuvieron las ideologías emanadas de la segunda guerra mundial, en particular el trotskismo y el fascismo, que estuvieron

⁴⁹ La violencia del gobierno de Gualberto Villarroel fue ejercida principalmente contra los intelectuales de la época que representaban la principal oposición al gobierno, algunos de ellos agrupados en el Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR) quienes tras ganar lugares en el Congreso en las elecciones de 1944, sus principales líderes fueron asesinados. El actuar de Villarroel contra estos sectores fue reflejo de la ideología de corte fascista impulsada por la Razón Patria (RADEPA), agrupación de la que era miembro.

sujetas a diversas interpretaciones por los partidos políticos que surgieron como resultado de la incapacidad de los partidos tradicionales de canalizar las demandas de la oposición.⁵⁰

Los principales partidos de izquierda de la época fueron el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), el Partido Obrero Revolucionario (POR) y el Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR), este último acusado de encabezar la insurrección contra Villarroel. Si bien en lo general coincidían en romper con la estructura antidemocrática y con la oligarquía en el poder, tenían divergencias ideológicas entre sí. Los dos últimos recuperaban en sus planteamientos políticos el fin de la servidumbre del “indio” y la necesidad de la unidad por parte de obreros y campesinos (Pazos, 2007, p. 40). Aunado a ello simpatizaban con la idea de la nacionalización de los medios de producción para lograr así el socialismo, idea que en el caso del PIR provenía de sus intelectuales marxistas como José Arze y Ricardo Anaya.

El Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), desde su fundación en 1941 al mando de Víctor Paz Estenssoro, se alejaba de ambos en las cuestiones del “indio” pues no fue un problema por el cual se preocupó. Y señala Klein que durante la segunda guerra mundial tomó posición a favor del régimen fascista, cuyos principales simpatizantes al interior del partido fueron Carlos Montenegro y Augusto Céspedes, con los cuales romperá tiempo después. Es importante señalar que el MNR fue participe del proceso electoral en favor del coronel Gualberto Villarroel, en el cuál el partido se mostró como un partido de carácter nacionalista y reformista y al mismo tiempo en pro de la militarización y la burocratización (Oruro, 1980, p. 27). Origen del cual nunca se alejó y que, como veremos, logró consolidar en 1964 con la llegada al poder de sus partidarios militares.

Fuera de los canales institucionales y la discusión partidaria, se gestó una fuerte agitación social en contra de la oligarquía caudillista al frente de la Autoridad Colectiva Estatal, la cual fue encabezada por obreros y campesinos. Esta movilización llegó a su punto más álgido en 1946, año en el que se llevó a cabo el IV Congreso Minero de Pulacayo en el que se aprobaron las “Tesis de Pulacayo”, documento de gran trascendencia porque en él se plasmó el pensamiento político de estos sectores.

⁵⁰ Al respecto, José Orururo señala que las ideas trotskistas fueron asimiladas por el POR, aunque no de manera dogmática, mientras los grupos fascistas pro Mussolini se agruparon en la Falange Socialista Boliviana (FSB) y la Razón de Patria (RADEPA).

Con él marcaron una ruptura con los partidos políticos a los que consideraban reformistas y progresistas, los cuales serían combatidos mediante la lucha armada de la clase obrera.

Las “Tesis de Pulacayo” fueron dadas a conocer por la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB), el 8 de noviembre de 1946. En la segunda tesis titulada *El tipo de revolución que debe realizarse*, los obreros mineros reconocen la existencia de una incipiente burguesía nacional que hasta entonces no había logrado consolidarse, por tanto, algunas de las tareas democrático-burguesas que debían emprender serían la búsqueda de las garantías democráticas y la revolución agraria anti-imperialista. Los obreros reconocieron esto porque consideraban que aún no existían las condiciones materiales para poder alcanzar la revolución socialista y dichas tareas constituirían tan sólo una fase para alcanzar dicho objetivo. Por ello el movimiento obrero sería quien encabezaría esas tareas en una revolución permanente hasta alcanzar la abolición de la propiedad privada y de la Autoridad Colectiva Estatal.

Al respecto las tesis establecen: *“El Estado es un poderoso instrumento que posee la clase dominante para aplastar a su adversaria. Solamente los traidores y los imbéciles pueden seguir sosteniendo que el Estado tiene la posibilidad de elevarse por encima de las clases sociales y de decidir paternalmente la parte que corresponde a cada una de ellas”* (POR, 1946, p. 1). Estas palabras reflejan la conciencia dentro del movimiento obrero respecto a la Autoridad Colectiva Estatal, al a que no sólo le cuestionaban la forma en que esta se sobrepone al resto de la sociedad, sino que cuestionaba la Autoridad Colectiva Estatal en sí, su lucha entonces estuvo orientada a su destrucción.

Los obreros, al no ser el único sector en Bolivia, tuvieron que recurrir a alianzas con los “campesinos-indígenas” y con la clase media para lograr sus objetivos. Oruro señala que para entender la organización previa a la Revolución de 1952, es de suma importancia analizar, por un lado al movimiento obrero y “campesino-indígena” de Bolivia, y por el otro a los partidos políticos (principalmente el POR y el MNR), así como su articulación y ruptura. Para este autor el objetivo del primero es la revolución social, es decir, acabar con la oligarquía en el poder y la burocracia, así como con las instituciones que conforman la Autoridad Colectiva Estatal, para así lograr la llegada de los obreros y “campesinos-indígenas” al poder y consolidar una democracia directa de los mismos (Oruro, 1980, p. 26).

Para los segundos la cuestión está en reformar y no en destruir los aparatos estatales, apelando a la defensa de la democracia liberal, de la nación y del poder en manos de un grupo minoritario: la clase media. Esta distinción entre la revolución social y la revolución democrática burguesa estuvieron implícitas en las “Tesis de Pulacayo, por lo que se hicieron presentes en el desarrollo de la Revolución, a pesar de las alianzas entre ambas.

La alianza entre el MNR, el POR y el movimiento obrero-“campesino indígena” tuvo sentido mientras existió un enemigo en común: la vieja oligarquía. Encabezada por Enrique Hertzog y el PIR (que para entonces ya no era considerado un partido representante de la izquierda), quienes ocupaban el gobierno desde 1947, en el cual las represiones fueron constantes en contra del movimiento social, que ya contaba con milicias populares que resguardaban la lucha armada.

Ante la efervescencia social, el MNR decidió participar en las elecciones de 1951, de las cuales resultó ganador gracias al amplio apoyo por parte de los obreros y campesinos (debido a que se había proclamado defensor de las “Tesis de Pulacayo” tras tener un acercamiento con Juan Lechín, presidente de la FSTMB). Sin embargo, una junta militar al mando del general Hugo Ballivián, anuló dichas elecciones al considerarlas “ilegales”. Los golpes políticos que desde la oligarquía militar se gestaron en contra del movimiento obrero y campesino, aunado al fraude electoral contra el MNR, fueron el parteaguas del levantamiento armado que se desató entre el 9 y 11 de abril de 1952, días que quedaron como experiencia histórica de la lucha hacia la construcción de una Autoridad Colectiva no Estatal.

2.4 La Revolución Boliviana: de la destrucción del Estado oligárquico a la conformación del Estado corporativo (1952-1964)

El movimiento armado del 9 de abril de 1952 dejó testimonio histórico de la destrucción de la oligarquía y de su principal institución; la fuerza armada, a manos de obreros y “campesinos-indígenas” organizados, quienes, paradójicamente, llevaron al poder a un grupo ajeno a sus intereses. El desenvolvimiento de dicha paradoja es la que se intenta comprender en este apartado. Las interpretaciones en torno a la Revolución de 1952 son variadas, aquí se retoman los análisis de José Oruro, Guillermo Lora y Rene Zavaleta, quienes parten de la articulación del MNR y el POR con el movimiento obrero y “campesino-indígena” para comprender el desenlace de la misma.

Aquel 9 de abril los obreros fabriles y mineros de La Paz, de Oruro y de Milluni se encontraron frente al ejército tras varios años de resistir la represión. Esta vez también contaban con las armas necesarias para enfrentarse a ellos, y tras dos días de enfrentamientos resultaron vencedores, la rendición de la milicia se dio en Laja en voz del general Torres Ortiz, (Zavaleta, 1974, p. 79) tras lo cual las armas pasaron a manos de los obreros, poniendo fin a la fuerza armada de la Autoridad Colectiva Estatal que los reprimía.

La pregunta obligada es ¿Quiénes detentaron el poder de la nueva Autoridad Colectiva tras el triunfo de la Revolución? Para dar respuesta es preciso comprender en tres momentos el desarrollo de las nuevas relaciones de poder. El primero de ellos va del 9 al 17 de abril de 1952 que inicia con el triunfo de la Revolución a la creación de la Confederación Obrera Boliviana (COB), el segundo de la articulación de la COB y el MNR a lo largo del resto del mes de abril, y el último de la subordinación del movimiento obrero al Nacional Revolucionario en los meses posteriores.

El análisis que presenta Zavaleta señala que en los meses posteriores a la Revolución llegaron al poder dos fuerzas: *“el MNR que era el partido portador de la revolución burguesa, y la clase obrera, que no tenía su propio partido y que fue, en cambio, la que posibilitó materialmente el triunfo del MNR”* (Zavaleta, 1974, p. 80). Aquí ya se muestra una de las debilidades del movimiento obrero frente al MNR; la falta de una organización propia de y para ellos, dado que los dirigentes del partido no compartían los intereses de la clase obrera. Sin embargo, y a pesar de dicha debilidad, en los primeros meses posteriores a la Revolución la clase trabajadora se sobrepuso a la clase media, es decir, en los términos que utiliza Oruro, la revolución social se antepuso a la revolución democrática-burguesa.

Esto se vio reflejado en el poder que tenían los sindicatos como órganos de deliberación política y de control de la clase obrera frente al partido. La unión de sindicatos más importantes que surgió en este momento fue la Confederación Obrera Boliviana (COB), cuya importancia radica en ser el máximo organismo de representación democrática directa de los obreros y campesinos, así como un apoyo a las milicias ya creadas. Aunado a ello, coordinó la expropiación de las tierras a los terratenientes y caciques sin ninguna paga y el control de las minas por parte de los obreros.

El análisis de Lora apunta que: “*A partir del 9 de Abril los sindicatos más importantes tomaron en sus manos la solución de los problemas vitales y las autoridades no tenían más remedio que someterse a sus decisiones. Son estos sindicatos los que actuaron como órganos de poder obrero y plantearon el problema de la dualidad a las autoridades locales y nacionales*” (Lora, 1964). Los sindicatos agrupados en la COB derrotaron a la Autoridad Colectiva Estatal y organizaron una nueva Autoridad Colectiva Comunal, la cual fue duramente combatida por el MNR, por lo cual duró apenas unos días.

El resurgimiento de dicho partido frente al poder que concentró la COB originó el segundo momento que es descrito por Zavaleta como una situación de *Dualidad de Poder*⁵¹. En él, según este autor, el poder de la COB fue únicamente un *embrión* que no logró desarrollarse para consolidar la revolución socialista. Sin embargo, ese “embrión” no fue fácil de aniquilar y durante el período de tiempo en que se reconstruía el MNR, los obreros y el partido llevaron a cabo un *co-gobierno*. El cual, más que un hecho real, se convirtió rápidamente en un discurso de estos para mantener controlada a la COB.

El triunfo del MNR frente al poder obrero, es decir, el tercer momento de la Revolución, encuentra varias explicaciones. Para Zavaleta, la derrota de la COB se explica por la falta de un partido político propiamente obrero y por la ideología burguesa al interior del mismo, pues al no existir un partido que difundiera una ideología alterna a la burguesa, está dominó la ideología del proletariado (Zavaleta, 1974, p. 88).

Para Oruro, la derrota de la revolución social estuvo directamente relacionada con el fracaso del POR, esto por la cercanía del partido a la COB, la cual había construido para restar la fortaleza que tenía el MNR. Sin embargo, su organización interna era débil y en números eran minoría respecto a la gran mayoría del MNR. A esto agrega que el POR se creía el único capaz de dirigir la lucha revolucionaria, por lo que siempre intervino en la organización de los trabajadores, frenando la democracia directa de estos (Oruro, 1980, p. 31).

⁵¹ La Dualidad de Poder es definido por Zavaleta como aquella situación espacio-temporal en la que coexisten dos formas de Estado, que se contradicen entre sí y que representan intereses políticos irreconciliables.

Ambas interpretaciones coinciden en mostrar una organización obrera que no logró consolidar los intereses propios de la clase a la que representaba, ya sea por la ideología burguesa o por la injerencia del POR, el movimiento obrero no logró mantener el mando de la Autoridad Colectiva Comunal que intentó impulsar, y pronto fue superado por sus adversarios políticos ajenos a sus intereses.

Esto marcó la derrota de la revolución social y el triunfo de la revolución democrática-burguesa en manos del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) con Víctor Paz Estenssoro en la presidencia de Bolivia. Lo cual dio paso a una serie de reformas que sentaron las bases para el establecimiento de la Constitución de 1961 que en general frenaron el movimiento social gestado con anterioridad e impulsaron el restablecimiento de las instituciones estatales, principalmente el ejército.

Previo a enunciar las reformas del gobierno en turno, nos parece importante presentar una interpretación de este período histórico que cuestiona el sujeto político que lo encabezó. Ticona pregunta *¿Y qué de la participación indígena en la Revolución de 1952?* Y se responde: *“La historiografía de la Revolución de 1952 ha instaurado un mito obrerista. Diversos autores destacan de manera coincidente que la Revolución del 9 de Abril de 1952 fue realizada por la clase obrera, principalmente minera, ferroviaria y fabril. La pregunta es, ¿quiénes son realmente los “obreros”, mineros, fabriles y ferroviarios?”* (Ticona, 2005, p. 100) Pregunta y respuesta que retumban en los párrafos anteriores para volver a ser re-pensados.

En la inquietud de Ticona se devela uno de los problemas más significativos que enfrentó el “indígena” en este período que fue la constante clasificación según los criterios marxistas de clase que no los tomaba en cuenta como sujetos políticos, por lo que fueron clasificados como campesinos y obreros. Según esa clasificación se asumió que la Revolución fue la entrada de Bolivia a la era Moderna y que los “indígenas” habían quedado en el origen de los tiempos. Rivera Cusicanqui apunta:

“Se trataba – asumiendo esta vez, en un sentido pedagógico, los amplios dispositivos del nuevo estado- de convencernos a nosotros mismos que en Bolivia ya no existían indios, ni oligarcas, ni dominación colonial, ni “perdedores” de la historia. Todos éramos urgidos a

ingresar por la puerta ancha de una nueva identidad, que debía articularse en torno al parteaguas englobante de La Nación Boliviana” (Cusicanqui, s.f., p. 81).

Ello es muestra de que en este período continuó operando la Colonialidad del Poder, dado que una vez más las formas de organización “indígena” fueron despreciadas y subordinadas por una forma sindical que le impuso la personalidad proletaria, por ello las reformas nacionalistas impulsadas estuvieron orientadas a que la personalidad “indígena” se dejara de lado. Inclusive los “indígenas”, a partir de entonces, debían asumirse como ciudadanos bolivianos en aparente igualdad de derechos y condiciones con aquellos no “indígenas”. La idea nacional tuvo como objetivo la homogenización histórica, cultural y política de la población boliviana. Desde esta noción de clase se impulsó el despojo cultural de los “pueblos indígenas”, por lo que las reformas impulsadas por el gobierno en turno estuvieron desde ahí atravesadas por un criterio colonial.

La primera reforma impulsada por el MNR fue la nacionalización de las minas del estaño el 31 de octubre de 1952, con lo cual la Autoridad Colectiva Estatal mostró su carácter interventor en defensa de los bienes del subsuelo. En dicha nacionalización la Central Obrera Boliviana (COB) jugó un papel fundamental al ser la voz de los obreros mineros frente al ejecutivo. La COB exigió que la nacionalización fuera sin indemnización con el fin de acabar con el poder económico de los llamados “barones del estaño”, quienes al ser defensores de las empresas imperialistas habían sido los únicos beneficiados con dicho recurso. Por ello declararon que los obreros serían quienes controlarían la administración de las minas una vez nacionalizadas, finalmente esto no ocurrió y se dio pie a una burocratización en la administración de las minas en manos de la recién creada Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL) (Lora, 1979, p. 29).

La segunda reforma impulsada por el MNR fue la Reforma Política del 21 de julio de 1952, cuya novedad reside en que por primera vez se reconocieron los derechos políticos de las mujeres y los “indígenas”, al darle un carácter universal al voto sin ser restringido a la condición de alfabeto. Lora señala que esta reforma es muestra del debilitamiento de la revolución socialista en pro de la reforma democrático burguesa, debido a que ahora los obreros y campesinos, canalizarían la lucha política en el parlamento y en la obtención de votos, dejando de lado el movimiento social (Lora, 1979, p. 29). A pesar que desde la COB se había planteado la necesidad de acabar con este sistema

de representación, pues sólo era la ilusión de que con la papeleta electoral se forjaba un gobierno, algunos representantes de la “izquierda” vieron con buenos ojos esta reforma.

La tercera reforma de gran relieve durante este periodo fue la reforma agraria que daría inicio en 1953 con la creación de la Comisión de Reforma Agraria con militantes del PIR y del POR y que tuvo como objetivos llevar a cabo la devolución y reparto de tierra a los “indígenas”, así como la entrega de títulos de propiedad mediante la parcelación de tierras (Klein, s.f., p. 241). Esto significó un duro golpe contra los *Allyus* y en general contra la forma comunitaria en que se organiza el “campesinado-indígena”, lo que demuestra el hecho de que ahora el partido sería quien canalizaría las demandas sociales, dejando debilitada la resistencia contra la expropiación de las tierras, para dar paso a una organización de carácter corporativo en la que la organización sindical fue cobijada, promovida y direccionada por la Autoridad Colectiva Estatal.

La cuarta reforma es la reforma en materia educativa que proponía la gratuidad de la educación para todos los sectores de la población, su implementación implicó la creación de escuelas, la ampliación de la matrícula educativa y la alfabetización. En relación a ello, Imen afirma que en el Código de Educación Boliviana de 1955 *“La gran unidad nacionalista sólo se vislumbraba a partir de la imposición de un único idioma, aunque se reconociera la coexistencia de múltiples lenguas. Una de las distinciones que introdujo el Código fue la existencia de una dualidad entre Sistema Educativo Urbano y Sistema Educativo Rural”* (Imen, 2010, p. 6). La castellanización fue parte importante para la subjetivación de la idea del Nacionalismo Revolucionario, por lo que a pesar de reconocer la existencia de otras lenguas, las subordinó a él, continuando con ello un desprestigio a los saberes “indígenas” cuyas lenguas no fueron reconocidas por el gobierno oficial. La Autoridad Colectiva Estatal se mantuvo monolingüe y por tanto monocultural. Con ello desde los centros educativos, espacios de coacción estatal, se impuso la homogenización de la cultura “indígena” a favor de la cultura occidental dominante.

Todas estas reformas cerraron un período en la historia de Bolivia en el que los obreros y “campesinos-indígenas” organizados, lograron anteponerse, aunque por un breve periodo de tiempo, a la Autoridad Colectiva Estatal. Por lo que su derrota significó el restablecimiento de una estructura de autoridad vertical anclada a la Colonialidad del Poder que expresó su desprecio a las formas de organización, solidarias y comunales. Y en cambio fortaleció la creación de sindicatos

y confederaciones siempre y cuando estas estuvieran bajo su control. Sometimiento que fue ejercido a partir de la década siguiente una vez más por el sector militar.

2.5 La militarización de la Autoridad Colectiva en Bolivia (1964-1985)

El declive de la revolución social y el triunfo del MNR se consolidaron con la llegada al poder de los militares en 1964. En aquella época, Paz Estenssoro fue electo presidente en los comicios de ese año, como vicepresidente se nombró al general René Barrientos, quien decidió encabezar un golpe de Estado contra el gobierno, adjudicándose la investidura de presidente y destituyendo al presidente electo. Para ese momento, los logros alcanzados por la organización obrera y campesina⁵² de 1952 habían pasado a la historia. Dando paso al pleno apoyo a las dictaduras militares.

El gobierno de Barrientos es recordado por la masacre de San Juan efectuada entre el 23 y 24 de junio de 1967, días en que los trabajadores mineros se reunieron para discutir asuntos como el salario y la organización sindical a la luz de las festividades del santo. El ejército hizo aquella noche una matanza justificada en el argumento de que no se permitirían “actos subversivos” contra el régimen. Desde esta matanza en el gobierno de Barrientos continuaron dos administraciones con carácter militar (Luis Adolfo Siles y Alfredo Ovando) que representaron la cara violenta mediante la cual la Autoridad Colectiva Estatal mantuvo sometidos a obreros, campesinos e “indígenas”.

En 1971, con un golpe de Estado al presidente Alfredo Ovando⁵³, llegó Hugo Bánzer al gobierno e instauró un régimen dictatorial que duró hasta 1978. Durante el gobierno de Bánzer, y en general en la década de los setenta, surgió una nueva oleada de reivindicación de lo “indígena”, que ha sido

⁵² Muestra de la subordinación campesina al proyecto estatal fue el “Pacto Militar-Campesino” firmado el 9 de amaybril de 1964, en él se establecía que los militares protegerían del movimiento campesino, del cual obtendrían lealtad y apoyo para sus proyectos impulsados. Rivera caracteriza la situación del campesinado de esta época como una situación de *subordinación pasiva* al Estado debido a, por un lado, la intervención militar constante en la organización sindical campesina, y por el otro, a la dispersión y separación entre la organización sindical de base y las estructuras superiores, que era fortalecida por el clientelismo, lo cual hacía que las vías para canalizar las demandas desde las bases fueran inaccesibles (Cusicanqui, 1984, p. 166).

⁵³ A pesar de que Ovando pertenecía a la élite militar durante su administración organizó un gabinete con jóvenes intelectuales de izquierda entre los que destacaba el socialista Marcelo Quiroga Santa Cruz, fundador del Partido Socialista en 1971 e impulsor de la nacionalización del gas el 17 de octubre de 1969 que pasó de manos de la Gulf Oil al control del Estado. Esto no quiere decir que el gobierno de Ovando no siguió la línea contra los “rebeldes” pues en 1970 resurgió un foco guerrillero en la zona de Teoponte, en la Paz, para el cual alistó todas las tácticas militares que terminaron por sofocar el movimiento (Hernández, s.f., pp. 2-3).

denominada como “katarismo”, debido a que recuperó la figura y los ideales de Tupaj Katari. Ello, sin duda, es muestra de la memoria de larga duración presente en el movimiento “indígena”.

El katarismo surgió del pueblo aymara y comenzó a difundirse por los demás “pueblos indígenas”. Para 1973 las principales organizaciones kataristas, como lo eran el Centro Campesino Tupac Katari, el Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink’a, y la Asociación de Estudiantes Campesinos, dieron a conocer el “Manifiesto de Tiahuanaco”. En él hicieron un recorrido histórico de la dominación a la que han estado sujetos y de la falta de participación efectiva que han tenido en los asuntos de los cinco ámbitos de la existencia social de la sociedad de la que forman parte.

Macusaya señala que en el “Manifiesto de Tiahuanaco” influyeron, convergieron y divergieron dos corrientes: el katarismo y el indianismo. Ambas tienen sus antecedentes en el indianismo de los años 60’s, cuyo principal representante fue Fausto Reinaga de cuyo pensamiento se desprendió el katarismo, movimiento encabezado por el dirigente campesino aymara Felipe Quispe, “El Mallku” (Macusaya, 2014, p. 6).

Las principales diferencias entre ambas corrientes se encuentran en los postulados teóricos que sus representantes plasmaron en sus obras principales, las cuales fueron retomadas por sus seguidores para enriquecer las movilizaciones contra la militarización. Fausto Reinaga en *La Revolución India* retoma al “indio” como el sujeto histórico-político que libraría a Bolivia de la Colonialidad a la que está sujeta y en ese sentido enfatiza en la existencia de dos Bolivias: la “mestiza” europarizada y la kolla-autóctona (Escarzaga, s.f., p. 193). La idea de reivindicar y fortalecer a la segunda Bolivia fue la que abanderaron los partidos políticos que él mismo fundó⁵⁴.

Felipe Quispe no se alejó de la idea de reivindicar al “indio” como sujeto histórico, pero su pensamiento retomó con mayor énfasis que el de Reinaga, la lucha emprendida por Tupaj Katari contra los colonizadores, específicamente en las formas de movilización y bloqueo contra el avance de estos. Más adelante veremos cómo el pensamiento de Quispe fue de vital importancia para la organización de los obreros, “indígenas” y campesinos en su lucha contra el capitalismo en su faceta neoliberal.

⁵⁴ Nos referimos al Partido Indio de Aymaras y Kechuas (PIAK) que se fundó en 1962 y que para 1966 se transformó en el Partido Indio de Bolivia (PIB).

La unión de ambas corrientes, el indianismo-katarismo, se plasmó en el “Manifiesto de Tiahuanaco”, documento a través del cual se elaboró una fuerte crítica a la Colonialidad del Poder en uno de sus ámbitos fundamentales: la intersubjetividad. Dicha crítica comenzó con el reconocimiento y valorización de la cultura “indígena” frente a las ideas eurocéntricas a las que ha sido sometida y recalcan que:

“No queremos perder nuestras nobles virtudes ancestrales en aras de un pseudo-desarrollo. Tememos a ese falso "desarrollismo" que se importa desde afuera porque es ficticio y no respeta nuestros profundos valores [...] No se han respetado nuestras virtudes ni nuestra visión propia del mundo y de la vida [...] La escuela rural por sus métodos, por sus programas y por su lengua es ajena a nuestra realidad cultural y no sólo busca convertir al indio en una especie de mestizo sin definición ni personalidad, sino que consigue igualmente su asimilación a la cultura occidental y capitalista” (MINK'A, et al., 1973).

La defensa de la cultura “indígena” es contra el Eurocentrismo que desde la colonia se venía impulsando y que se había mantenido en todos los períodos históricos de Bolivia, en los que una forma específica de conocimiento se sobrepuso a todas las demás por estar sustentada bajo la idea de “razón” contra todo aquello “irracional” (Marañón, 2012). La importancia del “Manifiesto de Tiahuanaco” antes citado, es la de visibilizar que desde la Autoridad Colectiva Estatal se impulsó constantemente la negación de la identidad y los valores culturales “indígenas” en pro de un proyecto cultural importado desde los países centrales europeos, entre ellos el proyecto del desarrollo.

Durante estos años el sujeto “indígena” comenzó a perfilarse como el dirigente de la lucha política contra la nueva oligarquía emanada de la revolución del 52. Como consecuencia del debilitamiento de las organizaciones obreras, agrupados principalmente en la COB, que quedaron subordinadas al MNR. Por el contrario, los “indígenas” rompieron con el Pacto militar-campesino vigente desde 1964, acción que generó la necesidad de buscar una organización política propia, autónoma al gobierno.

La rápida emergencia de las organizaciones “indígenas” llevó a la consolidación de las dos corrientes que se presentaron en el “Manifiesto de Tiahuanaco” con el surgimiento en 1978 del

Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA) y el Movimiento Revolucionario Tupac Katari (MRTK). Ambos movimientos de gran trascendencia para la lucha “indígena” porque plantearon, desde entonces, la conformación de un Estado Plurinacional, es decir, se presentó por primera vez la necesidad de conformar una Autoridad Colectiva adversa al Estado-nación.

No sólo los “indígenas” señalaron la continuidad del carácter colonial de la Autoridad Colectiva Estatal al mando de los militares, también los campesinos organizados en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) creada en junio de 1979, presentaron en un Congreso Nacional la “Tesis Política de 1983”, documento en el que presentaron el recorrido histórico de la lucha de aymaras, quechuas, cambas, chapacos, chiquitanos, canichanas, itenamas, tupiwaranies, etc. contra sus explotadores. En dicho documento se plasmaron dos demandas fundamentales del movimiento “campesino-indígena”. La primera de ellas fue la democratización de los sindicatos contra el Pacto militar-campesino de años los 60’s y la segunda fue la construcción de un Estado Plurinacional. Al respecto se lee:

“[...] queremos una liberación definitiva y la construcción de una sociedad plurinacional y pluricultural que manteniendo la unidad de un Estado, combine y desarrolle la diversidad de las naciones que lo integran. No puede haber una verdadera liberación si no se respeta la diversidad plurinacional de nuestro país y las diversas formas de autogobierno de nuestros pueblos” (CSUTCB, 1984).

En estas tesis se encuentra el germen para la reinvención de la Autoridad Colectiva Estatal ya que las demandas emanadas de ellas guiaron el gran movimiento social para la conformación de una nueva Autoridad Colectiva no jerárquica que no subordine los saberes de los 36 “pueblos indígenas” existentes en Bolivia. Pugnan contra un modelo monocultural que reprime sus identidades. Impulsar el reconocimiento de la diversidad, de las muchas Bolivias existentes, fue el primer paso para cuestionar, no sólo las políticas culturales, sino la forma en que en aras de la idea nacional impulsada por la Autoridad Colectiva Estatal fueron invisibilizados y arrebatados sus saberes, sus identidades, sus tierras y sus formas de organización colectiva-comunal.

Al marco del apogeo de la organización y reflexión “indígena” y campesina sobre la Autoridad Colectiva Estatal, la élite política militar pasaba por un período de crisis, en la cual los obreros

volvieron a jugar un papel importante en la resolución del conflicto que comenzó con las elecciones de 1979. En esos comicios, convocados por el general David Padilla⁵⁵, en las que volvió a resultar ganador el candidato del partido Unión Democrática y Popular (UDP) Hernán Siles Suazo, frente al candidato del MNR, Víctor Paz Estenssoro, de nueva cuenta se le negó el acceso a la silla presidencial al primero, ya que al no cumplir con la mayoría absoluta de votos que exigía la Constitución, se eligió al abogado Walter Guevara Arce como presidente interino (Zavaleta, 1983, p. 235).

Esto no sólo mostró la división que había dentro de la clase en el poder heredera de la revolución de 1952, sino que también permitió el resurgimiento de los obreros como actores políticos frente a la oligarquía, aunque esta vez su lucha estuvo enrolada en la defensa de un presidente y no en sus propias demandas. En *Las masas en Noviembre*, Zavaleta relata cómo los obreros organizados en la COB salieron a defender el resultado electoral de 1979 debido a que Siles Suazo, a diferencia de Paz Estenssoro, recurrió a una alianza con ellos. Por la alianza, encabezaron una huelga general en noviembre de 1979 que llevó a parar la producción y cerrar las principales carreteras, primordialmente en La Paz y Cochabamba, lo cual confrontó, una vez más, a obreros y militares.

