

¿Qué significa el Estado Plurinacional?

Rafael Bautista S.

El contenido real¹ de un Estado, en cuanto macro-entidad política, no descansa en la sumatoria de sus componentes formales (las cuales, por lo demás, son meros agregados de carácter contingente); es decir, no son las disposiciones físicas o simbólicas las estructuras últimas que despliegan el contenido real de su composición. Los mismos símbolos que adopta ya presuponen un contenido anticipado² que estos expresan y difunden. El contenido hace, más bien, referencia al sentido propositivo de su necesidad histórica. Pero este sentido propositivo no se enmarca por su sola posibilidad como posibilidad, sino que aquella posibilidad tiene sentido por su carácter de necesidad histórica. Esto quiere decir: su ámbito de realidad no viene del hecho de ser posible, sino de la necesidad que implica constituirse como proyecto.

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

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

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

Estado es un concepto, así como lo son *política* o *democracia*. El modo de despliegue, en cuanto significación, de aquello en qué consistiría un Estado Plurinacional, es aquello que se despliega como

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

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

³ Incluso lo emanado como dechado de omnisciencia, sin acontecimiento constituyente, no constituye nación; pues al no ser emanación de la propia nación congregada, puede hasta quedar como un dechado de virtudes, pero sin por ello abandonar su carácter ajeno y postizo. Lo que debió emerger de lo propio nunca produce algo que pueda considerarse “nuestro”. Lo emanado, en tanto ajeno, no es deducido de la propia historia; por ello, lo emanado no expresa lo que somos, no constituye proyecto, es decir, Nación, y sólo puede tener carácter de obligación por imposición, es decir, por la violencia.

despliegue histórico; este desplegar es también su despliegue como concepto. El contenido del concepto es el contenido que se despliega como el desenvolverse mismo de ese contenido en la historia; es decir, lo *potencial*⁴, en tanto contenido, es lo que va determinándose y originando su despliegue en la historia. Expliquemos esto.

Los conceptos son, en principio, formas de vida que, en su formalización, van adquiriendo consistencia lógica propia, lo cual conduce a su autonomización y a su función teórica como factores de definición de un sistema dado. En este caso, lo privilegiado es sólo el momento de su cristalización en cuanto estructura de explicación: la teoría como sistema. Pero ninguna teoría empieza como sistema; es más, su momento genético, el momento de su problematización, del constituir la realidad en ámbito problemático, es lo eminente por excelencia, puesto que es allí donde la ciencia se comprende como un proceso de creación, lo que se denomina, en sentido estricto, el ámbito epistemológico⁵. Por eso el origen de la ciencia no es, como pretendía Hegel, lógico, sino histórico⁶; lo que acaba siendo sistema explicativo empieza siendo formas de vida que, en la historia, van desenvolviendo la madeja de sus posibilidades; es en la materia histórica donde se encuentra el suelo, en tanto fundamento, de todas sus proyecciones.

En definitiva, el contenido del concepto es su despliegue como despliegue histórico. Por eso no se puede definir un nuevo observable de modo anticipado y hasta impaciente; si se trata, en efecto, de una novedad, lo primero a problematizar es el modo de su acceso⁷. El concepto de lo que significaría el Estado Plurinacional viene, de este modo, acompañado por una comprensión crítica de la historia que contiene, puesto que se trata de una posible y necesaria superación de lo que se pretende dejar atrás, es decir, el Estado colonial.

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

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

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

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

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

del *paso* de la historia a la política⁸, de la conciencia a la autoconciencia, de la idea al concepto; es decir, de la constitución del sujeto en tanto sujeto.

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

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

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

El nivel en el que se desenvuelve el entendimiento es el nivel de las oposiciones (el ámbito en el que la contradicción aparece como absoluta, sin posibilidad de conciliación)¹³. Cuando esto se manifiesta como

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

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

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

¹¹ Ver Pinkard (2001). No en vano, la “doctrina del concepto” es, y no por casualidad, la última parte de la Ciencia de la Lógica. Se podría decir que es la culminación de todo el proceso lógico de constitución de la ciencia, es decir, de la subjetividad: “Ser y esencia, por lo tanto, son los momentos de su devenir; pero él [el concepto] es la base y verdad de ellos (...), el concepto es la siguiente absoluta unidad del ser y de la reflexión, que el ser en-sí y por-sí existe ante todo porque es también reflexión o ser-puesto, y que el ser-puesto es el ser en-sí y por-sí (...). Esta infinita reflexión en sí misma, es decir, que el ser en-sí y por-sí existe sólo porque es un ser-puesto, es el completarse de la sustancia. Pero este completarse no es más la sustancia misma, sino algo más elevado, esto es, el concepto, el sujeto”. (Hegel, 1968)

¹² Que es una de las preguntas que guía el documento: “Mesa de diálogo sobre el Estado Plurinacional”. A lo largo del presente ensayo iremos abordando ésta y las otras preguntas como referencias de la presente reflexión.

¹³ Hegel es uno de los que desarrollan esta oposición en tanto apariencia que se le presenta a la conciencia. El entendimiento, Verstand en alemán, se encuentra en el nivel de la conciencia y capta sólo oposiciones, cuando no se eleva a sí misma al nivel de razón o Vernunft. En los primeros textos de Hegel, el entendimiento no es capaz de resolver lo que considera oposiciones porque las considera como insolubles, sin posibilidad de resolución. En cambio, la razón es el ámbito donde se hace posible tematizar la unidad originaria o aquello en que consiste lo absoluto, lo que encontramos como fundamento de las oposiciones, el lugar de donde emergen y donde se resuelven; de este modo, la razón es la que muestra las oposiciones en tanto contradicciones, la relación profunda que presuponen y que el entendimiento sólo comprende como oposición, escisión o división. Ver Hegel (1973)

disgregación y desintegración política, se hace necesario atravesar las contradicciones y mostrar de dónde emergen, ¿cuál es el modo de su aparición histórica?, ¿cómo es que se han constituido? y, ¿cuál sería el modo de su posible superación? Por eso el entendimiento se muestra perplejo y pregunta algo que no puede responderse, porque permanece en ese ámbito donde se reclama un sentido que no aparece. El recuperar o reconstruir el sentido es tarea del pensar¹⁴, es decir, del ejercicio crítico de la razón. Dar razón quiere decir *exponer el sentido* que contiene lo que se pregunta.

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

El primero tiene que ver con el contexto del aparecer de aquello que se pregunta y el modo histórico de su constitución, mientras que el segundo intenta una reflexión epistemológica en torno al modo en que estamos pensando este nuevo aparecer en el horizonte de su constitución¹⁵.

