

---

# Estado plurinacional-pueblo, una construcción inédita en Bolivia

**XIMENA SORUCO SOLOGUREN**

PhD en Literatura, socióloga e investigadora boliviana.

---

## Resumen

Este ensayo aborda la construcción del proyecto plurinacional en Bolivia a partir de la intersección de los horizontes nacional-popular e indígena. En esta búsqueda se analiza la categoría de pueblo, propuesta en la nueva Constitución Política, como una posibilidad de articular a los sectores mestizos y a las naciones y comunidades indígenas en una nueva relación entre sí y hacia el Estado, que haga viable la constitución de un nuevo orden.

---

## Abstract

This paper addresses the construction of the plurinational project in Bolivia, focusing on the intersection of national-popular and indigenous perspectives. This inquiry analyzes the category of people (*pueblo*), proposed in the new political constitution, as a way of articulating the *mestizo* sectors and the indigenous communities and nations in a new relationship with each other and with the state, that will make the building of a new order viable.

## Palabras clave

Estado plurinacional, Nueva Constitución Política del Estado, autogobierno, pueblo, populismo

## Keywords

Plurinational State, New Political Constitution of the State, self-government, people, populism

## Cómo citar este artículo

Soruco Sologuren, Ximena 2009 "Estado plurinacional-pueblo, una construcción inédita en Bolivia" en *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) Año X, N° 26, octubre.

---

En enero de 2009 las bolivianas y bolivianos aprobamos una Nueva Constitución Política del Estado. En esta Carta Magna convergían muchas historias y memorias que coexistieron durante diferentes ciclos: la crisis de los partidos políticos, la democracia representativa y el modelo económico neoliberal que hacía emerger la demanda de la nacionalización de los recursos y el control social y que resonaba

a la Revolución de 1952, donde se movilizaron mineros, campesinos y clase media contra la antinación (el Estado liberal minero). Pero también emergía con una fuerza sin precedentes la memoria de las luchas anticoloniales que trascendían y confrontaban al Estado-nación boliviano: Tomás Katari, Tupac Katari (1781), Zárate Willka (1899), el líder guarayo Andrés Guayocho (1887), la batalla de Kuruyuki de los guaraníes (1892), el movimiento de los caciques apoderados (1900-1930), el indianismo y el katarismo (1970s), la demanda de tierra-territorio de los indígenas de tierras bajas (1990s), etcétera.

Evo Morales encarna esta intersección de un horizonte nacional popular, surgido desde el interior del Estado-nación en la Guerra del Chaco (1932-1936) y condensado en la Revolución de 1952 y el horizonte anticolonial, cuyas resistencias empezaron durante los primeros años de la conquista y tuvieron su punto más alto en 1781, con episodios profundos –porque emergían desde fuera del Estado-nación– pero no tan generalizados territorialmente durante los doscientos años de historia republicana, hasta ahora.

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

Así, las resistencias anticoloniales optaron por estrategias de alianza subordinada con sectores mestizos, vecinos de los pueblos, artesanos, mineros, obreros intelectuales que podían disolverse, por sus contradicciones internas, hasta llegar a un enfrentamiento total. De la misma manera, los movimientos nacionales requirieron interpelar y articular de manera subordinada a los indígenas para lograr los cambios propuestos. Aunque estas alianzas mestizas del horizonte nacional-popular tuvieron mayor éxito porque construyeron nuevos sistemas políticos, acabaron en la reproducción del Estado-nación moderno que continuó la dominación colonial y también la capitalista: la independencia de la república, el Estado liberal de 1899, el Estado nacionalista de 1952 y el Estado neoliberal de 1985.

¿Cuáles son las posibilidades de construcción de lo inédito, es decir, de romper la rutina de las determinaciones de la historia, de la dominación racial escalonada que se articula a inserciones desiguales en el capitalismo y la modernidad? ¿Qué tipo de articulación entre los sujetos que componen lo abigarrado de Bolivia permitirá una hegemonía sin dominación, con la fuerza suficiente para construir un nuevo sistema político? El reto de este período histórico parece ser convertir lo abigarrado o el hecho colonial-nacional en una articulación compleja sin dominación, una intersección entre los horizontes indígena y nacional-popular

que tenga la fuerza de constituir lo inédito. Ni descolonización solamente como “restitución” de las identidades culturales indígenas ni realización de las promesas incumplidas de la modernidad, pero ¿entonces qué?