El punto álgido de dicha confrontación estalló el 1 de noviembre de 1979 cuando el general Natusch Busch desconoció el gobierno interino del abogado Guevara Arce, rompiendo con ello la transición de gobiernos militares a gobiernos civiles. La principal orden emitida por el golpista fue el ataque directo a los manifestantes, por lo que se recurrió a la fuerza armada⁵⁶ para asesinar a obreros, estudiantes, mujeres y campesinos, a quienes veía como una fuerte amenaza contra el régimen.

Esta acción en vez de apagar la organización obrera, campesina y estudiantil, fortaleció los lazos de resistencia entre estos sectores, tal es así que Busch sólo duró en el poder 16 días debido a que,

⁵⁵ Un año antes, en 1978 se llevaron a cabo los comicios electorales tras el fin de la dictadura de Bánzer, final que es recordado por la participación de las esposas de los obreros mineros en una huelga de hambre generalizada tras el despido masivo de trabajadores dictada por Bánzer, las cuales pedían el regreso de sus maridos a sus trabajos. El resultado de esos comicios dio como ganador al general Siles Suazo, candidato del partido Unidad Democrática Popular (UDP). Sin embargo, Bánzer le negó el acceso a la presidencia, colocando en su lugar a David Padilla.

⁵⁶ Zavaleta señala que el ejército estaba entrenado por la doctrina norteamericana y vale la pena recordar que en 1975 Estados Unidos emitió el Plan Cóndor para “cuidar” a América Latina de la “amenaza comunista.”

al no contar con el apoyo de ninguno de ellos, ni de los partidos políticos en turno, y sólo con una minoría de militares a su favor, presentó su renuncia al Congreso el 16 de noviembre de 1979.

Aunque el tiempo en que Natusch Busch estuvo en la presidencia fue breve, este se recuerda como uno de los episodios más emblemáticos de la historia boliviana, dado que se demostró, una vez más, el grado de conciencia política y de organización que puede llegar a alcanzar la organización de los dominados. La cual de nueva cuenta los enfrentó abiertamente con la principal institución de la Autoridad Colectiva Estatal; el ejército.

Tras la renuncia de Busch, el Congreso boliviano eligió a Lidia Gueiler (quien en 1952 era militante del POR y en ese momento militante del MNR) como presidenta interina, la cual debía preparar las elecciones que tuvieron lugar el 29 de junio de 1980. Los conteos de votos de las urnas le daban el triunfo, una vez más, a Hernán Siles Suazo, quien ocupó la silla presidencial hasta el 17 de julio de 1980, debido a que nuevamente se hizo presente la tradición política mediante la cual los militares acceden al poder usando las armas contra sus adversarios. Esta vez el general fascista Luis García Meza encabezó el golpe de Estado contra Siles Suazo, quien tuvo el mismo final que el golpista anterior, pues duró tan sólo un año en la presidencia. Una de las interpretaciones del por qué García Meza organizó dicho ataque se encuentra en su relación con el narcotráfico generado de la venta de coca. Las investigaciones de la Latin American Berau apuntan a que:

“la prensa de los Estados Unidos, informada, sin duda, por los responsables de DEA y por el propio Departamento de Estado, comienza a denunciar abiertamente, con nombres y datos precisos, la relación directa entre el nuevo gobierno boliviano y el narcotráfico. Se dan fechas y lugares exactos donde se realizaron las reuniones en las que los narcotraficantes, a través de Abraham Baptista, de José «Pepe» Paz, de Edwin Gasser, de Pedro Bleyer o de Sonia Atalá aportaban gran cantidad de dólares para «comprar» la conciencia de los generales indecisos para participar en el golpe. También denuncian que las armas usadas por los paramilitares habían sido compradas con el dinero de la droga” (Berau, 2001, p. s/p).

La corrupción y el narcotráfico de los gobiernos militares fueron razones de peso para la caída de estos gobiernos y para la transición hacia gobiernos más cercanos al régimen democrático. Los

años ochenta permitieron continuar y consolidar las manifestaciones sociales “indígenas”. Esta vez se presentó una demanda novedosa para dicho movimiento, no sólo en Bolivia, sino para toda la América Latina, que fue la defensa de la *Pachamama*, es decir, la resistencia contra el saqueo hacia la “naturaleza” emprendido por las empresas nacionales y transnacionales una vez que el capitalismo-neoliberal se estableció en Bolivia.

Las principales organizaciones que encabezaron las sublevaciones de estos años y que fungieron como portavoces de dicha demanda fueron: La Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB) en 1971; el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ) en 1997; la ya mencionada Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) que surgió en 1979 de mano de la ya histórica COB ; la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa (FNMCB-BS) que representa la parte femenina de la CSUTCB y que surgió en 1980 y la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) en 1982 (Linares, et al., 2010). Paralelamente, la organización “indígena” tendrá representación en partidos políticos que emprenderán una lucha por el poder político desde lo institucional. Sin embargo, como ahondaremos más adelante, la confrontación entre el movimiento social y la institucionalización del mismo será una constante, cada vez mayor, en torno a la construcción del Estado Plurinacional.

2.6 Antecedentes del *proceso de cambio*; hacia la construcción del Estado Plurinacional (1985-2006)

Bolivia conoció el Neoliberalismo el 29 de agosto de 1985. En aquel año el representante del ejecutivo era Víctor Paz Estenssoro, fundador del ya mencionado MNR, quien presentó el Decreto Supremo N° 21060, también conocido como la Nueva Política Económica (NPE). Este nuevo plan económico se gestó, por un lado, como respuesta a la fuerte crisis económica que afligía a Bolivia, y por el otro, como una reorientación hacia la democracia liberal tras años de gobiernos militares. Con respecto a la crisis económica, Morales señala:

“La entrada impetuosa del neoliberalismo en Bolivia coincide con la grave crisis económica de mediados de los años 80 [...] Es también importante recordar que la hiperinflación apareció en los primeros años de redemocratización del país. Para muchos, para salvar la

democracia es necesario vencer a la crisis retornando a un modelo de economía de mercado, en su versión más pura posible” (Morales, 1992).

La principal manifestación de la crisis económica que vivió Bolivia en los años 80's fue la hiperinflación que pasó del 24% en 1980 al 8,171% en 1985 (Loayza, et al., s.f., p. 116), situación ante la cual se creyó que la mejor salida era la liberalización del mercado y la unidad de los diversos partidos políticos en el sistema democrático. Esto implicó en gran medida canalizar el movimiento social hacia las organizaciones partidarias con el fin de llevar a buen puerto las reformas neoliberales. El neoliberalismo se logró establecer como la gran meta a alcanzar, pero no vislumbró la magnitud de “barreras” político-sociales que le imposibilitarían su pleno establecimiento.

A tan sólo un año de la entrada del neoliberalismo, el 18 de agosto de 1986 se llevó a cabo el despido más grande de obreros mineros en la historia de Bolivia. La situación económica que vivía el precio internacional del estaño era preocupante, por lo que la medida del entonces presidente Paz Estenssoro, ante dicha situación, fue el cierre de las minas Siglo XX, Matilde, Corocorode, principalmente. Con dicha medida 23.000, de 30.000 mineros que pertenecían a la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), se quedaron sin empleo. Tras el despido masivo de trabajadores, la FSTMB convocó a una marcha el 22 de agosto de 1986, a ella se sumaron la COB y la CSUTCB. A esta marcha se le conoció como “Marcha por la Vida”, cuyas demandas principales fueron la defensa de la COMIBOL y la devolución de los trabajos a los obreros mineros.

Tras cinco días de caminar por las principales ciudades de Bolivia, el 26 de agosto de 1986 la movilización se encontró con tanquetas y soldados que frenaban su paso. Tras no contar con un plan de acción conjunta y ante el uso de la violencia por parte de la Autoridad Colectiva Estatal, el 29 de agosto los trabajadores se dispersaron y regresaron a sus ciudades sin resolver sus demandas.

La derrota de los obreros en la “Marcha por la Vida” implicó mantener la liberalización del mercado, esta vez articulada a la privatización de las empresas en manos de la Autoridad Colectiva Estatal. La mayoría de ellas se dieron en ramos de vital importancia para la producción del país, como la privatización de Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB), que dio inicio en 1996, durante el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, la cual sentó las bases del descontento social que estallaría en 2003.

Otras de las empresas públicas estatales que se privatizaron durante este período fueron la Empresa Nacional de Ferrocarriles (ENFE), la Empresa Nacional de Electricidad (ENDE), la Empresa de Telecomunicaciones (ENTEL), la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), el Lloyd Aéreo Boliviano (LAB), entre muchas otras.⁵⁷

Aunada a la privatización de los principales pilares económicos bolivianos la *agenda de Washington* incluyó la lucha contra el narcotráfico, justificada en el auge del consumo de cocaína en Estados Unidos de la cual culpabilizó a la producción de hoja de coca en Bolivia. Resultado de ello fue la militarización de El Chapare, región productora, que se agudizó con la ley 1008 que exigió que esta zona sustituyera los cocales por cultivos alternativos, por lo que el gobierno boliviano ofreció dinero a los campesinos que decidieran implementar esta medida en sus hectáreas. Así, la hoja de coca se constituyó como un elemento fundamental para la cohesión del movimiento “indígena-campesino”, que comenzó a movilizarse en defensa del territorio cocalero contra el intervencionismo estadounidense (Sivak, 2010, pp. 67-68).

Todas las reformas constitucionales neoliberales lograron ser aprobadas en el Congreso debido al Pacto por la Democracia de 1985 que fue el recurso que utilizó el gobierno de Estenssoro para no encontrar ningún tipo de oposición en las cámaras. Este pacto fue firmado por el MNR, partido en el poder, y por la Acción Democrática Nacionalista (ADN) del ex presidente Hugo Bánzer. Así, las dos grandes fuerzas políticas de esos años, “opositoras” entre sí, respaldaron el proyecto neoliberal.

Todas las medidas neoliberales emprendidas por la Autoridad Colectiva Estatal boliviana, generaron una efervescencia social de rechazo en contra de este nuevo modelo económico. Dicha efervescencia llevó a la creación del Ejército Guerrillero Tupak Katari en 1989, encabezado por Felipe Quispe, quien vio en la lucha armada la única forma mediante la cual el movimiento “indígena” podría triunfar. Cabe la pena señalar que a la guerrilla se sumó el actual vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera.

⁵⁷ Para conocer los efectos del neoliberalismo en Bolivia y Perú, véase Chamán Portugal, Alex. *El neoliberalismo en Bolivia y Perú*, Ponencia presentada en el VII Coloquio Internacional de Estudiantes de Trabajo Social, “Desarrollo, Política Social e Intervención Profesional. Universidad del Altiplano, Puno, Perú, 2007.

Paralelamente a la lucha del Ejército Guerrillero Tupak Katari, los “campesinos-indígenas”, sostuvieron de 1990 a 2012 nueve marchas “indígenas”, las cuales se centraron en la defensa del territorio, los recursos naturales, la autonomía y el Estado Plurinacional.⁵⁸ Estas nueve marchas, de las cuales la de 2002 desde Santa Cruz a La Paz, concentró la demanda de convocatoria a la Asamblea Constituyente para “refundar Bolivia”, dieron pie a las dos grandes rebeliones “campesino-indígenas” más prominentes en contra del capitalismo y sus medidas neoliberales: La Guerra del Agua en el año 2000 y la Guerra del Gas en 2003.

La Guerra del Agua fue un conflicto iniciado en Cochabamba durante el gobierno de Hugo Bánzer (1997-2001), su lucha se centró en la defensa de las cuencas de Cochabamba, las cuales habían sido entregadas a la empresa estadounidense Bechtel Enterprises⁵⁹ mediante la empresa Aguas de Tunari, de la que era socio. Esta lucha fue encabezada por la Coordinadora de Defensa del Agua y la Vida tras el alza en las tarifas del agua anunciada en 2000. Después de romper con la negociación con los empresarios, la Coordinadora llevó a cabo una “Consulta Popular” en la que logró acercar a estudiantes, amas de casa, activistas, organizaciones sociales, juntas vecinales, etc. a la defensa del agua emprendida por “indígenas”, a la cual se sumaron campesinos y obreros (Kruse, 2005, p. 146).

La legitimidad que obtuvo la Coordinadora tras la “Consulta Popular” le permitió convocar el 4 de abril de 2000 a la toma simbólica de las instalaciones de Aguas de Tunari. Tras tres días de bloqueos y marchas, el 6 de abril se llevó a cabo una reunión para iniciar la negociación entre dirigentes de la Coordinadora del Agua, los propietarios de las empresas y el presidente del Comité Cívico, mientras a las afueras de la reunión miles de personas reclamaban la resolución del conflicto a favor de la Coordinadora. En plena negociación, la respuesta del gobierno fue mandar aprehender

⁵⁸ En 1990 se dio la 1er marcha indígena, titulada “territorio y dignidad”, en 1996 la 2da “Territorio, desarrollo y participación política de los pueblos indígenas”, la 3ra en 2000 “Tierra, territorio y recursos naturales”, en 2002 la 4ta, titulada “soberanía popular, territorio y recursos naturales”, la 5ta en 2006 “Reconversión comunitaria de la ley de reforma agraria”, en 2007 la 6ta “tierra-territorio, recursos naturales, autonomías indígenas, Estado plurinacional”, en 2010 la 7ma “el Estado debe reconocer el TCO al mismo nivel que un municipio”, la penúltima se dio en 2011 “no a la construcción de una carretera que parte en dos el TIPNIS” y finalmente en 2012 la “vigencia de la ley 180 de protección al TIPNIS”. Disponible en Quijano, Danilo, *Notas sobre Bolivia y el “Proceso de cambio”*.

⁵⁹ Para advertir sobre el poder de esta empresa y la magnitud de la importancia del movimiento social para hacerle frente cabe la pena recuperar la investigación de Kruse Thomas en la que muestra que Bechtel “ha ejecutado más de 19 mil proyectos en 40 países”, entre ellos Australia, Reino Unido, Ecuador, Asia, y algunos más. Por ello el ranking de la revista Forbes la colocó como la sexta empresa privada de Estados Unidos.

a los representantes de la Coordinadora y a los manifestantes. Pese a ello los manifestantes mantuvieron una fuerte presión contra el gobierno, quien el 10 de Abril canceló la privatización de las cuencas y comenzó la reformulación de la Ley 2029 que impulsaba la privatización.

Cabe agregar que uno de los impactos más significativos de la Coordinadora del Agua y la Vida fue retomar y posicionar en el debate nacional la necesidad de reformar Bolivia mediante la instauración de una Asamblea Constituyente que permitiera organizar un Estado Plurinacional. Prada señala que desde este momento hubo un cambio de horizonte social y político puesto que desde una organización que en su composición no era “indígena” sino que agrupaba a sindicatos campesinos, a sindicatos de obreros y sobre todo a buena parte de la clase media “mestiza”, se promovió una idea que hasta el momento se había presentado como propia de los “pueblos indígenas” dando paso a que ella as asumiera como parte de las demandas de sectores no “indígenas” (Tapia, 2010, p. 141).

La Guerra del Gas, o la también llamada “crisis de octubre”, estalló entre los días 8 y 17 de ese mes del año 2003 con el asedio a la ciudad de El Alto. La movilización se oponía a la exportación de gas que había establecido el presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, que pretendía llevarse a cabo a través del puerto chileno Patillos, en el Pacífico, para posteriormente ser enviada a Estados Unidos. La resistencia fue organizada mediante la Coordinadora Nacional de Recuperación y Defensa del Gas, quien venía encabezando movilizaciones nacionales en todo el país desde el mes de septiembre, a las que se sumaron la COB (Alcoreza, 2006).

La COB convocó a manifestaciones y huelgas a los “indígenas” aymaras, a ellos se les sumaron la Federación de Juntas Vecinales y la Central Obrera Regional (COR), además de maestros, coccaleros y campesinos. Los días 8 y 9 de octubre el ejército asesinó a varios mineros en El Alto. Como respuesta estos pararon las actividades de la distribuidora de combustibles de Senkata, el saldo fue de 3 muertos y 20 heridos (Ornelas, s.f., p. 188). La huelga general emprendida en estos días paralizó las principales ciudades y las manifestaciones masivas que le sucedieron exigieron la renuncia del presidente.

Para el 17 de octubre de ese año asumió la presidencia Carlos Mesa tras la renuncia de Sánchez Lozada, debido a que la represión ejercida por su gobierno lo había sumido en una crisis de

legitimidad e inestabilidad política donde las balas no pudieron parar el movimiento social. Ante la represión los partidos políticos tradicionales⁶⁰ abandonaron al movimiento y callaron ante la violencia ejercida por el gobierno. Carlos Mesa se comprometió a aproximarse a la “Agenda de Octubre” emanada de las movilizaciones en defensa del gas y en favor de la nacionalización de los hidrocarburos.

El proyecto más importante en cuestiones organizativas y políticas del movimiento social que convergió en la “Agenda de Octubre” fue el establecimiento de una Asamblea Constituyente que sirviera como instrumento para encaminar la toma de decisiones de las organizaciones y confederaciones que participaron en las marchas, bloqueos, huelgas y manifestaciones. La Asamblea se vio como un espacio que permitiría consolidar los logros en defensa del territorio, la soberanía, la *Pachamama*, la autonomía y sobre todo la participación política de los pueblos y comunidades “indígenas”, que habían alcanzado tras las dos “guerras” emprendidas. De este modo, a tal sólo un mes de la “Guerra del Gas”, las organizaciones se reunieron en la ciudad de Santa Cruz en la que acordaron un Pacto de Unidad que finalmente fue firmado en septiembre de 2004.

En el Pacto de Unidad se presentó un álgido debate en torno a cinco temas principales: 1) el modelo de Estado, 2) el ordenamiento territorial y autonomías, 3) recursos naturales, tierra y territorio, 4) representación política y 5) derechos colectivos “indígenas” (Garcés, 2013, p. 32). Estos temas fueron reflejo de una problemática mucho más profunda que emanó de preguntas tales como: *¿Se trata de conquistar viejas instituciones?, ¿Es posible la descolonización del Estado? y ¿El Estado es el instrumento para descolonizar o más bien el objeto a ser descolonizado?* (Schavelzon, 2012,

⁶⁰ En medio de las revueltas suscitadas a finales del siglo XX y ante la crisis de representatividad de los partidos políticos tradicionales, surgieron nuevos partidos políticos, entre los que destacan el Movimiento al Socialismo-Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP) en 1995 y el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) en 2000. Ambos partidos estuvieron activamente involucrados en las movilizaciones contra el capitalismo-neoliberal, sus diferencias se encuentran en sus orígenes. El primero de ellos se refundó en aquel año como resultado del Congreso al que impulsó la CSUTCB llamado “Tierra, Territorio e Instrumento Político” al que se sumaron la CONAMAQ, la FNMCB-BS, la CIDOB y la CSCB, organizaciones que más tarde se articularon con el movimiento cocalero encabezado por la Confederación de Trabajadores del Trópico Cochabambino, cuyo líder era Evo Morales. Por su parte el MIP surge como resultado de una pugna al interior de la CSUTCB entre Felipe Quispe y Román Loayza pues Quispe consideraba que lo más sano para el movimiento campesino era alejarlo de la cuestión electoral y de los partidos ajenos a ella por lo que creó el MIP como brazo político de la CSUTCB, lo que generó un amplio conflicto tanto con los miembros simpatizantes del IPSP como con Evo Morales quien apoyó a Loayza como secretario general de la confederación (Zuazo, 2009, pp. 37-38) (Linera, et al., 2010, pp. 128-129).

p. 59). Las respuestas no fueron homogéneas pues cada una de las confederaciones necesitó volver al pasado para poder emitir un juicio respecto a la Autoridad Colectiva Estatal, proceso que en sí mismo fue descolonizador dado que permitió que los miembros de esas confederaciones y en general la sociedad boliviana volviera a recuperar su sentido de pertenencia y de identidad “indígena” de la cual históricamente había sido despojada.

Este volver a situarse en la historia también es uno de los grandes alcances descoloniales que tuvieron todas las marchas “indígenas” y las “guerras” antes emprendidas, pues por un lado permitieron el re-encuentro y la organización de “pueblos indígenas” que desde la colonia se habían mantenido disgregados, y por el otro, colocó a la Autoridad Colectiva Estatal como el principal responsable de la desarticulación, dominación y explotación “indígena”.

Las formas en que las cinco confederaciones miraron al Estado serán abordadas en la introducción del siguiente capítulo, pues de la discusión en torno a dicha estructura de dominación es que emanó la transformación de la Constitución Política del Estado, cuyo pilar principal fue la construcción de un Estado Plurinacional. Al mismo tiempo, conocer la forma en que las diversas organizaciones pensaron el Estado nos permitir comprender por qué decidieron canalizar la resistencia y la organización del movimiento social hacia una Asamblea Constituyente. Finalmente la propuesta que emergió de los movimientos sociales organizados se presentó el 6 de agosto de 2006 en la ciudad de Sucre. En este año, como resultado de las movilizaciones que conformaron el *proceso de cambio* en contra del capitalismo neoliberal, Evo Morales y el Movimiento al Socialismo-Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP) ocuparon la silla presidencial⁶¹.

A partir de la revisión histórica realizada en este capítulo se puede clarificar y entender la necesidad por parte de los “indígenas-campesinos” y obreros por reinventar la Autoridad Colectiva Estatal, que desde su imposición ha implicado subordinación, destrucción y muerte. A más de 500 años de haberse abierto la herida colonial aún persisten los mecanismos de dominación y de explotación en los cinco ámbitos fundantes de la existencia social boliviana, que reforzaron, aún de las maneras

⁶¹ La injerencia del partido en el movimiento social nos recuerda las palabras pronunciadas por Lora cuando señalaba que uno de los grandes errores de los obreros de la Revolución de 1952 fue no contar con un partido propio. De nueva cuenta este error se hizo presente, pues si bien el MAS se asumió como el Instrumento Político de las Confederaciones de campesinos, “indígenas”, obreros y “colonizadores” para la descolonización, terminó por convertirse en el instrumento que mantuvo su colonización. Ello será parte de las conclusiones de este trabajo.

más sutiles, la Colonialidad del Poder. En palabras de Rivera Cusicanqui: “*el horizonte colonial es de larga duración*”, el cual no fue disputado por ningún gobierno anterior, ni siquiera por el Nacional Revolucionario, por el contrario logró encontrar las formas de repetir las viejas estructuras coloniales. Es decir, el Estado-nación siempre se mantuvo como el deber ser pese a que la plurinacionalidad se manifestó todo el tiempo.

La constante irrupción de la lucha “indígena” en el escenario político estatal no sólo es muestra de una crisis constante de este modelo de Autoridad Colectiva, de su ineficacia. Es, sobre todo, muestra de su falta de consolidación, puesto que si bien se asume como la representante de una colectividad, lo cierto es que en su materialidad, es decir, desde sus instituciones, no permitió que los sectores subordinados tuvieran acceso a los asuntos público-estatales, pues, como señala Quijano, la idea de “raza” operó en todo momento, lo que no permitió establecer relaciones sociales igualitarias y democráticas.

La Autoridad Colectiva Estatal cumplió el objetivo de sobreponerse para someter a los diversos sectores sociales y con ello favorecer a unos cuantos, nacionales o foráneos, quienes en aras de sus intereses articulados al Patrón de Poder, han subordinado las 36 formas de concebir la vida social y política presentes en Bolivia a una idea nacional que ha impulsado el monoculturalismo, es decir, la *liquidación de las identidades* étnicas que la propia Colonialidad del Poder ha creado.

Ante esta no-consolidación, la histórica resistencia “indígena” y por tanto su praxis política, también han sembrado la semilla de otro público-no estatal del que dan cuenta los históricos conflictos armados, las organizaciones comunales, las movilizaciones, las asambleas, los partidos “indigenistas”, los sindicatos, los bloqueos, las coordinadoras y las confederaciones. Las cuales con la “guerra del agua” y la “guerra del gas” pudieron dotarse de un sentido de complementariedad y asumieron que lo público-estatal les era ajeno pues no daba cabida a la diversidad de culturas, de lenguas, de mentalidades, de formas de organización propias de su cosmovisión. En suma, que el proyecto de la Modernidad, su sistema democrático, su arquetipo de ciudadano y sobre todo su versión hegemónica del Estado no habían significado más que explotación y dominación para los “pueblos indígenas”.

Por ello, desde esas otras formas de expresión de lo público social, se cuestionó a la Autoridad Colectiva Estatal y se asumió que, dentro de la lógica colonial de esta, continuaría la subordinación de sus formas de entender la representatividad y el quehacer político, es decir, con ella la Colonialidad seguiría siendo el eje articulador de las relaciones sociales. Por lo tanto, la importancia del amplio debate en torno a las alternativas para la descolonización, arrojaron que la Autoridad Colectiva que emergiera de las movilizaciones debía estar orientada no ha corregir los errores de la Autoridad Colectiva Estatal ni en superar su crisis, sino en señalar que está no corresponde a la formación social de la *abigarrada* diversidad de culturas bolivianas y en develar la personalidad de los 36 “pueblos indígenas” que dan forma a dicho espacio de dominación. Ello implica dejar de lado los modelos impuestos *desde arriba y desde afuera* para recuperar y revalorar su organización y su cosmovisión que serán el pilar de la alternativa que representa la propuesta del Estado Plurinacional, como veremos a continuación.

Capítulo III. El Estado Plurinacional de Bolivia. Un horizonte descolonial.

Los indios bolivianos, al igual que los indios de Norteamérica a la Patagonia, comprendieron que el papel del hombre es el de amar y proteger a la naturaleza. Al conformar sociedades que anteponen el “nosotros” al “yo” sentaron el fundamento de la única sociedad humana perdurable y no autodestructiva.

Jorge Sanjinés. *Insurgentes.*

La propuesta para la nueva Constitución Política del Estado tuvo como antecedente inmediato la conformación del Pacto de Unidad constituido en la ciudad de Santa Cruz en el mes de septiembre de 2004, que fue firmado por cinco organizaciones matrices articuladas en torno al MAS-IPSP, y por otras cuatro organizaciones “campesino-indígenas” independientes a él. Ambas asumieron el objetivo de dar lineamientos e impulsar la Convocatoria a la Asamblea Constituyente con miras a recuperar la perspectiva que planteaba la “Agenda de Octubre”, que finalmente quedó plasmada en el documento final titulado “*Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente*” firmado el 5 de agosto de 2006.

Las organizaciones que conformaron el instrumento político fueron la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia (FNMCB-BS), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ) y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB). Las organizaciones que se mantuvieron fuera del instrumento político pero participes del *proceso de cambio* fueron el Movimiento Sin Tierra (MST), la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y la Confederación de Pueblos Étnicos Moxeños del Beni (CPEMB).

Como resultado de las movilizaciones y demandas emanadas del movimiento social impulsado por dichas confederaciones y, sobre todo, con el amplio respaldo del sindicalismo cocalero, Evo Morales ganó las elecciones presidenciales el 18 de diciembre de 2005 con el 54% de los votos,

sin ningún pacto parlamentario y sólo con el apoyo de las bases del MAS-IPSP⁶². De su lado, Álvaro García Linera ocupó el cargo de vicepresidente del Estado Plurinacional. Tras la elección, el primer presidente “indígena” ocupó el Palacio Quemado el 22 de enero de 2006. Una de las primeras acciones que le demandaron las confederaciones que habían apoyado su elección fue lanzar la Convocatoria a la Asamblea Constituyente, la cual tuvo lugar el 6 de marzo de 2006, mismo día en que también lanzó la Convocatoria al Referéndum para las Autonomías Departamentales.

El lanzamiento de ambas convocatorias implicó un enfrentamiento directo por el control del territorio y los recursos naturales entre el movimiento social impulsado por las confederaciones y la oligarquía agroexportadora concentrada, principalmente, en la ciudad de Santa Cruz, organizada en el Comité Cívico, que contaba con el apoyo del partido opositor PODEMOS. La votación de ambas leyes se llevó a cabo el 2 de julio de 2006 en donde se eligieron los constituyentes que conformarían la Asamblea Constituyente y que reformarían la Constitución Política en uno de los temas que más interesaba a la oligarquía boliviana; el diseño de las autonomías departamentales⁶³.

La elección de constituyentes marcó desde este momento un distanciamiento y un conflicto constante entre el MAS y las confederaciones “campesino-indígenas”. Al interior del partido había una separación entre los candidatos “orgánicos” y los “invitados”. Los “orgánicos” eran los candidatos electos de las organizaciones sociales que integraban el instrumento político, es decir, sólo 5 de las 9 confederaciones del Pacto de Unidad tendrían representación en la Asamblea Constituyente bajo dicho criterio. Los “invitados” ocuparon lugares en la constituyente sin pertenecer a ninguna confederación o ser “campesinos-indígenas”, eran personas externas, sobre todo profesionales urbanos de clase media, “mestizos” o “blancos”, que habían sido electos para

⁶² Varios análisis sobre la victoria electoral del MAS están compilados en Revista Willka, *Poder y Evo Morales en las luchas electorales*, Año 4, N°4, El Alto, 2010, 199 pp.

⁶³ Es importante recordar que la oligarquía boliviana del oriente del país, también llamada “Media Luna”, venía impulsando desde 2003, a través del Movimiento Nación Camba y la Unión Juvenil Cruceñista, la “Agenda de Julio” y la “Agenda de Enero” con el objetivo de marcar una clara diferencia con la “Agenda de Octubre” de los movimientos sociales. Entre sus demandas principales se encontraba la autonomía departamental que articulaba su movimiento regional y separatista contra los conflictos sociales que amenazaban, según decían, la productividad de la región, pues les impondrían decisiones que dañaban sus intereses, entre ellas la nacionalización de los hidrocarburos (Assies, 2006). n

atraer el voto ciudadano, por lo que no siempre compartían la visión de país de los constituyentes “orgánicos” (Schavelzon, 2012, p. 80).

El Pacto de Unidad había propuesto desde 2004 que la elección de los assembleístas fuera mediante la combinación de dos sistemas de elección. Su propuesta pretendía mantener el sufragio universal de las circunscripciones electorales, con la novedad de que los pobladores de tierras bajas (Santa Cruz, Beni y Pando) fueran considerados circunscripciones especiales por ser minorías y articularlo con la elección directa de constituyentes bajo el criterio de usos y costumbres, es decir, sin la intervención del partido político en la elección de dirigentes propiamente “indígenas”, que responderían a los acuerdos de sus comunidades y no a los del partido.

La democracia directa no fue considerada como forma de elección de representantes de las confederaciones fuera y dentro del MAS, como tampoco lo fueron las circunscripciones especiales que permitirían que los “pueblos” de tierras bajas tuvieran preponderancia ante una situación de exterminio. Los assembleístas “campesino-indígenas” tuvieron que ser postulados mediante el MAS-IPSP, es decir, mediante el sistema colonial liberal de partidos políticos y no por la elección directa de sus comunidades, poniendo en riesgo su autonomía respecto al nuevo poder establecido. Finalmente, en 2006 la Asamblea Constituyente quedó conformada por 255 constituyentes de los cuales 142 pertenecían a 9 “pueblos indígenas” y 113 eran representantes “mestizos” o “blancos” (Garcés, 2010, pp. 37-40).