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

De modo general, un Estado es la culminación de la efectivización de un proyecto determinado; en él se condensan los contenidos que se proyectan, el Estado los encarna, se convierten en su razón-de-ser, por eso se propone como la mediación efectora de su realización¹⁶. En el contexto en el que aparece la determinación de un nuevo Estado, como plurinacional, sucede una nueva articulación que, más allá de una rearticulación de clases, proyecta una nueva recomposición nacional; la articulación, en este caso, pasa por una recomposición del contenido que de nación había producido el Estado-nación o Estado moderno-colonial. Esta identificación alude al modo específico del aparecer del moderno Estado-nación en países

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

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

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

como Bolivia: “esto presenta una situación en apariencia paradójica: Estados independientes y sociedades coloniales. La paradoja es sólo parcial o superficial...” (Quijano, 2005). Entonces, el Estado es colonial a pesar de su condición de independencia formal; a esto se llama *colonialidad* del poder¹⁷.

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

Zavaleta lo expone de esta manera:

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

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

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

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

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

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

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

Por ello tiene sentido la exposición categorial de la significación del Estado Plurinacional en el *marco de referencia*²² que constituye un proceso de descolonización. Pues la constitución del nuevo Estado es, a su vez, un proceso de des-constitución del viejo Estado. Entonces, si hablamos de conceptos, descolonizar el Estado significa desmontar los contenidos estructural-conceptuales de su constitución colonial; esto quiere decir: más que re-significar el concepto, significa producir éste en el desmantelamiento total de aquel. Pero (y esto es producto de la falta de reflexión), cuando la impaciencia se apresura en las definiciones, suele coadyuvar más a la derrota que al triunfo; en la insistencia de definir el nuevo Estado mediante la adjetivación apresurada, lo que se logra no es su clarificación sino el encubrimiento de su sentido. Entonces se acaba procediendo como no se debiera.

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

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

²⁰ En esto consiste la última creencia de la casta oligárquica de este país. Aunque puedan discrepar en todo, en momentos de crisis, como la coyuntura 2003-2010, regresan a una identidad que los hermana, rearticula y recompone como bloque (al cual se suma su reserva de reclutamiento: la clase media): el odio al indio y todo lo que de él emerge, odio que no es sino odio a la nación de la que viven.

²¹ Por eso señala Zavaleta: “En el siglo XIX, Bolivia se eclipsa del mercado mundial para todo fin práctico. Se organiza entonces un aparato estatal cuya economía se fundaba de modo casi exclusivo en el llamado tributo indígena. Esta institución es quizá la más digna de estudiarse en su relación con la formación boliviana: habla de principio de un sector ‘tributario’ pero no de un sector ‘perteneciente’. Con alternativas varias, esto seguirá en esos términos hasta avanzado el siglo XX; pero el carácter o espíritu de la base material del Estado o sea su concepción estructural no cambiará sino en 1952 y eso mismo con masivas tendencias de resabio”. (Ibíd.: 17. Cursivas nuestras). Esas tendencias de resabio perviven en la actualidad y es la tensión histórica que reclama su resolución.

²² En este sentido, la descolonización no podría ser una teoría, en tanto producto teórico. Su pertinencia consistiría en ofrecer un marco de referencia que posibilite juicios críticos de una condición que nos atraviesa. Lo que problematiza es la realidad: nuestra condición colonial, una realidad que nos atraviesa y que es necesario desmontar para posibilitar su superación. El Estado mismo es atravesado por esta condición, de modo que su superación no es un simple cambio de nombre o cambio de actores, sino un desmontaje que tampoco puede ser sólo institucional o simbólico; el desmontaje es subjetivo porque la condición racional de toda legitimidad consiste en el acto originario intersubjetivo de dotarse, una comunidad política, de un proyecto de vida. La nación es un proyecto político y, como tal, es un acto intersubjetivo que se produce históricamente y al que concurren las subjetividades para confirmar, entre otras cosas, una identidad como sostén de su desarrollo.

arrastra una lógica centenaria de sobrevivencia acomodaticia, inherente a su propia constitución institucional; por ello es capaz de enfrentar un nuevo acontecimiento constituyente desde una obstinada afirmación de su inercia institucional²³.

Si el acontecimiento constituyente, como portador de una reformulación de los sentidos políticos comunes, no logra su efectivización como política de Estado, no sucede una transformación del contenido mismo del Estado; es decir, si la nueva legitimidad que emerge no atraviesa la autonomía estatal (en tanto inercia de reproducción de su estructura institucional) y no reconstituye su sentido mismo desde el nuevo horizonte que se propone ese acontecimiento constituyente, lo que se produce es el *retorno a lo mismo* que se quería o pretendía superar. La rearticulación queda expuesta a su desarticulación y aparece como repliegue forzado en el desconcierto de un orden que se reordena a sí mismo bajo las banderas del propio acontecimiento constituyente. Es cuando se prescinde de la nación misma y, en su lugar, aparece el apresuramiento de definir cuanto antes lo que se quiere ser. Se cancela el carácter *procesual de constitución* histórica, es decir, lo que va gestándose se anula y, de ese modo, desaparece el horizonte al cual se tiende²⁴.

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

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

²⁴ La definición misma de “socialismo comunitario” es una contradicción en los términos, pues el proyecto mismo de “sociedad” es el proyecto moderno que pretende superar la forma comunidad. El socialismo es también un proyecto moderno, el ismo enfatiza el desarrollo de una forma (sociedad) que se presenta como superior a la forma que pretende superar (comunidad). Los mitos modernos alimentan también al socialismo, por eso es necesario ser consciente de esta contradicción y, por lo menos, resignificarla, de tal modo que esa contradicción no se resuelva en la anulación, otra vez, de la comunidad. En cinco siglos de imposición del proyecto moderno, a nivel mundial, este no ha demostrado ser superación de algo a lo que se retorna siempre para posibilitar una crítica a la sociedad moderna en tanto sociedad: “La desarticulación de la sociedad empieza el momento mismo en que se constituye a partir de una dicotomía: sociedad-naturaleza. Esta oposición, que socava las culturas y les priva de sentido real (pues siempre fueron, en su origen, agri-culturas), socava también la con-vivencia mutua, pues tal oposición sólo puede lograrse, partiendo al ser humano en dos: alma-cuerpo. La secularización de esta oposición es la que produce su consecuencia, el dualismo maniqueo moderno: hombre-bestia, civilizado-salvaje, racional-irracional, sujeto-objeto. La humanidad se clasifica: cuanto más alejado de la naturaleza más humano se es. El individuo producido es el ‘ciudadano’. El individuo abstracto que se define por ser propietario y establecer contratos; un individuo producido por el mercado, es decir, una mercancía, cuyas relaciones con los demás ya no pueden ser humanas sino mercantiles. Como tal es sujeto de una relación jerárquica que subsume todo ente que se le aparece como mediación de sus fines; su modo de relacionarse no relaciona sino cosifica toda relación. No se siente parte de nada porque ha devaluado todo a condición de objeto. Esa misma devaluación le obliga a la distancia. La racionalidad que produce ya no le vincula sino le des-vincula irremediamente. El ‘ciudadano’ es lo que queda del individuo partido. Una abstracción que se define, inevitablemente, de modo formal (...) la ciudadanía es una forma particular de pertenencia; es precisamente esa forma, y no otra, lo que constituye, en sí, la ‘ciudadanía’: ‘Las personas se reconocen mutuamente como propietarios, y como tales establecen entre sí relaciones contractuales. El contrato es la forma más visible de este reconocimiento (...). Una vez constituido el mundo como mundo de mercancías, el reflejo de este mundo en la mente refleja a la persona como propietario (...). Pero el mundo mercantil lo confirma porque ya objetivamente ha reflejado este reconocimiento mutuo entre las personas como propietarios. Se hace individuo (...). El ser humano se hace individuo por esta razón’. Diríamos más propiamente: se hace ‘ciudadano’; su forma particular es esa relación mercantil, en la cual se reconoce, a sí mismo, como propietario, incluso como propietario de derechos. Por eso no depende de los derechos que los sujetos se reconocen entre sí; más bien: el sujeto, la persona, es anterior a todos los derechos; pues, de lo contrario, parecería que los derechos otorgarían humanidad”. Bautista (documento no publicado). Ver: Hinkelammert, (2008).