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

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

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

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

## La separación de horizontes

La separación entre lo que Zavaleta Mercado (1986) llamó lo nacional popular<sup>1</sup> y las rebeliones anticoloniales se da entre fines del siglo XVIII y principios del XIX, pero como una interpretación *a posteriori*, es decir, desde la historiografía republicana que definió, bajo los marcos de sentido de la época, cuáles fueron los movimientos independentistas y cuáles no lo eran. Y es que el reconocimiento de las luchas independentistas en 1809, en lo que ahora es Bolivia, pero que atraviesan todo el continente, se separa de la vertiente anticolonial indígena por la concepción de emancipación que proponía. Mientras Tupac Amaru y Tupak Katari pensaron en el retorno a un tiempo anterior a la colonia española, los independentistas optaron por el proyecto de la independencia americana y la revolución francesa, la constitución de un Estado-nación moderno.

Sin embargo, esta separación está por revisarse en nuestra historiografía, aun en la crítica, porque, por ejemplo para el caso de Tupak Katari, su sublevación no puede ser reducida a un retorno al pasado anterior a los españoles, sino como la búsqueda de retomar un desarrollo civilizatorio bloqueado por la conquista. Pero esta continuación supuso una ruptura, incluso de la tradición prehispánica, una democratización de las comunidades indígenas que rompió no solamente

con la dominación española sino también con su sistema precolonial de caciques hereditarios que habían sido articulados a la maquinaria estatal española. No era una respuesta arcaica, sino una renovación desde su momento presente. Durante este ciclo de rebelión del Alto Perú se propuso que el “rey es el común por el que mandan” (Thomson, 2006: 182)<sup>2</sup> todos y se instauró –posiblemente por primera vez– un sistema de rotación de cargos que democratizaba el poder político al interior de las comunidades, en un período anterior a la revolución francesa y sin contacto con las ideas de independencia de Estados Unidos (el propio Tupak Katari no hablaba y menos leía el español, y por tanto no pudo conocer estos textos).

---

**“La revolución fue entregada al MNR, partido político que constituyó un capitalismo de Estado, una burguesía agroindustrial en el Oriente y una nación homogénea mediante el mestizaje.”**

---

El profundo cuestionamiento de esta rebelión indígena al sistema político colonial, pero también al precolonial, y su red de relaciones con la población mestiza, fue negado por los criollos, quienes asumieron (tras la mortandad y exclusión de los sectores independentistas populares) la condición de conductores de la República. Desde entonces la mirada oficial sobre el ciclo de rebeliones indígenas fue la de una “guerra de razas” y no un antecedente para la independencia, que sin embargo contenía un horizonte de independencia de la colonia, aunque diferente al Estado-nación moderno.

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

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

La dominación colonial (negación del indígena) y la dominación capitalista (subsunción formal de mano de obra y desestructuración de economías “precapitalistas”) se reprodujeron bajo nuevas formas. La comunidad indígena acabó siendo pensada como campesinos fragmentados, con títulos individuales de sus tierras,

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

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

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

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

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

## **El vaciamiento de la representación nacional**

Las transformaciones en el sistema político que se dieron en la vida republicana se lograron a partir de movilizaciones masivas, ya sean populares o indígenas; sin embargo, siempre acabaron atrapadas en una reproducción de las contradicciones

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

Zavaleta Mercado llama paradoja señorial a esta “insólita capacidad de ratificación de la clase dominante a través de las diversas fases estatales, de cambios sociales inmensos e incluso de varios modos de producción. De esta manera, así como la revolución nacional es algo así como una revolución burguesa hecha contra la burguesía, el desarrollo de la misma es la colocación de sus factores al servicio de la reposición oligárquico-señorial. La carga señorial resulta así una verdadera constante del desenvolvimiento de la historia de Bolivia” (Zavaleta Mercado, 1986: 15).