La composición de la Asamblea frenó en buena medida los criterios de plurinacionalidad a los que apelaban las confederaciones. Esto porque de los 36 “pueblos indígenas” agrupados en ellas, sólo 9 lograron llegar a la Constituyente, siendo el “pueblo quechua” quien más representantes consiguió, pues 81 de los 142 diputados provenían de él. En segundo lugar se encontraba el “pueblo aymara” que consiguió 43 escaños. También tuvieron representantes chiquitanos (6), mojeños (4), tacanas (4), guaraní (1), guarayos (1), itonoma (1) y joaquitano (1), pero quedaron sin representación alguna 27 “pueblos indígenas”: afrobolivianos, aronas, ayoreos, beure, cavineños, cayubabas, chacobos, chimanis, eseejjas, lecos, mores, mosetenes, movimas, pachahuaras,

paicononecas, reyesanos, sirionos, tapietes, tonayas, tacanas, urus, weenhayeks, yaminahuas, yuquis y yuragares⁶⁴.

Esto también es muestra de las condiciones desiguales entre los representantes de tierras altas (La Paz, Potosí y Oruro) y los representantes de tierras bajas (Santa Cruz, Beni y Pando) al interior de la Asamblea Constituyente, ya que estos últimos ocuparon tan sólo el 7.05% de los escaños, mientras que los de tierras altas el 48.62% de los mismos (Garcés, 2010, p. 40). Desigualdad que pudo ser menor si se hubieran instalado las circunscripciones especiales como lo planteaba el Pacto de Unidad. Al no ser así, la voz de los sujetos de cambio que decidieron participar en la lucha contra la descolonialidad con miras a colocar su palabra en las instituciones del nuevo Estado, fue acallada por el partido político que suponía ser el medio de su liberación.

Estos acontecimientos fueron debilitando la plurinacionalidad y la participación activa dentro de las instituciones estatales de cara a la instauración de la Asamblea Constituyente, lo cual demuestra que en ella convergieron tres fuerzas políticas: la “izquierda” masista, la oligarquía organizada en sus comités y partidos de oposición y el Pacto de Unidad, que no contaba con un partido propio que le permitiera generar organización para sí ante la clara postura anti-constituyente de las dos primeras fuerzas antes enunciadas. En palabras de Tapia:

“Por un lado, al MAS no le interesaba en rigor el despliegue de una asamblea constituyente como tal sino como un momento para legalizar los cambios que se decidían desde el poder ejecutivo, como lo explicitaron varias veces. Por el otro lado, el bloque político de derecha era anti-constituyente. También fue a la asamblea constituyente para boicotearla, de una manera mucho más explícita y sistemática. En ese sentido, se tuvo una asamblea constituyente dominada por fuerzas anti constituyentes [...] que, sin embargo, tuvieron que introducir o contener, de manera subordinada a representantes de fuerzas y organizaciones que sí operaron como fuerzas constituyentes” (Tapia, 2011, p. 92).

Ser anti-constituyente era, sobre todo, ser anti-“campesino” y anti-“indígena”. Las muestras de desprecio a la participación de estos sujetos que por primera vez en la historia tenían nombres y

⁶⁴ Uno de los estudios etnográficos más completos de la conformación de la Asamblea Constituyente y los debates que en su interior se dieron se encuentra en Salvador Schavelzon, *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*, CLACSO/Plural/CEJIS, La Paz, 2012.

rostros escalaron a tal grado de violencia explícita que entre los años 2007 y 2008 los ataques en su contra dieron muestra de lo enraizado que el racismo estaba en las relaciones sociales bolivianas. En 2007 en Cochabamba el “Enero negro”, el 24 de mayo de 2008 en Sucre y el 11 de septiembre de 2008 en Pando, los y las constituyentes con poncho y pollera fueron agredidos al intentar ingresar a las reuniones de la Asamblea Constituyente por difundir el proyecto del Pacto de Unidad o simplemente por portar la vestimenta que de entrada para los sectores más racistas no encajaba con el “ornamento” de la ciudad.

En el documental de César Brie sobre los ataques suscitados el 24 de mayo titulado “*Humillados y ofendidos: el racismo en Bolivia*” se recupera el testimonio de las agresiones que vivían los asambleístas del MAS y también las expresiones de desprecio provenientes de la oposición que van desde frases como “¡Chola de mierda!”, pasando por amenazas de cortarles alguna parte del cuerpo, hasta la humillación de hacerles quemar la Whipala, bandera símbolo de la plurinacionalidad. El proceso descolonial inaugurado por los “pueblos y naciones indígenas” develó que había sectores a los cuales les interesaba mantener el statu quo, pues en este proceso no bastaba ya con el reconocimiento que podían darles a estos actores para mantenerlos apacibles, se trataba ahora de pensar, construir y transformar desde y para “los pueblos”, y sin duda, su movilización y organización cimbró a los intereses de quienes se habían acostumbrado a vivir de la verticalidad, del sometimiento, de la explotación y del racismo y para mantenerse así desplegaron una serie de ataques en contra del Pacto de Unidad, los cuales no hicieron más que reafirmar el sentido de su organización.

Pese a los ataques y las humillaciones hacia los constituyentes “indígenas” antes, durante y después de la instauración de Asamblea Constituyente, el Pacto de Unidad, al ser el “*intelectual orgánico colectivo*” de las organizaciones “campesinas-indígenas”, continuó trabajando con el objetivo de presentar una propuesta de Estado conjunta. Para ello contó con una Comisión Técnica conformada por dos dirigentes y un asesor de cada una de las confederaciones adheridas a él y por técnicos de las instituciones de apoyo como el Fondo Indígena, CEFREC y Agua Sustentable. Esta comisión fue la encargada de recibir y sistematizar las propuestas de cada una de las confederaciones y una vez que los borradores de la propuesta eran revisados retornaban a las confederaciones para ser sometidos a consulta de sus bases y comunidades (Garcés, 2010, p. 44).

Fue en la “Asamblea Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Originarias” celebrada en la ciudad de Sucre entre el 3 y 5 de agosto de 2006 que se elaboró la primera propuesta de texto constitucional titulado “*Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente*” en el que participaron 400 delegados de las organizaciones del Pacto de Unidad y donde se citaron a los constituyentes “orgánicos”, quienes se asumieron como “canalizadores y canalizadoras de los mandatos emanados de las organizaciones sociales”, por lo que se comprometieron a defender la propuesta del Pacto de Unidad en la Asamblea Constituyente y a consultar a sus organizaciones para la elaboración de la Constitución Política (Garcés, 2010, p. 50).

Esto ya era una forma descolonial de pensar la nueva organización de la Autoridad Colectiva. Lo que pretendían las organizaciones era que los “campesinos-indígenas” se mantuvieran como protagonistas del *proceso de cambio*, que su voz fuera escuchada por toda la nación y que en todo momento fueran ellas las que condujeran, mediante su reflexión y unidad, la construcción de la nueva Autoridad Colectiva. Los representantes sólo serían quienes llevarían a la Asamblea las decisiones, las demandas y propuestas emanadas desde las comunidades, es decir, de *abajo hacia arriba*. Con ello el Estado Plurinacional pretendía superar la escisión entre sociedad y Estado propia del Estado-nación y anteponer a la democracia liberal, que mira la toma de decisiones como la elección individual, la democracia comunal que busca incluir la palabra diversa de todos y mirar por el bien colectivo de los colonizados.

Desde este momento estaban operando ya dos de los principios descoloniales básicos del Estado Plurinacional: la complementariedad y la solidaridad. Desde los largos 500 años de colonialismo y colonialidad la relación entre los “pueblos indígenas” se había caracterizado por la subordinación, la exclusión y la explotación, pero no por la solidaridad (Tapia, 2010, p. 145). Ante ello, estos principios daban cuenta de que las comunidades se sentían parte de un proceso común del cual buscarían que emergiera una organización política conjunta que reconociera la diversidad de culturas, identidades, colectividades y de formas de representación al interior de cada una de ellas, al mismo tiempo que buscaría evitar la subordinación de unas por otras. Es decir, el andar colectivo puso de manifiesto que la idea del ciudadano, idea blancoide expresión de la homogeneidad y pilar fundamental del Estado-nación colonial, no tenía sentido en el nuevo Estado.

Estos principios fueron incluidos en el texto del Pacto de Unidad que fue entregado el mismo día de su elaboración en manos de Irene Mamani, integrante de la FNMB-BS, a Álvaro García Linera. Un día después, el 6 de agosto de 2006, se inauguró la Asamblea Constituyente en Sucre en donde Evo, al término de su discurso, recuperando a los zapatistas, dijo que mandaría obedeciendo al pueblo boliviano, lo que implicaba comprometerse con los acuerdos y principios que emanaran de las confederaciones. Reto sumamente difícil porque desde el propio proceso quedó de manifiesto que la voz de las confederaciones estaba siendo acallada y Evo poco hizo para intervenir a su favor por estar sujeto a las normas del partido que cada vez más se fue separando de las demandas “campesino-indígenas”.

Como hemos visto, el Pacto de Unidad, desde su conformación, estuvo atravesado por una constante tensión entre las organizaciones al interior del partido y entre estas con las organizaciones fuera de él. Estas tensiones se hicieron presentes en el desarrollo de la propuesta y a lo largo de la elaboración del texto constitucional. Algunos de los temas que generaron conflictos entre las organizaciones se presentan a continuación.

En primer lugar, uno de los debates más importantes que se presentaron en el Pacto de Unidad, en el desarrollo de Asamblea Constituyente y en la elaboración del texto constitucional, estuvo relacionado con la definición misma del proyecto y de los actores que participaban de ella, es decir, de la identidad que cada uno asumió y que reivindicaría en el proceso contra los mecanismos de aculturación a los que habían sido sometidos. Este debate fue reflejo de lo complejo y heterogéneo de la construcción de un proyecto político colectivo del que eran participes organizaciones con historias y geografías particulares.

Esas identidades estuvieron relacionadas con la clasificación social que históricamente se les habían dado a los “indígenas” basada en la clase, la cual se remonta a la Revolución de 1952 y que en parte es reflejo del debate entre la Des/Colonialidad del Poder y el Marxismo trabajado con anterioridad. Las organizaciones que encabezaron este debate son la CONAMAQ y la CSUTCB. La CONAMAQ se definía como una organización puramente “indígena”, mientras que la CSUTCB se autoidentificaba como una organización “campesina”. La CONAMAQ reclamaba a la CSUTCB y a la FNMCB-BS el asumirse como “campesinos”, puesto que esa era una clasificación que, desde su dicho, invisibilizaba las formas culturales, políticas y territoriales que

antecedían a la colonia. Ante ello la CSUTCB decía no tener ningún problema con articular lo “campesino-indígena” en la definición del proyecto, asumiendo que a pesar del proceso de campesinización de 1952 aún perduraban entre algunos de sus miembros esas formas de pertenencia de la tierra que reclamaba la CONAMAQ (Garcés, 2010, pp. 72-73).

La separación entre el “bloque campesino” y el “bloque indígena” responde al posicionamiento que ellos mismos asumieron: *“unos desde la clase y otros desde la diferencia cultural étnica”* (Garcés, 2010, pp. 92-93). Este posicionamiento también impactó en las formas de organización que debían asumir las organizaciones, pues la CONAMAQ apelaba a recuperar la organización ancestral del *ayllu* (comunidad) y del Qullasuyo, uno de las cuatro partes de la estructura precolonial del Tawantinsuyo, en contraposición a la CSUTCB que retomaba el sindicato como forma de organización para los “campesinos-indígenas”, la cual era vista por la primera como una forma orientada al clientelismo, como sucedió en la Revolución del 52. Esta crítica al sindicato provenía sobre todo del katarismo, quien la consideraba una estructura ajena a las comunidades que fue impuesta desde una concepción monocultural, por tanto, colonial (Schavelzon, 2012, p. 103).

Esta confrontación también respondía a la forma en que se asumieron dentro de la estructura del instrumento político, puesto que la CSUTCB, la FNMCB-BS y la CSCB se habían asumido como la base social del mismo, por lo que respaldaron en todo momento al gobierno de Evo Morales al considerarlo “su gobierno”. Contrario a las organizaciones “indígenas” de la CONAMAQ y la CIDOB, que mantuvieron un distanciamiento con el gobierno en ciertos momentos y que reclamaron a los primeros seguir los mandatos del gobierno y no los de sus bases (Garcés, 2010, p. 82). Finalmente, en la Propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado se retomaron tres identidades: la de “campesinos”, la de “indígenas” y la de “originarios”, para que ninguna confederación se sintiera excluida.

De este debate también emanó uno no menos importante relacionado con la definición de pueblo, etnia o nación que las comunidades asumirían conjuntamente en la propuesta del Pacto de Unidad. Los “pueblos indígenas” de tierras bajas, sobre todo la CIDOB, no se sentían como una nación por ser poblaciones pequeñas en contraposición a aymaras y quechucas que se autoreconocían como naciones al ser poblaciones más amplias (Garcés, 2010, p. 72). Pese a que en la propuesta se

admitieron ambas categorías, el debate en torno a la nación iba más allá de una categoría basada en la cantidad de habitantes, pues en la memoria “indígena” esta respondía a una categoría que históricamente había sustentado la Colonialidad de la Autoridad Colectiva Estatal. Al respecto Schavlezon señala:

“Es interesante que la oposición entre clase y etnia en Bolivia tiene un tercer término en cuestión: la nación. Como categoría que remite a cultura e identificación se acerca a la etnia. Pero se aleja de esta en lo que la nación remite a Estado Moderno, como unidad cultural que surge vinculada al Estado moderno, aunque puedan existir naciones sin Estado. El término también se aleja de la mirada étnica en tanto que es la izquierda clasista de los trabajadores la que en Bolivia reivindica la nación. Una izquierda indianista se construye exactamente contra la idea de nación, entendida como construcción homogénea monocultural y por tanto colonial” (Schavelzon, 2012, p. 84).

Esto muestra que la descolonialidad también tiene que ver con la modernidad en tanto que es su antagónica y busca redefinir algunos de sus principios teóricos, como la idea nacional, que no significa lo mismo al ser enunciada desde Europa, que al ser enunciada por los “pueblos indígenas”. El Estado Plurinacional buscaría superar el monoculturalismo de la idea nacional occidental que había sometido el carácter plural de la sociedad boliviana, aquella cuya aparente integración anuló la diferencia latente de los 36 “pueblos” y naciones “indígenas” y que los obligaba a asumirse como ciudadanos individualizados y dejar de lado su identidad “indígena” colectiva, es decir, sometiéndolos a un proceso de aculturación, pero la recuperaban al defender los recursos naturales como propiedad nacional ante el acecho transnacional.

La nueva redefinición de nación que impulsaron las confederaciones tenía como base la igualdad y la diferencia. Lo que las igualaba como nación era el sentido de pertenencia y de destino común que construirían con base en la rememoración de la resistencia a la Colonialidad histórica que han vivido, al mismo tiempo que operaban criterios de autonomía, puesto que se pretendía una nación de naciones, es decir, diferentes identidades, culturas, nociones y perspectivas articuladas en torno a un proyecto descolonial común que respete las diferencias, es decir, que no oprima sus culturas, sus idiomas y sus sistemas de organización económica y política.

Esto implicaba que la nueva Autoridad Colectiva debía dejar de lado la dualidad, la linealidad y la homogeneidad cultural y política que desde las categorías modernas habían sustentado el Estado-nación, para dar paso a la diversidad, al tiempo en espiral y a la heterogeneidad, que como veremos, son categorías que van más allá de un simple reconocimiento de la diversidad cultural y que pretenden alterar las relaciones sociales capitalistas/coloniales y construir aquellas basadas en la solidaridad, en la comunidad, en el autogobierno, en la democracia comunitaria y, por supuesto, en el respeto a la “naturaleza”.

El Pacto de Unidad, pese a los conflictos internos que se le presentaron, tuvo claro que debía fortalecer la experiencia común de todas las organizaciones, es decir, fortalecer el sentido de su lucha contra la dominación, la explotación y el racismo, y así superar los intereses particulares de cada confederación. El Estado Plurinacional sería la forma política en la que diferentes actores sociales reconocerían que la idea nacional había sido exportada por la oligarquía boliviana como una categoría que subsumía las formas comunitarias y ancestrales de 36 “pueblos indígenas” a una minoría “mestiza”. De ahí la importancia de redefinirla desde los imaginarios y prácticas de las comunidades “campesino-indígenas”.

El planteamiento del nuevo Estado fue construido desde los *sentipensares*⁶⁵ de los colonizados, por ello el objetivo principal de la propuesta del Pacto de Unidad fue presentar un proyecto descolonizador que tuviera como base la construcción colectiva “campesino-indígena”, cuya unión ya era descolonizadora, pues durante más de 500 años los “pueblos” de tierras altas y tierras bajas no habían podido conocerse y re-conocerse en un proyecto común basado en la diversidad de formas y expresiones en los cinco ámbitos de la existencia social que se mantenían distanciadas a las formas que históricamente les había impuesto el Sistema Mundo Moderno/Colonial.

Las preguntas, los debates, la reflexión constante, el intercambio de ideas, la sistematización, todas estas formas de cuestionamiento de lo aparentemente consolidado, estaban orientadas a pensar otro

⁶⁵ Utilizamos el concepto *sentipensar* en el mismo sentido que el colombiano Orlando Fals Borda cuando cuestiona el “colonialismo intelectual” que niega que la construcción del conocimiento es producto del pensar sintiendo y del sintiendo pensado. Para este caso en particular, lo retomamos para mostrar que el aporte conceptual del Estado Plurinacional y todos los principios que le dan sustento no son sólo resultado de la razón libertaria del colonizado, sino de su sentir anticolonial que guía la lucha contra su opresión. Para ampliar en el significado de dicho concepto véase Orlando Fals Borda, *Una sociología sentipensante para América Latina*, SIGLO XXI-CLACSO, Buenos Aires, 2015, 491pp.

mundo, como parte del *Pachakuti* (la renovación del mundo histórica) del que se sentían parte los “pueblos indígenas”, lo que en palabras de Raquel Gutiérrez “*configuró una situación social de trastrocamiento de lo que hasta entonces había sido admitido como normal o cotidiano: la prerrogativa de unos hombres y mujeres, de cierta condición social y adscripción étnica, a mandar y decidir sobre el destino y suerte de todos los demás; la facultad, admitida como legítima hasta entonces, de usufructuar y gestionar la riqueza social de manera depredadora, selectiva, y sobre todo, privada*” (Gutiérrez, 2008, p. 13). Pensar otro mundo es una tarea nada sencilla que nunca estuvo alejada de tensiones al interior de las organizaciones que conformaban el Pacto de Unidad, pues si bien, estas preguntas ya implicaban una ruptura descolonial con las estructuras mentales de dominación y, por ende, con conceptos que en gran medida habían sido naturalizados, persistió entre ellos una disparidad sobre cómo descolonizar la Autoridad Colectiva Estatal, o cómo es que está los descolonizaría dándole un carácter Plurinacional.

Para las comunidades “campesino-indígenas” la plurinacionalidad no debía quedarse únicamente como reconocimiento de la diversidad, pues era fundamentalmente un proyecto que respondía a la necesidad de otra organización contraria al Estado-nación, lo que implicaba que el horizonte Plurinacional debía trascender el ámbito meramente cultural y transformar la estructura política colonial y de la mano de ello las relaciones sociales de los cinco ámbitos de la existencia social. Pese a que había un consenso en torno a esto, las organizaciones no miraron homogéneamente a la Autoridad Colectiva Estatal y como veremos a continuación, la tensión entre Estado Plurinacional y Autonomía Indígena fue y es la tensión más significativa en torno a la construcción del proyecto común.

3.1 La Autoridad Colectiva Estatal en el debate Plurinacional.

El Estado Plurinacional, que vale la pena recalcar, es la propuesta gestada en el seno de las organizaciones “campesinas-indígenas” y no en los ámbitos académicos o en los partidos políticos, estuvo atravesada por una diversidad muy amplia de posturas en torno a la Autoridad Colectiva Estatal. Cada una de las confederaciones tenía una percepción distinta de este actor. A continuación se presentan las perspectivas de las cinco confederaciones matrices del Pacto de Unidad en torno a

la Autoridad Colectiva Estatal, ya que con ello se podrá entender la complejidad que conlleva el construir desde la diversidad, desde el consenso y la horizontalidad.

1) La CSUTCB y la FNMB-BS

Felipe Quispe, dirigente de gran importancia en las movilizaciones llevadas a cabo durante la “guerra del agua” y la “guerra del gas”, cuyo pensamiento penetró con gran fuerza entre sus compañeros, buscó mantener un distanciamiento con el MAS-IPSP y con la figura de Evo Morales a quien *“criticaba por oportunista y por traidor, acusándolo de no hablar ni quechua ni aymara y de estar rodeado de asesores blanco-mestizos”* (Sivak, 2010, p. 132). Este posicionamiento permitió que la CSUTCB se convirtiera en la confederación con más capacidad de convocatoria para las movilizaciones “indígenas”, pues mientras estuvo al mando de la CSUTCB, el “Mallku”, introdujo en los sindicatos el pensamiento katarista del cual se desprende la visión de retomar al “indígena” como el sujeto de liberación anticolonial.

El pensamiento katarista de Felipe Quispe ayudó a impulsar dentro de la confederación de trabajadores una postura respecto a la Autoridad Colectiva Estatal que sus seguidores mantendrían pese a la llegada de Román Loayza como secretario ejecutivo en 2003. Para la CSUTCB *“El Estado boliviano se presenta como uno de los enemigos frente al cual se convoca a la unidad de las “naciones originarias”. De hecho el motor cohesionante de la identidad y de las metas del movimiento indígena es la resistencia y enfrentamiento al Estado, al que se le considera racista y excluyente”* (Linares, et al., 2010, p. 189).

El enfrentamiento contra la Autoridad Colectiva Estatal se debe a que esta es mirada como el instrumento al servicio de la oligarquía boliviana, que aparte de colonial, está vinculada a los empresarios extranjeros:

“Se trataba, por tanto, de una doble cualidad colonial del Estado boliviano. Por una parte, el Estado y el gobierno son vistos como una coalición de sectores empresariales de origen colonial que utilizan el poder político para dominar a las mayorías indígenas. Pero, por otro lado, este mismo bloque de poder estatal se halla subordinado a intereses extranjeros que igual tienen como destino dominar y explotar a las naciones indígenas, sólo por medio de “intermediarios” locales” (Linares, et al., 2010, p. 190).

De esta postura emanó su posicionamiento frente a la Asamblea Constituyente, de la que dudaban por ser convocada por el parlamento y por el Estado, aunque le reconocían ser producto de una amplia movilización social que le daba legitimidad y a partir de la cual contrarrestarían la injerencia de aquellos en la misma. Por ello creían que la Autoridad Colectiva era el espacio de *“difusión ideológica de un proyecto que se puede potencializar con la rebeldía indígena”* (Linera, et al., 2010, p. 204). Lo que pretendían al participar en la elaboración de la Propuesta del Pacto de Unidad era generar una agenda común que agrupara y cohesionara la rebelión “indígena” y que cada vez más ésta frenara la injerencia de las fuerzas anticonstituyentes.

Pese a ello, la CSUTCB pretendía construir una Autoridad Colectiva que recuperará la organización política, social y económica de las comunidades, es decir, que construya desde lo local a lo nacional, sin que ello implique una Autoridad Colectiva que sea exclusivamente “indígena”, sino que permita a los “no-indígenas” ser partícipes de esa construcción. Al respecto, Quispe señala:

“Alguna gente está pensando que los indios vamos a implantar un racismo indio, que vamos a explotar y discriminar a los mestizos; eso sería una aberración fatal, un suicidio de este siglo XXI; nosotros buscamos la igualdad de todos, sea negros, blancos, no blancos, mestizos, indios, todos los que estamos en la fila, trabajemos todos, saquemos hacia adelante este país, ¿y eso son qué?; no con el mismo sistema capitalista y pro imperialista, sino con una sociedad comunitarista, donde no hayan ni pobres ni ricos [...]” (Linera, et al., 2010, p. 195)

La FNMB-BS, que se había fundado como una organización de mujeres “campesinas-indígenas” “hermana de la CSUTCB”, apelaba a los mismos enemigos que ésta. Para ellas, los gobernantes nacionales y foráneos eran tan sólo los enemigos externos contra los que debían luchar de brazo de la CSUTCB, pues al interior el gran enemigo a vencer era el machismo de sus compañeros hombres. Asumían que para refundar el país era necesaria la participación organizada de las mujeres y para ello buscaban ocupar espacios dentro del aparato estatal con el fin de lograr una participación real en los asuntos público-estatales de los cuales habían sido relegadas (Linera, et al., 2010, p. 534). En otras palabras, la lucha descolonial de la parte femenina de la CSUTCB era de adentro hacia afuera, pues comenzaba con lograr espacios dentro de los sindicatos y

confederaciones para poder ser tomadas en cuenta en la toma de decisiones de las que sus propios hijos y esposos las venían relegando.

2) La CSCB

Los mal llamados “colonizadores” están conformados por diversas identidades, como resultado de la migración interna que han tenido que realizar con ayuda del gobierno para asentarse en regiones consideradas “vírgenes”. Por ello, entre sus miembros se encuentran ex obreros, “indígenas” aymaras, quechuas, guaraní y “mestizos” (Linera, et al., 2010, p. 293). Al igual que la CSUTCB, ésta organización mira a la Autoridad Colectiva Estatal como la defensora de los intereses de la oligarquía nacional:

“El Estado en general, y los gobiernos en particular, no son las únicas entidades ante las cuales los “colonizadores” se querellan en torno a sus necesidades colectivas. Están también los madereros, los terratenientes y los ganaderos, entre otros. Sin embargo, este enfrentamiento con estos sectores civiles esta mediado por el Estado, al que se considera controlado por esos sectores empresariales, y de ahí que este papel opositor del Estado, y los gobiernos, se refuerce más consolidando el carácter constantemente político de la alteridad colonizadora y de los “amigos” constitutivos de su identidad colectiva” (Linera, et al., 2010, p. 297).

Para los “colonizadores” su participación en la Asamblea Constituyente estuvo orientada a entablar un diálogo con el Estado. En palabras de Sergio Loayza, representante de la CSCB: *“La Asamblea Constituyente está planteada en términos de encuentro de contrarios: Es el taypi, el taypi es el encuentro de contrarios, o sea, aceptamos que en el país hay contrarios, la clase política, el empresariado” (Linera, et al., 2010, p. 305).* El *taypi* es el espacio desde el cual los contrarios reestructurarían las relaciones sociales sin excluir a los no “indígenas” y no “campesinos”, es decir, que permitiría la unión pacífica de las diversas visiones políticas que configuran la Bolivia plurinacional. La idea del *taypi* también dotó de sentido su participación en la construcción del Estado Plurinacional al que asumen como el *taypi* mayor que cobijaría a los contrarios enfrentados y aislados históricamente.

3) El CONAMAQ

El CONAMAQ es la organización que busca recuperar la estructura socio-política ancestral del *ayllu* y el *Qullasuyo*. Esta recuperación no la asume desde una posición antiestatal, sino desde el co-habitar con dicha estructura, o mejor dicho, como la alternativa que hay que recuperar por fuera o alterna al Estado. Para algunos, como para Álvaro García Linera, la postura que asume el Consejo es contradictoria, dado que es la organización que más apela a las formas “indígenas” anticoloniales, pero en su postura frente a la Autoridad Colectiva Estatal no busca descolonizarla ni desarticular sus instituciones coloniales, pues limita a buscar reconocimiento y respeto al *ayllu*. Su postura es, entonces, de defensa del *ayllu* frente a la Autoridad Colectiva Estatal y mantenerse lo más cercano a una experiencia de organización autónoma.

Ello implica que no pretende ser partícipe de las instituciones estatales o entrar a la lógica de partidos, sino que:

“El CONAMAQ apuesta a una defensa de los derechos locales de los ayllus a cambio del reconocimiento y legitimación histórica de la estructura estatal dominante. Con ello se da, entonces, un hecho paradójico de que los “aylluistas”, que afincan su nombre en una lectura anticolonial de la historia indígena, son los más propensos a la preservación negociada de las actuales estructuras coloniales del Estado, en tanto que los “sindicalistas”, supuestamente herederos de las influencias coloniales de las reformas del 52, son los más propensos a una descolonización radical del Estado” (Linera, et al., 2010, p. 337).

A la defensa del *ayllu* estuvo orientada su participación en la Asamblea Constituyente en la que participaron para reformar la Constitución Política del Estado y con ello dar un marco jurídico que permita proteger la organización el *ayllu* ante la Autoridad Colectiva Estatal. Esto implica que no pretendían formar parte de las instituciones políticas estatales, sino seguir trabajando desde la autonomía practicada en el *ayllu*, que en sí ya es una forma de organización política descolonial porque está basada en la solidaridad, en la comunalidad y en el respeto a la *Pachamama*.

4) La CIDOB

La CIDOB agrupa a una serie de confederaciones del oriente boliviano, cuyos “enemigos” más cercanos son los madereros, hacendados, agroindustriales y empresarios que agrupados en la Media

Luna pretenden expropiar sus territorios. De esta condición parte su postura ante el Estado, a quien considera un mediador que puede resolver sus demandas frente a la oligarquía local. De ahí que *“El que el Estado no aparezca como un enemigo unificador, sino más bien un aliado mediante el cual neutralizar el poder de las élites regionales, sumada a la notable capacidad propositiva frente al gobierno y la gran habilidad con la que han logrado influir en la redacción y elaboración de distintas políticas públicas y pactistas de la CIDOB frente al Estado”* (Linera, et al., 2010, p. 254).

Para ellos es indispensable ocupar cargos públicos gubernamentales, pues es el mecanismo mediante el cual pueden dar voz a sus demandas y ser ellos mismos quienes, a través de la Asamblea Constituyente, se autorepresenten y logren medidas que los favorezcan. Su participación en las instituciones estatales cobra sentido cuando se piensa que desde ellas es posible frenar el poder regional de caciques y hacendados que los mantienen en condiciones de explotación y dominio.

Con lo anterior queda claro que en el Pacto de Unidad se presentaron dos proyectos políticos, que pese a que tenían en común el reconocer que el Estado-nación les fue impuesto desde fuera, que les era ajeno y que ha sido él quien ha impedido que florezcan las prácticas comunales no estatales en favor de una minoría explotadora, se distanciaban en los cómo lograr que con el establecimiento del nuevo Estado esto no se reprodujera. Esta bifurcación la encarnan los planteamientos de la CSUTCB y la CONAMAQ.