Lo que es común no es sólo origen sino también destino. La comunidad no es sólo la reunión de los vivos. En el ritual sagrado, que se convoca en comunidad, comparecen todos los tiempos, por eso lo que define a la comunidad es su carácter de apertura continua. Por eso el grito de liberación que sostiene este proceso, del cual emana el sentido de lo *pluri*, contiene no sólo las luchas nuestras sino de la humanidad entera. Porque en ese grito se contiene el grito de la Madre, de la naturaleza. Su proyección tiene, de ese modo, pretensión universal; lo que hace de nuestra lucha, una lucha que involucra al planeta entero. En el grito del sujeto, quien grita es la vida misma. Por eso la contradicción ya no es “patria o muerte” sino “vida o muerte” o, de modo más específico: “vida o capital”.

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

Lo opuesto a una democratización de las decisiones es la expropiación de la decisión²⁵, y en eso consiste el moderno Estado-nación. Democratizar el Estado tiene que ver con deshacer aquella oposición entre Estado y sociedad; el Estado es una mediación y se mueve en la lógica de las mediaciones²⁶. En el caso de un Estado Plurinacional, lo que debe posibilitar es la congregación del todo en tanto *común-unidad*. No se opone a la comunidad sino que se constituye en su garantía institucional. La unidad no es un algo *dado*, es algo que se produce, pero se produce porque está inscrita en la estructura misma de la vida. El modo de unificación que produce la modernidad²⁷ es en tanto homogeneización de las relaciones humanas en torno al mercado; el mercado requiere homogeneizar al ser humano para operar de modo autónomo sobre éste²⁸.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nuestro referente ya no es el 52, pero el antecedente histórico sigue estando allí (incluso para no reeditar la traición), porque es allí donde se anticipa la crisis del concepto de nación. Lo nacional de la revolución nacional era la asunción de un modelo de nación deducido de la mentalidad colonial movimientista. El proyecto movimientista choca con el contenido que emerge del hecho nacional; por eso la des-indianización aparece como el requisito de nacionalización ideológica. La constitución del sistema estatal boliviano y lo que se llama la “formación boliviana” es el producto de esta primera “naturaleza” impuesta: el indio como sector *tributario*. Por eso la “formación boliviana” es todo menos nacional, porque el sector *tributario* nunca es considerado un sector *perteneciente* a la nación³³. En eso consiste la “concepción estructural” del Estado, su carácter espiritual que se recompone con el movimientismo, tolerando una incorporación por negación. La nación renuncia a su contenido nacional: el indio debe renunciar a lo que es, ser campesino es el modo de subsunción formal y real que “la nación” reclama para “modernizarse”.

Por ello, el Estado colonial, en el 52, acoge una nueva disponibilidad común para recomponer su concepción estructural; porque esta nueva disponibilidad viene acompañada además por la conciencia de un nuevo excedente. Esta conciencia no aparece en el sector dominante, pues él mismo es incapaz de conciencia, porque es incapaz de reunir en sí mismo las condiciones subjetivas para producir, por sí mismo, excedente, y menos hacer de éste un hecho nacional. En eso consiste el drama de la oligarquía boliviana: “carece de ideales burgueses porque todos los patrones de su cultura son de grado pre-capitalista (...) la revolución nacional es algo así como una revolución burguesa hecha contra la burguesía, el desarrollo de la misma es la colocación de sus factores al servicio de la reposición oligárquico-nacional” (Ibíd.: 15).

Pero esta reposición produce, a su vez, una recomposición: la acumulación histórica que, en tanto memoria, produce el campesinado como fenómeno de *movilización nacional*. Se trata de una acumulación de *resistencia nacional* que saca de su propia historia los ejes de una movilización que re-articula *lo nacional* frente a la reposición señorial del Estado colonial: “Esto podría verse ya apuntado por el empecinamiento de la forma agraria ‘comunidad’ puesto que la defensa de ella y su reproducción es casi la forma de la inserción del campesinado en la movilización democrática” (Ibíd.: 18). Esta forma comunidad es más que una forma, se trata más bien del contenido histórico que emerge y da sentido a la inserción política del campo en toda la historia de movilizaciones democráticas; de este modo, el campo no es subsumido sino

³¹ Para Zavaleta, el 52 representaba “el segundo ciclo estatal boliviano en el siglo XX”. Ver, Zavaleta (1986; prólogo).

³² Que funcionan como catalizadores de insurrecciones que tienen la virtud de rearticular al todo de la nación.

³³ Ver, Zavaleta (1986, cap. II).191

que mantiene un nivel de *exterioridad*³⁴ que le permite permanecer en el tiempo político siempre de modo crítico. La resistencia rural muestra la incompatibilidad “de ese universo a una convocatoria estatal no democrática (...) del ápice señorial con una legitimación democrática” (Ibíd.)

Una recomposición pasa entonces por la capacidad de interpelación del *todo* de la nación³⁵ al proyecto colonial de la oligarquía, que pretende diluir o reducir el *todo* de la nación a su inclusión por subsunción. Por eso determina toda nueva ideología a su respectivo aparato represivo. Cuando el propósito es dominar, la política misma se devalúa, la legitimidad se ahueca y lo que se abre como única posibilidad es la imposición. Pero la imposición es la posibilidad de la imposibilidad; incapaz de re-unir, la única estrategia política consiste en atribuirle, a la nación toda, el fracaso propio: “Bolivia se nos muere”, o “Dios salve a Bolivia”³⁶.

