

Globethics Repository



Transiciones en la periferia [Transitions in the periphery]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Prada Alcoreza, Raúl
Publisher	Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-09-19 06:04:02
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/154685

Transiciones en la periferia

Raúl Prada Alcoreza

Resumen

Raúl Prada Alcoreza responde a diversos interrogantes sobre la vigencia de una teoría clásica del Estado en la experiencia concreta de la periferia. Puntualiza consideraciones que extiende al resto de América Latina en los procesos de transición en curso en Bolivia y Ecuador. Formula, en tal sentido, algunas hipótesis para una teoría crítica del Estado pensada desde el enfoque de la descolonización. Así, desenvuelve el concepto de Estado plurinacional como alternativo a Estado-nación y mercado.

Abstract

Raúl Prada Alcoreza responds to several questions about the validity of a classical theory of the State in the concrete experience of the periphery. He remarks the transition processes, ongoing in Bolivia and Ecuador, considerations that extends to the rest of Latin America. He postulates, in this regard, some hypotheses for a critical theory of the State designed from the decolonization viewpoint. So, he unfolds the concept of Plurinational State as an alternative to Nation-state and Market.

CyE

Año II
Nº 4
Segundo
Semestre
2010

Raúl Prada Alcoreza

Epistemólogo y ex integrante de la Asamblea Constituyente. Docente e investigador de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Miembro de Comuna y del Círculo Epistemológico.

Epistemologist and former member of the Asamblea Constituyente. Professor and Researcher, Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Member of Comuna and Círculo Epistemológico.

Palabras clave

1| Estado 2| Estado plurinacional 3| Comunidades indígenas 4| Ayllu 5| Pacha
6| Vivir bien 7| Modernidad 8| Colonización 9| Descolonización

Keywords

1| State 2| Plurinational State 3| Indigenous communities 4| Ayllu 5| Pacha
6| Well living 7| Modernity 8| Colonization 9| Decolonization

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

PRADA ALCOREZA, Raúl. Transiciones en la periferia. *Crítica y Emancipación*, (4): 25-45, segundo semestre 2010

Este artículo responde a un cuestionario que me hizo llegar amablemente Mabel Thwaites Rey. La idea es que podamos discutir, reflexionar y analizar sobre los desafíos y problemas que nos plantean los procesos políticos desatados en Sudamérica, las transiciones que plantean y las condiciones de posibilidad histórica de los cambios, las rupturas y la invención de nuevas formas estatales, societales y económicas, lo que en Bolivia se llama el paradigma civilizatorio y cultural del vivir bien. El cuestionario mentado se puede resumir en tres preguntas orientadoras. Estas son las siguientes:

- ¿Crees que es posible pensar, en vistas a la experiencia boliviana, en un modelo teórico que permita dar cuenta de la problemática estatal de los Estados periféricos en general, o hace falta la construcción de herramientas específicas para analizar la etapa transicional?
- Según tu perspectiva, el proyecto descolonizador supone abrirse a “un pasado no realizado, inhibido y contenido por la colonización”. En el caso de las civilizaciones indígenas, esto supone la recuperación de cosmovisiones y saberes que fueron avasallados por la colonización. Por una parte, ¿cómo se conjugan los diversos imaginarios plurales en un sentido que preserve el espacio común de construcción colectiva, más allá de las diferencias? Y por la otra, ¿en qué medida esta idea de recuperación del pasado puede ser traducida a los Estados nacionales dónde tales entramados culturales no tuvieron un peso de igual significación que en Bolivia y en la región andina?
- ¿Cuáles son las resistencias más difíciles de superar y con qué estrategias de gestión política se pretende vencerlas?

La condición estatal en la periferia y en la transición

Quizás uno de los problemas más inquietantes para el análisis político tenga que ver con la condición estatal en la periferia del capitalismo o en los espacios del capitalismo periférico. También, vinculado a este problema, se tiene otro concomitante: la condición estatal en la transición hacia formas que buscan superar la determinante económica del capitalismo, orientándose hacia formas que intentan profundizaciones democráticas, que aperturan transiciones al socialismo y, recientemente, que intentan desandar el camino de la colonialidad, iniciando procesos de descolonización. ¿Cuál es esta condición o cuáles son estas condiciones del Estado en la periferia y en la transición? La primera pregunta de Mabel Thwaites Rey apunta en este sentido. Para responder a esta cuestión, voy a lanzar algunas hipótesis de trabajo.