Por un lado, los primeros plantean, pese a su reconocimiento del Estado como un Estado colonial, que es necesario participar de las instituciones estatales para transformarlas desde dentro, pues sólo así podrán controlarlo. En otras palabras, apelan a la injerencia en la esfera estatal de actores que de ella habían sido excluidos históricamente. Consideran que al ser los “campesino-indígenas” quienes controlen dichas instituciones se podrá cambiar la lógica colonial de las mismas, asumiendo que la subjetividad de los colonizados se mantenía ajena a los principios coloniales contra los que luchaban podrían frenar la lógica estatal colonial.

Por otro lado, la CONAMAQ piensa su participación como un proyecto que potencie las autonomías “indígenas”, es decir, no pretenden enrolarse en la estructura estatal, sino mantener un distanciamiento claro con ésta. Tampoco busca un Estado que agrupe las autonomías, pues no

reconocen en él una matriz común donde puedan ejercerse éstas y sus formas de representatividad política, lo que lleva a pensar otra forma de organización macro que articule a las diferentes matrices políticas provenientes de las organizaciones comunales. O sea, pretenden construir una Autoridad Colectiva que no sea estatal por más pluralista que se diga, pues miran que se mantiene esta lógica vertical, la colonialidad no cesará.

Lo que esto revela es que en el seno de algunas de las “comunidades indígenas”, pese a su participación en una forma eurocéntrica de elección de representantes, como lo es la Asamblea Constituyente, no existe una identificación con la palabra Estado, de ahí que la CONAMAQ prefiera llamarlo *Qullasuyo Bolivia* y no Estado Plurinacional, ya que la matriz estatal no forma parte de las matrices comunitarias de las comunidades autónomas. Tapia lo describe con claridad:

“Un rasgo de este tipo de naciones de matriz comunitaria es que no contienen en su forma la forma estatal. La política no se ha concentrado y no ha generado en el seno de estas comunidades una separación de instituciones y de personas que se convierten en políticos profesionales para administrar los bienes comunes y tomar decisiones, legislar, en fin, hacer política para los demás. Un rasgo fuerte de las estructuras comunitarias es el hecho de que la política no se ha autonomizado respecto de la regulación global del resto de la vida social” (Tapia, 2007, pp. 52-53).

A partir de ello debemos preguntarnos ¿Los “pueblos indígenas” plantean la refundación, reorganización o reconstrucción del Estado? Si la respuesta es afirmativa, preguntarnos: ¿Si es así por qué querrían hacerlo si es una estructura que no responde a sus formas de organización política? Si la respuesta es negativa, preguntarnos: ¿Si no, entonces cuando hablan de Estado Plurinacional se refieren al mismo Estado o a una Autoridad Colectiva no Estatal?, ¿Se trata de que nuevos actores entren a la esfera estatal para aparentar cambiar algo y que no cambie nada? Estas preguntas seguramente también han recorrido los sentires y pensares de aquellos que forman parte del *proceso de cambio*. No podemos invisibilizar estas tensiones que acompañan los propios planteamientos que las confederaciones plantearon en la elaboración de la propuesta del Estado Plurinacional porque cuando al final de este trabajo nos preguntemos ¿Qué sigue para las comunidades y naciones “campesino-indígenas”? seguramente brotará de nueva cuenta esta tensión.

Intentando acercarnos a algunas posibles respuestas consideramos que el uso de la palabra Estado tal vez es sólo muestra del eurocentrismo que inevitablemente ha penetrado en la propuesta “indígena”, pero es sumamente importante que desde este momento miremos que el contenido y el significado de la palabra Estado se aleja totalmente de la definición moderna porque un punto nodal de la propuesta se centra en la autonomía, lo cual implica que no todos los “pueblos indígenas” están pensando en refundar, reorganiza o reconstruir la estructura política vertical que los oprime, sino que pretenden elaborar otro concepto de Estado, o mejor dicho, construir otra definición de Autoridad Colectiva No Estatal, aunque por el momento la llamen así.

Prueba de ello no son sólo la forma de concebir las relaciones humanas y éstas con la “naturaleza”, es, sobre todo, la concepción de política que emana de lo anterior, pues rompe con la escisión sociedad y Estado pilar de Modernidad/Colonialidad. Es ahí donde reside su potencial transformador más allá del título que se le dé.

Este debate conceptual sin duda aflorará de nueva cuenta en el capítulo dedicado a las elaboraciones teóricas del Estado Plurinacional, pero antes de llegar ese punto (en el que la afirmación anterior podrá dialogar con muchas otras corrientes de pensamiento) es necesario definir al Estado Plurinacional desde su elaboración más concreta, es decir, no debemos perdernos en elaboraciones teóricas externas sin conocer primero y a fondo el contenido de la Propuesta del Pacto de Unidad, que al fin y al cabo es la que recoge en su sentido más original la definición de Estado Plurinacional en la que se verá la tensión en la articulación entre autonomía y Estado Plurinacional.

El debate anterior presentado muestra que en la *abigarrada* composición étnica boliviana lo “campesino-indígena” no es un sujeto estático y homogéneo, sino que es lo dinámico y heterogéneo puesto en acción desde la diversidad, una diversidad que no espera alcanzar el ritmo impuesto, por el contrario, se prepara para defender, construir y re-pensar sus propios espacios de creación colectiva. La heterogeneidad es muestra de que “*el indio no existe, éste ha existido como una designación de lugar; lo que existe son aymaras, guarayos, chacobos, tacanas, yukis, etc. pero ello tampoco implica contemplar a los grupos en una homogeneidad pura y sin conflicto*” (Ricco, 1993, p. 187). Lo “campesino-indígena” es tan sólo la síntesis de muchas líneas de pensamiento, de variadas vías de resistencia, de caminos andados conjuntamente que en ciertos puntos se bifurcan, pero que logran reconocerse en lo primordial: Liberarse de la Colonialidad.

Esta gama de posturas frente a la Autoridad Colectiva Estatal, reflejo de las experiencias particulares en que cada “pueblo indígena” vivió la Colonialidad, convergieron en la *“Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente”*. El punto nodal de la propuesta fue lograr articular todas las formas sociales y políticas practicadas por las comunidades, las cuales se asumieron como antagónicas al arquetipo estatal hegemónico occidental del ciudadano, con lo cual buscaron *“mostrarle al país que nuestra presencia es innegable”*. Esto se lograría dejando atrás los modelos políticos coloniales impuestos por la élite boliviana que les eran ajenos y construir desde las identidades de las diversas “naciones”, “pueblos” y culturas, lo cual implicaba que ninguna de ellas se impondría sobre las demás, pues sólo sin imponer se podría construir un proyecto *pluri-versal*⁶⁶ que sería encarnado en el Estado Plurinacional, como veremos a continuación.

3.1.1 El Estado Plurinacional: pensar desde los “pueblos”.

Los dos textos que encarnan el pensar de los “pueblos” en torno al Estado Plurinacional son los que guían este apartado. El primero de ellos fue presentado el 5 de agosto de 2006 y se tituló *“Propuesta de las organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente”*. El segundo, ya organizado en forma de Constitución con el objetivo de ser un borrador de la futura Constitución del Estado, se presentó el 23 de mayo de 2007 y se titula *“Propuesta consensuada del Pacto de Unidad. Constitución Política del Estado Boliviano”*.

En la *“Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente”* elaborada el 5 de agosto, los “pueblos campesinos-indígenas” se preguntan, en parte para aclararse a sí mismos y para aclararle al resto de la población, ¿Qué es un Estado Plurinacional? y se responden: *“El Estado Plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, reafirmando, recuperando y*

⁶⁶ Una de las propuestas trabajadas por Patricia Chávez desde el enfoque de la interculturalidad, asumido como un elemento descolonial, apunta a considerar que una de las rupturas con el universalismo de la Modernidad/Colonialidad que presenta la propuesta “indígena” en Bolivia, es que no existe un centro que se coloque como criterio de evaluación entre las distintas culturas. Ello implica que las relaciones entre ellas apelan a un diálogo igualitario que tiene como fundamento o que esta direccionado hacia la crítica del orden dominante. Para ampliar el enfoque intercultural véase Patricia Chávez, *Cómo pensar la descolonización en un marco de la interculturalidad*. Disponible en *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*, FBDM-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz.

fortaleciendo nuestra autonomía territorial, para alcanzar la vida plena, para vivir bien, con una visión solidaria, de esta manera ser los motores de la unidad y el bienestar social de todos los bolivianos, garantizando el ejercicio pleno de todos los derechos” (CSUTCB, et al., 2006, p. 173).

También señalan que el objetivo de su organización es:

“Nuestra decisión de construir el Estado Plurinacional basado en las autonomías indígenas, originarias y campesinas, debe ser entendida como un camino hacia nuestra autodeterminación como naciones y pueblos, para definir nuestras políticas comunitarias, sistemas sociales, económicos, políticos y jurídicos, y en este marco reafirmar nuestras estructuras de gobierno, elección de autoridades y administración de justicia con respeto a formas de vida diferenciadas en el uso del espacio y el territorio” (CSUTCB, et al., 2006, p. 174).

La nueva Autoridad Colectiva Plurinacional reconocía que en Bolivia, históricamente, habían coexistido muchas otras formas de pensar y ejercer el poder respecto del Estado-nación y ante ello el Estado Plurinacional asumía que en su interior co-gobiernan otros sistemas, que por primera vez reclaman el derecho a estar libres de la opresión que conlleva el intentar encajar en un arquetipo impuesto desde afuera.

En el Estado Plurinacional el co-gobierno implica que formas organizativas “indígenas” no estatales se mantengan al mismo tiempo que estos nuevos actores ocupan las instituciones estatales para descolonizarlas al dotarlas de un sentido que anteponga la inclusión al racismo, lo comunal a lo individual, la horizontalidad a la jerarquía, el nosotros por el yo, lo pluricultural a lo monocultural y la “naturaleza” a la depredación. Así, desde dichas instituciones, se compartirían y reforzarían estos principios con el resto de la población boliviana no “indígena” para la construcción de un proyecto nacional descolonial común.

El co-gobierno era la forma en que dos horizontes sociales lograban articularse. Por un lado, el horizonte que plantea que para la descolonialidad no es necesario construir o reforzar una forma estatal y otro que ve necesario ocupar las instituciones estatales sin perder un posicionamiento crítico ante ellas (Chávez, s.f., p. 16). Por ello, *“La estructura del nuevo modelo de Estado Plurinacional implica que los poderes públicos tengan una representación directa de los pueblos*

y naciones indígenas originarias y campesinas, según usos y costumbres, y de la ciudadanía a través del voto universal” (CSUTCB, et al., 2006, p. 174). Con esto, las organizaciones “campesinas-indígenas” asumían que las instituciones emanadas de la Autoridad Colectiva Estatal occidental no habían sido diseñadas por todos, sino que se sobrepusieron al resto de la población bajo el mando de unos cuantos, con base en los criterios racistas propios del modelo colonial de Estado impuesto y buscaban revertirlo retomando el sentido propio de sus relaciones más inmediatas como la solidaridad y reciprocidad.

Con el Estado Plurinacional se buscaba transgredir los supuestos raciales con los cuales las instituciones del Estado-nación afianzaron la centralidad del proyecto político de “blancos” y “mestizos”, que relegaron la participación “indígena” en la construcción de un sistema social afín a sus principios, tales como la reciprocidad, la complementariedad, el vivir bien, la democracia participativa de consensos y el respeto a la vida encarnada en la idea de cuidado a la “naturaleza”. A razón de ello, Bautista señala que lo Plurinacional no sólo es un agregado culturalista, sino que *“demanda la democratización, en tanto ampliación, del ámbito de las decisiones”* (Bautista, s.f., p. 185). El ámbito democrático pretendía ser ampliado en, y no desde, las instituciones estatales, lo que implica que no pretende ser limitada y ejercida por éstas, sino que debería regresar todo el tiempo a la consulta de las comunidades, pues son ellas las que construyen el horizonte descolonial. De alejarse de ellas el proceso se tornaría en una cosa aparente, como diría Zavaleta.

Pero no sólo ello, en el fondo lo que los “pueblo indígenas” están manifestando es un horizonte que pretende redefinir, y por tanto, realizar otra idea de comunidad, que a diferencia de la comunidad ilusoria moderna llamada Estado-nación parte de un proyecto propio y común que asumen que la comunidad no es posible si se mantienen los criterios homogéneos que históricamente han imposibilitado que sean ellos quienes puedan construir su propia historia porque *“la política que empieza a proponer el mundo indígena se construye a partir de la comunidad”* (Bautista, s.f., p. 202). Lo anterior implica que uno de los ejes teóricos y prácticos más importantes sobre los que descansa la descolonialidad es superar la separación entre sociedad y Estado que caracteriza la política moderna/colonial.

Para ello buscan resignificar el sentido de la unidad mediante la recuperación de su identidad “indígena” y el establecimiento de relaciones sociales donde sea la comunidad, y no el individuo

o unos cuantos individuos, la que concentre las decisiones para que desde ella se construya la nueva Autoridad Colectiva. Ello implica necesariamente una descentralización, ya que el co-gobierno es compartir el poder y las decisiones, por lo que no hay un mando único central que imponga sus intereses al resto, sino que de un ejercicio de democracia y de consenso emanarán las acciones y vías que deben realizarse. De ahí que una de las demandas que más reivindicaban en sus documentos las comunidades sea la defensa de la democracia comunitaria.

Uno de los puntos nodales de la propuesta de las organizaciones “indígenas, originarias y campesinas” para que el co-gobierno pudiera efectuarse en términos concretos era la reestructuración de los departamentos, es decir, dismantelar la división político-administrativa que fue realizada en el período colonial desde hacía más de 500 años y que llevó a la segregación cultural, política y económica de los “pueblos” pertenecientes al Tawantinsuyo.

El reordenamiento territorial pensado por las organizaciones “campesino-indígenas” partía del reconocimiento de las autonomías territoriales “indígenas” a partir de criterios lingüísticos, históricos, culturales, organizativos, y, sobre todo, de continuidad geográfica. Este criterio refiere que “naciones” o “pueblos” que se encuentran en territorios diferentes debido a la división territorial colonial, pero que comparten alguno de los otros criterios, puedan articularse en la misma geografía. Articulación que implicaba reformar los límites departamentales establecidos y ampliar los territorios autónomos para que estos dejaran de ser considerados minoría y se les reconociera como una mayoría territorial frente a los intereses de la oligarquía boliviana.

Ellos mismos definen en el artículo 201 que los territorios “indígenas” son *“los espacios geográficos que constituyen el hábitat de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos a los cuales han tenido tradicionalmente acceso y donde mantienen y desarrollan sus propias formas de organización económica, social y cultural”* (CSUTCB, et al., 2010, p. s/p). Es decir, aquellos que antecedían a la división colonial española. Este punto que era crucial para afianzar un proceso descolonial, que de entrada no pudo ser presentado en la Asamblea porque fue el propio Evo Morales quien dijo que a la Asamblea Constituyente habían entrado nueve departamentos y saldrían nueve departamentos, frenando con ello todo intento de reorganización territorial autónoma.

Las autonomías territoriales eran el sustento del Estado Plurinacional, pues se plantea que con el fortalecimiento de dichas autonomías, es decir, desde lo local, se podría construir algo más general. A la letra se lee: *“Las autonomías apuntan a romper con la verticalidad del actual Estado, su estructura de poder, permitiendo la construcción de un nuevo Estado desde <<abajo>>, desde las bases”* (CSUTCB, et al., 2006, p. 180). Esto implica que la participación indígena en las instituciones estatales estaba orientada a ocupar esos espacios para descolonizarlos y que quienes los ocuparan estarían controlados por las autoridades electas en la organización local. Es decir, desde lo comunal construir la unidad de la nueva Autoridad Colectiva Plurinacional que a su vez reforzaría a estas. Tenemos aquí otro elemento que nos hace cuestionarnos si era Estado lo que pretendían las comunidades porque si algo ha caracterizado a éste es una lógica de arriba hacia abajo, entonces, cuando se plantea una organización de abajo hacia arriba rompe con la lógica de las relaciones de poder coloniales pese a que se le denomine Estado.

Aquí también emerge una tensión entre Autoridad Colectiva Estatal y Autonomía que era propia de un debate inacabado al interior las organizaciones, pues dos eran las formas en que era concebida. Aunado a lo que ya hemos visto, debemos agregar que la CSUTCB se rehusaba a hablar de autonomía porque era el concepto con el cual la “Media Luna” había impulsado el sí a las autonomías departamentales, aparte de que creían que el concepto refería a las minorías que buscaban replegarse en sus territorios, mientras que en Bolivia los “pueblos campesinos-indígenas” eran mayoría y buscaban “penetrar la estructura estatal”. En contraposición, las poblaciones de tierras bajas entendían la autonomía como una forma de resistencia contra la Autoridad Colectiva Estatal (Garcés, 2010, p. 73). Finalmente, en la Propuesta el concepto autonomía aparece referido con la última connotación.

La autonomía, según la propuesta presentada por las organizaciones, también implicaba reivindicar el derecho de “pueblos” y naciones para definir sus propios sistemas jurídicos, económicos, sociales, culturales, estructuras de gobierno, elección de representantes y primordialmente administración y propiedad de sus tierras, territorios y recursos naturales. La relación entre las autoridades representantes de los territorios autónomos y las del Estado Plurinacional en torno al territorio y recursos naturales no renovables sería de co-administración y co-gestión. La co-gestión se llevaría a cabo mediante la consulta directa a las comunidades, la cual sería obligatoria,

informada y previa ante cualquier decisión que el gobierno tomara respecto a ellas, puesto que serían las naciones quienes aprobarían o vetarían la explotación o exploración de los recursos de sus territorios al considerar que tienen dominio originario sobre ellos (CSUTCB, et al., 2006, p. 183).

La propuesta plantea que previo a la aprobación de la exploración y explotación de los recursos naturales no renovables se tenían que realizar estudios para conocer el impacto socioeconómico, ambiental y comunitario que tendría el llevarlas a cabo. De aprobarlos, los beneficios serían compartidos entre las comunidades del lugar y el resto de la población y en caso de daños socioambientales o culturales se debería indemnizar y reparar los daños ocasionados a la comunidad.

La autonomía estaba relacionada con la territorialidad, que no es pensada sólo como un espacio geográfico. La territorialidad:

“es el término que usan, sobre todo las organizaciones de tierras bajas, y la han adoptado la de tierras altas luego. Por territorialidad no sólo están hablando de tierra o espacio, sino de cómo se articula cultura, producción, reproducción social, cosmovisión, estructuras de autoridad y obviamente la tierra. Cuando reivindican territorialidad están reivindicando la totalidad de su cultura y tipo de sociedad y eso lo han hecho aterrizar en la constitución en la idea de autonomía indígena, ese es un componente del Estado Plurinacional” (Tapia, 2016).

La tierra también sería de dominio compartido entre las comunidades y el Estado Plurinacional, ya que aceptaban la propiedad individual, pero señalaban que ésta y su mercantilización eran una de las causas principales de la desigualdad y de la injusticia social. Por ende, el Estado Plurinacional debía privilegiar las tierras colectivas-comunitarias e imponerle obligaciones y límites a la primera. La tierra y la territorialidad fueron los temas que junto al de la Asamblea Constituyente enfrentaron de forma directa a las comunidades del Pacto de Unidad y a la oligarquía de la “Media Luna”. El dilema estaba en la forma de posesión de la tierra, individual o colectiva, que en sí ya representaba un desencuentro, dado que las organizaciones del Pacto exigían un proceso de redistribución de la tierra, es decir, una reforma agraria que pusiera fin al latifundio porque eran conscientes de que no

podría darse un proceso descolonial sin la eliminación de la explotación en el campo, que se perpetúa gracias a la concentración privada de la tierra.

Esto, sin duda, estaba referido a un enfrentamiento aún más importante: la acumulación del capital y el modo de producción capitalista. No ahondaremos aquí en la discusión sobre la Heterogeneidad Histórico Estructural existente en Bolivia sobre los modos de producción, pero es importante reconocer que una de las grandes diferencias que existe entre el Estado-nación capitalista y las organizaciones comunales “campesinas-indígenas” reside en la forma en que se relacionan con la *Pachamama* y en las formas en que obtienen los recursos para la sobrevivencia. Zibechi lo observa con claridad:

“Una diferencia clave es que el Estado-nación es una relación social capitalista; la comunidad no es capitalista, es comunidad. El Estado existe para la acumulación del capital; la comunidad para la comunidad, para perpetuar el tipo de relación entre sus miembros y, por tanto, con el llamado entorno. El Estado sobrevive depredando el entorno; la comunidad sólo sigue siendo si lo conserva” (Zibechi, 2009, p. s/p).

No debemos olvidar que en el desarrollo histórico del Patrón de Poder Moderno/Colonial la relación Estado-nación-Capitalismo operó todo el tiempo como la relación hegemónica que permitió la explotación y dominación de unos individuos por otros y de estos hacia con la “naturaleza”. Aunque esas formas fueron exportadas y operaron de forma continua su articulación con las formas comunales precedentes a la colonia lograron resistir pese a las transformaciones que implicó el contacto con occidente y aunque no se mantuvieron puras en los 500 años de colonialidad, han logrado mantener su sentido de respeto a la Madre Tierra y de tomar de ella sólo lo necesario para la sobrevivencia, a diferencia de la lógica del capital que para poder acumular depreda y despoja de los recursos naturales a los “pueblos” y naciones del mundo. Un proyecto descolonial tendría, necesariamente, que transformar las relaciones capitalistas y recuperar las tradiciones comunales de cuidado a la “naturaleza”.

Algo que no deja de llamar la atención es que en ninguno de los dos documentos el proyecto descolonial niega las formas de explotación capitalista, por el contrario, en el artículo 213 afirman que el Estado reconoce seis formas de organización económica, entre ellas la

“empresarial moderna capitalista”, a la cual respeta y protege junto con las otras cinco. Esto es una de las grandes interrogantes y reflexiones sobre las cuales los “pueblos indígenas” nos invitan a pensar porque el hecho de que reconozcan la existencia de dicha matriz económica no quiere decir que su proyecto se simiente sobre ella.

Por el contrario, pretender defender la matriz económica comunitaria de la injerencia de aquella y el proyecto descolonial anticapitalista se asume como un proyecto que busca el *Buen Vivir*, lo que implica que pretenden atacar el sistema viejo creando uno nuevo a partir de recuperar las formas comunales que piensan a la “naturaleza” como la vida misma, la cual hay que proteger de la depredación capitalista ahí presente.

Aunado a la autonomía, el territorio y la tierra, otro punto nodal descolonial de la propuesta del Estado Plurinacional reside en el sistema de representación impulsado por las organizaciones en el que *“las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos ejercen representación directa en los distintos niveles de gobierno, elegidos en base a sus usos y costumbres y al principio de democracia comunitaria”* (CSUTCB, et al., 2006, p. 176). Se trataba de recuperar las formas de elección directa de representantes practicadas por las comunidades desde sus usos y costumbres, tales como las asambleas comunales o los cabildos comunales y al mismo tiempo mantener el voto universal directo practicado en las regiones urbanas. A estas formas se añadían, como mecanismos de democracia participativa y directa, la Asamblea Constituyente, el referéndum, el veto popular, el plebiscito y la revocación de mandato.

En la Propuesta del Pacto de Unidad podemos ver una articulación entre las formas de representación política propias del Estado-Nación, tales como el voto, el referéndum o la propia Asamblea Constituyente y de formas representación propiamente “indígenas” como las asambleas y cabildos comunales. Lo que las comunidades “indígenas” pretendían mostrar era que existían otros criterios fuera de los modernos para la elección de representantes, tales como la rotación y el cumplimiento de cargos que emergían de decisiones colectivas y no de la imposición o la votación que privilegia a las mayorías a través de la competitividad dentro del sistema de partidos (Tapia, 2010, p. 146).

Aunada a la representación directa que tendrían los “campesinos-indígenas” en las instituciones gubernamentales, en la Propuesta se plantea la instauración de un “Poder Social Plurinacional”, que sería un cuarto poder ajeno a los tres existentes (Ejecutivo, Legislativo y Judicial), cuya función sería “vigilar y controlar los poderes del Estado”. El Poder Social Plurinacional sería plenamente autónomo de dichos poderes y estaría conformado por representantes de las naciones y “pueblos indígenas, originarios y campesinos”, así como por miembros de las organizaciones sociales, por lo que cualquier acto de corrupción e injusticias llevadas a cabo serían sancionados y sus decisiones serían “inapelables y de cumplimiento inmediato por parte de los poderes del Estado” (CSUTCB, et al., 2006, pp. 178-179).

En el caso de la participación “campesino-indígena” en los otros tres poderes estatales también se impulsaban modificaciones sustanciales. En el Poder Ejecutivo buscaban participar de forma directa en la elección de los ministros que acompañarían las decisiones del Presidente. Para ello, proponían que las organizaciones “campesino-indígenas” y sociales le presentaran al jefe del Ejecutivo una terna de personas que consideraban idóneas para el cargo, de las cuales debía elegir a uno o una de ellos para que en total fueran electos para conformar la Corte un 50% hombres y 50% mujeres. Si bien esto no cambiaba el hecho de que en el Ejecutivo no existiría plurinacionalidad, puesto que las decisiones seguían concentradas en una sola persona (Tapia, 2010) si era un avance significativo porque serían los “pueblos” quienes tendrían por lo menos a un representante ocupando ese cargo que históricamente habían ocupado hombres “blancos” y “mestizos”.

En el Legislativo pretendían que los assembleístas representantes de los sectores urbanos fueran electos por voto universal, mientras que las comunidades originarias elegirían a sus representantes de forma directa por usos y costumbres. Para la impartición de justicia proponían el pluralismo jurídico que implicaba darle el mismo status legal a los sistemas de justicia “indígena” y a la justicia positiva, aunado al hecho de que esta última no podía intervenir en las decisiones que las autoridades electas por las comunidades tomaban mediante sus usos y costumbres, pues éstas tendrían la misma validez legal que aquellas (CSUTCB, et al., 2006, pp. 177-178).

Una de las modificaciones más importantes que impulsaron en la nueva Constitución Política del Estado para que los constituyentes “campesinos-indígenas” pudieran cumplir con sus funciones al

interior de la Asamblea Constituyente, y también para que se dejara de lado la exclusión de estos actores dentro de las instituciones estatales, fue la comunicación plurilingüe al interior de dichos espacios. Ello implicaba que quienes ocuparían cargos de representación en la nueva Autoridad Colectiva Estatal debían hablar la lengua “indígena” de la región a la que representaban y a nivel constitucional se debían reconocer las 36 lenguas practicadas por las naciones “indígenas” como idiomas oficiales junto con el castellano. De ahí que una de las prioridades del Estado Plurinacional será promover y cuidar, mediante la educación; la diversidad cultural y lingüística propia del país. Para ello, se asumía como obligación de la Autoridad Colectiva Plurinacional crear universidades “indígenas” que fomenten el enfoque pluricultural, plurilingüe e intercultural.

De la mano del derecho a la educación, la propuesta de las organizaciones señala que el Estado Plurinacional deberá garantizar y fomentar los derechos que corresponden a los “pueblos indígenas, originarios y campesinos”, entre los que destacan:

- Respetar, proteger y practicar los derechos colectivos, sociales económicos y culturales de las naciones y “pueblos indígenas originarios y campesinos”
- El agua como derecho humano
- Consultar y promover la participación de las naciones y pueblos en políticas y acciones gubernamentales que les afecten
- Respetar y garantizar las prácticas de la propiedad intelectual de los saberes y conocimientos ancestrales
- Impedir y sancionar el genocidio y etnocidio de los “pueblos indígenas originarios y campesinos”
- Uso de símbolos y emblemas propios de las naciones “indígenas”
- Derecho a la participación directa de los “pueblos indígenas originarios y campesinos” en toda la estructura estatal
- Vigilancia, seguimiento y control social orgánico sobre la administración pública, empresas estatales y privadas en todos sus niveles que desarrollan actividades en los territorios “indígenas originarios y campesinos”, así como en todo el territorio boliviano
- Prohibición de cualquier tipo de violencia, tratos crueles o degradantes, discriminación, explotación, esclavitud y exclusión

- Nadie podrá ser discriminado por su origen, cultura, color, sexo, edad, credo religioso o pensamiento político

Esta serie de principios no sólo son el punto de partida para la acción colectiva de las comunidades, sino que son muestra de los caminos que pretenden recorrer, pues las acciones que emprendan necesariamente tienen que seguir dichos principios, que si bien no están dados, deben de construirse en el caminar colectivo hacia la descolonialidad. El Estado Plurinacional debe apelar a esos principios, la estructura estatal, sus instituciones y acciones, deben estar orientadas al Vivir Bien, que es la filosofía aymara y quechua que sintetiza todos estos principios.

Es de suma importancia reconocer que no son principios aislados, sino que conforman el proyecto comunal del Vivir Bien y la Interculturalidad. El Vivir Bien y la Interculturalidad son dos paradigmas que confrontan el paradigma moderno dominante que sitúa al sujeto monocultural en el centro de las relaciones sociales, es decir, son anticapitalistas y anticoloniales. Buen Vivir tiene muchos significados, *grosso modo*, Buen Vivir es la respuesta de vida de los “pueblos indígenas” al sistema de muerte que significa el capitalismo. Como refiere el investigador boliviano Fernando Huanacuni, el Buen Vivir es una concepción de vida en la que *“todo vive, las montañas viven, el agua, que el árbol vive, así como nosotros sentimos y pensamos, ellos también viven y piensan. Todo es importante, no hay pequeño, no hay grande, sino todo es importante”* (Huanacuni, 2012). De ahí la importancia que tiene el que los “pueblos” denominen ecocidio a la destrucción de la “naturaleza”.

Otra aportación importante para entender el Buen Vivir nos la ofrece Raúl Prada Alcoreza, quien nos enuncia los principios fundantes de este paradigma:

“1) solidaridad social, puesto que se parte del supuesto de que el ser humano solo puede lograr la plenitud en comunidad, 2) la producción como resultado de la interacción del trabajo mancomunado, 3) la reproducción de la fuerza de trabajo y el cuidado de la familia como responsabilidad familiar, colectiva y pública, 4) complementariedad, que es el supuesto de la interdependencia humana entre seres que son diferentes, que tienen capacidades y atributos diferentes, lo cual enriquece la interacción y es la base del aprendizaje común, 5) la reproducción en un marco de respeto y armonía con la Naturaleza,

6) que la gestión productiva es una responsabilidad de reproducción familiar y colectiva, lo cual implica la gestión política y la responsabilidad pública y 7) que la naturaleza es sagrada y que los pactos con ella se renuevan a través de la ritualidad” (Prada, s.f.)