Por ello la solución no consiste en la destrucción sino en la construcción. Si no desarrollamos algo nuestro, es imposible que nos desarrollemos como nación. Por ejemplo, es imposible conocer una sociedad sin explicitar aquello en que consiste la idea de sociedad que subyace a ella y que le da sentido. En el caso nuestro, lo que se trataría de explicitar es el sentido de comunidad que nos subyace y que volvemos a ella en momentos críticos y, desde ella, es que podemos iniciar la crítica al sistema que queremos superar. Por eso la nueva constitución empieza diciendo, en su artículo primero, que Bolivia se constituye en un “Estado Unitario Social de Derecho *Plurinacional Comunitario...*” (Constitución Política del Estado Art. 1° *Cursivas nuestras*). Enfatizar lo comunitario es lo que llena de sentido a lo plurinacional.

La necesidad de la constitución de un nuevo Estado pasa por el reconocimiento de poder derivar una política *de la eticidad previa* que le presupone; es decir, sin llevar al plano de la razón lo que somos en nosotros mismos, la racionalidad que nos presupone, es prácticamente imposible deducir una política que sea coherente con un proyecto que se desprenda de nuestras propias posibilidades históricas. Sólo el saber y comprender, de modo verdadero, lo que es nuestra realidad y, en consecuencia, lo que somos nosotros, aquello en que consiste nuestra mismidad, nos abre la posibilidad de trascender nuestra situación y proyectarla de modo auténtico. La posibilidad de la libertad, de poder proyectarse como futuro posible, es más real cuanto más profunda, amplia y esclarecida comprensión se tenga de la propia mismidad como historia *potencial* generadora de futuro.

El saber situarse de modo esclarecido ante lo que somos, apertura el sentido de responsabilidad que contiene el proyectarse históricamente. No el arbitrario proyectar por proyectar sino el proyectar el proyecto histórico-político que se deduce de aquello que nos presupone. Este saber no es pura actualización de algún compendio historiográfico sino aquello mismo que nos proyecta en tanto futuro contenido, posibilidad histórica de la racionalidad que nos presupone y nos contiene como *aquello-nuestro-a-realizar*, de modo efectivo. Por eso podríamos decir: no hubo en la historia política de este país proyecto alguno que se derive de nuestra propia racionalidad. Todo aquello que apareció como oferta circunstancial fue el malabarismo cándido de una clase que jamás se concibió a sí misma como nación o, por lo menos, como parte *perteneciente* de su nación; por eso ese su mirar afuera no fue anecdótico sino condición de su servidumbre voluntaria que asumió como proyecto histórico, sumiendo al *todo* de la nación en una dependencia crónica: aspirar a ser lo que no somos y despreciar aquello que somos.

El momento coyuntural (el proceso en tanto construcción del Estado Plurinacional) no puede entonces ofrecerse sin una revisión amplia de la historia que contiene y posibilita el quiebre histórico que nos enfrenta. Por eso la reflexión sobre el método se hace ineludible: el modo de producir nuestra apertura intelectual hacia aquello que se va manifestando como realidad efectiva y como contenido potencial de la historia que nos contiene como sujetos para, de ese modo, hacer efectivo, es decir, realizar por medio de la razón, aquello que está siendo *en-sí* pero que su propio despliegue reclama el *para-sí* de su propia

³⁴ 34 Ver nota 29.

³⁵ El todo no quiere decir la sumatoria de todos sus componentes, sino la nación misma entendida como totalidad. Es necesario recuperar esta categoría epistemológica para conocer, a decir de Zavaleta, sociedades irreductibles a su fragmentarización.

³⁶ La primera frase es de Víctor Paz, la segunda de Gonzalo Sánchez de Lozada; a ambos les une la misma incapacidad de lo que llamaba Montenegro sentirse todo, “menos una nación”; además de aquella misma tozudez colonial de atribuirle sus fracasos y complejos a la nación entera.

efectivización³⁷. En el ámbito del método, esto consiste en ponerse a la altura del movimiento efectivo que produce la realidad como trascendencia histórica hacia un nuevo orden; producir esto es pasar de la conciencia a la autoconciencia, el pasaje que la razón experimenta en el ejercicio del pensar, comprender la época en la cual se vive o, como decía Hegel, poner la época en conceptos.

“Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el estado Unitario Social de Derecho *Plurinacional Comunitario*...”³⁸. Dejar atrás lo que se quiere superar y construir lo nuevo, lo todavía-a-lograr. Por eso no se refiere a algo *ya dado* sino a lo que vaya *dándose* en tanto proceso de constitución. Por eso la insistencia en el proceso no es una insistencia prosaica, sino el reconocimiento incluso metodológico de exposición de un algo que no está definido apriorísticamente. La relación del sujeto con su proyecto es algo que le involucra absolutamente, de modo que la constitución del proyecto es la *constitución misma del sujeto*: el conocimiento no es independiente de lo que uno es. Poner en movimiento a la realidad es el *ponerse en movimiento del sujeto*, es el *obrar-se a sí mismo como proyecto*, es decir, como futuro. Se trata de una voluntad constituyente-trascendental que asume ser sujeto de su propio desarrollo y se abre a lo nuevo a lo que tiende, no como algo ya determinado sino algo por constituirse. El preámbulo de la nueva constitución trata del más explícito testimonio político (en la historia mundial) de un pueblo que se libera siendo, además, consciente de su liberación.

El proceso mismo pasa por una descolonización práctica que es, a su vez, de modo eminente, descolonización subjetiva. Porque la colonización a la que nos referimos es la específicamente moderna, es una nueva forma de colonizar que estructura el poder; como dice Quijano, en un “patrón colonial del poder”³⁹. Ya no se trata de la colonización objetiva sino subjetiva: la última “terra incógnita” que persigue la conquista: la conciencia. Por eso la pedagogía moderna está diseñada para administrar, gestionar y justificar la dominación estructural, la clasificación mundial del trabajo y la corporalidad. Se enseña a dominar y a someterse de modo voluntario. La *colonialidad* produce un nuevo fenómeno: ya no necesita el amo cortar la cabeza de las elites esclavas, ellas mismas se la cortan, con la sonrisa impresa, para agradar al amo.

En eso consiste el moderno Estado-nación. Es la imposición violenta de un proyecto cuyo fin consiste en la conservación de la desigualdad humana. Una vez racializada la víctima como inferior, es decir, naturalizada su condición, entonces la violencia del verdugo se justifica⁴⁰: llama a su genocidio “acto civilizatorio” y declara irracional toda emancipación. Ese proyecto es el que asumen las oligarquías en toda la historia republicana y las consecuencias son funestas: no sólo que no se desarrollan ellas (en el orden económico mundial mandan otros patrones) sino que subdesarrollan a sus sociedades. Así condenaron a un país a perseguir un proyecto ajeno, pensado para perpetuar la dependencia y el subdesarrollo; así se naturalizó una mentalidad limosnera, cuya máxima la expone ahora la oligarquía cambia: “exportar o morir”⁴¹.