Sin embargo, algo que no podía preverse hasta el 2000, pero que había nacido en la Revolución de 1952, fue que esta reposición oligárquico-señorial dejó de ser nacional. Cuando el MNR y luego la dictadura de Banzer apostaron por la construcción de una burguesía nacional agroindustrial en el Oriente boliviano y un mestizaje unificador, no se imaginaron que esta burguesía acabaría desnacionalizada, incapaz de constituir un proyecto nacional; es decir, hay una recomposición señorial a partir de mestizajes regionales (la cruceñidad), pero no nacional. Por eso es que, aunque inicialmente la oposición política a Evo Morales intenta articular varias regiones con la demanda de autonomías (la “Media Luna”), deviene en un proyecto separatista, de constitución de un nuevo Estado-nación<sup>3</sup>.

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

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

autorreferencial, sino que nuclea, en torno al proyecto del Estado plurinacional, a otros sujetos, visiones de mundo, exclusiones y necesidades, etcétera.

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

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

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

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

### **El horizonte de autogobierno indígena**

Cuando hablamos de cultura estamos hablando de una forma de organización del sujeto de su mundo, que se proyecta en el tiempo. Podríamos decir que se trata de una forma de razonamiento, un ángulo desde el que el sujeto se enfrenta a su mundo, lo problematiza y busca resolverlo, y en ese proceso construye instituciones,

sistemas políticos, legitimaciones, etc., que se transforman en el tiempo, pero desde estas lógicas de razonamiento. Por eso cuando hablamos de cultura debemos abordar cómo los sujetos asumen el movimiento de su realidad, y por tanto no sólo fijarnos en los productos culturales acabados, que responde a un tiempo-espacio específicos, sino en el proceso de planteamiento y resolución de problemas de donde estos productos (prácticas, instituciones) surgieron y se modificaron. Por eso la cultura es viva, porque está en movimiento.

### **“Entre los años 2000 y 2005, en plena fase de opresión neoliberal, Bolivia vivirá un renacimiento de la participación ciudadana por medio de todo un ciclo de manifestaciones y protestas”**

Pero entonces, ¿a qué nos referimos con horizonte indígena? Este es un tema complejo que requiere seguir pensándose, pero para motivos de mi argumento, quiero abordarlo como la forma de organización de las culturas indígenas de la relación política yo-el otro y desde esta relación, su concepción de la soberanía o autogobierno. Este horizonte indígena analizado desde el nivel político permite, proponemos, visibilizar un nuevo relacionamiento político entre varios sujetos, entre lo abigarrado, que implicaría la construcción de lo plurinacional.

En los levantamientos de fines del siglo XVIII en lo que era el Alto Perú, la rebelión indígena proclamó “muerto el corregidor (la autoridad española) ya no había juez para ellos sino que el Rey era el común por quien mandaban ellos”<sup>4</sup>. “El rey, o el soberano, es el común por quien mandan los indios” es una forma central de organización del poder político de las comunidades indígenas en los andes y las tierras bajas; es este el núcleo organizador de lo que hoy se denomina correctamente democracia comunitaria, porque más allá de los procedimientos específicos para un contexto (rotación de cargos, la organización escalonada en niveles territoriales, responsabilidades por cargos, experiencia requerida, etc.) y que se han transformado en otros contextos (la comunidad prehispánica es diferente a la colonial y a la republicana pre y post 1952, en las regiones donde hubo hacienda y donde no hubo, en las zonas más o menos articuladas al mercado, en las naciones aymaras, quechuas, guaraníes y las otras, etc.), contiene un ángulo de razonamiento de las relaciones políticas. El hecho de que sea una forma de organización del poder político y no un producto cosificado (una práctica o institución en un tiempo-espacio) le otorga su vitalidad aun en tiempos coloniales y capitalistas, que no han sido desestructurados completamente. Por eso fue posible que esta democracia comunal pasara a formaciones modernas como los sindicatos, gremios y juntas de vecinos, o a ámbitos urbanos como la ciudad de El Alto, y que hoy sea potencialmente un principio organizador del nivel nacional.

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



Colonia y el horizonte nacional moderno), y por tanto, como un acto de creación desde el presente.