Lo que Prada Alcoreza llama complementariedad es lo que en la Propuesta del Pacto de Unidad se denomina Interculturalidad y que tiene el mismo sentido de ella, es decir, reconocer la diferencia y construir desde la diferente. En palabras de Catherine Walsh:

“La interculturalidad se refiere a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales de múltiple vía. Busca desarrollar una interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes; una interacción de parte del conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas, políticas y del poder. No se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar al otro o a la diferencia entre sí. Tampoco se trata de volver esenciales identidades o entenderlas como adscripciones étnicas inmutables. Se trata, en cambio, de impulsar activamente procesos de intercambios que permitan construir espacios de encuentro entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas” (Walsh, 2005, p. 45)

El Buen Vivir, la Interculturalidad y la Plurinacional son los pilares del proyecto descolonial en Bolivia. Si bien en la instrumentalidad, es decir, en la forma de la implementación concreta de la Propuesta del Pacto de Unidad aún hay vacíos respecto a los cómo se podría llevar a cabo este complejo y en algunos puntos contradictorio planteamiento, lo cierto es que lo mínimo que se esperaba del *proceso de cambio* era que el texto constitucional reflejará este nuevo horizonte descolonial que impulsaban las comunidades. Sin embargo, la negociación final y la aprobación del texto constitucional estuvieron alejadas de los representantes de los “pueblos” y “naciones originarias”, lo que tuvo como consecuencia que fueran desechados en lo fundamental los principios del Estado Plurinacional, como a continuación se verá.

3.1.2 Los resabios del viejo Estado: La Nueva Constitución Política del Estado y las leyes secundarias.

En octubre de 2008 la Asamblea Constituyente aprobó la Nueva Constitución Política del Estado que finalmente fue ratificada el 25 de enero de 2009 tras ser enviada a referéndum y promulgada el 7 de febrero de 2009. Posterior al proceso de aprobación de la Constitución Política del Estado las organizaciones “campesinas-indígenas” se volvieron a reunir con el objetivo de hacer una sistematización de la experiencia del *proceso de cambio*, es decir, aprender de su caminar por la senda de la resistencia, pero también de la institucionalidad y el impacto que esta experiencia tuvo o no en el proceso anticolonial.

Esta sistematización fue presentada en un libro que lleva por título “*El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado. Sistematización de la experiencia*” en el que se presenta una lectura crítica hacia el texto constitucional y a la cual pretendemos darle seguimiento. En primer lugar, las organizaciones “campesinas-indígenas” afirman que el texto aprobado en 2008 es producto de una negociación interpartidaria entre el MAS, PODEMOS, la UN y el MNR y que no contó con la participación de las comunidades “*indígenas*”, pues “*el trabajo constitucional fue tomado por la clase política*”. Prueba de ello es el distanciamiento entre el texto constitucional aprobado y la Propuesta del Pacto de Unidad, sobre todo en temas centrales como la autonomía, la tierra y territorio y la representación política.

Sobre esta afirmación es que se realizará la reflexión correspondiente a este apartado. Lo que se pretende es aportar elementos para la reflexión en torno a los avances y límites que tuvo la propuesta del Estado Plurinacional al interior de la Constitución Política del Estado. Comenzaremos diciendo que uno de los elementos que señalan las propias organizaciones como un elemento que permitió “*una plurinacionalidad amasada y controlada por el poder constituido*” (Garcés, 2010, p. 30), es decir, que permitió que la clase política se apropiara y modificara en lo sustancial sus demandas fue en la intervención del llamado Grupo de los 12⁶⁷ o representantes del Poder Ejecutivo en la asambleas llevadas a cabo durante los acuerdos del Pacto de Unidad.

⁶⁷ El Grupo de los 12 estuvo integrado por integrantes de la Representación Presidencial para la Asamblea Constituyente (REPAC), los asesores de las organizaciones pertenecientes al Pacto de Unidad y los representantes

La injerencia del Grupo de los 12 en la toma de decisiones fue, a decir de las comunidades, lo que permitió que el trabajo en la Asamblea Constituyente no tomara en cuenta en todo momento el texto de la Propuesta del Pacto de Unidad. En su palabra: *“El equipo de los 12 fue la estrategia seguida por el Ejecutivo y el MAS para insertarse en el proceso del Pacto de Unidad y tomar control sobre él”*. La intervención del MAS en las asambleas y decisiones de los representantes de las comunidades fue crucial para que el partido se apropiara de las demandas y conceptos que emanaban de ellas, lo cual llevó, por un lado, a la invisibilización de su resistencia y dio pie a que aquellos presentaran el *Proceso de cambio* como una invención suya que comenzó con la llegada al poder de Evo Morales, resultado del trabajo de los actores estatales del Grupo de los 12, y por el otro, dicha apropiación permitió que las demandas tuvieran una interpretación muticulturalista de las mismas, es decir, se creyó que a las comunidades les bastaría con un reconocimiento cultural dentro de la Constitución para sentir que satisfacían sus deseos descoloniales.

Dentro de la línea de reconocimiento de los “pueblos originarios” podemos encontrar en la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia un avance plasmado en la definición de Bolivia como un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario (Art. 1); el reconocimiento a la preexistencia colonial de las naciones “indígenas, originarios, campesinos” y el dominio ancestral de sus territorios (Art. 2) (Art. 30); elevar a idiomas oficiales las que siempre habían sido consideradas lenguas o dialectos de las comunidades (Art. 5); la whipala que junto con la bandera republicana son consideradas símbolo del Estado (Art. 6); el reconocimiento de los principios ancestrales como el suma qamaña (vivir bien), el ñandereko (vida armoniosa) y el teko kavi (vida buena) (Art. 8).

Respecto a los fines del Estado Plurinacional se dice que este debe construir una sociedad justa sustentada en la descolonización que implica la adopción de una forma de gobierno democrática que incluye, junto con la democracia representativa liberal, la democracia comunitaria, es decir, la elección, designación o nominación de autoridades y representantes por normas propios de las “naciones y pueblos indígenas, originarios y campesinos” (Art. 11, 30). Sin embargo, este

del Poder Ejecutivo. Su creación tenía como objetivo articular a las comunidades originarias con otros actores con quien pudieran complementar la Propuesta del Pacto de Unidad, lamentablemente este objetivo se vio acotado a los actores estatales.

reconocimiento se ve limitado a las comunidades pues en la Constitución Política no se plantea que la democracia comunitaria sea el medio mediante el cual los representantes de los “pueblos y naciones campesino-indígenas” accedan a las instituciones del nuevo Estado.

En otras palabras, la democracia comunitaria sólo es reconocida en los territorios “indígenas” y no como una forma directa para que estos puedan tener representación en las instituciones estatales, ya que para ello se debe recurrir a la democracia representativa liberal de organización partidista y mediante el voto universal. Si bien hay una constante en el texto constitucional de reconocimiento a la participación dentro del Estado Plurinacional y respeto a la forma de elección de los “pueblos”, ésta se ve limitada a sus territorios al no concebirse como una forma amplia que supere las formas de representación política liberales pues está supeditada a ellas al ser consideradas que es algo que atañe únicamente a las comunidades “indígenas” en vez de retomarlas como un referente que permita transformar las relaciones de poder dentro del Estado Plurinacional.

Ejemplo de ello es que tanto en la elección de representantes al Poder Legislativo, es decir, para la conformación de la Asamblea Constituyente, para ocupar un puesto en el Tribunal Supremo o para ser Presidente de la nación se debe postular mediante el sistema de partidos liberal y ser electo mediante el voto universal característico de la democracia representativa liberal (Art. 146, 166, 206, 209) , en la que la participación de los “pueblos y naciones indígenas” no contempla que estos puedan ocupar los espacios de representación de forma directa mediante la elección de sus comunidades, es únicamente a través de los partidos políticos que pueden hacerlo, y estos al no contar con un partido propiamente “campesino-indígena” quedan sometidos a la estructura partidaria del MAS.

Esto, sin duda, es uno de los ejes centrales que desde la Constitución frenó el *Proceso de Cambio*, el proceso de descolonización de la política y del Estado que implicaría que las formas de representación emanadas de las comunidades fueran predominantes a las formas de representación liberales, es decir, que el consenso y la elección directa y rotativa de representantes fuera la forma que frenara a la representación caracterizadas por el caudillo o representante que obtiene su legitimidad de un proceso electoral y no de las comunidad a la dice representar.

En cuanto a la autonomía y territorio la Constitución Política reconoce que son “naciones y pueblos indígenas” aquellas colectividades que comparten identidad, cultura, idiomas, historia, instituciones, territorialidad y cosmovisiones y que tienen presencia en Bolivia anterior a la colonia española (Art. 30). Sin embargo, pese al reconocimiento de la territorialidad como un elemento que define a los “pueblos originarios” más adelante se frena el derecho a la unidad política de esos territorios ancestrales, pues se estableció que las circunscripciones electorales espaciales “indígena, originario, campesinas” son asignadas bajo el criterio de minoría poblacional, lo que implica que ellas deben mantenerse así y para ello no deben trascender los límites departamentales de la administración colonial (Art. 290 y 293).

En otras palabras, la representación política que los pueblos originarios podrían tener a través de las circunscripciones especiales se concedió a cambio de que estos no cohesionaran con sus semejantes que se encontraban en otros territorios o territorios aledaños. Las circunscripciones especiales también se veían limitadas porque para formar parte de los diputados en la Asamblea Constituyente, por ejemplo, tenía que ser mediante el sistema de representación proporcional o ser electos por sufragio universal, no de forma directa por sus comunidades (Art. 147).

El veto constitucional al desmantelamiento de la división político-administrativa del Estado Nación-Colonial impactó directamente en el principio de interculturalidad que guiaba el proceso descolonial boliviano y, al mismo tiempo, frenó la re-territorialización necesaria para la construcción de un proyecto descolonial basado en las autonomías. Si bien la Constitución reconoce la interculturalidad como la base esencial del Estado Plurinacional que permite la cohesión y la convivencia entre las “naciones originarias” (Art. 98), el mantener los departamentos que desde hace 500 años han imposibilitado la acción conjunta de las comunidades siguiendo el razonamiento de separación y desvinculación de la lógica del Patrón de Poder Moderno-Colonial que dio paso al saqueo de las tierras “indígenas”, significa preservar el continuo de dicha lógica y, por tanto, el reconocimiento intercultural es meramente de jure y no de facto.

Volviendo al tema de las autonomías cabe agregar que la Constitución reconoce el derecho de las naciones originarias a la gestión territorial y la autonomía indígena que implica que pueden ejercer sus funciones jurisdiccionales a través de sus propios sistemas de justicia y de elección directa de sus autoridades según sus usos y costumbres (Art. 30, 190, 269), pero en cuanto a los recursos

naturales, que es una de las demandas centrales que dotan de sentido la defensa por la autonomía indígena, la Constitución limita la participación indígena de los recursos naturales presentes en sus territorios (Art. 272)

En la sistematización de su propia experiencia, las organizaciones “campesinas-indígenas” enfatizan en que lo aprobado en la Constitución es una “*plurinacionalidad amasada y controlada por el poder constituido*”. De ahí que se reincorporaran conceptos que a eran recordados por las comunidades como expresión del racismo histórico al que habían estado sometidos, tales como “la nación boliviana” (Art. 3) o la “República boliviana” (Art. 11) a los que consideraban “*resabios del monoculturalismo estatal y del desesperado intento de retener el formato del Estado-nación*” (Garcés, 2010, p. 30).

Este reclamo que hacen las comunidades no son para menos, se trata de la reinscripción de conceptos que no les son propios, que no reflejan el nuevo horizonte de sentido que intentaron plasmar en la constitución porque esos conceptos, históricamente, como ya lo hemos visto, han sido la justificado de los regímenes de gobierno colonizados que han avalado que sus formas sean dominantes y deleguen las formas de organización “indígena”, como temen suceda con la nueva Constitución Política del Estado.

3.2 Hacia la construcción de una teoría política plurinacional

El objetivo de este apartado es visibilizar y problematizar sobre los alcances que ha tenido la construcción de una teoría política emanada de los principios que dan fundamento a la propuesta teórica del Estado Plurinacional, algunas para legitimar el discurso oficialista del gobierno boliviano en turno y otras para introducir y aportar al debate con las estructuras de pensamiento dominante hacia la construcción de una teoría política plurinacional.

En primer lugar, se retoma el pensamiento de Álvaro García Linera, actual vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, quien por su posición política e intelectual ha tenido un gran impacto en la forma de concebir y construir la teoría plurinacional. Por tanto, se torna necesario retomar sus planteamientos presentados en forma de discursos, conferencias y ensayos que desde una mirada crítica podrán aportar a la hipótesis que sostiene este trabajo que refiere que el gobierno en turno no construye las relaciones sociales desde el horizonte plurinacional emanado de las “comunidades indígenas”, sino que desvirtuó la idea de la plurinacionalidad para legitimar acciones que refuerzan prácticas coloniales al interior de dicho espacio de dominación y en las que García Linera ha jugado un papel fundamental.

En tercer lugar recuperamos los planteamientos del sociólogo y filósofo boliviano Luis Tapia, quien fue entrevistado para este trabajo y cuyo análisis consideramos fundamental para el pensamiento crítico de lo que han significado los planteamientos del Estado Plurinacional ante la crisis del Patrón de Poder Moderno/Capitalista/Colonial y quien a nivel teórico ha sido el más fiel a los planteamientos emanados del Pacto de Unidad, lo que le permite no caer en lecturas estatistas y asumir a la autonomía como un reto para las ciencias sociales hoy en día.

En tercer lugar retomamos a Boaventura de Sousa Santos, pensador portugués que acompañó al Pacto de Unidad en momentos cruciales para la elaboración de la propuesta teórica del Estado Plurinacional presentada aquí con anterioridad. Su cercanía a la organización y movilización de los “pueblos y naciones originarias” le ha permitido problematizar sobre la construcción de una teoría política crítica no eurocentrada que retome la cosmovisión y las enseñanzas que desde los espacios comunales ha emanado.

Finalmente, retomamos a Will Kymlicka, pensador canadiense que en su obra problematiza acerca de los retos que enfrenta la teoría política liberal sobre el reconocimiento e inclusión de las demandas de las “minorías”, es decir, de los “pueblos originarios”. Aparece en este trabajo porque refuerza la hipótesis del mismo y nos permite realizar una comparación entre sus planteamientos y el de los dos autores referidos con anterioridad, para así poder acercarnos a un ejercicio de evaluación más amplio sobre el devenir que ha tenido la propuesta del Estado Plurinacional emanada del Pacto de Unidad y el entramado liberal en el que hoy se encuentra.

3.2.1 Álvaro García Linera: La estatalización de la plurinacionalidad

Uno de los pensadores cuyos planteamientos se han vuelto centrales para poder entender el período posconstituyente del *proceso de cambio* y la nueva forma institucional que adoptó la demanda del Estado Plurinacional es el vicepresidente del Estado, Álvaro García Linera. Cabe aclarar que cuando decimos que la demanda del Estado Plurinacional adoptó una forma institucional no nos referimos a que esta demanda haya dejado de ser parte de las formas de organización propias de las comunidades “campesino-indígenas”, ni que las prácticas de autonomía hayan dejado de ser el pilar que les da sentido, pues si algo es un hecho, es que en la lógica comunal la idea de lo plurinacional sigue vigente en ellas pese y/o en contra de la forma institucional que esta adoptó.

Por tanto, cuando nos referimos a la plurinacionalidad institucional nos referimos a la apropiación y desvirtualización de la propuesta del Estado Plurinacional que el nuevo gobierno ha hecho de ella, a la cual García Linera ha contribuido de forma directa. Los textos sobre los que descansa este apartado son su ensayo titulado *El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación* que forma parte del libro *El Estado. Campo de Lucha*; una conferencia presentada en el VI Foro Internacional de Filosofía Venezuela el 28 de noviembre de 2011 en el estado de Zulia que lleva por título *Revolución y construcción de hegemonía* y algunos discursos y ponencias entre los que destacan *Socialismo Comunitario. Un aporte de Bolivia en el mundo*; *Del Estado aparente al Estado integral. La construcción democrática del socialismo comunitario* y finalmente la ponencia presentada el 10 de marzo de 2009 en la Escuela de Fortalecimiento y Formación Política “Evo Morales Ayma” que lleva por nombre *El Estado Plurinacional*.

La forma en que se organiza este apartado es la siguiente. Comenzaremos brindándole al lector un breve esbozo de la interpretación que García Linera tiene del proceso constituyente para contrastarlo con la interpretación aquí presentada; posteriormente exponemos la definición de Estado desde la que él se posiciona para justificar su hacer político; y finalmente se exhibe lo que él define como Estado Plurinacional, es decir, lo que para él implica la construcción institucional de la plurinacionalidad.

El punto de partida del pensamiento del vicepresidente boliviano se encuentra en la lectura histórica que presenta del *proceso de cambio* al cual mira como un proceso en el que las “comunidades y pueblos campesino-indígenas” han sido los mayores beneficiarios, pues en todo momento controlaron y fueron partícipes de las decisiones tomadas dentro de la Constituyente y de los beneficios que de ella emanaron, o sea, que la Constitución Política del Estado Plurinacional, la nacionalización de los hidrocarburos y la demanda de un gobierno “indígena” reflejan fielmente el sentido del horizonte comunal “indígena”, afirmación que puede ser fuertemente contrastada con lo que hasta aquí hemos presentado.

En 2010 García Linera en la entrevista titulada *El socialismo comunitario. Un aporte de Bolivia al mundo*, comentaba: “Lo que se viene haciendo, desde 2005 y con mucha más fuerza a partir de la promulgación de la nueva Constitución en 2009, es construir un Estado real que totalice, unifique y represente a la sociedad, como de alguna manera ha sido nuestra Asamblea Constituyente y, ahora, nuestra Asamblea Legislativa Plurinacional, donde estamos incluidos todos” (Linera, 2010, pp. 12-13).

En estas palabras se refleja la estatalización del carácter plurinacional de la resistencia política por la autonomía que llevaron a cabo las “comunidades indígenas”, más adelante se reparará en ello, pero es importante señalar desde este momento que la idea de Estado Plurinacional que García Linera presenta, parte de asumir que los “pueblos originarios” pretenden “*construir un Estado real que totalice, unifique y represente a la sociedad*” invisibilizando la lucha por la autonomía, tierra y territorio que éstas llevaron a cabo y confunde la búsqueda por dotarse de una nueva Autoridad Colectiva no Estatal con el Estado Moderno/Colonial, lo que implica desaparecer la transformación desde la palabra, desde los conceptos, contra la *Colonialidad del saber*, que fue parte importante de la problemática “indígena” y sobre lo que ya problematizamos en el apartado anterior.

El análisis de García Linera, al igual que el de nosotros, recupera la idea de Rene Zavaleta del *Estado Aparente* para contrastarlo con el Estado que emergió previo a las movilizaciones de 2005 y que lograría consolidarse después del *proceso constituyente*. En su interpretación, a diferencia de la nuestra, considera que Bolivia ha transitado a un *Estado Integral*, que sería la forma de organización política opuesta al Estado-nación Moderno/Colonial que existió ahí desde la Colonia. Según su interpretación:

“El Estado integral es aquel en el que hay correspondencia entre la sociedad civil, los ciudadanos, las regiones, los trabajadores, las clases sociales y su representación política estatal. Es aquel aparato político gubernamental que une y sintetiza externamente a todos los sectores y clases sociales, a los grupos nacionales, a las regiones y a las colectividades. El Estado integral o pleno es aquel en el que hay un liderazgo social, político, moral e intelectual activo, que permite crear un sentido de pertenencia y de representación de todos en la estructura administrativa del Estado” (Linera, 2010, p. 32).

La idea del Estado Integral que presenta García Linera invisibiliza las trabas y los mecanismos mediante los cuales la participación de “comunidades originarias” fue frenada al momento de entrar en la lógica institucional del sistema político liberal boliviano y autodenomina al gobierno en turno como “el líder moral, político e intelectual”, que al haber emanado de esa movilización, cuenta con la legitimidad suficiente para tomar las decisiones en nombre de la colectividad, es decir, la forma institucional que adoptó el Estado Plurinacional es lo él concibe como Estado Integral.

Si bien es cierto que en el Congreso Plurinacional hay una conformación histórica de sujetos que antes de dicho período era impensable que llegaran a ocupar un lugar de representación en él, también es cierto que la plurinacionalidad del Estado, lo que le daría a este su carácter integral, respondía a criterios más amplios y más arraigados que la representación de contados miembros “indígenas” en el pleno. Se trataba de construir desde y para los “pueblos”, no de seleccionar a unos cuantos de ellos cuyas acciones no responden a los principios de “abajo hacia arriba” que le interesaba al Pacto de Unidad y que sí transformaría las relaciones de poder y les daría un carácter plurinacional.

Aunado a ello, la visión estatista de García Linera contrasta fuertemente con la visión “indígena” de la representatividad, pues como hemos visto, ella se basa en la idea de la rotatividad, del cambio, del movimiento constante, en que cada uno de los miembros de la colectividad puedan acceder a los espacios de toma de decisiones y que éstas estén sujetas al consenso emanado de la comunidad, lo cual pretende que no se sobreponga un ente que en determinado momento se emancipará de ellos para explotarnos y dominarlos.

Uno de los conceptos que da sentido a la visión estatista del vicepresidente boliviano es el de *Punto de Bifurcación* cuya definición es resultado del análisis que presenta sobre las etapas históricas que derivan a la crisis estatal en la que el *Punto de Bifurcación* es la última etapa de dicha crisis y que da cuenta del momento en que la crisis del Estado es superada y da paso a un momento de estabilidad en que las fuerzas políticas antes contrastadas logran estabilizarse y permiten consolidar un nuevo, o reconstituyen un viejo, sistema político (Linera, 2010, p. 13).

El *Punto de Bifurcación*, según García Linera, se logró en Bolivia una vez que hubo una sustitución de las élites gubernamentales que llevaron a Evo Morales a ser el primer presidente “indígena” de la historia de Bolivia, al igual que con la aprobación de la Constitución Política del Estado y con los acuerdos que logró el Congreso en 2008, se instauraron elementos que reflejan “*una auténtica sustitución de la composición de clase del poder del Estado*”, que permitió dejar atrás al Estado Nación Moderno/Colonial y dar paso al nuevo Estado⁶⁸ (Linera, 2010, pp. 14-19).

El la idea del nuevo Estado es donde se manifiesta la ruptura con la visión “indígena” que tiene García Linera y que se debe, en gran medida, a que no deja de pensar la participación “indígena” desde y en la lógica estatal. Para él no existe la posibilidad de transformar fuera del Estado, sólo

⁶⁸ Ahondando en lo que para García Linera representan estos cambios en la construcción de los mecanismos de conducción del nuevo Estado, se encuentran: 1) una nueva actividad mercantil en la cual hay presencia de un “empresariado de origen popular” que posibilita la creación de mercado interno más sólido, lo cual genera que la participación de la inversión extranjera se vea minada y el Estado se convierta en el principal “empresario colectivo”. 2) Un cambio en la composición de la burocracia pues está ya no proviene de las universidades extranjeras, sino que los profesionales salen de las universidades públicas o escuelas técnicas y 3) Esto permite, a diferencia del Estado Nación, que la presencia directa de las organizaciones sociales, de nuevas identidades étnicas culturales den sustento las acciones del gobierno y orienten al nuevo Estado, que este se constituya desde la plurinacionalidad (Linera, 2010, pp. 19-25).

entrando en su dinámica es que las relaciones de dominación que imperan pueden ser destruidas, sin el Estado, es decir, desde la autonomía, esto no es posible.

En su ponencia presentada en el VI Foro Internacional de Filosofía Venezuela se lee:

“Cuando se plantea que hay que dejar el Estado, que no hay que pelear por el Estado, en el fondo estamos planteando, sin darnos cuenta, quiero creer, que esos mecanismos de marginamiento, de incorporación subordinada, marginada se mantengan, se los deje intactos; porque el Estado está presente en toda nuestra cotidianidad [...] La gran enseñanza para mí de América Latina en los últimos diez años es responder a este debate de manera práctica, se ha respondido de manera práctica y lo que ha dicho América Latina es, en mi lectura: ‘Es posible cambiar el mundo transformando el Estado’[...] Marginarnos de la lucha al interior del Estado, de la transformación de la estructura del Estado, es simplemente renunciar a la lucha social, y es simplemente tener una actitud contemplativa de las relaciones de dominación, en la sociedad y de la sociedad; es, en otras palabras, una invocación la impotencia política y América Latina [...] ha comenzado a transformar el aparato del Estado” (Linera, 2011, p. s/p).

Y más adelante agrega:

“Ha habido un cambio de Gobierno, ha habido un cambio de estructura de decisión de los gobiernos, una modificación de las estructuras decisionales del Ejecutivo, una modificación de la participación y presencia social de los sectores populares en los parlamentos, en los municipios, en las gobernaciones [...] Hay revolución cuando se modifica la composición de clase de los parlamentos, cuando la disciplina, el orden simbólico, la enseñanza que se imparte en los centros educativos se modifica. Revolución es modificación de la composición de clases de los gobernantes, del contenido de clases de las decisiones de los gobernantes” (Linera, 2011, p. s/p).

Reparemos en algunas afirmaciones que resultan relevantes. El análisis de García Linera apunta que el Estado Integro es el Estado Plurinacional, pero no deja de ser Estado, es decir, lo asume como el colectivo universal que al contar con la participación e integración de “indígenas”, estudiantes, campesinos, mujeres, empresarios, clases populares y clases medias, automáticamente

este se dota de un carácter plurinacional, pero no deja de analizar e incluir a esos sectores desde y bajo la misma lógica vertical, racista e impositiva del Estado-Nación/Moderno Colonial.

La reproducción del pensamiento colonial en la obra de García Linera se encuentra, justamente, en su visión centralista, universal y totalizante del Estado, al mero estilo Moderno/Colonial, pues pese a que en el discurso da apertura a la autonomía, todo su pensamiento gira en torno a justificar la necesidad de un Estado fuerte que concentre las decisiones, la producción, la riqueza, la educación, la democracia, la división territorial y los recursos naturales y por ello el gobierno evista mantiene las instituciones históricas de dominación “indígena, pero ahora permite que dentro de ellas estos, los menos, tengan injerencia.

Las afirmaciones que presenta el vicepresidente boliviano ven la forma pero no el fondo, ya que invisibilizan la lucha por la autonomía y la descolonialidad que eran los objetivos centrales de la participación “indígena” en la Asamblea Constituyente, se olvida que el Pacto de Unidad tenía por finalidad la defensa de la autonomía, que *“las autonomías apuntan a romper la verticalidad del actual Estado, su estructura de poder, permitiendo la construcción de un nuevo Estado desde <<abajo>>, desde las bases”* (CSUTCB, et al., 2006, p. 180).

Para García Linera la representación de las “bases”, lo plurinacional del Estado, son esos siete diputados que *“modificaron la composición de clase de los parlamentos”*, no la autonomía, no la reterritorialización, no la participación directa de las “comunidades indígenas”, no la democracia comunitaria, no la solidaridad ni la defensa de la naturaleza, sino la centralidad del Estado, una centralidad que necesita a un poder ejecutivo fuerte, que no posee para su elección criterios plurinacionales, pero que permitirá llegar a lo que denomina el “socialismo comunitario”.

A lo largo de su trabajo García Linera ofrece su definición de Estado Plurinacional:

“El Estado Plurinacionalidad es que todos, mestizos e indígenas, tengamos los mismos derechos, las mismas oportunidades, las mismas obligaciones, sin que por ello tengamos que perder o esconder nuestra identidad cultural. Plurinacionalidad es ciudadanía única como bolivianos, sin que importe el color de piel, la vestimenta, el apellido o el idioma materno” (Linera, 2010, p. 33).

En la ponencia titulada *El Estado Plurinacional* del 10 de marzo de 2009 presentada en la Escuela de Fortalecimiento y Formación Política “Evo Morales Ayma” establece que:

“La idea de Estado Plurinacionalidad es la solución irtuosa de esta articulación de la historia, de vida, de idioma de culturas, que nunca antes estuvieron en el ámbito del núcleo del poder porque, hacia atrás, quien tomaba el poder era un núcleo homogéneo” Y más adelante agrega *“Esa es la idea del Estado Plurinacional: igualdad de culturas, suspensión del colonialismo, de la discriminación por idioma, por el color de piel o por apellido, igualdad de oportunidades entre un indígena y un mestizo, entre un mestizo y un indígena, absolutamente para todos los cargos, valoración de lo que somos”* (Linera, 2010, p. 45/51)

En ambas definiciones hay una visión reduccionistas de lo que es el Estado Plurinacional porque sólo retoma de los pueblos indígenas el folklor, lo cultural y reduce la plurinacionalidad a criterios de integración cultural, pero no habla de la lucha política contra el Estado que dicha categoría concentra, ni mucho menos de los criterios descoloniales sobre los que descansa la Propuesta del Pacto de Unidad como la interculturalidad, el buen vivir o la autonomía.

Fernando Garcés apunta, al igual que nosotros, que la concepción que García Linera tiene del Estado Plurinacional se restringe al ámbito meramente cultural, y señala: *“[...] es interesante anotar la concepción cultural- y no política- de las distintas “naciones” del Estado Plurinacional; en el discurso de García Linera la única “nación” con carácter político es la nación del Estado, esto es, la boliviana de siempre”* (Garcés, 2013, p. 42). Ello es cierto en la medida en que en el discurso de García Linera el Estado más que plurinacional se presenta como multicultural, es decir, se limita al reconocimiento legal, discursivo, y de políticas públicas de integración a los “pueblos originarios”, pero con una organización central que limita su participación política, pues para él es el Estado el que concentra la plurinacionalidad, no las comunidades autónomas.

Esta concepción en gran medida ha permitido la re-construcción del Estado-nación Moderno/Colonial, prueba de ello, y como un adelanto a lo que se profundizará en las conclusiones de este trabajo, se encuentra la tensión cada vez más evidente y abierta entre el Gobierno Boliviano y las confederaciones “campesino-indígenas” que miran en la monopolización de las decisiones

estatales y en el constante intento por parte de Evo Morales de mantenerse en el poder, la más clara prueba del carácter aparente de la plurinacionalidad.

3.2.2 Luis Tapia: El núcleo común de la plurinacionalidad

La lectura del filósofo y politólogo boliviano Luis Tapia es obligada para aquellos que buscamos comprender el sentido epistemológico del Estado Plurinacional desde una mirada analítica, crítica y comprometida con los principios que dieron sentido a la propuesta de dicho Estado. Entre sus obras destacan *La invención del núcleo común* (2006), *El estado de derecho como tiranía* (2011), y mucho artículos que abordan la problemática de lo común en la diversidad, tales como *La densidad de la síntesis; Una reflexión sobre la idea de Estado Plurinacional y Consideraciones sobre el Estado Plurinacional*, entre muchos otros.