Hay proyecto propio si éste se desprende de una historia también propia, es decir, nuestra. Y nuestra historia es la paulatina exclusión del *todo* de la nación, constituida, en definitiva, por las naciones originarias⁴². Reconocer nuestra historia es reconocer esa exclusión y la reparación como la propuesta

³⁷ “Lo que de esta manera sólo es en sí, no es en su realidad efectiva”. (Hegel, 2005: 10).

³⁸ Nueva Constitución Política del Estado, preámbulo. Continua diciendo: “..., que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos”.

³⁹ Ver nota 17.

⁴⁰ Ver Dussel, E., op. cit

⁴¹ El dependiente piensa de ese modo, pues sólo atiende a las necesidades ajenas como necesidades propias, presto a firmar tratados en contra de su propio país, porque lo único que le interesa es la ganancia inmediata. Si su mercado está afuera, entonces la razón de sus propósitos también lo está, por eso también manda sus ganancias afuera. Su país está demás.

⁴² “Y todo consiste en la subsunción paulatina de la otredad (subordinada como inferior) en la homogenización performativa del sistema dominante: son sin-religión-verdadera ergo hay que convertirlos, son sin-educación-verdadera ergo hay que educarlos, son subdesarrollados ergo hay que desarrollarlos, son anti-demócratas ergo hay que democratizarlos. El criterio de verdad recae únicamente en el dominador, de modo que todo lo que haga, incluso la violencia, se justifica. La subsunción es infausta y propone su imposibilidad objetiva en tres modos: ‘Los indios no pueden vivir con nosotros, a no ser como subordinados’; como no se puede atropellar eternamente la dignidad humana del distinto entonces

coherente a semejante injusticia, supone una restauración⁴³. En eso consiste el suelo material-histórico que posibilitaría una real autodeterminación: la dependencia es la consecuencia de una enfermiza negación hasta la desaparición. Asumirse consiste no tanto en vencerse sino en producirse: el trabajo es lo que nos transforma; si no sé en qué consiste esto, que soy, es porque no he participado en ello. Sólo hay autodeterminación cuando se tiene conciencia de lo que uno es.

En ese sentido, la autodeterminación consiste en el desarrollo de la conciencia como autoconciencia; es decir, cuando la conciencia toma conciencia de quién es, como examen histórico, es capaz de proyectar lo que puede ser y realizarlo de modo efectivo. La contradicción permanente ha sido siempre la adopción de modelos ajenos que realizaron, del modo más idóneo, nuestro subdesarrollo, pues precisamente nuestra postergación en beneficio de intereses ajenos ha sido el propósito por el cual fueron realizados. La superación de nuestras contradicciones pasa entonces necesariamente por la constitución de un proyecto de vida que se deduzca de nuestros problemas y nuestra realidad. Y nuestra realidad es diversa. La frágil unidad que constituyó este país no pudo sostener siquiera la integridad territorial, porque era una unidad postiza, inventada por los doctorcitos que copiaban, con puntos y comas, los dictámenes de sus admirados: los que nos colonizaron.

Su desidia no podía sino traducirse como desprecio, pues aquel que no es capaz de proyectar nada, a no ser el remedo de lo que se produce en otros lados, termina por despreciarse. De este desprecio, de aquel que sólo sabe golpear puertas ajenas para saber lo que debe hacer, germinó el auto-desprecio de una mentalidad criollo-mestiza que, a modo de descargar esa maldición, escupe su auto-desprecio como desprecio hacia aquel que le recuerda su origen. Su maldición entonces la deposita sobre el que carga todo el peso de esa condición colonial: el indio. Y descarga en éste todas las desgracias que produce esta mentalidad colonizada, persistiendo tozudamente en un proyecto que perpetúa nuestro subdesarrollo. Más de 180 años de perseguir un proyecto ajeno no les basta, ni las crisis que se originaron, ni la miseria a la cual fuimos destinados, pues para ellos sólo tiene sentido el proyecto moderno: el Estado-nación. Una invención teórica que nunca fue una opción sino una imposición⁴⁴. En esta parte del mundo la situación fue todavía más cruel, pues el racismo añadía siempre una dimensión insensata a ese tipo de ordenamiento.

En el norte del Nuevo Mundo, las naciones originarias se propusieron una forma política que después fue copiada por los gringos e hizo posible el actual Estados Unidos, lo cual demostró que aquellos despreciados tenían opciones más civilizadas y racionales para la convivencia mutua. El sistema de confederaciones supuso la convivencia política más adecuada para la diversidad existente de aquellas naciones indígenas⁴⁵.

recurren a la segunda opción: ‘Los indios no pueden vivir entre nosotros’; así aparecen las reservaciones o una especie de *apartheid*, donde se confinan quienes no se adaptan, pero esto no es solución, pues la desigualdad permanece, entonces aparece la tercera opción: ‘Los indios no pueden vivir’”. (Bautista, 2009: 446-447)

⁴³ “Todo reconocimiento es postizo si no reconoce por principio la dignidad absoluta de las víctimas a su autodeterminación. Lo contrario es la subordinación racista ‘ilustrada’: los indios deben someterse al dictamen de la ‘razón’, es decir, al proyecto moderno-blanco-occidental. En 1550 Ginés de Sepúlveda justificaba la violencia del conquistador desalmado al indio; ahora es más sofisticada: sólo el proyecto moderno es ‘universal’, ‘verdadero’ y ‘racional’. En eso consiste el eurocentrismo (y su determinación actual como eurogringocentrismo): en la adopción, como dogma de fe, de que sólo la etnia europea, como particularidad cultural, es capaz de universalidad. La devaluación de las demás culturas y civilizaciones resulta una devaluación racista: si la víctima aparece como inferior entonces la violencia aparece como emancipación, si la víctima se resiste entonces es la víctima culpable de la violencia que se le administra”. (Ibíd.: 446)

⁴⁴ Además de que, como forma jurídico-política, la identificación Estado=nación es una falacia que nunca ha podido producir la modernidad: “Se habla frecuentemente de Estado-nación, como sinónimo de Estado moderno. Sin embargo, ninguno de los Estados modernos es un Estado-nación. España por ejemplo, es un Estado formado desde la unidad de Castilla-Aragón (bajo la hegemonía castellana) y por dominación de las otras naciones (Cataluña, País Vasco, Asturias, Galicia, etc.). De la misma manera Francia es la dominación de ‘l’île de France’ sobre las otras naciones (bretones, provenzales, etc.); la Alemania de Bismarck es la dominación de los prusianos sobre los bávaros, francos, etc.; el Reino Unido es la dominación de Inglaterra sobre Gales, Escocia, Irlanda, etc. De manera que debemos borrar de nuestro vocabulario aquello de ‘Estado-nación’, para hablar más correctamente de Estado de hegemonía o dominación uninacional (étnico, tribal, etc.) sobre otras naciones (etnias, tribus, etc.)”. (Dussel, E., 2001: 224)