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

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

El Estado-nación es un concepto que define una determinación históricamente situada: la configuración política estatal más pertinente para el desarrollo capitalista de Europa, desde el siglo XIX. Esto quiere decir que necesariamente supone una formación social donde el nivel económico es el nucleador de los demás niveles (político, cultural) en el sentido de requerir la homogeneización social por vía de la subsunción al capital. El proceso de acumulación originaria descrito por Marx muestra este proceso de destrucción de modos de producción, lazos comunales y subjetividades anteriores a esta subsunción en Europa (y que en las colonias fue incompleto, en muchos casos fue una subsunción formal y no real del trabajo).

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

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

dividuo, sin posibilidades de convivencia con el otro, y sin sujeto, sólo individuos fragmentados. La política se convierte, por la vía de la universalización y por la de la particularización de la homogeneidad, en una guerra de todos contra todos.

Esta forma de planteamiento de la relación del sujeto con el otro en el nivel político (una potencial guerra a muerte) implica una concepción negativa de la libertad: mi libertad termina donde comienza la libertad del otro<sup>5</sup>. El “estado de naturaleza” liberal es donde cada individuo es libre de hacer lo que quiera, es decir, de desplegar su interés personal ilimitadamente; sin embargo, como cada individuo despliega su libertad de manera irrestricta acaba chocándose con la libertad del otro, y por tanto, aparece la imagen del estado de naturaleza como una guerra de todos contra todos. La institucionalidad (ley, propiedad, Estado) aparece como el momento represivo de mi libertad; pero esta represión o institucionalidad es necesaria para preservar la vida de los individuos que en tanto absolutamente libres acabarían matándose unos a otros.

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

Así, la negación del otro se fundamenta en la afirmación del sí mismo. Pero en esta lógica de autonomía del Yo, el sujeto queda atrapado en su propia afirmación y por tanto determinado por su determinación, sin capacidad de trascenderla. Entonces, si la autonomía del sujeto es precisamente su capacidad de ir más allá de sus circunstancias, su forma de plantear esta autonomía lo atrapa en sus circunstancias. ¡Es paradójico que la manera en que se plantea la libertad moderna sea la trampa de esta libertad! El otro, en la negación que el yo hace de él/ella, aparece como el obstáculo, cuando el obstáculo es el propio yo autoafirmándose en soledad, en el laberinto que su mismidad ha construido.

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

La relación con el otro sujeto individual o colectivo no es una subsunción del otro al Yo, que permita realizar al Yo, sino un reconocimiento de su existencia diferente, y una argumentación que apunte al consenso de ambos para logros comunes (lo público), sin perder la identidad de cada uno. Si el otro es mi condi-

ción de posibilidad lo reconozco, en el conflicto, en la negociación, en la unión de fuerzas mediante el consenso, pero nunca lo aniquilo o asimilo a mí mismo, porque eso equivaldría a autodestruirme. Hinkelammert y Mora (2001) señalan que el asesinato es suicidio.

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

### **Pueblo y Estado plurinacional**

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

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

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

El artículo tercero de la Constitución reconfigura el sentido de “nación” no como una homogeneidad de individuos o ciudadanos, aunque también aparecen (la mención a bolivianos y bolivianas, que serían sectores mestizos urbanos, individualizados), sino como el conjunto de individuos y comunidades que constituyen el pueblo boliviano. Tenemos, entonces, que el concepto de nación al que le correspondía un Estado y que impuso una sola forma de existencia social y cultural (la de sociedad civil o individuos fragmentados como asalariados y ciudadanos) es reemplazado por el de pueblo, que reconoce la pluralidad de individuos, regiones y naciones que constituyen Bolivia. El pueblo es la categoría bajo la que se constituyen voluntariamente indígenas y no indígenas, y dentro de lo indígena la heterogeneidad de pueblos y naciones, en tanto bolivianos. Pero esta vez ser boliviano no implica la violencia de dejar de ser indígena e incorporarse, vía mestizaje, a una nación única y homogénea, ni –buscando la autodeterminación cultural– fragmentarse en pequeñas naciones que constituyan sus propios Estados.

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

Una de las objeciones centrales por las que se dejó de lado el término pueblo en la tradición crítica fue por sus connotaciones substancialistas, como sujeto único o de tradiciones culturales compartidas y homogeneizadoras. Incluso en la definición de Gramsci (1995), como “bloque de los oprimidos” opuesto al bloque histórico en el poder, se implicaba una vanguardia articuladora, los proletarios.