El objetivo de este apartado es recuperar los puntos nodales de sus reflexiones en torno a la propuesta teórica del Estado Plurinacional con base en los textos antes anunciados. Para Tapia el Estado Plurinacional responde a una *crisis de correspondencia*⁶⁹ histórica entre los diversos componentes socio-políticos y económicos que configuran la realidad boliviana, es decir:

“Se trata de una crisis de correspondencia entre el estado boliviano, la configuración de sus poderes, el contenido de sus políticas por un lado, y por el otro, el tipo de diversidad cultural desplegado de manera autoorganizada, tanto a nivel de la sociedad civil como de la asamblea de pueblos indígenas y otros espacios de ejercicio de la autonomía política que no forman parte del estado boliviano, sino de otras matrices culturales excluidas por el estado liberal desde su origen colonial y toda su historia posterior” (Tapia, 2007, p. 48).

La *crisis de correspondencia* es reflejo de la heterogeneidad de matrices históricas respecto al ejercicio, sobre todo, de formas de organización política que convergen en una misma geografía. Con ello el autor rememora aquello a lo Zavaleta hacía referencia cuando enunciaba “*el Estado*

⁶⁹ Esta *crisis de correspondencia* se sitúa en un contexto de crisis generalizada desatada por la llegada del neoliberalismo a tierra boliviana. El autor vincula esta crisis a una crisis fiscal, una crisis de representación y una crisis de legitimidad emanadas de la privatización de las empresas públicas, la falta de espacios dentro del sistema político y en el monoclasismo del sistema de partidos que imposibilitó canalizar las demandas de las clases populares, lo que, en gran medida, permitió que el ascenso del Movimiento al Socialismo como el instrumento político para revertir estos vacíos (Tapia, 2007, p. 48).

aparente” y que expresa la falta de reciprocidad o congruencia entre los “pueblos indígenas” que, pese al acecho del Estado Moderno, lograron mantener, en lo concreto y en el imaginario, formas de organización comunal que permiten relaciones sociales de reciprocidad y solidaridad, a la par de relaciones económicas alejadas del capitalismo y la organización política Estatal-nacional, su aparato burocrático y el capitalismo provenientes de fuera.

La idea de Estado Plurinacional devela esta *crisis de correspondencia*. A decir de Tapia:

“La idea de un Estado Plurinacional emerge donde la construcción de un Estado-nación no ha sido cumplida o completa, esto es, que a través del tiempo y a pesar de la colonización y la fundación de los modernos Estados Republicanos e incluso los procesos de construcción del Estado-nación la diversidad cultural ha permanecido, se ha politizado y eso ha configurado las demandas de una reforma de Estado que incluya un reconocimiento no sólo de la lengua y la identidad, sino también territorios y estructuras de autoridad y de gobierno propias de otras culturas que habrían negadas de manera sistémica en las formas de organización social y políticas previas” (Tapia, 2010, p. 152).

El Estado Plurinacional debe constituirse desde los territorios y las estructuras de autoridad propias de las culturas negadas por el sistema capitalista y colonial, esa es su importancia, su sentido descolonizador. Esta falta de correspondencia que enuncia Tapia entre el Estado Boliviano, sus instituciones y las organizaciones políticas no estatales propias de la comunidad está articulada con una falta de correspondencia entre la diversidad de “pueblos” existentes y los sujetos gobernantes (Tapia, 2007, p. 51) que en general miran a los primeros como inferiores y poco capaces de conducir las instituciones del Estado, es decir, de gobernarse a sí mismos, por lo que ellos asumen la tareas de gobierno.

Esta doble falta de correspondencia llevó a la necesidad de plantear una Asamblea Constituyente para la reforma del Estado en un Estado Plurinacional, demanda que, explica Tapia, no fue propia de las comunidades “campesino-indígenas”, sino que en el desenvolvimiento de la resistencia en la “Guerra del Agua” fue apropiada por los sectores populares, constituyéndose así un bloque nacional-popular en torno a dichas demandas.

La “base material” del Estado Plurinacional, en el contexto de saqueo y privatización de los recursos naturales, fue la nacionalización de los mismos, lo que muestra, a decir de Tapia, que la idea nacional no era una idea burguesa, sino que revertía su sentido moderno al ser una demanda propia del sindicalismo campesino y las “comunidades indígenas”.

Al respecto, Tapia sostiene que:

“Durante las dos últimas décadas en Bolivia y el mundo andino se ha criticado la idea de estado nacional como parte del colonialismo interno, como un proyecto de homogeneización cultural y desconocimiento de la diversidad cultural, es decir, se ha deslegitimado el proyecto de estado nacional desde el neoliberalismo y desde los discursos indianistas, desde el polo de la dominación mundial así como también desde los lugares de la subalternidad de culturas y pueblos que reivindican como originarios” (Tapia, 2007, p. 58).

Lo que Tapia anuncia nos muestra que cuando los “pueblos indígenas” defienden la idea nacional no lo piensan en términos modernos de homogeneidad cultural, aculturación o negación de la diversidad, sino en términos del *núcleo común*, lo que permite que por un lado critiquen esa idea como parte del Estado-nación, pero la reivindiquen en sentido plurinacional. Por ello, el Estado Plurinacional se presentó, precisamente, como una alternativa a la *crisis de correspondencia* porque emana de los grupos dominados y explotados por la forma hegemónica estatal colonial.

El *núcleo común intercultural* es lo que dota de sentido la demanda del Estado Plurinacional, puesto que tiene como objetivo “*producir y reconocer igualdad entre pueblos y culturas, y entre miembros de cada una de las culturas y los pueblos existentes en el país. En este sentido, no se puede razonar de manera exclusiva y principal en torno a individuos sino, más bien, en torno a colectividades y, sobre todo, en torno a sus formas políticas globales*” (Tapia, 2006, p. 44). La *crisis de correspondencia* podría ser superada con una estructura política común que provenga de la diversidad de matrices culturales, cuya igualdad implica que todas son importantes y que en el proceso de reorganización de los ámbitos de la vida social, todas puedan expresar y deliberar cómo y hacia dónde encaminar el proyecto común.

La construcción del *núcleo común* implicaba un desafío para un proyecto que también tenía como sustento la defensa de las autonomías. El reto estaba en reconocer y articular las autonomías con

base en criterios pluriculturales, es decir, de integración y no de separatismo, lo que implicaba aglutinar dentro de instituciones “globales” formas de organización locales de autogobierno que no sólo respeten y promuevan la diversidad, sino que permitan el ejercicio de la participación directa en las deliberaciones y toma de decisiones colectivas de todos los “pueblos indígenas”.

Vale la pena recalcar el peso que tiene en la obra de Tapia el desafío de las autonomías, que para él, a diferencia del autor antes presentado y el subsecuente, no debe de canalizarse a las instituciones ya establecidas, o sea, que reconoce el hecho de que en el Estado no hay cabida para revertir el racismo de las mismas y que la llegada de miembros “indígenas” a ellas no agota la lógica clasista, racista y machista de las relaciones sociales coloniales. Por el contrario, siempre se mantiene firme en el entendido de que el Estado Plurinacional tendría que ser encaminado hacia otros horizontes políticos que hasta ahora no han sido pensados y que la defensa de la autonomía es el primer paso para poder integrar estructuras socio políticas de carácter comunal.

Con ello, establece que el Estado Plurinacional no hace referencia al mismo Estado-nación Moderno/Colonial que integra dentro de sus estructuras a miembros que pertenecen a otras matrices culturales, sino que se trata de pensar desde otro sentido la unidad y las organizaciones comunales en aras de construir una/otra organización macro que permita su libre desarrollo. A decir de Tapia: *“Si la unidad plurinacional adopta la forma de un estado, la unificación política se realizará en torno a la forma política de la vieja cultura dominante; esto es, la diversidad cultural comunitaria o no estatalista se unificará bajo una forma externa a sus principios organizativos”* (Tapia, 2007, p. 61). En otras palabras, el Estado Plurinacional estaba pensado para la autogestión intercultural, no para reproducir viejas estructuras de poder que responden a criterios capitalista, estatistas y coloniales.

La autonomía indígena es “el horizonte de lo plurinacional” en el cual subyace el objetivo de descolonización propia de la lucha milenaria de los “pueblos y naciones indígenas”. Para el filósofo boliviano descolonizar implica descentrar, reducir o eliminar el privilegio que tienen el conjunto de las relaciones que sobrevinieron de la cultura colonizadora (Tapia, 2010, p. 144) y para ello no sólo la complementariedad y la solidaridad son fundamentales, se necesita, enfatiza Tapia, de codecidir.

En la entrevista del 8 de abril de 2016 que Luis Tapia nos brindó para la elaboración de este trabajo nos comenta que *“Un Estado Plurinacional democrático tendría que tener una forma de co-decisión colegiada con formas de organización de todas las culturas”* lo cual permitiría descentralizar la toma de decisiones y crear un organismo que permita que las comunidades sean quienes decidan sobre asuntos primordiales como los recursos naturales o los sistemas de justicia, por poner un ejemplo.

Inclusive en su artículo *Consideraciones sobre el Estado Plurinacional* propone la creación de un Consejo Multicultural o Plurinacional en el que estén representados todos los miembros de todos los pueblos y culturas y que su palabra tenga el mismo peso a la hora de decidir (Tapia, 2010, p. 167). La propuesta de Tapia está orientada a generar un espacio más allá de las formas de representación características del sistema liberal, como lo son los partidos políticos, que se convierta en un espacio donde la codecisión pueda emerger.

La codecisión, nos dice Tapia, es una de las luchas históricas que se han dado en Bolivia en los momentos de crisis política y que en esos contextos se manifiesta como una demanda antiestatal. Por ello, afirma que:

“Se puede ver que de la historia de lo nacional-popular, es decir, de las formas y momentos de fusión en coyunturas antigubernamentales y antiestatales, ha emergido varias veces la idea y la experiencia del cogobierno, es decir, la participación directa en las deliberaciones y la toma de decisiones, aunque sea a través de representantes de los trabajadores; y no así, en principio, la demanda de competir y votar para elegir a los gobernantes” (Tapia, 2007, p. 57).

La codecisión, el *núcleo común* y la autonomía son los tres elementos pilares del Estado Plurinacional. Todos ellos nos llevan a afirmar que el pensamiento de Luis Tapia es un pensamiento antisistémico, no sólo porque sus postulados cuestionan las estructuras de poder dominantes y se presentan como anticoloniales, antiliberales y anticapitalistas, sino porque está situado desde un horizonte no pensado, como los son la unidad entre las prácticas de autonomía y el propio Estado Plurinacional.

3.2.3 Boaventura de Sousa Santos: ¿Refundar el Estado?

Uno de los pensadores que ha problematizado con más ahínco el tema del Estado Plurinacional es Boaventura de Sousa Santos, quien acompañó de cerca los trabajos del Pacto de Unidad y las movilizaciones “campesino-indígenas” desde el momento en que dio inicio el *Proceso de Cambio*. Ésta participación le ha permitido ser reconocido, inclusive por las propias confederaciones, como uno de los académicos cuyo vínculo es considerado uno de los logros que el Pacto de Unidad reivindica dentro de las lecciones aprendidas de su propio trabajo: La construcción colectiva del conocimiento (Garcés, 2010, p. 95).

En este apartado trabajaremos algunos de los postulados que giran en torno a su libro *Refundación del Estado en América Latina*, en el cual se vierten buena parte de las reflexiones emanadas del trabajo que realizó con las confederaciones en Bolivia y del cual recuperaremos los puntos nodales entorno a la construcción de una Teoría Política Plurinacional. Así mismo, recurriremos a algunas de las reflexiones vertidas en su texto *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales* con el objetivo de nutrir la conceptualización que del Estado Plurinacional realiza en su primer texto.

En análisis que presenta Boaventura parte de la distinción entre las luchas ofensivas y las luchas defensivas. A las primeras las define como aquellas en las que el Estado es parte de la solución, mientras que en las segundas es parte del problema. Uno de los ejemplos que ofrece de luchas ofensivas es la llevada a cabo en Bolivia, a la que considera una de las más avanzadas en la construcción del Estado Plurinacional, que a diferencia de las luchas defensivas cuyo objetivo inmediato es la resistencia contra el Estado, tiene como objetivo inmediato “*la toma del poder del Estado para realizar cambios importantes en las políticas públicas a fin de generar una mayor redistribución de la riqueza*” (Santos, 2010, p. 55).

La participación de los sectores populares en esta lucha ofensiva al interior del Estado es para Boaventura reflejo del “*uso contra hegemónico de instrumentos políticos hegemónicos como son la democracia representativa, el derecho, los derechos humanos y el constitucionalismo*” (Santos, 2010, p. 58). El uso contrahegemónico implica que los instrumentos desarrollados en y para la sociedad capitalista son usados por las clases populares con el objetivo de ampliar sus agendas políticas en temas como el reconocimiento de los derechos colectivos de mujeres, “indígenas”,

afrodescendientes o reformas constitucionales que den fin a la discriminación étnica y sexual, la lucha por el control nacional de los recursos naturales y la promoción de procesos de democracia participativa (Santos, 2010, p. 59). Este uso contrahegemónico es lo que transforma al Estado en un Estado de las venas cerradas⁷⁰.

La refundación del Estado se inscribe en la construcción de una nueva hegemonía, lo que implica que no se trata de eliminar al Estado sino de mantenerlo y mantener sus instituciones, pero darles a ellas un uso contrahegemónico, es decir, de servicio a las clases populares. Para el portugués, la refundación del Estado *“no significa eliminarlo; al contrario, presupone reconocer en él capacidades de ingeniería social que justifican la tarea política de refundación (Santos, 2010, p. 70)”*. Sin embargo, la refundación del Estado que plantea Boaventura presenta un vacío conceptual, que en nuestro entender, proviene de la poca claridad y el uso indiscriminado que hace del concepto Estado, porque si bien en su obra reconoce la lógica Colonial del Estado Moderno, no aclara como es que los nuevos actores y la nueva *“ingeniería social”* superarán esa lógica al mantener el Estado en sí. En otras palabras, no aclara qué Estado, qué tipo de Estado, es el que se pretende refundar.

Ahora bien, esta falta de claridad, lo lleva a que, por un lado, afirme lo anterior, y por el otro, reconozca que: *“el Estado a refundar tiene sus raíces en formas que precedieron la conquista y que, a pesar de la represión, lograron sobrevivir de modo fragmentado y diluido en las regiones más pobres y más remotas del continente”*. Ello implicaría ya una contradicción inminente en la refundación del Estado, puesto que las formas que preceden a este no son estatales y la raíz comunal que reivindican no responde a la lógica Moderno/Colonial. Entonces, ¿lo que se pretende refundar es el Estado o la autonomía para que esta sea el sustento de una nueva organización política no estatal?

En este trabajo nos parece imprescindible realizar estos cuestionamientos porque son parte del nudo conceptual colonial que se pretende desenredar. Debemos recordar que en la Propuesta del Pacto

⁷⁰ Boaventura de Sousa utiliza esta expresión para referirse al proceso de refundación del Estado, lo cual implica que este pierda algunos de sus rasgos coloniales, como son: su concepción monolítica y centralizadora del poder, la distinción política entre nacionales y extranjeros, la universalidad de las leyes a pesar de la exclusión, la discriminación basada en el privilegio que le da a una cultura, a una lengua y a una religión, su organización burocrática y el uso de la violencia sistemática contra todo aquello que no compagina con estos principios. La pérdida de estas características llevaría a un Estado de las venas cerradas que implicaría que este permita la inclusión de sectores que históricamente han sufrido las consecuencias de esta lógica colonial.

de Unidad lo que el movimiento “indígena” en impulsando es una organización política que recupere los principios ancestrales que permitían la interculturalidad entre ellas, es decir, una organización horizontal (como lo hacían en el Tawantinsuyo) que se toma como referencia en la elaboración de la propuesta del Estado Plurinacional.

La contradicción entre la idea de refundar el Estado y crear una otra organización política es muestra, una vez más, de la dificultad que representa el enunciar, conceptualizar o definir lo nuevo que está emergiendo. Si “*Refundar el Estado*” implica retomar la figura de un ente que centralice las decisiones políticas, la representación social o la propia autonomía, entonces estamos frente a un distanciamiento claro entre este planteamiento y lo pensado por las organizaciones “campesino-indígenas”. Cuando los “pueblos” decidieron encaminar sus demandas por la vía de las instituciones estatales (o en palabras de Boaventura, emprender una lucha defensiva) tenían como objetivo llevar a una escala nacional lo que se práctica a escala local en las comunidades, es decir, transformar desde el horizonte común regional un horizonte común nacional, no refundar el Estado.

Este paso por las instituciones estatales sería sólo un momento del proceso descolonial que emprenderían hacia la construcción de una nueva organización política. No se trataba del momento final en el que se cedería la autonomía indígena al Estado, sino era un momento de tránsito (momento que incluso está representado en la propia idea del Estado Plurinacional) de ese Estado Nación Moderno/Colonial a una organización política no estatal basada en las autonomías indígenas, en la interculturalidad y en el Buen Vivir.

Así, este primer acercamiento que tiene Boaventura de Sousa con la noción de que el Estado Plurinacional implicaba la refundación del Estado, se muestra reduccionista porque limita la participación “indígena” a las estructuras estatales y dentro de ellas a un sólo un ámbito: el administrativo. El Estado Plurinacional no se trataba de cambiar algo para que no cambiar nada, se trataba de reconstruir el tejido social y una-otra organización política no estatal desde el Buen Vivir, la Plurinacionalidad y la Interculturalidad, que les permitiera desarrollar las potencialidades y los principios que encarnan los “pueblos” en sus territorios.

Visto de esta forma, el Estado sólo era una parte de la solución y nunca dejó de ser el problema. De ahí que nosotros problematicemos el análisis del autor y nos preguntemos ¿Refundar el Estado? Porque a la vista del largo proceso que aquí hemos analizado, podríamos decir que su lucha histórica ha sido contra el Estado y contra toda la lógica de saqueo, despojo, explotación, racismo, machismo y olvido a la que condena la sola existencia del Estado. Las comunidades no olvidan esto y no olvidan que ante ese Estado está colocada, aunque frágil y fragmentada, la organización comunal autónoma.

Ahora bien, el análisis que plantea Boaventura de Sousa se inserta en la búsqueda por articular un proyecto nacional no monocultural, es decir, en el pretender construir una alternativa de organización política más amplia que abarque a más sectores de la población y dotar su participación de un diseño institucional a gran escala, lo cual representa en sí una tarea que inclusive aparece inconclusa en la propuesta del Pacto de Unidad. Para Boaventura, en esta lucha ofensiva, los “pueblos originarios” han aportado elementos contrahegemónicos en la construcción de dicho proyecto nacional, los cuales han introducido un cambio considerable en la lógica estatal y en el proceso de refundación del Estado.

Estos elementos contrahegemónicos son el pilar de la refundación del Estado y esencia del Estado Plurinacional, entre ellos destacan: el constitucionalismo transformador, el Estado Plurinacional, el proyecto de país, una nueva institucionalidad, el pluralismo jurídico, una nueva territorialidad, una nueva organización del Estado, la democracia intercultural y una epistemología del Sur⁷¹ (Santos, 2010). Fijemos el análisis en lo que el autor define como Estado Plurinacional, que en buena medida engloba a cada uno de los elementos ya enunciados.

⁷¹El conjunto de estos elementos contrahegemónicos llevan al autor a hacer afirmaciones en torno a que Bolivia es uno de los países más avanzados en la *Refundación del Estado*, pues considera que después del proceso constituyente estos elementos han sido parte constitutiva de la forma en que se lleva a cabo el nuevo Gobierno. De ahí que afirme: “Tenemos procesos que son reformistas, como los procesos electorales que, sin embargo, pueden o intentan producir cambios profundos, casi revolucionarios, como en Venezuela o aquí en Bolivia. En cambio, procesos que se presentan como revolucionarios, como rupturas, pueden ser de hecho reformistas en sus prácticas, como el de los zapatistas en México” (Santos, 2008, p. 143) El problema de pensar en “Refundar el Estado” se encuentra en que se minimiza la lucha por y desde la autonomía y se considera necesario que esta pase por los canales institucionales-estatales. En otras palabras, se sigue pensando en una organización universal vertical que concentre la autonomía, pues el construir sin el Estado no es un acto revolucionario, sino reformista, según un planteamiento de por más eurocentrado.

El Estado Plurinacional es:

“una demanda por el reconocimiento de otro concepto de nación, la nación concebida como pertenencia común a una etnia, cultura o religión [...] La Plurinacionalidad implica el reconocimiento de derechos colectivos de los grupos sociales en situaciones en que los derechos individuales de las personas que las integran resultan ineficaces para garantizar el reconocimiento y la persistencia de su identidad cultural o el fin de la discriminación social de que son víctimas. La idea de autogobierno que subyace a la plurinacionalidad tiene muchas implicaciones: un nuevo tipo de institucionalidad estatal, una nueva organización territorial, la democracia intercultural, el pluralismo jurídico, la interculturalidad, políticas públicas de nuevo tipo (salud, educación, seguridad social), nuevos criterios de gestión pública, de participación ciudadana de servicio y de servidores públicos) (Santos, 2010, p. 81) ”

A la definición de plurinacionalidad que ofrece el pensador portugués le hace falta lo más importante: Reconocer que las políticas públicas no bastan. No se trata de limitar y de llevar el contenido de la propuesta del Estado Plurinacional al entramado de la administración pública, se trata de reconocer desde los “pueblos”, de no dejar de preguntarnos por qué es necesario que este proceso descolonial trascienda la apropiación que de ella hacen las instituciones del Estado.

Limitar la plurinacionalidad a criterios de integración, institucionalización o reconocimiento no hacen más que invisibilizar el contenido de lucha política que le da sentido. La democracia intercultural, el pluralismo jurídico, la interculturalidad, otras políticas públicas, en fin, solo tienen sentido plurinacional cuando son las comunidades las que deciden el cómo y el cuándo de ello.

Una teoría política plurinacional no debería asumir que esta se agota con la llegada de un nuevo presidente al Gobierno, de la incursión de algunos representantes indígenas al congreso o de una política pública de seguridad social. Se trata de darle contenido a una demanda que emerge en un contexto de una fuerte injusticia, desigualdad, racismo, machismo y opresión y para contrarrestar todo esto, “Refundar el Estado” para ser una tarea que olvida que la plurinacionalidad emerge con miras a crear otra, una nueva organización política no estatal.

3.2.4 Will Kymlicka: La plurinacionalidad en el entramado liberal

Uno de los pensadores liberales que en los últimos años ha mostrado una preocupación seria por las cuestiones de las “minorías” es el canadiense Will Kymlicka. Este pensador reconoce las carencias del modelo liberal clásico para la inclusión de las naciones originarias y los inmigrantes. Por tanto, el reconocimiento a su existencia y su integración constituyen el reto de los Estados Multiculturales sustentados en principios liberales, pues asume que es imposible seguir negando su presencia.

El Estado Multicultural pensado por Kymlicka está conformado por dos grandes modelos de diversidad cultural. El primero de ellos lo agrupa en la categoría de Estados Multinacionales, que son aquellos Estados que en su interior cuentan con la presencia histórica de culturas pequeñas que conforman las “minorías nacionales”, es decir, los “pueblos originarios”. El otro gran modelo son los Estados Poliétnicos en los que la diversidad cultural emerge de la presencia de emigrantes que de forma familiar o grupal abandonan sus lugares de origen y se insertan en una nueva cultura a la que de origen no pertenecen. Ambos pueden converger en un solo Estado o estar presentes de forma única, aclara el autor, pero su presencia convierte al Estado en Estado multicultural.

El “reto del multiculturalismo” se centra en *“hacer frente cada vez más a grupos minoritarios que exigen el reconocimiento de su identidad y la acomodación de sus diferencias culturales”* (Kymlicka, 1996, p. 25). La distinción entre estos ambos grupos minoritarios reside en que para el canadiense las políticas que deben tomar los liberales son distintas respecto a la presencia de cada uno de ellos, ya que existe una diferencia fundamental entre ambos. Por un lado, las “naciones o pueblos minoritarios”, reclaman seguir siendo sociedades distintas respecto a la cultura mayoritaria a la que pertenecen para poder así asegurar su permanencia. Por el contrario, los inmigrantes pretenden integrarse a la sociedad de la que forman parte y reclaman el reconocimiento de derechos como a cualquier otro ciudadano de ésta, en la que aspiran poder expresar su diferencia cultural (Kymlicka, 1996, pp. 25-26).

El planteamiento de Kymlicka se centra en dar respuestas para superar este reto a partir de tres de los principios fundantes de la teoría política liberal: El individuo, la igualdad y la justicia, los cuales a simple vista parecen anteponerse a los principios de grupo o pertenencia cultural a la que apelan los “pueblos originarios” y los inmigrantes. Pero para el autor este aparente contraste lo pueden

superar los Estados multiculturales manteniendo los derechos universales y al mismo al tiempo, sobre todo, brindarles derechos diferenciados a las “minorías culturales”.

En su dicho: *“En los Estados multiculturales, la pertenencia cultural de algunas personas sólo puede reconocerse y protegerse con la aprobación de derechos diferenciados en función del grupo dentro del Estado. Los liberales pueden y deben aceptar una amplia gama de derechos diferenciados en función del grupo para las minorías nacionales y los grupos étnicos, sin sacrificar sus compromisos básicos con la libertad individual y la igualdad social”* (Kymlicka, 1996, p. 176)

Desde esta cita debemos advertir algo que nos parece recorre todos los planteamientos del autor, que es la constante idea de que el Estado Multicultural debe venir de los liberales o de las mayorías culturales hacia las “minorías”, de decir, de arriba hacia abajo. Algo que caracteriza la idea del reconocimiento cultural en la teoría liberal es la constante idea de que los derechos diferenciados se deben otorgar por un acto de conciencia y buena voluntad hacia las “minorías”.

Sin embargo, en dicho planteamiento no sólo no se cuestionan los procesos históricos que han impedido que eso sea así, es decir, invisibiliza el hecho de que las mayorías culturales son y han sido sumamente racistas respecto a los grupos minoritarios, internos y externos, sino que tampoco apela a que su integración represente un cambio en la cultura dominante respecto a ellas. En otras palabras, la integración no va acompañada de una transformación de las relaciones sociales a partir de la visión o las formas comunales de convivencia, sólo las mantiene de tal forma que no entren en conflicto con los intereses de las mayorías, se trata de integrarlos de una forma subordinada.

Los principales derechos diferenciados en función de la pertenencia a un grupo cultural que reconoce son los derechos de autogobierno, los derechos poliétnicos y los derechos especiales de representación. Los derechos de autogobierno son aquellos en donde se reconoce que las naciones reivindican su derecho a la autonomía o a cierta jurisdicción territorial. Esta demanda, que muchas veces va acompañada de un posicionamiento antiestado, puede ser superada, según Kymlicka mediante un sistema federal que concentre territorialmente a las minorías nacionales, garantice su derecho a la autonomía y evite la seseción (Kymlicka, 1996, pp. 47-48).

Aquí otro de los argumentos de la verticalidad del multiculturalismo. Em primer lugar, el federalismo tendría que venir de la estructura Estatal (cabe mencionar que el autor tampoco tiene

un posicionamiento crítico sobre el papel histórico que ha desempeñado el Estado, ni sus instituciones, en relación a las prácticas de exterminio y despojo contra los “grupos minoritarios”) que permita una nueva división territorial para que estas poblaciones puedan desarrollarse. En segundo lugar, nos parece que confundir autonomía y autogobierno con federalismo es un mecanismo mediante el cual se invisibiliza el carácter antisistémico de esas demandas.

Habría que preguntarnos si con el federalismo o con una nueva división territorial se acabará con el racismo interiorizado de cada uno de los miembros de los grupos mayoritarios. Kymlicka apela a que la defensa de los derechos específicos por pertenencia a un grupo fortalecen al individuo, a la libertad y a la justicia, pero nada dice sobre el racismo, el clasismo, la negación del otro en un Sistema Mundo Capitalista/Moderno/Colonial y del fundamento que los liberales han aportado al funcionamiento de dicho sistema. Reduce la lucha por autonomía, autogobierno y territorio a una cuestión de redefinir las fronteras territoriales, definición que si hace el Estado, por su propia lógica, beneficiaría a un sector de esa población.

Algunos de los cuestionamientos a los que se enfrenta Kymlicka son a los de cómo hacer liberales a las comunidades no liberales, a cómo individualizar a los sujetos que se asumen colectivos y a cuáles algunos de los mecanismos para integrar la autonomía en la unidad nacional. Como buen liberal, Kymlicka apela a que el individuo posee la capacidad de evaluar reflexivamente la cultura a la que pertenece y que con su propia libertad de expresión y asociación puede decidir de pertenecer a dicha cultura.

Esta es una de las primeras respuestas que brinda. Para él es importante que un individuo se desarrolle en una cultura particular porque eso le permitirá desarrollar esta capacidad reflexiva para posteriormente decidir o no quedarse en ella, aunado al hecho de que eso forma parte de su historia de vida y familiar concreta. Pero esta permanencia cultural no es antagónica a la libertad individual, pues ella reside en que las personas pueden trasladarse de una cultura a otra y dejar de lado su lengua y su historia para integrarse a otra cultura⁷² (Kymlicka, 1996, pp. 122-124).

⁷² Una aclaración importante en tanto que respalda su argumento a favor de la pertenencia cultural para el desarrollo individual sin “evocar a una visión comunitarista” es que para él la libertad del individuo no reside en trascender su propia cultura societal, sino en desenvolver su individualidad y capacidad reflexiva y selectiva dentro de su propia cultura, según sus criterios del bien o del mal, de lo justo o lo injusto (Kymlicka, 1996, p. 130) Para él la pertenencia

La liberalización de las culturas no liberales reside en que estas permitan que sus miembros cuestionen y rechacen las formas de vida tradicional y los roles que esta les ha impuesto. Con ello, esta cultura se hará cada vez más “difusa” y menos característica *“Es decir, a medida que una cultura se hace más liberal, cada vez es menos probable que quienes pertenecen a ella compartan la misma concepción sustantiva de la vida buena, y cada vez más probable que compartan los valores básicos con las gentes de otras culturas liberales”* (Kymlicka, 1996, p. 126).

Kymlicka también reconoce el fracaso que han tenido las políticas de exterminio y eliminación de las identidades nacionales para lograr liberalizar a las culturas iliberales y apela a que esta debe darse por una elección individual, es decir, sin coerción. Sin embargo, la liberalización de las culturas a la que apela, sea cual sea el mecanismo que se emplee para lograrla, es una propuesta sumamente colonial, pues al final de cuentas parte de la idea de que los principios liberales son los que deben permear las relaciones sociales y a los que las identidades colectivas deben aspirar y adoptar como el modelo “de vida buena”.

La liberalización de las culturas también es una forma de exterminio cultural, quizás el más encubierto y silencioso porque asume que ese exterminio no viene de afuera, sino de adentro, de la elección de sus propios miembros libres e individuales que deciden que su cultura ya no responde a sus criterios racionales de igualdad o verdad.