⁴⁵ “En 1760 el jefe ottawa Pontiac logró reunir a las naciones Anishinabe, Miami, Seneca, Lenape, Shawnee, Huron y otros, en contra de los británicos: ‘sólo hay un propósito: exterminarnos; sólo una respuesta: la unión ante enemigo tan poderoso’; esta unión (que resiste la invasión inglesa por casi una década y demuestra que fueron siempre los indios el ejemplo que las independencias criollas continuaron) tomó el carácter de una confederación, similar a la primera democracia de América: la confederación de las naciones Onondaga, Oneida, Mohawk, Seneca y Cayuga (donde aparece una legislación envidiable aún hoy en día, de convivencia política en la diversidad y el respeto mutuo, en gran parte inspirada por aquel legendario líder Huron más conocido como ‘el Gran Pacificador’), la confederación de los Haudenosaunee o pueblos iroqueses (modelo que Benjamin Franklin propone como el modelo a seguir para la constitución futura de los Estados Unidos de América)”. (Bautista, 2009: 149-150).

Las naciones originarias fueron agregadas violentamente en esta entidad llamada Bolivia, fueron las verdaderas víctimas de un proceso de subordinación política a los centros de poder. Nunca fueron consultadas y, sin embargo, fueron siempre las más afectadas. Una unidad real supone una comunidad y esta supone una igualdad de derechos políticos. En nuestro caso, lo común es nuestra historia y en ésta lo que mueve el corazón del pueblo es una forma de vida, la forma comunidad, que ha sobrevivido precisamente porque gracias a ella hemos sobrevivido. El alimento, la medicina, la cultura, la identidad, fueron posibles por esa forma de vida no extirpada por la modernidad.

La forma comunidad es la que ha desarrollado la posibilidad misma de la vida de este pueblo, de poder realizarse aún en las condiciones más precarias, fruto de la exclusión sistemática que constituye al Estado colonial. Por eso, un proyecto no es algo que se le añade a una realidad, sino que es lo que permanece y posibilita el desarrollo de esa realidad. Nuestra miseria, en todo caso, es un ciego desconocimiento de lo que somos y, por tanto, de lo que podemos ser. Un Estado Plurinacional nos abre la posibilidad de pensarnos, por vez primera, como proyecto común, donde lo diverso converja por participación plena y efectiva. Algo que nunca ha pensado la modernidad occidental, porque su hegemonía sólo pensó la reproducción de lo mismo, sin opción posible, o sea, sin libertad ni emancipación real. Los resultados políticos fueron evidentes: la fragmentación y el enfrentamiento fratricida, como consecuencia, también intencional, han prácticamente descompuesto comunidades humanas milenarias⁴⁶.

Por eso, en la dialéctica del amo y el esclavo, son las elites las que ocupan el lugar subordinado; porque ellas consienten y gestionan el sometimiento nacional, transformando a su propio pueblo en su enemigo. Por eso buscaron siempre su legitimidad afuera y nunca adentro. Serviles administradores de la dominación foránea, nunca pudieron producir país y menos nación⁴⁷, porque sus intereses provincianos nunca coincidieron con el interés nacional. Si sus privilegios se fundamentaban, precisamente, en la miseria crónica de su propio pueblo, ¿cómo podían siquiera pensar en integrarlo al país que nació en 1825? Por eso, la burocracia colonial hace de Sucre su cuartel de operaciones y, desde allí, asaltan algo que nunca supieron qué significaba: la independencia⁴⁸.

Recuperar la historia de los vencidos supone un examen histórico-existencial de aquello en que consiste la singularidad de nuestra identidad. Cuando nace Bolivia, era claro lo que era ser español o europeo, pero ¿qué significaba ser boliviano? Lo que hizo la elite criolla (después mestiza) fue adoptar la cultura de los dominadores. Negando lo que se era se asumió lo que no se era, amputándonos un contenido real y efectivo de un desarrollo propio. Por eso nunca supimos caminar, porque no sólo nos habían amputado las cabezas sino también los pies. Así terminó frustrándose la independencia. Y lo que sobrevino como historia nacional fue la mezquina lucha provinciana por el poder; por eso permiten la desmembración territorial mientras cuantifican los beneficios que logran de aquello. Si primero adoptan el modelo hispano, y después el latino, es porque nunca hubo conciencia de lo que se era. Algo que el esclavo no puede hacer, porque ello supone una liberación de su condición, la reconstitución de su propia historia, es enfrentarse al amo desde la auto-

⁴⁶ Curiosamente, la disgregación nacional no procede de las naciones originarias sino de quienes se oponen a ellas: “Por eso los autonomistas amenazan, reproduciendo la intolerancia moderna como defensa histriónica del insensato; quien declara abiertamente, como los cínicos de Santa Cruz: ‘no existen las naciones indígenas, son un invento de escritor’. Ese ‘invento’ ha resistido en toda la colonia la violenta invasión de estas tierras y en la república el indigno sometimiento de las oligarquías a los intereses ajenos y, desde fines del siglo pasado, han marchado en todo el país reclamando una nueva constitución, más justa y más digna, que aquella que nos gobernaba sin jamás tomarnos en cuenta”. (Ibíd.: 450-451).

⁴⁷ “La dialéctica del amo y el esclavo inicia el proceso de subdesarrollo nuestro. Persiguiendo el reconocimiento del amo, el esclavo persigue una ilusión, pues tal reconocimiento es imposible, porque el esclavo no sabe ni siquiera reconocerse como lo que es. La falta de conciencia se traduce en falta de dignidad; sin dignidad es imposible hacerse respetar, por eso vende su alma por lo que sea (los periodistas se vendían a la Embajada por un té y el precio de los políticos era un fricasé). Por eso no puede proyectar nada que no sea el proyecto del que le ha comprado: desarrollando un proyecto ajeno se subdesarrolla a sí mismo, es decir, se convierte en objeto; degrada tanto su vida que busca, haciendo más miserable la vida de los demás, hacerse menos miserable”. (Ibíd.: 476).

