

Centro Cultural de la Cooperación

Floreal Gorini

Director: Juan Carlos Junio



Colección “Tesis de investigadores e
investigadoras del CCC”

Diego Martín Giller

Consideraciones sobre el racismo en Bolivia.
Materiales teóricos para abordar su historia
reciente

Tesis presentada y aprobada con mención especial en la Maestría de
Investigación en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires
en 2013

Director: Dr. Ezequiel Ipar

ISBN: 978-987-33-5150-1

Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini

Av. Corrientes 1543 (C1042AAB) - Ciudad de Buenos Aires - [011]-5077-8000 -

www.centrocultural.coop

Director del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini: Prof. Juan Carlos Junio

Subdirector: Ing. Horacio López

Director Artístico: Juano Villafañe

Secretario de Ediciones y Biblioteca: Jorge C. Testero

Secretario de Investigaciones: Pablo Imen

Secretario de Comunicaciones: Luis Pablo Giniger

Publicado en la Biblioteca Virtual del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini
Av. Corrientes 1543 (C1042AAB) - Ciudad de Buenos Aires - [011]-5077-8000 -
www.centrocultural.coop

Año de publicación 2014

Algunos derechos reservados.

El presente trabajo se publica bajo una licencia Creative Commons Atribución - Share Alike 2.5

<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.5/ar/>

Consideraciones sobre el *racismo* en Bolivia. Materiales teóricos para abordar su historia reciente.

Tesis de la Maestría en Investigación en Ciencias Sociales

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires

Director: Dr. Ezequiel Ipar

Autor: Diego Martín Giller

Resumen

Esta investigación analiza la especificidad del problema del *racismo* en la historia reciente de Bolivia. El período que se inicia con los ciclos de rebelión abiertos en abril de 2000, y llega a la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado en febrero de 2009, supuso un proceso de significativas tensiones y transformaciones políticas, sociales y culturales. En los conflictos producidos durante aquellos nueve años, emergió, tanto en términos teóricos como prácticos, un proceso de desocultamiento de formas de *racismo* históricamente naturalizadas. Desde un punto de vista socio-histórico, socio-político y etno-cultural, proponemos demostrar que las disputas étnicas y raciales allí acontecidas “desnudaron” la violencia *constitutiva* de *lo político* (Benjamin, 2009), haciendo del *racismo* boliviano, en tanto que elemento constitutivo de la formación estatal y republicana, un elemento central que merece y reclama ser indagado. La búsqueda de diferentes variables teóricas que configuran la especificidad del *racismo* en Bolivia, se constituirá en el objeto de estudio de la presente investigación.

El concepto de *racismo* es el que organiza y articula los diferentes problemas de la tesis. La primera parte de la investigación, está dedicada al análisis de ciertos problemas teóricos que se encuentran atravesados por nuestro objeto de estudio. Allí, se examina el rol del *racismo* en la conformación del moderno sistema mundial, iniciado con la conquista de América (Wallerstein, 1979; Quijano, 2005). Luego, indagamos sobre los complejos modos en que se construyen las identidades al interior de lo que Sergio Bagú

(1949) ha llamado *capitalismo colonial*, bajo la hipótesis de que aquellas se configuran a partir de la co-implicación entre clases sociales y agrupamientos étnicos. Más adelante, se analiza la especificidad del Estado en América Latina, haciendo hincapié en el *racismo* en tanto elemento obturador para la creación de verdaderas culturas nacionales.

En la segunda parte de la tesis, observamos cómo se despliegan en Bolivia los problemas trabajados en la primera parte. Particularmente, a partir del examen del problema del *racismo* en perspectiva histórica, se analizan las causas que intervinieron en la conformación de lo que García Linera (2008) llamó “República excluyente”. Seguidamente, se propone un pequeño desvío: haciendo hincapié en la relación *racismo* / identidad, trabajamos sobre diferentes interpretaciones producidas durante el siglo XX acerca de lo que supone ser indio en Bolivia. Posteriormente, nos concentramos en el llamado Ciclo Rebelde (2000-2005), entendiéndolo como una condensación de tres memorias históricas: (a) la memoria larga -propiamente indígena, que remite a la colonización y cuestiona el carácter colonial de las estructuras de poder heredadas de la República-; (b) la memoria mediana -resultante del Estado Nacional y popular de los años cincuenta-; y (c) la memoria corta -exclusiva de los recientes movimientos sociales, que reinterpreta los diferentes ciclos temporales de la dominación (Rivera, 2010a). Particularmente, se busca identificar (1) quiénes son los actores en disputa durante el período; y (2) cómo se produce la crisis de Estado. Por último, partiendo del arsenal conceptual desplegado hasta allí, analizamos los diferentes modos en los que el problema del *racismo* se manifestó durante la Asamblea Constituyente, obstruyendo y desviando el proceso democratizador al que aspira la reforma de la Constitución Política del Estado.

Abstract

This investigation analyses the specificity of the problem of *racism* in the recent history of Bolivia. This period, which started with cycles of open rebellions in April 2000 until the promulgation of a new Political Constitution of the State in February 2009, meant a process of important tensions and political, social and cultural transformations. From the conflicts aroused, which lasted nine years, a new process of “unhiding” of different types of *racism* historically naturalized emerged, in theoretical and practical terms. From a socio-historical, socio political and ethno cultural point of view, we seek to show that ethnical and racial disputes that occurred there revealed the *constitutive violence of the political* (Benjamin, 2009), making Bolivian’s *racisms*, a constitutive element of the state’s and republican formation, the central element that deserves and claims to be inquired. The search for different theoretical variables that make up the specificity of the *racism* in Bolivia, will constitute the object of study of this investigation.

The concept of *racism* organises and articulates the different problems of this thesis. The first part of this research analyses some theoretical problems that are traversed by our object of study. We will examine the role of *racism* in the shaping of our modern world-system, which started with conquest of America (Wallerstein, 1979; Quijano, 2005). Then, we will inquire into the complex ways in which identities are constructed within what Sergio Bagú (1949) called *colonial capitalism*, under the assumption that identities are shaped from the co-implication between social classes and ethnic groups. Moreover, we will analyse the specificity of the State in Latin America, with emphasis on *racism* as an element that impedes the creation of true national cultures.

In the second part of this thesis; we will observe how the problems developed in the first part unfold in Bolivia. Specifically, starting with the analysis of *racism* from a historical perspective, we will analyse the different causes that intervened in the conformation of what García Linera (2008) called “excluding Republic”. After that, we propose a short detour: emphasizing the *racism/identity* relation, we analyse the different interpretations from the XX century about what it means to be an indian in Bolivia. Afterwards, we

will concentrate on the “Rebel Cycle” (2000-2005), understood as three convergent historic memories: (a) the wider memory –indigenous people proper, which takes us to the colonization and questions the colonial character of the power structures inherited from the republic; (b) the medium memory –that results from the National State, popular in the 50s; and (c) short memory – exclusive of the recent social movements, reinterprets the different temporary cycles of domination (Rivera, 2010a). Particularly, we aim at identifying (1) who are the social actors in dispute during that period; and (2) how the crisis of the State was produced. Finally, from the conceptual arsenal deployed, we analyse the different ways in which the problem of *racism* became manifest in the Constituent Assembly where the problem of *racism* has showed during the constituent assembly, blocking and diverting the democratisation process the democratising process to which the Political Constitution of the State aspires.

Índice

Agradecimientos	10
Introducción	12

PRIMERA PARTE

Capítulo 1. Conquista y <i>racismo</i> en los orígenes del moderno sistema mundial.....	20
1. El <i>momento constitutivo</i> del moderno sistema mundial.....	20
2. La conquista de América y su sentido.....	29
3. En el principio fue la raza. Algunas definiciones sobre el problema del <i>racismo</i> moderno.....	33
Capítulo 2. Clases sociales y agrupamientos étnicos en el <i>capitalismo colonial</i>	44
1. Clases sociales: un acercamiento a su conceptualización.....	45
2. ¿Qué son los agrupamientos étnicos?	50
3. Clases sociales y agrupamientos étnicos en el <i>capitalismo colonial</i>	53
4. Del colonialismo clásico al <i>colonialismo interno</i>	55
Capítulo 3. La pregunta por el Estado en su especificidad latinoamericana.....	58
1. Algunas generalidades teóricas sobre el concepto de Estado-capitalista	61
2. ¿“Teoría general del Estado”?	65

SEGUNDA PARTE

Capítulo 4. La “república excluyente” como huella de origen	75
Excursus. ¿Pueblo enfermo o los enfermos del pueblo? La identidad étnica en disputa	85
1. Las desventuras del sujeto moderno	85
2. El siglo XX boliviano: la identidad india en disputa	90
a. Alcides Arguedas y Franz Tamayo: el indio tiene quien le escriba.....	92
b. El nacionalismo revolucionario	98
c. Fausto Reinaga, o cuando el indio se escribe a sí mismo.....	99

Capítulo 5. ¿Ciclo de rebeliones o rebelión de los ciclos? Itinerarios recientes de la Bolivia insurgente	104
1. Cruce de memorias	108
2. ¿Crisis de Estado o Estado en crisis?	118
Capítulo 6. Las derivas de la Asamblea Constituyente.....	124
1. Asamblea Constituyente: el comienzo de un nuevo <i>momento constitutivo</i>	125
2. “Consensualistas” versus “conflictivistas”	127
2. 1. Excursus. Sobre el consenso y el conflicto en la teoría social contemporánea	135
3. Interculturalidad, un concepto problemático	135
4. La especificidad de la Asamblea Constituyente: <i>lo</i> político vs. <i>lo</i> jurídico	137
5. Dificultades en el funcionamiento de la Asamblea. Conflictos de “forma”	149
6. Sobre el Estado: los conflictos de “fondo”	152
Conclusiones.....	159
Bibliografía.....	171

Algo, sin embargo, debe ser dicho

João Guimarães Rosa

Agradecimientos

Esta investigación, con sus “virtudes” y sus “fallas”, jamás puede considerarse una obra exclusiva de quien escribe, aunque, como resulta obvio, sí es el único y verdadero (ir)responsable. Fueron muchas las personas que, de forma consciente o inconsciente, sabiendo que lo hacían o ignorándolo, incidieron en su desarrollo. Valgan las palabras que siguen como forma de agradecimiento.

En primerísimo lugar, a Ezequiel Ipar, director de esta investigación. Su trabajo para con esta tesis es realmente invaluable, y su dedicación, una grata anomalía. El supo guiarme, en el mejor sentido de la palabra, en esta tarea, aún, cuando muchas veces, mi obstinación hizo oídos sordos a sus siempre coherentes, agudos y razonables aportes, observaciones, y consejos. Por si esto fuera poco, también “trabajó” quirúrgicamente sobre mi *neurosis*, encauzando, cuando había que hacerlo, el fluctuante estado de ánimo de este tesista “modelo”.

En segundo lugar, a Eduardo Grüner, director de la beca que financió esta investigación. Mi gratitud hacía él es infinita. El paso por el proyecto UBACyT que dirigió entre 2008 y 2010, me marcó, en términos político-intelectuales, para siempre. Quien lea éste trabajo, podrá escuchar –y espero que así sea- como la obra de Eduardo resuena en estas páginas como una melodía incansable. Y no podría suceder de otra forma, dada la profunda admiración que le tengo.

En tercer lugar, a mi amigo y colega –en ese orden- Martín Cortés, no sólo por haber leído con dedicación este trabajo, sino también, y sobre todo, por las siempre enriquecedoras discusiones teórico-políticas de todos estos años.

También, a Maisa Bascuas, Julián Bokser e Irene Provenzano, por la larga estadía que pasamos juntos en La Paz. Con ellos, pero sobre todo, de ellos, aprendí muchísimo en esas vivificantes jornadas.

A mis compañeros/as de andanzas político-intelectuales (Mariana de Gainza, Clara Bressano, Ana Grondona, Andrés Tzeiman, Diego García, Paula Aguilar, Ezequiel Nepomiachi, Ivana Socoloff).

A mis amigos/as y compañeros/as de la Maestría, con quienes tuve el placer de compartir todo el proceso que culmina con este trabajo: Maisa Bascuas, Lucía Cañaverl y Diego Pérez Roig.

A todos/as los entrevistados/as que me brindaron su tiempo y colaboraron para el desarrollo de esta investigación, transmitiéndome sus experiencias y perspectivas (Dora Arteaga Alanoca, Idón Moisés Chivi Vargas, Rosalía Del Villar Hinojosa, Mario Machicado, Galo Illatarco, Jiovanny Samalamud y Jorge Viaña). A Pablo Stefanoni, por el tiempo concedido, y por las recomendaciones bibliográficas.

A los compañeros y compañeras del Centro Cultural de la Cooperación “Floreal Gorini”. Al Instituto de Estudios de América Latina y El Caribe (IEALC). A la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA), por seguir insistiendo en brindar maestrías gratuitas y de calidad. Pero también, por el hecho nada menor de sostener materialmente éste trabajo.

A mi familia, por su apoyo siempre incondicional. A “los pibes”, mis compañeros de ruta en este “circo”. Y muy especialmente a Viki, quien me acompañó y me “bancó” desde el minuto inicial de la escritura de esta investigación. Pero sobre todo, por el infinito amor, que aquí no puede escribirse, pero que ella conoce.

Introducción

El período que se inicia en Bolivia con los ciclos de rebelión abiertos en abril de 2000, y llega a la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado en febrero de 2009, supuso un proceso de significativas tensiones y transformaciones políticas, sociales y culturales. La creciente participación de los pueblos indígenas y campesinos, tanto en la sociedad civil como en el Estado, se produjo, para decirlo con Freud, al modo de un *retorno de lo reprimido* en tanto que *síntoma* de la fractura de origen que significó la traumática Conquista de América (Grüner, 2010). Tal retorno, se manifestó en los siguientes acontecimientos: la llamada “guerra del agua” y el cerco indígena a La Paz en abril de 2000; la “guerra de la coca” en enero de 2002; la IV marcha indígena y campesina por la Asamblea Constituyente en mayo de ese mismo año; la lucha contra el “impuestazo” en febrero de 2003; la “guerra del gas” y la renuncia del entonces presidente Sánchez de Lozada, en octubre de ese mismo año; el triunfo electoral del que será el primer presidente indio en la historia del país, Evo Morales, en diciembre de 2005; la instalación de la Asamblea Constituyente, en agosto de 2006; el triunfo, con el 67% de los votos, de Evo Morales y Álvaro García Linera, en el Referéndum Revocatorio de los cargos de Presidente y Vicepresidente, en agosto de 2008; la resistencia por parte de las fuerzas populares y el nuevo gobierno al intento de golpe de Estado, en septiembre del mismo año; la victoria por el SI en el Referéndum aprobatorio de la nueva Constitución Política del Estado, en enero de 2009; y la mencionada promulgación de la Constitución, en febrero de aquel año.

En los conflictos producidos durante aquellos nueve años, emergió, tanto en términos teóricos como prácticos, un proceso de desocultamiento de formas de *racismo* históricamente naturalizadas. Con todo, si bien esto aparece como “indudable”, resulta más opaco y tiene más determinaciones que las que una primera aproximación podría indicarnos. Al respecto, Max Weber (2002) solía decir que la función específica de la ciencia es convertir en *problema* aquello que por convención resulta evidente. En tal sentido, desde un punto de vista socio-histórico, socio-político y etno-cultural, **esta investigación se propone** desnaturalizar aquello que aparece como dado, esto es, poner de manifiesto aquello que se encuentra oculto. Específicamente, intentaremos

demostrar que las disputas étnicas y raciales “desnudaron” la violencia *constitutiva de lo político* (Benjamin, 2009), haciendo del *racismo* boliviano, en tanto que elemento constitutivo de la formación estatal y republicana, un elemento central que merece y reclama ser indagado.

Definir el recorte de la historia reciente de Bolivia entre los años 2000 y 2009, tiene que ver con un supuesto del cual partimos: en dicho período se produjo una condensación conflictiva de tensiones y contradicciones del histórico problema del *racismo*. Problema que, a su vez, atravesó –y atraviesa- todos los conflictos sociales, políticos y culturales (étnicos, de clase, estatales, etc.). Como señalase quien fuera constituyente en la Asamblea de 2006 por Concertación Nacional, Mario Machicado,

(...) el tema del racismo y discriminación es un tema estructural, no simplemente desde la fundación de la República, sino desde que llegan los invasores, prácticamente ahí es donde surge el racismo y discriminación basada en la superioridad de un grupo sobre otro grupo, con la finalidad de tener dominio de un grupo u otra población -aborigen te diría en estos territorios-. Y con la fundación de la República lo único que se hace es consolidar ese acto racista y discriminatorio hasta los últimos días. Hoy, se puede decir que este gobierno y esta sociedad, o diré la población que ha apostado por un proceso de cambio, ha heredado un Estado colonial, patriarcal, obviamente racista y discriminatorio (...) el racismo está permanente en todo, en realidad en sus intenciones de mantener el poder, en sus intereses de seguir manteniendo el poder económico, e inclusive de mantener patrones culturales. El racismo está presente en todos los ámbitos. Por lo tanto, la lucha contra el racismo y la discriminación es un tema no solamente en un ámbito sino en todas las esferas y en todos los ámbitos: hasta cultural, económico, político, social, y es una tarea que se constituye en gran desafío para el Estado boliviano (Mario Machicado, CN-La Paz).

Nuestro propósito es realizar, antes que el estudio de un período, el análisis de un *problema*. Siguiendo a Foucault, diremos que mientras lo primero implica el “(...) tratamiento exhaustivo de todo el material y [la] equitativa distribución cronológica del examen” (Foucault, 1982: 42), lo segundo supone “(...) la elección del material en función de los datos del problema; [la] focalización del análisis sobre los elementos susceptibles de resolverlo; [el] establecimiento de las relaciones que permiten esta solución. Y, por lo tanto, indiferencia a la obligación de decirlo todo” (Foucault, 1982: 42). Por ello, la historia reciente del país andino-amazónico funcionará como un *pre-texto* –en el mejor sentido del término- para indagar y comprender el fenómeno del

racismo en perspectiva histórica a través de una serie de problemáticas teóricas que lo atraviesan y lo trascienden: la Conquista de América como huella originaria del *racismo* moderno; el problema de la identidad; el problema del Estado; la inconclusión de las tareas nacionales; etc. En suma, **la búsqueda de diferentes variables teóricas que configuran la especificidad del *racismo* en Bolivia, se constituirá en el objeto de estudio de la presente investigación.**

Pero, ¿de qué hablamos cuando hablamos de *racismo* en Bolivia? Primeramente, podríamos decir que el *racismo* tendría, al menos, dos acepciones: por un lado, la más extendida y utilizada desde el “sentido común”, esto es, la que refiere a un tipo de comportamiento basado en una actitud de odio, menosprecio y desdén sobre personas que tienen características físicas bien definidas y diferentes a las “nuestras”; por el otro, la que remite a una doctrina sobre las razas humanas. Denominaremos a la primera de esas formas bajo el nombre de *racismo* “pre-moderno” -o “no-moderno”-, en tanto que la segunda, nacida con la Modernidad, será definida como *racialismo* (Todorov, 2009b; Grüner, 2010). Sin embargo, ninguna de las dos tomadas por separado constituye lo que nosotros entenderemos por *racismo* moderno. En esta investigación, diremos que el *racismo* propiamente moderno se configura a partir de la conjunción compleja de ambas formas en tanto que doble movimiento de asimilación y exclusión de la otredad. Si se tiene en cuenta que la República de Bolivia se constituyó como tal negando a todo “otro” –el indio- que no formase parte de la oligarquía local; que su pretendido desarrollo nacional –donde recién en 1952 se instauró el voto universal- estuvo anclado sobre una lógica racista; que la formación del Estado se configuró de un modo monoétnico y mononacional, el *racismo* adquiere una relevancia singular que merece ser problematizada.

A lo largo de esta tesis se tratará de demostrar que:

- La conquista de América devino en parte sustantiva de la conformación del moderno sistema mundial, y que este proceso se apoyó sobre (a) la idea de raza y las formas de *racismo* propiamente modernas; y (b) la articulación de todas las formas

históricas de control del trabajo (esclavitud, servidumbre, etc.) alrededor del capital y del mercado mundial.

- En el *capitalismo colonial* las identidades se construyen sobre la interrelación entre clases sociales y agrupamientos étnicos, ambos constituidos a través de, y mediados por, la lucha de clases, la lucha por el reconocimiento y el *racismo*.

- El Estado y la nación en Bolivia se configuraron de un modo *aparente* a partir de la *negación* de la diversidad y heterogeneidad de sus culturas, todo ello mediado por lógicas racistas propiamente modernas. Así, la Modernidad boliviana se habría constituido, por un lado, *negando* en términos del acceso al espacio público, la composición india de la enorme mayoría de su población; y, por el otro, afirmándose sobre la base de la explotación de los pueblos indígenas como trabajo forzado.

- El problema de la identidad indígena es, antes que una esencia preconstituida, un campo en disputa. Desde la fundación de la República de Bolivia, el indio sería definido principalmente –aunque no únicamente- a través de las elites ilustradas. Con todo, ello se pondrá en cuestión de un modo inédito a partir de la potente irrupción de las fuerzas indígenas y campesinas en abril de 2000.

- El *racismo* atravesó de principio a fin el proceso político-social configurado durante los años 2000 y 2009. Sin embargo, aquel no siempre se expresaría explícitamente a través de la violencia verbal y/o física -aunque éstas generalmente sean su manifestación más palpable- sino que, muchas veces, emergió de modos implícitos, sutiles y por ello, ciertamente opacos.

- En el proceso de elaboración y discusión política de la nueva Constitución Política del Estado, las diferentes formas de *racismo* social y cultural se expresaron bajo la forma de intereses sectoriales y/o regionales. Así, la Asamblea Constituyente, antes que una instancia exclusivamente jurídica, fue un escenario de disputa política en torno del Estado, las identidades sociales y culturales, y el tipo de sociedad que se pretende construir.

Finalmente, entendemos que esta tesis intenta abordar el *fenómeno* del *racismo* a partir de su articulación con la construcción de identidades políticas y culturales, y con la obturación de procesos de democratización. De un modo algo diferido, la investigación pretende contribuir, como un insumo teórico, a los debates contemporáneos sobre los

procesos de democratización en América Latina, atendiendo a las dificultades y obstáculos para que el problema de la diversidad cultural se exprese institucionalmente en los mismos. En tal sentido, el problema del *racismo* podría resultar un eje adecuado para indagar sobre la subsistencia de formas de “anulación de la reciprocidad” de las relaciones sociales que obturan la posibilidad de una auténtica cultura democrática (Lechner, 2006). Con todo, la presente investigación se trata de un proceso exploratorio que se encuentra en la puerta de otra investigación de mayor envergadura, la cual se plasmará en nuestra tesis de Doctorado. Allí, partiendo del arsenal teórico que intentamos desplegar aquí, analizaremos los problemas de la democracia moderna en nuestras latitudes a partir de la obra del pensador boliviano René Zavaleta Mercado.

Tal como se desprende de lo enunciado hasta aquí, el concepto de *racismo* es el que organiza y articula los diferentes problemas de la tesis. La **primera parte** de la investigación, está dedicada al análisis de ciertos problemas teóricos que se encuentran atravesados por nuestro objeto de estudio. En el **capítulo 1**, intentamos demostrar que la conquista de América implicó la transformación del occidente europeo en el *centro* del naciente moderno sistema mundial, y que, al mismo tiempo, tal proceso fue “preparado” a través de formas propiamente modernas del *racismo* (Wallerstein, 1979; Quijano, 2005). Ello supuso la utilización y superexplotación de fuerza de trabajo de origen indígena como su genocidio y etnocidio en tanto cultura, los cuales se convierten en parte sustantiva de la propia conformación de la Modernidad, del modo de producción capitalista centrado en Europa y de la emergencia de las formas propiamente modernas del *racismo* (Grüner, 2010). Trabajaremos principalmente sobre la teoría del moderno sistema mundial desarrollada por Immanuel Wallerstein (1979; 1988), pero también con el concepto de *colonialidad del poder / saber* del peruano Anibal Quijano. Tomados en su conjunto, permiten apreciar hasta qué punto decisivo la *construcción* del *centro* se hizo sobre los cimientos de la *periferización* del resto del mundo con el *racismo* como eje articulador (Grüner, 2010).

En el **capítulo 2**, indagamos sobre los complejos modos en que se construyen las identidades al interior de lo que Sergio Bagú (1949) ha llamado *capitalismo colonial*, bajo la hipótesis de que aquellas se configuran a partir de la co-implicación entre clases

sociales y agrupamientos étnicos. Diremos que ambos problemas están mediados tanto por la lucha de clases como por las luchas por el reconocimiento. En el **capítulo 3**, analizamos la especificidad del Estado en América Latina abordando la siempre compleja y problemática relación entre Estado y sociedad. El objetivo del capítulo, es rastrear como el *racismo* ha cumplido un rol obturador, impidiendo la creación de verdaderas culturas nacionales. Para ello, serán fundamentales los aportes de Nicos Poulantzas (1980), René Zavaleta Mercado (1988; 1990; 2009), Guillermo O'Donnell (1993; 2004), y Álvaro García Linera (2010).

La **segunda parte** de la investigación empieza con el **capítulo 4**, donde observamos cómo se despliegan en Bolivia los problemas trabajados en la primera parte. Particularmente, a partir del examen del problema del *racismo* en perspectiva histórica, se analizan las causas que intervinieron en la conformación de lo que García Linera (2008) llamó “República excluyente”. Para ello, se trabaja sobre algunos conceptos sugeridos por René Zavaleta Mercado (1988, 1990, 2009): *sociedad abigarrada*, *Estado aparente* y *momento constitutivo*. Luego, proponemos un pequeño desvío: haciendo hincapié en la relación *racismo* / identidad, desarrollamos un **excursus** dedicado al examen de diferentes interpretaciones, producidas todas en el siglo XX, sobre lo que supone ser indio en Bolivia. En el **capítulo 5**, nos concentramos en el llamado Ciclo Rebelde (2000-2005), entendiéndolo como una condensación de tres memorias históricas: (a) la memoria larga -propiamente indígena, que remite a la colonización y cuestiona el carácter colonial de las estructuras de poder heredadas de la República-; (b) la memoria mediana -resultante del Estado Nacional y popular de los años cincuenta-; y (c) la memoria corta -exclusiva de los recientes movimientos sociales, que reinterpreta los diferentes ciclos temporales de la dominación (Rivera, 2010a). Particularmente, se busca identificar (1) quiénes son los actores en disputa durante el período; y (2) cómo se produce la crisis de Estado.

Partiendo de las herramientas conceptuales desplegadas hasta allí, como así también de una serie de entrevistas realizadas en 2009 por la Fundación Friedrich Ebert (FFE) en conjunto con la Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (FBDM), y otras hechas por nosotros en 2011, en el **capítulo 6** se analizan los modos en los que el

problema del *racismo*, obstruyendo y desviando el proceso democratizador al que aspira la reforma de la Constitución Política del Estado, se manifestó durante la Asamblea Constituyente. Particularmente, proponemos investigar cómo y de qué manera el *racismo* ha operado en estos conflictos socio-políticos. Finalmente, en las **conclusiones** realizamos una recapitulación de los problemas trabajados, con el propósito de señalar la especificidad del *racismo* en la historia reciente de Bolivia.

PRIMERA PARTE

Capítulo 1

Conquista y racismo en los orígenes del moderno sistema mundial

*Hay cierta ligereza en conformarse con condenar a
Los conquistadores malos y añorar a los indios buenos,
Como si bastara con identificar el mal para combatirlo (...)
Es necesario analizar las armas de la conquista si queremos
Detenerla algún día. Porque las conquistas no pertenecen
Sólo al pasado
Tzvetan Todorov*

1. El momento constitutivo del moderno sistema mundial

El intelectual boliviano René Zavaleta Mercado concibió una serie de conceptos que nos resultan de suma utilidad a la hora enfrentarnos con las realidades latinoamericanas en general, y con la boliviana en particular. De todos ellos, hay uno que, por lo fructífero, nos acompañará durante toda la investigación: la idea de *momento constitutivo*. Esta categoría refiere al acto originario en el que se articulan y definen, en términos generales, las estructuras y la forma que van a servir para procesar la producción y reproducción del orden social, político y cultural por un tiempo relativamente prolongado. En tal sentido, el *momento constitutivo* representaría la causa última de una sociedad, su genealogía profunda, en tanto logra interpelar con una nueva concepción de mundo a una gran porción del pueblo, fundando, de esa manera, su modo de *ser* por un largo período. Así, en la sociedad de clases, los sujetos no harían sino reproducir las condiciones de su actuación en aquel momento decisivo¹ (Zavaleta, 1988).

En el más que célebre capítulo XXIV de *El Capital*, nos topamos con un sugestivo pasaje en el cual Marx pasa revista sobre el *momento constitutivo* del sistema mundial capitalista (que, vale aclararlo, aunque siendo la época de la “acumulación originaria”, no es, estrictamente hablando, el capitalismo analizado críticamente por Marx). Allí nos dice:

¹ Es necesario tener siempre presente que cuando aplicamos este concepto a una *formación económico-social* específica, ésta puede tener más de un *momento constitutivo* en el transcurso de su historia. Al mismo tiempo, la señalada preponderancia que tales *momentos* tienen, no supone una hegemonía absoluta de ese pasado sobre el presente.

El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen *factores fundamentales de la acumulación originaria*. Pisándoles los talones, hace su aparición la guerra comercial entre las naciones europeas, con la redondez de la tierra como escenario. (Marx, 1995: 939)

De este fragmento, se desprenden al menos cuatro cuestiones que merecen ser destacadas: (a) la capital importancia que tuvo la superexplotación de mano de obra indígena para el proceso de acumulación del capitalismo; (b) el modo en que éste proceso caracteriza ya “los albores de la era de producción capitalista”, es decir, la conquista en tanto parte sustantiva de la propia conformación del sistema mundial capitalista; (c) la referencia a la “redondez de la tierra como escenario”, que supone la identificación de éste proceso como un desarrollo a escala mundial; y (d) el vislumbre de una nueva geopolítica –íntimamente relacionado con la colonización- donde el *centro*, representado en las “grandes potencias” (las naciones europeas occidentales), inicia una feroz guerra por el reparto de las nuevas *periferias* (Grüner, 2010).

A partir de una recuperación del citado pasaje, Immanuel Wallerstein (2007) concebirá un monumental trabajo en el que se busca demostrar el modo en que la *economía-mundo* europea dio origen al moderno sistema mundial capitalista. Hagamos un sucinto repaso de sus principales hipótesis.

La *economía-mundo* europea, en tanto principio primigenio del moderno sistema mundial capitalista, nació a finales del siglo XV y principios del siglo XVI. Se trata de un sistema social nuevo y diferente, “(...) una entidad económica pero no política, al contrario de los imperios, las ciudades-Estado y las naciones Estado” (Wallerstein, 2007: 21). A la vez, se dice que es una *economía-mundo* “(...) debido a que el vínculo básico entre las partes del sistema es económico, aunque esté reforzado en cierta medida por vínculos culturales y eventualmente (...) por arreglos políticos e incluso estructuras

confederales” (Wallerstein, 2007: 21)². Asimismo, cuando nos referimos a él como un sistema mundial, lo hacemos no porque incluya a la totalidad del mundo, sino porque es mayor que cualquier unidad política jurídicamente definida³.

El surgimiento de este nuevo sistema social es, a la vez, el resultado de, y la discontinuidad con la crisis del sistema feudal europeo⁴. Su establecimiento y posterior desarrollo se basó en tres aspectos esenciales: (a) desarrollo de varios métodos de control del trabajo para diferentes productos y zonas de la *economía-mundo*; (b) creación de aparatos de Estado relativamente fuertes; y (c) expansión de su volumen geográfico, de los cuales, el primero y el segundo dependían del éxito del tercero. En tal sentido, Wallerstein (2007) argumenta que la única solución para que la Europa occidental supere el estancamiento económico resultante de la mencionada crisis, fue el “ensanchamiento de la torta económica” a repartir. Tal tarea, sería llevada a cabo a partir de una expansión de los territorios y de la base de la población para su explotación. Para ello, el método utilizado será la conquista. Ya volveremos sobre ello.

Siguiendo la tipificación de Wallerstein (2007), el nuevo sistema mundial quedará dividido en cuatro zonas diferenciadas: el *centro*, la *periferia*, la *semi-periferia* y la *arena exterior*. Por una cuestión de interés en lo que a esta investigación refiere, pondremos especial atención sólo en las características de las dos primeras. El *centro*

2 Es importante remarcar que si bien en aquellos tiempos Europa no constituía la única *economía-mundo*, sí fue la única que emprendió el camino de un desarrollo capitalista. Si esto sucedió, fue, entre otras cosas, gracias a las técnicas y la tecnología de la ciencia moderna, la cual le permitió incrementar el flujo de excedente desde la *periferia* hacia el *centro* de la *economía-mundo*. En cambio, las otras *economía-mundo* en la historia acabaron por convertirse en imperios (China, Persia, Roma), los cuales, producto de su escaso desarrollo en lo que a dominación económica refiere, terminaron siendo desbarrancados por la *economía-mundo* europea (Wallerstein, 2007).

3 Al respecto, Wallerstein sostiene que “Un sistema mundial es un sistema social, un sistema que posee límites, estructuras, grupos, miembros, reglas de legitimación y coherencia. Su vida resulta de las fuerzas conflictivas que lo mantienen unido por tensión y lo desgarran en la medida en que cada uno de los grupos busca eternamente remodelarlo para su beneficio (...) Lo que caracteriza a un sistema social, desde mi punto de vista, es el hecho de que la vida en su seno está en gran medida autoconcluida y que la dinámica de su desarrollo es en gran medida interna (...) argumentamos que los únicos sistemas sociales reales son, por una parte, las economías realmente pequeñas, altamente autónomas, de subsistencia, que no formen parte de ningún sistema que exija tributo regular; y por otra parte, los sistemas mundiales (...) [que] quedan definidos por el hecho de que su autoinclusión como entidades económico-sociales está basada en una división extensiva del trabajo, de que contienen en su seno una multiplicidad de culturas” (Wallerstein, 2007: 489-490).

4 Esta crisis fue simultáneamente comercial, geográfica y demográfica. Estos tres aspectos se expresaron en dificultades económicas, guerras –guerras internas de la nobleza y las revueltas campesinas- y enfermedades (Wallerstein, 2007).

estaba constituido por las zonas que más se beneficiaron con la nueva división social del trabajo: básicamente la Europa Nord-occidental (Países bajos, Inglaterra y el norte de Francia)⁵. Allí, se desarrollarían tanto extensivas y ágiles burocracias como grandes ejércitos y Estados. Al tiempo que florecían las grandes ciudades, los mercaderes se convertían en una fuerza económica y política significativa. La agricultura, transformada ya de feudal a capitalista, siguió siendo durante el “largo” siglo XVI la actividad de la mayoría de la población. No obstante, la inserción de las zonas *periféricas* en la *economía-mundo* europea liberó mano de obra en las áreas del *centro* para su especialización en otras labores.

Por el contrario, la *periferia* (Europa oriental y América Latina y el Caribe) careció de un Estado fuerte –incluso, Wallerstein va a sugerir que resulta imposible hablar de un Estado *periférico* en aquella época, o bien por su manifiesta debilidad, o bien por su ausencia en la mayoría de los casos-. Asimismo, su papel en la nueva división internacional del trabajo consistió en ser productor y exportador de materias primas⁶, bajo producciones altamente coercitivas a través del trabajo forzado (esclavitud y trabajo obligado en cultivos para el mercado). Para el caso de la América española, se implementó el método conocido como encomienda. Su función fundamental, a través del cristianismo en tanto justificación ideológica, fue la de suministrar fuerza de trabajo.

5 Aquellas *formaciones económico-sociales* que ocupan el *centro* del sistema mundial capitalista, no lo hacen de una vez y para siempre -lo mismo corre para las áreas periféricas y las *semi-periféricas*-. Que una de ellas ocupe ese lugar, depende del papel económico que desempeñan en la división del trabajo en el seno de la *economía-mundo*. Concebir al sistema mundial como un proceso abierto e inestable, supone aceptar que ciertas áreas cambian su posición. Un ejemplo de esta transformación lo constituye España, quien inicia el “largo” siglo XVI como *centro* para ir desplazándose, durante el “segundo” siglo XVI, hacia el lugar de *semi-periferia*. Estos desplazamientos suelen ser un producto de las tensiones económicas y militares entre los Estados del *centro*, quienes compiten por el privilegio de explotar a las áreas *periféricas*. Siguiendo a Wallerstein, la *economía-mundo* europea incluía a finales del “largo” siglo XVI al noroeste de Europa y el Mediterráneo cristiano; la Europa central y la región báltica; ciertas regiones de las Américas: Nueva España, las Antillas, Tierra Firme, Perú, Chile, Brasil, o mejor, aquellas partes de estas regiones que estaban sometidas a un control administrativo efectivo por parte de los españoles o de los portugueses: las Islas Atlánticas; algunos enclaves en la costa africana. Sin embargo, tal como señala Wallerstein, no existen líneas de demarcación claras y sencillas, hecho que demuestra que los continentes históricos no son necesariamente geográficos.

6 Durante el “largo” siglo XVI, América Latina producía y exportaba metales preciosos a través de la actividad minera. Al respecto, Celso Furtado afirma que: “Aparte del oro y la plata, poco de lo que se podía producir en América durante el primer siglo de su colonización podía introducirse en el mercado de Europa. Al contrario que las indias orientales, que introducían artículos de gran valor por unidad de peso, tales como especias, sedas y muselinas, las Américas no producían nada que pudiera servir de base a un comercio lucrativo” (Furtado en Wallerstein, 2007: 426). Por su parte, Europa oriental hacía lo propio con ciertos alimentos que obtenía a través de la agricultura, actividad que se basaba en la economía de plantación y la economía de hacienda.

Este régimen, semejante a la servidumbre, luego viró hacia la mita y el cuatequil, los cuales, disfrazados bajo la forma de salario colonial no fueron más que una forma disimulada de esclavitud⁷. A pesar de haber surgido en la forma de un privilegio feudal, rápidamente se transformó en empresa capitalista por medio de reformas legales⁸ (Bagú, 1949; Wallerstein, 2007).

Vayamos ahora al primero de los mencionados aspectos constituyentes del moderno sistema mundial: el desarrollo de varios métodos de control del trabajo para diferentes productos y zonas de la *economía-mundo*. Siguiendo esta dimensión, tenemos que sólo luego del “largo” siglo XVI⁹, los otros *modos de producción* existentes quedan supeditados al *modo de producción* capitalista¹⁰, siendo éste la variable clave para la formación del sistema mundial. Sin embargo, lejos de tratarse solamente de una nueva y distinta articulación de diversos *modos de producción*, o de una mera extensión de sus antecedentes históricos, lo realmente novedoso es que, por estar por vez primera subordinados a la relación capital-trabajo, cada uno de ellos fue histórica y sociológicamente nuevo (Quijano, 2007). Así, los diferentes modos de organizar el trabajo se encontrarán en un mismo punto temporal en el seno de la *economía-mundo* europea. Esto tiene su razón de ser en el hecho de que cada uno de ellos se convierte en el más adecuado para tipos particulares de producción –esclavitud y feudalismo en la

⁷ La encomienda se trató de un sistema en el cual los indígenas, en tanto que súbditos de la Corona española, debían pagar un tributo, sea en trabajo o en especies, a los encomenderos (súbdito español). Por su parte, estos debían retribuir dicho pago con protección física y espiritual, la cual se practicó mediante la evangelización. Posteriormente, para la zona de influencia del Virreinato del Perú, primó el sistema conocido como mita. Este, era un sistema de trabajo a cambio de un salario al que se le reducía una porción en concepto de “tributo”. Para la mita, una comunidad aportaba un número de trabajadores para realizar una serie de actividades en otras zonas del territorio durante diez meses. Por su parte, en el Virreinato de Nueva España, éste sistema recibió el nombre de cuatequil.

⁸ Por su parte, el área *semi-periférica* representa un punto intermedio de un continuo que va desde el *centro* a la *periferia*. Utilizó una forma intermedia de control del trabajo: la aparcería. La diferencia existente entre la *periferia* y la *arena exterior* radica en que la primera, como venimos diciendo, está constituida por aquel sector geográfico de la *economía-mundo* capitalista en el cual la producción de bienes de baja categoría, esto es, bienes cuya mano de obra es poco remunerada, es parte integrante del sistema global de la división del trabajo; en tanto que la segunda está compuesta por “(...) aquellos otros sistemas mundiales con los cuales una economía mundo dada mantiene algún tipo de relaciones comerciales, basadas primariamente en el intercambio de objetos preciosos” (Wallerstein, 2007: 426).

⁹ Desde la óptica wallersteiniana, los siglos históricos no se corresponden *necesariamente* con los siglos cronológicos. De ahí, la idea de un “largo” siglo XVI, que comprende los años transcurridos entre 1450 – punto de inflexión en la agudización de la crisis feudal- y 1640. A la vez, se divide a este “largo” siglo en dos etapas: un “primer” siglo XVI, que iría desde 1450 hasta 1550, y un “segundo” siglo XVI, que transcurre entre 1550 y 1640.

¹⁰ En el capítulo 4 de *El Capital*, Marx señala que “El comercio y el mercado mundiales inauguran en el siglo XVI la biografía moderna del capital” (Marx, 2006: 179).

periferia; trabajo asalariado y autoempleo en el *centro*, y aparcería en la *semi-periferia*, lo cual señala que la nueva división del trabajo no sólo es funcional sino también geográfica-, demostrando que las transformaciones sucesivas del mercado y del sistema de producción encadenan la persistencia de estructuras socioeconómicas heredadas del pasado con la formación de estructuras socioeconómicas nuevas.

La perspectiva teórica del moderno sistema mundial reclama detenerse, aunque más no sea sucintamente, en la discusión sobre el carácter económico-social de nuestra América, desde la conquista a nuestros días. El libro *Economía de la sociedad colonial*, en el que Sergio Bagú (1949) introduce el concepto de *capitalismo colonial*, va a ser el precursor de un debate sobre el carácter feudal o capitalista de las sociedades latinoamericanas. Algunos años después, será retomado por las “teorías de la dependencia”, con los pioneros trabajos de André Gunder Frank y Rodolfo Puigross. Este efecto retardado demuestra que, al fin de cuentas, el contexto de producción y el de recepción de una obra no suelen coincidir¹¹. Siguiendo a Bagú, diremos que, a pesar de que a primera vista pareciese que las colonias españolas y portuguesas surgieron aquí para repetir el ciclo feudal europeo (el traslado de algunas instituciones decadentes en el “viejo mundo”¹²; el florecimiento de una aristocracia constituida por elementos desplazados de allá; ciertas características de las grandes explotaciones agrarias, ganaderas y mineras; el modo extensivo de la posesión de la tierra; la aplicación de la ley sin apelación de una instancia superior por parte del poseedor de los medios de producción; la invención de impuestos a placer; etc.), dicha imagen desaparece cuando se concibe que el feudalismo tuvo su razón de ser como parte integrante del nuevo ciclo capitalista que se inauguraba en el “largo” siglo XVI¹³ (Bagú, 1949). La ilusión de una América Latina feudal descansa sobre el olvido de que tal modo de producción requiere

11 Para una profundización del mismo, recomendamos Puigross, R. (1965): “Los modos de producción en ibero-América”, en *El Gallo Ilustrado*; Gunder Frank, A. (1969): *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Signos; y AA. VV. (1986): *Modos de producción en América Latina*. México: Siglo XXI editores.

12 Es preciso dar cuenta del carácter eurocéntrico de esta expresión: ¿acaso América no es también un “viejo mundo”?

13 Al respecto, Florestan Fernandes señala que las relaciones de trabajo de origen colonial sirvieron de apoyo “(...) al tipo de acumulación originaria de capital que ayudaría a la creación del mercado mundial capitalista moderno, la inclusión directa en el mercado mundial y el esquema de producción-exportación-importación que ambos presuponian” (Fernandes, 1973: 218)

de un contexto histórico que no estaba a la orden del día en nuestro continente¹⁴ (Fernandes, 1973).

Respecto de la posibilidad de sostener que un *modo de producción* feudal podría coincidir con uno de tipo capitalista en el seno de una misma sociedad, Wallerstein va a sugerir que

(...) no existieron, ni podrían nunca haber existido, dos formas de organización social, capitalista y feudal, una junta a la otra. La economía-mundo tiene una u otra forma. Una vez que es capitalista, las relaciones que muestren ciertas semejanzas formales con las relaciones feudales deben ser necesariamente redefinidas en términos de los principios que gobiernan una forma capitalista (Wallerstein, 2007: 129).

Podríamos decir que la posición que sostuvo que América Latina se trató de un *modo de producción* feudal, sólo puede surgir cuando se pierde de vista la lógica del sistema social en tanto totalidad articulada, pero también cuando se confunden dos niveles de análisis bien distintos como lo son el concepto de *modo de producción* y el de *formación económico-social*. Mientras el primero se trata de un *tipo ideal* (Weber, 2002) que refiere a la relación constitutivamente conflictiva que se produce entre las *fuerzas sociales productivas* y las *relaciones* ligadas a un determinado tipo de *propiedad* de los *medios de producción*, el segundo alude a una articulación de diversos *modos de producción*, entendiendo a las sociedades en tanto movimiento, esto es, en cuanto realidad histórico-concreta extraordinariamente compleja y cambiante. Con todo, no queremos decir que no exista relación entre ambas categorías; por el contrario, ambas son mutuamente incluyentes, sólo que se mueven en diferentes registros de lo *real* (Grüner, 2006). Diremos entonces que una sociedad concreta estaría compuesta por

14 El feudalismo en tanto modo de producción tiene como premisas tanto la servidumbre –la mano de obra le entrega al señor una parte del producto de su trabajo y /o se trabaja la tierra el señor sin salario a cambio- como la autosuficiencia –el producto que recibe el señor está destinado al consumo dentro del feudo y no al comercio-. Sin embargo, ambas premisas no estaban a la orden del día en estas latitudes. Por un lado, si bien en América la servidumbre existió en los comienzos de la colonia, su expresión más palpable, la encomienda, declinó rápidamente dando lugar a otras formas de apropiación y expropiación precapitalistas tales como la esclavitud, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario (Quijano, 2005). Por el otro, la autosuficiencia no fue nunca una característica “realmente existente” en tanto la producción estaba destinada al mercado mundial. Estas dos características bien definidas e incuestionables de la economía colonial, a la vez que condicionan toda la actividad productiva -siendo las minas, los ingenios y las plantaciones (cacao, algodón, tabaco, etc.) las formas productivas más importantes-, son las que conducen a sugerir la conformación de un capitalismo colonial (Bagú, 1949).

elementos de diversos *modos de producción* que conviven de manera *desigual y combinada*¹⁵.

Sin embargo, como venimos intentando explicar, en toda *formación económico-social* un *modo de producción* es dominante respecto de los otros, atribuyéndole a la sociedad su carácter (capitalista, feudal, etc.). En el caso de las *formaciones económico-sociales* capitalistas,

(...) el modo capitalista de producción está condicionado por los modos de producción residuales con los que coexiste, pero que tiende a someter a su lógica mercantil (...) los modos de producción anteriores, que si bien no desaparecen, sí se imbrican a este modo capitalista de producción dándole una fisonomía particular (Aricó, 2011: 155)

En suma, si acordamos que las *relaciones de producción* que definen un sistema son las *relaciones de producción* del sistema en su conjunto, la imagen de una América colonial feudal en tanto que *modo de producción* hegemónico tendería a disolverse, sobre todo si la ponemos en un contexto más amplio e incluyente como lo es el moderno sistema mundial. En este escenario podremos apreciar que tanto la minería como las economías de plantación y hacienda –formas de producción propias de América Latina-, basaban su producción en productos para el mercado mundial¹⁶. Así, diremos junto a Sergio Bagú (1949), que la dominación en nuestras latitudes se trató de un *capitalismo colonial*¹⁷.

Volviendo a la *economía-mundo* europea, tenemos que, en cuanto a sus características distintivas, se trató del primer patrón de poder de vocación mundial en tanto fue el primer sistema en incorporar, mediante las invasiones coloniales, diversas regiones que estaban apartadas entre sí (Fernández Retamar, 2005; Quijano, 2005; Wallerstein, 2005; Grüner, 2010). La nueva división del trabajo, nacida con el dominio del Atlántico,

15 Para profundizar la idea del desarrollo *desigual y combinado* ver Amin, S. (1986): *El desarrollo desigual*. Buenos Aires, Planeta-Agostini.

16 Con todo, vale una aclaración: la incorporación de nuestro continente a la *economía-mundo* capitalista no supone necesariamente sostener que la burguesía ejerciera un poder político sustancial (Wallerstein, 2007). Las relaciones entre estructura y superestructura, esto es, entre economía y política, no son ni tan transparentes ni tan mecánicas como muchas veces se tiende a pensar y a reproducir.

17 Respecto de la relación co-constitutiva entre capitalismo y colonia, Marx se pregunta “¿Cómo curar, entonces, el cáncer anticapitalista de las colonias? Si se quisiera transformar de un solo golpe toda la tierra que hoy es propiedad del pueblo en propiedad privada, se destruiría la raíz del mal, ciertamente, pero también... la colonia” (Marx, 1995b: 964).

determinó relaciones *desiguales y combinadas* entre esas diferentes regiones (*centro, periferia, semi-periferia y arena exterior*). Con todo, el desarrollo *combinado* de dicha *desigualdad*, se produjo no sólo entre el *centro* de la *economía-mundo* europea y sus áreas *periféricas*, sino también “(...) en el seno del centro europeo entre los Estados, en el interior de los Estados entre las distintas regiones y estratos, en el seno de las regiones entre la ciudad y el campo, y en último término, en el seno de unidades más locales” (Wallerstein, 2007: 119). Diremos entonces que la “solidaridad” del sistema se constituyó –y se reproduce– sobre el *desarrollo desigual*.

Como ya lo hemos adelantado, el segundo componente esencial para el desarrollo del capitalismo moderno fue la creación de Estados fuertes¹⁸, los cuales se constituían en cuanto tales a partir del perfeccionamiento de cuatro dimensiones fundamentales: (1) burocratización; (2) monopolización de la fuerza; (3) creación de legitimidad; y (4) homogeneización de la población súbdita. Hemos mencionado que un Estado de estas características se vería realizado hasta cierto punto en algunos Estados del *centro* de la *economía-mundo* Europea, fracasando en las zonas *periféricas*. Esto responde al hecho de que, estructuralmente, y a través de su “solidaridad” desigual, el sistema mundial desarrolla un esquema en que las estructuras del Estado son relativamente fuertes en las áreas del *centro* y relativamente débiles en las *periféricas*.