Kymlicka habla de la inclusión, del construir en la diversidad, de respetar el derecho a la existencia de otras culturas, de buscar los vínculos que las unen, pero no porque entienda el sentido y la importancia del otro no liberal, de su historia, de sus formas de entender y construir el mundo, sino porque los liberales ya no pueden negar su existencia, la cual representa un reto sumamente complejo en un contexto en donde su doctrina a dado muchos de los sustentos que han generado su opresión y desvalorización.

La liberalización de las culturas societales pensada por Kymlicka se agudiza cuando trata el tema de los inmigrantes, quienes asegura deben tener derechos polietnicos, es decir, derecho a que *“expresen su particularidad y su orgullo cultural sin que ello obstaculice su éxito en las*

cultural no inhibe al individuo porque concibe a esta como la suma de individualidades racionalizadas que en cualquier momento se pueden disgregar. Lo cual es una visión sumamente reduccionista de la cultura y de los procesos de organización comunales.

instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante” (Kymlicka, 1996, p. 53). Estos derechos étnicos pretenden incluir a la sociedad dominante a los que no comparten su cultura, su historia y su lengua.

Los derechos poliétnicos también son muestra de la inclusión subordinada y vertical que pretende el multiculturalismo con las “minorías nacionales” que cada vez cuestionan con más firmeza las condiciones de extrema desigualdad basada el criterio racial o por su pertenencia cultural . Prueba de ello es el ejemplo de integración a migrantes que plantea debería hacer Estados Unidos, pues afirma que *“Los inmigrantes a los Estados Unidos no sólo deben comprometerse a aceptar los principios democráticos, sino que también deben aprender la lengua y la historia de su nueva sociedad”* (Kymlicka, 1996, p. 43) Y más adelante agrega:

“Pero tampoco es injusto que el gobierno estadounidense haya decidido no conceder a los inmigrantes el estatus legal y los recursos necesarios para convertirse en minorías nacionales. Después de todo, la mayoría de los inmigrantes eligieron dejar su propia cultura. Se desarraigaron a sí mismos y cuando vinieron ya sabían que su éxito dependía de su integración en las instituciones de la sociedad de habla inglesa” (Kymlicka, 1996, p. 136).

La idea de unidad y de lo común que presenta el filósofo canadiense tiende al centro, a la centralidad predominante de la cultura occidental. Se trata de que los migrantes y los “pueblos originarios” sean reconocidos por el Estado multicultural para que así se puedan integrar, relacionarse y aprender la cultura mayoritaria blanca-occidental de la que han renegado o a la que emigran. La integración no cuestiona el sistema al que pretende integrar a las minorías, únicamente busca llenar los vacíos que este ha tenido para evitar el “separatismo”.

Finalmente, una vez revisada la obra de Kymlicka nos queda claro que hay una gran diferencia entre la Plurinacionalidad y el Multiculturalismo. Muchas veces los discursos de la inclusión nos buscan semejarlos. Sin embargo, los derechos diferenciados o las ciudadanía diferenciadas no encaran la demanda principal de estas mal llamadas minorías: Descolonizar los imaginarios, descolonizar las relaciones sociales, despatriarcalizar las relaciones sexo-género, y sobre todo, en un contexto de despojo masivo a los recursos naturales en territorios indígenas, defender a la Madre Naturaleza, pues de su existencia depende la existencia también de las comunidades.

Capítulo IX. Conclusiones: Avances y límites del Estado Plurinacional de Bolivia

A lo largo del recorrido que hemos hecho por la historia política de largo y corto alcance de Bolivia, rememorando desde la organización política del Tawantinsuyo, pasando por los periodos independentistas, republicanos, nacionalistas y neoliberales, hasta el momento de crisis de este último período en el que emerge la propuesta descolonial del Pacto de Unidad, podemos presentar algunos de los aspectos fundamentales que han arrojado la revisión de la propuesta teórica del Estado Plurinacional pensada desde los “pueblos y naciones indígenas”, siguiendo el enfoque de la Des/Colonialidad del Poder, el cual nos ha permitido acercarnos a dichos procesos desde una postura crítica hacia las formas de dominación y explotación en que la “raza” ha jugado siempre un papel fundamental.

En ese sentido, es importante rememorar a grandes rasgos, previo a las conclusiones generales, lo visto en cada capítulo con la finalidad de resaltar los aportes teóricos-históricos que en cada uno de ellos se han realizado. En el primer capítulo presentamos una discusión teórica en torno al Estado desde el enfoque Des/Colonial, lo cual nos permitió develar los criterios coloniales históricos sobre los cuales descansa su existencia y sus mecanismos de dominación y explotación, aunado a los criterios de clase y género que acompañan la lógica de clasificación social propia de la Colonialidad del Poder.

Así mismo, entablamos una discusión teórica con cuatro de los principales representantes del pensamiento político moderno; Nicolás Maquiavelo, Thomas Hobbes, John Locke y Karl Marx, tras el cual presentamos una lectura más integral y crítica de sus propuestas teóricas, partiendo del entendido que sus planteamientos están situados en momentos históricos clave en el desarrollo o crisis del Patrón de Poder Moderno/Colonial y que desde éste, su *lugar de enunciación*, es que sus palabras cobran sentido, ya sea para legitimar, revitalizar o romper con los sustentos teóricos que lo respaldan. Por lo tanto, logramos una lectura dialéctica que presenta los planteamientos de estos autores a la luz de la dualidad Modernidad/Colonialidad, que abre y se suma a un camino interpretativo cuyos alcances se sitúan más allá de estas páginas.

En el segundo capítulo problematizamos sobre la raíz colonial que ha estado presente en los momentos más importantes del devenir histórico de Bolivia. Ello nos permitió presentar la línea de continuidad histórica racista sobre la cual se impuso el Estado–nación, lo que posibilitó entender el surgimiento de la lucha por la liberación de los “pueblos” encarnada en el Estado Plurinacional que, como también vimos, ha estado presente en los largos 500 años de su lucha anticolonial. Sin embargo, en este trabajo fuimos más allá, pues desde la mirada Des/Colonial pudimos estimar que esta lucha transgrede la delimitación territorial de Bolivia, pues ha abierto un umbral descolonial y anticapitalista ante la barbarie que representa el Patrón de Poder moderno, capitalista y colonial.

Finalmente, en el capítulo tercero nos situamos en la palabra de las organizaciones “indígenas, originarias y campesinas” plasmada en la *Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente* elaborada por el Pacto de Unidad y de la cual emanó una definición más acabada del concepto de Estado Plurinacional, acto que en sí mismo ya es un aporte porque pocas veces se le da un espacio a la voz de los oprimidos, y tras lo cual cuestionamos (al igual que los “pueblos indígenas”) uno de los canones centrales de la Ciencia Política eurocéntrica: El Estado como actor central de la vida en sociedad. Ello se vio reflejado en el debate entre autonomía y Estado encarnado en el Estado Plurinacional y en su contrastación con las elaboraciones teóricas que desde la academia se han realizado, por ende, aportamos a la elaboración de un marco conceptual para pensar la plurinacionalidad y la autonomía.

Como resultado de lo anterior, las conclusiones de esta investigación desembocan en dos vertientes que son separadas para su análisis, pero cuya complejidad y articulación no dejan de estar presentes. Las primeras son las conclusiones teórico-analíticas y las segundas las conclusiones prácticas-políticas. Las primeras abarcan las reflexiones analíticas sobre la discusión del Estado y el poder que elaboramos con base en la Des/Colonialidad del Poder, tarea que empezó a ser trabajada en el párrafo anterior, per que busca ser profundizada en los párrafos subsecuentes. Las segundas tienen como objetivo problematizar sobre los avances y límites que presenta la propuesta del Estado Plurinacional en Bolivia para ilustrar las inconsistencias del proyecto político que encabeza Evo Morales y el desapego a las demandas y principios de aquel que han llevado a la rearticulación del Estado–nación, es decir, a un proceso de re-colonialidad de los “pueblos indígenas”.

1) Propuestas interpretativas en torno al Estado-nación desde la mirada Des/Colonial.

Uno de los aportes teóricos de este trabajo lo encontramos en los apartados 1.1.5 “La Colonialidad de la Autoridad Colectiva” y el 1.2 “Develando los sustentos coloniales de las propuestas teórica del Estado-nación” en los cuales se pretende introducir la cuestión racial en el análisis del Estado-nación y en autores fundamentales para su estudio.

Si bien la discusión del Estado es mucho más amplia de lo que aquí presentamos, los autores abordados fueron analizados con una rigurosidad teórica importante, que desde la Des/Colonialidad del Poder han sido poco estudiados, y que en los estudios en general no han sido abordados como parte de la dualidad propia del pensamiento Moderno/Colonial, es decir, sólo son interpretados desde la mirada moderna, pero no son leídos tomando en cuenta la cuestión de la “raza” que también forma parte de sus planteamientos teóricos y que necesita ser estudiada con seriedad, pues algo que logró esta investigación es situar los planteamientos de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Marx en un análisis sistémico de desarrollo del Patrón de Poder Moderno/Colonial y visibilizar la otra cara de dichos planteamientos.

Ello abre veredas interpretativas de mucho mayor alcance para estudiosos de este enfoque y genera una grieta interpretativa en el análisis político que de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Marx se viene realizando. Somos conciencias que dicho análisis aún puede dar más y que este aporte es tan sólo un ladrillo del cual se pueden edificarse construcciones mucho más consistentes.

2) Recuperar al “indígena-campesino” como sujeto epistémico

Siguiendo la misma línea argumentativa, es importante señalar que el uso de la teoría Des/Colonial en el análisis epistemológico del Estado-nación y del Estado Plurinacional representa un aporte fundamental para recuperar y contribuir en la búsqueda de otros sujetos epistemológicos que en la lógica cientificista han sido cosificados o invisibilizados.

Recuperar al “indígena-campesino” como sujeto de análisis, tal como lo hizo esta investigación, implica romper con marcos teóricos en los que no tenían cabida y sentar un antecedente en la construcción de categorías analíticas que partan de la experiencia propia de los colonizados que tejen su historia de libertad desde la herencia de saberes de han adquirido en su praxis política y en

la de sus antecesores, y cuya trascendencia reside en hacer visible los paradigmas alternos que están en construcción y que hasta hoy en día luchan por no regresar al cajón del olvido.

3) Acercamiento teórico con caminos descoloniales

Si bien la Colonialidad del Poder ha sido trabajada desde muchos centros del pensamiento y posee bases teóricas sólidas, no las tienen tanto las alternativas descolonizadoras epistémicas y políticas propuestas por el enfoque. De ahí que resulte importante reconocer en la propuesta del Estado Plurinacional, elaborada por el Pacto de Unidad, principios descoloniales, que pese a que en algunos puntos se presentan contradictorios, han sentado las bases para una sociedad alternativa frente a la crisis del Patrón de Poder Moderno/Capitalista/Colonial que de unas décadas atrás se viene presentando y que cada vez más recrudece las condiciones de explotación y dominación en el mundo.

Es importante enfatizar que este trabajo recupera dichos principios para visibilizar los caminos descoloniales que desde los propios colonizados se vienen dando y que nos invitan a pensar formas de organización política no estatales, que se presentan como un reto epistémico y metodológico trascendental para nuestros días.

El que en este trabajo se reconozca la valía del trabajo intelectual que acuerpa la idea del Estado Plurinacional realizado por el Pacto de Unidad nos permite asumir una postura crítica ante el gobierno de Evo Morales, no para hacer una lectura histórica de bronce, sino no para mirar en qué medida su gobierno sigue reproduciendo una lógica sistémica que aparenta transgredir. Al asumir que la Interculturalidad y el Buen Vivir son principios descoloniales entendemos que las medidas que se tomen contra dichos principios reproducen la lógica colonial, pues si bien entendemos que emergen en un contexto capitalista, también entendemos que están ahí como ejes rectores de una sociedad no capitalista que germina en la autonomía de cada “pueblo” y nación “indígena”.

Finalmente, a manera de conclusiones se pretende hacer un balance donde se presentan algunos avances y límites que muestran hoy los principios emanados del *Proceso de cambio* y del Pacto de Unidad que dieron fundamento al Estado Plurinacional. En segundo lugar, se enuncian algunos aportes que tiene la experiencia boliviana para la construcción de otra “Ciencia Política” y una

teoría política plurinacional/descolonial, así como el aporte de este trabajo en la discusión sobre la Autoridad Colectiva que plantea la Des/Colonialidad del Poder.

Entre los límites al Estado Plurinacional podemos encontrar a aquellos que se encuentran en el ámbito de la Autoridad Colectiva y en el ámbito de la “Naturaleza”, pues en ellos aún perdura la lógica de la Colonialidad del Poder.

1) Pachamama vs Extractivismo

Una de las grandes discusiones que se ha generado durante el gobierno de Evo Morales ha sido el incremento en la presencia de las grandes transnacionales en territorio boliviano a costa del “desarrollo” económico que pretende lograr su gobierno. Uno de los problemas más arraigados entre el gobierno de Morales y el movimiento “campesino-indígena” es la defensa del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS)⁷³ que se encuentra entre los departamentos de Beni y Cochabamba y que es el territorio habitado por moxeños, yurakarés y chimanes.

El conflicto entre estos pueblos indígenas y la CIDOB, que es la confederación que apoya, coordina y respalda las movilizaciones emprendidas en la defensa del TIPNIS, comenzó el 3 de junio de 2011 cuando el gobierno de Evo Morales anunció la construcción de una carretera que conectaría Villa de Turari (Municipio de Cochabamba) y San Ignacio de Moxos (Municipio de Beni) la cual necesariamente atravesaría el TIPNIS.

Tras el anuncio de la construcción de la carretera varias organizaciones de la sociedad civil, la CIDOB y los pueblos pertenecientes a ese territorio comenzaron una serie de movilizaciones en defensa del TIPNIS, las dos más grandes se llevaron a cabo en el año 2011 y 2012 y lograron frenar por tres años más la construcción de la carretera.

Pese a ello, Evo Morales calificó a la resistencia indígena y a las organizaciones de la sociedad civil como “financiadas por Estados Unidos” (Ariñez, 2015) al oponerse a la construcción de la

⁷³ Como parte de la campaña en defensa del TIPNIS se ha creado una página oficial en la que se pueden consultar los documentos, fotos, artículos y reportes que respaldan la campaña en defensa del territorio que pueden ser consultados en la siguiente dirección <http://www.tipnisesvida.net>.

carretera y en junio de 2015 anunció que el proyecto sí se llevaría a cabo por lo que las manifestaciones continuaron, esta vez a escala internacional.

2) Estado Plurinacional vs Estado-céntrico/monocultural

Cuando se analiza la Propuesta del Pacto de Unidad y nos preguntamos ¿Dónde está el Estado Plurinacional? ¿En el Estado o en la autonomía? No podemos olvidar las tensiones que presentamos en el capítulo tres de esta investigación, como tampoco debemos dejar de recordar que la participación indígena en las estructuras estatales era, tan sólo una de las vías mediante las cuales se pretendía proteger a las autonomías y las prácticas y conocimientos emanadas de estas, fue un período de transición hacia la descolonialidad de la Autoridad Colectiva Estatal, lo que implicaba que esta fuera otra organización política emergida de los horizontes comunales autónomos y no el mismo Estado-nación revestido con la participación algunos miembros “indígenas”.

Con la llegada de Evo Morales y el equipo de trabajo del MAS al nuevo gobierno permitió que esa tensión que implicaba co-decidir entre las autonomías “indígenas” y este dejara de existir y se impusieran las decisiones de arriba hacia abajo, reproduciendo la verticalidad del Estado-nación. El Ejecutivo concentró las decisiones que tendrían que haber pasado por la consulta de las comunidades, esto no fue así, por el contrario las confederaciones matrices aparecían como un apéndice del MAS y no como los dirigentes y mentores de las propuestas llevadas a cabo.

La no plurinacionalidad en el poder Ejecutivo y la re-organización de la centralidad característica del Estado, cuyo sustento ideológico lo ha brindado García Linera, como lo vimos anteriormente, ha permitido que la pirámide jerárquica de toma de decisiones que implica imposición no haya dejado de existir en Bolivia, peor aún, ninguna de estas decisiones se colocan en el horizonte político plurinacional, comunal, de respeto de la *Pachamama*, del consenso, de la democracia comunitaria, de la rotatividad en los espacios de representación, de la interculturalidad y del *Buen Vivir*.

Aunado a ello, vale la pena señalar otros tres elementos característicos de la lógica estatista que están articulados entre sí y que dan sustento a lo que sostenemos respecto a la reconstrucción del Estado-nación colonial en Bolivia tras el arribo de Evo Morales y el MAS al poder. El primero de ellos es la cooptación de confederaciones, el segundo es el gobernar para los unos cuantos y el

tercero es la perpetuación del caudillo en el poder. La cooptación y división de confederaciones es parte de la dinámica de control y represión que ejerce el gobierno boliviano para acallar a la oposición e intervenir en las luchas sindicales y en la autonomía indígena. Por poner sólo un ejemplo, el CONAMAQ, que durante el *proceso de cambio* se mostró sumamente crítico a la cooptación de líderes por parte del Gobierno (véase el apartado 3.1) y después de que en 2015 su líder, Cancio Rojas, afirmó que la reelección de Evo Morales era antidemocrática y que rechazaban la modificación de la Constitución de la Política del Estado, pues ello devendría en una dictadura (Anon., 2015), tras el cambio de su dirigente (Crescencio Yavi) anuncian que trabajarán de manera estrecha con Evo Morales para seguir consolidando el “Proceso de cambio”⁷⁴ y la Agenda 2025 (Razón, 2018).

El gobernar para unos cuantos se ha hecho evidente en las declaraciones del vicepresidente del Estado Plurinacional, quien en 2015 en un acto público declaró que los apoyos no llegarían a los municipios donde la oposición gane “van a ser solamente en los municipios donde el MAS gana, ahí vamos a compartir, a comer, a trabajar, a hacer obras, a hacer hospitales. Y aquellos municipios donde perdamos, ni modo, será la decisión de las personas” (Unitel, 2015). Es claro el condicionamiento de apoyos para aquellos que respalden la reelección de Evo Morales y la instauración de prácticas clientelares con las que pretende perpetuarse en el poder.

A ello se suma la decisión anticonstitucional que tomó el Tribunal Constitucional de Bolivia el 29 de noviembre de 2017 para permitir que Evo Morales pueda reelegirse por tercera ocasión consecutiva, cuando la Constitución Política del Estado sólo permite la reelección en dos períodos consecutivos y tras un referéndum celebrado el 21 de febrero de 2016 en el que con una participación de 84.47% y con el 51.3% de la votación la población boliviana dijo “NO” a la reelección de Evo Morales para el período 2019 (BBC, 2016), lo que significa que la Agenda 2025 no responde a la mayoría de la población como afirma el Presidente, sino que es producto de un afianzamiento del caudillo en el poder basado en la cooptación de confederaciones y el

⁷⁴ El uso de las comillas se debe a que retomamos el planteamiento de Danilo Quijano que explica que hay que hacer una distinción clara entre lo que fue la experiencia del Pacto de Unidad y el Proceso de Cambio (sin comillas) encabezado por “pueblos y naciones indígenas” y la apropiación y distorsión que de dicho proceso ha realizado el gobierno de Evo Morales, según el cual el “Proceso de Cambio” (con comillas) comienza con su llegada a la presidencia e invisibiliza la lucha realizada con anterioridad (Quijano, s.f.).

condicionamiento de recursos a los votantes que, por otro lado, “pretende condicionar a la oposición como Felipe Quispe, Oscar Olivera y Román Loayza a entablar un diálogo con el gobierno del MAS si es que no quieren quedarse fuera del “proceso de cambio” (González, 4, p. 122).

3) La identidad “indígena” en el discurso del poder

Una de los discursos bajo los cuales el gobierno de Evo Morales ha justificado su permanencia en el poder y su interés por reelegirse ha sido el decir que “son las aspiraciones del pueblo” o “que el pueblo es sabio y no se equivocó” y retoma una y otra vez el discurso de la identidad “indígena” para legitimarse, pues en éste como en sus prácticas (como la ceremonia ancestral del Tiahuanaco y el “el año nuevo aymara”) presenta la identidad aymara como la identidad del Estado y con ello no sólo invisibiliza las 35 identidades restantes que conforman el Estado Plurinacional de Bolivia, sino que reproduce los procesos coloniales al romper con el proyecto intercultural que pretendía lograr el Pacto de Unidad, pues mantiene una clasificación social basada en un criterio racial, ahora “aymara”, que perpetúa la desigualdad entre todas las identidades existentes (Quijano, s.f.) El sometimiento del proyecto intercultural es muestra de que el discurso del poder no entiende de solidaridad y reciprocidad, mucho menos de integración de la diferencia. Y sobre todo, es un discurso que encubre bajo la idea de protección de derechos indígenas proyectos ecodidas que cuestionan la coherencia del mismo, pues a la hora de decidir se elige al desarrollo capitalista al que dice combatir y ataca las marchas y protestas contra estas medidas de los “pueblos y naciones” “no alineados” a la Agenda 2025, como en el caso de las organizaciones que defienden el TIPNIS.

Unos de los avances que muestra la propuesta del Pacto de Unidad se encuentran en otros ámbitos de la existencia social que también estaban atravesados por relaciones de poder Moderno/Coloniales que fueron permeados y se gestaron al mismo tiempo que el proceso por el cual se buscó descolonizar la Autoridad Colectiva Estatal.

1) La re-existencia femenina.

En segundo lugar, el *Proceso de Cambio* transgredió las formas de participación política dentro de las propias organizaciones, o como ellos mismos lo enuncian en el balance que presentan del impacto que tuvo su organización: “*El proceso desarrollado por el Pacto de Unidad ha modificado*

identidades y posicionamientos al interior de las organizaciones que lo conformaron". De entre ellos, la lucha por la liberación de las mujeres contra el machismo de sus propios compañeros fue fundamental y vale la pena ser mencionada como una de los avances que ha tenido esta experiencia en la ruptura de subjetividades e imaginarios colonizados.

La lucha emprendida por las mujeres bolivianas, "indígenas y no indígenas, continua hoy en día, pero esta vez contra el propio Evo Morales, quien ha dado muestra de su machismo en diversas ocasiones. Entre sus declaraciones sexistas y machistas más notables destacan: "¿Saben que han dicho las mujeres en un evento en Cochabamba? Las compañeras en sus consignas dicen: Mujeres ardientes, Evo presidente. Unas compañeras más agresivas o atrevidas, dicen: Mujeres aguantan, Evo no se cansa", "cuando voy a los pueblos, quedan todas las mujeres embarazadas y en sus barrigas dice: 'Evo cumple" y "Este Presidente de gran corazón, a todas sus ministras les quita el calzón" (Efe, 2011).

Estas declaraciones son reflejo de un jefe de Estado que mira a las mujeres como objeto propio de su pensamiento falocéntrico que le imposibilita mirarlas con respeto y dignidad, es decir, como compañeras de lucha. Sin embargo, hoy existe en todas ellas una experiencia propia que les demostró que ese respeto que esperan alcanzar no será una dádiva otorgada por el poder, sino que será producto de su lucha diaria al asumirse como sujetas de cambio.

2) La fisura epistémica: La autonomía como reto de la "Ciencia Política" actual.

Los aprendizajes que la "Ciencia Política" tiene que asimilar hoy de la experiencia boliviana y en concreto de los "pueblos indígenas" es que hay una necesidad de dejar de mirar lo que siempre y únicamente se ha mirado, de voltear a ver a los que hoy necesitan de nuestros saberes en la construcción de otro mundo, aprender de ellos para así romper con la separación entre el "mundo académico" y los "objetos de estudio" y acudir al llamado de solidaridad y reflexión crítica que se tornan urgentes para quienes día a día se organizan y cuestionan desde abajo lo que desde arriba se les ha mandado, un arriba que hoy está en crisis.

En este punto vale la pena retomar las preguntas que el sociólogo Raúl Prada nos hace desde Bolivia como parte de la reflexión que asume que el Patrón de Poder Moderno/Capitalista y Colonial se encuentra hoy en crisis y que no podemos volver atrás la rueda de la historia para intentar salvarlo:

“Todo el análisis que hemos hecho hasta ahora supone el fin del Estado-nación, la clausura de la filosofía política y la ciencia política, además de la crisis terminante del capitalismo. Las preguntas que suceden son: ¿Nos abrimos a una nueva epistemología, después de haber abandonado las ciencias generales del orden y las ciencias atravesadas por la historicidad, como la economía, la biología o la lingüística? ¿Es posible otras ciencias de las condiciones pluralistas y de la condición plurinacional, de la emergencia de lo comunitario, de la extensión de las formas proliferantes de lo descentralización administrativa y política? (Alcoreza, 2012, p. 143)”.

La fisura en el Patrón de Poder Moderno/Colonial que han abierto las resistencias de quienes en Bolivia han sido los más explotados de la lógica perversa de dicho patrón es un baluarte teórico que debe guiar la discusión inacabada de las formas de organización política en la que nos pensamos como sujetos partícipes de ellas. No es una fisura mínima si consideramos que desde hace 500 años esos “pueblos” no tenían voz y que a lo largo de ellos han sido mínimos los procesos históricos en los que la hoz de la historia les ha permitido mirar con tanta claridad su dominación si los comparamos con la fortaleza que frente a ellos muestran la organización capitalista, moderno, colonial.

Este mirar otras formas, este pensar lo impensable, comienza, como ya bien lo señalaba Boaventura de Sousa Santos, por creer que es posible y que la Colonialidad del Poder tiene fin. Hoy los “pueblos indígenas” nos han demostrado que las alternativas al capitalismo ya están germinando, que hace falta compromiso intelectual y político para hacerlas florecer. Esa es la primera lección que la “Ciencia Política” tiene que aprender de ellos, que son posibles otras formas de relaciones sociales, de formas de elección, de representación y de organización política, recalquemos ello, es posible otro quehacer político, y por tanto, otra “Ciencia Política”.

La tarea no es sencilla porque implica ver más allá de nuestras geografías y nuestros tiempos, dejar de mirar con el ojo del colonizador y desnaturalizar nuestro propio racismo, nuestro propio machismo y nuestras propias lógicas de explotación y dominación con las que nos confrontan directamente estos procesos de descolonización de los más oprimidos y que develan lo arraigado que estas lógicas están en lo más elemental de nuestras vidas, como lo es la forma en que

aprendemos, lo que aprendemos y para que lo aprendemos, descolonizar nuestros imaginarios, primera lección por aprender.

En concreto, para la “Ciencia Política” el imaginario que debe descolonizar es su propio “objeto de estudio”, el Estado, y avanzar hacia una teoría política que se acerque a los problemas de la plurinacionalidad y de la autogestión, porque así lo demandan los procesos de liberación de los colonizados que se vienen gestando a lo largo del continente. Esto no quiere decir que dejemos de lado el análisis sobre la articulación en la que se gestan los procesos de liberación entre el Estado y la autonomía, sino que cuando pensemos en el Estado no olvidemos que éste no logró ser el pretendido universal-homogéneo y que hay un otro-colectivo, otro representante no aparente del bien común que busca destrabar y desafía la lógica de la dominación estatal, ese otro que hace falta mirar, visibilizar y, sobre todo, escuchar.

Anexo: Entrevista a Luis Tapia.

Ciudad de México, Cooperativa La Magdalena a 8 de abril de 2016.

Buenas tardes. Muchas gracias por brindarme esta entrevista para mi trabajo de Investigación.

Comencemos asumiendo que el Estado Plurinacional no puede ser entendido a partir de una línea epistemológica debido a la diversidad de los grupos sociales que han planteado una definición del mismo, si esto es así, me gustaría preguntarle:

1.- ¿Cómo entiende el Estado Plurinacional?

Antes de decirte como entiendo el Estado Plurinacional contarte algunos antecedentes. La idea de Estado Plurinacional en Bolivia fue articulada en torno a algo que se le llama el Pacto de Unidad, que es la unificación del sindicalismo campesino que a su vez articula a organizaciones de todo el país y dos formas de unificación indígena grande: una es el consejo de Ayllus y Markas del Quyasullo y la otra es la Central Indígena de Pueblos del Oriente de Bolivia, que a su vez son grandes, sobre todo la última, es unificación de más de 34 diferentes pueblos, entre 33 y 32 en tierras bajas, hay por región asambleas indígenas que juntan a 3,4,5 diferentes culturas porque ocupan el mismo territorio y hacen una central indígena, todas ellas se articulan en tierras bajas en torno a la CIDOB y en tierras altas está el CONAMAQ que sería el territorio donde hay propiedad colectiva todavía, en cambio el sindicalismo agrupa a campesinos donde ya hay propiedad privada, producto de la reforma agraria.

La idea de Estado Plurinacional fue gestada en el seno de esa forma de unificación, que no es unificación sindical, es una forma de organización política, y ellos fueron los que articularon la idea de Estado Plurinacional que no viene ni del MAS ni de ámbitos académicos o de partidos de izquierda, que luego han asumidos todos, pero la idea fue gestada en organizaciones indígenas.

Hacia después del 2000 que empiezan las movilizaciones, tuve la suerte también de ir a Ecuador, en donde también hay la idea de Estado Plurinacional y comencé a preguntar a los dirigentes indígenas en qué consistía el Estado Plurinacional, que ya era una idea que usaban, y había dos cosas: algunos decían que la idea venía de Bolivia, y en Bolivia decían que venía de Ecuador,

algunos reivindicaban quienes eran los inventores pero no estaba claro de dónde surge. Surge en la zona andina pero por muchos años lo que tenían claro las organizaciones es por qué se necesitaba un Estado Plurinacional contra el colonialismo, en fin, pero no sabían cómo organizarla.

Yo preguntaba tanto en Bolivia como en Ecuador ¿y cómo piensan hacerlo? Y no te sabían decir, lo que tenían claro era por qué, qué principios, que debían retomar principios organizativos ancestrales pero no tenían pensado una forma en términos de instituciones. Y eso creo que influyó para que en Ecuador no hayan avanzado mucho en el diseño, igual en Bolivia no hay muchos avances, el Pacto de Unidad está en los documentos, uno al inicio de la Asamblea en el que se justificaba por qué y con qué principios se debía organizar el Estado Plurinacional pero no había un diseño de instituciones políticas ni económicas, y hacia finales de la constituyente presentaron uno más maduro con propuestas pero con algunos avances y límites.

Y ahí te comentó en qué consiste para organizaciones indígenas, porque yo tengo una opinión diferente en algunos puntos. Para las organizaciones indígenas lo básico de la idea del Estado Plurinacional es autonomía indígena, más que autonomía indígena, territorialidad indígena que es el término que usan, sobre todo las organizaciones de tierras bajas, y la han adoptado la de tierras altas luego, por territorialidad no sólo están hablando de tierra o espacio sino de cómo se articula cultura, producción, reproducción social, cosmovisión, estructuras de autoridad y obviamente la tierra.