⁴⁸ “Primero expulsan a Sucre, el ‘mulato’ mariscal que había dado su vida para que puedan aspirar a la dignidad de saberse libres; sepultan en el olvido a doña Juana Azurduy de Padilla, quien había ofrendado hasta a sus hijos para que puedan dejar de ser sometidos; y, regresando a su condición original, el 24 de mayo de 2008, en Sucre, escupen a su propia Tierra escupiendo a los campesinos que les alimentan. Así regresa una sociedad colonial a su tradición inquisitorial; por eso, la cruz templaria que ostentan no es gratuita. Por eso la Asamblea Constituyente no podía culminar en esa ciudad. Y si culmina en Oruro, es porque la historia no es casual: Oruro es protagonista del primer Manifiesto anticolonial explícito: el ‘Manifiesto de los Agravios’ de 1737, de Belez de Córdova; quien, como Bolívar y San Martín, propone la restitución del mundo indígena, como el modo legítimo de reparación histórica de estas naciones (que habían sido sacrificadas al primer dios moderno: el oro)”. (Ibíd.: 476-477)

consciencia de lo que ha sido, para desde allí, efectuar el pasaje a lo que puede ser. O sea, esto implicaba una revolución, evento que se va propiciando por quienes nunca habían dejado de manifestar su condición libre y le van enseñando al esclavo real (la sociedad criollo-mestiza) la posibilidad de su liberación. Por eso el 52 no es obra de quienes traicionan la revolución sino de la memoria histórica de resistencia nacional.

Por eso se trata de un proceso, de un caminar, de un salir de la inconsciencia a la auto-consciencia, de caminar en la verdad. La verdad, se dice, nos hace libres, pero para acceder al ámbito de la verdad hay que primero liberarse. Por eso un caminar liberador es un caminar en la verdad: la apetencia de la justicia es la primera condición de un saber verdadero, lo demás es pura sofistería intelectual. Por eso el gran silencio de la academia está precedido del griterío erudito. Si la novedad revolucionaria de esta revolución es su carácter descolonizador, esta descolonización debe expresarse, en última instancia, en una descolonización epistemológica, es decir, en la producción de una subjetividad ya no sólo libre sino *liberadora*. Una *lógica de la liberación* es necesaria para producir la auto-consciencia de la liberación. Una revolución es incompleta si no se produce, a su vez, una revolución en las ideas: cuando las ideas son revolucionarias, la realidad cede de modo inobjetable. Produciendo realidad es como se produce subjetividad; por eso el fin último de la revolución práctica es una revolución subjetiva.

Por eso el conocimiento nunca es neutro, la epistemología no es nunca a-política: cuando las relaciones del pueblo pierden su reciprocidad y su sentido, se hace necesario producir un nuevo sentido de comunidad. El pueblo necesita dotarse de un nuevo sentido político para re-significar su unidad, su consistencia y su posible desarrollo. Y esto significa pasar del *en-sí* al *para-sí*, de la consciencia de lo que se ha sido a la auto-consciencia de lo que se puede ser. Por eso la voluntad nunca se queda en sí misma sino que busca determinarse, es decir, realizarse, para así iniciar un nuevo proceso que la relance nuevamente. Entonces, toda voluntad de transformación no persiste *en-sí* sino que busca hacerse real, es decir, producir realidad: crear las mediaciones necesarias para su desarrollo.

La inocencia lírica de la intelectualidad concibe una voluntad tocada por el dedo de Dios. Pero la voluntad se va constituyendo a sí misma a medida que origina las mediaciones necesarias para su realización; una de esas mediaciones políticas es una constitución, otra el Estado. Una voluntad que no produce nada se queda como vacía, sin realidad. Por eso, produciendo realidad se produce a sí misma. Para comprender la nueva realidad se requiere una visión holista y no fragmentada de la realidad; algo a lo cual no está acostumbrada la intelectualidad boliviana. Por eso le busca todos los peros que su imaginación sospecha, devaluando el todo por la parte cuando es, más bien, el sentido del todo lo que da consistencia a las partes; fuera de contexto, la parte pierde razón de ser. Pero esto supone, al menos, una capacidad de comprensión dialéctica, algo ausente en una intelectualidad castrada de criticidad.

La disyuntiva siempre ha sido: colonia o independencia. Quien persiste en seguir siendo colonia es aquel que no sabe ser independiente⁴⁹.

La valoración de lo nuestro empieza por sabernos valiosos, una subjetividad que se sabe valiosa empieza por limpiar y pulir lo que empaña esa valía. Para habitar la casa, hay que primero limpiarla, re-organizarla. La casa tiene que ser hogar para los privados de lugar en ella. Pero los privados pueden aparecer como los hospedados si es que su incorporación es sólo formal. El hogar, se dice, es la presencia del ser amado, el lugar de la reunión, desde donde se crece, desde donde se sale hacia fuera y a donde siempre se regresa. Habitar la casa no es sólo ocuparla. Se habita la casa como se habita el vientre; el vientre es como la Tierra, de lo que le pase a ella depende nuestra existencia. La tierra no es cosa, le afecta la condición del que la habita. La casa es el soporte de la intimidad (como el vientre), sus cimientos son los nuestros; la casa es la prolongación del cuerpo. (Ibíd.: 134)

Para que la casa sea posibilidad tiene que ser apertura. Pero la apertura tiene que ser primero interior. La casa hace posible el hogar cuando es posible ser dentro del hogar. La casa es el país, el hogar es la Nación⁵⁰. La constitución de ambos es tarea de quienes la han habitado

⁴⁹ “La nacionalización es la primera conquista de una independencia; ser independiente es saber auto-mantenerse, saberse fin y no medio. Sin sostenimiento propio no hay independencia. Pero la independencia no se logra de una vez y para siempre, esta es una conquista diaria. Lo cual supone un proyecto. Sin proyecto tampoco hay independencia”. (Bautista 2006: 137)

y quienes la han de habitar. Quienes la han de habitar son los que aún tienen problemas de identidad. Quienes la han habitado, la han sembrado, cultivado, cuidado, merecido, son aquellos que no tienen ese problema. Los originarios nunca han enfrentado contradicciones asumiendo lo que son, ellos siempre han sido lo que su tradición (su pasado, su origen) ha permitido que sean. El problema es del boliviano, el nacido en 1825. Este no sabe cómo re-conocerse; nació mirando hacia afuera, depositando su futuro en manos ajenas, despreciando lo que tenía adentro: las manos propias, las que le alimentaron, le vistieron y le otorgaron cultura, o sea, identidad, algo de qué sentirse parte y no una nada, como lo es aquel que vive pendiente de lo que otros hacen. Sin esas manos no es posible construir algo digno.

Una nación que quiera ser viable, tiene que ser un hogar en el que todos quepen. Para re-pensar una política que no se sostenga en la exclusión, o una economía que no esté determinada por la maximización de la tasa de ganancias, sino que garantice la reproducción de la vida humana y la vida de la Madre, la Pachamama, hay que voltear la mirada. Ese ir “hacia adelante” que nos propone el progreso y desarrollismo moderno no es garantía de vida. Volver al pasado es imposible, pero recuperar nuestro pasado no sólo es posible sino necesario. Cuando se pierde el sentido y ya no se sabe para dónde se va, hay que darse la vuelta a ver de dónde se ha venido. Un país que ha perdido el camino es un país que no ha hecho camino.