Hasta aquí, nos hemos demorado en dos de los requisitos fundamentales sobre los que descansa el moderno sistema mundial para su desarrollo: (a) la construcción de la economía sobre la división del trabajo a nivel mundial; y (b) el desarrollo de la actividad política en el marco de Estados fuertes y centralizados. Sin embargo, mencionábamos unas líneas más arriba que ambos aspectos son mutuamente dependientes de un tercer elemento que se convierte en su prerrequisito: la expansión de su volumen geográfico. Dicha expansión, encontrará en la conquista de América su

18 Desde esta óptica, se dice que son Estados fuertes en relación a otros Estados, y las unidades políticas locales dentro de las fronteras del propio Estado. Pero, “¿El Estado? ¿Qué era el Estado? En esta época era el príncipe (...) y era la burocracia, que emergía ahora como un grupo social diferenciado, con características e intereses especiales, el principal aliado del príncipe, y no obstante un aliado siempre (...) era una creación que no procedía del siglo XVI sino del siglo XIII en Europa occidental (...) Fue en ese período cuando no sólo se decidieron las fronteras de las naciones sino que también, lo que es incluso más importante, se decidió que estos límites debían existir” (Wallerstein, 2007: 45)

acontecimiento fundante, o, en palabras de Zavaleta, el *momento constitutivo* del moderno sistema mundial capitalista. Como afirma Grüner, la utilización y superexplotación de fuerza de trabajo de origen indígena, como así también su genocidio (y etnocidio) en tanto cultura devienen parte sustantiva de la conformación “(...) de la propia Modernidad, del modo de producción capitalista centrado en Europa, de la emergencia de las formas propiamente modernas del *racismo*” (Grüner, 2010: 19), a partir de los cuales, el occidente europeo se transformó en el *centro* del naciente sistema mundial. Como sugiere Todorov (2009a), si bien “(...) toda fecha que permite separar dos épocas es arbitraria, no hay ninguna que convenga más para marcar el comienzo de la era moderna que el año 1492, en que Colón atraviesa el océano Atlántico” (Todorov, 2009a: 15).

2. La conquista de América y su sentido

Si postulásemos la difundida idea de que la llegada de los españoles y portugueses se trató de un “descubrimiento”, correríamos el peligro de tropezar con tres posibles errores, todos ellos, atravesados por la ideología “eurocéntrica”. En primer lugar, porque olvidaríamos que dicha idea no es sino una imposición que se hizo posible por medio de sangre y fuego. Así, seríamos víctimas de una operatoria que no hace sino invertir sus propios atributos: el des-cubrimiento es en-cubrimiento¹⁹. Pero, ¿en-cubrimiento de qué? De su huella originaria, de su traumático y conflictivo origen. Lo que se pretende, entonces, es invisibilizar la profunda implicación que tiene el conquistador con el mundo conquistado, postulando una relación de *exterioridad* entre aquel que des-cubre y aquel que es des-cubierto, intentando ocultar la profundización de las asimetrías en todos los niveles que tal acontecimiento trajo consigo en escala por primera vez mundial (Grüner, 2010). En segundo lugar, puesto que no sólo negaríamos la preexistencia de nuestro continente a la llegada del conquistador, sino también la existencia de decenas

19 La idea de que la conquista de América se trató no ya de un descubrimiento sino de un encubrimiento, fue sugerida por el mexicano Leopoldo Zea en un ensayo titulado “12 de octubre de 1492: ¿descubrimiento o encubrimiento?”, publicado en Zea, L. (1989): *El descubrimiento de América y su sentido actual*. México: Fondo de Cultura Económica. Luego, será recuperada por el argentino Enrique Dussel en Dussel (1994): *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural editores, y más recientemente, por Eduardo Grüner en Gruner, E. (2010): *La Oscuridad y las Luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Bs. As.: Edhasa.

de millones de seres humanos; sus culturas, sus conocimientos desde el cero hasta los astros, pasando por la invención de la rueda, sistemas de riego, complejos sistemas de escritura, y su avanzada metalurgia y producción textil. Y no sólo eso, sino también que la llamada “América” luego pasó a estar habitada por negros esclavos y sujetos sometidos a diversos procesos de mestización; en otras palabras, se encubre que América tiene una historia y una diversidad propia. Por último, dejaríamos de soslayo que, en rigor, tal como nos lo recuerda el poeta y ensayista cubano Roberto Fernández Retamar (2005), quinientos años antes del fatídico 1492 los europeos habían hecho suelo en lo que todavía no se conocía como América²⁰, cuando Leif Ericsson y sus marinos nórdicos llegaron a la parte norte del continente.

La noción de “des-cubrimiento” constituye un buen ejemplo del modo en que opera la lógica moderna. Con todo, si se nos permitiese descomponer arbitrariamente tal concepto, podríamos ver, digamos crudamente, su operatoria: descubrí-miento. O como diría un eximio discípulo de la lógica cartesiana: “descubrí, luego... miento” –pero no como parte de una mentira formulada conscientemente, sino como parte de un dispositivo, de una lógica de poder que así lo impone-. O mejor: “Descubrí, luego lo llamo ‘nuevo mundo’, me auto-asigno como el ‘viejo continente’, como el legítimo origen, como el ‘centro’ del *sistema-mundo*, y relego al rol de *periferia*, quitándole toda posibilidad de una historia propia, a todo lo demás”. ¡Como si *nuestro* continente no hubiese preexistido a la llegada del conquistador! ¡Como si no fuese él también un “viejo continente”! ¡Como si decenas de millones de “seres humanos” –así, entre comillas, puesto que hasta se ha llegado a dudar de su humanidad- no hubiesen existido jamás! ¡Como si esos seres humanos –ahora sí, sin comillas- no fuesen los forjadores de todas esas grandes culturas preexistentes a la sangrienta Conquista! Recordemos que las palabras no son sólo palabras, asignar significados es ya un acto de identificación, un acto soberano; con Foucault sabemos que quien manda nombra. En definitiva, podríamos pensar que siempre que alguien postula que descubre algo... estaría mintiendo.

20 América no es una entidad preexistente a lo que llamamos “des-cubrimiento”. En rigor, se trata de una construcción que, como tal, no tiene una existencia previa pues no estaba inscrita en la lógica de poder de un sistema mundializado. En tal sentido, Enrique Dussel (2005) dirá que América es la *exterioridad* que produce la Modernidad.

Ahora sí, volvamos sobre nuestro punto. Si la pequeña aventura de Ericsson no va a significar nada en la historia humana, es porque no se inscribía en proyecto mayor alguno. Por el contrario, será la conquista de América por los europeos -y no su descubrimiento- en 1492 el acontecimiento que cambiaría el mundo:

Pues en 1492 no llegaron sólo el mesiánico genovés y sus no menos osados marinos españoles, sino sobre todo un vasto proyecto que esta vez sí germinaba en zonas de la sociedad europea. Harto sabemos que se trataba del capitalismo, el cual requería para su florecimiento, entre otros hechos, del inmisericorde pillaje del resto del planeta (aún no maduro para acceder a su propio capitalismo), a fin de hacer posible en beneficio de una parte de los europeos la acumulación originaria de capital. Así alboro la modernidad (posmodernidad incluida) (Fernández Retamar, 2005: 119)

Con todo, una pregunta de no fácil respuesta sobrevuela siempre al mayor genocidio de la historia humana: ¿cómo hicieron los españoles y portugueses²¹ para triunfar tan rápidamente sobre las tres grandes civilizaciones (maya, azteca e inca) que habitaban nuestra América? Cuando se piensa en dicho acontecimiento, una de las primeras cuestiones que sorprenden es que el proceso de conquista durara unos pocos años, a pesar de que los indios americanos eran absolutamente superiores en cantidad de hombres, a la vez que conocedores del terreno donde se libraría la “batalla”. Así, en un lapso de tiempo muy corto, los conquistadores habían prácticamente triunfado en sus pretensiones expansivas. En *La conquista de América*, Tzvetan Todorov (2009a) va a ensayar una respuesta que nos resulta interesante. Allí, va a decir que la no resistencia indígena en la primera etapa de la conquista²²; el aprovechamiento por los conquistadores de las divisiones internas entre las diferentes poblaciones que ocupaban territorio americano, en la segunda etapa; y la superioridad armamentística junto a la guerra bacteriológica, en la tercer y última etapa, son las diferentes explicaciones -a veces todas juntas, a veces tomadas en forma separada - que se dieron para explicar el

21 A pesar de que es España la que lleva adelante el movimiento de colonización y destrucción de los otros, ella no está sola, sino que se encuentra apoyada por el centro del sistema mundial capitalista – Portugal, Francia, Inglaterra, Países Bajos (Wallerstein, 2007; Todorov, 2009a);-.

22 Con respecto a la no resistencia, Todorov (2009a) sostiene que, sobre todo en el caso de las regiones que atravesó Hernán Cortés, los indios no se sintieron impresionados ante los objetivos de conquista, puesto que estos indios ya habían sido conquistados y colonizados anteriormente por los propios aztecas.

resultado de la conquista. Sin embargo, nos dice Todorov, ellas solas no bastarían para explicarlo todo -aunque todas ellas existieron y fueron relevantes-.

El autor en cuestión, mantiene la hipótesis de que la respuesta debe buscarse en otro sitio: el plano de la comunicación. Tipológicamente hablando, habría, al menos, dos formas básicas de comunicación: (a) una comunicación del hombre con el hombre, esto es, una comunicación *intrahumana*; y (b) una comunicación del hombre con el mundo. Mientras los españoles cultivaban sobre todo la primera, los indios hacían lo propio con la segunda -de esta afirmación no se desprende necesariamente la idea de que no manejen una comunicación *intrahumana*; por el contrario, significa que en sus formas comunicacionales, existe una fuerte preponderancia de la comunicación con el mundo-²³. La conclusión de Todorov es que la civilización occidental ha vencido gracias a su superioridad en la comunicación *intrahumana*²⁴. Superioridad que, en última instancia, representa la que existe entre las sociedades con escritura por sobre las sociedades sin escritura -con ello, nos referimos a las escrituras fonéticas que fundan la primacía del *logos* por sobre el *mito* (Derrida, 1998)²⁵-. Vale decir, de ello no se desprende

23 De esta preeminencia por una comunicación con el mundo, será tributaria la imagen que el indio construirá del español al concebirlo como un dios -hecho que demuestra que la capacidad de construir una imagen del *otro* no es un atributo propio y excluyente de los conquistadores occidentales, como muchas veces se suele pensar; por el contrario, se trata de un atributo humano que descansa en su capacidad de simbolizar-. Por su parte, el conquistador hará lo propio conformando una imagen del indio con cualidades animales. Con todo, la diferencia entre ambas construcciones será crucial para el resultado del enfrentamiento. Mientras la imagen del indio como animal estará puesta en función de una justificación de la dominación por parte del conquistador, por su parte, el hecho de que los indios creyeron tener frente a sí a los dioses tendrá un efecto paralizador frente a aquel -este error no va a durar mucho tiempo, pero si lo suficientemente como para que la batalla esté definitivamente perdida. Los incas creerán firmemente en esa naturaleza divina; los aztecas lo harán sólo al principio; en tanto que los mayas se plantearán la pregunta contestando negativamente- (Todorov, 2009a).

24 "(...) no sólo me veo llevado a percatarme de la diferencia que hay entre dos formas de simbolización, sino también de la superioridad de una frente a la otra; o más bien, y más exactamente, a salir de la descripción tipológica para referirme a un esquema evolutivo. ¿Significa eso que adopto pura y simplemente la posición de los partidarios de la desigualdad? No creo. Existe un campo en el cual la evolución y el progreso no son objeto de ninguna duda: es, en términos generales, el de la técnica. Es indiscutible que un hacha de bronce o de hierro corta mejor que un hacha de madera o de piedra; que el uso de la rueda reduce el esfuerzo físico necesario. Ahora bien, esos inventos técnicos no surgen de la nada: están condicionados (sin estar directamente determinados) por la evolución del aparato simbólico del propio hombre, evolución que igualmente se puede observar en tal o cual conducta social. Hay una "tecnología" del simbolismo, tan susceptible de evolución como la tecnología de los instrumentos, y, dentro de esa perspectiva, los españoles son más "avanzados" que los aztecas (o, generalizando: las sociedades con escritura son más avanzadas que las sociedades sin escritura), aun si sólo se trata de una diferencia de grado" (Todorov, 2009b: 195)

25 Para una profundización de esta idea de Derrida, ver Derrida, J. (1998): *De la gramatología*. México: Siglo XXI Editores. Pp. 11-95.

necesariamente que Todorov postule una supremacía de una sobre la otra a partir de un arbitrario juicio de valor; antes bien, podríamos decir que la suya se aproxima a aquella idea de Freud presente en algún pasaje de *El malestar en la cultura*, según la cual la escritura sería el lenguaje del ausente. En tal sentido, su reflexión pareciera descansar en la hipótesis de que, en lo que a la dominación respecta, las sociedades donde prima la escritura fonética obtienen una ventaja por sobre aquellas otras en las que la escritura es ideográfica, sobre todo para transmitir la ideología dominante –pero no sólo para ello, sino también para hacerla llegar más lejos-. Y como sabemos, aquello se vuelve tanto más imperioso al interior de un sistema de dominación por primera vez mundial.

Si hasta aquí hemos intentado indagar la emergencia del sistema mundial capitalista a partir de sus tres características constituyentes, a la vez que buscamos una explicación sobre el contundente triunfo del conquistador, todo aquello resultaría insuficiente si no lo relacionásemos con el problema del *racismo* en tanto *ideología* dominante en los orígenes del moderno sistema mundial.

3. En el principio fue la raza. Algunas definiciones sobre el problema del *racismo* moderno

En varios pasajes de su obra, el peruano Aníbal Quijano (2005) va a sostener que hubieron dos procesos históricos que convergieron haciendo posible la conformación de lo que con Wallerstein venimos denominando como moderno sistema mundial capitalista: de un lado, la idea de raza, estructurada a partir de una supuesta jerarquización natural; del otro, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo (esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil, etc.) alrededor del capital y del mercado mundial (Quijano, 2005). Desde esta perspectiva, la idea de raza y la división del trabajo en tanto base material de la Modernidad, constituyeron un todo unificado creando una división racial del trabajo que decidió la geografía social del capitalismo. Si bien el propio Quijano mantiene que ninguno era *necesariamente* dependiente del otro, nosotros intentaremos demostrar que si lo eran.

En el apartado anterior, hemos intentado dar cuenta de uno de los dos procesos enunciados por Quijano, esto es, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo alrededor del *modo de producción* capitalista. Vayamos ahora al otro proceso convergente con el anterior en la conformación del moderno sistema mundial: la idea de raza. Con éste término, que comenzará a ser empleado en su sentido moderno hacia finales del siglo XV (Fernández Retamar, 2005)²⁶, surgirá una doctrina sobre las razas humanas, que no será un simple delirio de sujetos racistas, sino que, por el contrario, se constituirá como una relación social-cultural.

El *racismo* se constituiría como la cara oscura de la Modernidad. Ahora bien, si hasta aquí hemos venido mencionando algunas de las características de esta época histórica, restaría ahora explicitar que entendemos, justamente, por Modernidad. Siguiendo a Edgardo Lander, aquella será concebida en tanto noción

(...) que captura complejamente cuatro dimensiones básicas: 1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la “naturalización” tanto de las relaciones sociales como de la “naturaleza humana” de la sociedad liberal-capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones de esa sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’) sobre todo otro saber (Lander, 2005: 22)²⁷

Por su parte, esas cuatro dimensiones constitutivas de la Modernidad se inscriben al interior de una lógica que, por fuerza de la *colonialidad del poder / saber* (Quijano, 2005), la convierten en una época dividida contra sí misma, la cual,

(...) al mismo tiempo ha bregado por desplazar esa división fuera de la vista, por ocultar que la apariencia armoniosamente homogénea de la

26 Por su parte, Todorov afirma que dicho término fue acuñado en 1684 por Francois Bernier. Al respecto, ver Todorov, (2009b): *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

27 Desde una óptica similar, Enrique Dussel va a proponer una idea de Modernidad en un sentido mundial, lo cual “(...) consistiría en definir como determinación fundamental del mundo *moderno* el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) ‘centro’ de la historia mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta 1492 (...) Esa *Europa moderna*, desde 1492, ‘centro’ de la Historia Mundial, constituye, por primera vez en la historia, a todas las otras culturas como su periferia (Dussel, 2005: 45-47)

“totalidad” moderna sólo puede hacerse verosímil porque ha expulsado la profunda fractura que está en su origen (Grüner, 2010: 23)

Así, la especificidad de esta época estriba en ser la única en tener que lograr

(...) el *imposible* de compatibilizar los componentes en *conflicto irresoluble* de su fractura constitutiva; sólo la modernidad tiene que conciliar lo inconciliable: el principio universal-abstracto de *libertad* con el hecho particular-concreto de la esclavitud; el principio universal-abstracto de la *igualdad* con el hecho particular-concreto de la *des-igualdad*; el principio universal-abstracto de la *fraternidad* con el hecho particular-concreto del *genocidio* (Grüner, 2010: 50)

Desde esta perspectiva, la Modernidad es impensable, como diría Walter Benjamin (2007), sin ese “documento de barbarie” –que, en definitiva, es esa fractura originaria de la que nos habla Grüner (2010)-, representado, en este caso, en la conquista de *nuestra América*. Es ella misma una fractura interna: la que desde el siglo XVI divide al *mundo entero* contra sí mismo por el proceso de colonización.

Desarrollemos, entonces, qué entendemos por *racismo*. Cuando nos referimos a él, podríamos encontrar, al menos, dos acepciones diferentes: por un lado, la que refiere a un tipo de comportamiento constituido por una actitud de odio y menosprecio sobre personas que tienen características físicas bien definidas y diferentes a las “nuestras”; por el otro, la que remite a una doctrina sobre las razas humanas. Llamaremos *racismo* “pre-moderno” -o “no-moderno”- a la primera de esas formas, y *racialismo* a la segunda (Todorov, 2009b). Mientras el primero ha existido siempre, el segundo es un fenómeno eminentemente moderno. Pero, ¿qué es esto que llamamos doctrina *racialista*? Siguiendo a Todorov (2009b), diremos que el *racialismo* se constituye como tal a partir de cinco proposiciones -que, en rigor, se tratan de *tipos ideales*:- (1) el postulado de la existencia de las *razas*; (2) la afirmación de una continuidad entre lo físico y lo moral, esto es, el establecimiento de una relación causal entre ellos: las diferencias físicas determinan las diferencias culturales; (3) la idea de que el comportamiento de los individuos depende en gran medida del grupo racial al que pertenecen; (4) la creencia en una jerarquía única de valores, en la cual encontramos razas superiores e inferiores; y (5) la justificación del sometimiento de las razas inferiores por las superiores a partir de un saber acumulado en materia de razas.

Ninguna de ellas tomadas por separado constituye al *racialismo* en su sentido clásico. Por el contrario, sólo podemos hablar de *racialismo* cuando esas cinco proposiciones son tomadas en su conjunto (Todorov, 2009b). Al respecto, Balibar (1988) va a sostener que para que se produzca una “(...) categorización de la humanidad en especies artificiales aisladas, tiene que haber una escisión violentamente conflictiva en las relaciones sociales (...) esta escisión tiene que reproducirse dentro del marco mundial que ha creado el capitalismo” (Balibar, 1988: 23). Por ello, señalaremos que la dimensión teórica del *racismo* es históricamente esencial, pero no autónoma, en el sentido de que no tendría una historia propia²⁸.

Junto a Wallerstein (1988a), mantendremos que la raza y el *racismo* son la expresión, el motor y la consecuencia de las concentraciones geográficas asociadas a la división social del trabajo –el *racismo* unificaría las zonas *centrales* y las zonas *periféricas*, cada una dentro de su área geográfica, en las luchas que las enfrentan-. Así, nos referiremos a él, no en su sentido biológico, sino en uno social e histórico, concibiendo que es el propio capitalismo el que engendra esta nueva forma (Wallerstein, 1988a; Grüner, 2010). En suma, habrá que diferenciar al *racismo* propiamente moderno de sus versiones previas, entendiéndolo como la conjunción entre la doctrina *racialista* en tanto *ideología*, y el racismo pre-moderno en tanto que actitud de odio y menosprecio sobre el *otro*. Al mismo tiempo, indicaremos que no hay *racismo* sin teorías racistas, pero que, a la vez, aquel se inscribe en prácticas, discursos y representaciones. A modo de hipótesis, diremos que la aparición del *racialismo* al interior de la conformación del moderno sistema mundial modificará el sentido de la práctica racista.

Uno de los modos posibles de abordar el problema de las razas, es a través del conflicto entre unidad y diversidad. Si bien la especie humana es una sola, las formas de vida divergen en todas partes. En una célebre conferencia dictada en 1971 en la UNESCO, Lévi-Strauss va a sostener que

²⁸ Como sugiere Fernández Retamar, (...) sólo a partir de 1492, al iniciarse el saqueo del resto del mundo por Occidente, y con la finalidad de pretender justificar esa rapiña sin igual, se postuló que tales diferencias [las *racialistas*] implicaban significantes fijos de significados no menos fijos, y que esos significados eran positivos en el caso de los de piel “blanca” (Fernández Retamar, 2005: 124).

(...) el reconocimiento de la diversidad de culturas no entraña ningún peligro; el racismo surge cuando dicho reconocimiento deja paso a la afirmación de la desigualdad de esas culturas, porque el racismo es indisociable del sentimiento de una superioridad basada en las relaciones de dominación (Lévi-Strauss en Wieviorka, 1992: 253).

El conflicto entre unidad y diversidad es la *condición de posibilidad* para el surgimiento del *racismo* en tanto modo de legitimación de las desigualdades²⁹. Con Ángel Rama (1998), sabemos que es propio del poder que necesite un extraordinario esfuerzo de *ideologización* para legitimarse –en el sentido aproximado que le da Lévi-Strauss, esto es, la *ideología* como un mecanismo que viene a resolver en el plano de lo imaginario aquello que no puede remediar en el plano de lo real-. A partir de la conquista de América, pero sobre todo con la expansión colonial, será el *racismo* quien venga a cumplir la función legitimadora. En tal sentido, aquel se vuelve

(...) una construcción imaginaria destinada a legitimar una categorización biológica del grupo segregado y su esencialización, es decir, un trato que lo despoja de toda humanidad, y *a fortiori* de toda relación social, ya sea naturalizándolo, ya estigmatizándolo, ya haciendo ambas cosas al mismo tiempo (Wieviorka, 1992: 88).

Como venimos sosteniendo, esta nueva forma de *racismo* no se produce en cualquier contexto económico-social, sino en uno bien preciso: el moderno sistema mundial capitalista. Según Wallerstein (1988a), en los sistemas históricos previos, la xenofobia y la discriminación implicaba la expulsión del “bárbaro” del seno de la comunidad, teniendo en la muerte a la versión extrema de esa expulsión. Esto suponía ganar en “pureza”, pero, al mismo tiempo, constituía una pérdida: la “fuerza de trabajo” de la persona expulsada. En suma, puede decirse que las relaciones de explotación premodernas no se anclaban en el *racismo* como forma *necesaria* de dominación. Por su parte, en tanto que el *modo de producción* capitalista tiene como característica esencial la incesante acumulación de *capital* a través de la mercantilización de la vida, y que para ello se impone poner en movimiento a la *fuerza de trabajo* en tanto productora de plusvalía, un sistema capitalista en expansión no podría permitirse una pérdida de esa

29 Respecto de aquello, Fernández Retamar va a señalar que “La supuesta barbarie de nuestros pueblos ha sido inventada con crudo cinismo por 'quienes desean la tierra ajena'; los cuales, con igual desfachatez, daban el 'nombre vulgar' de 'civilización' al 'estado actual' del hombre 'de Europa o de la América Europea’” (Fernández Retamar, 2005: 45).

naturaleza. La consecuencia lógica de ello, es la *necesidad* de un dispositivo *ideológico* que no expulse dicha *fuerza de trabajo*, y que, a su vez, logre ponerla en movimiento. En contexto histórico: debe aparecer *algo* que justifique, a la vez que legitime, las relaciones de dominación y explotación impuestas por la Conquista.

Siguiendo este esquema teórico, podríamos decir que hay un racismo de exterminio o de eliminación (“exclusivo”) y un racismo de opresión o de explotación (“inclusivo”); mientras uno trataría de purificar el cuerpo social del peligro que podrían representar las clases inferiores, el otro, pretende jerarquizar para compartimentar la sociedad. Con todo, ambos deberán ser tomados como *tipos ideales*, pues en la realidad concreta terminan mezclándose. En suma, no habría un *racismo* invariable; lo que hay es una ambivalencia de un doble movimiento de asimilación y exclusión de la otredad. Tenemos entonces, que la herencia colonial es una combinación fluctuante de exteriorización continuada y de exclusión interior (Balibar, 1988).

El *racismo* será entendido como ideología *necesaria* para la reproducción de las relaciones de dominación. He ahí, el carácter de su especificidad moderna, y la posterior constitución de una “etnificación” de la fuerza de trabajo (Wallerstein, 1988a). Pero eso no es todo. También, tal como afirma Arendt, “Todas las ideologías en sentido pleno han sido creadas, perpetuadas y perfeccionadas como armas políticas, más que como doctrina teórica... Sin contacto inmediato con la vida política, ninguna de ellas sería ni siquiera imaginable” (Arendt en Wieviorka, 1992: 76). Ese sentido político se expresa en la necesidad de justificar la expansión colonial. Así, en tanto ideología de dominación, va a ser utilizado primero por la religión -en su sentido étnico-cultural-, y luego por la ciencia -en su aspecto biológico-. Estos usos, no tendrían por finalidad una pretensión por describir o explicar la “naturaleza” de la humanidad sino, sobre todo, se trata de una aspiración a constituirse en guías sociales (Wieviorka, 1992; Todorov, 2009b; Grüner, 2010).

A esta altura, podríamos acordar con la siguiente aparente paradoja: las razas no existen, pero la existencia del *racismo* es indudable. Como sostiene Balibar,

(...) al contrario de lo que postula uno de los enunciados más constantes de la propia ideología racista, no es la ‘raza’ la que constituye una memoria biológica o psicológica de los hombres, es el racismo el que representa una de las formas más insistentes de la memoria histórica de las sociedades modernas. El racismo es lo que continúa operando la ‘fusión’ imaginaria del pasado y de la actualidad en la que se despliega la percepción colectiva de la historia humana (Balibar, 1988: 74).

Retornando al mencionado conflicto entre unidad y diversidad, podríamos decir que representa otra manera de denominar al gran conflicto que atraviesa de cabo a rabo a la propia Modernidad: nos referimos al que se produce entre lo *universal* y lo *particular*. Ellos dos, antes que oposiciones *exteriores* el uno respecto el otro, representan dos caras de una misma moneda. Por ello, no son los polos los que habría que analizar sino la relación que los constituye en cuanto tales. De este modo, se registra una tensión constitutiva y permanente entre la continua legitimación universalista –que es el modo que tiene la modernidad para legitimarse- y la realidad intacta del *racismo* (Wallerstein, 1988a). Sin embargo, el universalismo, y por tanto, su humanismo no son incompatibles con el sistema de jerarquías y de exclusiones que se manifiesta mediante el *racismo*. Así, el universalismo en la forma del mercado es la universalización del proceso de acumulación; y el *racismo* es la separación de la fuerza de trabajo entre *centro* y *periferia* (Wallerstein, 1988a).

Por su parte, en tanto el universalismo se arraiga en la necesidad de construir, a pesar de su antagonismo, un “mundo” ideológico común a los explotadores y a los explotados, podemos decir que el sistema-mundo moderno –en tanto totalidad articulada- se trata de uno cuya lógica interna considera a todo particularismo como un obstáculo para su funcionamiento (Balibar, 1988; Grüner, 2010). De ahí, la *necesidad* de proclamar una ideología universalista mediante el *desplazamiento* de toda diferencia fuera de la vista; como señala Todorov “(...) Europa occidental se ha esforzado por asimilar al otro, por hacer desaparecer su alteridad exterior” (Todorov, 2009a: 294). Entonces, podemos constatar que el universalismo y el *racismo* son dos caras de una misma moneda –que, vale decir, se encuentran en un equilibrio siempre inestable presto a romperse, en tanto, por un lado, muchas veces se intenta llevar adelante la universalidad, y por otro, a través de un *racismo* irracional contrario a las propias necesidades del sistema, se pretende la expulsión de la *otredad*- (Wallerstein, 1988a; Grüner, 2010).

Ya hemos dicho algo sobre el *racismo* moderno en tanto particularismo. Veamos ahora, como se comporta el otro polo: el universalismo. Una de las formas sobre las que se construye es el *etnocentrismo*, entendido como aquella actitud que eleva indebidamente a la categoría de universales los valores particulares de la sociedad de pertenencia. Su operatoria básica es la deducción de un *universal* a partir de un *particular* (Todorov, 2009b). El etnocentrismo puede adoptar dos formas bien diferenciadas: el *exotismo relativista* y el sometimiento del *otro*, justificado a través del *racialismo*. Ambos son deudores de la conquista y de los modos en que los conquistadores –sobre todo Cristóbal Colón y Américo Vespucio- retrataron al indio en sus anotaciones de viaje.

El *exotismo* descansa sobre la premisa de que todo lo “otro” es preferido a lo “mío”. En el fondo, esta actitud no se trataría tanto de una valoración de lo “otro”, sino la crítica de uno mismo a partir de la formulación de un ideal. En rigor, al “otro” no se lo conoce, o se lo conoce a través de relatos ajenos, que, al mismo tiempo, tampoco se preocuparon por conocerlo realmente. Decimos que se trata de un *etnocentrismo* puesto que los valores para juzgar la alteridad parten de mis valores³⁰. La construcción de la imagen del buen salvaje es su consecuencia lógica; vale decir, se trata de una idealización mediante la cual se pretende encontrar la “edad de oro” del género humano³¹, partiendo de la premisa valorativa que afirma que “viven conformes a la naturaleza”. En suma, el juicio de valor positivo de ese buen salvaje radica en la idea de que el hombre en su origen era natural, y que con el transcurso de la historia se ha convertido en cada vez más artificial.

30 Según Todorov (2009a), el primer *exotista* célebre es Homero, para quien el país más alejado, y por lo tanto *realmente* menos conocido, es el mejor de todos.

31 En su diario de viaje, Colón escribía sobre los indios: “son la mejor gente del mundo y más mansa (...) Dice el Almirante que no puede creer que hombre haya visto gente de tan buenos corazones (...) En el mundo creo que no hay mejor gente ni tierra (...) son sin codicia de lo ajeno (Son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creará sino el que viese” (Colón en Todorov, 2009a: 50-52). Por su parte, en una famosa carta de 1503, titulada *Mundus Novus*, Vespucio anotaba: “No poseen vestidos ni de lana, ni de lino, ni de algodón, porque no tienen ninguna necesidad de portarlos; y entre ellos no hay ningún patrimonio, todos los bienes son comunes a todos. Viven sin rey ni gobernador, y cada uno es su propio amo. Tienen tantas esposas como les place, y el hijo vive con la madre, el hermano con la hermana, el primo con la prima, y cada hombre con la primera mujer que llega. Rompen sus matrimonios tan frecuentemente como quieren, y a este respecto no observan ninguna ley. No tienen templos ni religión, y son idólatras. ¿Qué más puedo decir? Viven conformes con la naturaleza” (Vespucio, en Todorov, 2009a: 308).

Inspirado en las anotaciones de viaje de Vesputio, el ensayo *De los caníbales*, publicado por vez primera en 1580 por Miguel de Montaigne, constituye un buen ejemplo del pensamiento *exotista*. Dedicado a los indios de América, se trata de un elogio de los caníbales a partir de una profunda crítica a la sociedad que se hizo hegemónica a partir de la Conquista: “(...) es a aquellos a los que hemos modificado mediante nuestro artificio y hemos desviado del orden común a los que deberíamos llamar más bien salvajes” (Todorov, 2009b: 62). Sin embargo, el salvajismo será juzgado a partir de un relativismo cultural -“(...) nada hay de bárbaro ni salvaje en esas naciones (...) lo que ocurre es que cada cual llama barbarie a lo que es ajeno a sus costumbres” (Montaigne, 1950)-, olvidando quién es el que decide que es civilización y qué es barbarie o salvajismo³². De tal modo, el postulado de igualdad relativista termina siendo un obstáculo en tanto consiste en identificar al *otro* con el “ideal del yo”³³.

La otra forma de etnocentrismo ha sido la *racialista*, en la cual el *otro* es definido de manera animal, partiendo de una jerarquía medida en términos de superioridad e inferioridad. Ahí va a aflorar la imagen del indio como caníbal³⁴, la cual se va constituir en la premisa existencial para la destrucción (Todorov, 2009a). Aquí, como en la imagen del buen salvaje, tampoco interviene el indio *realmente existente*. Al respecto, siguiendo al Sartre (2004) que reflexionó sobre el problema del antisemitismo podríamos afirmar que no sería la experiencia la que determina la noción de lo “indio”; por el contrario, su ser social es el que determina la experiencia. Parafraseando al autor de *El ser y la nada*, diremos que si los indios no hubiesen existido, los conquistadores se los habrían inventado. Y de hecho, como venimos diciendo, fue lo que hicieron. Hubo que “inventar” diferencias (aclaremos, por las dudas, para no caer en teorías conspirativas,

32 “Por lo demás, si Montaigne nunca ha percibido a los otros, ¿qué vale su tolerancia? ¿Sigo siendo tolerante cuando ni siquiera reconozco la existencia del otro y me contento con ofrecerle una imagen de mi propio ideal, con la cual el otro nada puede hacer? Es posible que lo que tomamos por tolerancia no haya sido más que indiferencia” (Todorov, 2009b: 64) Respecto de aquello, Fernández Retamar va a señalar que “La supuesta barbarie de nuestros pueblos ha sido inventada con crudo cinismo por 'quienes desean la tierra ajena'; los cuales, con igual desfachatez, daban el 'nombre vulgar' de 'civilización' al 'estado actual' del hombre 'de Europa o de la América Europea’” (Fernández Retamar, 2005: 45).

33 Por su parte, Grüner tiene una interpretación contraria a la que hace Todorov (2009b). En su libro *La oscuridad y las luces*, sostiene que lo que Montaigne está diciendo es “ (...) lo que la civilización occidental llama “el otro”, el “ajeno”, no es tal cosa, sino la parte maldita de la propia cultura occidental, la que ella no quiere reconocer como producto de *su propio* 'salvajismo’” (Grüner, 2010: 56)

34 Colón, en su otro modo de ver a los indios, anotaba: “(...) lejos de allí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perro que comían a los hombres” (Colón en Fernández retamar, 2005: 23).

que esa “invención” fue realizada de modo “inconsciente” por parte de los dominadores) para justificar el sometimiento (siempre en nombre de un humanismo que se pretende universal, pero que, como nos recuerda Sartre (2009), no cesa de particularizar incesantemente con sus prácticas racistas). Europa creó una autoimagen en la que ellos no son otra *raza* (como si lo es el colonizado, que no es un semejante del hombre), sino pura y simplemente el Hombre (un hombre que en definitiva es todo menos ello: un hombre) (Sartre, 2009; Grüner, 2010).

Como decíamos, ambas imágenes son tributarias de un pensamiento etnocéntrico localizado en Europa. Ambas -primero con la conquista y luego con la imposición del colonialismo-, también comparten el propósito de reducir al indio: ya sea a través de la esclavitud, ya sea a través de la evangelización en pos de lograr la expansión colonialista³⁵. Tal vez, la mejor expresión de estas dos corrientes se condensó en 1550 durante la “La disputa de Valladolid”, nombre con que se hiciese conocido el debate entre el filósofo Juan Ginés de Sepúlveda y el obispo Bartolomé de Las Casas. Decimos que se trata de un debate *etnocentrista*, pues el español es quien hace las veces de juez y parte, en tanto es él quien decide tanto lo que está en juego como su resultado: la humanidad de los indios a partir de la definición del estatuto de sus almas. En su discurso, Sepúlveda justifica las razones para el sometimiento del indio con cuatro argumentos: “(...) los indios son de naturaleza sumisa; practican el canibalismo; sacrifican seres humanos; desconocen la religión” (Todorov, 2009a: 188). Así, partiendo de Aristóteles y su idea de que hay quienes han nacido para ser amos y quienes han nacido para ser esclavos, justifica la esclavitud. El “otro” no es concebido en su estatuto humano. Por el contrario, Las Casas defiende a los indios, pero en nombre del cristianismo y su ideal de igualdad, postulando que no pueden ser reducidos a la esclavitud. Ellos pueden ser salvados a través de la evangelización.

Sin embargo, aunque mucho haya hecho por los indios, la posición de Las Casas supone otra forma de sometimiento. Con su pretensión de demostrar que los indios sí tienen alma y que por lo tanto tienen estatuto humano, termina por mantener la sumisión y la

35 Como sostiene Wallerstein, “Originalmente España intentaba establecer en las Américas puestos comerciales, no colonias. Lo único que condujo a España a la colonización fue la falta del tipo de economía política que habría podido permitir tal relación” (Wallerstein, 2007: 473)

colonización pero por otros medios³⁶. El resultado del debate muestra un claro ganador: el conquistador. A partir de estas construcciones, los pueblos preexistentes -concebidos como incivilizados y salvajes, sin cultura ni religión- a ese eufemismo llamado “encuentro entre culturas”, deben ser educados por la Cultura europea para abandonar el estado de barbarie en que se encontraban; esto es, un estado dominado por las pasiones, desprovisto de una Razón ordenadora. En suma, la cultura europea sería la llave de la puerta de salida del estado de naturaleza que “imaginaban” los contractualistas para el ingreso definitivo en la arena del progreso y la civilización (¿imaginaban o estaban pensando en América?) (Grüner, 2010)³⁷. No obstante, tuvo un gran perdedor: la humanidad en su conjunto.

En suma, en el inicio del sistema mundial capitalista se encuentran implicados un enorme genocidio y etnocidio; la destrucción de numerosas culturas en todos los continentes; las millones de personas arrancadas del África para ser esclavizados; la brutal servidumbre impuesta sobre los indígenas para hacerlos producir en favor de los conquistadores. Todas ellas, fundamentales en la nueva división social del trabajo, y justificadas mediante la *ideología racista*, desempeñaron un papel decisivo en el desarrollo del capitalismo centrado en la Europa occidental. Con todo, estos procesos, que constituyen la fractura originaria de la Modernidad, no lograrán, aunque se ponga a disposición todos los aparatos ideológicos, borrarla ni esconderla (Grüner, 2010). Por ello, y para decirlo junto a Freud, la marca de origen retornará de lo reprimido en numerosos momentos de nuestra historia.

36 No queremos con ello desconocer la lucha y el enérgico compromiso de Las Casas contra España en su intento por frenar las guerras de conquista. De hecho, si hubo alguien que constituyó lo más avanzado de una época que concebía al “otro” no en su estatuto humano sino animal, y que contribuyó a mejorar la situación de los indios, reclamando que se les reconociese su dignidad humana, ese alguien fue Las Casas.

37 “Bastaría aquí citar el caso de las nuevas filosofías contractualistas -de Hobbes a Rousseau, pasando por Locke-, en las que América, aunque no siempre explícitamente nombrada, es una evidente inspiración alegórica para las imágenes de un “estado de naturaleza” previo (y opuesto) a la “sociedad política” proveniente del contrato, ya fuere que tal estado pre-social merezca una valoración negativa (en Hobbes), positiva (en Rousseau), o simplemente descriptiva (en Locke)” (Grüner, 2010: 81). Esta reflexión se apoya en la hipótesis, pergeñada por el propio Grüner, que dice que “*El Estado moderno y el contractualismo son posibles por la renegación de la violencia constitutiva de lo político*” (Grüner, 1997: 39)

Capítulo 2

Clases sociales y agrupamientos étnicos en el *capitalismo colonial*

*La lucha de clases (...) reviste indudablemente características
Especiales cuando la inmensa mayoría de los explotados está
Constituida por una raza, y los explotadores pertenecen casi
Exclusivamente a la otra*
José Carlos Mariátegui

En el capítulo precedente hemos intentado explicar el surgimiento del moderno sistema mundial a partir de sus tres premisas constituyentes: (a) el desarrollo de varios métodos de control del trabajo en diferentes zonas de la *economía-mundo* articulados en torno del capital y del mercado mundial; (b) la creación de aparatos de Estado relativamente fuertes en el *centro* y débiles o ausentes en la *periferia*; y (c) una expansión de su volumen geográfico, el cual, como vimos, se efectivizó con el proceso de conquista. También, procuramos describir como éste proceso, tomado en su conjunto, tuvo que echar mano de un dispositivo *ideológico* destinado a justificar el sometimiento de los sujetos que habitaban las nuevas zonas conquistadas³⁸. Hemos dicho que tal dispositivo es el *racismo*, entendiéndolo en tanto conjunción de una doctrina *racialista* que parte de la idea de raza, y una actitud de odio y menosprecio sobre el *otro*.

A esta altura, ya estamos en condición de esbozar que, producto de la convergencia entre una nueva división social del trabajo alrededor del capital y del mercado mundial y una idea de raza, terminó constituyéndose una división racial del trabajo a través de lo que vamos a denominar “etnificación de la fuerza de trabajo” (Wallerstein, 1988; Quijano, 2005). Estos dos aspectos interrelacionados, nos dan la pauta de que ya desde los orígenes del moderno sistema mundial, las relaciones racistas estarían profundamente imbricadas con la lucha de clases. Al decir de Balibar (1988), clase y raza constituyen los dos polos antinómicos de una dialéctica permanente que reside en el núcleo de las representaciones modernas de una historia que terminaría por conformar un *racismo* de clase que se propone marcar con signos genéricos poblaciones destinadas colectivamente a la explotación capitalista, o a la permanencia en tanto que ejército de

38 Aquí también deberíamos incluir a los esclavos negros que eran traídos desde África para ser sometidos a diversas formas de trabajo forzado (Grüner, 2010). Según Bagú, “El tráfico negrero fue el más formidable motor de acumulación capitalista que operó en la era colonial” (Bagú, 1949: 115).

reserva³⁹. Aunque hará foco en el aspecto colonial del capitalismo *periférico*, en una dirección similar a la de Balibar el sociólogo mexicano Pablo González Casanova va a sostener que

El racismo y la segregación racial son esenciales a la explotación colonial, de unos pueblos por otros, e influyen en toda la configuración del desarrollo y la cultura colonial: Son un freno a los procesos de aculturación, al intercambio y traspaso de técnicas avanzadas a la población dominada, a la movilidad ocupacional de los trabajadores indígenas que tienden a mantenerse en los trabajos no calificados, a la movilidad política y administrativa de los indígenas. El racismo y la discriminación corresponden a la psicología y la política típicamente coloniales (González Casanova, 1969: 237).

Nuestra hipótesis de trabajo para éste acápite dirá que el surgimiento de las clases sociales se encuentra en una relación co-constitutiva con la formación de agrupamientos étnicos. Partiendo de ella, intentaremos analizar la interrelación existente entre éstos dos términos en nuestra región. Pero antes, convendrá especificar que entendemos por cada uno de los mencionados conceptos.

1. Clases sociales: un acercamiento a su conceptualización

Comencemos con una pregunta: ¿por qué es tan importante el concepto de clase social? Siguiendo a Manuel Castells, podríamos afirmar que

El tema de las clases sociales es, en cualquier perspectiva teórica, el centro y la esencia del análisis sociológico en la medida en que trata a la vez la forma histórica en que se expresa la estructura de relaciones sociales subyacentes en toda sociedad y los procesos de cambio de dicha estructura (Castells, 1973: 159).

Pero, ¿qué son las clases sociales? ¿Cómo se conforman? ¿Cuál/es es/son su/s aspecto/s determinante/s? Si partiésemos de la definición que diera Max Weber (2002), diríamos

39 El racismo de clase conduce, muchas veces, hacia una “autorracificación” de las clases populares, la cual tiene por efecto una cierta tendencia a la organización de aquellas en tanto “cuerpo” cerrado con el fin de reservar posiciones conquistadas (Balibar, 1988). Este proceso, en los más de los casos, tiene que ver con la interiorización del racismo por los dominados a través de la adopción de la ideología dominante. Entendida ésta en el sentido jovenmarxiano de la *Ideología alemana* (2005), esto es, como una operación en la que el interés particular aparece revestido como interés general.

que una clase social se conforma a partir de la posición que los individuos ocupan en el mercado. Así, las clases sociales se constituirían únicamente en la esfera económica, entendida desde esta óptica, como la organización de una sociedad en la manera de distribuir y utilizar bienes y servicios. En contraposición a esta interpretación, a lo largo de la investigación trabajaremos con una conceptualización diferente: la que se deriva del cuerpo de ideas marxista.

Contrariamente a lo que muchas veces se sostiene, el concepto de clase social no es de autoría marxiana. Él mismo, se encargaría de aclarar la cuestión en carta enviada a Joseph Weydemeyer, el 5 de marzo de 1852:

Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía de éstas (...) Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la *existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción*; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la *dictadura del proletariado*; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la *abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases* (Marx, 1955: 481).

Pero esto no sería lo único que *no* hizo Marx en relación a esta categoría. Tampoco produjo su sistematización. Por ello, cuando vamos en busca de una definición exhaustiva de las clases sociales en su obra, no hacemos sino fracasar. Dicha tarea debía realizarse en el capítulo LII de *El Capital*, sin embargo, el apartado quedó inconcluso y con final abierto en forma de pregunta: “(...) ¿qué es una clase social?” (Marx, 1995). Eso fue lo que motivó a las diferentes tradiciones del marxismo a buscar en disímiles lugares de su obra diferentes tentativas que dieran con su definición⁴⁰. Respecto de tal inconclusión, suelen hacerse dos afirmaciones: o bien, que el hecho de tener que dedicarse a escribir por encargo para poder subsistir le habría impedido su finalización; o bien, que fue su muerte la que imposibilitó terminar con ese trabajo. Nosotros, por el contrario, creemos que ambas explicaciones resultan insuficientes. Siguiendo a Oscar

⁴⁰ Rodolfo Stavenhagen (1974) señala tres líneas posibles al interior de la obra de Marx que nos permiten acercarnos al problema: a) la filosófica, propia del llamado período de juventud; b) la económica, correspondiente a *El Capital*; y c) la histórica, abordada sobre todo en *La lucha de clases en Francia, El 18 brumario de Luis Bonaparte* y *La Guerra Civil en Francia*.

Del Barco (2008), sostendremos que *El Capital*, pese a las *aparentes* “intenciones” del autor –decimos *aparentes* puesto que, al menos desde Freud y su descubrimiento del inconsciente, “intenciones” de ese tenor nos resultan cuando no inasibles, al menos opacas-, no *puede* ser clausurado en tanto el “objeto” –la sociedad misma- siempre se (nos) le escapa, siendo no un objeto fijo sino en *fuga*. Dicho de otro modo: Marx no pudo “cerrar” la obra porque su *objeto* es ontológicamente “incerrable” (Del Barco, 2008). En suma, podríamos decir que tal indefinición tiene que ver con la imposibilidad de que un estudio crítico trascienda su propio tiempo en el sentido de que se lo pretenda escrito de una vez y para siempre. Como sugiere Del Barco,

(...) no se trata ni de impotencia creadora ni de falta de tiempo para el estudio debido al cumplimiento de tareas estrictamente políticas; se trata, más bien, de una compleja mutación en *el objeto* de estudio de Marx, y consecuentemente, en la perspectiva del enfoque teórico. Por causas internas y externas –que constituyen lo *diferente* del sistema capitalista y que descentran todo el aparato teórico explicativo- el *objeto* ha perdido traslucidez y asibilidad, de manera tal que el discurso que pretende dar cuenta de ese objeto no puede presentarse como un todo-teórico (Del Barco, 2008: 21-22).

Por ello, la teoría de Marx –y cualquier otra- no es inamovible ni definitiva. De ahí, que la inconclusión deba tomarse menos como una falencia que como un desafío que nos interpele a escribir y reescribir el guión una y otra vez.

Ni invención ni sistematización, pues. Pero entonces, ¿cuál fue el aporte de Marx a este respecto? ¿Por qué acudimos a él con tanta insistencia? Seguramente, porque lo que Marx “descubrió” es que las clases se constituyen en cuanto tales a través de la lucha que media entre ellas, esto es, que las clases no existen por fuera de la lucha de clases sino que se conforman y desarrollan en ella. Esto supone que una *clase* no puede definirse en sí misma, sino en relación de *antagónica* contradicción entre dos polos que no son mutuamente excluyentes –burguesía-proletariado, por caso-, sino *complementarios* a través de una ligazón *dialéctica*, en tanto son parte integral del funcionamiento de un *todo*. En tal sentido, “(...) más bien se trataría de pensar en cada caso la *tensión dialéctica*, el *conflicto* entre esos “polos”, que sólo pueden ser percibidos como tales polos precisamente *porque* la relación entre ellos es la que los constituye, es la que le asigna su lugar” (Grüner, 2006: 107). En suma, las clases sociales no serían un

dato previo ya constituido que interviene en esa lucha, sino que es la propia lucha de clases la que constituye a las clases mismas. En tal sentido, el concepto de clase social sólo tendría valor como parte de una teoría de la lucha de clases (Poulantzas, 1973; Stavenhagen, 1974; Wright, 1983).

La complejidad del concepto supone que no habría un solo modo de acercarnos a él. Así, podríamos identificar al menos tres aproximaciones posibles, esto es, concibiéndolo como: (a) categoría *teórica*; (b) *realidad sociológica*; y (c) categoría *histórica*. La primera de ellas remitiría a la *clase* definida a partir de la posesión o no-posesión de los *medios de producción*. La segunda refiere a las clases sociales como colectivo humano “realmente existente”, entendiéndolo como “(...) una realidad empírica extraordinariamente compleja y cambiante, con un alto grado de determinaciones concretas que varían de sociedad en sociedad, articulándose con igualmente variables condiciones socio-económicas, políticas, culturales y aún psicológicas” (Grüner, 2006: 115). Por último, la tercera implica pensarlas indisolublemente ligadas a la evolución y al desarrollo de la sociedad, o mejor, concebir que las diversas clases “(...) existen en formaciones sociohistóricas específicas; cada época tiene sus clases sociales propias que la caracterizan” (Stavenhagen, 1974: 30); vale decir, las clases sociales no son sólo una mera abstracción analítica, sino también fuerzas reales dotadas de consecuencias reales (Wright, 1983; Thompson, 1989).

Si acordamos, tal como lo venimos haciendo, que las clases sociales se forman a través de la lucha que media entre ellas, valdría preguntarse entonces dónde se produce tal lucha, y/o cuál es el ámbito privilegiado en el que aquella se desarrolla. Partiendo de su realidad *teórica*, podríamos decir que aquellas se forman en la lucha que estas tienen en el seno de las relaciones de producción; vale decir, se constituyen a través del conflicto fundamental: el que enfrenta a quienes poseen los medios de producción contra quienes no los poseen. En el *modo de producción* capitalista este enfrentamiento se expresa entre aquellos que reciben plusvalía que no crean, utilizando una parte de ella para acumular *capital*, y aquellos otros que entregan una parte del valor que han creado (Wallerstein, 1988). Este modo de abordar la cuestión se asemeja bastante a la

concepción weberiana de *tipo ideal* (Weber, 2002). Y sólo en este sentido *es que* podemos hablar de un enfrentamiento estructural entre burgueses y proletarios⁴¹.

Con todo, las relaciones de producción no se reducen a la esfera puramente económica, sino que, en un sentido amplio pueden ser entendidas como la conjunción entre la división social del trabajo y la superestructura político-ideológica (Poulantzas, 1973). Esto nos conduciría a no perder de vista su *realidad sociológica*, la cual nos permite concebir a las clases sociales como

(...) grupos de agentes sociales, hombres, definidos *principalmente*, aunque no exclusivamente, por su lugar en el *proceso de producción*, es decir en la esfera económica (...) El lugar económico de los agentes sociales desempeña *un papel principal* en la determinación de las clases sociales. Pero no se debe sacar de esto la consecuencia de que ese lugar basta para la determinación de las clases sociales. En efecto, para el marxismo, lo económico desempeña efectivamente el papel determinante en una sociedad dividida en clases; pero lo político y lo ideológico, en suma, la superestructura desempeñan igualmente un papel importante (Poulantzas, 1973: 96).