Quienes han recuperado este término, Ernesto Laclau<sup>6</sup> y Enrique Dussel<sup>7</sup>, lo hacen porque permite pensar las luchas por la hegemonía de los sectores (o demandas) excluidos, oprimidos y críticos al sistema político vigente.

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

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

Pensar el horizonte indígena nos podría permitir salir de esta forma de organización de las relaciones entre sujetos, porque si el otro es condición de posibilidad para mi realización, es necesario reconocerlo como sujeto, ni idéntico ni equivalente en su diferencia. Por eso la definición del pueblo boliviano en el artículo tercero de la Constitución reconoce al *plebs* (pueblos y naciones indígena originario campesinas que han sido excluidas y que constituyen el sujeto nucleador de la demanda de la Asamblea Constituyente) pero no en identidad; de tal manera, a lo largo del texto constitucional se habla de pueblos y naciones "indígena originario campesinas", articulando la heterogeneidad interna del propio sujeto indígena (comunidades del Oriente que se autodefinen como indígenas, comunidades andinas que se identifican como originarias, ni indígenas ni campesinas, y sindicatos cuya experiencia histórica con la hacienda y con la Revolución de 1952 les permite apelar al término campesinos). De igual manera, este *plebs* reconoce a otros actores excluidos como las "comunidades interculturales", que son los sindicatos y organizaciones de campesinos que migraron al Oriente, y las comunidades afrobolivianas, que son minoritarias, pero que también se reconocen. Pero el *plebs* constituido también reconoce al *populus* (la comunidad dominante), si bien no definida como mestizos o regiones, sí como bolivianos y bolivianas, mostrando su relacionamiento individual, de sociedad civil.

Este es un tema fundamental porque desde el ángulo de los criollos y mestizos que constituyeron los diferentes proyectos de Estado-nación lo abigarrado o el hecho colonial era concebido como lo indígena y buscaba ser eliminado, asimilándolo a la identidad mestiza, o reducido a una diferencia étnica dentro de un Estado monocultural. En cambio, visto desde el ángulo de los indígenas, en la constitución de un proyecto plurinacional, el hecho colonial se vuelve el otro mestizo. Pero en este reconocimiento del abigarramiento que ha producido la dominación colonial y republicana, que ahora aparece como mestizajes regio-

nales que se aferran al orden vigente, el sujeto indígena no propone su negación ni asimilación, es decir, no reproduce la lógica de la identidad y la diferencia, no se propone un Estado-nación indígena, sino plurinacional. El pueblo permite esta inclusión no dominante ni asimiladora de todos.

**“El artículo tercero de la Constitución reconfigura el sentido de “nación” no como una homogeneidad de individuos o ciudadanos, aunque también aparecen, sino como el conjunto de individuos y comunidades que constituyen el pueblo boliviano.”**

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

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

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

Cuando en el artículo séptimo de la Constitución boliviana se establece que la soberanía reside en el pueblo boliviano, y se ejerce de forma directa y delegada, se construyen dos tipos de soberanía, la soberanía directa es aquella ejercida en las partes del todo, en las naciones y pueblos indígenas que se autogobiernen y puedan desarrollar su horizonte cultural propio, y la soberanía delegada que corresponde al nivel nacional, y donde cada parte transfiere al Estado funciones y atribuciones de articulación de las partes, de constitución de lo común<sup>8</sup>. Pero lo común, esta vez, no implica la renuncia de lo particular, del autogobierno de cada comunidad, sino una articulación por niveles.