Nuestro camino es la unidad plural y diversa que constituye la vida misma. El Estado moderno es el desconocimiento de la diversidad humana y su uniformización obligada. La verdadera unidad no riñe con la diversidad. La unidad es el sentido común de comunidad: la re-uniión de la originariedad constitutiva de la humanidad: todos somos hijos de la misma Tierra, de una misma Madre y un mismo Padre. Por eso la política que empieza a proponer el mundo indígena se constituye a partir de la comunidad: somos hermanos, hijos de una misma Madre que, criándonos unos a los otros, criamos a la Madre, *creamos* comunidad humana, diversa como la comunidad natural. El Estado Plurinacional (como una opción más racional) pretende ser la superación del Estado-nación moderno, como reconocimiento jurídico-político de aquello que constituye a la humanidad como humanidad. Todas las culturas merecen desarrollarse porque todas manifiestan una posibilidad humana. Ninguna agota en sí a lo humano y la pérdida de una es pérdida de la humanidad toda. Ninguna puede atribuirse superioridad absoluta, como tampoco atribuirse el derecho de negar y destruir a las otras. Ese es fruto del mito racista que inaugura la modernidad, mito que anuló su pretensión de razón crítica, pues nunca le permitió un verdadero diálogo con el resto del mundo sino sólo el monólogo de la razón moderna-occidental consigo misma.

Las víctimas de un sistema de dominación (como la actual globalización neoliberal) ya no son sólo los seres humanos, sino todas las existencias y, de modo notable, la de la Pachamama. Si la ecología se vuelve parte consustancial de todo proyecto político, es porque las consecuencias negativas del sistema-mundo-moderno han destapado inevitablemente la condición inicial de toda política: la preservación de la vida. Por la vida es que, en definitiva, se lucha. Pero se lucha para superar el conflicto y procurar de nuevo la vida; porque, como comunidad, presuponemos siempre la unidad y no la división. El antagonismo ya no puede ser el eje de la política. Una nueva fundamentación de la política es necesaria por la vida y para la vida, por todos y para todos, en y como comunidad.

Como dicen los zapatistas: “un mundo en el que quepan todos los mundos”. El antagonista es también un hermano y hay que enseñarle que la convivencia es posible porque somos, siempre y en última instancia, comunidad. Si todos somos comunidad, entonces nuestra condición originaria es la de hermanos. Los hermanos se deben los unos a los otros, y se deben a una Madre y a un Padre comunes (referencias más allá de la condición humana). La comunidad, el “*ayllu*”, es un ámbito expansivo que reúne a la vida toda, siempre como comunidad. En ese sentido, *hablar* del Estado Plurinacional, significa *fundamentar una nueva política*, significa *transformar*, también y necesariamente, *el concepto de lo político*. Porque el ámbito

⁵⁰ En el 2005 ya, de modo anticipado, indicábamos la necesidad de pensarnos como plurinacionalidad, aunque el término todavía no estaba en el vocabulario político: “El proceso está vanguardizado por diversos actores. Esa diversidad no puede subsumirse en una nueva uniformidad; por ello no sería conveniente hablar de nación, pero tampoco de dispersión. Hay que perseverar en la unidad, pero sin renunciar a la diversidad. Si la gramática permite esta licencia, deberíamos hablar de las Naciones. Somos un conjunto de naciones originarias que han resistido, en toda la historia de este país, a la uniformización impuesta desde afuera (...) Las Naciones pueden ser un proyecto propio si ese mirar-nos no es un encerrarnos. Porque lo propio es también incremento de lo ajeno; apropiarse es el modo cómo se abre una subjetividad a la experiencia de salir de sí”. (Ibíd.: 132).

expansivo de una comunidad trascendental debe transformar también el concepto de “pueblo”. Por eso, el tránsito hacia un Estado Plurinacional es un camino trascendental.

Bibliografía

- Bautista S. R.** (2006). *Octubre: El Lado Oscuro de la Luna*. La Paz: Editorial Tercera Piel.
- Bautista, S. R.** (2007a). *El Ángulo de lo Político*, (inédito).
- Bautista S. R.** (2007b). *Uso Crítico de la Teoría*, inédito.
- Bautista S. R.** (2009a). *Lo Político de la Historicidad*. (inédito).
- Bautista S. R.** (2009b). *Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado Plurinacional*. La Paz: Rincón Ediciones.
- Bautista S. R.** (2010). *¿Por qué pierde el MAS?*. Disponible en: páginaderebelión.org
- Bautista S. R.** *Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política*. (documento no publicado).
- Colmenares, K.** (2007). *El Comienzo de la Ciencia en Hegel*. Tesis de Licenciatura, México: UNAM.
- Dussel, E.** (1994). *1492: El Encubrimiento del Otro*. La Paz: Plural Editores.
- Dussel, E.** (2001). *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao: Desclee.
- Hegel, G. W. F.** (1968). *Ciencia de la Lógica*. Argentina: Solar.
- Hegel, G.W.F.** (1973). *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.
- Hegel, G.W.F.** (2005). *10, Principios de la Filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa.
- Heidegger, M.** (2005). *Qué Significa Pensar*. La Plata: Terramar.
- Hinkelammert, F.** (2008). *Sobre la Reconstitución del Pensamiento Crítico*. Disponible en: www.pensamientocrítico.info.
- Hinkelammert, F. y Mora, H.** (2001). *Coordinación Social del Trabajo, Mercado y Reproducción de la Vida Humana*. Costa Rica: DEI.
- Kant, E.** (1987). *De Otro Modo Que Ser o Más Allá de la Esencia*. Salamanca: Sígueme;
- Kant, E.** (2002). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Pinkard, T.** (2001). *Hegel. Una Biografía*. Madrid: Ed. Acento.
- Quijano, A.** (1991). “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”. En: *Perú Indígena*, Vol. 13, Número. 29. Lima.
- Quijano, A.** (2000). “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”. En: *Journal of World-System Research*. Volume XI, Number 2, Summer/Fall.
- Quijano, A.** (2005). “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”. En Lander, E. (Comp.) *La Colonialidad del Saber*. Buenos Aires: CLACSO.
- Zemelman, H.** (1987). *Uso Crítico de la Teoría*, Colegio de México.
- Zemelman, H.** (1989). *De la Historia a la Política*, México: Siglo XXI.
- Zemelman, H.** (1992a). *Los Horizontes de la Razón. Dialéctica y Apropiación del Presente*. Barcelona: Anthropos.
- Zemelman, H.** (1992b). *Los Horizontes de la Razón. Historia y Necesidad de Utopía*. Barcelona: Anthropos.
- Zavaleta R.** (1986). *Lo Nacional-Popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.