Siguiendo esta definición, las clases sociales se definirían en el proceso de producción, pero sólo en última instancia, puesto que dicho proceso se encuentra mediado por las esferas políticas e ideológicas –en la que intervienen los agentes cuyo papel social reside en el funcionamiento de los *aparatos de Estado* y de la *ideología*-, los cuales gozan de una *autonomía relativa*. Lo interesante en la interpretación de Poulantzas es que, al diferenciarse de una concepción weberiana más ligada a una interpretación circulatoria de la clase social, elude el reduccionismo economicista según el cual las

41 Uno de los núcleos centrales de la teoría marxiana concibe a las clases sociales como “(...) categorías “objetivas”; es decir, categorías analíticas, manifestaciones de las contradicciones de un sistema histórico, y no descripciones de comunidades sociales” (Wallerstein, 1988: 132). En este nivel de análisis se parte de la premisa de que todo *modo de producción* se basa en la relación *antagónica y contradictoria* entre dos clases fundamentales: la clase social explotadora, política e ideológicamente dominante, y la clase explotada, política e ideológicamente dominada. Tan sólo basta recordar la célebrima afirmación con la que comienza el punto I del *Manifiesto del Partido Comunista* titulado “Burgueses y proletarios”: “La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases (...) la *existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción*” (Marx, 1974: 32). Esta idea se profundizará una líneas más adelante: “Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra, opresores y oprimidos (...) Nuestra época, la de la burguesía (...) va dividiéndose cada vez más en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado” (Marx, 1974: 33). Con todo, y tal como desarrollamos en el capítulo precedente, esto sólo es válido si nos atenemos los *modos de producción* en su forma pura y abstracta.

clases serían un mero epifenómeno de la estructura económica. Por el contrario, se concibe que esta última se encuentre *sobredeterminada* por las esferas políticas, ideológicas y culturales.

Por último, restaría agregar una cuestión más a los fines de enriquecer la problemática. Nos referimos a la diferenciación entre *posición de clase* y *práctica de clase* (Castells, 1973; Poulantzas, 1973). Mientras que la primera estaría determinada por el lugar ocupado en el *proceso de producción*, o mejor, en el conjunto de la *división social del trabajo*; la segunda remite a la idea de que una clase existe históricamente siempre y cuando su *práctica de clase* se corresponde con sus intereses objetivos; vale decir, “(...) para que haya práctica de clase es necesario que la práctica exprese y objetive la posición de clase definida estructuralmente al nivel del proceso de producción (proceso entendido como unidad social y no en su acepción tecnicista de unidad física de producción)” (Castells, 1973: 168). Si la fusión entre lo económico y lo político-ideológico es lo que define una clase –siempre a través de la lucha de clases-, podríamos afirmar que tal fusión se produce en la estructura económica y se realiza a través de un aparato político. De aquello se desprende, de un lado, que la *práctica de clase* no surge mecánicamente de la *posición de clase*; y del otro, que entre ellas no media una relación de *transparencia*. Por el contrario, entre ambas haría falta una mediación política –por ejemplo, en la teoría leninista dicha mediación estaría constituida por el Partido Revolucionario-. Esta diferencia es fundamental, pues introduce la cuestión “subjetiva”; vale decir, las clases sociales se manifiestan como tales cuando los sujetos se reconocen en ella, demostrando que el fenómeno de la identidad no es estático ni inmutable, sino que se forma y crea en un constante proceso de recreación. En suma, las clases no son una entidad inmutable y estática, sino que se forman, se desarrollan y modifican en la lucha al tiempo que, producto de ella, se va transformando la sociedad.

2. ¿Qué son los agrupamientos étnicos?

Hasta aquí, un posible recorrido sobre el concepto de clase social desde una perspectiva marxista. Sin embargo, teniendo en cuenta que las relaciones sociales fundadas en la idea de raza produjeron identidades sociales *históricamente nuevas* (negros, indios y

mestizos) y que la “(...) raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población” (Quijano, 2005: 202), diremos entonces que las clases sociales no serían las únicas unidades operativas en la arena social y política, sino que deben pensarse como una unidad más –aunque decisiva- junto al grupo de estatus y etnia. Partiendo del postulado que dice que las etnias no son clases en tanto la base de su integración no viene dada por su relación con los *medios de producción* ni por su lugar en el *proceso de producción*, intentaremos establecer algunas precisiones sobre aquello que supone la categoría de agrupamiento étnico (Wallerstein, 2007).

¿Cómo podríamos definir a una etnia? ¿Qué diferenciaría a este concepto de otros en apariencia similares como el de nación, pueblo o raza? ¿Por qué convendría su utilización en lugar de los otros? El concepto de etnia, tal como nosotros lo entenderemos, proviene de la antigua Grecia. Allí, el término *ethnos* se aplicaba a aquellos que no compartían ni las costumbres -entendidas en tanto cultura- ni la religión. En este sentido, se parece bastante al uso colonial que se le da al concepto de “nación”; vale decir, una “nación” estaría conformada por grupos étnicos bien definibles en términos de su equipamiento cultural, social y ritual-ceremonial, en el que la lengua es un elemento de fuerte distinción. Sin embargo, con la implementación del término “nación” en su acepción *romántica* de fines del siglo XVIII y principios del XIX -más cercana a una connotación política en términos de fronteras (reales o posibles), constituciones y ejércitos-, esta categoría empezó a tornarse confusa al momento de referirnos a las etnias en general, sobre todo, porque se la suele asociar casi mecánicamente con la superestructura política del moderno sistema mundial: el Estado.

Por su parte, en tiempos coloniales, el término “pueblo” parecía designar más a una población concentrada y localizada territorialmente, que a una identificación respecto de sus costumbres, tradiciones y lenguas. Una vez finalizadas las administraciones coloniales propiamente dichas, el concepto se volvió bastante laxo. Una primera mirada, nos diría que tal laxitud puede tener la virtud de dotar de contenido al concepto de pueblo a partir de la propia acción de autoidentificación. Sin embargo, en tanto que la cuestión de la intencionalidad de los actores es un concepto demasiado problemático, ello no haría sino opacar el análisis.

Por último, el concepto de raza se suele emparentar con una distinción a partir de rasgos morfológicos que aluden a una cuestión genética y biológica que se expresaría en formas físicas visibles. Desde esta perspectiva, constitutivamente vinculada a la división social del trabajo en los orígenes de la economía-mundo europea, es decir, la antinomia centro-periferia, se postula que en la escala más baja de la jerarquía racial no habría ni una costumbre propiamente humana ni mucho menos una cultura (Balibar, 1988; Wallerstein, 1988; Larrain, 1993; Gutiérrez Aguilar, 2008). Los problemas que conlleva seguir utilizando este concepto han sido analizados en el capítulo primero de esta investigación. Con todo, a pesar del escaso uso del concepto raza, ello no implica la desaparición del *racismo*. Como sostiene Balibar (1988)

(...) asistimos a un desplazamiento general de la problemática. De la teoría de las razas o de la lucha de razas en la historia humana, tanto si se asienta sobre bases biológicas como psicológicas, pasamos a una teoría de las “relaciones étnicas” (o de *race relations*) en la sociedad, *que naturaliza, no la pertenencia racial, sino el comportamiento racista* (Balibar, 1988: 39)

Los problemas que acarrearán estos tres conceptos reclaman la utilización de uno nuevo que sea más preciso. Recuperando el sentido aproximado que se le daba en la antigua Grecia⁴², diremos que un grupo étnico es una categoría cultural “(...) definida por ciertos comportamientos persistentes que se transmiten de generación en generación y que normalmente no están vinculados en teoría, a los límites del Estado” (Wallerstein, 1988: 121). La etnicidad referiría entonces a los valores y prácticas culturales que distinguen a los grupos o comunidades. Sin embargo, y para no caer en una postura meramente “culturalista”, no habría que desechar la existencia de un legado biológico - pero no en el sentido de lo racial puro de la doctrina *racialista*-, aunque sí es importante que entendamos que tal legado se encuentra sobrepasado ampliamente –a la vez que

42 Con todo, la diferencia radical que existe entre la forma en que los griegos concebían las etnias y la nuestra, es que nosotros la ponemos en función del moderno sistema mundial. Esto supone la cuestión no menor de que al “otro” externo y diferente ya no se lo expulsa del seno de la comunidad –la polis, para el caso griego-, sino que se lo integra como fuerza de trabajo. Al respecto, Wallerstein va a sostener que “El concepto de grupo étnico está relacionado con la creación de las estructuras familiares que permiten que buena parte de la fuerza de trabajo se mantenga al margen de la estructura salarial en la acumulación de capital” (Wallerstein, 1988: 123-124). Para un desarrollo más profundo de esta idea, ver Wallerstein, I. (1988): *El capitalismo histórico*. Madrid: Siglo XXI editores de España.

sobredeterminado- por una serie de factores comunes: (1) el territorial; (2) el cultural; (3) el lingüístico; (4) la historia; y (5) el identitario.

3. Clases sociales y agrupamientos étnicos en el *capitalismo colonial*

Hasta ahora en este capítulo, hemos intentado dar algunas definiciones generales acerca de los conceptos de clase social y agrupamientos étnicos. Ha llegado el momento de bajar el nivel de abstracción y circunscribirlos al lugar que realmente nos interesa: las realidades nuestroamericanas al interior de lo que hemos llamado junto a Bagú (1949) *capitalismo colonial*. Pero para ello, se impone necesario definir el carácter de las sociedades en estas latitudes, puesto que ello nos permitirá observar como ambos conceptos se interpenetran.

En una orientación similar al autor de *Economía de la sociedad colonial*, Florestan Fernandes (1973) va a señalar que, a diferencia de lo ocurrido en Europa, en América Latina el capitalismo y la sociedad de clases no son un producto de una evolución interna. De ahí, que el desarrollo de “nuestro” capitalismo se produjese, en los más de los casos, sin condiciones de crecimiento autosustentado y de desarrollo autónomo. En estas condiciones, tanto el mercado como el sistema de producción capitalista tuvieron que adaptarse a las estructuras socioeconómicas dependientes (de origen colonial) para poder expandirse y consolidarse. En la misma dirección que Fernandes, René Zavaleta (1990) va a sostener que el capitalismo en la periferia antes que un proceso de despliegue de sus propias contradicciones internas se trata de una implantación *exterior*. Esto supuso que por la ausencia de varios determinantes específicos, estos deban ser articulados de una forma artificial –veremos más adelante que para Zavaleta esa forma artificial está constituida por el Estado-. No obstante, la expansión de un capitalismo colonial y *periférico* alcanzaría proporciones suficientes como para hacer de la ordenación de clases sociales el núcleo estructural y dinámico de la organización social. En tal sentido, el sociólogo brasilero va a sostener que “Las clases sociales no 'son diferentes' en América Latina. Lo que es diferente es la manera en que el capitalismo se objetiva y se irradia históricamente como fuerza social” (Fernandes, 1973: 197). Y esa diferencia, repetimos, está dada por el hecho colonial, el cual supuso que las relaciones

de *clase*, sobre todo a partir de la mencionada irradiación de la idea de raza, se superpongan con otras formas de agrupación, solidaridad y articulación. Por ello, un análisis de clase que no de cuenta de tal fenómeno no lograría captar con profundidad la realidad latinoamericana. Sugeriremos entonces que la perspectiva de clase deberá ser combinada con una mirada acerca del fenómeno de estratificación social, sin olvidar que las relaciones de clase determinan, en *última instancia* y a través de una *dialéctica* compleja, a todo fenómeno de estratificación.

Con Rodolfo Stavenhagen, diremos que la estratificación social sería

(...) la distribución desigual entre los individuos de ciertas características o variables individuales. La combinación de varias de estas características y el valor que los miembros de la sociedad les atribuyen permiten que se hable de una escala, o de un *continuum*, en la que las personas ocupan posiciones superiores o inferiores unas con respecto a otras. Si un conjunto de personas que tienen en común un conjunto de estas características y que se distinguen, así, de otros agrupamientos, es reconocido como tal en la sociedad, entonces podemos hablar de un estrato o de una capa social (Stavenhagen, 1974: 237)

A la vez, las estratificaciones “(...) representan, la mayoría de las veces, lo que podríamos llamar fijaciones o proyecciones sociales, con frecuencia incluso jurídicas, y, en todo caso, psicológicas, de ciertas relaciones sociales de producción representadas por las relaciones de clase” (Stavenhagen, 1974: 39). Estas se apoyan en sistemas de valores a los que se pretende dar una validez universal -ese es el caso de la idea de raza-. En suma, la estratificación puede ser concebida, al mismo tiempo, como una realidad social, como una jerarquía de valores y como una ideología.

El análisis marxista de las clases sociales, permite observar que las diferentes posiciones ocupadas por aquellas en oposición asimétrica representan una estratificación. No obstante, las *relaciones de clase* tomadas desde su perspectiva *sociológica* son relaciones constitutivamente dinámicas. En cambio, las estratificaciones tienden a ser fijas e inmutables, a pesar de los cambios producidos en las *relaciones de clase* sobre las que descansa. En tal sentido, podríamos decir que, en tanto fija una situación del pasado -por caso, la relación entre indios y conquistadores-, la estratificación cumple un rol conservador en la sociedad cuya tendencia es la obturación del desarrollo de las

nuevas relaciones de clase. Al mismo tiempo, entre estos dos tipos de relaciones media una dinámica dialécticamente compleja: si por un lado el desarrollo de las relaciones de clase tiende a desplazar –aunque no a disolver- cada vez más las relaciones coloniales, del otro, el carácter de las relaciones interétnicas tiende a frenar el avance de las relaciones de clase. En suma, el hecho colonial se constituye en un obstáculo para la integración de un sistema de clases típico de la sociedad industrial. Aquello, vinculado constitutivamente con el problema del *racismo*, tiende a producir un *racismo* de clase que deviene en

(...) el equivalente de una barrera de casta, al menos por lo que se refiere a una parte de la clase obrera. Mejor (o peor) aún: es una barrera lo más completa posible dentro del orden de la “movilidad social”, combinada con una apertura lo más completa posible a los flujos de proletarización. Vamos a expresarlo con otras palabras. La lógica de la acumulación capitalista referida a esta cuestión supone *dos* aspectos contradictorios: por un lado, movilizar, desestabilizar permanentemente las condiciones de vida y de trabajo para garantizar la competencia en el mercado de trabajo, extraer sin cesar nuevas fuerzas del “ejército industrial de reserva”, mantener un exceso de población relativo; por otro, estabilizar colectividades obreras en largos plazos (varias generaciones) para “educarlas” para el trabajo y “vincularlas” a la empresa (Balibar, 1988: 324-325).

4. Del colonialismo clásico al *colonialismo interno*

La eficacia de la matriz de poder del *capitalismo colonial*, supuso que los procesos independentistas que tuvieron lugar en los albores del siglo XIX en nuestra América no lograran –en rigor, no pudieran- transformar la situación colonial. En consecuencia, lo que se produjo fue una nueva forma de dominación, la cual, junto a González Casanova (1969), vamos a denominar como *colonialismo interno*. Se trata de una nueva forma de opresión que trasciende a las propias administraciones coloniales, probando ser más sutil, duradera y estable que el colonialismo en su sentido clásico, entendido éste como un sistema de dominación institucionalizada de un Estado por sobre pueblos que no están bajo su órbita territorial inmediata. En el *colonialismo interno* la dominación no es sólo militar, sino también económica, política y cultural:

El colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos. Si

alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación (ciudad-campo, clases sociales) es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros, y que permite hablar no sólo de diferencias culturales (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales) sino de diferencias de civilización (González Casanova, 1969: 240)

A la vez, el *colonialismo interno* no se reduce, como sucedía en su forma clásica, a una dimensión internacional. Producto de “(...) la desaparición directa del dominio de los nativos por el extranjero aparece la noción del dominio y la explotación de los nativos por los nativos” (González Casanova, 1969: 224). En otras palabras, esta nueva forma de dominación supone la dimensión intranacional: la sociedad colonial es ahora la propia sociedad nacional.

Por su parte, durante la situación colonial propiamente dicha, las relaciones de clase que el sistema capitalista forjó en escala mundial, aparecían revestidas bajo la forma de relaciones coloniales –a pesar de que las relaciones coloniales no son sino un aspecto de las relaciones de clase-. Sin embargo, el fenómeno de *colonialismo interno* permite dar cuenta de la diferencia existente entre aquellas dos; vale decir, mientras en las relaciones coloniales las principales características están dadas por la discriminación, la dependencia política, la inferioridad social, la sujeción económica y la incapacidad jurídica; en las relaciones de clase las desigualdades se definen a partir de las relaciones de producción y de propiedad de los *medios de producción* (Stavenhagen, 1974). Pero también,

La estructura colonial y el colonialismo interno se distinguen de la estructura de clases, porque no son sólo una relación de dominio y explotación de los trabajadores por los propietarios de los bienes de producción y sus colaboradores, sino una relación de dominio y explotación de una población (con sus distintas clases, propietarios, trabajadores) por otra población que también tiene distintas clases (propietarios y trabajadores). La estructura colonial, el colonialismo interno, tiene amplias diferencias con la estructura de clase, y suficientes diferencias con las relaciones de la estructura ciudad-campo como para utilizarla como instrumento analítico (González Casanova, 1969: 241).

En suma, la especificidad de América Latina, esto es, el modo en que se expresa la *contradicción*, está dada por la convivencia dialéctica y conflictiva del sistema de clases junto al sistema colonial. Como señala Wallerstein,

Lo mismo se aplica tanto a las clases sociales como a los agrupamientos étnicos (nacionales, religiosos). Ellos también adquirieron la existencia social en el seno de Estados y del sistema mundial, simultáneamente y a veces de manera contradictorias (...) El moderno sistema de clases empezó a tomar forma en el siglo XVI (Wallerstein, 2007: 94).

Para finalizar, diremos que, producto del *racismo* propiamente moderno, posición de clase y pertenencia a una misma etnia suelen coincidir. Por ejemplo, los indios han ocupado una situación social de inferioridad en la rígida estratificación colonial, a la vez que se los ha privado de los *medios de producción*. En rigor, en diversas circunstancias se encontraban en situación de clase, sobre todo cuando actuaban como mano de obra de los españoles a través del trabajo forzado. Esto, finalmente, confirma dos cuestiones: por un lado, que, tal como sostiene Quijano (2005), en nuestras latitudes las clases sociales tienen “color”; por el otro, que el concepto de clase ampliado de Poulantzas, según el cual la conformación de las clases no es algo privativo de la esfera económica —como afirmaba Weber—, sino también de la esfera política e ideológica, conserva plena vigencia.

Capítulo 3

La pregunta por el Estado en su especificidad latinoamericana

(...) no toda nación genera un Estado nacional y, por otro lado, Es natural que exista el hecho estatal aún antes que de que se haya Concluido la formación de la nación. Sencillamente, el encuentro Entre ese conjunto de hechos objetivos que llamamos nación y esa Forma de poder político no es algo que se dé en todos los casos y, Por el contrario, lo que comentamos, pensando en América Latina, Es precisamente la manera en que esa fusión no atina a lograrse.

René Zavaleta Mercado

En el capítulo inicial de la presente investigación, hemos visto como el moderno sistema mundial (Wallerstein, 2007) produce Estados fuertes en su *centro* y Estados débiles en su *periferia*. Por su parte, en el capítulo segundo, el acento estuvo puesto sobre la co-implicación que existe para la producción de clases sociales y agrupamientos étnicos en el *capitalismo colonial* (Bagú, 1949). Allí, intentamos analizar el modo en que las clases sociales se encuentran determinadas por el proceso de producción capitalista, entendido éste en un sentido amplio que incluye las esferas políticas e ideológicas. En este apartado, examinaremos al Estado en su especificidad latinoamericana.

Desde el inicio de la Modernidad capitalista, la pregunta por el Estado es una que ha dominado el mapa de la filosofía política. Hobbes, Locke y Rousseau; Kant, Hegel y Marx; Maquiavelo, Weber y Gramsci; Lenin, Althusser y Poulantzas; se convierten en los principales ejemplos de aquellos clásicos que centraron buena parte de sus preocupaciones en el problema del Estado. Resumida y esquemáticamente, podríamos esbozar un posible mapa de la cuestión: Nicolás Maquiavelo, fundador de la concepción moderna de Estado y del propio término (lo *Stato*) que no existía en el léxico político clásico, y su idea de Estado *Príncipe*; Thomas Hobbes, el otro gran fundador de dicha concepción, quien construye su basamento en la legitimidad *contractual* sostenida por el *Leviatán* (Grüner, 1997); Immanuel Kant y el Estado como unión de personas que se propone vivir jurídicamente, esto es, como despliegue de la libertad bajo una ley y una coacción universal; Hegel, entendiéndolo no ya como un *artificio* en tanto creación *contractual*, sino como productor de la *sociedad civil* en tanto espíritu presente en el mundo, como realización efectiva de la libertad; Marx, quien invierte la relación Estado/sociedad civil propuesta por su *maestro*, afirmando que aquel es una creación de

ésta en tanto mediación del hombre consigo mismo, con su libertad, o, a la inversa, como aquella mediación que hace que el hombre real como *ser genérico se aliene* como hombre político a través del rodeo del Estado; Max Weber y su clásica definición de Estado como monopolio *legítimo* del uso de la de la violencia física dentro de su territorio; Antonio Gramsci y su concepción ampliada e integral del Estado, que incluye los dos componentes otrora divorciados, esto es, el Estado como sociedad política y como sociedad civil –“hegemonía revestida de coerción”-; finalmente, Louis Althusser y la idea de *autonomía relativa de la superestructura y su eficacia efectiva*, según la cual la *contradicción real y no abstracta* entre Estado y sociedad, entre política y economía, al presentar “diferencias” radicalmente heterogéneas entre sí como así también *contradicciones* propias, no terminan por componer una relación en la que una es un puro epifenómeno de la otra, resultando que la *contradicción* está *sobredeterminada en su principio*.

Si juzgamos a los clásicos al modo borgiano, esto es, como aquellos libros que no “(...) necesariamente posee[n] tales o cuales méritos” sino como unos en los que “(...) las generaciones de los hombres, urgidas por diversas razones, leen con previo fervor y con una misteriosa realidad” (Borges, 2007: 182), entenderemos porque los pensadores arriba referidos se convierten en el sustrato ineludible de toda pregunta por el Estado⁴³. Al mismo tiempo, podría decirse que tal interrogante se convierte él mismo en un interrogante clásico, el cual, a pesar del paso de los años, los cambios en el mundo, la transformación de los procesos sociales y la mutación de los actores involucrados, continua vigente. Su poderosa actualidad se confirma con sólo observar los actuales procesos latinoamericanos, iniciados en los albores de este siglo XXI, donde asistimos a una repregunta permanente sobre su especificidad.

Con todo, dichos clásicos sólo deben ser tomados a modo de una brújula que nos indica el norte de una tentativa respuesta –siempre parcial e inconclusa- sobre la especificidad del Estado en nuestras latitudes. En tal sentido, es preciso evitar la tentación de pretender aplicar acrítica y mecánicamente ciertos postulados que fueron constituidos

⁴³ De algún modo, Oscar Terán se hará eco de las palabras de Borges, cuando en algún pasaje de su obra confiese: “(...) comprendí demasiado bien aquello que expresaba Bourdieu al decir que un libro cambia por el sólo hecho que no cambia mientras el mundo cambia” (Terán, 1995: 26)

para realidades sociales que no son las “nuestras”, al menos, no enteramente “nuestras”. Si el modo de irradiación del capitalismo en América Latina no se produjo de manera análoga al de Europa occidental y los Estados Unidos, es dable pensar que la constitución del Estado tampoco se producirá del mismo modo, y que sus atributos, como diría Immanuel Wallerstein (2007), tampoco serán iguales a los del “centro” del moderno sistema mundial. Una lectura latinoamericanista del Estado reclama no ya una *negación* de los aportes de los clásicos europeos sino una traducción local de sus principales postulados.

A modo de hipótesis de trabajo, sostendremos que la relación co-constitutiva entre Estado y Sociedad es la “culpable” de que tal pregunta siga realizando y reactualizándose. Y si esto es así, es porque, tal como afirma Norbert Lechner

La sociedad dividida no puede reconocerse a sí misma, no puede actuar sobre sí misma de manera directa. La sociedad sólo se produce a sí misma, sólo toma conciencia de sí misma, por medio de un *alter*; es decir, la sociedad deviene idéntica consigo misma a través de una mediación... y es por medio de ese referente exteriorizado que ella se afirma a sí misma (Lechner en O'Donnell: 2004: 6-7)

Desde esta perspectiva, la alteridad de la sociedad civil no sería sino el propio Estado, aunque con una especificidad propia producto de su *autonomía relativa* respecto de ella. Intentaremos argumentar que el Estado, antes que una instancia *posterior* a la sociedad, es co-constitutivo de su producción y reproducción. De igual modo, aunque más no sea subrepticamente, se pondrá en cuestión toda teoría que postule un “aislamiento” total del Estado. Siguiendo a René Zavaleta Mercado (1990), diremos que el Estado es al mismo tiempo la *internidad* y *exterioridad* de la sociedad.

Principalmente, el presente capítulo aspira realizar un recorrido teórico que nos permita pensar la especificidad del Estado en América Latina, intentando demostrar cómo el modo en que la mencionada relación se produce y desarrolla es diferente para cada *formación económico-social*, lo que supone que la forma estatal que asuma cada una de ellas tendrá su propia especificidad.

1. Algunas generalidades teóricas sobre el concepto de Estado-capitalista

Formularse una pregunta general es siempre una buena forma de comenzar: ¿qué es el Estado? Para responderla, recuperaremos la concepción de quien quizá haya sido el que más lejos ha llegado al interior del campo marxista en lo que a teoría del Estado capitalista refiere: Nicos Poulantzas (1980). Desde su perspectiva, el Estado, tomado en su mayor nivel de abstracción, sería el garante de la relación de dominación capitalista. A su vez, tal relación se cristalizaría en los aparatos de Estado (justicia, administración, ejército, policía, etc.), quienes, siendo los encargados de elaborar, inculcar y reproducir la ideología dominante⁴⁴, se constituyen en el aspecto propiamente político de dicha relación. Es en ese sentido, que podríamos afirmar que el Estado representa y organiza la(s) clase(s) dominante(s); esto es, que establece el interés político a largo plazo del *bloque en el poder*. De este modo, puede decirse que tiene un marcado carácter de clase. Sin embargo, afirmar esto no supone necesariamente concebir a dicho *bloque* de un modo unívoco y homogéneo; en general, aquel se encuentra compuesto de varias fracciones de clase burguesas en lucha, lo cual le otorga una *autonomía relativa* respecto de tal o cual fracción integrante del *bloque en el poder*. El Estado se constituye en la sede privilegiada de los intereses de la fracción hegemónica al interior de dicho *bloque*. En tal sentido, puede ser entendido como una condensación de contradicciones que, en rigor, son las *contradicciones* de clase inscritas en la estructura misma del Estado. Con todo, no son ellas sus únicas contradicciones. Fundamentales resultan las contradicciones respecto de las clases subalternas excluidas del control político de sus aparatos de Estado, las cuales se ven materializadas bajo la forma de luchas populares. Por todo ello, no debe ser concebido pura y simplemente como una mera relación social, sino como una *condensación material de una relación de fuerza entre clases y fracciones de clase* (Poulantzas, 1980).

Discutiendo con el marxista belga Ralph Milliband, Poulantzas dirá que aquel, al no trazar ningún tipo de distinción entre el aparato de Estado y el poder del Estado, termina

⁴⁴ Esto hace referencia tanto a los que han sido denominados por Althusser como *aparatos ideológicos del Estado* –lo mismo si pertenecen al Estado que si conservan su carácter jurídico privado– como a los aparatos represivos. Para una profundización ver Althusser, L. (2003): *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Nueva visión.

reduciendo a éste último a la dominación política, en el sentido de que cada clase dominante confecciona su propio Estado a imagen y semejanza manipulándolo según sus propios intereses. Frente a ello, quien fuera discípulo de Althusser, sostendrá que el Estado tiene una armazón material propia que no puede reducirse a la sola dominación política, puesto que dicha dominación estaría *ya* inscrita en la materialidad institucional del Estado.

A su vez, la versión *instrumentalista* que le fuese atribuida a Milliband posicionaría al Estado en una relación de *exterioridad* respecto de la estructura económica, y en última instancia, de la propia sociedad. Por el contrario, en la interpretación poulantziana “Las relaciones político-ideológicas desempeñan un papel esencial en la reproducción de las relaciones de producción, justamente porque están presentes desde el primer momento de la constitución de estas últimas” (Poulantzas, 1980: 25). Así, el lugar del Estado respecto de la economía sería el de una presencia constitutiva en el seno mismo de las relaciones de producción –que, en rigor, constituyen su fundamento último- y reproducción. Vale decir, lejos de trabar una relación exterior como si se tratase de dos polos opuestos, el Estado y la sociedad se interpenetran, siendo la propia relación la que le asigna su lugar a cada uno.

Prosiguiendo la línea propuesta por Poulantzas, al tiempo que recupera la concepción weberiana de Estado –aunque criticando la idea de que el componente coercitivo debe considerarse como *legítimo*⁴⁵-, Guillermo O’Donnell (2004) también nos va advertir sobre el error que supone asimilar al Estado con el aparato estatal -o el sector público o la burocracia-. En tal sentido, no se niega que formen parte el Estado, lo que se cuestiona es el hecho de que lo constituyan en su totalidad. Así, el Estado en tanto “(...) conjunto de relaciones sociales que establece un cierto orden y en última instancia lo respalda con una garantía coactiva centralizada sobre un territorio dado” (O’Donnell, 1993: 165)⁴⁶, las rebasa. Desde esta óptica, el Estado será concebido en tres

45 Eduardo Grüner (1997) va a sostener que el componente coercitivo aparece como *legítimo* sólo después de que se oculta el fundamento (la violencia *constitutiva*) de la política y el Estado. Así, “Sólo porque ella no aparece en tanto fundamento sino como ‘recurso extraordinario’ es que puede ser entendida como ‘legítima’” (Grüner, 1997: 39-40)

46 Profundizando en esta definición, O’Donnell sostiene que el Estado es “Un conjunto de instituciones y de relaciones sociales (la mayor parte de estas sancionadas por el sistema legal de ese estado) que

dimensiones: (a) como conjunto de burocracias –cumple el rol de dotar de *eficacia* su funcionamiento-; (b) como sistema legal –supone la *eficiencia*-; y (c) como foco de identidad colectiva en tanto productor de un “nosotros” –encargado de otorgar *credibilidad* al propio Estado-. Todas ellas, y esto es bien interesante, deben ser entendidas como dimensiones históricamente contingentes.

Al mismo tiempo, O’Donnell nos advierte sobre la necesidad de distinguir al Estado y sus aparatos del *gobierno*, *régimen* y *régimen democrático*. Mientras el primero se erige en la cúpula institucional del Estado, el segundo compone la mediación entre aquel y la sociedad a través de “(...) un conjunto de instituciones, reglas y prácticas que regula el acceso de la sociedad a las más altas posiciones en el estado” (O’Donnell, 2004: 4). Por último, el *régimen democrático* viene a ser el canal institucional por el cual los diversos partidos políticos compiten por ganar dicho acceso.

Por su parte, el boliviano Álvaro García Linera (2010) va a definir al Estado como una estructura de relaciones políticas territorializadas en el sentido de un flujo de interrelaciones y de materializaciones pasadas de esas interrelaciones referidas a la dominación y legitimación política. García Linera se va a expresar en una perspectiva similar a la de Wallerstein, para quien

En una economía mundo capitalista, la energía política se utiliza para asegurarse de derechos monopolísticos (o algo lo más parecido posible). El Estado se convierte no tanto en la empresa económica central como en el medio de asegurar ciertos términos de intercambio en otras transacciones económicas (Wallerstein, 2007: 23).

El actual vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, va a entender al Estado como el monopolio de tres dimensiones: (a) correlación política de fuerzas sociales –monopolio de la coerción-; (b) materialidad institucional –monopolio de la riqueza pública-; y (c) idea o creencia colectiva generalizada –monopolio de la legitimación política-. Mientras los dos primeros hacen referencia al Estado como relación de

normalmente penetra y controla el territorio y los habitantes que ese conjunto pretende delimitar geográficamente. Esas instituciones tienen último recurso, para efectivizar las decisiones que toman, a la supremacía en el control de los medios de coerción física que algunas agencias especializadas del mismo estado normalmente ejercen sobre aquel territorio” (O’Donnell, 2004: 2)

dominación y conducción política, el tercero representa a la *relación de legitimación política*, o, en palabras de Pierre Bourdieu (1997), al *monopolio del poder simbólico*. Al mismo tiempo, estos tres monopolios que constituyen al Estado se encuentran *siempre* ya atravesados por una lucha interna que, como vimos, adopta la forma de la lucha de clases en interrelación con una lucha a muerte por el reconocimiento⁴⁷.

Interesa la definición de García Linera, pues parte de un reemplazo del término Estado por el de *relación-Estado*, la cual es concebida como una relación paradójica:

Por una parte, políticamente no hay nada más material (física y administrativamente) que un Estado (monopolio de la coerción, de la administración de los impuestos como núcleo íntimo y fundante), pero, a la vez, no hay nada que dependa más en su funcionamiento, que de la creencia colectiva de la necesidad (momento consciente) o inevitabilidad (momento prerreflexivo) de su funcionamiento (García Linera, 2010: 12)

Así, la *relación-Estado* sería la condensación de la *contradicción* entre la materialidad y la idealidad de la acción política, en la cual aquella buscará

(...) ser superada parcialmente mediante la conversión de la idealidad como momento de la materialidad (la legitimidad como garante de la dominación política) y la materialidad como momento del despliegue de la idealidad (decisiones de gobierno que devienen en acciones, de gobierno también, de efecto social general). (García Linera, 2010: 13)

En esta reflexión se pueden advertir los trazos de su coterráneo René Zavaleta Mercado (1990), quien concibe al Estado como el lugar privilegiado del campo político en el que la *idea* deviene inmediatamente materia con efecto social general. Para el caso de América Latina, aquella “unidad problemática” mentada por José Aricó (1999)⁴⁸,

⁴⁷ En el excursus de esta investigación profundizaremos sobre la interrelación de estas dos formas de lucha.

⁴⁸ En la introducción que escribiera para su libro *La hipótesis de Justo*, Aricó sugiere que “La problemática de la categoría ‘América Latina’ encuentra así su fundamento y su explicación en su necesidad de dar cuenta de una realidad no preconstituida sino en formación (...) que puede ser posible como tal por la presencia de un terreno histórico común que se remonta a una matriz contradictoria pero única. El carácter asumido por la colonización europea y luego por la guerra de independencia, la decisiva impronta que las estructuras coloniales dejaron en herencia a las repúblicas latinoamericanas sin que éstas pudieran aún hoy superarla del todo; el fenómeno común de la inclusión masiva en un mercado mundial que las colocó en una situación de dependencia económica y financiera de las economías capitalistas de los países centrales; el papel excepcional desempeñado en nuestros países por los intelectuales en cuanto suscitadores y organizadores de una problemática ideológica y cultural común; las luchas que las clases

Zavaleta va a sugerir que el Estado no puede ser situado sin más en la “superestructura”; por el contrario, se trata de una fuerza productiva que es co-constitutiva con el acto productivo que se *realiza* en la “estructura”. En tal sentido, todo lo que pasa por el Estado se convierte en *materia estatal*:

El Estado, cuando participa en el piso productivo o en la propia circulación, no lo hace como productor privado capitalista. En otros términos, si el capitalista produce zapatos, y el Estado produce zapatos, una cosa es diferente de la otra, porque el Estado produce a la vez sustancia estatal (...) si el Estado produce, produce al servicio de sus objetivos reales, que siguen siendo la calificación de la circulación de la plusvalía y la construcción del capitalista total (Zavaleta, 1990: 170).

2. ¿“Teoría general del Estado”?

Hasta aquí hemos delineado algunas generalidades acerca del concepto Estado. No obstante lo desarrollado, ¿es posible aceptar una “teoría general” de dicha categoría? ¿Es igual un Estado en el *centro* de lo que Wallerstein (2007) llamó del moderno sistema mundial que en su *periferia*? ¿No sería más apropiado pensar en que hay distintos tipos de Estado que tienen una legalidad propia, la cual, a su vez, estaría condicionada por su posición en el sistema mundial? ¿Tienen los Estados nacionales una historia local? Y si la tuviesen, ¿no podría pensarse que en su interior también coexisten una diversidad de historias? ¿Puede un Estado concebirse igual a sí mismo para los distintos momentos de “su” historia? No nos adelantemos, y vayamos por partes.

Por “teoría general del Estado” entenderemos a aquel

(...) *corpus* teórico sistemático que a partir de proposiciones generales y necesarias pueda, a la vez, explicar los tipos de Estado en los diversos modos de producción como expresiones singulares de un mismo objeto teórico, y exponer las leyes de transformación que caracterizarían las metamorfosis de ese objeto, en su propio espacio, de un modo de producción a otro; es decir, el paso-transición de un Estado a otro” (Poulantzas: 1980: 16),

populares, con todo lo ambiguo y diferenciado según las épocas históricas que tiene la expresión, entablaron por conquistar para cada uno de sus países y para todos en su conjunto un espacio ‘nacional’ y ‘continental’ propio, una real y efectiva independencia nacional, son todos elementos que contribuyen a *mostrar* la presencia de esta matriz única sobre la que se funda la posibilidad del concepto” (Aricó, 1999: 18).

Una teoría general del Estado serviría para pensar las características y finalidades de un Estado en un *modo de producción* determinado: feudalismo, capitalismo, socialismo, etc. Si bien realizar una teoría general en tanto *tipo ideal* resulta necesario, la pregunta por el Estado no debería quedarse en ese nivel de generalidad, sobre todo si acordamos que una formación estatal no se configura de igual modo en una *formación económico-social* del *centro* del moderno sistema mundial que en su *periferia*. Y al mismo tiempo, en la *periferia* el Estado tampoco se constituye y despliega de igual modo en todas las *formaciones económico-sociales* que la componen. Como sostiene Poulantzas (1980), a pesar de que el “(...) Estado capitalista presenta la misma armazón material, ésta se singulariza según las particularidades de la lucha de clases, de la organización de la burguesía y del cuerpo de intelectuales en cada Estado y país capitalista concreto” (Poulantzas, 1980: 68).

Pensando en sociedades estructuralmente heterogéneas como las latinoamericanas, René Zavaleta (1990) pondrá en cuestión la posibilidad de construir un *modelo de regularidad* similar al que produjo Marx para referirse al modo de producción capitalista que se reitera en las distintas formaciones estatales. Mientras que el *modelo de regularidad* que representa el capitalismo estaría expresando la unidad del mundo - en el sentido de lo comparable-, la superestructura señala la heterogeneidad estructural. Sin embargo, esta afirmación no implicará desechar la teoría general sino trazar sus límites. Teniendo a la teoría general como brújula de conocimiento, Zavaleta va a postular la idea de constituir una teoría para cada Estado, la cual, no podría pensarse por fuera de una historia de su constitución y de su reproducción, esto es, de aquello que él mismo ha denominado como *momento constitutivo* de una sociedad: el acto originario en el que se articulan y definen, en términos generales, las estructuras y la forma que van a servir para procesar la producción y reproducción del orden social, político y cultural por un tiempo relativamente prolongado (Tapia, 2006) En tal sentido, el sociólogo boliviano va a afirmar que “(...) es incorrecto definir a la nación [*o al Estado*] por el momento en que concluye o sea por su paradigma; en cambio es fundamental el momento originario del proceso de lo nacional” (Zavaleta, 1990: 54).

Asimismo, Zavaleta (2009) sostiene que en las sociedades periféricas no se han desarrollado procesos de igualación, propios del despliegue de la subsunción real, como sí sucedió en las zonas centrales del moderno sistema mundial. Ese débil desarrollo es el que dificultaría la capacidad de autoconocimiento social. En tal sentido, el estudio de los *momentos constitutivos* en este tipo de sociedades viene a proporcionarnos un método de conocimiento propio. Así, para comprender el complejo entramado de relaciones que se producen entre la sociedad y el Estado, es necesario analizar por qué tales relaciones se desarrollan de un modo y no de otro, esto es, encontrar sus razones originarias.⁴⁹ Con esto, no queremos decir que la preponderancia que tienen los *momentos constitutivos* en la historia de las sociedades suponga una hegemonía absoluta del pasado sobre el presente. Por el contrario, la importancia de este concepto radica en que el mismo nos ayuda a ajustarnos aun más en la relación Estado/sociedad, no ya como dos polos contrapuestos, sino como partes constitutivas de una misma relación⁵⁰.

En lo que refiere a la siempre compleja y tensa relación entre Estado y sociedad difundida desde el marxismo, postularemos, nuevamente junto a Zavaleta (2009), nuestro rechazo a la idea de una supuesta correspondencia entre estructura y superestructura en tanto que mero reflejo especular, puesto que ello tendería a suprimir una noción de *autonomía de lo político*. Siguiendo a Zavaleta, diremos “(...) la gran generalidad de los acontecimientos y procesos de la superestructura obedece a una lógica causal propia que sólo tiene que ver de un modo diferido y remoto con las articulaciones propias del acto productivo, al cual, por otra parte, determina a su turno” (Zavaleta, 1990: 169)⁵¹.

⁴⁹ En un artículo titulado *Las masas en noviembre*, Zavaleta dirá que “El conocimiento crítico de la sociedad es entonces una consecuencia de la manera en que ocurren las cosas (...) La manera de la sociedad define la línea de su conocimiento. Entre tanto, la gramática universal aplicable a formaciones diversas suele no ser más que una dogmatización. Cada sociedad produce un conocimiento (y una técnica) que se refiere a ella misma” (Zavaleta, 2009: 216).

⁵⁰ Desde esta perspectiva, habría tres clases de *momentos constitutivos*: el ancestral, el de la nación y el del Estado. Los tres comparten el momento de implantación hegemónica, cuyo eje central viene dado por la disponibilidad del sujeto interpelado. En tal sentido, podemos afirmar que la forma en que se interpele a la masa durante esos acontecimientos sobrevivirá en el inconsciente de una sociedad. No obstante, anticipándonos a las posibles críticas acerca del supuesto carácter teleológico que tendría dicho concepto, conviene realizar una precisión: el acto originario no determina sino que condiciona el destino, siendo los propios sujetos los encargados de torcerlo, vale decir, de convertirlo.

⁵¹ “Dado que los Estados son el principal escenario del conflicto político en la economía-mundo capitalista, y como quiera que el funcionamiento de la economía-mundo es tal que la composición de las clases nacionales varía considerablemente, es fácil entender por qué debe haber tantas diferencias entre la

Por su parte, para pensar en esa compleja interrelación, Zavaleta (1988) va a proponer el concepto de *ecuación social* o *eje*, el cual hace hincapié sobre los diferentes momentos de su historia relacional; vale decir, la *ecuación social* permitiría dar cuenta de lo específico de cada Estado a partir del análisis del grado en que la sociedad existe hacia el Estado y viceversa, pero atendiendo también a las formas de su separación o extrañamiento. En toda *ecuación social*, el *óptimo* se produce cuando hay una relación de reciprocidad o conformidad entre Estado y sociedad civil. En tal sentido, sólo interesa como un instante hacia dicho *óptimo*, esto es, en la medida en que no lo *es*, en tanto si aquel se diera siempre estaríamos ante una paralización de la historia. Al mismo tiempo, la *ecuación social* nos dice que las formaciones estatales no se configurarían de igual modo allí donde aquella tiende más hacia el *óptimo* que hacia la deficiencia, esto es, en aquellas donde sus componentes son más homogéneos que heterogéneos. Para captar la especificidad de la relación sociedad/Estado para cada formación económico-social particular, O'Donnell propone imaginar

(...) un mapa de cada país donde las zonas color azul señalan un alto grado de presencia del estado, tanto en el aspecto funcional como territorial (es decir, un conjunto de burocracias razonablemente eficaces y la existencia de una legalidad efectiva), las verdes indican un alto grado de penetración territorial y una presencia mucho menor en términos funcionales y las marrones significan un nivel muy bajo o nulo de ambas dimensiones (O'Donnell, 1993: 170)

El ejercicio propuesto por O'Donnell serviría para dar cuenta, por ejemplo, de qué tipo de Estado presentan los países en los cuales predomina el color marrón:

En los países con grandes áreas “marrones” las democracias se basan en un estado esquizofrénico en el que se mezclan, funcional y territorialmente, importantes características democráticas y autoritarias. Se trata de un estado cuyos componentes de legalidad democrática y, por tanto, de lo público y lo ciudadano se esfuman en las fronteras de diversas regiones y relaciones de clase, étnicas y sexuales (O'Donnell, 1993: 172)

política de los Estados según su ubicación en la economía-mundo capitalista. También es fácil comprender que la utilización del aparato político de un Estado determinado para modificar la composición social y la función de la producción nacional en la economía mundial no modifica por sí misma el sistema-mundo capitalista en su conjunto” (Wallerstein, 1988: 193).

Si se nos permitiese integrar a O'Donnell y a Zavaleta en un mismo corpus teórico, podríamos decir que el color marrón predominaría allí donde las sociedades tienen una forma *abigarrada*; vale decir, en aquellas sociedades complejas y atrasadas en las que no se dio una separación total de lo político y lo social. Para el autor de *Lo nacional-popular en Bolivia*, lo *abigarrado* tiene que ver con una superposición no combinada de diversos *modos de producción* y varias formas de diferenciación social, como así también, de visiones alternativas del mundo y estructuras locales de autoridad que compiten con la forma estatal. Ello supone que el Estado en su sentido moderno nunca se terminaría de constituir, configurándose de un modo *aparente*. Esta particular forma de lo estatal se produce allí donde hallamos elementos formales del Estado moderno pero no los fundamentos de su entidad sustantiva; donde “(...) la cantidad cartográfica no corresponde al espacio estatal efectivo ni el ámbito demográfico a la validez humana sancionable” (Zavaleta, 1988: 203). En el Estado *aparente*, el territorio, la población y el poder político se poseen pero de manera ilusoria⁵². Dos cuestiones primordiales lo instituyen de tal forma: por un lado, porque constituiría la unidad de lo que no está unificado realmente porque no se han dado procesos de igualación; por el otro, porque no puede garantizar las condiciones de equilibrio entre las fuerzas sociales que cohabitan en su espacio de influencia geográfica. En suma, podríamos decir que el despliegue del *Estado aparente* se desarrolla cuando sus tres dimensiones constitutivas (el Estado como monopolio de (a) la coerción; (b) la riqueza pública; y (c) la legitimación política) son escasa o parcialmente desarrolladas.

Nuevamente pensando en América Latina como una “unidad problemática”, observamos que históricamente en sus sociedades estructuralmente heterogéneas (Lechner, 2006) las clases nacionales, la nación y las grandes unidades sociales propias

⁵²En relación a la *existencia* y a la *realidad* del Estado, Hegel afirmaba que aquel “(...) es efectivamente real y su realidad consiste en que el interés del todo se realiza en los intereses particulares. La realidad efectiva es siempre la unidad de la universalidad y de la particularidad. Si algo no presenta esta unidad, no es *efectivamente real*, aunque haya que admitir su existencia. Un mal estado es un estado que meramente existe: también un cuerpo enfermo existe, pero no tiene una realidad verdadera (Hegel, 2004: 250). Según el Marx (2005) de la *Ideología alemana*, el Estado va a existir como una “comunidad ilusoria” por una cuestión similar a la de su viejo maestro: el Estado se constituye a partir de la contradicción entre el interés común y el interés particular, pero, no obstante, el interés común aparecerá trastocado expresando intereses particulares. Ese carácter “ilusorio” no brotará de la nada, por el contrario, nace sobre la base real de los vínculos existentes.

del capitalismo no se terminan de constituir (Zavaleta, 1988). Por ello, detenernos en el momento de la *legitimidad* política puede resultar de especial interés:

La ineficacia de las burocracias estatales ha sido ampliamente documentada. La escasa y sesgada penetración de los sistemas legales ha sido menos mencionada (...) La más ignorada, pero no menos importante, de estas deficiencias es la baja, y en algunos casos decreciente, credibilidad de estos estados como intérpretes y realizadores del bien común de sus poblaciones (O'Donnell, 2004: 17)

Ésta deficiencia resulta fundamental para comprender la matriz de la relación Estado/sociedad en nuestras latitudes. Pero antes de proseguir, se vuelve necesario explicitar qué entenderemos por nación. Diremos que una nación es una construcción política e ideológica que es el resultado de historias, memorias y mitos (O'Donnell, 2004) en el sentido del reconocimiento que tiene un pueblo de sentirse parte de un mismo hábitat. Así, la nación en tanto *yo colectivo* –esto es, el reconocimiento que tiene un pueblo de sentirse parte de un mismo hábitat-, sería la compleja construcción de cierto grado de centralización y homogeneidad en torno al mercado interno. Con todo, conviene tener en cuenta que “(...) aunque la cuestión nacional sea como universalidad una sola, cada país latinoamericano vive una parte de ella como su núcleo problemático” (Zavaleta, 1990: 45).

Siguiendo la ya clásica definición de Benedict Anderson (2007), la nación le otorga a la comunidad una trascendencia que le permitiría autoidentificarse, en perspectiva histórica, en un pasado, un presente y un futuro compartidos, a la vez que le da legitimidad a su existencia frente a otras comunidades equivalentes, imprimiéndole un valor afectivo que logra en buena medida ocupar el espacio de irracionalidad subyacente a toda *comunidad imaginada*. En otras palabras, cumpliría la función de homogeneizar a la población bajo dos componentes: por un lado, en la demarcación de un “nosotros” frente a múltiples “otros”; y por el otro, en la pretensión de constituirse en la principal instancia de protección, interpretación y realización de los intereses de la nación como un todo (O'Donnell, 2004). Parafraseando a Zavaleta (2009), quien a su vez retoma la idea de Marx, la nación deviene en la primera fuerza productiva en tanto que la primera fuerza productiva es la colectividad misma. Así, se constituye en el indicador del grado de correspondencia entre el modo productivo y su colectividad:

(...) la nación, lejos de contradecir la lógica del mercado mundial, es su requisito, su forma de organización. Pero el Estado nacional es lo que ocurre cuando la sociedad civil se ha convertido en nación y tiene un solo poder político, o sea que el Estado nacional es algo así como la culminación de la nación (Zavaleta, 2009: 359)

Con todo, la constitución de naciones en nuestra América se trató, en los más de los casos, de un proceso *inconcluso*. Si tenemos en cuenta que ante la ausencia de naciones preconstituidas, o bien, de “ideas nacionales” que actuaran con *eficacia*, fueron los propios Estados quienes llevaron adelante las tareas nacionales, entonces podríamos decir que la construcción nacional fue un hecho puramente estatal (Aricó, 1980; O’Donnell, 2004; Zavaleta, 2009). Al mismo tiempo, decimos que es un proceso inconcluso puesto que el Estado que la pretendió configurar es un *Estado aparente*, el cual no termina nunca de unificar *realmente* bajo su órbita tanto a su población como a su territorio.

Sin embargo, esos fallidos intentos, tuvieron como premisa la homogeneización forzada de sus poblaciones, hecho que terminó por relegar a las distintas concepciones del mundo que habitaban en su espacio territorial:

Al crear categorías uniformes y estandarizadas de ciudadanos así como sus correspondientes obligaciones, los estados también crearon lenguajes nacionales. Al crear lenguajes nacionales, también se crearon formas culturales nacionalmente certificadas. Mientras estas formas se creaban, otras formas eran relegadas a las categorías de etnicidad, dialecto y cultura (Tarrow en O’Donnell, 2004: 12).