Cuando reivindican territorialidad están reivindicando la totalidad de su cultura y tipo de sociedad y eso lo han hecho aterrizar en la constitución en la idea de autonomía indígena, ese es un componente del Estado Plurinacional, ahora lo que es problemático es cómo se reconoce y organiza la autonomía indígena.

El Estado boliviano ha dicho que las autonomías indígenas tenían que estar dentro de la división geográfica-política del Estado-nación. Ese es un problema porque digamos, cada uno de los departamentos, la autonomía está dentro, pero históricamente su territorio está más allá, o sea que cruza departamentos, incluso son discontinuos, ese es un problema, el gobierno ha reconocido territorios indígenas pero dentro del territorio del Estado-nación, de su división geográfica, y luego

hay algo que es la Ley de Deslinde, que dice qué cosas puede decidir la autoridad comunitaria originaria y que cosas decide la estructura del Estado nacional, eso sigue en debate.

Esta bastante centralizado, en realidad el proyecto del MAS es reconstruir el Estado-nación de manera más centralizada todavía, y de hecho el gobierno está tratando de evitar que hayan autonomías indígenas porque el MAS no tenía como proyecto autonomía indígena, se lo han impuesto las organizaciones indígenas-campesinas.

El otro elemento que introdujeron era el de consulta previa e informada para el uso de territorios indígenas, esa fue la demanda indígena pero el gobierno no ha reconocido eso, por eso hay conflicto entre organizaciones indígenas y gobierno porque el gobierno ha decidido concesionar sus tierras para hacer mineras y carreteras.

Y una idea clave que introdujo el documento del Pacto de Unidad es la idea de co-decisión, entre las estructuras de autoridad indígenas y el gobierno nacional, eso tampoco ha aceptado el gobierno. Es decir, que la visión de Estado Plurinacional de las organizaciones indígenas no está plasmada en la nueva constitución, excepto la idea de autonomía, pero una autonomía subordinada al diseño de la geografía política del Estado-nación, porque reconocer territorialidad indígena hubiera implicado reconocer esos territorios reales históricos donde efectivamente vive una misma cultura.

El otro componente que es débil en el mismo el Pacto de Unidad es que cuando en la Constitución se entró a discutir cómo se diseñaría el régimen político, es decir, la forma de gobierno, básicamente el Pacto de Unidad tenía una propuesta similar a la del MAS y la del MAS era la misma que había, es decir, un diseño liberal en el que la división de poderes, que no necesariamente está mal, pero en el poder ejecutivo no hay ningún elemento pluri ni multicultural, es el mismo que antes reforzado inclusive, o sea, un presidencialismo reforzado monocultural y con una cabeza.

En el parlamento se introdujo cuotas indígenas que sería un elemento multi, pero hay 7 diputados para 36 culturas lo que implica que en cada territorio un diputado indígena tendría que representar a 7 diferentes y en algunos a más, y si fuera rotativo cada 40 o 50 años le tocaría a cada cultura tener un diputado, ellos pidieron una representación mayor y el gobierno redujo. Pero eso tampoco es tan plurinacional porque esa forma de reconocimiento la han propuesto también los liberales.

El tener cuotas indígenas no necesariamente vuelve al Estado plurinacional, lo puede volver pluriétnico, pues de 150 diputados 7 son indígenas y el nuevo elemento de la constitución, presente en el pacto de unidad, es reconocer justicia indígena comunitaria, que comenzó en los años 90's, incluso bajo gobierno neoliberales, pero sigue en polémica lo que se llama el deslinde, qué cosas puede decidir la autoridad indígena y qué cosas puede decidir el gobierno nacional y el sistema judicial constitucional.

Ahora paso a darte mi opinión: Yo creo que es un Estado Plurinacional es tal cuando hay co-decisión entre las diferentes culturas que se han reconocido y que históricamente existen en el país, y eso no hay todavía en Bolivia, lo que hay es reconocimiento multicultural pero bajo un formato liberal que implica jerarquía constitucional que implica que el Estado reconoce a 36 culturas con su justicia comunitaria y algunas les reconoce territorio en la ley pero en la práctica no, pero no hay ninguna instancia que decida los problemas macroeconómicos y nacionales de manera conjunta, y en ese sentido creo que no hay todavía Estado Plurinacional en Bolivia.

Un Estado Plurinacional democrático tendría que tener una forma de co-decisión colegiada con formas de organización de todas las culturas, en ese sentido yo creo que lo que hay en Bolivia es una forma de reconocimiento liberal multicultural. La constitución es una constitución multicultural pero jerárquica, donde sigue predominando el núcleo pretendidamente universal, moderno, liberal. En ese sentido uno podría decir: es un Estado Plurinacional débil porque hay reconocimiento pluricultural, pero en la periferia, el núcleo duro sigue siendo el mismo de antes.

Yo prefiero decir que no es un Estado Plurinacional, es un Estado Liberal moderno con reconocimiento multicultural, aunque se llame plurinacional. Lo plurinacional debería estar presente en lo macro no en el reconocer a cada quien en su pequeño territorio. Ese es un problema de las organizaciones indígenas también, no tienen imaginado como organizar en el nivel de co-decisión a nivel nacional, no se ha pensado en como co-decidir entre todos fuera de su territorio. El gobierno sigue con la misma forma del sistema electoral que no favorece la inclusión cultural, por el contrario la eliminan con el principio de mayoría. En el caso boliviano tenemos un discurso de legitimación plurinacional pero en la práctica lo que tenemos es un estado liberal con reconocimiento multicultural jerárquico.

2.- ¿Cuáles serían las diferencias entre el Estado-nación y el Estado Plurinacional?

Yo te diría tres cosas: El primero que quienes concibieron el Estado Plurinacional que son las organizaciones indígenas no está plasmado en la constitución, que básicamente es la reconstitución del viejo Estado-nación. Ese es el origen del problema porque quienes gobiernan no responden a la expectativa que tenían las organizaciones indígenas, de hecho están separadas entre el partido de gobierno y las organizaciones indígenas hay una relación antagónica y el gobierno las está reprimiendo duramente. Yo diría que no hay un proceso de construcción del Estado-Plurinacional, porque el gobierno está evitando que los sujetos que lo pueden construir avancen, están penalizando su acción política.

En ese sentido hay una contradicción en dos niveles, el gobierno no está cumpliendo lo que la constitución dice, está haciendo cosa contrarias, sobre todo la territorialidad, problema que se agrava porque lo que reconoce la constitución no es todo lo que pedían las organizaciones indígenas, incluso es más modesto. El gobierno está evitando autonomías indígenas y concentrando el poder aún más que antes en términos de regiones y en términos de división de poderes que ha reducido.

Más bien hoy hay una tensión, no es que digamos que el ideal se está buscando lentamente sino que el gobierno está desmontando lo que del Estado Plurinacional entró en la constitución. Las grandes movilizaciones y las organizaciones indígenas presionaron al MAS para que metiera en la constitución algunas ideas del Estado Plurinacional incluso el nombre ,que el MAS no quería, el MAS estaba usando la idea de plurinacional para asustar a la derecha y luego negociar y decir: bueno no metemos lo pluri pero ustedes ceden en reelección, que era lo que más les interesaba, pero como sus bases son indígenas y campesinas les han presionado para que metan autonomía indígena, justicia comunitaria, etc.

Pero una vez aprobada la constitución el gobierno comenzó a enfrentarse con las organizaciones indígenas para frenar la implementación de lo que entró en la constitución, en ese sentido más bien el gobierno estaría frenando la construcción del Estado Plurinacional. Ahora un matiz, la idea de lo plurinacional sigue viva en las organizaciones indígenas, es el gobierno que no encarna la idea

pluri pero no estamos avanzando por él, sin embargo, la idea pluri ha penetrado en sectores urbanos que antes no la asumían como propia, ahora si la aceptan.

3.- ¿Qué mecanismo ha utilizado el Estado para que la gran movilización “indígena” de comienzos de siglo se vaya frenando?

El principal al inicio fue una negociación que implicaba la integración al Estado, de poner cuotas del sindicalismo campesino y de otros sectores que sean constituyentes, ha integrado dirigentes de las organizaciones supuestamente con cierta cuota de poder pero ha evitado discutir proyecto político, es decir, los incorporó pero luego no discutimos nada de lo que se va a decidir. Ese ha sido uno de los principales mecanismos, incorporación al Estado pero luego hay un control vertical, lo que ha hecho que los representantes que entraron de las organizaciones no sirvan para canalizar hacia arriba las demandas y más bien sirven para controlar hacia abajo. Se han vuelto aliados en vez de ser la voz de las organizaciones, en la medida en que les han dado dinero y poder han servido más bien para controlar hacia abajo y eso es más fuerte en el sindicalismo campesino ahorita, que está pasando por su etapa de vida política más pobre a nivel interno donde no se discute nada sustancial.

Un elemento es cooptación, incorporación al estado y el otro es utilizar al sindicalismo campesino para reprimir a otras organizaciones indígenas en particular, por ejemplo, contra las organizaciones indígenas que son autónomas el MAS no ha movilizó tanto al ejército y la policía sino al sindicalismo campesino para reprimir las marchas indígenas y ha usado la policía pero yo diría que un mecanismo de control es el control de la gran organización sindical en Bolivia, usan esto para controlar a los otros y de manera complementaria y han reciclado tácticas de la dictadura que implica que si hay una organización indígena que no se somete crean una paralela que el gobierno reconoce y no a la otra. Y hacen parecer que los indígenas aceptaron a la dirigencia que el gobierno puso en la nueva organización y persiguen a los líderes de la otra organización, lo que implica dividirlos.

4.- ¿Qué avances y límites ha tenido la concepción “indígena” del Estado Plurinacional?

Yo creo que el principal límite es que no han conseguido el diseño de un régimen de gobierno plurinacional, el documento del pacto de unidad muestra la misma forma de régimen, no se

imaginaron nada nuevo como organización de unificación, como un proyecto colectivo, y en la medida en que no hay eso lo que se ha hecho es reproducir el viejo Estado, pero en realidad ese es un límite, pensar el Estado Plurinacional como suma de autonomías indígenas pero no se ha pensado en como co-decidir entre todos. Ahorita las organizaciones indígenas no están en una fase de elaboración del proyecto sino de resistencia, de ver como sobreviven a la represión estatal, entonces no ha habido avances. El avance más fino es el documento que se presentó al final de la Asamblea y cuyo límite es que es una propuesta diferente.

5.- ¿Qué papel juega Álvaro García Linera y Evo Morales respecto a los límites y avances que presenta el Estado Plurinacional?

Álvaro García Linera juega un papel de articular el discurso de legitimación de todo el gobierno que es el discurso que luego repiten una buena parte de la burocracia y las autoridades. Ahora el proyecto lo comparten Álvaro García Linera y Evo Morales, que es la concentración del ejecutivo, ahí su principal tarea fue el de producir el discurso de legitimación, que cada vez es menor y menos consistente pero esa era su principal tarea.

Bibliografía.

Albó, X., 1998. *Quechuas y Aymaras*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación; Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios Programa Indígena-PNUD.

Alcoreza, R. P., 2003. Perfiles del movimiento social contemporáneo. El conflicto social y político en Bolivia. Las jornadas de septiembre-octubre de 2003. *OSAL*, Issue 12, pp. 35-46.

Alcoreza, R. P., 2006. *Horizontes de la Asamblea Constituyente*. Primera ed. La Paz: Yachaywasi.

Alcoreza, R. P., 2012. Horizontes del Estado Plurinacional. En: K. Arkonada, R. P. Alcoreza, J. G. Pazos & A. Acosta, eds. *Un Estado, muchos pueblos*. La Paz: Icaria, pp. 133-172.

Alimonda, H., 2010. Sobre la insostenible colonialidad de la naturaleza latinoamericana. En: G. Palacios, ed. *Ecología política de la Amazonia. Las profusas y difusas redes de la gobernanza*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos y ECOFONDO, pp. 66-93.

Anon., 2015. *CONAMAQ dice reelección de Evo no es democrática*. [En línea]

Available at:

http://www.erbol.com.bo/noticia/indigenas/15092015/conamaq_dice_reeleccion_de_evo_no_es_demo_crativa

[Último acceso: 18 04 2018].

Ariñez, R., 2015. Evo anuncia que la carretera que atraviesa el TIPNIS 'se realiza'. *La Razón*, 05 Junio.

Assies, W., 2006. La "Media Luna" sobre Bolivia: Nación, región, etnia y clase social. *América Latina Hoy*, Issue 43, pp. 87-105.

Bautista, R., s.f. ¿Qué significa el Estado Plurinacional?. En: *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia; FBDM, pp. 169-205.

BBC, 2016. *BBC*. [En línea]

Available at:

https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160223_bolivia_evo_morales_referendo_resultado_ep

[Último acceso: 2017 Junio 25].

Berau, L. A., 2001. *Narcotráfico y Política. Militarismo y Mafia en Bolivia*. s.l.:LAB-iepala.

Bermúdez, V. M., 2013. Colonialismo y sociedad actual: América Latina y la teoría decolonial. *Universidad del Claustro de Sor Juana*, p. sin páginas.

Boersher, D., 1993. Marx, el colonialismo y la liberación nacional. *Nueva Sociedad*, Mayo-Junio, Issue 66, pp. 80-89.

Borón, A., 2006. Teoría Política Marxista o Teoría Marxista de la Política. En: J. A. S. G. Atilio Borón, ed. *La teoría Marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 175-190.

- Caballero, B. R., 2015. La Colonialidad de la naturaleza. Visualizaciones y contra-visualizaciones decoloniales para sostener la vida. *Extravío. Revista electrónica de literatura comparada*.
- Casanova, P. G., 2006. *Sociología de la explotación*. Primera Edición Corregida ed. Buenos Aires: CLACSO.
- Cassier, E., 1968. *El mito del Estado*. Segunda ed. México: FCE.
- Castro-Gómez, S., s.f. Filosofía, Ilustración y Colonialidad. pp. 1-13.
- Ceceña, A. E., 2013. Subvertir la modernidad para vivir bien (o de las posibles salidas de la crisis civilizatoria) . En: R. Orlenas, ed. *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. CDMX: IIEC-UNAM, pp. 91-128.
- CEDIB, 2013. *Indígenas ¿Quién gana, quién pierde?*. [En línea]
Available at: <https://www.cedib.org/publicaciones/indigenas-quien-gana-quien-pierde/>
[Último acceso: 4 12 2017].
- Chávez, P., s.f. Cómo pensar la descolonización en un marco de interculturalidad. En: *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*. La Paz: FBMD;Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, pp. 13-36.
- Choquehuanca, A. T., 2006. *Estado plurinacional: reto del siglo XXI. Camino hacia la Asamblea Constituyente. Propuesta política kechua tawantinsuyana*. La Paz: Plural editores.
- Clastres, P., 2016. *La sociedad contra el Estado*. CDMX: Redez/Marea Negra.
- CSUTCB, 1984. Tesis Política de 1983. En: S. R. Cusicanqui, ed. *Oprimidos pero no Vencidos*. La Paz: s.n., pp. 225-230.
- CSUTCB, y otros, 2006. Propuesta de las organizaciones indígenas, originarias, campesinas y de colonizadores hacia la Asamblea Constituyente. En: *Horizontes de la Asamblea Constituyente*. La Paz: Yachaywasi, pp. 167-206.
- CSUTCB, y otros, 2010. Propuesta concensuada del Pacto de Unidad. Constitución Política del Estado.. En: F. Garcés., ed. *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado. Sistematización de la experiencia*. La Paz: Programa Nina;CEJIS; CENDA; Agua Sustentable; Caritas Bolivia; CEFREC, pp. 167-228.
- Cusicanqui, S. R., 1984. *Oprimidos pero no Vencidos*. primera ed. La Paz: s.n.
- Cusicanqui, S. R., s.f. La raíz: Colonizadores y colonizados. En: X. Albó & R. Barrios, edits. *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA-ARUWIYIRI, p. 208.
- Debetz, G. F., 1965. Una sóla raza: la raza humana. *El Correo de la UNESCO*, Abril, Issue 4, p. 34.
- Dussel, E., 2000. Europa, Modernidad y Eurocentrismo. En: C. L. d. C. Sociales, ed. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 24-33.
- Efe, 2011. 'Evadas', 100 frases 'célebres' de Evo Morales. *El Mundo.es*, 14 06.

Escarzaga, F., s.f. Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe..

Estadística, I. N. d., s.f. *Instituto Nacional de Estadística*. [En línea].

Estadística, I. N. d., s.f. *Instituto Nacional de Estadística*. [En línea]

Available at: <http://datos.ine.gob.bo/binbol/RpWebEngine.exe/Portal?BASE=CPV2012COM&lang=ESP>
[Último acceso: 4 Diciembre 2017].

Filippi, A., 1999. Laberintos del etnocentrismo jurídico-político. De la limpieza de sangre a la desestructuración étnica. En: M. Carmagnani, A. H. Chavéz & R. Romano, edits. *Para una historia de América II. Los nudos (1)*. México: FCE.

Flores, C. C., 2000. La guerra del agua en Cochabamba: movimientos sociales y crisis de dispositivos del poder. *Revista del Sur*, Issue 20, pp. 59-70.

Francais, A., 2000. El crepúsculo del Estado-nación. Una interpretación histórica en el contexto de la globalización.

Garcés, F., 2010. *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de constitución política del Estado. Sistematización de la experiencia*. primera ed. La Paz: Programa mina; CEJIS; CENDA; Agua Sustentable; Caritas Bolivia; CEFREC.

Garcés, F., 2013. *Los indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*. primera ed. Buenos Aires: CLACSO; JAINA; FHyCE-UMS.

García, H. R., 2011. Mestizaje y conflictos sociales. El caso de la construcción nacional boliviana. *Cuadernos Inter.c.a.mbio*, Issue 9, pp. 145-182.

Germaná, C., 2002. *La racionalidad en las ciencias sociales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

González, A. P. M., 4. Elecciones en Bolivia: Más allá de los números. *Willka*, Issue 4, pp. 117-131.

Grosfoguel, R., 2007. Descolonizando los universalismos occidentales: El pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel, edits. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombre; Universidad Central; IESCO-UC; Pontificia Universidad JAVERIANA; Pensar, pp. 63-77.

Grotkowitz, L., 2011. *La Revolución antes de la Revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia (1880-1952)*. La Paz: Plural.

Gutiérrez, R., 2008. *Los ritmos del Pachakuti: Movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005)*. Primera ed. Buenos Aires: Tinta Limón.

Hernández, G. F., s.f. La guerrilla de Teoponte en Bolivia. *MUNDOPOLÍTICO.CL*, pp. 1-13.

Hinkelammert, F., 1999. La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke. *Revista Pasos*, Issue 85, pp. 20-35.

Hobbes, T., 1980. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. segunda ed. México: FCE.

Hobbes, T., 2008. *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

Huanacuni, F., 2012. [Entrevista] 2012.

Imen, P., 2010. *Políticas educativas y diversidad en Bolivia: las complejidades y tensiones entre la redistribución y el reconocimiento*. s.l.:s.n.

Klein, H., s.f. *Historia de Bolivia*. s.l.:s.n.

Kohan, N., 1998. *Marx en su (Tercer) Mundo, Hacia un socialismo no colonizado*. 1ra ed. Buenos Aires: Biblos.

Kruse, T., 2005. *La Guerra del Agua en Cochabamba, Bolivia: terrenos complejos, convergencias nuevas*. s.l.:s.n.

Kymlicka, W., 1996. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

Lander, E., 2000. Ciencias Sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos. En: E. Lander, ed. *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 246.

Lander, E., 2000. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. . En: E. Lander, ed. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Lander, E., 2006. Marxismo, eurocentrismo y colonialismo. En: J. A. y S. G. Atilio Borón, ed. *La teoría Marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.

Linera, Á. G., 2010. Del Estado aparente al Estado integral. La construcción democrática del socialismo comunitario. En: *Álvaro García Linera: Discursos, Análisis, Debate 2008-2010*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, pp. 27-36.

Linera, Á. G., 2010. El Estado en Transición. Bloque de poder y punto de bifurcación. En: R. P. L. T. O. V. C. *Álvaro García Linera, ed. El Estado. Campo de lucha*. La Paz: CLACSO/Muela del diablo, pp. 7-40.

Linera, Á. G., 2010. El Estado Plurinacional. En: *Álvaro García Linera. Discursos/Análisis/Debate*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, pp. 38-52.

Linera, Á. G., 2010. El socialismo comunitario. Un aporte de Bolivia al mundo. En: *Álvaro García Linera: Discursos/Análisis/Debate 2008-2010*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional , pp. 11-24.

Linera, Á. G., 2011. *Estado, revolución y construcción de hegemonía*. Caracas, s.n.

Linera, Á. G., Gutierrez, R., Prada, R. & Tapia, L., 2000. *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Muela del Diablo.

- Linera, Á. G., León, M. C. & Monje, P. C., 2010. *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*. cuarta ed. La Paz: Plural; AGRUCO, NCCR north south.
- Loayza, M., Cruz, J. S. & Pereira, R., s.f. *Bolivia*, s.l.: Cepal.
- Locke, J., 2014. *Ensayo sobre el gobierno civil*. 1ra edición ed. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Lora, G., 1964. *La Revolución Boliviana*. s.l.:s.n.
- Lora, G., 1979. *Historia del Movimiento Obrero Boliviano. Tomo V*. La Paz: MASAS.
- Lugones, M., 2008. Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial. En: W. Mignolo, ed. *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, pp. 13-54.
- Macusaya, C., 2014. Autoría y significado político del Manifiesto de Tiahuanaco.. *Pukara*, Julio, Issue 95, pp. 6-8.
- Maquiavelo, N., 2011. Discursos sobre la primera década de Tito Livio. En: J. M. F. Monge, ed. *Nicolas Maquiavelo*. Gredos: España.
- Maquiavelo, N., 2011. El Príncipe. En: J. M. F. Monge, ed. *Nicolas Maquiavelo*. primera ed. Madrid: GREDOS.
- Marañón, B., 2012. Hacia el Horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias coloniales. En: B. Marañón, ed. *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 125-154.
- Marañón, B., 2012. La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria, CLACSO . En: B. Marañón, ed. *Solidaridad Económica y Potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 21-58.
- Marañón, B., 2014. El impulso de la solidaridad económica en América Latina en el contexto de crisis del patrón de poder capitalista, colonial-moderno. Hacia el Buen Vivir y la descolonialidad del poder. *Revista de Sociología*, agosto, XIX(24), pp. 55-82.
- Marañón, B., 2017. *Una crítica descolonial del trabajo*. Primera ed. CDMX: IIEC-UNAM.
- Marín, J., 2003. Las "razas", biogenéticamente, no existen, pero el racismo sí, como ideología. *Revista Diálogo Educativo*, 4(9), pp. 1-7.
- Marín, J., 2006. Breve historia del Estado-nación y de la política de integración en Europa y América Latina. *Derecho Penal y Pluralidad Cultural*, pp. 341-356.
- Marx, C., 2000. La dominación británica en la India. En: *C. Marx & F. Engels, Obras Escogidas, en tres tomos*. Marxists Internet Archive ed. Moscú: Progreso.
- Marx, C., 2013. *Critica al Programa de Gotha*. 1ra ed. CDMX: Ediciones El Caballito.

- Marx, C. & Engels, F., 2010. *Manifiesto del Partido Comunista*. 1ra edición ed. CDMX: Ediciones El Caballito.
- Marx, C. & Engels, F., 2013. *La ideología alemana*. 1ra ed. CDMX: Ediciones El Caballito.
- Marx, K., 2001. *La Guerra Civil en Francia*. [En línea]
Available at: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gcfran/guer.htm>
[Último acceso: 13 Julio 2017].
- Mignolo, W., 2008. La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, Issue 8.
- Mignolo, W., 2009. Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial. *Otros logos*, Issue 1, pp. 8-42.
- Mignolo, W., 2010. *Desobediencia epistémica: Retórica de la Modernidad, lógica de la Colonialidad y gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo.
- MINK'A, C. D. C. Y. P. C., KATARI, C. C. T., BOLIVIA, A. D. E. C. D. & CAMPESINOS, A. N. D. P., 1973. *Meu labirinto particular*. [En línea]
Available at: <http://marianabruce.blogspot.mx/2010/06/primer-manifiesto-de-tiahuanaco-1973.html>
[Último acceso: 5 Mayo 2017].
- Monge, J. M. F., 2011. Estudio introductorio. En: *Nicolás Maquiavelo. Obras selectas*. Primera ed. Madrid: GREDOS, pp. IX-CXXIX.
- Morales, J. A., 1992. Cambios y Consejos neoliberales en Bolivia. *Nueva Sociedad*, Issue 121, pp. 134-143.
- Ornelas, R. y otros, 2013. *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. Primera ed. CDMX: IIEC- UNAM.
- Ornelas, R., s.f. La guerra del gas: cuarenta y cinco días de resistencia y un triunfo popular.
- Oruro, J., 1980. Bolivia: La tregedia de las equivocaciones. *Sociedad y Política*, Issue 10.
- Otero, G. A., 1958. *La vida social en el coloniaje: esquema de la historia del alto Perú, hoy Bolivia, de los siglos XVI, XVII, Y XVIII..* La Paz: Juventud.
- Pazos, J. G., 2007. *La construcción de un país indígena*. Barcelona: Icaria.
- Perus, M. C., 2011. El Estado. Ficciones, realidades y tareas en América Latina. *Nueva Época*, Enero-Abril, Issue 65, pp. 83-106.
- Pilar, M. P. M. d., 2007. *De la alianza a la confrontación: Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia..* Lima: UNMSM.
- Pipkin, D., 2000. Claves históricas para leer a Maquiavelo. En: T. Vargáni, ed. *Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 53-67.

POR, 1946. *Marxists Internet Archive*. [En línea]
Available at: <https://www.marxists.org/espanol/lora/1946/nov08.htm>
[Último acceso: 6 Diciembre 2016].

Prada, R., s.f. *El vivir bien como modelo de Estado y modelo económico*. s.l.:s.n.

Quijano, A., 1988. *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Primera ed. Lima: Sociedad y Política Ediciones.

Quijano, A., 2000. El fantasma del desarrollo en América Latina. *CESLA*, Julio, Issue 1, pp. 38-55.

Quijano, A., 2001. Colonialidad del poder, globalización y democracia. En: *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*. Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, p. 150.

Quijano, A., 2001. *La Colonialidad y la Cuestión del Poder*. s.l.:s.n.

Quijano, A., 2006. Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. *Pasos*, septiembre-octubre, Issue 127, pp. 1-14.

Quijano, A., 2006. El fracaso del moderno Estado-nación. En: *La otra América en debate*. Quito: s.n.

Quijano, A., 2014. El "movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina. En: *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*. Buenos Aires: CLACSO, p. 860.

Quijano, A., 2014. Estado-nación, ciudadanía y democracia. Cuestiones abiertas. En: D. A. Clímaco, ed. *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 605-624.

Quijano, A., 2014. La razón del Estado. En: D. A. Clímaco, ed. *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 743-755.

Quijano, A., 2014. Lo público y lo privado. Un enfoque latinoamericano. En: D. A. Clímaco, ed. *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 705-732.

Quijano, D., s.f. Notas sobre Bolivia y el "Proceso de Cambio".

Quintero, P., 2010. Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Revista Papeles de Trabajo*, Issue N°19.

Razón, L., 2018. *La Razón*. [En línea]
Available at: http://www.la-razon.com/nacional/Nuevo-ejecutivo-Conamaq-compromete-proceso_0_2946305375.html
[Último acceso: 25 Junio 2018].

Requena, M., 1996. La experiencia de privatización y capitalización en Bolivia. *Serie Reformas de Política Pública*, Issue 38.

- Ricco, S., 1993. Lo étnico/nacional boliviano. Breves reflexiones. En: M. M. Pacheco, ed. *Bolivia en la hora de su modernización*. México: UNAM, pp. 179-191.
- Rodríguez, M. J., s.f. Bolivia: Arqueología viva de la minería colonial.
- Santiago CastroGómez citado por Damian Pachón Soto, 2008. Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad. *Revista Ciencia Política*, Issue 5.
- Santillán, J. F., 1984. El monstruo del duque de Hobbes. *NEXOS*, p. sin páginas.
- Santos, B. d. S., 2008. *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*.. La Paz: CLACSO;Muela del Diablo;CIDES-UMSA; Comuna.
- Santos, B. d. S., 2010. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*.. Lima: IILS/ Programa Democracia y Transformación Global .
- Schavelzon, S., 2012. *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*. primera ed. La Paz: CLACSO, PLURAL, CEJIS, IWGIA.
- Severo, citado por Marañón, 2013. En: *Una crítica descolonial del "trabajo"*. s.l.:s.n., p. 121.
- Sivak, M., 2010. *Jefazo. Retraro íntimo de Evo Morales*. Segunda ed. Santa Cruz de la Sierra: Debate; El País.
- Stavenhagen, R., 1981. *Sociología y Subdesarrollo*. México: Nuestro Tiempo.
- Tapia, L., 2006. *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*. La Paz: La Muela del Diablo.
- Tapia, L., 2007. Un reflexión sobre la idea de Estado Plurinacional. *OSAL*, Issue 22, pp. 47-63.
- Tapia, L., 2010. Consideraciones sobre el Estado Plurinacional. En: *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*. La Paz: FBDM; Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, pp. 135-168.
- Tapia, L., 2011. *El estado de derecho como tiranía*. Primera ed. La Paz: CIDES;UMSA;Autodeterminación.
- Tapia, L., 2016. *Entrevista a Luis Tapia* [Entrevista] (8 Abril 2016).
- Ticona, E., 2005. *Lecturas para la descolonización*. s.l.:s.n.
- Unitel, R., 2015. *Unitel, Red*. [En línea]
Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=Y91b3IUUgT4>
[Último acceso: 2017 Enero 25].
- Varnagy, T., 2000. El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo. En: *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: CLACSO.
- Wallerstein, I., 1996. *Abrir las Ciencias Sociales*. Primera ed. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I., 2005. *Análisis de Sistema-Mundo: Una introducción*. 1ra edición ed. México: Siglo XXI.

Walsh, C., 2005. Interculturalidad, conocimientos y descolonialidad. *Signo y pensamiento*, XXIV(46), pp. 39-50.

Zambrana, A., 2014. *El pueblo afroboliviano. Historia, cultura y economía*. La Paz: FUNPROEIB Andes; SAIH, CEPA, CONAFRO.

Zavaleta, R., 1974. *El poder dual en América Latina. Estudio de los casos de Bolivia y Chile*. s.l.:s.n.

Zavaleta, R., 1983. *Las masas en Noviembre*. s.l.:s.n.

Zea, L., 1976. *El pensamiento latinoamericano*. México: Ariel.

Zibechi, R., 2009. El Estado, un molino de viento. *La Jornada*, 20 Noviembre.

Zuazo, M., 2009. *¿Cómo nació el MAS? La ruralización de la política en Bolivia*. segunda ed. La Paz: Fundación Ebert .