La soberanía de cada comunidad y nación indígena y no indígena debe ser reconocida y ejercida en su ámbito territorial, con su sistema político propio (para los no indígenas el sistema liberal de la democracia representativa es incorporado), con la administración de sus recursos naturales (renovables), pero este conglomerado de sujetos colectivos requiere una instancia de articulación mayor a todos ellos, el Estado plurinacional, como condición de posibilidad de cada uno. Por eso al Estado se le delega la administración de los recursos naturales no renovables, para que garantice las condiciones materiales básicas (salud, educación,

infraestructura) de todos. Hay autogobierno y al mismo tiempo cogobierno<sup>9</sup>, o mejor dicho, plurigobierno. El Estado no es síntesis de la sociedad, tampoco el soberano absoluto por el que cada individuo se convierte en súbdito. Por tanto, el poder político no lo ejerce el Estado sino que el soberano “es el común por el que mandan todos”

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

## Bibliografía

- Dussel, Enrique 2007 *Cinco tesis sobre el populismo* (México: UAM-Iztapalapa).
- Gramsci, Antonio 1995 *Selections from the Prison Notebooks* (Nueva York: International Publishers).
- Hinkelammert, Frank y Mora, Henry 2001 *Hacia una economía para la vida. Pre-ludio a una reconstrucción de la economía* (San José: Editorial Departamento Eumécico de Investigaciones).
- Laclau, Ernesto 2005 *On Populist Reason* (s.d.: Verso).
- Tapia, Luis 2002 *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad* (La Paz: Muela del Diablo).
- Thomson, Sinclair 2006 *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia* (La Paz: Muela del Diablo).
- Zavaleta Mercado, René 1986 *Lo nacional-popular en Bolivia* (México: Siglo XXI).

## Notas

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

2 Es necesario trabajar las consecuencias de una teoría política de la democracia comunal, a partir de las evidencias históricas planteadas por este autor. Por ejemplo, ¿cuáles son los antecedentes prehispánicos de la rotación de cargos políticos, antes y durante la expansión inca a los señoríos aymaras?, ¿cuáles son las condiciones históricas para esta ruptura, si lo fue, cuando el capitalismo se expandía en América con las reformas borbónicas?

3 Un análisis detallado de este señorialismo des-nacionalizado está en el texto de la autora, “El proyecto plurinacional indígena”, que está en prensa, a ser editado en La Paz por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

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

5 Retomo la discusión planteada por Luis Tapia sobre la relación entre libertad negativa, positiva y pluralismo, aunque intento abordarla desde el horizonte indígena. (Cf. Tapia, 2002: 25-28.)

6 Para Laclau: “El pueblo, en este caso, cuenta menos que la totalidad de los miembros de la comunidad: es un componente parcial que, sin embargo, aspira a concebirse como la única totalidad legítima. La terminología tradicional hace esta diferencia claramente: el pueblo puede ser concebido como *populus*, el cuerpo de todos los ciudadanos; o *plebs*, los no privilegiados. Pero aun esta distinción no captura exactamente mi argumento, debido a que la distinción puede fácilmente ser vista como un reconocimiento jurídico, en cuyo caso será simplemente una diferenciación dentro de un espacio homogé-

neo dando legitimidad universal a todas sus partes componentes; esto es, la relación entre dos términos no será antagónica. Para tener al ‘pueblo’ del populismo, necesitamos algo más: necesitamos a una *plebs* que reclame ser el único legítimo *populus*; esto significa, una parcialidad que quiere funcionar como la totalidad de la comunidad”. (Cf. Laclau, 2005: 81. Traducción de la autora.)

7 El “pueblo” no debe confundirse con la mera “comunidad política”, como el todo indiferenciado de la población o de los ciudadanos de un Estado (la *potestas* como estructura institucional en un territorio dado), referencia intersubjetiva de un orden político histórico vigente. El concepto de “pueblo” –en el sentido que pretendemos darle– se origina en el momento crítico en el que la comunidad política se escinde (del) “bloque histórico en el poder”. (Cf. Dussel, 2007: 5). Es “el acto colectivo que se manifiesta en la historia en los procesos de crisis de hegemonía (y por ello de legitimidad), donde las condiciones materiales de la población llegan a límites insoportables, lo que exige la emergencia de movimientos sociales que sirven de catalizador a la unidad de toda la población oprimida, la *plebs*,

cuya *unidad* se va construyendo en torno a un proyecto analógico-hegemónico, que incluye progresivamente todas las reivindicaciones *políticas*, articuladas desde necesidades materiales *económicas*”. (Ibíd., p. 6.)

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

9 Es la propuesta de Luis Tapia es sus diferente trabajos, a partir de la experiencia de cogobierno del MNR-Central Obrera Bolivia de 1952.