De este modo, podríamos decir que “En general, la ciudadanía ha emergido como producto de conflictos, a veces de violentos conflictos. (...) Como consecuencia de sus orígenes históricos y su continua negociación, la ciudadanía es siempre incompleta y desapareja” (Tilly en O’Donnell, 2004: 15). El intento de homogeneización siempre tuvo como sustrato grandes tragedias que, o bien terminaron por eliminar cruelmente a otras generaciones o identidades políticas, o bien intentaron assimilarlas a su propia identidad (O’Donnell, 2004: 11). En suma, podríamos decir que por haber estado atravesados por ideologías de *racismo*, xenofobia y exclusión, los Estados en América Latina –y los

procesos nacionales- se han constituido en una guerra permanente, apoyada en la dimensión coercitiva estatal, contra los pueblos originarios (Prada, 2005).

Por su parte, la coerción nunca es puro uso del monopolio legítimo de la violencia física. Como señala García Linera, aquel

(...) se materializa en instituciones (dimensión material del Estado), y se consagra o se cotidianiza por medio de la continua internalización, y aceptación pre-reflexiva de los procedimientos, por parte de los ciudadanos (dimensión ideal del Estado), se trata de unas coerciones que han sido fruto de momentos específicos de luchas, de confrontaciones sociales que han jerarquizado e impuesto determinadas visiones o necesidades de mando y control sobre otras necesidades y mandos de otros sectores sociales (el Estado como dominación –Marx- o correlación de fuerzas), y que con el tiempo se han consolidado, olvidado en su origen de imposición, y naturalizado como hábito social (García Linera, 2010: 11)

Respecto de la supresión de la imagen de un origen impuesto, Elías Palti (2003) va a sostener la hipótesis de que la comunidad es el sujeto que olvida, y que al olvidar se crea y se define a sí misma. En un juego de olvidos, la comunidad se define a condición de olvidar que ha olvidado. Siguiendo a Eduardo Grüner (1997), diremos que lo que se fuerza a olvidar es la violencia originaria y fundadora que se encuentra en el Estado *ya constituido*. Sin embargo, no es sólo ello lo que se oculta, también se esconde la *violencia popular*:

La ‘estabilización’ del Estado y de sus leyes (‘Estado’ viene de *estático*, de inmóvil) requiere del olvido por parte del súbdito-ciudadano de que fue él – miles como él, reunidos en la *multitud* espontánea a la que aludía Spinoza- el que originariamente ejerció su autonomía de poder para fundar el Estado político que ahora lo domina (un acontecimiento que podría repetirse, y por eso precisamente debe ser olvidado) (Grüner, 1997: 46)

Así, una vez cumplida la función coercitiva, cuya finalidad sería ocultar la violencia *constitutiva* y *constituyente* de lo social, aparece el consenso como segunda instancia de dominación –la linealidad de instancias es sólo analítica, en el movimiento concreto de lo *real* ambas aparecen combinadas-.

Finalizando, diremos que el gran problema del Estado en América Latina es que no controla ni penetra el territorio; que su *legalidad* siempre ha estado en estado trunco; y

que la *legitimidad* de la coerción siempre está desafiada por su escasa *credibilidad* como realizador del bien común. En suma, el principal problema está dado por su *ineficacia*, su *inefectividad* y su escasa *credibilidad* (Zavaleta, 1988; O'Donnell, 2004). O, dicho de otro modo, por su poco aceptada puesta en relación del momento coercitivo y del momento consensual.

Con lo dicho hasta aquí, podremos dar cuenta de que la creación de legitimidad no es una cuestión resuelta de una vez y para siempre. Por el contrario, se trata de un problema que requiere de compromisos constantes al interior de un Estado que debe ser definido como un campo de lucha. Con García Linera (2010), sugeriremos que la *relación-Estado* se trata siempre de un proceso histórico-político en construcción, en movimiento, en flujo. Eso no supone rechazar la idea de que hay ciertos momentos de “su” historia -en rigor, la mayor parte de “su” historia- en que ese devenir se mueve dentro de un marco de procedimientos, jerarquías y hábitos relativamente previsibles y acotados, a los cuales podríamos llamar momentos de la “estabilidad” de la *relación-Estado*. Por su parte, los momentos en que dicha “estabilidad” se encuentra amenazada van a ser denominados como “crisis” y “transición”.

SEGUNDA PARTE

Capítulo 4

La “república excluyente” como huella de origen

En el presente capítulo, intentaremos observar cómo se han desplegado históricamente en una *formación económico-social periférica* como la boliviana, los problemas trabajados en la primera parte de esta investigación. En otras palabras, se pretende analizar el problema del *racismo* en perspectiva histórica, como así también, la relación entre Estado y sociedad civil en correspondencia con la interrelación producida entre clases sociales y agrupamientos étnicos.

Iniciado con la independencia haitiana en 1804, pero, en rigor, abierto con el ciclo de rebeliones indígenas en la región andina en 1780-81, el proceso independentista en el cono sur americano llegaba a su fin en 1824 con la derrota del ejército realista en la batalla de Ayacucho. Tras este acontecimiento, el único reducto que esperaba alcanzar la libertad respecto de la corona española era lo que hoy conocemos por Bolivia. Ese día llegó, y el 6 de agosto de 1825, mediante la Asamblea General de Diputados de las Provincias del Alto Perú, se declara su independencia política, dando nacimiento a la República de Bolivia. Si bien la independencia significó el fin de las clásicas lógicas colonialistas, dio lugar a la conformación de una nueva matriz de poder que resultó más estable, sutil y duradera que la que la precedió: el *colonialismo interno*⁵³ (González Casanova, 1969). La estructura social colonial no habría de desaparecer; por el contrario, se transformará en la más pesada herencia del país naciente. Así, la distribución de tierras, la estratificación social, el régimen de tributos, e incluso parte de la administración pública y el personal encargado de ejecutarla, no sufrirían cambios sustanciales (García Linera, 2008).

La inorgánica relación con el conjunto de poblaciones sobre las que pretendía gobernar, supuso la conformación de aquello que Álvaro García Linera denominó como una “República excluyente”. En tal sentido, tanto la tradición republicana como la liberal

⁵³ Mientras el colonialismo clásico se trata de un sistema de dominación institucionalizada de un Estado por sobre pueblos que no están bajo su órbita territorial inmediata, en el *colonialismo interno* la dominación se produce al interior del propio estado nacional, y no sólo en la esfera internacional. La sociedad colonial es ahora la sociedad nacional.

han coincidido en concebir, a pesar de sus diferencias en relación con la expresión democrática de la diversidad étnica, organizativa y cultural, un Estado monoétnico y mononacional que excluía de la “ciudadela política” a la mayoría indígena que poblaba el territorio. Estos modos de tratar la cuestión étnica en Bolivia son un producto de la nueva división racial del trabajo, la cultura y el conocimiento que se había inaugurado con la Conquista de América por los europeos. A partir de dicho acontecimiento, y con la utilización y superexplotación de fuerza de trabajo de origen indígena como pilar, se sentaron las bases para que los colonizados fueran sometidos a aprehender la cultura de los colonizadores. Siendo parte sustantiva de la perspectiva Moderna, colonial, imperialista y eurocéntrica, este proceso, denominado por Aníbal Quijano (2005) como *colonialidad del poder / saber*, encuentra su sustancia en la idea de raza y en específicas prácticas de un racismo que implica menos un tipo de comportamiento basado en una actitud de odio, menosprecio y desdén sobre personas que tienen características físicas bien definidas y diferentes a las “nuestras” –aunque esa sea su manifestación práctica-, que la constitución de una *ideología* que funda una doctrina sobre las razas con el objeto de legitimar las relaciones de dominación capitalistas (Todorov, 2009; Grüner, 2010).

En el caso boliviano, donde el 62% de los habitantes se autoidentifica como parte de un pueblo indígena⁵⁴, y en el que existen por lo menos treinta idiomas y/o dialectos regionales, siendo dos de ellos la lengua materna del 37% de la población (el quechua y el aimara), el hecho de que la República y el Estado se hayan constituido como tales negando al indígena en tanto sujeto de derecho, es un factor que merece una especial atención cuando se pretende realizar un acercamiento analítico a la realidad del país andino-amazónico. Podríamos decir entonces que el *momento constitutivo* de la república boliviana lleva consigo un estigma paradójico: la partera que le dio la vida abortó, en el mismo acto, a los agrupamientos étnicos preexistentes. La negación de las identidades culturales pre-hispánicas se constituye, así, en la huella de origen del Estado boliviano. Esto supuso que, desde su etapa fundacional, aquel va a adquirir un carácter monoétnico. De este modo, la pretensión de construir una sociedad mononacional con base en la etnificación de la explotación se convertirá en el eje articulador de la cohesión estatal. La etnicidad como proceso supone que

54 Estos datos corresponden al Censo Nacional de Población y Vivienda, realizado en 2001.

(...) ciertas colectividades son definidas como extranjeras en sus propios territorios y son despojadas del control de la vida política y económica de ese mismo territorio, por lo que la colonia y la república pueden ser entendidas como continuos procesos de etnificación de los pueblos indígenas (García Linera, 2008a:217)

Ahora bien, ¿cuáles fueron los procesos que posibilitaron que Bolivia se constituya como una república excluyente en base a una etnificación de la explotación? Siguiendo al actual vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, identificaremos al menos tres procesos:

El primero, la Conquista, que delimita dominantes y dominados como un hecho resultante de la confrontación de fuerzas de aparatos político-estatales. En segundo lugar, la colonia, que delimita los espacios de la división del trabajo y los poderes culturales, administrativos y económicos, a partir de una identificación geográfica, cultural, somática y racial del colonizado. Y por último, la legitimación y naturalización del orden de dominación a partir de esta jerarquización culturalista, espacial y racial del orden social (García Linera, 2008a: 210)

En suma, los dos primeros procesos complementados con la eficacia del tercero (el fenómeno del *colonialismo interno* junto a la fuerza de la *colonialidad del poder/saber*), originaron que en una *sociedad abigarrada*, caracterizada por una coexistencia de varias nacionalidades y culturas regionales superpuestas, las cuales nunca estuvieron ni plenamente disueltas ni del todo integradas; donde cada idioma es en sí mismo toda una concepción del mundo y la diversidad lingüística es también una diversidad cultural y simbólica, el “indio” deviniese en el “otro negativo”(García Linera, 2008a). “Otro”, al que se admite como diferente, pero con una absoluta y radical alteridad, construyendo de esa *otredad* una completa *exterioridad* con la cual se pretende no tener “nada que ver” (Grüner, 2010). Así, diremos junto a Pablo Mamani que

En el largo proceso histórico colonial las construcciones sociales se basaron en los polos opuestos de identidad y alteridad india-*q'ara*. El *q'ara*, criollo-mestizo, dueño del poder político, de la economía, y del Estado colonial, negó ciudadanía al indio, lo declaró enfiteuta, lo despojó de sus tierras, lo sometió como mano de obra de haciendas y minas, lo excluyó de los derechos políticos. Justificó ideológicamente su posición a través del darwinismo social, declarándose el más apto para impulsar el progreso nacional, el más civilizado, el más inteligente, el predestinado por Dios y la naturaleza para ejercer dominio sobre el otro inferior, el indio, menos apto

para sobrevivir. Así construyó su propia identidad en relación al otro y definió cualquier relación con el diferente (Mamani, 2011: 149)

Todo aquello estuvo apoyado sobre la configuración de un *Estado aparente* que, al recoger la lógica organizativa de una sola de sus culturas, la moderna mercantil capitalista, asumió un carácter monoétnico. Esto supone una relación de tensión con una sociedad que es esencialmente multiétnica y multinacional. Así, podríamos afirmar que allí donde hay asimetrías producidas por la explotación, la dominación ilegítima y el *racismo*, no existe “equilibrio” posible (Grüner, 2010). Es por ello, entonces, que la legitimidad del Estado se encuentra siempre en permanente acecho por las otras entidades culturales y étnicas excluidas de los espacios públicos.

Siguiendo al Marx recuperado por Zavaleta (1990), diremos que la nación, en tanto que primera fuerza productiva, tiene como prerequisite la existencia de un mercado nacional. No obstante, para que él exista se precisa del anhelo por concurrir al mismo. Al mismo tiempo, si acordamos que la nación está precedida por las clases nacionales, deberían ser ellas las que lleven adelante la competencia al mercado. Este no es un dato menor, pues según cuál sea la clase que ejecute esta tarea, estaremos en presencia de un nivel u otro de desarrollo del capitalismo, teniendo que la viabilidad de éste será muy diferente según el término en que se haya constituido la nación. Así, “El carácter mismo de una nación queda sellado para siempre según quien sea el que concluya por dar cuerpo nacional a sus elementos regados e invertebrados” (Zavaleta, 2009: 100).

Asimismo, para que el despliegue nacional sea posible, “(...) se requiere que se dé un acontecimiento que contenga la disolución de las ‘rígidas relaciones de dependencia personales’ y la aparición de un nexo transpersonal o, al menos, un acontecimiento que equivalga a ello en sus pretensiones de validez” (Zavaleta, 1988: 162). En otras palabras, la nación debería estar compuesta por hombres que estén, al menos por un instante, libres de sí mismos “(...) y por consiguiente, ahora sí, hombres libres a secas enfrentándose a una suerte de interpelación o llamado, hombres que se supeditan (*supeditación real*)” (Zavaleta, 1988: 162).

Para el caso de Bolivia, el proceso inconcluso de la constitución de la nación tiene, al menos, dos causas posibles: (1) la inexistencia de una clase social que se asuma en el rol de constructora de un mercado interno; y (2) la revelación de la nación en el Estado bajo la forma de una no-constitución del *yo colectivo*. Respecto del primero de ellos, Zavaleta va a decir que, en muchas ocasiones, las formas de vida en común premercantiles en tanto conservan a la nación precapitalista se convierten en el principal obstáculo para la nacionalización de tipo capitalista (Zavaleta, 1990). Por ejemplo, el minifundismo de las comunidades representaría un verdadero acto de rebelión contra el Estado porque le niega el excedente. Eso, sumado a la singular configuración de sus clases dominantes, terminaría por obturar la finalización de las tareas nacionales. Según Zavaleta, las elites económicas del país andino-amazónico se han movido por aquello que él ha denominado como paradoja señorial⁵⁵, esto es, cuando

La clase o casta secular boliviana resulta incapaz de reunir en su seno ninguna de las condiciones subjetivas para autotransformarse en una burguesía moderna, quizá porque es una burguesía que carece de ideales burgueses o porque todos los patrones de su cultura son de grado precapitalista (Zavaleta, 1988: 15).

Esto supondría una cierta incapacidad por hacer un uso burgués del excedente económico que históricamente se extrajo a partir de la producción de plata y estaño, por parte de unas clases dominantes que depositaban sus ilusiones no en los valores burgueses sino en los símbolos señoriales; en otras palabras, aquello que se obtenía de un modo capitalista se desperdiciaba de un modo señorial.

Sin embargo, el excedente económico por sí mismo no alcanza para construir una nación. Lo que importa es quién lo capta y para qué. No sólo su producción, sino sobre todo el carácter de su apropiación es lo que deviene *necesario* para articular un mercado *verdaderamente* nacional. En tal sentido, el excedente económico no tendría una función autónoma, sino que está fuertemente enlazado a la disponibilidad estatal. Si “(...) la historia del estado capitalista es la de la producción, distribución y aplicación

55 Aquí lo señorial no refiere al sentido feudal europeo, sino más bien a una situación que se construye en relación al encuentro con el indio: “El punto de partida en todo caso es que donde no hay indio no hay señor. El amo se reconoce en el siervo, el indio pasa a ser la clase de la identidad del señor” (Zavaleta, 1988: 131)

del excedente” (Zavaleta, 1988: 47), para que el excedente se constituya en materia estatal es necesario que se configure un Estado que lo genere, distribuya y aplique. La importancia de una buena utilización del excedente es tal que les otorga a los pueblos autodeterminación. Con todo, la autodeterminación “(...) no puede significar la desaparición de las condiciones externas; significa en cambio la elaboración del propio objetivo o voluntad de uno mismo en el seno de las determinaciones externas o sea que se las soslaya porque se las conoce” (Zavaleta, 1988: 68). Pero para ello, un pueblo debe conocer las condiciones de su dependencia.

Excedente y disponibilidad estatal establecen la *ecuación u óptimo social*, esto es, “(...) la relación exitosa o frustránea, baja o alta entre el estado como *súmmum* de todas las cuestiones del poder y la sociedad civil como el conjunto de las condiciones materiales en las que se gesta ese poder” (Zavaleta, 1988: 58). En términos gramscianos, el *óptimo social* de una sociedad –su *momento hegemónico*- es superior cuando se produce una fuerte relación de correspondencia entre Estado y sociedad. En los hechos,

El estado nacional es lo que ocurre cuando la sociedad se ha convertido en una nación o sea cuando el estado quiere en nombre de la nación lo que ésta quiere que se quiera por ella. El estado puede ser la condición de la nación, su previdencia y es lo que ha ocurrido casi siempre (Zavaleta, 1988: 164).

Para el caso de Bolivia, la *ecuación social* siempre ha sido asimétrica en tanto el Estado, manifestando la falta de voluntad de sí mismo, nunca pudo formular una política estatal. Así, la constitución estatalista de la nación se produjo en el país andino-amazónico bajo la ausencia de una burguesía hegemónica que convoque a su pueblo a sentirse parte del *yo colectivo*. En suma, el *momento hegemónico* nunca llegó a manifestarse; o mejor, lo hizo pero a la manera de una *hegemonía “negativa”* (Zavaleta, 1988), esto es, a través de actos autoritarios creadores de creencias colectivas que no terminan por convertirse en parte del interés del dominado, vale decir, no acaban por ser universalmente válidas. De ahí su célebre frase: “(...) porque aquí cada valle es una patria” (Zavaleta, 2009: 214)

La falta de una clase que lleve adelante las tareas nacionales se expresó, también, en la inapetencia por la unificación territorial. Si coincidimos con Zavaleta en que el territorio representa lo profundo del pueblo, encarnando una de las medidas que indica hasta qué punto se ha ingresado al *ethos* final de una nación, podemos encontrar aquí otra de las razones del fracaso de la conformación nacional por parte del Estado boliviano, más teniendo en cuenta que para la oligarquía boliviana el interés por la tierra no representaba más que un fetiche. En tal sentido, ésta no quiso producir jamás un territorio *verdaderamente* nacional. Su falta de interés en la obtención de la ganancia por medio de la práctica productiva –que le hubiese permitido integrar el territorio nacionalmente a través de la conformación de un mercado interno- se expresó en la forma en que el aparato estatal obtenía la mayor parte de sus recursos: el llamado tributo indígena⁵⁶. En suma, el desdén por el territorio tornará imposible cualquier atisbo de proyecto de nación, pues “(...) el rol del territorio resulta en general subordinado al acto articulador, que es la esencia de la nación” (Zavaleta, 1990: 48). Dicho sucintamente: sin mercado interno y sin un territorio orgánicamente articulado no puede existir una nación en el sentido moderno capitalista del término⁵⁷.

56 En los hechos, el único negocio estable eran los indios. No obstante, para la clase dominante estos no encarnaban el alma de la nación sino su obstáculo. Constituían el único enemigo legalmente reconocido por el estado. En Bolivia, al igual que en el Perú, el miedo más profundo por parte de sus clases dominantes es el que promueve cualquier multitud indiana presta a hacerse escuchar. Temor que es una consecuencia de los levantamientos iniciados por Tupak Amaru, Tomas Katari y Tupak Katari allá por 1780. Es por ello que han dedicado sus esfuerzos -en una sociedad que se construye sobre sus hombros- a impedir que esa multitud se constituya definitivamente. De esa aprensión proviene la contribución indigenal, que no era más que un tributo –que implicaba una situación de guerra permanente con su propia población- que pesaba sobre los sujetos indígenas en cuanto condición racial.

57 La pérdida de territorio se transformó en una invariante del drama nacional. Como ejemplo de ello, Zavaleta dice que donde no existe una nación no se puede pedir a los hombres que asistan de forma nacional a una guerra, ni que tengan una sensibilidad por su propio territorio. Según Zavaleta la guerra del Pacífico -acontecimiento que enfrentó a Chile con Perú y Bolivia entre los años 1879 y 1884- significó una pugna entre *ecuaciones sociales*. La sociedad chilena tenía un *óptimo social* superior al de Bolivia y el Perú. Al comprender mejor que sus adversarios la importancia que tiene para una nación tanto el territorio como la apropiación del excedente, es que pudo movilizar a su pueblo. Para Bolivia, en cambio, la guerra implicó –producto de la incapacidad manifiesta de sus clases dominantes por formular una política estatal- una movilización “(...) en un país que carecía de hechos realmente nacionales” (Zavaleta, 1988: 12). De este modo, la derrota estaba sellada desde el comienzo. Derrota, insistimos, que significaba no sólo la pérdida del territorio, sino también la pérdida de la nación, puesto que se dilapidaba un espacio incorporado a su lógica innata. En suma, revelaba la constante incapacidad de formular un Estado nacional en acto. Al respecto, Hegel señalaba que “La clase militar es la clase de la universalidad, a la que corresponde la defensa del estado y que tiene el deber de llevar la idealidad en sí misma a la existencia (...) El verdadero valor de los pueblos civilizados reside en la disposición a sacrificarse al servicio del estado, con lo que el individuo constituye uno entre muchos. Lo importante no es aquí la valentía personal, sino la integración universal. En la india quinientos hombres vencieron a veinte mil que no eran

Con todo, estos no son los únicos elementos que explican por qué no se ha logrado forjar la nación. Otro factor a tener en cuenta, lo encontramos en el bajo nivel de autoconocimiento de su historia efectiva que tenían los agentes que llevaron adelante el fallido proceso. Esto se expresó en la negación del *abigarramiento* social propio de la *formación económico-social* boliviana, teniendo por efecto una imputación en la representación bajo la forma de un Estado *aparente*. Si acordamos con el sociólogo boliviano que “(...) el conocimiento del mundo y la visión sin ilusiones de uno mismo es el requisito absoluto para la autodeterminación” (Zavaleta 1988: 68), podremos afirmar que una sociedad que ha constituido su Estado de forma *aparente*, y que por ende no se ha convertido en nación, no sólo tiene una incapacidad para autorrepresentarse sino también tiene su autodeterminación como pueblo en un nivel incompleto⁵⁸. De este modo, la certeza de sí mismo y la identidad se tornarían cuanto menos difusas. Siguiendo al jovencísimo Marx (2007) en sus escritos periodísticos publicados en la *Gaceta Renana*, podríamos decir que el Estado en tanto *universal*, al negar una de sus *particularidades*, se amputa a sí mismo, deviniendo en un mal Estado. Si aquel no presenta unidad entre lo *particular* y lo *universal* no es un estado efectivamente real; meramente existe pero no tiene una realidad verdadera. Al no tener conciencia y certeza de sí entonces no es en verdad un estado; o mejor, sólo es un estado *incierto*.

En suma, la oligarquía boliviana tuvo, históricamente, una inapetencia hacia la autodeterminación. No sólo por los factores enumerados, sino también por el grado de su dispersión cultural y simbólica. Con todo, el concepto señorial de vida, que tiene por fin la salvación de la estirpe y no la reproducción del capital, tuvo por efecto que todos sus esfuerzos se volvieran contra sí mismos. Por ello es que no pudieron construir un Estado que emitiera materia estatal, esto es, ideas estatalmente validas a través de sus instituciones. Y eso supuso un estado de ajenidad respecto de su sociedad, pues no logró que la dominación sea parte del interés del dominado. La oligarquía boliviana renunció

cobardes, pero que no tenían la disposición de actuar en estrecha unidad con los demás” (Hegel, 2004: 298)

58 Zavaleta sostiene que habría dos modos de construir autodeterminación: o bien por vía democrática – que en su acepción más radical la concibe como un acto revolucionario- o bien por vía autoritaria de *hegemonía negativa*. El proyecto de la oligarquía boliviana respondería a esta segunda forma, en tanto el de Tupak Amaru haría lo propio con la primera.

en todo momento a la producción de una voluntad general –la universalidad-; y como la producción de una voluntad general es la fuerza específica del Estado, resignó, al mismo tiempo, la posibilidad de construir un *verdadero* Estado. El Estado *aparente* boliviano asumió los intereses inmediatos de sus clases dominantes⁵⁹ sin inscribir en su seno a los sectores subalternos, forjándose a través del darwinismo social bajo la representación del indio como sujeto inferior –ni los Estados ni los individuos pueden vivir las cosas sin representarlas-. De este modo, podríamos afirmar que gran parte del fracaso, en lo que a las tareas nacionales refiere, consistió en haber negado el *abigarramiento* característico de la *formación social* boliviana.

Al respecto, Fausto Reinaga (2010) –sobre quien volveremos- enfatiza que la Bolivia mestiza ni siquiera llegó a plantearse teóricamente el “problema nacional”. Así, la Bolivia del cholaje sería una Nación “ficta” que pretende traspolar mecánicamente la superestructura de la clásica Nación europea a la estructura social boliviana. Por ello, equivale a una Nación abstracta, que vive de espaldas al ser nacional –el indio- y sin conciencia nacional, puesto que no habría constituido en toda su historia una unidad económica, territorial, lingüística, religiosa, racial, cultural e histórica. En cambio, el indio –que, según el autor representa al 95% de la población de Bolivia- si lo ha hecho. Por ello, nuestro autor apunta que Bolivia debe ser para el indio, porque Bolivia es del indio. En suma, para el autor de *La revolución india*, puesto que sin ser nacional y sin conciencia nacional no se puede crear una Nación, con la Bolivia mestiza no hay –ni habrá- Nación posible.

Para finalizar esta sección, diremos que, a pesar de que la historia boliviana podría leerse como un teatro político cuya trama pasa por la invisibilización de las naciones culturales nativas, el mismo no puede mantenerse cuando éstas se sublevaran, haciéndose visibles, audibles, esto es, *reales* (Prada, 2005; Grüner, 2010). Y se harán *reales*, una vez más en la larga historia de la lucha de clases boliviana, con el fuerte proceso insurreccional que se inicia a partir del 2000 con las luchas antineoliberales, teniendo a

59 “En aquellos Estados en los que el aparato de Estado es débil, los administradores del Estado no juegan el papel de coordinar un complejo mecanismo industrial -comercial-agrícola. Más bien se convierten simplemente en un grupo de terratenientes entre los otros, con poco derecho a afirmar su legítima autoridad sobre la totalidad” (Wallerstein, 2007: 501)

la llamada “guerra del agua” y el cerco indígena a la ciudad de La Paz como acontecimientos fundantes.

Excursus

¿Pueblo enfermo o los enfermos del pueblo? La identidad étnica en disputa

(...) no se construye una identidad a partir de
La nada. Se construye sobre lo que se encuentra
Immanuel Wallerstein

Partiendo de una de las hipótesis principales que guía buena parte de esta investigación, esto es, que la especificidad boliviana desde su constitución en tanto *formación económico-social* radica en estar atravesada por el *racismo*, entendido éste como la *ideología* que funda una doctrina sobre las razas con el objeto de legitimar las relaciones de dominación capitalistas, en éste apartado realizaremos algunas precisiones sobre lo que supone ser indio en el país andino-amazónico. Para ello, examinaremos diferentes interpretaciones producidas durante el siglo XX acerca de lo que significa ser indio en Bolivia, haciendo hincapié en la relación *racismo* / identidad. Partiremos de los siguientes interrogantes: ¿es la identidad india una esencia oculta que habría que descubrir o es el producto de una invención, esto es, de una construcción? ¿Se constituye aisladamente o en relación con los *otros*? ¿Su constitución carece de conflictividad o es el resultado de una lucha a muerte por el reconocimiento? ¿Es determinada por su época o es, por esencia, incontaminada a todo contexto social? ¿Qué relación traba con las clases sociales? Buscar respuestas aproximadas y no definitivas a estas preguntas, que son, en esencia, siempre parciales y abiertas; brindar(nos) una mayor densidad teórica para comprender el complejo entramado de la *abigarrada* sociedad boliviana: he ahí, el desafío de las líneas que siguen.

1. Las desventuras del sujeto moderno

Por lo menos desde Hegel (2011), sabemos que toda relación subjetiva es una relación intersubjetiva. Así, lejos de constituirse aisladamente de una vez y para siempre, esto es, como un sujeto pretendidamente originario cuya identidad estaría compuesta por una esencia oculta que hay que descubrir para (re)encontrarnos y (re)conocernos, aquel se forja como tal en relación con los *otros* –“un *yo* que es un *nosotros*, un *nosotros* que es *yo*”, diría el autor de *Fenomenología del Espíritu*-. Contrario a las *robinsonadas* propias de cierto pensamiento moderno –tan criticadas por Marx cuando promediaba el siglo

XIX, aquella vez para combatir los presupuestos de la *economía política*- que defienden la idea de un sujeto aislado, eterno, armonioso y completo, la construcción de identidades siempre refiere a un proceso constante de (re)creación y redefinición, cuyo punto de partida es, valga la redundancia, un sujeto intersubjetivo. Siguiendo a Hegel, diremos que la relación que traban los sujetos entre sí tiene por objeto conseguir que todo sujeto sea tanto *ser* reconocido como *ser* reconociente. Sin embargo, la lucha por el *reconocimiento* no tiene como punto de partida la obtención de un consenso entre los individuos; por el contrario, el sujeto se constituye, justamente, a partir de una lucha. En suma, nos encontramos con que el sujeto no se constituye como tal aisladamente, sino en relación con los *otros*. Y que tal relación, se encuentra mediada por una lucha a muerte⁶⁰.

⁶⁰ *Fenomenología del espíritu*, estudio en el que Hegel consuma la *ciencia de la experiencia de la conciencia*, representa la obra en la que aparece su teoría de la lucha por el reconocimiento. Allí, el filósofo alemán expone el tránsito que despliega el espíritu para alcanzar su unidad en tanto totalidad. La autoconciencia sólo es tal en tanto se reconozca en otra autoconciencia. Por eso, es que se enfrenta con otra autoconciencia (que en realidad es ella misma que ha salido de *sí* para luego regresar enriquecida) entablando una lucha por el reconocimiento. Sólo a través de esta lucha, es posible que se logre la superación de la escisión entre sujeto / objeto. Desde esta perspectiva, el reconocimiento se expresaría a través del deseo de reconocimiento, que es la verdadera relación entre autoconciencia y vida. Éstas, en un principio guardan una relación de enfrentamiento. La primera niega a la segunda en su intento por devorarla para consumir su deseo, que se convierte, de este modo, en la mediación entre ambas. En el comienzo, aquel se expresa de una forma puramente animal, mas luego, la autoconciencia reconoce la infinitud de la vida, y el deseo es concebido como deseo de reconocimiento, asumiendo así, que el objeto del deseo no es ya un objeto sino un sujeto, es decir, otra autoconciencia. De este modo, Hegel entiende a esta relación como una relación de intersubjetividad. Las ya célebres formas que adopta la autoconciencia –las figuras del señor y el siervo- entablan una lucha por el reconocimiento. En principio, ambas se encuentran en una situación de desigualdad, pues uno sólo es lo reconocido y el otro lo que reconoce. De manera inmediata, son figuras independientes donde cada una tiene certeza de sí, pero no de la otra, por lo que, de momento, ninguna tiene *verdad*, pues una autoconciencia llega a ser tal sólo en el momento en que reconoce y es reconocida por otra autoconciencia. La lucha que entablan el señor y el siervo es por la libertad, es una lucha de vida o muerte. La figura del señor representa, en un primer momento, el *ser para sí*, la conciencia independiente. A su vez, la figura del siervo representa al *ser para otro*, la conciencia dependiente. El señor es *para sí* pues se relaciona consigo mismo y con la cosa a través de un otro (el siervo), es decir que se relaciona con ambos de un modo mediato. En cambio, el siervo a través del trabajo se relaciona con la cosa en la pura inmediatez. En lugar de destruir la naturaleza, se limita a modificarla. Lo fundamental de este acto de transformación es que el siervo no sólo actúa sobre a la naturaleza, sino que se transforma a sí mismo. De esta manera, Hegel está queriendo decir que el desarrollo de la autoconciencia tiene lugar en el trabajo del siervo y no en la ociosidad del señor. Aquí, aparece en toda su dimensión la importancia de la categoría de trabajo, entendida como el vehículo que invierte y transforma los términos. Ahora, el señor es el ser dependiente, pues depende del siervo, y este ocupa el lugar del ser independiente, pues solo depende de sí mismo. Igualmente, aún, no se ha logrado el reconocimiento en un sentido estricto, ya que falta que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí mismo lo haga contra el otro. Hegel considera que la libertad esta dada por la independencia frente a lo *otro* externo. Es libre quien permanece consigo mismo pues la libertad es la total autosuficiencia.

Toda relación intersubjetiva compone la trama de relaciones sociales que hacen posible la vida en sociedad. Sin embargo, dicha trama no es una mera abstracción ni, como diría Antonio Gramsci, “sale del aire”, sino que viene determinada por la época que la tiene por escenario. Al respecto, Marx afirmaba que cada época histórica –al fin de cuentas ¿qué época no es *ya* histórica?-, *produce* sus propios sujetos. Teniendo en cuenta el *dictum* marxiano, nos centraremos en la Modernidad y las características de su sujeto.

Tal como hemos analizado en el capítulo inicial de la presente investigación, esa “aventura” que es la Conquista de América por los europeos supuso la transformación del occidente europeo en *centro* del naciente moderno sistema mundial⁶¹. Sin embargo, y esto es lo que trataremos de desplegar aquí, la propia lógica de poder con la que opera la Modernidad eurocentrada no ha hecho sino ocultar todo lo que significó dicho acontecimiento, desplazándolo, para decirlo con Freud, fuera de nuestra vista (Grüner, 2010). Se nos ha dicho que el “descubrimiento” de *nuestro* continente se trató de un “encuentro de culturas”. Bajo este eufemismo se ocultó, no sólo su carácter terriblemente sangriento -que se constituye sin lugar a dudas en uno de los *etnocidios* más grandes que se recuerden-, sino también la profunda asimetría que lo dominó.

En su conjunto, tenemos que la Modernidad se presenta a sí misma como una época armoniosa, carente de todo tipo de conflictividad. O mejor, como una totalidad cerrada, un bloque clausurado, simétrico, homogéneo, sin fallas ni fisuras (Grüner, 2010). Ahora bien, para que tal autoimagen se componga con *eficacia* se precisa de un dispositivo que cumpla ese rol. Diremos entonces que tal dispositivo no es otro que la *ideología*, entendida ésta en el sentido aproximado que le da Marx en *La ideología alemana*. Para construir éste concepto, el *barbado de Tréveris* utiliza una metáfora que extrae del mundo fotográfico: la cámara oscura. Este mecanismo produce sus imágenes a través de los rayos de luz que ingresan en él por medio de un pequeño orificio. Pero una vez

⁶¹ El devenir del sujeto moderno es la historia de una permanente desventura. Es la partitura de una música disonante y arrítmica; desequilibrada y discordante. Sin embargo, el relato que lo constituye no hace sino invertir sus atributos. Allí, donde oye una disonancia, lo traduce en una cadencia plena en armonías; donde experimenta una desventura, lo transforma en “aventura”. Y esa “aventura” no es una cualquiera, es “la” aventura, el hecho fundante, o para decirlo zavaletianamente, la que representa el *momento constitutivo* de la propia Modernidad y del *modo de producción capitalista* centrado en Europa (Wallerstein, 1979; Fernández Retamar, 2005; Grüner, 2010). Y al mismo tiempo, es la huella de origen del sujeto moderno, la que encierra el secreto de todo su desventurado andar.

adentro, la imagen se compone de manera invertida. Y es esa inversión la que le interesa a Marx –y a nosotros, claro- para pensar la *ideología*, vale decir, ésta funcionaría como una inversión de la realidad, como el reflejo invertido de un orden. Con todo, ello no supone simplemente un “dar vuelta”, sino que implica una dislocación, o mejor, una nueva operatoria, que no es el producto de un error, ni el resultado de un proceso meramente intelectual, lo cual supondría pensar a la *ideología* como un modo equivocado en el pensar. Por el contrario, es la expresión invertida de las condiciones estructurales objetivas.

Por su parte, si coincidimos con aquella fórmula marxiana ya explicitada, esto es, que cada época *produce* sus propios sujetos, podremos sostener que el sujeto que la Modernidad compone poseerá atributos similares al modo en que ella misma se autodefine. Delineadas algunas de las características generales de esta época, resta preguntarnos por los particularidades del sujeto moderno. Junto a Grüner (2010), diremos que la Modernidad presenta dos sujetos diferenciados. De un lado, el más veterano: el sujeto Cartesiano, el Sujeto Pleno, “(...) sujeto del *cogito*, sujeto “transparente” ante sí mismo, fuente *unificada* y ‘monádica’ de todo conocimiento y razón, sujeto *universal-abstracto*, des-historizado, ‘eterno’ (...) Sujeto, por excelencia, *burgués*” (Grüner, 2010: 61). Del otro, el sujeto tardío: el sujeto “(...) ‘fragmentado’, ‘disperso’, ‘diseminado’, ‘múltiple’, ‘desplazado’, ‘des-identitario’, ‘rizomático’, ‘híbrido’, ‘dislocado’ (...) un *No-Sujeto*” (Grüner, 2010: 61-62).

Sin embargo, en tanto que la Modernidad es la constatación de una realidad *dividida contra sí misma*, su sujeto no poseerá identidades tan plenas como las recién enumeradas, sino que, por el contrario, estará atravesado por la marca de su época: la *división interna* que es el producto de su *fractura* originaria. Ahora, ¿por qué la Modernidad tiene la *necesidad* de no admitirse como el producto de una *fractura*? Al respecto, Grüner va a señalar que de aceptar su conflictivo origen, debería

(...) ‘reconocer’ que su auto-imagen sólo es posible por la *negación* de la fractura que los atraviesa en su lucha por el ‘reconocimiento’ con el otro”
(...) No pueden ‘reconocer’ que al *inventar* a América como ‘periferia’ se han inventado a sí mismos como ‘centro’, y que por lo tanto que esa *invención* es un violento y asimétrico *entre-dos*. Por eso necesitan asimismo

inventar un sujeto ('cartesiano', o como quiera llamárselo) a-histórico, abstractamente 'totalizado', justamente para des-responsabilizarse de *su* propia historia moderna, que sería impensable sin la sangrienta Conquista del Otro (Grüner, 2010: 67).

En suma, la ideología moderna en-cubre, entre otras cosas, que la construcción del *centro* del sistema mundial se hizo sobre la *periferización* del resto del mundo, y muy particularmente, de América (Dussel, 2005; Grüner, 2010). Y ello, puesto que *necesita* ocultar su *falla* originaria. Se trata de la *negación* -en su sentido freudiano- por parte del conquistador europeo de que la Conquista supuso una profunda implicación -que, en rigor, es co-implicación- con el mundo conquistado, en-cubriendo que aquella afectó no sólo a un continente sino a dos⁶². En definitiva, es la *imposibilidad* de una época por asumirse *fallada y dividida contra sí misma* (Grüner, 2010). Al mismo tiempo, como venimos intentando demostrar, tal negación se sostiene sobre un *racismo* propiamente moderno, que, al construir a ese "sujeto pleno", empieza por invisibilizar a todo *otro* que no se reconozca aludido en él; un *racismo* cuyo objetivo, a través de la internalización de la cultura dominante en el dominador, es someter al "otro" a la realización de trabajo libre y/o forzado para la producción para el mercado mundial.

No obstante, si proseguimos con la metáfora marxiana de la cámara oscura, observaremos que, a pesar de ser ella totalmente opaca, necesita de un pequeño orificio para que los rayos de luz ingresen y permitan formar la imagen que en su interior se proyecta *invertida*. De esto se deriva que la *ideología* no es un dispositivo herméticamente cerrado; por el contrario, es el escenario de una disputa en la cual se expresan las contradicciones *irresolubles* del *sistema*. Es decir, se transforma en un campo de lucha en el cual la mirada moderna y colonial puede ponerse en cuestión. La propia historia de nuestra América nos asiste con ejemplos en los cuales ese orificio fue penetrado por movimientos populares: los mocambos de esclavos cimarrones que dieron origen al *quilombo de Palmares* a fines del siglo XVII; los ciclos de rebeliones indígenas contra la Corona Borbónica acontecidos en la zona andina en 1780 y 1781; la revolución haitiana de 1804, protagonizada por esclavos negros; y la revolución que iniciaron los campesinos en México a partir de 1910, entre muchos otros. Al mismo

62 En rigor, habría que agregar al África como el tercer implicado en la conformación de la Modernidad. Para una profundización ver Grüner, E (2010): *La oscuridad y las Luces*.

tiempo, estos sucesos nos revelan otro aspecto sustantivo del problema de la “identidad”: si bien el sujeto moderno puede concebirse como una unidad -el sujeto *fracturado*-, como tal, es dueño de múltiples determinaciones –*escisiones internas*, diría Grüner apoyándose en Freud-. Y ello puede observarse en un dato palmario, esto es, en el cambio de los protagonistas en cada una de esas insurrecciones: “indios”, “negros”, campesinos. Y si nos acercamos más acá en la historia, podremos encontrar otras “nuevas” identidades que van surgiendo junto a los cambios que se producen en toda sociedad: hombres, mujeres, “étnicos”, “ecológicos”, piqueteros, desocupados, afrodescendientes, proletarios, gays, “amarillos”, “mestizos”, etc. (Grüner, 2010).

La ventaja de la crítica de Grüner al sujeto que la Modernidad compone radica en su capacidad por demostrar (a) que aquel, lejos de constituirse aisladamente, se construye en relación con *otros*; (b) que esa relación está mediada por el carácter constitutivamente conflictivo de lo social; (c) que no hay identidades preconstituidas, esto es, una esencia que habría que descubrir, sino que toda identidad es una construcción histórica; vale decir, que cada época produce sus propios sujetos; y (d) que el sujeto moderno se constituye en una unidad *fallada y escindida internamente*, que es el producto de una doble determinación, étnica y de clase, cuyo sustrato son sujetos múltiples y heterogéneos.

2. El siglo XX boliviano: la identidad india en disputa

Siguiendo la línea argumentativa que venimos sosteniendo, diremos que todo proceso de constitución de identidades se construye *siempre ya* atravesado por la trama de relaciones en la que se haya inscripto. Específicamente, la trama de relaciones boliviana -desde la Conquista, pasando por el período colonial, hasta la etapa republicana- se encuentra hondamente permeada por el problema del *racismo* moderno. Así, tanto el hecho colonial como el fenómeno del *colonialismo interno*, supusieron que los sujetos conquistados internalizaran la ideología racista –cuya finalidad última es la reproducción de las relaciones de dominación-, o, para decirlo con Sartre (2009), que sigan mirándose con los ojos del amo. Esto no sólo implica que las clases dominantes bolivianas –que en tanto “periféricas” son, a su vez, dominadas por el poder de las

economías del “centro”- ejerzan su dominación con “antiparras yankees”, como diría José Martí (2005). Supone también, y esto constituye el núcleo dramático de la historia de Bolivia, que los propios dominados asuman en su conciencia un sentimiento de inferioridad. En tal sentido, toda pregunta por la identidad india partirá de un contenido hondamente eurocéntrico y colonial, en tanto se trata de un interrogante *ideológico* que sólo puede ser pensado y concebido desde la óptica de un *Sujeto Pleno* que se erige a sí mismo como el portador de la humanidad, posicionándose en el papel de árbitro que decide qué es humano y qué no lo es –tan sólo basta recordar el mencionado debate que tuvo por protagonista a Fray Bartolomé de Las Casas- (Fernández Retamar, 2005). Y sino, ¿por qué la pregunta por la “blanquitud” no es una que se encuentre a la orden del día?

Particularmente, el modo en que se despliegan la lucha de clases y las disputas étnicas en Bolivia -como vimos, ambos fenómenos se encuentran íntimamente interrelacionados-, supondrán, para los diferentes *momentos constitutivos* que su historia acusa, disímiles usos tácticos y estratégicos de la etnicidad. Al respecto, Pablo Stefanoni (2010) va a sostener que

Las categorías étnicas fueron, desde la Colonia, un objeto resbaladizo. Y en muchos casos, la idea de continuidad de los grupos étnicos precolombinos enfrenta una serie de escollos significativos, en parte debido a los traslados poblacionales por parte de los incas (*mitimaes*) y las posteriores poblaciones étnicas de la Colonia, destinadas a debilitar el poder residual de los descendientes de los incas, reconocidos, no obstante, como nobles por la corona española. Otros procesos, como la aymarización de los urus, dan cuenta de las tensiones interétnicas precoloniales. Pero, a su vez, están en las fronteras móviles de la indianidad, que en gran medida se expresaban en los diferentes censos poblacionales. La indianidad conllevaba en la colonia una condición *fiscal* (pago del tributo indígena) y *jurídica* (la masa de indios fue considerada “miserable” pero los nobles incas fueron reconocidos como tales). Luego pasará a ser una condición *biológica* durante el auge del darwinismo social, una *condición de clase* en los años cincuenta del siglo XX (indígena=campesino) y, ya en los noventa, una pertenencia *étnico-cultural* mediante la autoidentificación, como queda materializado en el censo de 2001 (Stefanoni, 2010: 26-27).

Como bien señala Stefanoni, los cambios en los criterios de definición deben ser entendidos como un producto de los cambios sociológicos de las sociedades. Y a la vez, agregamos nosotros, del resultado de la lucha de clases en la cultura. De este modo, si

en 1900 el indio era definido en su carácter de tributario a través del impuesto indigenal; y en 1952 se hacía lo propio a partir de su *condición de clase*, reconociéndoselo censalmente en tanto indígena a partir del idioma; los '90 tendrán en la autoidentificación al elemento que aglutine la etnicidad. Estos cambios tendrán su correlato en las mediciones censales; vale decir, el modo de concebir la identidad india hará variar, en términos cuantitativos, el peso relativo de los indios en la totalidad poblacional de la sociedad. De este modo, el censo de 1900 dirá que los indios constituían poco más del 50% de la población del país. Por su parte, el censo de 2001 sostendrá que el 62% de la población se asume como parte de la alguna de las 36 naciones indígenas que componen Bolivia. Estos datos no son sólo “datos”, por el contrario, demuestran aquello que sugería Wallerstein (2007): las identidades no se construyen desde la nada. En tal sentido, constituyen un piso que es la base de toda acción política posterior -sea ya desde el Estado hacia la sociedad, o viceversa-. En las líneas que siguen, intentaremos analizar algunos de los distintos modos de concebir la indianidad durante el siglo XX boliviano.

a. Alcides Arguedas y Franz Tamayo: el indio tiene quien le escriba

En los albores del siglo XX, las clases dominantes bolivianas interpretaron que el desarrollo de la República habría estado obturado por un problema tan irresuelto como amenazante: la existencia masiva de poblaciones indias. La pérdida de la salida al mar como resultado de la derrota en la Guerra del Pacífico, tuvo como correlato que en Bolivia, a diferencia de países costeros como Chile, Argentina y Uruguay, donde la oleada inmigratoria de comienzos del siglo pasado ha sido más que significativa, la inmigración blanca que reemplazaría al “elemento” indio nunca llegase en las proporciones esperadas. Ello implicó que los “dueños de la tierra”, para usar una expresión de David Viñas, se vieran obligados a “convivir” con un “Otro” radical al que, en tanto se lo *necesitaba* como mano de obra para producir para el mercado mundial, no se podía exterminar –como si sucedió en los genocidios perpetrados por el Estado argentino, chileno y uruguayo-, pero al que tampoco se lo podía dejar así como estaba. En tal sentido, podríamos decir que en Bolivia históricamente se practicó, no ya un racismo “exclusivo”, cuya característica sería el exterminio y/o la eliminación del

“otro” en un intento por “purificar” el cuerpo social del peligro que podrían representar las clases inferiores, sino un racismo “inclusivo”, esto es, un racismo que jerarquiza a la sociedad para oprimir y explotar a ese “otro” radical (Balibar, 1988; Wallerstein, 1988). Se trató entonces de desindianizar el país, pero sin exterminio. Con este objetivo, en 1874 se sanciona la Ley de Exvinculación, iniciando el ataque más violento en contra de la comunidad indígena desde la expansión de la hacienda colonial en el siglo XVII. Este proceso de privatización de la tierra va a empobrecer aun más a las comunidades, obligando a muchos indígenas a trasladarse hacia las ciudades en busca de trabajo. El programa de acción sobre el indio va a seguir su curso con la Guerra del Pacífico, donde aquel será enviado, sin ningún tipo de preparación militar previa, al frente del campo de batalla. Con todo, estos dos hechos expresaban que la masiva presencia indígena no podía ser soslayada. La Guerra Federal de 1899 va a ser el acontecimiento que termine por confirmar lo antedicho: a los liberales paceños no les quedará otra opción para derrotar a la oligarquía de Sucre que forjar una alianza con el movimiento indígena liderado por Pablo “El Temible” Willka.

En este escenario, van a surgir una serie de ensayos tendientes a interpretar la realidad boliviana que, aunque con distinto signo teórico-político, partirán de una misma premisa: en el país andino-amazónico nada puede pensarse por fuera del indio. Sin embargo, esa *herencia* que, como señalaba Derrida (2002), no es elegida pero tampoco es algo dado de una vez y para siempre, será asumida de diferente modo por los representantes de la *ciudad letrada* que tan bien definiese el uruguayo Ángel Rama (1998). De este modo, el indio se convierte en un *objeto* –sí, un objeto y no un sujeto– en disputa para la intelectualidad boliviana, que lo va concebir o bien como una raza heroica y milenaria que construyó la civilización incaica; o bien como una raza vencida y degenerada, que no hace sino obturar el desarrollo nacional (Stefanoni, 2010).

Tal vez el más célebre de aquellos *letrados* haya sido el paceño Alcides Arguedas (1996). Su ensayo *Pueblo enfermo*, publicado en 1909, cuenta entre los libros más influyentes y polémicos de la historia de Bolivia. Bajo la perspectiva de la psicología social, esta obra sostiene como hipótesis principal que el desarrollo económico, político y cultural del país andino se vio obturado por dos factores predominantes: el medio

geográfico y la raza. Respecto del primero, dirá que, luego de la pérdida de la costa marítima en la Guerra del Pacífico, Bolivia quedaría aislada y encerrada en los confines de Los Andes, viéndose completamente reducida la posibilidad de renovar el elemento étnico que cambiara la composición social a partir de la cruce con otras razas. En otras palabras, Arguedas verá imposibilitado aquel viejo proyecto sarmientino de cambiarle la sangre a América. De este modo, con una escasa inmigración blanco-europea, la República habría tenido que convivir con aquella otra *nación clandestina* y mayoritaria habitada por los pueblos indígenas. Y éste, constituía el otro gran problema para Arguedas, pues para él, la indígena es una raza inferior incapaz de aceptar el progreso moderno. Así, va a atribuirle nociones de ignorancia, salvajismo, criminalidad y alcoholismo, atributos fijos e inmutables que serían el producto de “(...) una mezcla de fatales leyes biológicas, razones históricas y circunstancias ambientales [que] han hecho del indígena una raza *atrofiada o enferma*” (Arguedas, 1996)⁶³. El siguiente pasaje demuestra con gran capacidad sintética el punto nodal de su pensamiento:

De no haber habido predominio de sangre indígena, desde el comienzo habría dado el país una orientación consciente a su vida, adoptando toda clase de perfecciones en el orden material y moral y, estaría hoy en el mismo nivel que muchos pueblos más favorecidos por corrientes inmigratorias venidas del viejo continente (Arguedas, 1996: 32)

A pesar de que en esta obra el indio aparece presentado como la fatalidad de la República, no será ésta la única interpretación sobre la indianidad que hará Arguedas a lo largo de su vida de escritor. En una suerte de transfiguración narrativa, con la publicación de la novela *Raza de bronce* [1919] -considerada a la postre como una de las obras precursoras del indigenismo boliviano⁶⁴- denunciará los abusos perpetrados

63 El indio va a ser definido del siguiente modo: “De regular estatura, quizás más alto que bajo, de color cobrizo pronunciado, de greña áspera y larga, de ojos de mirar esquivo y huraño, labios gruesos, el conjunto de su rostro, en general, es poco atrayente y no acusa ni inteligencia ni bondad (...) Su carácter tiene la dureza y la aridez del yermo. También sus contrastes, porque es duro, rencoroso, egoísta, cruel, vengativo u desconfiado cuando odia. Sumiso y afectuoso cuando ama (...) Bailar, beber, es su sola satisfacción; no conoce otras (...) En su casa huelga la miseria absoluta, el abandono completo. En la casa del indio no hay nada sino suciedad (Arguedas, 1996: 36)

64 El indigenismo como género literario nace en el Perú hacia mediados de la década del ‘80 del siglo XIX. Al menos tres factores funcionan como *condición de posibilidad* para su surgimiento. En primer lugar, la guerra del pacífico –acontecimiento que enfrentó a Chile con Bolivia y Perú entre los años 1879 y 1884-, y muy particularmente, su resultado; vale decir, la derrota es la que genera literatura, es el elemento de activación. En segundo lugar, la división geográfica del Perú entre costa y sierra –coexistencia de diversos *modos de producción*; convivencia de la *comunidad* y el *latifundio*-: para superar

por parte del mestizo contra el indio, a la vez que promueve la redención de la raza indígena. Sin embargo, ello se hará a partir de la composición de un indio *ideal*. En tal sentido, Stefanoni va a sugerir que su obra se encuentra atravesada por una antinomia fundamental: “(...) la reivindicación de un *indio ideal* frente al desprecio del *indio real* (Stefanoni, 2010: 9).

Un año después de publicado *Pueblo enfermo*, Franz Tamayo va a cuestionar desde la tribuna periodística paceña *El Diario* la tan difundida y hegemónica conjetura arguediana. En las editoriales allí escritas, luego compiladas bajo el título de *Creación de la pedagogía nacional* (1910), va a sostener que la tarea nacional debe abocarse a la búsqueda de la energía creadora, esto es, al descubrimiento de la especificidad de la ley de vida boliviana que consiga el despertar de la conciencia nacional. En este esquema, el indio va a ser identificado como “(...) el verdadero depositario de la energía nacional” (Tamayo, 2010: 54), y, en tanto fuerza creadora, como el único capaz de realizar “(...) la tarea humana por excelencia: producir incesantemente en cualquier forma, ya sea labor agrícola o minera, ya sea trabajo rústico o servicio manual dentro de la economía urbana” (Tamayo, 2010: 54). Conocedor de la situación del indio boliviano, esto es, su indignidad social, su pobreza y la hostilidad recibida por parte del blanco, dirá que la República vive de aquel pero sin reconocerlo ni retribuirle con nada, y lo que es peor, acusándolo de ser una raza “atrofiada”: “¡Y es en esta raza que el cretinismo pedagógico, que los imbéciles constituidos en orientadores de la pedagogía nacional no ven otra cosa que vicios, alcoholismo, egoísmo y el resto!” (Tamayo, 2010: 55). En tal sentido, va a sugerir que, si de algo está enferma Bolivia, no es de indios ni de aislamiento geográfico, sino de “(...) ilogismo y de absurdo, de conceder la fuerza y la superioridad a quien no la posee, y de denegar los eternos derechos de la fuerza a sus legítimos representantes” (Tamayo, 2010: 55). Parafraseando al Emmanuel Sieyès de

esa dualidad se intenta integrar al indio en el proyecto de modernización de la nación. Por último, la existencia de dos legalidades que conviven al interior del territorio peruano: la que vale para la minoría blanca y la que corre para la mayoría indígena[□]. En suma, la reacción frente a estos tres elementos tendrá por resultado el nacimiento de este nuevo movimiento literario. Suele considerarse al peruano Manuel González Prada –con el célebre *Discurso del Politeama* del año 1888 como texto fundante– como el primer escritor indigenista. A su vez, la novela *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner, publicada en 1889, inaugura la novela indigenista. Siguiendo la hipótesis de Josefina Ludmer, podríamos decir que el género será clausurado a fines de la década del sesenta del siglo XX con la obra póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, de José María Arguedas.

Qué es el tercer Estado (1789), cuestionará: “¿Qué hace el indio por el estado? Todo. ¿Qué hace el estado por el indio? ¡Nada!” (Tamayo, 2010: 54).

Si bien Tamayo logra reconocer que el indio se encuentra sometido a la realización de “(...) cierto género de trabajos que se consideran inferiores aunque no lo sean, pero que devienen tales, por la fuerza de la opinión (...), [y a la] exclusión de toda participación en la cosa pública” (Tamayo, 2010: 57), y que todo ello se produce en el marco de una “(...) atmósfera ingrata de odio real y de ficto desprecio en que el colono español y el blanco república no han envuelto y envuelven a la raza” (Tamayo, 2010; 57), a la vez, y de un modo más que sutil –*inconsciente*, diríamos con Freud-, su discurso no consigue escapar de las garras de la persistente lógica de la *colonialidad del poder / saber*. ¿Por qué? Veamos. El estudio de nuestro autor se consagra al problema de la instrucción pública. Su peculiar análisis sostendrá que la letradura, esto es, la alfabetización hispánica, produciría una suerte de aire de superioridad en el alfabetizado respecto del analfabeto. Una vez conseguida la instrucción, el indio la utilizaría menos para cultivar su yo interior que como un arma de negociación para tener acceso a empleos públicos, ministeriales o en la Fuerzas Armadas. De este modo, el contacto con la civilización occidental por medio de la educación haría perder al indio sus principales virtudes: la sobriedad, la paciencia y el trabajo. Desde esta perspectiva, la instrucción debería impartirse primero entre los gobernantes blancos -para que puedan dar cuenta de que el indio es la verdadera energía nacional-, luego entre los mestizos -al que, al igual que Arguedas, considera una cruce de lo peor de lo indígena con lo peor de lo blanco-, y por último entre los indios. La reserva del indio en el último lugar del escalafón educacional se debe a que, para el escritor paceño, cuando aquel “(...) no sabe ni leer ni escribir, no presume nada, no tiene ciudadanía de que envanecerse, ni posee el signo civilizador que clasifica dignificando. Ve el arma en manos ajenas, la considera tan lejana de las suyas, que ni siquiera la desea” (Tamayo, 2010: 64). En suma, va a proponer una pedagogía “profiláctica” que lo defienda de la enfermedad instructiva que no haría sino destruir sus buenas virtudes.

Diremos entonces que Tamayo se encuentra atravesado por la lógica de la *colonialidad del poder / saber* por dos motivos: en primer lugar, puesto que su argumentación *niega*

uno de los principios hegelianos que dice que las identidades se constituyen relacionamente y en la lucha. Esto lo lleva a componer un indio *ideal*, puro y exterior respecto de la Modernidad eurocentrada, soslayando tanto el fenómeno de *transculturación* que tan bien analizó Ortiz (1983), como la profunda co-implicación que a partir de la Conquista fundiría al conquistador y al conquistado, según el exquisito análisis de Eduardo Grüner (2010). En segundo lugar, porque su planteo contiene, al menos subrepticamente, un componente racista en los términos en que éste se desplegó en la Modernidad. No sólo porque habla en nombre del indio⁶⁵, sino también, y sobre todo, porque termina perpetuándolo en el lugar en que la lógica del *racismo* moderno lo colocó: como mano de obra. Afincado en la división del trabajo manual / trabajo intelectual tan propia de los tiempos modernos, va a sostener que

La inteligencia no es la facultad eminente y dominadora del indio. En vano se buscará en la raza los matices típicos de una inteligencia superior, como la que se encuentra en otras estirpes. Ni el ingenio ni la sutileza helénica, ni la claridad y brillantez gálicas, ni la fecundidad y facundia italianas, ni la profundidad española, ni la solidez británica, nada de ello existe de manera sobresaliente y típica en el pensamiento indio (Tamayo, 2010: 95)

Sintéticamente, sugeriré que “Históricamente el indio es una gran voluntad y una pequeña inteligencia” (Tamayo, 2010: 116). Si bien esta interpretación va a aparecer matizada al interior del mismo texto, donde va a sostener que la inteligencia del indio no está en función del goce mental o estético, sino que es utilizada sólo cuando es útil y necesaria, Tamayo terminará argumentando que el indio se encontraría incapacitado para ejercer la “cosa pública”, y esto, llevado a su extremo, supondría que aquel debe quedar consagrado a la producción manual y material -el indio es considerado “(...) el obrero ideal para ciertos trabajos rutinarios en las artes y oficios” (Tamayo, 2010: 116)-, antes que a las decisiones que atañen a los destinos de la nación. De tal modo, el indio podrá seguir siendo analfabeto del todo, “(...) y mantenerse, sin embargo, como el soporte más sólido de la estabilidad nacional y el factor más líquido de nuestra economía permanente” (Tamayo, 2010: 72).

65 El indio termina siendo interpretado como un sujeto en minoría de edad, tanto como para decidir sobre sus propios asuntos como en los del país: “¿Y quién ha de ejecutar este movimiento, esta acción que no hesitamos en llamar la refección nacional? No es el indio directamente; somos los pensadores, los directores, los gobernantes, quienes empezamos a tomar conciencia cabal de nuestra vida integral, y de nuestra verdadera historia natural” (Tamayo, 2010: 120)

De algún modo, el debate entre Arguedas y Tamayo es una suerte de reedición criolla de aquel otro protagonizado por Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda 400 años antes, en el sentido de que lo que se sigue disputando es la humanidad del indio. Tal como sucedió en la “Disputa de Valladolid”, ambos autores se arrogarán el derecho de hablar y escribir en nombre de aquel, colocándolo en una posición de “minoría de edad”. Aunque a primera vista pareciese que Arguedas y Tamayo manejan perspectivas diametralmente opuestas, en la que uno postula que el indio es vago, alcohólico y la fuente de todos los males, y el otro, que se trata de la raza más trabajadora, que la fuente del alcoholismo debe buscarse en el blanco y en el mestizo, y que el indio representa la verdadera energía nacional, en rigor, comparten un mismo punto de partida, que es resultado de la persistencia de la *colonialidad del poder / saber*: el prejuicio racista en su versión moderna que coloca al indio ora como un sujeto inferior, ora como el sujeto más apto para el trabajo manual⁶⁶.

b. El nacionalismo revolucionario

El proceso iniciado con la mencionada Ley de Exvinculación, y que finaliza con la trágica derrota de Bolivia en la Guerra del Chaco (1932-1935), pondrá en evidencia la incapacidad de las clases dominantes por direccionar los conflictos bélicos. La Guerra implicará el nacimiento de un nuevo *momento constitutivo* marcado por la crisis del Estado oligárquico. En esta nueva etapa empezarán a forjarse las claves de un discurso que devendrá hegemónico durante la primera parte de la Revolución Nacional: el nacionalismo revolucionario. A diferencia de la etapa anterior, donde el indio era definido por atributos culturales ligados a una condición biológica, desde esta nueva corriente política se va a sostener que las variables económicas y sociales son más

66 En esta misma época, surgirá otro discurso que hará mella en la escena política boliviana: el del marxista indigenista Gustavo Navarro, más conocido bajo el seudónimo de Tristán Marof. El suyo, tiene la ventaja de dar cuenta de algo que en la Bolivia del siglo XXI se tornará, a nuestro modo de ver, insoslayable: en el país andino-amazónico no se puede ser indianista sin ser marxista. Anticipando las tesis del marxista peruano José Carlos Mariátegui (2004) sobre el lugar del indio en los procesos de emancipación andinos, Marof, en su obra de 1924, pero publicada en 1926, *La justicia del inca*, colocará a aquel, a los ayllus (comunidades) y a los valores de la sociedad incaica en el lugar de la regeneración boliviana. Para una profundización del pensamiento de este pensador recomendamos Marof, T. (1926): *La justicia del inca*. Bruselas: Edición latinoamericana; y Marof, T. (1935): *La tragedia del altiplano*. Buenos Aires: Editorial Claridad.

importantes y relevantes que las étnicas. A partir de ahora, con Carlos Montenegro, Augusto Céspedes y Víctor Paz Estenssoro como los máximos exponentes del movimiento, la *condición de clase* va a reemplazar al sujeto interpelado, teniendo como resultante que la identidad india perderá lugar frente a la identidad mestiza y campesina (Rivera, 2010a). Los procesos de movilidad social impulsados por procesos migratorios luego de la Revolución Nacional, supondrán a la vez, una movilidad de identidades. En tal sentido, la oposición blanco vs. indio dejará su lugar a aquella otra protagonizada por los mestizos contra los indios.

A pesar de las críticas perpetradas contra esta corriente, sobre todo en la pluma de Silvia Rivera y su muy leído *Oprimidos pero no vencidos*, donde se sostiene que desde el nacionalismo revolucionario se intentó desindianizar al indio, Pablo Stefanoni (2010) va a afirmar que ello no sería razón suficiente como para desestimar a un proceso dueño de un innegable progresismo que supuso un desplazamiento del darwinismo social imperante hasta la Revolución por un efectivo empoderamiento popular-revolucionario, en el que “(...) la campenización no sólo fue una imposición sino una decisión estratégica de gran parte de los habitantes del campo, en un contexto mundial menos proclive a la ‘diversidad’ de las identidades” (Stefanoni, 2010: 96).

c. Fausto Reinaga, o cuando el indio se escribe a sí mismo

En derredor del llamado Pacto Militar-Campesino⁶⁷, que significaría tanto el principio del fin de los ideales de la Revolución de abril, como el cercenamiento de la influencia de los obreros mineros nucleados alrededor de la COB -al menos en lo que a ocupación de la maquinaria estatal refiere-, surgirá una nueva corriente política conocida bajo el nombre de indianismo. Su padre fundador, Fausto Reinaga, conformaría el primer

67 El Pacto Militar-Campesino, iniciado en noviembre de 1964 a través de un golpe de Estado comandado por el hasta entonces Vicepresidente René Barrientos (1964-1965; 1965-1966; 1966-1969), significó el final del proceso abierto en abril de 1952 y la recomposición de la sociedad señorial que había sido derrotada en aquellas jornadas. Las Fuerzas Armadas, en alianza política con amplios sectores campesinos, llevarán adelante una política contrainsurgente con el objetivo de minar la influencia tanto de los sindicatos mineros nucleados alrededor de la COB, como de los sectores universitarios. Por otra parte, es conocido el accionar del General Barrientos contra el foco guerrillero iniciado en Bolivia por Ernesto “che” Guevara.

Partido Indio de Bolivia (PIB)⁶⁸, a la vez que sienta las bases de una nueva ideología. Su obra se va a caracterizar no sólo por su radicalidad, sino también, y esto es lo más interesante, por partir de una concepción colonial de la sociedad que es profundamente crítica de la Modernidad eurocentrada. En tal sentido, va a sugerir que el sujeto indio es también un sujeto colonial. De este modo, intenta desmarcarse de toda interpretación que no logre dar cuenta de que las identidades se construyen en relación con el *otro* y con la época –más adelante veremos que destacar el carácter relacional de las identidades le ha resultado más problemático-. Con lo antedicho como premisa excluyente, Reinaga explicitará su objetivo de reinventar al indio como sujeto político. Así, tanto en *La Revolución India*, como en *El Manifiesto del Partido Indio*, y en *Tesis India*, escritas en 1969, 1970 y 1971 respectivamente, propondrá la reescritura de la historia del indio, hablándole a él y sobre él. Estas tres obras fundamentales, significarán el intento más radical por disputarle al “blanco ilustrado” el derecho de hablar en nombre del indio.

Discutiendo con el nacionalismo revolucionario y con el marxismo –dos tradiciones teóricas que haría suyas antes de abrazar el indianismo-, comienza a disputar “(...) la legitimidad de los discursos campesinistas con los que el Estado y la izquierda convocaban al mundo indígena” (García Linera, 2008: 380). En tal sentido, va a sugerir que “campesino” es una palabra ajena importada de Europa, que personifica a una clase social que trabaja la tierra a cambio de un salario⁶⁹. Sin embargo, Reinaga dirá que este sujeto no sólo no existe en Bolivia, sino que tampoco expresa ni el ser histórico ni el espíritu indio, pues éste “(...) no lucha por el salario, que nunca conoció; ni por la justicia social, que ni siquiera imagina. El indio lucha por la justicia racial, por la libertad de su raza” (Reinaga, 2010: 55). Así, el indio no va a ser concebido en términos de clase; por el contrario, será definido como una raza, un pueblo, una civilización, una cultura y una nación. De igual modo, sostendrá que aquel no se encuentra oprimido por

68 A 181 años del descuartizamiento de Tupak Katari, el 14 de noviembre de 1962 funda el Partido Indio de Aymaras y Keswas (PIAK), el cual cambiará definitivamente su nombre por el de Partido Indio de Bolivia (PIB), en 1966

69 Para esta visión, en Europa y Estados Unidos habría tres clases sociales fundamentales: burguesía, proletariado y campesinado. Por el contrario, en Bolivia sólo existiría una sub-burguesía y una clase obrera inestable sin conciencia *de sí*. A su vez, la “clase campesina” no tendría entidad en tanto tampoco coexiste su oponente: la burguesía rural.

una clase -una burguesía rural-, sino por una casta, una sub-raza, una cultura. En suma, el problema del indio sería antes un problema de razas que de clases. De ahí su intención de superar la teoría de la lucha de clases para la redención india fomentando una lucha de razas, en la que el indio pelea no ya por su reivindicación -como se propondría el indigenismo- sino por su emancipación.

Siguiendo su trama argumental, Reinaga va a sostener que Bolivia estaría dividida en dos: de un lado, la Bolivia mestiza, chola⁷⁰, blanca, europeizada, dueña de una bandera (de tres fajas: roja, oro y verde), un escudo (el escudo nacional) y un himno (el himno nacional); del otro, una Bolivia kolla-autóctona, india, estructurada bajo la forma del inkano, poseedora de otra bandera (la wiphala), otro escudo (la cruz de la espada inca) y otro himno (el mandamiento trino). A pesar de que los indios representan, según Reinaga, al 95% de la población⁷¹; de ser los únicos que trabajan; y de que Bolivia sólo existe por y gracias al indio, la primera no haría sino negar a la segunda, excluyendo y segregándola. El *padre del indianismo* dirá que

El indio es el cuerpo y el alma de la nación, el corazón y el espíritu, el plasma elemental y la chispa ígnea de la vida del ser andino; por tanto en el indio es en quien fulgura la quintaesencia del nacionalismo; el indio es el único nacionalista; fuera del indio sólo hay aberraciones. (Reinaga, 2010: 117)

Respecto de las tareas nacionales, Reinaga va a afirmar que la Bolivia mestiza ni siquiera llegó a plantearse teóricamente el “problema nacional”. En tal sentido, va a afirmar que aquella es una nación ficta⁷², abstracta, que vive de espaldas al ser nacional –el indio- y sin conciencia nacional; que no ha constituido en toda su historia una unidad económica, territorial, lingüística, religiosa, racial, cultural e histórica: y que ha vivido siempre bajo la pretensión de traspolar mecánicamente una superestructura que no se corresponde con la estructura social boliviana: la de la clásica nación europea. Y más aun, concluirá que lo que él llama la Bolivia del cholaje no podrá jamás constituir

70 El cholo es un mestizo urbano indianizado, portador de sólo un cuarto de sangre española, con prácticas culturales andinas.

71 De acuerdo al autor, mientras la Bolivia india tiene 4 millones de habitantes, la Bolivia europea tan sólo medio millón.

72 Cuando Reinaga utiliza el término “ficto”, lo hace para referir a algo que es imaginario, falso, fingido. Vale decir, con ello alude a lo ficticio.

una nación, puesto que sin ser nacional y sin conciencia nacional no se puede crear una Nación. Dicha tarea sólo puede quedar en manos de aquel que no sólo representa a la gran mayoría de la población sino que es el verdadero dueño del país: el indio. Sucintamente, podríamos decir que la propuesta de Reinaga se resume a hacer de las dos bolivias una sola –con la asimilación del blanco-mestizo al indio- a través de una guerra total contra la raza blanca; una guerra contra el poder político, económico y social, pero también contra todo lo que encarna la cultura occidental expresada en su religión, su moral, su vida y su lengua⁷³. Dicho de otro modo: no se propondría mejorar la sociedad occidental sino su liquidación final⁷⁴.

El de Reinaga es un discurso de izquierda que interesa, no sólo por haber sido –y por seguir siéndolo- tan influyente en la escena política del país andino⁷⁵, sino también, porque tiene la ventaja de partir de la idea de que la Bolivia en la que él reflexionaba y actuaba se trata de una sociedad colonial, y por tanto, que los sujetos que la habitan son tan coloniales como la sociedad de la que son parte. Sin embargo, por momentos pareciese olvidar el carácter relacional que es propio de todo proceso de constitución de sujetos e identidades. Vale decir, en muchos pasajes, al postular un proyecto de regreso al *Tawantinsuyu* y sus preceptos incaicos del “ama llulla, ama súa, ama khella” (no mentir, no robar, no ser flojo), termina adscribiendo a una idea de un pasado quieto, estático y arcaico, donde habría vivido un indio puro e *ideal*, originariamente incontaminado, que luego sería completamente corrompido por la Modernidad. Su ideal de emancipación, aunque admite todo lo que significó en términos negativos para el indio la Conquista de América por los europeos, se encuentra *habitado* por la *negación*

73 El *Manifiesto del Partido Indio* comienza así: “He aquí el primer documento de guerra que la América India en boca rebelde de Bolivia lanza al mundo” (Reinaga, 2010: 379)

74 Según el enfoque de Reinaga, no sería lo biológico lo que define a la raza blanca. La raza no sería el color de la piel sino el color de las ideas. En ese sentido, atribuye a toda idea proveniente de Europa el carácter de la blanquitud.

75 En las décadas del sesenta y del setenta, el *indianismo* servirá de inspiración para el nacimiento del movimiento katarista. Se trata de una corriente ideológica de triple dimensión: cultural, política y sindical. No sólo fundarían el Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA) y el Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK); sino que también, en un contexto marcado por el inicio de diversas transformaciones en el seno de las organizaciones sindicales campesinas, lograrán hacerse de la dirección de la CNTCB – luego conocida como CSUTCB-. Tendientes hacia la reorganización autónoma del aparato sindical, promovieron la renovación del sindicalismo campesino a partir de la construcción de una asociación política propia que fuera capaz de representar los intereses del campesinado indio del país. Enfrentados al movimiento de sindicatos campesinos adictos al Estado Nacionalista, basarán su acción en una crítica a las promesas incumplidas de la Revolución –sobre todo a partir del Pacto Militar-Campesino-.

de la profunda e irremediable co-implicación que significó dicho acontecimiento, el cual cambiaría para siempre a los sujetos y a las sociedades que se enfrentaron en 1492. En el fondo, el discurso indianista opera desde un punto de vista moral en tanto construye dos polos *exteriores*, uno de signo positivo –el indio-, y otro de signo negativo –la Modernidad-, en el que la relación entre ambos sólo se produce cuando el segundo “contamina” al primero, que sería originariamente incontaminado. Paradójicamente, esta postura ideológico-política es más tributaria del pensamiento eurocéntrico de lo que estaría dispuesta a admitir, en tanto, al igual que éste, *niega* cuan co-implicado se encuentra con el “otro”: mientras el eurocentrismo no reconoce la profunda e irremediable implicación con el sujeto dominado; el indianismo hace lo propio con el conquistador. En suma, ambos consolidan una idea de identidad cultural como esencialismo y no como relación, adhiriendo a la idea de un Sujeto-Pleno que desecha toda posibilidad de reconocerse como sujetos *fracturados*. En definitiva, el indianismo acaba construyendo un sujeto indio ontológicamente inmaculado.

A pesar de a primera vista el indianismo reinaguista pareciese ser un racismo invertido, siguiendo nuestro enfoque diremos que se trata más de un desprecio por el q´ara (blanco) que de un discurso racista, en tanto su discriminación no está puesta en función de someter al *otro* con el objeto de ponerlo a producir y así perpetuar una relación de dominación. La intención de Reinaga es clara: exterminar a los q´aras para que Bolivia sea una, la Bolivia india.

Capítulo 5

¿Ciclo de rebeliones o rebelión de los ciclos? Itinerarios recientes de la Bolivia insurgente

*(...) y les dijera que eran hombres y no cosas, y que sus sueños,
La insalvable belleza de sus sueños, sería el pan que comerían
En los días por llegar
Andrés Rivera*

*Las sociedades también son así. La mayor parte del tiempo
Se presentan como una compleja superficie relativamente tranquila
Y regulada por las relaciones de dominación. Existen conflictos,
Hay tensiones continuas y movimiento, pero son regularizados y
Subsumidos por las relaciones de poder prevalecientes. Sin embargo, debajo
De estas relaciones de poder pre-dominantes, existen intensos flujos
De fuerzas, de luchas de clases, de acumulaciones culturales internas
Que son los fuegos sociales internos que le dan movimiento a la sociedad,
Pero que no son visibles; es decir, permanecen subterráneos o están
Sumergidos en la profundidad de las estructuras colectivas nacionalitarias y
de clases
Álvaro García Linera*

*Volveré y seré millones
Tupak Katari*

Durante la primera parte de la presente investigación hemos concentrado nuestros esfuerzos en proponer algunas hipótesis y definiciones sobre: (1) el problema del *racismo* y su surgimiento en tanto dispositivo de dominación *necesario* para la conformación y expansión del naciente moderno sistema mundial capitalista; (2) la interrelación entre las clases sociales y los agrupamientos étnicos en el *capitalismo colonial*; y (3) el problema del Estado y la formación de las naciones en nuestra América como procesos que se configuraron a partir de la exclusión de la mayoría de sus poblaciones. Por su parte, en el capítulo cuarto, intentamos observar como esos problemas se desplegaron en Bolivia desde su fundación como República.

Ahora bien, ¿por qué postulamos una permanente vuelta al pasado para reflexionar sobre un problema tan actual como lo es el *racismo*? Habría al menos tres motivos que justificarían nuestra elección. En primer lugar, puesto que creemos que nuestras sociedades conservan muchas características de sus huellas originarias, o mejor, de lo que, junto a René Zavaleta, hemos llamado su *momento constitutivo*. En tal sentido, se trata de saber, tal como nos recomienda Balibar (1988), cómo la mayoría de las exclusiones del pasado se transmiten a las del presente. Segundo, porque estamos

convencidos de que, para echar luz sobre el presente, es preciso volver la mirada hacia atrás y observar la estela refulgente de un pasado que nos interpela críticamente. Sobre todo, si acordamos con aquello que Grüner (2010) siempre se esfuerza en recordarnos: los hechos no son *ya-hechos* de una vez y para siempre, sino que *siguen haciéndose* en la interpretación *situada* que hoy les demos. Al respecto, Wallerstein (2007) sostiene que

(...) la realidad social es distinta. Existe en el presente y desaparece al ir convirtiéndose en pasado. Solo se puede narrar verdaderamente el pasado como *es*, no como era. Ya que el recordar el pasado es un acto social del presente hecho por hombres del presente y que afecta al sistema social del presente (Wallerstein, 2007: 15).

De ahí la necesidad, en tanto nos posicionemos en aquello que puede denominarse como “pensamiento crítico”, de recuperar el pasado -pero no con aquellos recuerdos que nos invocan los “vencedores”, sino con ese otro tiempo pretérito que recorre subterráneamente las avenidas de la historia-, re-escribirlo, redimirlo en sentido benjaminiano, vale decir, “(...) apoderarse de un recuerdo tal como este relumbra en un instante de peligro” (Benjamín, 2007: 25). Y en tercer lugar, porque el indagar sobre el carácter de nuestras *formaciones económico-sociales*, nos permite conocer a los sujetos políticos que actúan en ella. Más aún si concebimos que el pasado no es sólo una fuente de conocimientos sino la piedra angular para encontrarnos con aquello que somos. Pues, como nos advertía Benjamin (2007), no podremos ser justos con nuestro presente si no hacemos lo propio con nuestro pasado. Respecto de esto último, hemos dicho que la modernidad capitalista y eurocéntrica, con el *racismo* como pilar, ha creado tres nuevos sujetos: indios, negros y amarillos. Decimos nuevos, no porque no existieran con anterioridad, sino porque a partir de las nuevas relaciones impuestas con la conquista de América por los europeos, las viejas identidades ya no serían nunca más como eran hasta entonces. Al respecto, es preciso anotar que esto ocurrió tanto con los indios -y también con los negros esclavos- como con los conquistadores. Fue el antropólogo cubano Fernando Ortiz (1983) quien dio cuenta con creatividad la profunda co-implicación, en lo que a construcción de identidades refiere, entre conquistadores y

conquistados. Para ello, acuñó el concepto de *transculturación*⁷⁶, categoría que refiere al hecho de que, en los procesos de “intercambios”⁷⁷ culturales, todos los términos que intervienen en la ecuación resultan modificados, emergiendo de esa transformación una nueva realidad que no es mera mezcla de elementos prestados, sino un fenómeno nuevo y original.

Cuando en el capítulo segundo de la presente tesis intentamos realizar algunas precisiones acerca de la interrelación entre las clases sociales y los agrupamientos étnicos en *nuestra América*, hemos dicho que en la conformación de ambas categorías, a las cuales juzgamos mutuamente dependientes, interviene un proceso central que las constituye en cuanto tales: la conjunción entre lucha de clases y lucha por el reconocimiento. Pero hubo algo que en ese momento no nos preguntamos y que por ende tampoco nos respondimos: ¿cómo estudiar la lucha de clases? ¿Cómo comprender el despliegue del antagonismo social? Al respecto, Raquel Gutiérrez Aguilar (2008) señala que hay al menos dos acercamientos posibles en relación a cómo conocerla y estudiarla: por un lado, analizar quiénes luchan; por el otro, interpretar cómo se articulan los fines colectivos. Mientras la pregunta por el quién refiere a una modalidad sociológica que busca establecer quiénes o qué son las clases sociales, la pregunta por el cómo centra la mirada en la lucha misma para captarla en el despliegue concreto del antagonismo. En sus aspectos definatorios, algo hemos dicho sobre el primero de dichos acercamientos cuando puntualizamos sobre las clases sociales en tanto categoría *analítica*, *realidad sociológica* y categoría *histórica*. Resta entonces observar quiénes son los actores específicos que intervienen en la lucha de clases boliviana, y de qué

76 Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes partes del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz inglesa *aculturación*, sino que el proceso indica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación* (...) en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En su conjunto, el proceso es de una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola (Ortiz, 1983: 90.)

77 Desde esta perspectiva, la Conquista de América no es leída bajo la égida que supone el eufemismo des-cubrimiento -en el cual hay alguien que des-cubre y *otro* que es des-cubierto-, sino como un intercambio entre dos mundos, donde cada uno de ellos es nuevo para el *otro*. Pese a ello, Ortiz jamás pierde de vista que tal enfrentamiento, en el cual ambas partes se “des-cubrieron” y entrechocaron, fue totalmente violento y asimétrico, al punto de que una de ellas habría perecido casi totalmente. En ese sentido, Eduardo Grüner (2010) postula que el proceso de *transculturación* fue *catastrófico*.

modo se producen los antagonismos durante el período que consideramos como *condición de posibilidad* para la convocatoria y posterior cristalización de la Asamblea Constituyente. Nos referimos a los antecedentes insurreccionales acontecidos en territorio boliviano entre 2000 y 2005, esto es, el periodo que se inicia con la llamada “guerra del agua” y se extiende hasta el triunfo electoral de Evo Morales en las presidenciales de diciembre de 2005. Sin embargo, postular dicho período en tanto que *condición de posibilidad*, no supone afirmar que la instalación de la Asamblea era inevitable. Como sostiene Wallerstein, “(...) la ‘inevitabilidad’ es una discusión sin sentido. Si un elemento hubiera sido diferente, por supuesto que los resultados hubieran sido diferentes. Pero si variamos uno, ¿por qué no dos o tres?” (Wallerstein, 2007: 401). En definitiva, la realidad es que ambos ocurrieron de hecho, y nuestra labor en tanto que investigadores es explicarlos.

Una mirada rápida podría identificar al mencionado ciclo de rebeliones como inmediatamente enmarcado en torno de la lucha antineoliberal que empezaba a aflorar con fuerza en la región. Sin embargo, los mismos se inscriben en una compleja tradición de luchas de larga duración que se inicia con la Conquista y se perpetúa con el hecho colonial y la fundación de la República. Con todo, es preciso reflexionar críticamente sobre la duración de las luchas políticas, sobre todo si pretendemos evitar aquello que señala Pablo Stefanoni (2010):

(...) la idea de un proceso refundacional sin entronque histórico tiene cierto auditorio y es funcional a las lecturas binarias, incapaces de reconocer a anteriores procesos de cambio político y social (siempre caracterizados como liberales/neocoloniales) como condiciones de posibilidad de las reformas actuales, como si la historicidad indígena/popular hubiera quedado suspendida desde Tupak Katari hasta el triunfo electoral de Evo Morales, cuando el gigante dormido despertó, al fin, de su largo sueño (Stefanoni, 2010: 171).

Para apuntalar nuestra línea de trabajo, nos haremos eco de una hipótesis tan difundida como interesante pergeñada por la socióloga Silvia Rivera (2010a): el escenario político que se abre en abril de 2000 en el país andino-amazónico es una suerte de resultado de la conjugación de elementos derivados de una “memoria larga” -propiamente indígena, que remite a la colonización y cuestiona el carácter colonial de las estructuras de poder

heredadas de la República-; una “memoria mediana” -resultante del Estado Nacional y popular de los años cincuenta-; y una “memoria corta” -exclusiva de los recientes movimientos sociales, que reinterpreta los diferentes ciclos temporales de la dominación-⁷⁸. De algún modo, las condiciones y luchas del presente revelan las fallas en esa huella originaria que es la Conquista de América.

1. Cruce de memorias

A. Acontecimientos de la “memoria larga”

En la misma época en que se iniciaba la Revolución Haitiana (1771), la Revolución de los Estados Unidos de América (1775) y la Revolución Francesa (1789), y apenas unos años después de la instauración del Virreinato del Río de la Plata (1776), se producen en el área pan-andina una serie de insurrecciones que empiezan a configurar los elementos de una memoria larga. Cuando promediaba el siglo XVIII, el movimiento indígena anticolonial unificado alrededor de las figuras de José Gabriel Condorcanqui (Tupak Amaru), Julián Apaza (Tupak Katari), Gregoria Apaza, Tomás Katari y Bartolina Sisa, se levantará contra las políticas borbónicas que buscaban reforzar el control de la Corona sobre la sociedad y economía coloniales (la más visible de ellas fue la que obligaba a los indios a comprar y endeudarse con los repartos) (Thomson, 2007; Rivera, 2010c). Sin embargo, los levantamientos no se circunscribían sólo a una política del “descontento”, sino que también, tal como afirma Silvia Rivera, significaban “(...) una propuesta de orden social basada en el reconocimiento de las diferencias; en la posibilidad de una civilidad compartida y una autoridad legítima” (Rivera, 2010c: 14)⁷⁹.

78 Respecto del modo en que Rivera concibe a la memoria, ésta no debe ser tomada como clausurada, fija y estanca, sino como una brújula que permite a los pueblos indígenas tomados en su generalidad ocupar un lugar activo y dirigente en la política boliviana. La memoria es siempre un escenario de disputa.

79 Este ciclo insurreccional representa para Zavaleta el más grande proyecto de recomposición del espacio andino post conquista. El movimiento político liderado por Tupak Amaru llegó a confeccionar un programa unificador que no sólo contenía la disolución del sistema señorial del modo en que éste había existido, sino que incluía a toda la sociedad. Se trataba de una interpelación incaica a la sociedad toda –teniendo por centro al indio-. Los aymaras concebían al territorio como parte fundante de su alma colectiva, el espacio formaba parte de su horizonte intelectual. El medio social era la tierra, y la tierra hace al hombre. Esta confluencia compone una *concepción del mundo*. Aunque las rebeliones indígenas de 1780 no lograron constituir de un modo dominante y perseverante una reforma intelectual que se disemine por todo el tejido social –que resulta fundamental para la edificación de autodeterminación por

En el fondo, lo que se disputaba eran los casi 300 años de *racismo* y aniquilamiento de los conquistadores sobre las poblaciones indígenas. A pesar de que el ciclo de rebelión terminó en una cruenta derrota, que incluyó el brutal asesinato de sus líderes, pareció anticipar el colapso de un orden colonial español que estaba en franca decadencia al momento de finalizar el “largo” siglo XVI -esto fue fechado por Wallerstein (2007) alrededor de 1640-. Expresión de ello, es el levantamiento indígena-campesino contra un cacique ilegítimo en el pueblo altiplánico de Jesús de Machaca, catorce años después de la gran rebelión. El cambio de época, al menos en lo que a la dominación colonial refiere –el pasaje del colonialismo clásico al *colonialismo interno*-, quedará poderosamente sintetizado en el grito de guerra de los protagonistas de esa gesta: “ya es otro tiempo el presente” (Thomson, 2007).

B. “Memoria mediana”: lo nacional-popular

Ya en tiempos de la República, una movilización indígena logra destituir al gobierno militar de Mariano Melgarejo (1864-1871), quien había asumido el cargo mediante un golpe de Estado. Tres años más tarde, bajo el segundo gobierno de Tomás Frías Ametller (1873-1874), se dicta la Ley de Exvinculación. A pesar de que con ella se eliminaba el tributo indígena, el principal objetivo fue la disolución de las comunidades de propiedad colectiva (*ayllus*) en favor de la propiedad individual. Este proceso se llevó a cabo a través de procedimientos como la parcelación y privatización de las tierras comunitarias, hechos que pronto derivarían en la creación de nuevas propiedades hacendales. Ambos van a prefigurar la guerra civil de 1899, acontecimiento que desembocará en el mayor levantamiento indígena de la joven República boliviana: la rebelión dirigida por Pablo Zárate Willka⁸⁰. La deriva de esta insurrección no terminará allí:

vía democrática-, al menos consiguieron dejar en estado de temor latente –miedo que a la fecha continúa a los sectores dominantes.

80 Los aymaras liderados por el “temible” Willka se aliaron a los liberales paceños en el intento por derrocar a la oligarquía conservadora de Sucre. Sin embargo, esa alianza se quebrará definitivamente luego de la masacre de Mohoza, en la que una gran cantidad de indios fueron asesinados por un batallón liberal. Las motivaciones de este hecho aun no fueron esclarecidas (Stefanoni, 2010)

En 1914 se levantan las comunidades de Pacajes, en 1920 la de Taraqu, un año después la de Jesús de Machaca, y posteriormente, las de Chayanta en 1927. Grandes movilizaciones en el campo durante la década de 1940, forjadas, como las anteriores entre comunarios y colonos, dejan su impronta en la revolución de 1952 (Hylton y Thomson, 2005: 7)

Sin embargo, el relato de Hylton y de Thomson, cuyo explícito objetivo –hay que decirlo- es el de realizar una investigación sobre insurgencias indígenas, deja por fuera otra gran tradición que comenzará a atravesar la dramática historia boliviana: la nacional-popular. Esta nueva corriente empieza a configurarse a partir de la trágica y traumática Guerra del Chaco (1932-1935). Allí, nace una nueva generación que se conocerá como socialismo militar, que tendrá en los héroes de guerra, el Coronel David Toro (1936-1937) y Germán Busch Becerra (1937-1939), a sus líderes más visibles. Ambos, a través de un golpe de Estado gestado en 1936, delinearán una serie de políticas sociales con las que se pretende atender las demandas de los sectores más rezagados de la sociedad –léase indígena-campesinos-. Entre sus principales medidas de gobierno tendientes a dicho objetivo, podemos mencionar la nacionalización de la petrolera Estándar Oil & Company; la creación de Yacimientos petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB); la nacionalización del Banco Central; la sindicalización obligatoria; y la recuperación del Ministerio de Trabajo (Stefanoni, 2010). El socialismo militar llegará a su punto de máximo esplendor con la presidencia del Teniente Coronel Gualberto Villarroel (1943-1946). Durante su gobierno se hace efectivo el reconocimiento de los sindicatos y de las tierras comunitarias; el derecho a la pensión; la abolición del pongo y la mita⁸¹; y la realización del Primer Congreso Indígena, en 1945⁸². Estos auténticos delitos, según la expresión del actual presidente Evo Morales en su discurso de promulgación de la nueva Constitución Política del Estado, le valieron a Villarroel terminar colgado en la Plaza Murillo en la ciudad de La Paz, un 21 de julio de 1946⁸³.

81 El pongueaje es otra de las formas serviles heredadas de tiempos de la colonia. Se trata de trabajo doméstico obligatorio y no retribuido que recaía sobre el campesino –generalmente indio-.

82 Se trató de uno de los primeros Congresos indígenas a nivel nacional de América Latina. Durante el Gobierno del “presidente colgado”, según la expresión de Augusto Céspedes, Víctor Paz Estenssoro fue nombrado ministro de Hacienda, Carlos Montenegro en Agricultura, y el propio Céspedes como Secretario General.

83 El Gral. Busch también tuvo un destino trágico. En 1939 apareció muerto, sin saberse aun si se trató de un suicidio o un asesinato. Otro militar de izquierda que tendría un final igualmente trágico será Juan José Torres, asesinado por el Plan Cóndor en la Argentina. Para una profundización de éste último caso, recomendamos Sivak, M. (1998): *El asesinato de Juan José Torres. Banzer y el MERCOSUR de la Muerte*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional. El nacionalismo militar y las grandes

La importancia de la experiencia del socialismo militar estriba en que, pese a su ambigüedad, constituyó “(...) una condición clave de la emergente situación revolucionaria en Bolivia, pues permitieron que ciertos grupos percibieran una alternativa viable al orden existente” (Gotkowitz, 2011: 369). Ello, sumado a las revueltas campesinas iniciadas en 1947, configuraría el principal antecedente de la llamada Revolución Nacional de 1952. Con todo, según la mirada de la historiadora Laura Gotkowitz (2011), gran parte de los estudios sobre dicho acontecimiento habrían tendido a desestimar el papel que los jugaron campesinos indígenas, convirtiéndolos en subsidiarios directos de otros actores, particularmente del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Si bien luego del triunfo de la Revolución se comenzó a reconocer la importancia de las revueltas iniciadas en el '47 -el tramo de luchas más largo de la historia del país-, se las desligó de sus orígenes⁸⁴. En suma, el nacionalismo militar y las grandes movilizaciones en el campo durante la década de 1940 se convertirían en los principales antecedentes de la Revolución Nacional de abril de 1952. Sostener esta afirmación no supone desechar el papel protagónico del sector minero en dicho acontecimiento. Por el contrario, aquel, producto de su tradición organizativa al margen del Estado, como así también de su capacidad de paralizar al sector económico más importante del país, se encumbró como el sector más radicalizado de la Revolución, convirtiéndose en uno de los actores políticos más relevantes del país, al menos hasta 1985⁸⁵.

movilizaciones en el campo durante la década de 1940 se convertirían en los principales antecedentes de la Revolución Nacional de abril de 1952.

84 Tal como señala Gotkowitz (2011), fue luego de la Guerra del Chaco, sobre todo durante la década el '40, cuando Bolivia experimentó un período de convulsión social ampliada, que incluyó la movilización de sectores fabriles, campesinos, trabajadores mineros, indígenas y de clase media en contra de las desigualdades económicas y sociales y de la violencia estatal. Al mismo tiempo, todo ello se materializó en una federación nacional de trabajadores, organizaciones de mujeres, congresos indígenas regionales y nacionales y asambleas para modificar la Constitución. El contexto de estas luchas, estuvo dado por la posibilidad real de una alternativa viable que era el gobierno de Villarroel. Luego del brutal asesinato del entonces presidente, “Los conflictos entre campesinos y terratenientes, campesinos y autoridades locales, terratenientes y otros terratenientes, y entre comunidades indígenas contiguas se incrementaron en una espiral incontrolable” (Gotkowitz, 2011: 29). Así, según la autora, fue en el área rural donde se comenzó a profundizar la crisis de autoridad del Estado oligárquico. Para una profundización de esta problemática, recomendamos: Gordillo, J. (2000): *Campesinos Revolucionarios en Bolivia: Identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964*. La Paz: Plural y Gotkowitz, L. (2011): *La revolución antes de la revolución*. La Paz: PIEB-Plural.

85 “Es posible hacer estas conexiones con 1952, más de 50 años después del acontecimiento, porque la revolución ya no representa simplemente el “Estado de 1952” sino también el movimiento popular que

Por su parte, el desconocimiento del triunfo del candidato del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) Víctor Paz Estenssoro en las elecciones presidenciales de 1951, encendería la mecha insurreccional de la Revolución Nacional el 9 de abril de 1952. Unos días después, las Fuerzas Armadas del Estado oligárquico caerían derrotadas, estableciéndose, a partir de allí, milicias populares en las fábricas, minas, comunidades rurales y pueblos de provincias. El 17 de abril se fundaría la Central Obrera Boliviana (COB) con Juan Lechín en el cargo de Secretario Ejecutivo. Este acontecimiento, tan importante como tan poco estudiado durante el siglo XX en nuestra América, significó no sólo el viraje del socialismo militar al nacionalismo revolucionario, sino también, y sobre todo, el inicio de un proceso de cambio estructural que se extenderá por los siguientes cincuenta años. A partir de la Nacionalización de las Minas, la Reforma Agraria⁸⁶ y el Voto Universal Obligatorio⁸⁷, se empieza a configurar un “capitalismo de Estado”, que ponía fin a un Estado oligárquico que se caracterizaba por estar gobernado por los hacendados a través de un sistema ilegal de dominación racial y de género (Stefanoni, 2010).

El ciclo de revueltas indígena-campesinas no terminaría con la Revolución Nacional. Como señalan Thomson y Hylton (2005),

trató de controlar. Con la desaparición de ese Estado, debido a las reformas neoliberales de las décadas de 1980 y 1990, “1952” pudiera evocar más claramente las fuerzas radicales que primero impulsaron la revolución” (Gotkowitz, 2011: 372)

86 Debe destacarse que la Reforma Agraria llevada adelante por el gobierno del MNR se produjo varios años antes que las reformas agrarias suscitadas en la región como parte de la estrategia económica, política y social para América Latina por parte de los Estados Unidos, conocida como la Alianza para el Progreso (1961-1970). En el caso de la Reforma Agraria boliviana, se abolió el latifundio y el pongueaje, y se distribuyó la tierra a los colonos de hacienda. Con todo, la misma pronto mostraría sus límites: “Antes de la Reforma Agraria, Bolivia tenía uno de los patrones más desiguales de distribución de la tierra en toda América Latina. En 1950, el 6% de los hacendados poseía 92% de toda la tierra cultivable, en propiedades de hasta 1000 hectáreas o más. A su vez, el 60% de todos los propietarios de tierras poseía 0,2% de la tierra en parcelas de 5 hectáreas o menos. La Reforma Agraria tuvo un impacto notable en este tan asimétrico patrón, pero no llegó a redistribuir, ni de lejos, toda la extensión de tierra que se esperaba. De un total de 36 millones de hectáreas de tierras cultivables, cerca de 8 millones fueron reasignadas entre 1954 y 1968” (Gotkowitz, 2011: 361). Si bien se abolió el latifundio, no se confiscaron todas las grandes propiedades. Además, se daba preferencia a la propiedad privada por encima de la propiedad comunal.

87 hasta ese entonces votaban los hombres casados mayores de 18 años y los solteros mayores de 21 dueños de alguna propiedad o de un ingreso no proveniente del servicio doméstico. Esto suponía que toda la población de las haciendas quedaba excluida y las mujeres también

En lo que sería otra fase, comunidades altiplánicas logran imponer un cerco a la ciudad de La Paz en 1979, bajo la conducción de la confederación Sindical Única de Trabajadores campesinos de Bolivia. Desde el año 2000 hasta el presente –octubre de 2003- han ido creciendo poderosos movimientos indígenas inspirados en los levantamientos del pasado (Hylton y Thomson, 2005: 7)

C. “*Memoria corta*”, o los millones que retornan de lo reprimido

En abril de 2000, con la “guerra del agua” y el cerco indígena a la ciudad de La Paz, se inicia un nuevo ciclo de rebeliones que comienza a configurar los elementos para la construcción de una “memoria corta”. Estos hechos inauguran un nuevo escenario cuya característica central estará marcada por la predominante presencia de movimientos sociales de extracción social indígena que logran disputarle al neoliberalismo imperante la capacidad de dirección cultural y política del país, imponiendo una concepción del mundo de corte emancipatorio anclada en la tradición ideológica *indianista*. De las diferentes vertientes que lideraron dicho proceso, dos sobresaldrían como principales: (a) el Movimiento indígena Pachakuti – Confederación Sindical Única de los Trabajadores Campesinos de Bolivia (MIP-CSUTCB), encabezado por Felipe Quispe Huanca⁸⁸, quienes planteaban la autodeterminación de las naciones indias y la redención del Kollasuyu⁸⁹; y (b) el Movimiento Al Socialismo – Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS - IPSP), guiado por Evo Morales y articulada en torno a los sindicatos campesinos de la zona cocalera del Chapare, quienes postulaban una reformulación del Estado-nación boliviano en un Estado plurinacional.

88 Felipe Quispe Huanca, el “Mallku” –en aymara significa cóndor o autoridad originaria-, adhirió desde joven al movimiento katarista y a la doctrina indianista que fuera impulsada por Fausto Reinaga. A fines de los años ochenta y en los primeros noventa, formará parte de dos experiencias guerrilleras -Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas y el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK). En éste último confluiría con el actual vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Álvaro García Linera. Sin embargo, los planes emancipatorios se diluirían casi antes de comenzar la primera acción revolucionaria. Por ello, ambos pasarán buena parte de los años noventa (1992-1997) en prisión. Luego del paso por la cárcel, Felipe Quispe retomará la vida sindical, resultando electo, en 1998, como Secretario Ejecutivo de la CSUTCB. Dos años después, y junto a otros dirigentes fundará el MIP, con el que participará en las elecciones generales de 2002, obteniendo seis bancas para diputados. De esas elecciones saldría electo presidente, con el 22,5% de los votos, el candidato del MNR Gonzalo Sánchez de Lozada. Evo Morales, al frente del MAS obtendrá el segundo lugar, alcanzando el 21% del electorado.

89El Kollasuyu –nación Kolla- integraba el Tawantinsuyu, que era el sistema social colectivista de propiedad socialista del Inkanato. Comprendía el área del altiplano andino en torno al Lago Titicaca – Lago sagrado-, región compartida actualmente por Bolivia y Perú.

El 9 de abril de 2000, día en que se cumplía el 48 aniversario de la Revolución Nacional Boliviana, el país amanecía bajo el estado de sitio dictado por su entonces presidente, el General Hugo Bánzer Suárez (1971-1978; 1997-2001). Sin embargo, el mismo sería desobedecido por primera vez desde hacía mucho tiempo⁹⁰. Ese día, una multitud de vecinos de la zona sur de Cochabamba tomaron la empresa de agua potable “Aguas del Tunari”, dando por finalizado el contrato que sancionaba la entrega a manos privadas del control y la gestión del agua en la región. Al mismo tiempo, en las cercanías del lago Titikaka, a cuatro mil metros sobre el nivel del mar, miles de comunarios aymaras entraban a la capital provincial, Achacachi, para liberar a los presos y quemar todos los papeles que contuviesen trámites ante el Estado.

La toma de “Aguas del Tunari” dio inicio al acontecimiento que se conoció como la “guerra del agua”, representando el momento inaugural de las luchas por la recuperación de los recursos públicos y de los bienes comunes. La “Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida” -conformada por la Federación Cochabambina de Regantes (FEDECOR), la Federación Departamental de Trabajadores Fabriles de Cochabamba y los Comités de Defensa del Medio Ambiente y los Colegios Profesionales-, se transformó en el principal organizador de la lucha por la (re)construcción de la capacidad de decisión sobre lo público, en este caso, la recuperación del agua. La pregunta por la reapropiación de la riqueza pública iba a reabrir la consigna de realización de una Asamblea Constituyente⁹¹, la cual, en esta ocasión, era pensada como un espacio de organización política de la sociedad civil en la que los ciudadanos recuperen la capacidad de deliberar e intervenir en los asuntos comunes (Gutiérrez Aguilar, 2008).

⁹⁰ El golpe de Natush Busch, el 1 de noviembre de 1979, fue la anterior ocasión en la que un estado de sitio fue desobedecido de manera contundente y masiva. La caída del gobierno dictatorial de Busch, en 1982, representa el inicio de lo que se conoce como “el período democrático”, finalizando la época de las dictaduras militares en el país.

⁹¹ “(...) desde fines de los años ochenta [*del siglo XX*] se incorporó cada vez en la agenda política la reforma de la CPE [Constitución Política del Estado] y, asociada a ella, la idea de cómo hacerla sin seguir los procedimientos ‘rígidos’ del artículo 230 de la CPE. El problema del ‘como’ condujo a la propuesta del referéndum y el ‘donde’ a hacer reflotar la idea de una AC [Asamblea Constituyente]. El ‘que’, nada claro, se reflejó en la veintena de proyectos de reforma constitucional que hasta ese entonces había recibido la Comisión Constitucional del Senado de la República (...) Fue entonces cuando se escucharon propuestas de reformar la CPE mediante una Asamblea Constituyente” (Lazarte, 2006: 27). Sin embargo, la diferencia radical del nuevo contexto respecto de su predecesor, es que la demanda de una asamblea constituyente fue llevada adelante, no ya por los partidos políticos tradicionales, sino por las fuerzas insurgentes.

En esos tempranos días de abril de 2000, desde la periferia paceña, los comunarios aymaras se reapropiaban de sus propias tradiciones de lucha haciendo uso de los repertorios de resistencia de la época de Tupak Katari y Bartolina Sisa -cercos a la ciudad de La Paz, marchas, bloqueos de caminos, toma de cerros y asedio a los centros de poder como modalidades de lucha-. La sublevación comunaria destituiría el poder y la presencia del Estado a nivel local estrangulando con los cercamientos a la ciudad de La Paz. En esta ocasión, iniciaban un bloqueo de caminos que pronto se haría nacional, encontrando en la CSUTCB a la principal “coordinadora” de las movilizaciones. Reclamaban en contra de: (a) la privatización del agua; (b) la erradicación de la coca; (c) la usurpación de la tierra por parte de las elites, sobre todo en el oriente del país; (d) el régimen normativo e impositivo a la propiedad rural; y (e) la suspensión del proceso de saneamiento de tierras instruido por la ley INRA, sobre todo en la región occidental.

Tanto la “guerra del agua” como el cerco indígena a la ciudad de La Paz se han constituido en los acontecimientos fundantes de un proceso en el cual lo subterráneo brotaba como una cálida semilla emancipatoria. Los sujetos históricamente negados por el Estado boliviano aparecían en escena una vez más como un síntoma de la fractura de origen de la República, y lo hacían para poner en crisis la concepción hegemónica de la historia. De este modo, dejaban expuesta, a nivel público, la falla de su huella originaria. Junto a un retorno de la reinaguista teoría de las “dos Bolivias” (Reinaga, 2010), los movimientos indígena-campesinos cobraban enorme visibilidad alzando su voz ante una sociedad colonial y racista que en los mayores momentos de su historia se había manifestado con excesiva sordera. Así, los levantamientos insurreccionales vendrán a desequilibrar el *aparente* equilibrio en el que Bolivia parecía estar sumida.

Como una consecuencia directa del incumplimiento de las demandas –de hecho, la única que había prosperado en ámbitos parlamentarios fue la suspensión de la Ley de Aguas-, a las sublevaciones ya mencionadas le siguieron los bloqueos de caminos de septiembre de 2000 y junio-julio de 2001. Luego, en los primeros días del 2002, se desataría otro suceso de suma importancia: la “guerra de la coca”. Este conflicto se remonta a la época del último gobierno de Víctor Paz Estenssoro (1985-1989), cuando

se puso en marcha el “Plan trienal de lucha contra el narcotráfico” con el objetivo de militarizar El Chapare -zona donde está concentrada la mayor producción de coca en Bolivia⁹²-. El conflicto se intensificaría hacia 1998, momento en el que el entonces presidente Hugo Bánzer Suárez (1997-2001) implementa el “Plan Dignidad”, un nuevo proyecto de “lucha antidroga” cuya promesa era sacar a Bolivia del circuito del narcotráfico. Este tipo de políticas continuará con la presidencia interina de Jorge Quiroga (2001-2002), quien asume producto de la enfermedad terminal que aquejaba a Bánzer. Quiroga aprueba el Decreto Supremo 26.415 que prohibía el secado, transporte y venta de coca plantada en zonas ilegales. Esta será la mecha que encienda la “guerra de la coca”, en enero de 2002. En ese entonces, los productores de coca de la región realizan una multitudinaria manifestación solicitando (a) la derogación de dicho Decreto; (b) la suspensión de la erradicación forzosa de la hoja de coca, y (c) que no se lleve adelante el desafuero del entonces diputado Evo Morales en el Parlamento⁹³. Luego de casi un mes de conflicto, se llegará a un acuerdo con el gobierno, quien acepta suspender el Decreto Supremo, pero no cede ante la demanda por Morales, siendo éste desafectado del Parlamento. Luego de la “guerra de la coca”, el arco opositor al gobierno quedaría dividido definitivamente en los dos sectores antes mencionados: de un lado, el MAS y el movimiento cocalero, dirigidos por Evo Morales; del otro, el MIP y los comunarios aymaras y quechwas, con Felipe Quispe a la cabeza.

Después de este conflicto, se desarrollarían la IV marcha indígena y campesina por la Asamblea Constituyente en mayo de 2002; las elecciones generales en el mismo año; el motín policial y la lucha contra el “impuestazo” de febrero de 2003; y el subsiguiente desborde de muchedumbres en las ciudades de La Paz y El Alto. En octubre de ese año, sucedería un conflicto que marcaría un antes y un después en este ciclo de rebeliones: la “guerra del gas”. Por aquel entonces, y sobre todo luego de la “guerra del agua”, el debate sobre la recuperación de los bienes comunes estaba a la orden del día. Tan es así, que ya formaban parte de las discusiones parlamentarias. Sin embargo, durante el mes de septiembre el gobierno de Sánchez de Lozada (1993-1997; 2002-2003) decide

92 En este territorio empieza la carrera política de Evo Morales como dirigente sindical de la Federación Especial del Trópico de Cochabamba (FETC). Para una profundización de la vida de Evo Morales, recomendamos Sivak, M. (2009): *Jefazo. Retrato íntimo de Evo Morales*. Buenos Aires: Debate.

93 Evo Morales había sido elegido diputado en 1997 con el 61,8% de los votos, siendo el candidato más votado.

vender gas a un precio irrisorio a México y Estados Unidos vía puerto chileno. Esto, funcionaría como una dinamita pronta a explotar. A partir de ahí, la conflictividad irá en aumento desde mediados de septiembre hasta la segunda semana de octubre, momento en que el escenario se recrudece con la masacre de la ciudad de El Alto del día 12, que deja un saldo de 80 víctimas fatales y cientos de heridos. Luego de esa trágica jornada, se realiza en El Alto un paro por tiempo indefinido con cerco a la ciudad de La Paz incluido. En esos días, comienza a cristalizarse a nivel nacional la llamada “agenda de octubre”, cuyos contenidos principales eran: (a) la renuncia del presidente Sánchez de Lozada -quien finalmente dimite el día 17- y el inicio de un juicio de responsabilidades en su contra; (b) nacionalización y recuperación de los hidrocarburos; y (c) la instalación de una Asamblea General Constituyente.

Luego del llamado “octubre negro”, se producen los siguientes hechos: la primera transición política con la asunción en la presidencia del entonces vicepresidente Carlos Mesa (2003-2005); el Referéndum sobre los hidrocarburos en julio de 2004; el intento de renuncia de Carlos Mesa ante la negativa de los movimientos populares a aceptar su Ley de Hidrocarburos dictada luego del mencionado Referéndum, en marzo de 2005; la posterior movilización nacional de mayo y junio de aquel año, que impidió que se materializara la conspiración conservadora que buscaba restaurar el orden perdido de los partidos tradicionales neoliberales; la segunda transición, con la ahora si efectiva renuncia de Mesa; la sustitución constitucional del presidente de la Corte Suprema de Justicia; y la salida electoral a la crisis política, convocando nuevos comicios para el 18 de diciembre de aquel año (Gutiérrez Aguilar, 2008; Prada, 2008a).

El ciclo de rebeliones (2000-2005) logró hacer visibles los símbolos y prácticas propios de los pueblos indígenas y de las comunidades, desafiando al *statu quo* boliviano, su orden republicano y la matriz colonial de dominación. Los oprimidos, silenciados e invisibilizados de siempre se tomaban venganza del intento de fagocitación de las *otras historicidades* por la cultura dominante, ejerciendo una violenta demanda de *reconocimiento* de su propia “historicidad” (Grüner, 2010). Esto tuvo por efecto un verdadero cataclismo social “(...) en tanto hicieron colapsar las anteriores certezas y argumentos instalados en el imaginario social como sentido común de lo político y lo

novedoso” (Gutiérrez Aguilar, 2008: 173). Todo este proceso puso al desnudo las históricas tensiones no resueltas entre el Estado boliviano y su sociedad, esto es, entre un Estado *aparente* que se había configurado de un modo monoétnico y mononacional en una *sociedad abigarrada* de carácter multiétnico, compuesta por 36 naciones culturales diversas.

2. ¿Crisis de Estado o Estado en crisis?

Hasta aquí hemos concentrado la mirada en las movilizaciones populares que se enfrentaron al Estado. No obstante, si quisiéramos complejizar el mapa del antagonismo social, habría que hacer un repaso, aunque más no sea sucintamente, del modo en que el Ciclo Rebelde impactó sobre la forma Estado.

Durante los años noventa del pasado siglo, en el contexto de una profundización de las tendencias económicas recesivas y el deterioro de las condiciones de vida de una fuerte mayoría de la población en nuestras latitudes, se ha observado una incapacidad de los mercados latinoamericanos por generar una estrategia de *desarrollo* nacional, incapacidad que, en rigor, no es privativa de esa década sino, como hemos visto, tiene más que ver con el modo en que las clases dominantes configuraron la dominación a lo largo y ancho de la nuestra historia. Dicha incapacidad se tradujo en una vulnerabilidad de las economías nacionales frente a las crisis internacionales -el llamado “efecto tequila”, en 1994, y la crisis del sudeste asiático de 1997-. En este escenario, empezaron a proliferar una serie de teorías que buscaban las causas del fracaso del accionar estatal en la región. Una de ellas, conocida bajo el nombre de *neo-institucionalismo* (Evans, 1996), se centró en las funciones que el Estado debía mantener y promover, haciendo hincapié en las capacidades institucionales necesarias para llevar a cabo las reformas. Desde esta óptica, se pensaba que el crecimiento económico que daría la equidad social iba a ser un resultado del fortalecimiento institucional. En tal dirección, se argumentaba que las reformas burocráticas y del aparato estatal fortalecerían al Estado en su capacidad por mediar en los conflictos político-sociales (Felder, 2005). Particularmente, Peter Evans (1996) iba a sostener que el Estado, entendido en su enraizamiento en la sociedad antes que aislado de ella, tiene una función central en el proceso de cambio

estructural. Con inspiración weberiana, mantuvo que el funcionamiento de la empresa capitalista en gran escala depende en gran medida de la existencia de un tipo de orden que sólo puede ser aportado por un moderno Estado burocrático. En tal sentido, la burocracia, en tanto requisito indispensable para el funcionamiento de los mercados, debería constituir una entidad corporativamente coherente basada en un sólido marco de autoridad. En esta configuración, el Estado deviene en organizador activo de un aspecto vital del mercado a través del ofrecimiento de incentivos desequilibrantes que insten a los capitalistas privados a invertir. En suma, desde la perspectiva del Estado desarrollista, éste debe adoptar un tipo de capacidad empresarial sustitutiva.

La perspectiva *neo-institucionalista* pone el foco sobre la necesidad del estudio y desarrollo de la burocracia como precondition del mejoramiento de la calidad institucional de los Estados de América Latina. Sin embargo, el mayor problema que acarrea es que termina por confundir burocracia con totalidad estatal, sobre todo cuando asimila la ineficiencia de los Estados periféricos a la falta de una auténtica burocracia. Si mantenemos aquello que venimos planteando en esta investigación, esto es, la importancia decisiva que tienen los *momentos constitutivos* para cada *formación económico-social*, comprenderemos que el problema del *desarrollo* no está unilateralmente relacionado con el problema de las burocracias. De ahí, que la solución al problema del desarrollo no se encuentre en la reforma de sus burocracias –concebidas como el cambio institucional por excelencia que nuestra región requiere como paso previo al *desarrollo*-, sino en la formación de un mercado interno, que en rigor, representa la causa última de la posibilidad del *desarrollo*.

Respecto de las dificultades de teorías como la *neoinstitucionalista*, Guillermo O'Donnell sostenía, con el enorme mérito de poder reflexionar con profunda densidad teórica frente a la coyuntura, que

Las actuales teorías del estado a menudo aceptan un supuesto que se repite en las actuales teorías de la democracia: que existe un alto grado de homogeneidad en los alcances, tanto territoriales como funcionales, del estado y del orden social que éste sustenta. No se cuestiona (y si se cuestiona, no se problematiza) si dicho orden, y las políticas originadas en las organizaciones estatales tienen similar efectividad en todo el territorio nacional y en todos los estratos sociales existentes (O'Donnell, 1993: 168)

De algún modo, puede decirse que tales teorías soslayan una dimensión que a nosotros nos parece central: el Estado como idea o creencia colectiva generalizada, esto es, en tanto constructor de cierto grado de centralización y homogeneidad en torno al mercado interno. En pocas palabras, nos referimos a su aspecto propiamente nacional. Esto no supone necesariamente un desconocimiento o un desdén por las otras dos dimensiones que constituyen al Estado –la legal y la burocrática-; por el contrario, lo que intentamos establecer es una relación de *condicionamiento* de unas respecto de las otras, afirmando que aquellas no lo constituyen en su totalidad. En definitiva, el principal tema de una reforma del Estado debería ser el de para qué tipo de sociedad se propone que ese Estado sea. Así,

(...) no se trata de saber sólo lo que el estado es, sino también para qué y para quienes –o dicho de manera equivalente, para que nación es y debería ser ese Estado en las presentes circunstancias de América Latina- (...) responder, aunque fuera aproximadamente, a las preguntas de “para qué y para quiénes” es condición necesaria para emprender reformas del Estado que sean algo más que retoques tecnocráticos (O’Donnell, 2004: 5)

Con todo, la teoría neo-institucionalista no era la única que buscaba dar respuestas a la crisis del neoliberalismo. En los albores del siglo XXI, comenzaron a proliferar una serie de teorías que postulaban el fin de la centralidad estatal. Tal vez, *Cambiar el mundo sin tomar el poder* de John Holloway, e *Imperio* de Toni Negri se hayan erigido en la cúspide de aquellas reflexiones que intentaban “hacer de la necesidad virtud”. Refugiados en una mítica sociedad civil completamente autónoma del Estado, entendían que la crisis neoliberal antes que una crisis de Estado se trataba de un Estado en crisis, en el sentido de que ya no sería ese escenario el eje de las disputas por la autodeterminación de los pueblos. No pudieron ver que ante el “cansancio de las hegemonías negativas” (Zavaleta, 1990), surgirían otras nuevas que postulaban que el Estado seguía siendo un campo de lucha. En Bolivia, el Ciclo Rebelde se convertía en una buena ilustración de la imposibilidad de postular el fin del Estado. Las demandas incluidas en la “agenda de octubre” así lo testifican. Como se ha visto, las dos principales fueron la convocatoria a una Asamblea Constituyente que refunde al Estado, y la nacionalización de los hidrocarburos, las cuales demuestran que, a contramano de reflexiones tan difundidas como la de Raquel Gutiérrez Aguilar (2008), los movimientos

populares no se oponían al Estado *in toto*, sino que seguían viendo en él a su principal interlocutor.

Resumida y esquemáticamente, podríamos decir que la relación Estado / sociedad durante los años noventa, producto de una presencia casi omnipotente de un mercado transnacionalizado, se caracterizó más por el achicamiento que por la “retirada” o desaparición del Estado. Como hemos visto, la forma estatal en su faceta neoliberal empezaría a ponerse en cuestión a partir de la “guerra del agua” –pero no sólo al neoliberalismo sino también al modo en que las clases dominantes han ejercido la dominación desde el nacimiento mismo de la República-, demostrando aquello que solía afirmar Zavaleta: las hegemonías también se cansan, “(...) que es lo mismo que decir que hay momentos en que el Estado deja de ser irresistible (...) abriendo así un período de crisis de Estado” (García Linera, 2008: 344). La crisis, entendida como “(...) la forma clásica de revelación o reconocimiento de la realidad del todo social” (Zavaleta, 2009: 214), venía a develar la falla originaria. En suma, la “hegemonía negativa” sufriría los embates de una conciencia contrahegemónica que entenderá al Estado como un campo de lucha, esto es, como el escenario privilegiado donde se cristalizan las contradicciones internas que son, a su vez, el resultado de las contradicciones de clase inscritas en la estructura misma del Estado⁹⁴.

Ahora bien, ¿cómo se reconoce una crisis de Estado? ¿Cuáles son los elementos que la expresan? ¿Es lo mismo hablar de una crisis de Estado que de un Estado en crisis? Según García Linera, una crisis de Estado se vislumbra por “(...) la incertidumbre duradera de la vida política de una sociedad, la “gelatinosidad” conflictiva y polarizada del sentido común colectivo, la imprevisibilidad estratégica de las jerarquías y mandos de la sociedad” (García Linera, 2010: 17). Recuperando algunos elementos de los ya esbozados en el capítulo tercero de esta investigación, diremos que la crisis se produce

⁹⁴ Desde el campo intelectual, el caso del *Grupo Comuna* tal vez sea el que más se ha preocupado por difundir esta posición. Conformado por Álvaro García Linera, Luis Tapia, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada y Oscar Vega Camacho, el Grupo Comuna se trata de un colectivo teórico-político originado al calor de las luchas populares producidas en los albores del siglo XXI boliviano. Tuvo la virtud de, a partir de una relectura de la historia boliviana, poder reflexionar críticamente en simultáneo con una coyuntura sumamente novedosa. Para una profundización del Estado como espacio de lucha, recomendamos AA.VV. (2010): *El Estado. Campo de lucha*. La Paz, Bolivia: CLACSO-Muela del Diablo editores-Comuna.

cuando el Estado se encuentra debilitado simultáneamente en sus tres niveles: en la *eficiencia* de su legalidad efectiva, en la *eficacia* de su aparato burocrático, y en la *credibilidad* en tanto que agente legitimado del interés común –el *yo colectivo*– (O’Donnell, 1993). En definitiva, la crisis, en tanto resultado de la lucha de clases, aparece cuando se producen cambios en la composición de su *ecuación social* (Zavaleta, 1990)

Durante el Ciclo Rebelde la crisis de Estado se fue desplegando a partir de cinco etapas diferenciadas: (1) *momento del develamiento de la crisis de Estado*, a partir de la aparición de un bloque social políticamente disidente con capacidad de movilización y expansión territorial –de abril de 2000 a octubre de 2003-; (2) *empate catastrófico*, producido al consolidarse aquella disidencia como proyecto político nacional, la cual, es imposible de ser incorporada en el orden y en el discurso dominante –de octubre de 2003 a diciembre de 2005-; (3) *renovación o sustitución radical de élites políticas* mediante la constitución gubernamental del nuevo bloque que asume la responsabilidad de convertir las demandas contestatarias en materia estatal –de diciembre de 2005 a septiembre de 2008-; (4) *conversión, reconversión o restitución conflictiva de un bloque de poder económico-político-simbólico* a partir del Estado –de septiembre de 2008 a febrero de 2009-; y (5) *punto de bifurcación* o hecho histórico político a partir del cual la crisis de Estado es resuelta consolidando (a) un nuevo sistema político; (b) un nuevo bloque de poder dominante y (c) un nuevo orden simbólico del poder estatal –de febrero de 2009 hasta la fecha- (García Linera, 2010).

Resumidamente, diremos que la impugnación del bloque de poder estatal como del ordenamiento institucional se hizo sentir profundamente: si los acontecimientos conocidos como “guerra del agua” y el cerco indígena a La Paz en abril de 2000 marcaron un punto de inflexión en la historia neoliberal, fue durante la llamada “guerra del gas” en el “octubre negro” de 2003 que la crisis del Estado se agudizaría. En ese entonces, en los tres niveles de monopolio, el Estado se encontraba quebrado: (a) el monopolio de la violencia fue derrotado y los sectores populares se *empoderaron*; (b) la actividad pública no podía ya decretar más nada a espaldas del pueblo; y (c) el Estado, en su cualidad de productor de un “yo colectivo”, no podía contener en su seno el

permanente acecho de las “otras” entidades étnicas y culturales excluidas de los espacios públicos. La “agenda de octubre” se va a transformar en un programa político común entre las fuerzas populares, poniendo el piso político para empezar a discutir la refundación del Estado a partir de la redacción de una nueva Carta Magna. Todo ello supuso que

La correlación de fuerzas con capacidad de decisión se resquebrajaba. Las ideas dominantes del bloque empresarial vinculado a los grupos de inversión extranjera, agroexportadores, banca y la elite política formada alrededor de ellos habían perdido la capacidad de poder definir, de manera estable y sin tropiezos, las políticas públicas (García Linera, 2008b: 25).

El inicio de éste nuevo *momento constitutivo* supuso que la histórica pregunta de qué hacer con los indios se empieza a invertir, en tanto se trastocaba el sujeto de enunciación. A partir de entonces, serán los propios indios los que se interroguen qué hacer con Bolivia. Así, junto con la crisis del Estado, empezaba a ponerse en cuestión uno de los pilares en los que el Estado republicano se había apoyado históricamente –lo cual, como es evidente, no significa que se lo haya derrotado-: el *racismo*.

Capítulo 6

Las derivas de la Asamblea Constituyente

*Un hombrecito se encaminó a la casa-hacienda de su patrón. Como
Era siervo iba a cumplir el turno de pongo (...) señor mío, corazón
Mío –empezó a hablar el hombrecito-. Soñé anoche que habíamos
Muerto los dos juntos (...) aparecíamos desnudos, los dos juntos;
Desnudos ante nuestro gran Padre San Francisco (...) nuestro Padre
Dijo con su boca: (...) “Ángel mayor: cubre a éste caballero con la miel
Que está en la copa de oro” (...) Oye, viejo –ordenó nuestro gran Padre
A ese pobre ángel-, embadurna el cuerpo de este hombrecito con el
excremento Que hay en esa lata (...) Y luego dijo: “Todo cuanto los ángeles
debían Hacer con ustedes ya está hecho. Ahora ¡lámanse,
El uno al otro! Despacio, por mucho tiempo
José María Arguedas*

*La ley no está dispensada de la obligación general de decir la verdad.
Por el contrario, la tiene en doble medida, ya que es quien debe expresar
De modo general y auténtico la naturaleza jurídica de las cosas. La
naturaleza jurídica de las cosas no puede por lo tanto guiarse por la ley, sino
que la ley debe guiarse por la naturaleza jurídica de las cosas
Karl Marx*

En el capítulo cuarto de esta investigación, intentamos dar cuenta de diversos acontecimientos de la historia boliviana cuya particularidad saliente podría resumirse en que han estado marcados por una fuerte presencia indígena en lo que a disputas políticas refiere. Allí, hicimos hincapié en el ciclo de rebeliones que se inicia en el año 2000 con la “guerra del agua” y el cerco indígena a la ciudad de La Paz, y finaliza con el triunfo de Evo Morales en las elecciones presidenciales de diciembre de 2005. Hemos dicho también, que el “Ciclo Rebelde” se constituye en *condición de posibilidad* para la emergencia de un nuevo *momento* constitutivo, en el cual, se produce el hecho que será protagonista de la última, pero no por ello menos importante, estación de esta tesis: la Asamblea Constituyente. En este apartado, pondremos el foco en dicho acontecimiento, al que delimitaremos temporalmente entre el 22 de enero de 2006, fecha de asunción del primer presidente indio de la historia, y el 7 de febrero de 2009, jornada en la que finalmente se promulga la nueva Constitución Política del Estado. Estudiamos este proceso bajo la perspectiva que lo destaca como una condensación conflictiva de un problema que atraviesa a la periférica *formación económico-social* boliviana desde su fundación: el *racismo*. De este modo, lo tomaremos como un momento privilegiado de la historia del país andino-amazónico en tanto que expresión de los diferentes problemas que hemos venido abordando hasta aquí: (a) la interrelación entre clases sociales y

agrupamientos étnicos; (b) las disputas por la identidad a través de una lucha por el reconocimiento; y (c) el debate sobre el tipo de Estado. En suma, nuestra hipótesis de trabajo dice que el proceso constituyente se constituye en un inmejorable escenario para el estudio de los históricos conflictos políticos, étnicos y sociales desplegados a lo largo y ancho de la historia de Bolivia.

1. Asamblea Constituyente: el comienzo de un nuevo *momento constitutivo*

René Zavaleta (1990) gustaba decir que en la historia de cada país suele haber más de un *momento constitutivo*. Respecto de su tierra natal, la fundación de la República (1825); la Guerra del Pacífico (1879-1883); la Revolución Federal (1899); la Guerra del Chaco (1932-1935); y la Revolución Nacional (1952) configurarían la serie de esos *momentos* fundantes. Que el recuento de acontecimientos propuestos por Zavaleta finalice aquí y no, por ejemplo, en 1985 con la instauración del neoliberalismo, responde más a una ley biológica que a una decisión teórico-política de clausurar en la Revolución de abril la historia del país andino-amazónico. Vale decir, será la temprana muerte de Zavaleta, acontecida en 1984 cuando acusaba unos jóvenes 47 años de edad, la que le impedirá proseguir con su trabajosa y original elaboración y aplicación de categorías para el estudio de la *formación económico-social* boliviana.

Intentando continuar con la tarea que nos legase nuestro autor, propondremos, a modo de hipótesis de trabajo, que el Ciclo Rebelde (2000-2005) se constituirá en la etapa de *transición* entre dos *momentos constitutivos*: aquel que se había iniciado con la instauración de precisas políticas económicas neoliberales de la mano del entonces Presidente Víctor Paz Estenssoro (1985-1989), y aquel otro que se empieza a gestar con el triunfo electoral de Evo Morales (2005 a la fecha), cuya búsqueda por refundar el Estado a partir de una lucha contra el *racismo*, el *colonialismo interno* y el patriarcado se convierte en una de sus particularidades más salientes. Este período, denominado unas veces como “Revolución Democrático-Cultural”, y otras como “Proceso de Cambio”, se trata de uno en el que no sólo se intenta batallar contra aquellos vestigios del neoliberalismo que siguen desplegándose en la nueva etapa, sino también como un proceso que, apoyado en amplios sectores populares otrora subalternizados, se propone

poner en cuestión la cualidad estatal heredada de la colonia de concentrar la definición y el control del capital del Estado en bloques sociales culturalmente homogéneos y diferenciados de las distintas comunidades culturales indígenas preexistentes (Tapia, 2007). En definitiva, se trata de una época en la que se aspira, al decir de Walter Benjamin (2008), a “cepillar a contrapelo” la concepción racista y etnocéntrica de una historia cuyas hondas raíces se remontan a la Conquista de América.

Ahora bien, ¿por qué decimos que es la asunción presidencial de Evo Morales la que representa un nuevo *momento constitutivo*, y no, por ejemplo, el ciclo de luchas que se abre en abril de 2000? En primer lugar, porque sólo después del Ciclo Rebelde, y no durante él, se produce un hecho fundamental: el pueblo boliviano elige por primera vez en su historia a un presidente indígena, el cual asume luego de un triunfo aplastante en los comicios del 18 de diciembre de 2005 consagrándose con el 54% de los votos. Esto no es un dato menor, sobre todo si tenemos en cuenta aquello que venimos sosteniendo a lo largo de esta investigación, esto es, que la historia de Bolivia se configuró a partir de la negación política, económica y cultural de la gran mayoría india de su población, con el *racismo* en tanto eje articulador. En segundo lugar, porque dicho Ciclo constituye la *potencia* pero no el *acto* para la constitución de un nuevo *momento*; vale decir, si bien allí se configuran las principales demandas que se cristalizarían en lo que se conoció como la “Agenda de octubre”, todavía no se tiene el control del eje de las mismas: el aparato estatal. En tal sentido, será el triunfo electoral del MAS el que permita llevarlas adelante, materializándolas tempranamente en la “Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente” promulgada el 6 de marzo de 2006, y en el Decreto “Héroes del Chaco”, firmado el 1 de mayo del mismo año, el cual da comienzo al proceso de nacionalización de los hidrocarburos⁹⁵.

95 La importancia de la nacionalización de los hidrocarburos radica en el uso que se le da al excedente económico proveniente de la renta hidrocarburífera. El subsidio de incentivo a la permanencia escolar durante la instrucción primaria denominado “Bono Juancito Pinto”, en octubre de 2006, como así también la Renta Universal de Vejez y Gastos Funerales, conocida como Renta Dignidad, de diciembre de 2007, son ejemplos de lo que supone la transferencia de recursos a partir del excedente conseguido a través de la mencionada nacionalización. Esto demuestra, una vez más, aquello que sostenía Zavaleta (1990): lo importante no es el excedente en sí mismo, sino lo que se hace con él.

2. “Consensualistas” versus “conflictivistas”

Una vez elegidos los 255 constituyentes de las 16 fuerzas políticas que accedieron a la Asamblea Constituyente⁹⁶, los cuales representarían a los 9 Departamentos que conforman Bolivia (Chuquisaca, La Paz, Cochabamba, Potosí, Oruro, Tarija, Santa Cruz, Beni y Pando), el 6 de agosto de 2006 en la ciudad de Sucre se dio inicio a las sesiones constituyentes. Luego del ciclo de rebeliones que desde el año 2000 venía dominando la escena política boliviana, la Asamblea devenía, en términos institucionales, en espacio privilegiado para la refundación del país. Sin embargo, su instauración no representaría en sí algo novedoso en la historia del país andino-amazónico, sobre todo, si tenemos en cuenta que desde su fundación se habían convocado diez de ellas⁹⁷. En rigor, lo rupturista del acontecimiento habría que buscarlo en otras dos cuestiones, ambas inéditas: (1) el hecho de ser el producto directo de un ciclo de rebeliones populares; y (2) que se haya llevado adelante con la participación del pueblo en pleno -obreros, campesinos e indígenas de tierras altas y bajas, vecinos, albañiles, mujeres, jóvenes, empresarios, etc.- a través de representantes democráticamente electos. Con todo, la principal novedad será el protagonismo alcanzado por el sujeto históricamente negado y ocluido: el indio, quien, como señala una de nuestras entrevistadas, Rosalía del Villar Hinojosa, comenzaba a abandonar su sitio de mero actor social para convertirse en actor político. Esta irrupción de actores no comunes en una instancia político-institucional, supondrá que el proceso constituyente se encuentre atravesado de principio a fin por distintas formas de violencia política, donde el *racismo* jugará un rol principal. A la vez, significará un duro revés para el *racismo* estatal republicano que hasta el momento se había hecho del poder político (Barragán, 2006; Lazarte, 2006; García Linera, 2012).

96 MAS; Poder Democrático Social (PODEMOS); Unidad Nacional (UN); Autonomía para Bolivia (APB); Alianza Social (AS); Alianza Social Patriótica (ASP); Movimiento Bolivia Libre (MBL); Movimiento Originario Popular (MOP); Movimiento AYRA; Concertación Nacional (CN); Movimiento Nacionalista Revolucionario - Frente Revolucionario de Izquierda (MNR-FRI); MNR; MNR Alianza 3 (MNR-A3); Movimiento de Izquierda Revolucionaria Nueva Mayoría (MIR-NM); Alianza Andrés Ibáñez (AAI); Movimiento Ciudadano San Felipe de Austria (MCSFA)

97 Para una profundización sobre la historia de las Asambleas Constituyentes en Bolivia recomendamos Barragán, R. (2006): *Asambleas Constituyentes. Ciudadanía y elecciones, convenciones y debates (1825-1971)*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

A partir del análisis de las entrevistas hechas durante el 2009 a los y las constituyentes por la Fundación Friedrich Ebert (FFE) en conjunto con la Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (FBDM), como así también de aquellas otras que nosotros tuvimos oportunidad de realizar hacia finales de 2011, pudimos extraer algunos testimonios que dan cuenta del carácter de la Asamblea Constituyente como una instancia que pretende contener la diversidad cultural propia de la *abigarrada* sociedad boliviana:

Por primera vez era conocer al resto de las identidades culturales (...), el desfile de pueblos indígenas el 6 de agosto era una cosa conmovedora, por primera vez estaba abriendo mis ojos a lo que era mi país, no se terminaba en las poblaciones urbanas, sino que había estos pueblos que son también bolivianos y bolivianas, que tienen todos los derechos al igual que nosotros (Mario Orellana, MAS-La Paz)

(...) no conocía a los chiquitanos, a los yuracarés, y toda la marcha que hubo de los pueblos indígenas con sus vestimentas, su cultura, aunque quisieron imponer una sola cultura (Sabino Mendoza, MAS-La Paz)

Los positivos han sido cuando nos hemos reunido todos y hemos jurado el 6 de agosto del 2006. Cuando nos hemos conocido, nos hemos visto diferentes, ese ha sido un momento positivo porque pensamos que podíamos llegar a un entendimiento (Lili Ramos Rojas, PODEMOS-Santa Cruz).

Sin embargo, tal como sostiene Fernando Garcés, “(...) no se trata, simplemente, de explicitar la diversidad cultural como una riqueza, sino de comprendérsela en sus estructuras de dominación” (Garcés, 2011: 216); vale decir, se trata de no olvidar el hecho de que el problema de las diferentes identidades político-culturales se encuentra atravesado por la jerarquización histórica que las ha configurado. Y tal jerarquización, siempre fue el resultado, nunca fijo y estanco, de una lucha por el reconocimiento.

De un modo por demás esquemático, pero tal vez útil a los fines del análisis del problema del *racismo* durante el proceso constituyente, podríamos identificar que, de la totalidad de fuerzas políticas y sociales, surgieron dos posiciones marcadamente enfrentadas: de un lado, los sectores empresariales y terratenientes, las oligarquías

locales, ciertos estratos de la burguesía intermedia, y algunos sectores de la Iglesia⁹⁸, nucleados alrededor de la “Media Luna” (Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija) y representados en la Asamblea principalmente –aunque no exclusivamente- por PODEMOS; del otro lado, las fuerzas insurgentes, plebeyas y populares, articuladas en torno del MAS, pero también alrededor de otras fuerzas políticas con menor representación en la Asamblea. Para el primer sector, el objetivo de la Asamblea era la reformulación de la Constitución Política del Estado existente, la cual había sido redactada en 1967, sufriendo modificaciones parciales en 1994. Particularmente, sostenían que se debía trabajar sobre algunos puntos relativos a la “inclusión” de las mayorías indígenas que se habían manifestado con fuerza en los cinco años previos. Esta estrategia de inclusión será una consecución de aquella otra iniciada durante el primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997), conocida popularmente como políticas “pluri-multi”. Asimismo, para ellos la Asamblea Constituyente se trataba de un escenario eminentemente jurídico al que se asistía para construir un Pacto Social que le devolviese a Bolivia su (aparente) “armonía” (Lazarte, 2011). A su vez, se entendía que el Pacto debía ser concebido por “expertos” en leyes, y que se llegaría a él a través del consenso:

Nos faltó humildad, nos faltó consensuar, la Asamblea que al igual que lo que ocurre en este momento, ya le he dicho que sus decisiones no las han tomado en la Asamblea, las pocas decisiones que se han tomado no han sido producto de un entendimiento dentro de la Asamblea, las decisiones se han tomado en el Chapare o en el Palacio de gobierno (Lili Ramos rojas, PODEMOS-Santa Cruz)

En cambio, desde la otra posición, se defendía que la Asamblea se trataba de un espacio específicamente político que se daba cita para redactar una nueva Constitución en tanto que puntapié inicial para la refundación de la sociedad y el Estado, proceso *necesario* para un posterior establecimiento de un diálogo y una inclusión efectivos.

⁹⁸ Habría que agregar a esta coalición tanto a las empresas transnacionales, como a los organismos multilaterales: Fondo Monetario Internacional (FMI), Banco Mundial (BM) y Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

2. 1. Excursus. Sobre el consenso y el conflicto en la teoría social contemporánea

Para enfocar el análisis de lo que se puso en juego en esta coyuntura socio-política, resulta relevante retomar una disputa teórica en el campo de la sociología crítica. Para tales fines, identificaremos, por un lado, una posición que llamaremos “consensualista” y que se encuentra constituida por la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas (1993); y por el otro, una perspectiva que denominaremos “conflictivista”⁹⁹, integrada por la teoría del reconocimiento de Axel Honneth (1997; 2009) y las reflexiones de Walter Benjamin (2009) sobre el carácter constitutivamente violento de lo político.

Según la perspectiva del primero de los integrantes de la llamada “Escuela de Frankfurt”¹⁰⁰ al que hemos aludido, la *acción comunicativa* refiere a

(...) la integración de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extra-verbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones. El concepto aquí central, el de *interpretación*, se refiere primordialmente a la negociación de definiciones de la situación de consenso (Habermas, 1993: 124)

La premisa de esta perspectiva teórica dice que los actores en la *acción comunicativa* persiguen, de común acuerdo, la obtención de un consenso. El entendimiento lingüístico, basado en el acervo de saber culturalmente válido, sería el mecanismo de coordinación de la acción para que esta se pueda constituir en una interacción. Así, la *acción comunicativa* se fundaría en un acto comunicativo auténtico, esto es, en una comunicación libre de dominación entre los hombres. Siguiendo a Terry Eagleton (2004), podríamos afirmar que para Habermas la “(...) situación ideal de comunicación

⁹⁹ Cabe mencionar que tanto lo que nosotros llamamos “consensualismo” o “conflictivismo”, nada tienen que ver con posibles escuelas del Derecho u otras disciplinas que lleven esos nombres.

¹⁰⁰ Como señala Seyla Benhabib, el programa del Instituto de Investigación Social “(...) puede dividirse en tres fases diferentes: la fase del “materialismo interdisciplinario” de 1932 a 1937, el enfoque de la “crítica teórica” de 1937 a 1940, y la “crítica de la razón instrumental” que caracteriza al período que va de 1940 a 1945” (Benhabib, 2004: 78-79). Agregamos nosotros tres nuevas etapas posteriores: primero, el período caracterizado por la obra de Adorno *Dialéctica negativa*, de 1945 a 1969 –año de la muerte de aquel-; segundo, la fase de la *teoría de la acción comunicativa*, de Jürgen Habermas, de 1970 a 1994; por último, la más reciente, llevada adelante por Axel Honneth, el período de la *teoría del reconocimiento*, de 1994 a nuestros días.

sería aquella que estuviera librada de toda dominación, y en la que todos los participantes tuvieran oportunidades simétricas e iguales para elegir y desplegar actos de habla” (Eagleton, 2004: 228). Con todo, producto de la acción “distorsionante” de la ideología dominante, aquella se vería sistemáticamente amenazada. Desde esta óptica, el conflicto aparecería como resultado de una interacción malograda producida cuando las tentativas de entendimiento fracasan; vale decir, el conflicto, antes que constituir la raíz de toda interacción humana, sería posterior al acto comunicativo.

Recuperando el espíritu renovador que Habermas le imprimiera a la tradición filosófico-política de la Escuela de Frankfurt, Axel Honneth (2009) hará lo propio, pero esta vez, saldando cuentas con el mismo Habermas. Sin desechar el paradigma comunicacional va a poner en cuestión la idea de *acción comunicativa* proponiendo un nuevo arquetipo de comunicación donde el eje ya no estará puesto en la teoría lingüística sino en la teoría del reconocimiento. Así, va a sostener que previo a la interacción basada en el entendimiento existe una instancia pre-discursiva que Habermas habría soslayado: la lucha por el reconocimiento. Interesa la teoría de Honneth, puesto que establece una recuperación del espíritu de la primera generación del *Instituto de Investigación Social* (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin, etc.) a través de la categoría de lucha y conflicto en tanto que constitutiva de toda interacción social. Desde esta óptica, el punto nodal ya no estará puesto en las distorsiones producidas en la interacción comunicativa, sino en el análisis de las causas sociales responsables de la vulneración sistemática de las condiciones del reconocimiento. Así, el criterio de una teoría de la *racionalidad* cedería su lugar al análisis de las formas previas intersubjetivas del desarrollo de la identidad humana; vale decir, el trastorno de la vida social ya no podrá ser analizado únicamente desde las condiciones racionales de la comunicación libre de dominación. De este modo, para realizar una teoría de la interacción social será necesario iniciar la búsqueda de las condiciones intersubjetivas previas que se encuentran en las formas de comunicación social en las que el individuo crece, consigue una identidad social y logra concebirse como parte integrante de una sociedad.

Siguiendo a Honneth, diremos que la expectativa del reconocimiento social no sólo forma parte del actuar comunicativo, sino que constituye su prerequisite. En tal

sentido, los sujetos se encuentran unos a otros en el horizonte de la expectativa recíproca de recibir reconocimiento tanto como personas morales como por su desempeño social. Cualquier lesión de los presupuestos normativos de la interacción repercutirá de manera directa en los sentimientos morales de los participantes, teniendo por efecto una sensación de pérdida de personalidad traducida en una experiencia del desprecio.

Si acordamos con Honneth en que en las sociedades modernas “(...) los diferentes grupos, con los medios simbólicos de la fuerza, intentan alzar a objetivos generales el valor de las capacidades ligadas a su modo de vida” (Honneth, 1997: 155), entonces, el contenido de las interpretaciones dominantes dependerá de cuál es el grupo social que consiga exponer públicamente sus propias operaciones y formas de vida. Las reflexiones de Honneth recuerdan mucho a la célebre sentencia marxiana que dice que “(...) las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época” (Marx, 2005: 50). A su vez, el surgimiento de valoraciones sociales subalternas a esa forma dominante tendrá por efecto una lucha permanente por el reconocimiento de las mismas. Con todo, Honneth nos advierte que la valoración social adopta un modelo de relaciones asimétricas entre los sujetos “histórico-vitalmente” individualizados¹⁰¹.

Recobrando tanto la teoría de la lucha por el reconocimiento acuñada por el joven Hegel, como algunos elementos de la psicología social de George Herbert Mead¹⁰², Honneth buscará mostrar que los cambios sociales son un producto de luchas por el reconocimiento. Con el objeto de encontrar las causas de las diferentes formas de menosprecio social, construirá una tipología *fenomenológica* para estudiar las diferentes

101 Conviene tener presente que Honneth no desecha la preponderancia del momento económico en la lucha por el reconocimiento. Por el contrario, afirma que las relaciones de valoración social “(...) se acoplan con el modelo de distribución de las rentas en dinero de manera indirecta, los debates económicos también pertenecen constitutivamente a esta forma de lucha por el reconocimiento” (Honneth, 1997: 156)

102 El concepto central en la obra del conductista social George Herbert Mead es el de comunicación, que es social y universal. El lenguaje simbólico representa el vínculo entre lo individual y lo social, a la vez que es el elemento que diferencia a las sociedades humanas de las animales. Su obra principal *Espíritu, Persona y Sociedad* –publicada en el año 1934– es el intento por elaborar una teoría de la intersubjetividad que conciba a la personalidad como un producto social. Lo característico de la mente es la inteligencia reflexiva, que consiste en representar el futuro en términos de ideas. Cuando el individuo se hace consciente de sí mismo, de sus relaciones con el proceso social y con los otros participantes, podemos decir que posee un *yo* o una personalidad. El *yo* es concebido como un producto social, como resultado de un proceso de acción (González de la Fe, 2003).

formas de reconocimiento social previas a la propia interacción: (1) aquellas relaciones sociales en las que prima el afecto emocional, tales como el amor y la amistad; (2) el reconocimiento jurídico como un miembro de una sociedad que es moralmente responsable de sus acciones; y (3) la valoración social del desempeño y las capacidades individuales. Al estar atravesadas por una lucha por el reconocimiento, tales formas sufrirán ciertos tipos de lesiones en los presupuestos normativos de la interacción, apareciendo a los ojos de los individuos como formas de injusticia social. Esta experiencia del menosprecio supondrá una desposesión del reconocimiento que adoptaría, al menos, tres formas diferenciadas: (1) el maltrato físico; (2) la exclusión de determinados derechos de una sociedad; y (3) la disminución del valor social de un individuo o de un grupo.

A los fines de esta investigación, interesa la teoría del reconocimiento en tanto permite dar cuenta de aquello que sucede cuando el reconocimiento como miembro jurídico de una sociedad se transforma en menosprecio, cristalizándose en las tres formas arriba mencionadas. Pero también, porque plantea un horizonte emancipador; vale decir, con Honneth vemos como la experiencia del desagravio moral posibilitaría que los sujetos alcanzados por ella entren en una lucha práctica por el reconocimiento. En tal sentido, la exigencia de grupos sociales que se ven excluidos de una plena calidad de socio dentro de la comunidad política obligaría, a través de la incesante lucha por el reconocimiento, a repensar permanentemente nuevos presupuestos para la constitución de una voluntad racional, hecho que terminaría traduciéndose posteriormente en nuevos derechos. Desde esta perspectiva, el sujeto adulto en “(...) la experiencia del reconocimiento jurídico, conquista la posibilidad de concebir su obrar como una exteriorización, respetada por todos, de la propia autonomía” (Honneth, 1997: 145). Tener derechos significaría la posibilidad de establecer pretensiones socialmente aceptadas, las cuales, a su vez, permiten que los individuos puedan tener una actividad legítima que goce del respeto de los demás, *realizando* su autorrespeto. En suma, en la experiencia del reconocimiento jurídico los sujetos pueden, por un lado, pensarse como personas que comparten con los otros miembros de la sociedad la facultad de participar en la formación discursiva de la voluntad; y por el otro, obtener la posibilidad de referirse a sí mismos positivamente.

Por su parte, muchos años antes que las ideas de Honneth tuvieran lugar en la tradición frankfurtiana, Walter Benjamin (2009) había reflexionado, en su ya clásico ensayo *Para una crítica de la violencia*, sobre la relación entre violencia y derecho. Allí, el autor de *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, expondrá sólidamente la idea de la imposibilidad de fundación de un nuevo derecho si éste no es consecuencia de algún tipo de violencia; en otras palabras, para Benjamin la violencia es la fundadora de todo derecho:

(...) el derecho es iluminado por una ambigüedad moral que impone la cuestión de si no existen otros medios más que los violentos para regular los intereses humanos en conflicto. Ante todo, esto comprueba que una concertación no violenta de los conflictos nunca puede confluír en un acuerdo de derecho. En última instancia, siempre deriva en una violencia posible, más allá de que las partes hayan contraído este acuerdo pacíficamente. Pues el acuerdo concede a cada una de ellas el derecho a utilizar la violencia contra la otra parte, en caso de que se rompa el acuerdo. Es más, no sólo el resultado del acuerdo, sino también su origen, remiten a la violencia (Benjamin, 2009: 49).

Desde esta perspectiva, el sentido de la violencia no sería tanto castigar la violación de la ley, sino salvaguardar al derecho mismo, esto es, proteger la violencia históricamente legitimada como un *monopolio* exclusivo del Estado. Como señala Grüner:

La violencia es constitutiva de la práctica política, porque es fundadora de la juricidad estatal (...) es porque hay un acto de violencia en el origen que la Ley es posible. No es que la violencia sea transgresión a una ley preexistente, ni que la Ley venga a reparar una violencia inesperada: la violencia es condición fundacional de la Ley, y desde luego persiste mucho más allá de esa fundación (pues de otra manera la Ley se hubiera hecho superflua luego de reparado el acto puntual e inicial de la violencia) (Grüner, 1997: 31-32).

La persistencia de la violencia luego de la fundación de la ley demuestra que, tal como nos advertía el propio Benjamin (2009), el derecho también es dueño de una tendencia conservadora cuyo objetivo sería evitar y/o contener, a través de la concesión de determinadas demandas, aquellas acciones violentas consideradas ilegítimas por el propio Estado (léase: la violencia del pueblo). En rigor, el derecho en su faceta conservadora evita y/o contiene la violencia del pueblo porque la sabe potencialmente capaz de fundar un orden jurídico diferente al hasta entonces instituido (Grüner, 1997).

De algún modo, Benjamin nos invita a pensar sobre la existencia de una dialéctica entre la violencia como fundadora y como conservadora del derecho:

(...) toda violencia fundadora de derecho, mientras dura, debilita de forma indirecta a través de la represión de contraviolencias enemigas también a la fundadora de derecho, la cual se representa en la violencia conservadora misma (...) Esto continúa hasta que, bien nuevas violencias, bien aquellas oprimidas en el pasado, vencen a la violencia conservadora de derecho y, con ello, instauran un nuevo derecho hasta su próxima caída. Sobre la ruptura de este ciclo hechizado por las formas míticas de derecho, sobre la destitución del derecho junto a su violencia, de la que éste depende y ella de él, y, por último, sobre la violencia de Estado, se instaura una nueva era histórica (Benjamin, 2009: 61-62)

En suma, las reflexiones de Benjamin, y en esto representan una ventaja respecto de las de Honneth, identifican a la dialéctica de la violencia como una expresión de la lucha de clases.

A continuación, analizaremos las diferentes posiciones políticas en pugna durante el proceso constituyente, teniendo como trasfondo teórico las reflexiones de Habermas, Honneth y Benjamin.

3. Interculturalidad, un concepto problemático

Como ya se ha señalado, durante los años noventa del pasado siglo se produjeron una serie de modificaciones en el texto constitucional, todas ellas bajo la perspectiva del relativismo cultural, tendientes a incorporar a los diferentes pueblos indígenas a la ciudadanía boliviana (Viaña, 2010). Conocidas bajo el nombre de multiculturalismo, o “políticas pluri-multi”, emergía producto de dos factores diferentes pero interconectados entre sí. El primero de ellos, respondía a una problemática más local: la pérdida de centralidad del proletariado minero luego del Decreto Supremo 21.060¹⁰³ supuso un

103 Se haría tristemente célebre la frase con la que Paz Estenssoro intentó justificar la aplicación de políticas neoliberales: “Bolivia se nos muere”. Resulta paradójico el hecho de que dicho el firmante del 21.060 haya el mismo quien fuese uno de los hombres fuertes de la Revolución Nacional de 1952 y del nacionalismo revolucionario: Víctor Paz Estenssoro. Sancionado el 29 de agosto de 1985, el Decreto 21.060 supuso, según la clásica definición de Zavaleta, el fin del Estado del '52, Con el argumento de

auge de los sectores indígena-campesinos, cuya peligrosidad política llevó al gobierno del MNR de Sánchez de Lozada a adoptar políticas de “inclusión” en tanto que concesión al orden de la dominación. Con Walter Benjamin (2009), podríamos identificarlas como expresión de las tendencias conservadoras de derecho. El segundo factor, de carácter más externo, sería una consecuencia de la instauración del neoliberalismo, ya no en su especificidad boliviana, sino en la latinoamericana y caribeña. La promoción de una diversidad cultural se convertiría en eje de las políticas de dominación “(...) bajo la tradicional aceptación de cualquier diferencia y diversidad, pero a condición de que todos estemos subsumidos y amoldados a las lógicas y dinámicas que imponen las relaciones del capital y las relaciones coloniales” (Viaña, 2010: 120). Así, ya no se trataría de invisibilizar las diferencias sino de exaltarlas, pero a condición de volverlas inofensivas.

Celebratorias de la diversidad cultural, las nuevas “políticas de la diferencia” fueron constituidas bajo la apariencia del diálogo y el respeto por el “otro”. Héctor Díaz Polanco llamará *etnofágico* a este proceso, el cual expresaría

(...) el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones “nacionales” ejercen sobre las comunidades étnicas (...) En síntesis, la etnofagia es una lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones inter-étnicas... y que, en su globalidad, supone un método cualitativamente diferente para asimilar y devorar a las otras identidades étnicas (Díaz Polanco, 2006: 3)

atacar las causas que produjeron una fuerte hiperinflación, las cuales fueron buscadas en el déficit fiscal del sector público, el Decreto instrumentó una serie de medidas fiscales, monetarias, cambiarias y de ajuste administrativo del sector estatal. Todas ellas tuvieron por resultado una liberalización de precios y bienes de servicios y del mercado financiero; fijación de un tipo de cambio flexible; prohibición del incremento de personal por parte de las empresas y entidades del sector público; descentralización de YPF, la cual, a la vez, debía transferir íntegramente al sector privado la distribución y comercialización de los hidrocarburos y sus derivados; descentralización de la empresa insignia –modo elegante de llamar a la privatización-, la Corporación Minera de Bolivia; y, tal vez el más importante, el otorgamiento a las empresas del sector público y privado de rescindir libremente los contratos de trabajo o aplicar el “beneficio” de relocalización –un eufemismo del despido- de los trabajadores. La derrota del movimiento minero en la “Marcha por la Vida” de agosto de 1986, sería el golpe de gracia del *momento constitutivo* que había nacido al calor de la Revolución Nacional de abril de 1952. Todo ello, pero sobre todo estos dos últimos puntos, significaron el fin de la minería en tanto sector clave y estratégico de la economía boliviana, que terminarían con el despido de unos 23.000 trabajadores mineros de una planta de 30.000. Así, la capacidad del proletariado minero por llevar adelante el papel de *dirigente* de la sociedad que había logrado al imponer su “concepción de mundo” por sobre las otras se vería fuertemente cercenada.

Siguiendo a Díaz Polanco, Viaña (2010) va a sugerir que la etnofagia tendría por función mostrar cuan “plural” y “tolerante” es el Estado en su configuración neoliberal, para poder proseguir y profundizar los diferentes procesos de privatización de la economía, la extracción sin tapujos de los bienes de la naturaleza, y la pauperización de las clases subalternas.

En los albores del nuevo siglo, el concepto de multiculturalismo sería reemplazado por el de interculturalidad, aunque salvaguardando los elementos esenciales de aquel. En tal sentido, Fernando Garcés sostendrá que las nociones más comunes de lo intercultural fueron construidas como un

(...) (a) Comportamiento literal –relación “entre” culturas-; (b) como potenciamiento de una actitud de tolerancia en las interrelaciones culturales interpersonales; (c) como dimensión positiva a la que debe aspirar la diversidad boliviana, de tal manera que permita el entendimiento armónico entre sus partes; y (d) como convocatoria a la participación e inclusión de los sectores históricamente excluidos de los ámbitos de decisión estatal, principalmente indígenas (Garcés, 2011: 250)

En términos teóricos, el mayor problema de este interculturalismo “consensualista” se encuentra en sus propias premisas. Sólo se puede postular que la desigualdad social se supera a través de la obtención de un consenso social, a condición de soslayar el hecho innegable de que las marcas coloniales configuraron sujetos igualmente coloniales y, por lo tanto, asimétricos entre sí. En tal sentido, diremos que el punto de partida no podría estar constituido por el diálogo entre supuestos “iguales”, justamente, porque esos “iguales” son sólo supuestos. En rigor, y eso es lo que hemos intentado demostrar a lo largo de esta investigación, ese diálogo siempre se trató de un monólogo que expresó la profunda asimetría que dominó la relación entre las partes en conflicto.

4. La especificidad de la Asamblea Constituyente: lo político vs. lo jurídico

En este apartado intentaremos identificar las diferentes formas de *racismo* que se han manifestado durante el proceso constituyente. Para ello, tomaremos como punto de partida una de las hipótesis principales que guían esta investigación: el *racismo* no siempre se expresa explícitamente a través de la violencia verbal y/o física -aunque

estas generalmente sean su expresión más palpable- sino que, muchas veces, emerge de modos implícitos, sutiles y por ello, ciertamente opacos.

Uno de esos modos invisibilizados de *racismo* va a aparecer en torno de la pregunta por quién/es debe/n pensar y redactar una Constitución. La reactualización de este interrogante, prácticamente impensable pocos años atrás, se iba a poner en movimiento a partir de un artículo central de la “Ley de Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente”: el número 7. El mismo, relativo a quién/es podía/n constituirse en constituyente/s, venía a poner en cuestión la *colonialidad* institucional del histórico Estado boliviano. Ya no se trataba de que especialistas académicos en temas constitucionales, o los propios juristas, fuesen los encargados exclusivos de materializar las reformas de la Constitución o, en el peor de los casos, de la redacción de una nueva; ahora se extendía ese derecho a cualquier ciudadano/a que cumpliera con los siguientes seis requisitos: (1) Ser boliviano o boliviana de origen; (2) Haber cumplido 18 años de edad al momento de la elección; (3) Los varones mayores de 21 años, haber cumplido el Servicio Militar; (4) Estar inscrito en el Padrón Electoral; (5) Ser postulado/a por un Partido Político, Agrupación Ciudadana y/o Pueblo Indígena; (6) No haber sido condenado a pena corporal; ni tener pliego de cargo o auto culpa ejecutoriados; ni estar comprendido en los casos de exclusión y de incompatibilidad establecidos por Ley (República de Bolivia, 2006). La identificación de los conflictos suscitados por causa de éste artículo aparecen expresados en algunos pasajes de las entrevistas que utilizamos como insumos de investigación:

Lo que pasa es que la Asamblea Constituyente era un escenario para que estén presentes los que medianamente pueden conocer el manejo del articulado de un texto constitucional, personas que puedan tener la capacidad de hacer comparaciones inclusive con otras constituciones, para poder mejorar la nuestra (...) La Asamblea es algo serio, estábamos hablando de un texto que signifique la normativa del Estado (Miguel Ojopi, MNR-Beni)

Es más, casi al finalizar este proceso constituyente (...) me entero que había una constituyente del MAS que no sabía leer ni escribir. Y eso para mí fue una gran sorpresa; no es un impedimento pero sí fue una sorpresa porque eso permite que la persona no pueda ser una persona abierta, no pueda mirar a todos de la misma manera porque tiene ciertas limitaciones, y creo que eso fue un gran obstáculo en el proceso constituyente (Patricia Arancibia, PODEMOS-Santa Cruz)

Es posible que si los colegas constituyentes del MAS hubieran tenido mayor formación intelectual, académica, hubieran generado posiblemente mayores espacios de discusión interna dentro de la bancada del oficialismo. Es probable, porque estoy seguro que del cien por cien de ellos, quienes tenían la capacidad de opinar, de definir, de dar la línea no llegaban ni al diez por ciento; los demás obedecían, y puede ser que eso se deba a su falta de formación académica, es posible (Jorge Ávila, PODEMOS-Santa Cruz)

Y yo puedo garantizar que la gran mayoría de los asambleístas del oficialismo eran, y me da tristeza decirlo, simple y sencillamente levantamano. Había muy pocos que tenían una instrucción básica como para saber diferenciar qué es lo que leían y qué estaban aprobando y por qué lo estaban aprobando (Francisco Limpas Chávez, PODEMOS-Santa Cruz)

La Asamblea Constituyente ha demostrado en todo el proceso ser un escenario de discusión política, no es un escenario de discusión de leyes. Hasta hoy mucha gente sigue pensando que la Asamblea Constituyente es un escenario donde se va a discutir leyes y, por lo tanto, es competencia de abogados, y por eso muchos abogados se quieren dar el lujo de discutir artículo contra otro artículo. No se trata de eso. Para mí se trata de un escenario de alta discusión política y el tema de las leyes es solamente una consecuencia técnica de esa discusión política: qué tipo de país, qué tipo de sociedad queremos construir y luego vendrá el albañil a hacer lo que el arquitecto le dice “queremos una casa de este tipo”. Entonces, en ese sentido, yo me siento feliz de haber estado en la Asamblea porque vi a mucha gente que habíamos estado discutiendo previamente, años previos, tenemos documentos sobre eso; mucha gente se siente expresada (Félix Cárdenas, CN-Oruro)

Inclusive, en un momento yo les decía a los constituyentes que la Asamblea Constituyente no es una instancia de decisión jurídica, es una instancia de decisiones políticas; lo político tiene que estar por encima de lo jurídico porque va a normar la nueva estructura, el nuevo paraguas jurídico de este país (René Muruchi, AS-Potosí)

(...) como asamblea tiene que reflejar la realidad del país, de un país heterogéneo donde están los campesinos, los indígenas; ahí están los empresarios y ahí están los intelectuales; ahí están todos y nadie puede quejarse de nada, por eso es la Asamblea más genuina de todas las que ha tenido la historia de Bolivia (Eulogio Cayo, MAS-La Paz).

Yo nunca pensé en ser candidata, y mi esposo más bien me decía: “¿y por qué no? Va a ser un hito histórico y las mujeres ahora van a tener también probabilidades de participar activamente”. Yo le decía: “yo soy trabajadora social”, y yo pensaba que la constituyente era para abogados. Yo no soy abogada, no tenemos muñeca política, no soy dirigente, somos militantes de base, y no tenemos plata. Entonces cómo vos quieres asumir eso con las condiciones que tenemos nosotros (Rosalía del Villar Hinojosa, MAS-La Paz)

Estos testimonios muestran la tensión que existía al interior de la Asamblea, pero también puertas afueras (en la sociedad civil), respecto del carácter de la misma, esto es, si se trataba de un ámbito exclusivamente jurídico-discursivo o de uno eminentemente político. Quienes se ubicaban en la primera posición, sostienen que un constituyente tendría que ser una persona con un mínimo nivel de discursividad en el universo simbólico “legítimo”. Mientras que los que formaban parte del segundo grupo, ponderaron positivamente la pluralidad de sujetos que integraban la Asamblea, posición que se deriva de la identificación de la misma como un espacio político. Respecto de esta tensión, el *racismo* aparecerá bajo el disfraz de un conflicto entre profesionales y no profesionales.

Tal diferenciación tiene como fundamento un dato que no resulta menor: el sector más analfabetizado de la sociedad, si es que pensamos a partir del proceso de castellanización oficial, siempre ha sido el indígena-campesino, en tanto que principales víctimas históricas del *racismo* que viajó en los barcos conquistadores -aunque los actores materiales de la Conquista no hayan sido absolutamente conscientes de ello-. En tal sentido, la utilización del epíteto “levantamanos” durante la Asamblea resulta ilustrativa de aquello que queremos demostrar: un “levantamanos” es alguien que no tendría capacidad de pensar por sí mismo; alguien que, derivado de una inferioridad biológica, resulta inferior desde el punto de vista cultural; alguien que, históricamente, ha sido considerado como un animal –tal como se llegó a discutir en el famoso debate entre Bartolomé De Las Casas y Sepúlveda-. Sin embargo, lo que estas posiciones casi nunca interrogan son las causas por las que esos sujetos no tuvieron acceso a una alfabetización efectiva; y cuando se lo hace, se suele negar la implicación que se tiene con ese pasado, el cual es concebido como algo ajeno al presente, como algo con lo que no se tendría “nada que ver”. Con la finalidad de victimizarse frente a la potente irrupción de aquellos que hasta ahora no habían sido invitados a tomar decisiones en el seno de las instituciones políticas del Estado, sólo se analiza el “puro” presente –si es que tal cosa pudiera hacerse-:

En la Asamblea, desde que empezó nos sentimos discriminados, como que ahora la tortilla tendría que volverse. Estábamos pagando una factura que nosotros no hicimos en el pasado. Desde el inicio escuchábamos, de todas las voces de la gente del MAS, de los 500 años, que los excluidos, que los

marginados. Entonces resulta que si antes eran ellos los excluidos, ahora es el momento de excluir a la gente que nos consideramos mestiza (Janine Añez, PODEMOS-Beni)

Como ellos dicen que fueron discriminados por más de 500 años... Pero hoy por hoy, en esta oportunidad, a quienes más bien quieren discriminar son [a] aquellos que no se identifican con alguna determinada cultura originaria como ellos la ven (Patricia Arancibia, PODEMOS-Santa Cruz)

El MAS (...) debería cambiar el discurso de los 500 años del sometimiento, del sufrimiento. Porque al final yo considero que tanto Bartolina Sisa, Túpac Amaru, Túpac Katari, es gente que ni el propio Evo Morales siquiera ha conocido, ni lo ha llevado en la sangre desde que lo descuartizaron, de que sufrieron. Entonces esas cosas las tienen muy marcadas y esas cosas, como que hacen que el resentimiento, el odio sea más profundo, y eso salga a flor de piel (Arfe Arabe, PODEMOS-Santa Cruz).

Estas formas de concebir el pasado, son tributarias del modo particularmente racista en que se constituyen las identidades políticas y culturales al interior del *capitalismo colonial*. En otras palabras, puesto que, como hemos visto, las identidades se constituyen a través de la co-implicación entre la lucha por el reconocimiento y la lucha de clases, concebir el pasado como algo ocurrido “allá lejos y hace tiempo” tendrá que ver con un tipo específico de identidad: la colonializada expresada en el autodesprecio. Como solía decir Frantz Fanon,

Todo pueblo colonizado –es decir, todo pueblo en cuyo seno haya nacido un complejo de inferioridad a consecuencia del enterramiento de la originalidad cultural local- se sitúa siempre, se encara, en relación con la lengua de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado escapará tanto más y mejor de su selva cuanto más y mejor haga suyos los valores culturales de la metrópoli. Será tanto más blanco cuanto más rechace su negrura, su selva (...) Ser colonizado es también perder un lenguaje y absorber otro. Hablar una lengua es asumir un mundo, una cultura, absorber el contenido de una civilización (Fanon, 1973: 15-31).

Entonces, diremos que uno de los efectos de la lógica racista es la producción de diferentes experiencias de autodesprecio que suponen un odio hacia sí mismo a la vez que un deseo por asimilarse al colonizador (Memmi, 1969). En otras palabras, configura un “complejo del colonizado” que conduce a la *negación* de las propias identidades. Para el caso de Bolivia, dicho “complejo” fue alimentado por la hipótesis arguediana basada en el darwinismo social: la concepción del país andino-amazónico como un “pueblo enfermo”, cuya patología principal es el indio, sujeto que es definido a partir de

atributos como la “ignorancia”, “suciedad”, “alcoholismo”, “egoísmo”, “crueldad”, “vengativo”, “rencoroso”, etc. (Arguedas, 1996). En este escenario, el indio terminará, en muchas ocasiones, por avergonzarse de su propia identidad por miedo a ser identificado al modo arguediano, lo cual, a su vez, lo llevará al intento de mimetización con el amo blanco con miras de ganarse un lugar en el “cielo de los civilizados”. Al respecto, una de nuestras entrevistadas dirá que

El chip de la colonización lo tienes adentro en tu cabeza. (...) no hay peor racista que el que niega su propia raza (...) la falta de sentirte parte de tu identidad es lo que genera el racismo. Es un tema de falta de identidad (Rosalía del Villar Hinojosa, MAS-La Paz)

Por su parte, uno de los modos del desgarramiento identitario colonizado tiene que ver con el bilingüismo colonial. Así, practicará su lengua “madre” –que como hemos visto tiene más que ver con la oralidad, con la comunicación “intra-mundo”- a la par de la lengua colonizada a la que no tendrá un real acceso, constituyéndose las más de las veces en un analfabeto (Memmi, 1969). El *colonialismo interno* supone que todos los aparatos de la dominación habiten la lengua del conquistador. Ante ello, el colonizado tiene dos respuestas posibles: (a) el intento de asimilación con la lengua implantada a través de una negación de sí mismo; y (b) la rebeldía frente a la imposición.

Para el caso de Bolivia, el idioma castellano, en tanto que herencia de la Conquista española, luego reafirmada por la Revolución Nacional de abril de 1952, se convertiría en el idioma oficial¹⁰⁴, transformándose en una de las expresiones más palpables de la dominación. Como señala Fernando Garcés “(...) una vez que los indios quedaron ubicados en los escalones inferiores de la jerarquía social, se hizo lo propio con sus lenguas y conocimientos” (Garcés, 2011: 247). Esto, se pondrá en cuestión de un modo

¹⁰⁴ Si bien es cierto que con la introducción del Voto Universal con la Revolución Nacional se amplió el derecho de ciudadanía de millones de indígenas que hasta ese entonces eran marginados de cualquier consulta electoral, no menos real es que esa ampliación de ciudadanía produjo un creciente proceso de igualación y homogeneización cultural. En este caso, la igualdad del voto lo que hace es encubrir una desigualdad de clase, que tiene por base un diferencial reconocimiento de culturas y prácticas organizativas políticas. De hecho, los nuevos derechos de ciudadanía se ejercían por medio de un idioma extranjero, el castellano (único idioma oficial del Estado a partir de la Revolución), cuando un importante sector de la población tenía como lengua materna un idioma originario. En términos de identidad cultural boliviana castellano hablante, el Estado es monolingüe y monocultural, y por lo tanto, excluyente y racista (García Linera, 2008).

particular durante la Asamblea Constituyente, sobre todo cuando los y las constituyentes provenientes de alguno de los 36 pueblos indígenas que componen el país, intervengan en los debates utilizando su lengua “madre”, hecho que causaría profunda irritación entre los blanco-mestizos del sector “consensualista”.

(...) con los idiomas era lo mismo porque hablaban en el escenario, cuando les tocaba participar, en sus idiomas nativos, en sus idiomas supuestamente originarios, pero después, fuera del escenario estábamos hablando el castellano como personas normales, como personas que nos podamos entender en el mismo lenguaje. Pero también el lenguaje fue utilizado como una farsa, para dar un gran show de que los originarios eran parte de la Asamblea Constituyente (Patricia Arancibia, PODEMOS-Santa Cruz)

Todos ahí en la Asamblea hablaban el castellano. Ahora, cuando hacían intervenciones en su lengua, obviamente era para que nosotros no les entendamos, porque todos hablaban el castellano. Entonces eso era nuestro reclamo inicial, porque considerábamos que era una falta de respeto porque ellos hablando lo que nosotros hablamos, lo hacían por capricho, lo hacían porque querían seguramente hacerse la burla, nos insultaban, nos decía cosas en su lengua (Janine Añez, PODEMOS-Beni)

(...) yo me mostré como un hombre de origen aymara con formación, con un lenguaje articulado y sin utilizar el complejo y la intención de recurrir a mi condición de origen indígena para aprovechar o exigir privilegios políticos (Antonio Aruquipa, PODEMOS-La Paz)

(...) la violencia no es actitud física, la violencia es también ignorarte. No existes para ellos, no existes porque eres un indio en la mentalidad colonial, un indio es un iletrado con quien no vale la pena hablar para nada, este iletrado tiene que asumir nomás su condición de ser sirviente. Entonces esa es la forma de violencia, claro que también había violencia física, pero más que todo era esto (Félix Cárdenas, CN-Oruro).

Al igual que con la utilización de idiomas originarios, considerados por una porción de los constituyentes como una “farsa” para aparentar algo que no se *es*, la vestimenta india (polleras, sombreros, ponchos y abarcas) fue objeto de estigmatizaciones en tanto principal marcador de etnicidad que representa lo que debe ser anulado (Garcés, 2011). Así, se la consideró un motivo válido para insultar y/o agredir a un “otro” al que se acusaba de estar disfrazado con el fin de sacar provecho de una supuesta “moda indigenista”. Esto, tuvo dos efectos encontrados: por un lado, que algunos constituyentes ocultasen sus vestimentas cotidianas por temor a sufrir violencia física directa (insultos, golpes, escupitajos, persecuciones, y hasta recibir pis ajeno en el cuerpo), o bien como condición para obtener atención en restaurantes y hospitales y/o

alquiler de habitaciones en la ciudad de Sucre, los cuales, muchas veces les eran vedados; por el otro, un realzamiento de la autoidentificación que se traducía en autorrespeto:

La Asamblea Constituyente fue una gran farsa de actores que únicamente se disfrazaban con sus atuendos típicos de su región para poder mostrar a toda una Bolivia de que ellos estaban ahí presentes. Pero eran disfraces utilizados, porque los podíamos ver en las calles con ropa normal, con ropa común y corriente que vestimos todos los que desarrollamos una actividad (Patricia Arancibia, PODEMOS-Santa Cruz)

(...) para mí no era el escenario de representación indígena, originaria, que campesinos, que de plumas, que de ponchos, con el cuero, que lleven su flecha; a mí me parece muy folclórico todo eso (Miguel Ojopi, MNR-Pando)

(...) considero que el indigenismo actual, que se ha magnificado, es solamente de pose, de discurso, de conveniencia, y no existe en realidad (Guido Saucedo, MNR-Beni)

Bolivia no necesita personas autoidentificadas como aymaras, quechuas, guaraníes, mestizos, necesita personas formadas con formación y con visión de país (...) Enarbolan lo indígena para mostrar grados de exclusión hacia mi persona, grados de exclusión hirientes” (Antonio Aruquipa, PODEMOS-La Paz)

Yo soy mestiza, me autoidentifico mestiza, no puedo autoidentificarme como indígena, aunque muchas personas, de repente, sí lo están haciendo por intereses del momento (Carmen Gonzales, PODEMOS-Pando).

Estuve muy identificado con los indígenas; incluso en la misma inauguración he ido con mi indumentaria típica de los q’alchas, me he presentado y he estado en la inauguración. Obviamente que después me he sacado mi sombrero porque era objeto de burla de algunos chuquisaqueños racistas; entonces, de esa manera, tuve que quitarme el sombrero (Eulogio Cayo, MAS-Potosí)

En un principio era un orgullo decir que eras quechua, que eras originario o que provenías de una identidad originaria. Cuando veías ahí gente vestida con su ropa originaria ¿no?, aunque eso no signifique nada, pero era un orgullo que una Asamblea de esas características se instale ¿no?, plural, de distintos sectores. Pero al final cambiaron las cosas, porque quisieron liquidar ahí la Asamblea Constituyente ciertos grupos. Entonces ahí no tenías la posibilidad de decir “yo soy quechua”, porque si decías eso te liquidaban, te perseguían, te pegaban (Nelson Virreyra, MAS-Cochabamba)

El racismo se ha expresado en todo el proceso constituyente, en toda la Asamblea Constituyente: desde que hemos llegado nuestras compañeras no encontraban casa donde vivir. ¿Por qué? porque eran de pollera. Por ejemplo, mi esposo viajó una vez y no le quisieron ni vender una chamarra porque era moreno (...) no podíamos pasar por la plaza, nuestras

compañeras de pollera, un día yo estaba con ellas queriendo tomar un taxi y del taxi les gritan “cholas de mierda”, “putas”, les empiezan a insultar y yo les digo: “chicas ¿qué pasa, compañeras?”, y me dicen: “estamos acostumbradas”. Fue tan fuerte que hubieron compañeras de pollera que tenían que ponerse vestido para que no las agredan (...) nuestra hermana habla pues en quechua y no falta de la oposición, que estaba justo al otro lado de la vereda, y empieza a reclamar y dice: “para venir aquí primero tienes que volver a la escuela, india de mierda”, dice. Entonces la compañera reacciona y la quiere ir a pegar, y nuestros compañeros la agarran entre tres hombres y no la podían agarrar. Entonces ahí son los primeros vicios de discriminación en la Asamblea Constituyente (...) un día estaba yo caminando por la plaza 25 de mayo, en Sucre, y veo que mis compañeras la estaban atajándola, protegiéndola, porque no faltó otra gente de Sucre que le empezó a gritar india y a maltratarla y le empezaron a jalar de las trenzas (Rosalía del Villar Hinojosa, MAS-La Paz)

(...) durante la Asamblea Constituyente había mucha discriminación. Por eso, me sacaba la pollera del hotel a la Asamblea, donde me la volvía a poner. Muchas veces pasó que a mí o a los compañeros nos tiraban pis (...) Estando en Santa Cruz en la época de la Asamblea no se podía andar por la calle, nos obligaban a besar la bandera de Santa Cruz en cada esquina (Dora Arteaga Alanoca, Santa Cruz-MAS)

Lo que a nosotros nos asustó bastante es cuando la ciudad de Sucre enarbola, no sé sobre qué base, el racismo. Prácticamente nos asusta en Sucre porque a las compañeras que usaban polleras, usaban sus vestimentas típicas, lo han escupido, lo han tratado de llamas, ovejas, de animales, de todo al final (Sabino Mendoza, MAS-La Paz).

Con Félix Cárdenas almorzábamos en el Hotel Plaza, un hotel del centro de la Ciudad, y permanentemente un almuerzo costaba 12,5 [pesos bolivianos], así que nos llevábamos en tropa mujeres de pollera, indios con abarca, nosotros entrando, y al frente sentados los Carlos Alarcón, Carlos Alberto Goitia, la derecha. Claro, ellos vivían dentro del hotel, tenían sus cuartos dentro del hotel, nosotros íbamos a almorzar nomás ahí. Nos dábamos cuenta que estuvimos agrediendo su espacio de poder, almorzábamos donde ellos no querían que almorcemos. Así que de la noche a la mañana, un fin de semana, partimos viernes, volvemos lunes, y el almuerzo costaba 25 [pesos bolivianos] (Idón Moisés Chivi Vargas, REPAC¹⁰⁵)

(...) este proceso que viene realmente desde abajo y por eso digo: “que esta Constitución esta parida por las polleras de las mujeres” (Félix Cárdenas, CN-Oruro)

Con todo, estos no fueron los únicos efectos que el “complejo del colonizado” traería consigo. La efectividad del indio arguediano supuso que los propios indios encuentren allí su espejo, poniendo en práctica una desconfianza contra aquellos pares que no

¹⁰⁵ Idón Moisés Chivi Vargas formó parte de la Representación Presidencial en la Asamblea Constituyente (REPAC) en las comisiones “Visión de País” y “Comisión Judicial”

compartían tales cualidades. En tal sentido, el nivel de profesionalización fue uno de los blancos preferidos para ejercer tal suspicacia. Así, nuevamente vuelve a aparecer la diferencia entre profesionales y no profesionales como una expresión de *racismo* velado. Con todo, la singularidad de este caso es que se produjo al interior del sector indígena. Ya no importaba si el profesional era blanco, mestizo o indio, sino su carácter en tanto profesional. Esto demuestra la certeza del célebre axioma del tunecino Albert Memmi: “(...) la situación colonial fabrica colonialistas del mismo modo que colonizados” (Memmi, 1969: 74). Esto supone concebir a las diferentes formas de colonialismo en tanto que relación social, donde ambos términos de la relación se encuentran igualmente afectados. A la vez, nos conduce a tener que admitir, Sartre mediante, la imposibilidad de no ser racistas. Lo que se quiere decir es que, al atravesar la configuración de todas las identidades, el *racismo* se introyecta “como un chip” tanto en los conquistadores como en los conquistados. El *racismo*, ya no concebido como una disposición de sujetos malignos e individualizados que persiguen al “otro” diferente, supone tener que aceptar algo que a menudo nos costaría: si hay una única víctima del *racismo*, esta no es un sujeto particularizado, sino la sociedad toda:

No hay que extrañarse, por lo tanto, que la corrupción está en la sangre de todos, sean blancos, criollos, mestizos, indios, lo que sea, no se trata de un problema de color, es el elemento fundante hasta hoy (...) Y el proceso fundamental es descolonizar y descolonizar no es un tema indio, descolonizarse es un tema a todo nivel (Félix Cárdenas, CN-Oruro).

Con todo, hay que decir esto con mucho cuidado: no se está afirmando que el *racismo* no tenga víctimas “privilegiadas” –creemos haberlo dejado claro a lo largo de este trabajo-, sino que es la sociedad en su conjunto la que se encuentra atrapada bajo la trama de las lógicas *racistas*:

Hubo discriminación, diferenciación entre profesionales y no profesionales, no importa de qué grupo, de qué partido político sean: entre masistas, discriminación, entre podemistas, discriminación. Por ejemplo: dentro de nuestra bancada del MAS, las compañeras que no tenían profesión se sentían discriminadas por las profesionales –automáticamente-, aunque, no las discriminaban, no les decían “no sabes” se sentían discriminadas y decían “que los profesionales piensan así”. Entonces ellas, como se sentían discriminadas, no les gustaban los profesionales, desconfiaban de los profesionales directamente, aunque sean del MAS, directamente. Por eso había una cierta desconfianza dentro del MAS, había un sector que

desconfiaba de los profesionales y eso se notaba (María Oporto, MAS-Chuquisaca)

Las mujeres quechuas, generalmente, en el término común (...) necesariamente tenían que llevar abarcas o pollera, estar identificados con la vestimenta. Cuando yo me identificaba como quechua en la Asamblea Constituyente, recibía reproches de mis compañeras (...) “mestizas”; decían: “¡Angélica, tú no eres de quechua! Eres mestiza, eres de la clase media”, me decían mis compañeras. Claro, al final de la Asamblea les logre convencer y ya se identifican como aymaras también profesionales que viven en las ciudades (...) recibía mucho reproches, y de la clase, digamos... de las indígenas, me rechazaban (...) ¿por qué me rechazaban? Porque yo era profesional, incluso algunas decían que las profesionales éramos culpables para que Bolivia esté en este estado de cosas (Angélica Siles, MAS-La Paz)

He visto una discriminación doblemente pronunciada por los grupos de poder oligárquico y también por algunos constituyentes del MAS que pertenecen a la llamada clase media. Los profesionales se consideraban sabios, los más habladores, cuando hablábamos no nos daban importancia, era como diciendo “que saben estos indios, campesinos”, a los que más aplaudían y tomaban en cuenta era a gente de la clase media, son complejos que también entiendo (José L. Jaramillo, MAS-Tarija).

Se ha dado que ellos siempre se han creído más que nosotros, más que los del MAS. O sea, ellos eran los doctores, los sabiondos; ellos sabían de cosas que los iletrados, los campesinos, las mujeres de pollera, que deberían estar de empleadas domésticas –porque así lo han dicho públicamente- no tenían la capacidad para hacer un texto constitucional (Magda Calvimontes, MAS-Tarija)

A veces hay profesionales que creen que saben más que los que no son profesionales (...) Hubo discriminación. Por ejemplo, nosotros tuvimos una compañera, de la que no voy a decir su nombre por respeto; me decía, “doña Vitoria, como va ir a la Asamblea Constituyente, yo tengo que ir y tengo que estar porque soy visitadora social (Victoria Ruiz, MAS-Potosí)

Ellos como profesionales: “nosotros somos profesionales, no somos cualquier otra persona, porque ustedes no saben ni vestirse, ni cambiarse, nosotros somos profesionales”, así nos decían (Benedicta Huanca, MAS-Santa Cruz)

Creo que los profesionales fueron los que en algún momento manifestaron su racismo, su esencia discriminadora, pero ante todo, de no admitir que otros sin formación tenían el mismo derecho que ellos. Los profesionales siempre se han arrogado la representación del pueblo a título de que son hombres formados, que tienen una capacidad intelectual y de discernimiento que les permitía un mejor posicionamiento y por esa su condición de profesionales – doctor, licenciado, ingeniero- siempre arriba. Y ahí también tengo que admitir que se produjo un choque intelectual entre la experiencia vivida y acumulada por miles y cientos años, transmitida mediante la práctica de la oralidad a los dirigentes o representantes de los pueblos indígenas originarios, [y] una formación académica, intelectual o teorizante (Marco Carrillo, MAS-Cochabamba)

El problema de la identidad reclama ser analizado al interior de la lógica del *capitalismo colonial*, sobre todo si acordamos en que “La identificación depende de las condiciones particulares e históricamente determinadas de contexto social en el que los individuos se desenvuelven” (Seligson y otros en Garcés, 2011: 221). En tal sentido, diremos que

(...) una cosa es analizar la interculturalidad en cuanto a interrelaciones culturales –poniendo el énfasis analítico en las identidades culturales- y otra es ver dichas interrelaciones en el contexto de las identidades políticas activadas en escenarios complejos de posicionamientos sobre intereses antagónicos. Aquí, la interculturalidad no necesariamente evoca el deseo de un armonioso acuerdo y de convivencia ciudadana pacífica (Garcés, 2011: 251).

En este complejo escenario, las identidades se encuentran atravesadas por diferentes - pero profundamente co-implicadas- variables: clase, género, raza, étnicas, regionales, políticas, etc. Ellas, vienen a confirmar que no hay identidades puras, y muchos menos fijas y estancas:

Políticamente yo me identifico como indio, étnicamente como aymara y por estos temas de las fronteras artificiales soy boliviano. Parece que cada persona tiene múltiples identidades (Félix Cárdenas, CN-Oruro)

Yo me autoidentifico como clase empobrecida; yo no me identifico como indígena, como clase media, sino como clase empobrecida” (María Oporto, MAS-Chuquisaca)

(...) gran parte de Bolivia somos quechuas, pero asimismo yo soy parte de la sociedad capitalina porque yo he nacido en la capital. Entonces eso ha sido como me identifico, como mujer obrera, artesana, perteneciente a la sociedad potosina (Victoria Ruíz, MAS-Potosí).

El término campesino sacamos en un congreso orgánico; si queríamos sacar, los tarijeños que decían: nosotros somos campesinos, campesinos vamos a morir, entonces no estaríamos reconocidos”, decían. Queríamos sacar el término originario, ¿qué decían los ayllus? “Somos originarios y como originarios vamos a morir y si no ponemos el término originario no estamos reconocidos en esta Constitución Política del Estado”. Indígena, los del oriente también “nosotros nos reconocemos como indígenas, no somos campesinos, ni originarios, si sacan el término indígena no estamos reconocidos” (Esteban Urquiza, MAS-Chuquisaca).

Cada palabra tiene su significado (...) los indígenas de tierras bajas que dicen “no somos originarios, somos indígenas”, pero los de tierras altas dicen “nosotros somos originarios, nosotros no somos indígenas, nosotros somos indios, nosotros somos aymaras, quechuas originarios; “nosotros

decimos que somos campesinos, no somos aymaras (Angélica Siles, MAS-La Paz).

En suma, podríamos decir que, en términos de identidad, el proceso constituyente fue un verdadero campo de lucha atravesado por su huella constitutiva: el *racismo*. Si partimos del axioma que dice que no existe una identidad construida de una vez y para siempre, entonces acordaremos con la idea que enuncia que de cualquier tipo de disputa – política, identitaria, económica, de género, etc.-no se sale del mismo modo en que se ingresa a ella. En tal sentido, la lucha por la identidad y por el reconocimiento es siempre un proceso. Y en tanto cual, supone transformaciones. El nuevo texto constitucional, en tanto que expresión escrita del proceso de lucha por el reconocimiento que significó la Asamblea Constituyente, reconoció un nuevo sujeto que no existía, al menos de esa forma, antes de la misma: el campesino indígena originario. En otras palabras, los colectivos usualmente denominados indígenas salieron de la Asamblea como naciones y pueblos indígena-originario-campesinos (Estado Plurinacional de Bolivia, 2011).

5. Dificultades en el funcionamiento de la Asamblea. Conflictos de “forma”

El problema del *racismo* y la lucha por el reconocimiento fueron el sustrato de la principal discusión de “fondo” que tuvo el proceso constituyente: la definición del carácter del Estado. Sin embargo, tal discusión se haría esperar: habrían de pasar casi siete meses para empezar a discutir qué tipo de Estado se iba a constituir. Durante ese tiempo, se suscitaron una serie de conflictos que, por haber girado en torno de la forma en que la Asamblea debía organizarse, llamaremos conflictos de “forma”. Los principales conflictos de “forma” se promovieron alrededor de: (a) la definición del carácter de la Asamblea (si era originaria o derivada)¹⁰⁶; (b) el mecanismo de aprobación de la nueva Constitución (si se establecía mediante los 2/3 de los votos o a través de la mayoría absoluta); y (c) la “capitalidad” del país (si iba a ser Sucre o La

¹⁰⁶ Concebir a la Asamblea como “originaria” suponía pensarla como un poder que no dependía ni se sometía a ninguno de los ya constituidos (Poder Ejecutivo, Poder Judicial y Poder Legislativo) y que, por lo tanto, tendría los fueros para la refundación del país. Por su parte, una Asamblea Constituyente “derivada” sólo tiene la facultad de realizar reformas a la Constitución ya existente.

Paz)¹⁰⁷. Si bien en una primera instancia los mismos se presentaron como conflictos de tipo interno, rápidamente, y a través de diferentes movilizaciones, terminaron por sobrepasar los límites de la Asamblea, mostrando que la misma, a pesar de tener una dinámica propia, expresaba las contradicciones reales de la sociedad civil. Esto supuso que las diferentes fuerzas políticas, sociales y económicas adquirieran un fuerte protagonismo que terminaría por condicionar las posibilidades de un acuerdo interno (Lazarte, 2011). Y ello fue así, puesto que, en rigor, lo que se ponía en discusión no eran tanto las reglas de funcionamiento de la Asamblea sino la base misma del orden político. Como sostiene García Linera,

(...) en cada artículo y palabra del nuevo texto constitucional se condensan específicas correlaciones de fuerzas, intereses de clase, necesidades colectivas y determinadas expectativas compartidas. Los debates permiten apreciar cómo es que en política cada texto es una condensación discursiva de relaciones sociales materiales, de luchas sociales (García Linera, 2012: LXXIV)

Desde el mismo 6 de agosto de 2006, las clases dominantes locales hicieron cuanto pudieron por obturar el proceso democrático que se abría. Producto del temor ante una posible pérdida de sus posiciones históricas en las que fueron mayoría política, económica y cultural¹⁰⁸, a la vez que dueños de las estructuras de un Estado que se había configurado de un modo *aparente*, intentaron frenar el proyecto que intentaba poner en cuestión la reproducción de un orden económico-político-cultural que hasta ahora se había solidificado a través del indio en tanto que “elemento” fundamental

¹⁰⁷ Así, renacía una vieja disputa cuyas raíces hay que ir a buscarlas en la Guerra Federal de 1899, que enfrentó a conservadores y federalistas por la sede de los poderes del Estado. Allí, igual que aquí, se opusieron Chuquisaca y La Paz. La disputa por la capitalidad expresará una de las páginas más tristes de la historia reciente de Bolivia, donde el *racismo*, ya sin ningún tipo de sutilezas, recrudescerá con acciones de las más violentas. Si hasta ese momento el racismo aparecía enmascarado políticamente, a partir de ahora las mascararas demostrarán que eran de barro; tras la tierra mojada se desplegará un *racismo* violento y explícito. Allí, los constituyentes indígena-campesinos fueron víctimas de escupitajos, lanzamientos de pis y secuestros. Las polleras y los ponchos eran los viejos estigmas con los que los grupos de choque identificaban a los indios para su posterior escarmiento.

¹⁰⁸ Respecto de la relación entre mayorías y minorías, Wallerstein sugiere que “Para que haya minorías tiene que haber una mayoría. Hace tiempo que los analistas han constatado que la noción de minoría no es necesariamente un concepto basado en la aritmética, sino que hace referencia al grado de poder social. Las mayorías numéricas pueden ser minorías sociales. El lugar en que medimos este poder social no es, naturalmente, el sistema-mundo en su conjunto, sino los Estados tratados separadamente. Por tanto el concepto de ‘grupo étnico’ está relacionado en la práctica con las fronteras del Estado, al igual que el concepto de ‘nación’, pese a que esto no se incluye nunca en su definición. La única diferencia es que el Estado tiende a tener *una* nación y *muchos* grupos étnicos” (Wallerstein, 1988: 130).

como productor directo de la riqueza material del país, beneficiando de un modo exclusivo y excluyente a las oligarquías blancas. En términos benjaminianos, lo que las históricas clases dominantes advertían era que si la violencia del pueblo derrotaba a la violencia monopolizada por el Estado -la violencia conservadora de derecho-, se abriría la posibilidad de fundar un nuevo derecho en el que ellos no se vieran representados del modo en que hasta entonces lo habían estado.

Pero eso no fue todo. Al mismo tiempo, y fundamentalmente, no podían tolerar que la “enfermedad del pueblo”, esto es, el sujeto “menor de edad” en términos políticos-culturales, “incapacitado congénitamente para gobernar”, se sentara en la misma mesa que el “q’ara” a disputar una nueva visión de país por primera vez en la historia:

(...) retornó el menosprecio del capataz al manejar al peón. La actitud frente al indio fue muy soberbia, que ese indio se siente en la misma mesa nunca lo han aceptado. Cuando te sientes y te crees superior, no hay dialogo, hay imposición (Magda Calvimontes, MAS-Tarija).

Con todo, luego del Ciclo Rebelde que había operado como violencia fundadora de una nueva era histórica, algo quedaba claro: el viejo *bloque de poder* se encontraba arrinconado en una *aporía* irresoluble donde, dada la fuerza irrefrenable de las masas insurgentes, la Asamblea era imposible de rechazar. Sólo les quedaba minarla por dentro haciéndose mano de su herramienta histórica: el *racismo*. Como señala Félix Cárdenas, PODEMOS tenía “(...) una línea táctica que es bajar el nivel del contenido de la nueva Constitución, y una línea estratégica que es que no haya Constitución Política del Estado” (Félix Cárdenas, CN-Oruro). No obstante, tal como sugiere García Linera

(...) la Asamblea era un cerco histórico-político revolucionario en contra del bloque conservador. Si ellos la aceptaban, en medio del proceso de ascenso de masas, era claro que iban a convertirse en minoría electoral y también en minoría subordinada a la iniciativa política de unificación social conducida por el bloque indígena-popular. Y si la rechazaban, optando por la violencia reaccionaria, esa violencia estaría deslegitimada de antemano por carecer de apoyo social, y podía llevarla a una derrota militar catastrófica en la que las clases poseedoras lo perderían todo. Las condiciones históricas habían prosperado de tal manera que aceptando o rechazando la Asamblea Constituyente, el bloque conservador igual estaba a la defensiva estratégica que, dependiendo solamente del tipo de errores que pudiera cometer, se podía convertir en una retirada ordenada o en una derrota histórica en toda la línea (García Linera, 2012: LXXI)

Con todo, luego de un gran proceso de conflictividad social que puso en jaque a la Asamblea misma, hacia febrero de 2007 dichos conflictos encontraron una definición: (a) la Asamblea era declarada “derivada”; (b) se estableció que se aprobaría a través de los 2/3; y (c) se definió a Sucre como ciudad Capital de Bolivia. En términos inmediatos, esto significó un triunfo para el bloque “consensualista” de PODEMOS, quienes vieron satisfechas sus tres demandas.

En los meses siguientes, y hasta la aprobación del texto constitucional en diciembre de 2007 en la ciudad de Oruro, el funcionamiento de la Asamblea se “normalizó”. Pero a partir de ese momento, y durante todo el 2008, comenzarían a proliferar una serie de violentos conflictos que harán tambalear las decisiones tomadas en ella: en mayo, el conflicto en torno de las autonomías departamentales; ese mismo mes, la masacre en la ciudad de Sucre¹⁰⁹; en agosto, el Referéndum Revocatorio de los cargos de Presidente y Vicepresidente (Evo Morales y Álvaro García Linera serían ratificados en sus cargos con el 67% de los votos); en septiembre, la llamada “Masacre de Pando”¹¹⁰; y, finalmente, ese mismo mes, el intento de golpe de Estado por parte de sectores económicos y políticos localizados en la zona de la “Media Luna”. El fin de los conflictos del período se podría fechar en enero de 2009, momento en que se aprueba, a través de un Referéndum popular, la nueva Constitución Política del Estado. El triunfo del SI, con más del 61% de los votos, consolidará al nuevo *bloque de poder*.

6. Sobre el Estado: los conflictos de “fondo”

En el apartado precedente nos hemos concentrado sobre los conflictos de “forma” que obturaron el normal funcionamiento de la Asamblea. Restaría intentar precisar algunas cuestiones sobre el principal conflicto de “fondo” que se presentó en la misma: la reforma del Estado. Pero antes, recordemos el contexto socio-político en el que se

¹⁰⁹ El 24 de mayo de 2008, un grupo de estudiantes universitarios y partidarios de organizaciones locales allanó las viviendas donde se encontraban alojados indígena-campesinos, quienes habían arribado a la ciudad de Sucre para un acto partidario del MAS. Estos fueron tomados de rehenes, luego de haber sido violentamente atacados a golpes, además de recibir todo tipo de agresiones verbales, siendo conducidos a la Plaza 25 de mayo donde fueron obligados a pedir perdón de rodillas y semidesnudos ante una multitud.

¹¹⁰ Estos sucesos tuvieron por resultado 30 desaparecidos y el asesinato de 18 campesinos.

encontraba el Estado boliviano al momento del desarrollo de las discusiones. Como ya mencionamos, los acontecimientos que se abren en abril de 2000, empiezan a cuestionar al Estado colonial, republicano y liberal que se había erigido en base a un *racismo* propiamente moderno. Tal como sugiere García Linera (2010), la “guerra del agua” y el cerco indígena a la ciudad de La Paz se convertirían en los hechos fundantes de una crisis estatal, de la cual, podríamos diferenciar al menos cinco etapas: (1) *develamiento de la crisis*; (2) *empate catastrófico*; (3) *renovación o sustitución radical de élites políticas*; (4) *conversión, reconversión o restitución conflictiva de un bloque de poder económico-político-simbólico* a partir del Estado; y (5) *punto de bifurcación*. Históricamente hablando, la Asamblea transcurre entre los momentos (2) y (3), vale decir, se despliega al interior de una fase de transición entre una etapa que se cierra y otra que se abre. Al respecto, podríamos decir que con la victoria electoral de Evo Morales y el MAS, en las presidenciales de diciembre de 2005, la sustitución de elites políticas empezaba a desarrollarse. Sin embargo, el *empate catastrófico*, según el célebre axioma propuesto por Gramsci (2003) y recuperado luego por García Linera (2010), aún no había sido superado. En tal sentido, la Asamblea va a ser el escenario privilegiado donde dicho *empate* encuentre un principio de resolución.

La Comisión “Visión de País”, presidida por uno de los representante de Concertación Nacional (CN), Félix Cárdenas, fue la encargada de definir las “líneas estratégicas” para el trabajo en comisiones y subcomisiones; la encomendada en producir la matriz doctrinaria y normativa de todo el texto constitucional; y más específicamente, la que debía llevar adelante la disquisición sobre los primeros artículos de la nueva Constitución referidos a la forma Estado (Lazarte, 2011). Como señala Félix Cárdenas, estos primeros artículos representan “(...) la columna vertebral de la Constitución, porque es la parte ideológica-filosófica de una nueva Constitución” (Félix Cárdenas, CN-Oruro). En un contexto signado por una crisis estatal, la discusión sobre qué tipo de Estado construir deviene fundamental. Y más teniendo en cuenta las históricas disputas *en* y *contra* el Estado, el cual, regido por lógicas coloniales y *racistas*, se había configurado de un modo *aparente*.

Respecto de las propuestas de las fuerzas políticas en disputa, encontramos dos grandes posiciones: por un lado, la idea de Estado Plurinacional esgrimida por el sector que hemos denominado “conflictivista”; por el otro, la de Estado de Derecho, llevada adelante por el sector “consensualista”. Con todo, el conflicto alrededor de la forma Estado no era un conflicto reducible a su mera definición; lo que estaba en juego eran las definiciones societales mismas. Los primeros, partían del reconocimiento del carácter *abigarrado*, multiétnico y plurinacional de la sociedad boliviana, derivando de ello menos la búsqueda del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y su inclusión en la compleja ciudadanía boliviana -tal como se pretendía en los ‘90 y principios de los 2000 bajo el concepto de *interculturalidad*- que un intento por cambiarlo todo: descolonizar la sociedad y el Estado, refundar el país, su Constitución y funcionamiento, los valores, etc. Todo ello, a través de la “(...) remoción profunda de las formas organizativas de la administración, de la representación y de la toma de decisiones en lo que hasta ahora es el aparato burocrático e institucional estatal” (Chávez León, 2008: 55). Al respecto, Quijano sugiere que en Bolivia “(...) la demanda de las poblaciones que precisamente fueron víctimas de estados no nacionales y no democráticos, es no tanto más nacionalismo y más Estado, sino ante todo otro Estado; esto es, des/colonizar ese Estado, que es la única forma de democratizarlo” (Quijano, 2006: 21). En rigor, se intentaba combatir las lógicas de un *Estado aparente* que había funcionado bajo el paraguas de una “república excluyente”. Se proponía entonces, una refundación de la república, pero entendida como res-pública, vale decir, como cosa pública, como administración y ampliación del bien común (García Linera, 2010b). Este sector basaba su fundamentación de plurinacionalidad en el texto “Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea constituyente” conocido popularmente como “El Pacto de Unidad”¹¹¹ (Lazarte, 2011). Allí, se definía al Estado como un Estado

¹¹¹ Por su parte, tanto las organizaciones indígena-campesinas nucleadas alrededor de lo que se conoció como “El Pacto de Unidad” –CSUTCB, Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (FNMCIOS “BS”), Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), Movimiento Sin Tierra de Bolivia (MST), Confederación de Pueblos Étnicos Moxeños de Beni (CPEMB)-, como algunas otras que no eran parte de él -Movimiento Cultural Afrodescendiente (MCA), Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable (ANARESCAPYS), Confederación Sindical Interculturales de Bolivia (CSIB) y Coordinadora de

(...) unitario, plurinacional, pluriétnico, pluricultural, intercultural y plurilingüe, descentralizado en autonomías territoriales indígenas, originarias y campesinas, en autonomías interculturales urbanas y en autonomías regionales, con respeto a formas de vida diferenciadas en el uso del espacio y territorio (AA.VV. 2007: 193).

Por su parte, la propuesta del sector “consensualista” impugnaba la noción de plurinacionalidad por considerarla excluyente de los que no formaban parte de alguno de los 36 pueblos originario-campesinos que componen Bolivia. Así, basándose en las políticas “pluri-multi” llevadas adelante por el primer gobierno de Sánchez de Lozada (1993-1997), promovían la noción de multiculturalidad al interior de un Estado de Derecho, en tanto que entendían que ella, a diferencia de la idea de plurinacionalidad, incluía al pueblo número 37: el “blanco-mestizo” castellano-hablante. Para ellos, el único camino posible para entablar un nuevo pacto constitucional entre bolivianos era a través del reconocimiento del Estado tal como se lo concebía en la Constitución de 1967, con la reformas de 1994: “Bolivia, libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural constituida en República Unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática representativa y participativa, fundada en la unión y la solidaridad de todos los bolivianos. Es un Estado Social y Democrático de Derecho” (República de Bolivia, 2009: 7).

El conflicto alrededor de la forma Estado se produjo en las últimas semanas de redacción de los informes de la Comisión. Al igual que en disputas anteriores al interior de la Asamblea, los problemas de “fondo” aparecían revestidos como problemas de “forma”, esto es, como meras disputas en torno de los modos en que debían aprobarse los informes de mayoría y minoría. Con todo, luego de intensas jornadas de negociación y luchas políticas entre oficialismo y oposición, se redactó el texto final. En él quedó plasmado el acuerdo entre las distintas fuerzas, cuya materialización se lee en la definición final del Estado como un “Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías” (Estado Plurinacional de Bolivia, 2011: 5). Allí, aparecen algunas

Defensa del Río Pilcomayo (CODERIP)- respondieron anunciando la creación de sus propios estatutos autonómicos. La autonomía, como ya mencionamos, no fue una iniciativa indígena y campesina, sino que estos la retomaron como contramedida.

nociones de la vieja Constitución (Unitario, pluriétnico, pluricultural, Social y de Derecho), junto a otras nuevas que habían sido introducidas por el sector “conflictivista” (Plurinacional, plurilingüe, descentralizado y con autonomías).

Si nos guiamos por el testimonio del presidente de la Comisión, según el cual, “(...) en el artículo original aprobado por la comisión en ningún momento [se] expresa: ‘Bolivia Estado Social de Derecho’” (Félix Cárdenas, CN-Oruro), la nueva definición puede ser interpretada como un triunfo del sector “consensualista”. Pero también puede decirse lo contrario si tomamos como dato el hecho de que el carácter republicano del Estado, que había dominado la escena política desde 1825, y que era uno de los “caballitos de batalla” de dicho sector, desapareció de la misma¹¹². Y más, si se le agrega el cambio en el sujeto de interpelación: si antes eran todos los bolivianos, ahora serían los indígena-originario-campesinos. Con todo, estos predicados del sujeto Estado no sólo expresan las disputas entre los sectores en pugna luego de abril de 2000, sino también, y sobre todo, reflejan las contradicciones históricas que atraviesan Bolivia en todos sus niveles.

La idea de Estado Plurinacional, resultante del nuevo texto constitucional, pretende ir más allá de la mera inclusión testimonial de los indígenas y de las clases subalternas. Así, a través de diversas transformaciones en el Estado que puedan hacer emerger un nuevo tipo de democracia con base en los usos y costumbres de los pueblos indígenas, apunta a construir una igualdad entre los excluidos de siempre y los grupos dominantes. Así leído, podemos decir que la presencia de campesinos e indígenas en la Asamblea no sólo fue una evidencia de la diversidad cultural sino, sobre todo, la expresión de una transformación *en* dichos actores, los cuales, tal como nos mencionase una de las entrevistadas, Rosalía Del Villar Hinojosa, dejarían de ser meros actores sociales para convertirse en actores políticos.

Siguiendo a Gramsci (2003), podríamos decir que el Estado Plurinacional que se pretende construir en Bolivia se trata de un *Estado Integral*, en el cual se apunta a

¹¹² En rigor, el epíteto República sólo aparece con mediana fuerza en el artículo 11, muy lejos de la definición de Estado. Allí se lee: “La República de Bolivia adopta para su gobierno la forma democrática participativa, representativa y comunitaria, con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres” (Estado Plurinacional de Bolivia, 2011: 7).

producir una relación de correspondencia entre sociedad civil y Estado que termine por diluir a éste último en la primera. En él, clases sociales, grupos nacionales, regiones y colectividades se encontrarían unidos externamente bajo un liderazgo social, político e intelectualmente activo, que no *domina* sino *dirige*, creando un sentido de pertenencia y representación –el *yo* colectivo- en la estructura administrativa del Estado (Gramsci, 2003; García Linera, 2010b). En otras palabras, se trata del intento de una clase *dirigente* por producir, desde el Estado, la nación boliviana –recordemos que, según Zavaleta (1990), en América Latina el Estado es el *productor* de la nación-, ya no en los términos de la búsqueda de una homogeneidad abstracta que se pretende “blanca” y “moderna”, sino bajo una lógica plurinacional, plurilingüe y pluricultural. En suma, estaríamos en presencia de un ensayo por configurar un “Estado articulador de la diversidad nacionalitaria, geográfica, cultural y clasista” (García Linera, 2010b: 11). Si en el histórico *Estado aparente* boliviano las tareas nacionales habrían quedado inconclusas producto de la *paradoja señorial* y su incapacidad por (1) configurar un mercado interno; (2) constituir un *yo colectivo* desde el estado; y (3) unificar el territorio (Zavaleta, 1988), el *Estado Integral* buscaría invertir esas características distintivas a través de cuatro pilares fundamentales: (1) la incorporación de las mayorías excluidas, con el fin de acabar con la desigualdad social basada en el *racismo*; (2); la construcción de una base material de la soberanía a partir del control común de los bienes públicos; (3) la integración estatal del territorio, para descentralizar los recursos e incorporar las regiones “sin Estado”; y (4) la configuración de un nuevo republicanismo –en el sentido de una res-pública- que integre a la sociedad civil con el Estado (García Linera, 2010b).

Asimismo, a diferencia de la *hegemonía negativa* con la que operaba el *Estado aparente* y su “esquizoide” divorcio entre sociedad y Estado (García Linera, 2010a), el *Estado Integral* ensaya constituir una nueva *hegemonía* que consolide un nuevo *bloque social*; vale decir, apunta a que el interés de la mayoría –el indio- se convierta en interés general. Para ello, resulta imprescindible la *dirección* cultural e ideológica de la sociedad en su conjunto, lo cual, siguiendo a Gramsci, sólo es posible de alcanzar a través del ensanchamiento de la base social del grupo *dirigente* consiguiendo el apoyo de grupos aliados: campesinos, obreros, estudiantes, vecinos, profesionales, etc. (Gramsci, 2003; García Linera, 2010b). En suma, con el objetivo de superar la histórica

relación de no-correspondencia entre una *sociedad abigarrada* y un Estado *aparente* mononacional, el Estado Plurinacional estaría ensayando una búsqueda por conseguir aquello que Zavaleta (1988) llamó *óptimo social*. Y ello, a través de la construcción de una *hegemonía* que “(...) no es dominación, sino capacidad de liderar a otros sectores no iguales, de conducirlos, de recoger y apoyar sus demandas y sumarlas a las propias, es la capacidad de seducir y convencer, de hacer acuerdos prácticos y materiales” (García Linera, 2010b). Como señala García Linera,

Si Bolivia es una superposición de varias culturas y varias civilizaciones, el Estado, como síntesis, debería ser una institucionalidad capaz de articular, de componer una ingeniería política formada por una presencia proporcional de las culturas e identidades lingüísticas, además de unas instituciones modernas y tradicionales, deliberativas, representativas y assembleísticas en la toma de decisiones a escala general, “nacional” (García Linera, 2010a: 265).

Para ir finalizando este capítulo diremos que en una sociedad constituida en base al *racismo* y la exclusión de la gran mayoría de su población, la superación del “empate catastrófico” no podía producirse por la vía de un mero consenso entre sujetos históricamente asimétricos. Si una de las condiciones para la deliberación es el diálogo entre sujetos libres e iguales, entonces podríamos señalar que en todo el proceso constituyente la deliberación nunca se produjo. Así, en un país signado por la exacerbación de las diferencias raciales, culturales, étnicas y de clase, las cuales produjeron fuertes complejos de superioridad e inferioridad que impidieron el acceso a ese ideal moderno de relación entre iguales, lo que realmente hubo fue enfrentamiento. Ello demuestra que la resolución sólo podía darse no ya eludiendo sino atravesando el conflicto originario boliviano. En suma, la Asamblea Constituyente contribuyó a fijar la necesidad de resolver las profundas fracturas históricas de los excluidos de siempre. De algún modo, representa un avance que sentará un antecedente histórico en el que los movimientos emancipatorios del futuro se mirarán reconociéndose. Y esto, por sí mismo, antes que constituir una época de cambios, significa, como dijera alguna vez el teólogo de la liberación Frei Betto, un verdadero cambio de época.

Conclusiones

*Apostillas del umbral, mancha del pintorcete.
Temas que son siempre introducciones.
¿Pero qué otra cosa puede escribir el hombre,
Que no sea una introducción?*
José Lezama Lima

El epígrafe que precede a estas palabras nos habla de esta investigación, pero también, no sólo de ella. En rigor, nos revela un hecho *dramático-existencial*: todo aquello que nos proponemos realizar es *siempre-ya* inconcluso por definición. Derivemos de este axioma la suerte que corre el proceso que intentamos analizar, y asumiremos que la búsqueda de una resolución teórica de los muchos y complejos problemas que atraviesan de cabo a rabo la historia de Bolivia se convierte en una tarea imposible. Sobre todo si acordamos con la sentencia de Wallerstein: “La ‘verdad’ cambia porque la sociedad cambia” (Wallerstein, 2007: 15). Por ello, diremos que, antes que de conclusiones definitivas, se trata de un final provisorio de investigación, el cual abriga la esperanza de que otros y otras puedan sacar diferentes conclusiones, que, de momento, se nos escapan.

Las primeras palabras de esta tesis, contenidas en la introducción, comenzaron con una presentación de los cambios acontecidos en Bolivia a partir del ciclo de rebeliones iniciado en abril de 2000. En esa instancia inicial, identificamos a la potente irrupción de los pueblos indígenas y campesinos en la escena política del país andino-amazónico como una característica a destacar. A la vez, arriesgamos la hipótesis de que en dichos acontecimientos se expresó un desocultamiento de diferentes formas de *racismo* históricamente naturalizadas. Sin embargo, esa primera *intuición* contenía otros elementos que, al inicio de la investigación, no habíamos reparado. Como dijera el escritor brasileño João Guimarães Rosa, la intuición fue tan rápida que “(...) sólo después vi[mos] que había[mos] visto” (Guimarães Rosa, 2007: 383). Y fue ahí, que el problema de investigación, por el movimiento de su propia complejidad, nos reclamó una profundización. Cada vez más, los acontecimientos transcurridos entre 2000 y 2009 se convirtieron en un *pre-texto* –en el mejor sentido del término– para examinar otra serie de cuestiones que se encuentran atravesados por el drama del *racismo*: la interrelación entre clases sociales y agrupamientos étnicos en lo que Bagú (1949)

denominó como *capitalismo colonial*; las disputas por la identidad; el problema del Estado en su especificidad latinoamericana; etc.

Para abordar todos estos problemas, trabajamos con una definición específica de *racismo*, al cual juzgamos co-constitutivo de una fase histórica determinada: la Modernidad. A partir de los interesantes aportes de Immanuel Wallerstein (1988; 2007); Etienne Balibar (1988), Aníbal Quijano (2005) y Eduardo Grüner (2010), intentamos demostrar que la conquista de América cumplió un rol esencial en tanto que *momento constitutivo* (Zavaleta, 1988) de la conformación de un sistema mundial capitalista, junto al cual, se habrían desarrollado dos procesos convergentes que hicieron posible su despliegue: (1) la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo (servidumbre, esclavitud, pequeña producción mercantil, etc.) alrededor del capital y del mercado mundial; y (2) la idea de raza, estructurada a partir de una supuesta jerarquización natural y biológica de los individuos. Por un lado, la identificación de este doble proceso nos permitió despegarnos de una definición de *racismo* más cercana a nociones propias del “sentido común”, vale decir, el racismo entendido como una actitud de odio y/o desdén sobre personas con características físicas bien definidas y diferentes a las “nuestras”; y por el otro, evitó que entendiéramos a este fenómeno como uno exclusivamente ligado a una doctrina sobre las razas humanas, la cual, a partir de Todorov (2009b) hemos definido como *racialismo*. Así, definimos al *racismo* en su especificidad propiamente moderna, esto es, como una conjunción entre la primera de esas formas y la segunda, un *racismo* que habría operado como la ideología *necesaria* para la reproducción de las nuevas relaciones de dominación, conformando una “etnificación de la fuerza de trabajo” (Wallerstein, 1988; García Linera, 2010).

Asimismo, el estudio del problema del *racismo* propiamente moderno, nos condujo al análisis de la constitución de identidades en América Latina en tanto que *periferia* del moderno sistema mundial capitalista. A partir del concepto de *capitalismo colonial* de Sergio Bagú (1949), hemos visto como en nuestra región, alguna vez definida por José Aricó (1999) como una “unidad problemática”, la configuración de las clases sociales no puede ser pensada sino en interrelación con los agrupamientos étnicos. En tal sentido, junto a Nicos Poulantzas (1973), Rodolfo Stavenhagen (1974) y Eduardo

Grüner (2006), postulamos la idea de que las clases sociales (entendidas en tres niveles de análisis, esto es, como *categoría teórica*, *realidad sociológica* y *categoría histórica*) se constituyen y desarrollan al interior de la lucha de clases, y nunca por fuera de ella. Por su parte, los agrupamientos étnicos fueron definidos como una categoría cultural constituida por ciertos comportamientos que persisten y se transmiten de generación en generación. Al igual que las clases sociales, también se conformarían en la lucha, pero con una “legalidad” propia: la lucha a muerte por el reconocimiento, la cual, muchas veces, aparece mediada por el Estado -aunque los agrupamientos étnicos no se vinculen necesariamente a sus límites geográfico-políticos-.

Por su parte, y a partir de los aportes y reflexiones que hiciera Poulantzas (1980), el Estado fue definido como el *garante* de la relación de dominación capitalista. Aunque ni univoca ni homogéneamente, sostuvimos que tiene un marcado carácter de clase. En tal sentido, dijimos que en él se condensan tanto las *contradicciones* de clase inscritas en su propia estructura, como también las que se encuentran fuera de ella y se materializan en las luchas populares. Sin embargo, sugerimos que, para aproximarnos a las realidades latinoamericanas, ese nivel de generalidad no alcanzaría para comprender el complejo entramado de la relación Estado / sociedad que se despliega en estas latitudes. Teniendo en cuenta las variaciones que se producen en la *ecuación social* para cada *formación económico-social*, con Zavaleta (1990) abordamos la dificultad de pensar un “modelo de regularidad” que se reitere en diferentes sociedades. Para profundizar los factores que operan en el acercamiento o alejamiento hacia ese *óptimo*, recuperamos las concepciones del Estado propuestas por Guillermo O’Donnell (1993; 2004) y Álvaro García Linera, entendiéndolo como el monopolio de (1) una correlación de fuerzas sociales –monopolio de la coerción-; (2) de la materialidad institucional –monopolio de la riqueza pública-; y (3) de una creencia colectiva generalizada –monopolio de la legitimación política-.

Respecto de lo recién mencionado, propusimos que, antes que hablar de una “teoría general” –la cual, sin embargo, no debe ser desechada sino puesta en *tensión* con las teorías particulares-, habría que referirse a una teoría para cada Estado, la cual, a su vez, no puede ser pensada por fuera de una historia de su constitución –*momento*

constitutivo- y de su reproducción. En términos generales, hemos visto que la *heterogeneidad estructural* (Lechner, 2006) de las sociedades latinoamericanas no se logró expresar en Estados que se configuren a partir de ese dato. Por el contrario, a través de ideologías del *racismo*, la xenofobia y la exclusión, aquellos se constituyeron en una guerra permanente contra los pueblos preexistentes a su zona de influencia. Así, la política de Estado para con los “otros” culturales se trató o de una violenta eliminación, o de un intento de asimilación a una élites ilustradas que se pretendían “blancas” y “modernas”. El resultado de ello fue la producción de una *homogeneización* forzada de sus poblaciones, hecho que supuso que las tareas nacionales se trataran, las más de las veces, de un proceso inconcluso.

Desarrollada la primera parte de esta investigación, donde delineamos nuestras principales preocupaciones teóricas, dimos paso a la segunda parte de esta tesis. Allí, realizamos un análisis del despliegue de los problemas trabajados partiendo desde la conformación misma de la república de Bolivia. Recuperando a García Linera (2008a), sostuvimos que, producto del entrecruzamiento de tres procesos históricos (la conquista de América, el hecho colonial, y el *racismo*), aquella se habría configurado como una “república excluyente”, donde la mayoría de su población, concebida como un “otro negativo”, se encontró vedada del ejercicio de una ciudadanía plena. Con el *racismo* en tanto que clivaje transversal, el *momento constitutivo* del Estado boliviano se desplegó a través de una lógica monoétnica y mononacional, que, al *negar* el carácter *abigarrado* de la sociedad andino-amazónica, terminó conformándose de un modo *aparente* (Zavaleta, 1988; 1990; 2009).

El impedimento de ejercer una ciudadanía plena por parte de los “otros” culturales, supuso que los procesos político-sociales estuviesen dominados por una lucha por el reconocimiento. Atravesado por el *racismo*, el problema de la disputa por la identidad puso a la indianidad en el centro de la escena. Así, proliferaron diferentes interpretaciones sobre lo que significa ser indio en Bolivia. De todas ellas, nos concentramos en algunas expresiones producidas durante el siglo XX, prestando especial atención a los cambios en los criterios de su definición, entendidos como un producto del cambio sociológico de las sociedades. De este modo, pudimos apreciar

como en los albores del pasado siglo predominaron las ideas que asimilaban al indio exclusivamente con la raza, entendida ésta en su sentido biológico. Entre las principales, cuentan las reflexiones de Alcides Arguedas (1996) y Franz Tamayo (2010), que, aunque antagónicas en el lugar que le asignan al indio, tienen en común el arrogarse el derecho de hablar y escribir en nombre de él, partiendo del prejuicio racista que lo coloca como un sujeto en “minoría de edad”.

Luego, sugerimos que el criterio de definición por parte de las elites ilustradas iba a modificarse con el triunfo de la Revolución Nacional de 1952. Si antes el indio era concebido por atributos culturales y morales derivados de su condición biológica, esta nueva etapa iría a centrarse sobre variables económicas y sociales. A partir de ese momento, la condición de clase será la determinante, y el indio va a ser homologado con el campesino. Sin embargo, junto al llamado “Pacto Militar-Campesino”, que marcará el principio del fin de la Revolución, va a surgir un nuevo discurso que significará un cambio radical en la disputa por la indianidad: el indianismo. Partiendo del carácter colonial de la sociedad boliviana, Fausto Reinaga, padre fundador de esta nueva corriente, creará el primer Partido Indio de Bolivia (PIB), a la vez que pergeña las bases programáticas con el objetivo de reescribir la historia del indio, hablándole a él y sobre él. El indianismo se constituirá en el intento más radical por disputarle al “blanco ilustrado” el derecho de definir a, y hablar en nombre del indio.

El análisis de la configuración de la república como una “república excluyente”, como así también, el examen del problema de la identidad india en el país andino-amazónico, resultaron esenciales para comprender, con más y mejores elementos teóricos, el ciclo de rebeliones que se inicia en abril de 2000. En tal sentido, hemos propuesto, junto a la socióloga boliviana Silvia Rivera (2010a), que el escenario abierto con la “guerra del agua” y el cerco indígena a la ciudad de La Paz, puede ser leído como un resultado de la conjugación de elementos derivados de una “memoria larga” -propriadamente indígena, que remite a la colonización y cuestiona el carácter colonial de las estructuras de poder heredadas de la República-; una “memoria mediana” -resultante del Estado Nacional y popular posterior a la Revolución-; y una “memoria corta” -construida por los movimientos sociales a partir de los sucesos abiertos en los albores del siglo XXI-. El

llamado “Ciclo Rebelde” (2000-2005), logró visibilizar las prácticas comunitarias de los pueblos indígenas, poniendo en cuestión el orden republicano y la matriz colonial de la dominación. Al mismo tiempo, puso al desnudo las históricas tensiones entre un Estado *aparente*, configurado mononacional y monoétnicamente, y una *sociedad abigarrada*. En palabras de García Linera (2010), lo que emergió a partir de ese entonces fue una auténtica crisis de Estado que se iría desplegando en cinco etapas sucesivas: (1) *momento del develamiento de la crisis de Estado* –de abril de 2000 a octubre de 2003; (2) *empate catastrófico* –de octubre de 2003 a diciembre de 2005-; (3) *renovación o sustitución radical de élites políticas* –de diciembre de 2005 a septiembre de 2008-; (4) *conversión, reconversión o restitución conflictiva de un bloque de poder económico-político-simbólico* a partir del Estado –de septiembre de 2008 a febrero de 2009-; y (5) *punto de bifurcación* o hecho histórico político a partir del cual la crisis de Estado es resuelta consolidando un nuevo (a) sistema político; (b) bloque de poder dominante y (c) orden simbólico del poder estatal –de febrero de 2009 hasta la fecha-.

Asimismo, hemos dicho que el Ciclo Rebelde emergió como una etapa de transición entre dos *momentos constitutivos*: (1) el proceso que se inició en 1985 con la promulgación del Decreto Supremo 21.060, y que inaugura el período neoliberal en Bolivia; y (2) aquel otro que comenzó con la victoria del MAS y Evo Morales en los comicios presidenciales de 2005. El nuevo *momento constitutivo* -aun en curso- se asienta sobre la instalación, en agosto de 2006, de una Asamblea Constituyente cuyo objetivo era redactar una nueva Constitución Política del Estado. La Asamblea presenta dos características inéditas para un acontecimiento de este tipo en la historia del país: (1) es el producto directo de las demandas producidas durante el ciclo de rebeliones populares; y (2) sus protagonistas (campesinos, obreros, indígenas de tierras altas y bajas, empresarios, clases medias, vecinos, mujeres, jóvenes, etc.) fueron elegidos a través del voto popular. Esto último, supuso, por sí mismo, un duro revés para el *racismo* estatal republicano, en tanto se ponía en cuestión que los encargados de redactar la Constitución debían ser los propios juristas o los académicos especialistas en temas constitucionales.

Para analizar las disputas políticas surgidas en el interior de la Asamblea identificamos dos posiciones antagónicas: (1) la “consensualista”, que concibe a la Asamblea como un espacio exclusivamente jurídico en el que los participantes persiguen, de común acuerdo, la obtención de un consenso (Habermas, 1993; Lazarte, 2011); y (2) la “conflictivista”, que, por un lado, entiende que ella se trata de un espacio eminentemente político que, en cuanto tal, se configura a partir de una violencia constitutiva que es fundadora de todo derecho (Benjamin, 2009), y por el otro, asume que a la Asamblea no se llega “de la nada”, sino que hay una instancia previa, en tanto que síntoma de la fractura de origen constituida por el dramático hecho de la conquista y la fundación de la República, dominada por una lucha por el reconocimiento (Honneth, 1997; 2009). Mientras que el primer sector, constituido por los sectores empresariales, las oligarquías locales, y ciertos sectores de la iglesia, estuvo representado por PODEMOS; el segundo, formado predominantemente por las fuerzas indígena-campesinas, se encarnó principalmente –aunque no exclusivamente- en el MAS.

El proceso constituyente develó los conflictos de clase, étnicos y políticos que atravesaron, desde su fundación en 1825, la historia de Bolivia. Justamente, fueron esos conflictos los que imposibilitan una comunicación entre iguales. Y ello, sumado a la presencia de una diversidad idiomática y de cosmovisiones en una *sociedad abigarrada* estratificada en base a lo étnico, hicieron imposible el deseo habermasiano tan celebrado por Lazarte (2011). Así, la trágica continuidad de la desigualdad y el *racismo* –el drama nacional boliviano por excelencia- fueron los que fijaron la “dinámica interna” de la Asamblea. Siguiendo esta dirección, puede decirse que los constituyentes indígenas y campesinos llegaron a la Asamblea en desventaja, puesto que ahí primaban las reglas de juego de la “ciudad letrada”: la imposición histórica de un idioma, cierta idea de discursividad “universalmente aceptada”, una ponderación positiva de niveles de profesionalización “legítimos”, y la expectativa de un tratamiento “juridicista” de una instancia eminentemente política.

Este fue el escenario en el cual se desarrollaron, junto a expresiones de violencia física y/o verbal (insultos, escupitajos, persecuciones, lanzamiento de orina sobre el cuerpo,

etc.), otras formas de *racismo* mucho más sutiles y naturalizadas. A través de las herramientas teóricas con las que trabajamos a lo largo de la tesis, sumado al análisis de las voces de sus protagonistas, intentamos desocultar ese *racismo* invisibilizado y/o naturalizado. Una de las formas identificadas tuvo como eje las características del sujeto que debía redactar la Constitución. El prejuicio racista apareció para señalar el nivel de instrucción “legítimamente aceptado”. El nivel de discursividad de los sujetos, medido bajo el canon de una pretendida universalidad homogénea, operó como disparador de expresiones racistas. Esto, a su vez, tuvo por efecto diferentes experiencias de autodesprecio –denominadas por Albert Memmi (1969) como “complejo del colonizado”- por parte de ciertos sectores indígenas nucleados en torno del espacio “consensualista”. Ello supuso que el indio que era parte de ese sector termine avergonzándose de su condición, asumiendo los modos arguedianos de concebirlo: “ignorante”, “egoísta”, “vengativo”, “haragán”, etc.

Otro de los blancos apuntados fue el idioma, sobre todo los relativos a lenguas originarias. Su utilización durante la Asamblea, aparte de ser objeto de desprecio por el castellano-hablante, fue considerada por parte de los “consensualistas” como una estrategia para aparentar algo que no se *es*. Algo similar ocurrió con la vestimenta, que, a diferencia de la lengua, es un “marcador” de etnicidad directo. El *racismo* operó como una forma de vedar el alquiler de habitaciones, el acceso a hospitales, o la atención en restaurantes.

A pesar de todas estas manifestaciones de *racismo*, revestidas bajo intereses regionales y/o sectoriales (por ejemplo, la discusión por la “capitalidad” y el conflicto por las autonomía departamentales), finalmente, y luego de más de un año y medio de duración, se aprobó, en noviembre de 2007, la nueva Constitución al interior de la Asamblea. Sin embargo, durante todo el 2008 se sucedieron una serie de violentos conflictos que pondrían en jaque a la Asamblea misma: el conflicto en torno de las autonomías departamentales; el ataque a indígenas y campesinos en la ciudad de Sucre; el Referéndum Revocatorio de los cargos de Presidente y Vicepresidente; la llamada “Masacre de Pando”; y el intento de golpe de Estado por parte de sectores económicos y políticos localizados en la zona de la “Media Luna”. Superados los mismos, en febrero

de 2009, y luego de ser sometida a Referéndum popular, se promulgaría la nueva Constitución política del Estado.

A partir de ese hecho trascendental, se inicia la última de las etapas de la crisis del Estado boliviano sugerida por García Linera (2010): el *punto de bifurcación* (García Linera, 2010). Es la etapa en la cual se produce un desplazamiento del antagonismo de los dos proyectos de sociedad enfrentados entre 2000 y 2009 al interior del propio Estado y el nuevo *bloque de poder* (García Linera, 2011). A la vez, se trata de una época en la que resurge la idea del gobierno de la política, idea que obliga a la instauración de nuevas políticas de gobierno. Eduardo Grüner suele decir que a la clásica definición de la política como “el arte de lo posible”, se le suele poner el acento a la palabra “posible” en desmedro de la palabra “arte”, que por definición significa creación de lo posible, o mejor, de lo que no sabíamos que era posible. Pues bien, el proceso iniciado en abril de 2000, pero consolidado en febrero de 2009, parece asentarse sobre la posibilidad de pensar la política como creación. Y con la creación, surgen nuevos problemas que, valga la redundancia, no son tan “nuevos” pues acarrear, como diría Pablo Stefanoni (2011) viejos “traumas irresueltos”.

Uno de ellos, claro está, es el *racismo*. Sería una postura fácil y cómoda afirmar que luego de la sanción de la nueva Carta Magna Bolivia ingresó en una era de absoluta ausencia de *racismo*. En rigor, puesto que la cuestión es más compleja, habría que pensar que el intento de desmontaje de la matriz racista del Estado no implica, por sí mismo, el desmontaje del *racismo*. Así, el hecho fundamental de convertir en Ley la condena del *racismo* y toda forma de discriminación, no termina de resolver un problema que se arrastra desde la misma conquista de América. Por el contrario, al reconocerlo, desnaturalizarlo y visibilizarlo, lo que hace es restituir el problema a su lugar. Junto a Eduardo Grüner (1997), sostuvimos en el capítulo 6 de este trabajo que es porque hay un acto de violencia en el origen que la Ley es posible. Que ella persista y perdure más allá de su fundación, invoca que el problema no ha sido resuelto, “(...) pues de otra manera se hubiera hecho superflua luego de reparado el acto puntual e inicial de violencia” (Grüner, 1997: 32), en este caso, el *racismo*. El ejemplo de la creación de un Viceministerio de Descolonización (la cual data del año 2009), como así

también, la promulgación de la Ley 045 (“Ley contra el racismo y toda forma de discriminación”, de octubre de 2010) son una sobrada muestra de aquello. Todo ello, a su vez, demuestra que el proceso constituyente no se agota con la promulgación de una nueva Constitución sino que se continúa con su aplicación, su socialización, su materialización y su renovación. Sobre todo, si junto a Toni Negri (1994) consideramos al *poder constituyente* como un procedimiento absoluto e ilimitado siempre extraño al derecho constituido, el cual produce no sólo las normas constitucionales sino también al *sujeto* de esta producción (1994). En este sentido, uno de los desafíos del llamado “Proceso de Cambio” es que el *poder constituyente* no sea absorbido completamente por esa máquina de representación que es el Estado.

El nuevo *momento constitutivo* que se abre en diciembre de 2005, con la afirmación de los indígena-campesinos como una mayoría política y no sólo demográfica, representa el intento de consolidación de un proceso de construcción de un nuevo proyecto social y político, indígena y popular, capaz de disputarle el poder al neoliberalismo de los bloques dominantes (García Linera, 2008b).

Zavaleta solía decir que “Aprender a mandar es quizá el problema más profundo que debe encarnar en cualquier época toda clase que quiere ser libre” (Zavaleta, 2009: 209). Y ese problema, sobre todo a partir del intento por construir un nuevo Estado, creemos que es recepcionado de un modo creativo por el nuevo *bloque de poder*. Se trata de la configuración de un Estado que se sustente sobre la diversidad cultural del país; o en términos gramscianos, diríamos que estamos ante un “*Estado Integral*” que supone, para decirlo rápidamente, la inversión del viejo Estado *aparente* y el trastrocamiento de la *hegemonía negativa* en “positiva”, y con ello, el “hacerse cargo” de proseguir con las inconclusas tareas nacionales que constituyan una nueva república “incluyente”, sustentada en la ampliación de la riqueza colectiva entendida como bien común –una res-publica-. Como es de suponer, esto trae aparejado nuevos e interesantes problemas. Como señala García Linera (2011), las nuevas contradicciones, ya al interior del nuevo *bloque de poder*, tienen la potencia de la creatividad en tanto su despliegue tiende a profundizar el “Proceso de Cambio”. Esas nuevas contradicciones podrían ser pensadas del siguiente modo: la contradicción entre (1) el Estado y los movimientos sociales; (2)

la amplitud del proceso y la necesidad de garantizar la conducción indígena-campesina del mismo; (3) el interés general de toda la sociedad y el interés particular de un sector de ella; y (4) la necesidad y voluntad de industrialización de las materias primas y el “vivir bien”, “(...) entendido como la práctica dialogante y mutuamente vivificante con la naturaleza que nos rodea” (García Linera, 2011: 63).

A partir de la búsqueda por descolonizar el Estado y la sociedad desde el propio Estado, el período que se abre tiene como eje el intento de alcanzar una “universalidad” incluyente. Con todo, este intento descolonizador no debería deslumbrarnos más de la cuenta, sobre todo, si aceptamos que cuando el *colonialismo interno* se pone en cuestión, no nos encontramos con sujetos puros e incontaminados, sino con sujetos todavía atravesados y constituidos a través de lógicas racistas y coloniales perpetuadas históricamente por medio de la *hegemonía negativa* construida por sus clases dominantes. Además, como sabemos por lo menos desde autores como Marx, Nietzsche y Freud, llamados por Paúl Ricoeur “los maestros de la sospecha”, la universalidad es una promesa incumplida –por imposible– de la Modernidad, pues allí donde hay alguna forma de universalidad históricamente construida existe, por definición, una particularidad que se le opone (Grüner, 2003). Lo que queremos decir es que en el autodenominado “Proceso de Cambio” ni las tensiones, ni las diferencias internas, ni las contradicciones y las luchas han desaparecido ni van a hacerlo, sino que sobrevendrán nuevas y distintas formas de ellas, cuya característica radica en que se producen no ya contra un *bloque en el poder*, como sucedió entre 2000 y 2009, sino al interior de uno nuevo. Esto supone, por ejemplo, la aparición de sectores que no quieren la exclusión pero que tampoco pretenden una inclusión efectiva en un Estado inserto en el mercado internacional. El conflicto que se originó en septiembre de 2011, a raíz del intento por parte del partido de gobierno de construir una carretera que atravesaría el Territorio Indígena y Parque nacional Isiboro Sécuré (TIPNIS), se constituye en un gran ejemplo de las tensiones irresolubles entre la universalidad y sus partes; vale decir, demuestra que la pretensión de universalidad no es una demanda real del conjunto¹¹³. Dicho

¹¹³ También podríamos consignar, por ejemplo, el conflicto que se produce en junio de 2010 entre el gobierno y la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), en la que estos últimos reclamaban al gobierno que las tierras fiscales en tierras bajas pasen a propiedad exclusiva de los

conflicto puede ser entendido como un producto de la propia deconstrucción del Estado, la cual conduce al enfrentamiento de dos lógicas contrapuestas: un gobierno que busca construir un *Estado Integral*, anclándose, entre otras dimensiones, en la integración de un territorio que se encontraba desmembrado para poder llegar a lugares que antes no llegaba, y ciertos sectores indígenas de tierras bajas que se muestran reacios a su inclusión –lo que no significa una pretensión porque se los excluya- en un Estado inserto en las lógicas del mercado internacional.

Las palabras que aquí concluyen intentaron problematizar el *drama* histórico que se despliega en nuestra América en general, y en Bolivia en particular, desde la trágica y traumática conquista de América: el *racismo*. Sin voluntades de superar teóricamente este problema, y con la esperanza de que haga más explicable el proceso en curso en el vecino país, esperamos que este trabajo sirva como herramienta para seguir pensando nuestra siempre compleja y cambiante realidad.

indígenas de esa zona. O el conflicto de abril de 2011 entre dos fracciones de la COB y el gobierno, en el que los primeros se oponían a la implementación del Seguro Universal de Salud.

Bibliografía

- AA.VV. (1986): *Modos de producción en América Latina*. México: Siglo XXI editores.
- AA.VV. (2007): “Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea constituyente”, en Maristella Svampa y Pablo Stefanoni (comps), *Bolivia: Memoria, insurgencia y movimientos sociales*, Buenos Aires: Editorial El colectivo – CLACSO.
- Althusser, Louis (2003): *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Amin, Samir (1986): *El desarrollo desigual*. España, Planeta-Agostini.
- Anderson, Benedict (2007): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Arguedas, Alcides (1996): *Pueblo enfermo*. La Paz: Librería Editorial América.
- Aricó, José María (1982): *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Catálogos.
- Aricó, José María (1999): *La hipótesis de Justo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Aricó, José María (2011): *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*. México: El Colegio de México.
- Bagú, Sergio (1949): *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina*. Buenos Aires: Librería “El Ateneo” Editorial.
- Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel (1988): *Raza, Nación y Clase*. Madrid: Iepala.
- Barragán, Rossana (2006): *Asambleas Constituyentes. Ciudadanía y elecciones, convenciones y debates (1825-1971)*. La Paz: Muela del Diablo editores.
- Benhabib, Seyla (2004): “La crítica de la razón instrumental”. En Slavoj Zizek *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, Walter (2007): *Sobre el concepto de historia*. Bs. As.: Editorial Piedras de Papel.
- Benjamin, Walter (2009): *Para una crítica de la violencia*, en Walter Benjamin *Estética y Política*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Borges, Jorge Luís (2007): *Obras Completas. Tomo I* Buenos Aires: Emecé.
- Bourdieu, Pierre (1997): *Razones prácticas*. España: Anagrama.
- Castells, Manuel (1973): “La teoría marxista de las clases sociales y la lucha de clases en América Latina”, en AA. VV., *Las clases sociales en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Chávez León, Marxa Nadia (2008): “‘Autonomías indígenas’ y ‘Estado Plurinacional’. Proyectos políticos de los movimientos indígenas y campesinos en Bolivia”, en *Revista del Observatorio Social de América Latina*, N° 24. Buenos Aires: CLACSO-OSAL.
- Choque, Lucila (2011): “Concepciones y representaciones sobre la Asamblea Constituyente. La interacción comunicativa en contextos pluriculturales”, en Moira Zuazo Oblitas y Cecilia Quiroga San Martín (coords.) *Lo que unos quieren recordar es*

lo que otros no pueden olvidar. Asamblea Constituyente, descolonización e interculturalidad. La Paz: Fundación Friedrich Ebert (FES) / Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (FBDP)

Condarco Morales, Ramiro (1983): *Zárate. El “temible Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899.* La Paz: Rafael Álvarez editores.

Del Barco, Oscar (2008): *El otro Marx.* Argentina: Milena Cacerola.

Derrida, Jacques (1998): *De la gramatología.* México: Siglo XXI Editores.

Derrida, Jacques (2002): *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional.* Madrid: Editora Nacional.

Díaz Polanco, Héctor (2006): *Elogio de la Diversidad, Globalización, Multiculturalismo y Etnofagia.* México: Siglo XXI editores.

Dussel, Enrique (2005): “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (Comp.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* pp. 201-245. Caracas: CLACSO.

Eagleton, Terry (2004): “La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental”. En Zizek, S. *ideología. Un mapa de la cuestión.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Escárzaga, Fabiola (2006): *La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo XX en Perú, Bolivia y México,* Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos. México: UNAM.

Estado Plurinacional de Bolivia (2011): *Nueva Constitución Política del Estado.* La Paz: U.P.S Editorial.

Evans, Peter (1996): “El Estado como problema y como solución”, en *Desarrollo Económico*, Vol. 35, N° 140. pp. 529-562.

Fanon, Frantz (1973): *Piel Negra, Máscaras Blancas.* Buenos Aires: Editorial Abraxas.

Felder, Ruth (2005): “Bienaventurada Argentina. La intervención del Banco Mundial en la reforma del Estado y la promesa del reino de los cielos”, en Thwaites Rey y López *Entre tecnócratas globalizados y políticos clientelistas. Derrotero del ajuste neoliberal en el Estado argentino.* Buenos Aires: Prometeo.

Fernandes, Florestan (1973): “Problemas de conceptualización de las clases sociales en América Latina”, en AA. VV., *Las clases sociales en América Latina.* México: Siglo XXI Editores.

Fernández Retamar, Roberto (2005): *Todo Caliban.* Buenos Aires: CLACSO.

Foucault, Michel (1982): *La imposible prisión: debate con Michel Foucault.* Barcelona: Editorial Anagrama.

Garcés, Fernando (2011): “Concepciones y representaciones sobre la Asamblea Constituyente”, en Moira Zuazo Oblitas y Cecilia Quiroga San Martín (coords.) *Lo que unos quieren recordar es lo que otros no pueden olvidar. Asamblea Constituyente, descolonización e interculturalidad.* La Paz: Fundación Friedrich Ebert (FES) / Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (FBDP)

García Linera, Álvaro (2008a): *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

García Linera, Álvaro (2008b): “Empate catastrófico y punto de bifurcación”. En *Crítica y emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales*, N° 1, Bs. As., CLACSO, pp. 23-33.

García Linera, Álvaro (2008c): “Los tres pilares de la nueva Constitución Política del Estado. Estado Plurinacional, Economía Estatal y Estado Autonomo”, en A. García Linera, *Discursos & ponencias del vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia*. Año 2, N° 4. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional. Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

García Linera, Álvaro (2010a): “El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación”, en AA.VV. *El Estado. Campo de lucha*. La Paz, Bolivia: CLACSO-Muela del Diablo editores-Comuna.

García Linera, Álvaro (2010b): “Del Estado aparente al *Estado Integral*. La construcción del socialismo comunitario”, en A. García Linera, *Discursos & ponencias del vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia*. Año 3, N° 8. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional. Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

García Linera, Álvaro (2011): *Las tensiones creativas de la revolución. Quinta fase del Proceso de Cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional. Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

García Linera, Álvaro (2012): “Revolución y Asamblea Constituyente”, en *Enciclopedia histórica Documental del Proceso Constituyente Boliviano*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional. Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

Giller, Diego (2011a): “¿La revolución será india o no será? A propósito del indianismo de Fausto Reinaga”, en *Batalla de Ideas. Revista de debate teórico-político de la izquierda independiente*. N° 2, año 2, noviembre 2011. ISSN 1853-2047.

Giller, Diego (2011b): “Marxismo y nación en la obra de René Zavaleta”. En CD ROM. IX Jornadas de Sociología de la UBA “Capitalismo del Siglo XXI, crisis y reconfiguraciones. *Luces y sombras en América Latina*”. ISBN. 978-950-291-296-7

Giller, Diego (2011c): “Para leer la Nueva Constitución Política del Estado en Bolivia. Una mirada a partir del problema del racismo Moderno”. En *Anuario de Investigaciones 2010* del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini. Publicación Anual N° 1. ISSN. 1853-8452.

González Casanova, Pablo (1969): “El colonialismo interno”, en *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI Editores.

González Casanova, Pablo (2006): “Colonialismo interno (una redefinición)”, en Borón, A., Amadeo, J., y González, S. (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO Libros.

González de la Fe, Teresa (2003): “El interaccionismo simbólico”. En Giner, S. (coord.): *Teoría sociológica de la acción*. Barcelona, Editorial Ariel.

- Gordillo, José (2000): *Campesinos Revolucionarios en Bolivia: Identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964*. La Paz: Plural.
- Gotkowitz, Laura (2011): *La revolución antes de la revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia. 1880-1952*. La Paz: Plural editores.
- Gramsci, Antonio (2003): *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Grüner, Eduardo (1997): *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Buenos Aires: Colihue.
- Grüner, Eduardo (2003): “Introducción. El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek”, en Fredric Jameson y Slavoj Zizek *Estudios, Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Grüner, Eduardo (2006): “Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento”, en Borón, A., Amadeo, J., y González, S. (comps), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO Libros.
- Grüner, Eduardo (2010): *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Bs. As.: Edhasa.
- Guimarães Rosa, João (2007): *Sagarana*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Gunder Frank, André (1970): *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Signos.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2008): *Los ritmos del pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Habermas, Jürgen (1999): *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2004): *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2009): *Fenomenología del espíritu*. España: Pre-textos.
- Honneth, Axel (1997): *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel (2009): *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hylton, Forrest y Thomson, Sinclair (2005): “Introducción”, en Forrest Hylton, Félix Patzi Sergio Serulnikov y Sinclair Thomson *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de la insurgencia indígena*. La Paz: Muela del Diablo editores.
- Lander, Edgardo (2005): “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Edgardo Lander (Comp.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. pp. 11-40. Caracas: CLACSO.
- Larrain, Horacio (1993): “¿Pueblo, etnia o nación? Hacia una clarificación antropológica de conceptos corporativos aplicables a las comunidades indígenas”, en *Revista de Ciencias Sociales (CL)*, número 2, Universidad Arturo Prat, Chile.

- Lazarte, Jorge (2006): *Hacia un país moderno y democrático. La Asamblea Constituyente: un nuevo comienzo*. La Paz: Plural editores.
- Lazarte, Jorge (2011): “La Asamblea Constituyente de Bolivia. El pacto era necesario, ¿por qué no fue posible?”, en Moira Zuazo Oblitas y Cecilia Quiroga San Martín (coords.) *Lo que unos quieren recordar es lo que otros no pueden olvidar. Asamblea Constituyente, descolonización e interculturalidad*. La Paz: Fundación Friedrich Ebert (FES) / Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (FBDP)
- Lechner, Norbert (2006): “Cultura política y democratización”, en *Obras Escogidas*, Vol. II. Santiago, Editorial Lom.
- Mamani Condori, Carlos (2011): “Concepciones y representaciones sobre la Asamblea Constituyente”, en Moira Zuazo Oblitas y Cecilia Quiroga San Martín (coords.) *Lo que unos quieren recordar es lo que otros no pueden olvidar. Asamblea Constituyente, descolonización e interculturalidad*. La Paz: Fundación Friedrich Ebert (FES) / Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (FBDP).
- Mariátegui, José Carlos (2004): *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: Gorla editorial.
- Marof, Tristán (1926): *La justicia del inca*. Bruselas: Edición latinoamericana.
- Marof, Tristán (1935): *La tragedia del altiplano*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Marradi, A., Archenti, N. y Piovani, J.I. (2007): *Metodología de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Martí, José (2005): *Nuestra América*. Buenos Aires: Nuestra América Editorial.
- Marx, Karl (1955): “Marx a J. Weydemeyer. 5 de marzo de 1852”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas en dos tomos. Tomo II*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Marx, Karl (1974a): *Introducción a la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Editorial Anteo.
- Marx, Karl (1974b): *Manifiesto del Partido Comunista*. Buenos Aires: Editorial Anteo.
- Marx, Karl (1995a): *El Capital*. Tomo 1, Vol. III. Bs. As.: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1995b): *El Capital*. Tomo 3, Vol. III. Bs. As.: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2005): *Ideología alemana*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editores.
- Marx, Karl (2007): *Los debates de la Dieta Renana*. Buenos Aires: Gedisa editorial.
- Memmi, Albert (1969): *Retrato del colonizado*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Mignolo, Walter (2007): *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Bs. As.: Editorial Gedisa.
- Montaigne, Michel de (1950): *Ensayos*. Buenos Aires: W. M. Jackson Inc. Editores.
- O'Donnell, Guillermo (1993): “Acerca del Estado, la democratización y algunos problemas conceptuales”, en *Desarrollo Económico*, Vol.33, N°130.
- O'Donnell, Guillermo (2004): “Acerca del Estado en América Latina. Diez tesis para discusión”, en AA.VV. *La democracia en América Latina. Contribuciones para el debate*. Bs. As.: PNUD. Pp. 11-86.

- Ortiz, Fernando (1983): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Palti, Elías (2002): *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Poulantzas, Nicos (1973): "Las clases sociales", en AA. VV., *Las clases sociales en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Poulantzas, Nicos (1980): *Estado, poder y socialismo*. España: Siglo XXI editores.
- Prada Alcoreza, Raúl (2005): "Estado periférico y sociedad interior", en *Horizontes y Límites del Estado y el Poder*. La Paz: Comuna.
- Prada Alcoreza, Raúl (2008a): *Subversiones indígenas*. Bolivia: CLACSO, Muela del Diablo Editores y Comuna.
- Prada Alcoreza, Raúl (2008b): "Análisis de la nueva Constitución Política en Bolivia", en *Crítica y emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales*. Bs. As.: CLACSO, pp. 37-50.
- Quijano, Aníbal (2005): "Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (Comp.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. pp. 201-245. Caracas: CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2006): "Estado-nación y 'movimientos indígenas' en la región andina: cuestiones abiertas", en *Revista del Observatorio Social de América Latina*, N° 19, Buenos Aires: CLACSO-OSAL.
- Rama, Ángel (1998): *La Ciudad Letrada*. Montevideo: Arca.
- Reinaga, Fausto (1971): *Tesis india*. La Paz: Ediciones PIB
- Reinaga, Fausto (2010): *La revolución india*. La Paz: Fundación Amautica Fausto Reinaga.
- República de Bolivia (2006): "Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente. Disponible en <http://pdba.georgetown.edu/Electoral/Bolivia/Leyes/LeyConvocatoria.pdf>
- República de Bolivia (2009): *Constitución Política del Estado*. La Paz: Artes Gráficas Sagitario S.R.L.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010a): *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa. 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010b): *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010c): *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón ediciones.
- Sartre, Jean-Paul (2004): *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Sartre, Jean-Paul (2009): "Prefacio", en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
- Sivak, Martín (1998): *El asesinato de Juan José Torres. Banzer y el Mercosur de la Muerte*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional.

- Sivak, Martín (2009): *Jefazo. Retrato íntimo de Evo Morales*. Buenos Aires: Debate.
- Stavenhagen, Rodolfo (1974): *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI editores.
- Stefanoni, Pablo (2010): “*Qué hacer con los indios...*” *Y otros traumas irresueltos de la colonialidad*. La Paz: Plural editores.
- Tamayo, Franz (2010): *Creación de la pedagogía nacional*. La Paz, Bolivia: Librería Editorial “G.U.M”.
- Tapia Mealla, Luís (2006): “La producción teórica para pensar América Latina”, en AA. VV. Maya Aguiluz Ibargüen y Norma de los Ríos (coordinadoras) *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*. Argentina: Miño y Dávila SRL.
- Tapia Mealla, Luís (2007): “Una reflexión sobre la idea de estado plurinacional”. En *Revista del Observatorio Social de América Latina*, N° 22, Buenos Aires, CLACSO-OSAL.
- Terán, Oscar (1993): “Mariátegui, el destino sudamericano de un moderno extremista”, en *Punto de Vista*, N° 51, pp. 25-29, Buenos Aires.
- Thompson, Edward Palmer (1989): *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.
- Thomson, Sinclair (2007): *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo editores-Aruwiyiri Editorial del THOA.
- Todorov, Tzvetan (2009a): *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Todorov, Tzvetan (2009b): *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Viaña, Jorge, Tapia, Luís, y Walsh, Catherine (2010); *Construyendo la interculturalidad crítica*. La Paz, Instituto Internacional de Integración Convenio Andrés Bello.
- Wallerstein, Immanuel (1988): *El capitalismo histórico*. Madrid: Siglo XXI editores de España.
- Wallerstein, Immanuel (2007): *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México: Siglo XXI.
- Weber, Max (2002): *Economía y sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Wieviorka, Michel (1992): *El espacio del racismo*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Wright, Erik Olin (1983): “Clases”, en *Clases, crisis y estado*, Madrid: Siglo XXI España Editores.
- Zavaleta Mercado, René (1988): *Lo nacional-popular en Bolivia*. Bolivia: Siglo XXI Editores.
- Zavaleta Mercado, René (1990): *El Estado en América Latina*. La Paz: Editorial Los amigos del libro.
- Zavaleta Mercado, René (2009): *La autodeterminación de las masas*. Bogotá: Siglo del Hombre editores y CLACSO.

Otras fuentes consultadas

Entrevistas

Entrevistas realizadas por el autor en diciembre de 2011, en la ciudad de La Paz, Bolivia (Dora Arteaga Alanoca, Idón Moisés Chivi Vargas, Rosalía Del Villar Hinojosa, Mario Machicado y Galo Illatarco)

Entrevistas el autor, entre diciembre de 2011 y mayo de 2012, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina (Jorge Viaña y Jiovanny Samalamud)

Entrevistas realizadas entre 2008 y 2009 por la Fundación Friedrich Ebert (FES) / Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (FBDP), a los siguientes constituyentes (Janine Añez, Arfe Arabe, Patricia Arancibia, Antonio Aruquipa, Jorge Ávila, Angélica Siles, Magda Calvimontes, Félix Cárdenas, Marco Carrillo, Eulogio Cayo, Carmen Gonzales, Benedicta Huanca, José L. Jaramillo, Francisco Limpas Chávez, Sabino Mendoza, René Muruchi, Miguel Ojopi, María Oporto, Mario Orellana, Lili Ramos Rojas, Victoria Ruiz, Guido Saucedo, Esteban Urquizu y Nelson Virreyra)