Hipótesis 1

Es posible hablar tanto de la condición estatal en la periferia así como de la condición periférica del Estado. No son lo mismo. La condición estatal alude a las adecuaciones estatales en la periferia, a las adecuaciones administrativas, políticas, técnicas, normativas y procedimentales de estos aparatos y de estas maquinarias fabulosas a las condiciones múltiples y plurales de la periferia del sistema-mundo capitalista. La condición periférica alude a la situación de subalternidad de la periferia respecto del centro de la economía-mundo capitalista, por lo tanto, alude a la condición de dependencia y de dominación en la que se encuentra la periferia respecto del centro del sistema-mundo.

Ambas condiciones plantean problemas y desafíos teóricos: ¿Cómo pensar la condición estatal en la periferia? ¿Cómo pensar la condición periférica del Estado? Para responder a estos problemas y desafíos, ¿es suficiente la teoría clásica del Estado, si es que se puede hablar de una teoría clásica, es suficiente la teoría del modo de producción capitalista? La respuesta parece ser negativa; no es posible responder a estos problemas a partir de teorías que no incluyen estas cuestiones. El campo problemático de estas teorías es otro; en lo que respecta al Estado es la emergencia del Estado, el contrato social, el arte de la política, la unificación nacional, la legitimación del poder, la determinación o la autonomía relativa, la racionalidad, la instrumentalidad y la normativa administrativa, los aparatos ideológicos; en lo que respecta al modo de producción capitalista, es la explotación, el plusvalor y la plusvalía, la tasa de ganancia, la composición del capital, todo esto en el marco de la teoría del valor. Como puede verse, no se toma en cuenta la inserción de la maquinaria política en contextos abigarrados, diferenciados,

barrocos, donde perviven formas de resolución del poder y de la legitimidad distintas a la racionalidad instrumental de la modernidad como, por ejemplo, redes de parentesco, alianzas territoriales, complementariedades y rotaciones de mandos, plusvalías de código y de prestigio. Cuando la racionalidad instrumental se mezcla y yuxtapone con estas otras lógicas del poder, termina produciendo adaptaciones y adecuaciones complejas que exigen ser pensadas no solamente desde sus contextos sino también desde sus propias convocatorias y ceremonialidades de poder. También es importante tener en cuenta la influencia y el papel de las burguesías intermediarias, de las oligarquías regionales, que

***Los procesos populares, de
recuperación de recursos naturales,
de nacionalización y búsquedas
alternativas a la dependencia,
terminan por producir efectos
transformadores en el Estado.***

ocasionan usos particulares del poder; también formas perversas de delegación y usufructo del manejo institucional. Por otra parte, los procesos populares de recuperación de recursos naturales, de nacionalización y de búsquedas alternativas a la dependencia terminan por producir efectos transformadores en el Estado. Estos contextos problemáticos vinculados también a las formas, pervivencias, irradiaciones, sincretismos e hibridaciones culturales terminan configurando campos nebulosos que exigen reflexión, análisis e interpretación teóricas apropiadas. Lo que equivale a decir que se requieren por lo menos desplazamientos epistemológicos que permitan pensar y elucidar las problemáticas contingentes. No sé si se trata de encaminarse a un pluralismo epistemológico o a una epistemología de la pluralidad. En todo caso, se trata de otra forma de pensar, por lo menos desde la problematización crítica de la modernidad. Podemos abrirnos a modernidades heterogéneas, pero también a otras perspectivas, a otros enfoques, que logren pensar la alteridad, las alteraciones, la otredad, la diversidad y las resistencias a la dominación del centro del sistema-mundo, a la geopolítica cultural y de los conocimientos, de la ideología moderna, nórdica y occidental.

Desde hace un buen tiempo se ha considerado esta posibilidad en la filosofía, abrirse a pensar la pluralidad; lo importante es saber desde dónde se piensa, desde dónde se nombra, desde qué lugar,

y quién habla, quién es el sujeto de la enunciación. El traslado de estos lugares o más bien de los lugares comunes en las teorías hegemónicas produce desplazamientos y transformaciones epistemológicas, se abre a otros saberes y a otras formas de conocimiento, especialmente, se abre a otra perspectiva, a otras maneras de ver el mundo. Todo esto forma parte de la disputa, del desacuerdo, de la lucha por la enunciación del mundo, que también es una guerra de poderes. Quizás la forma más fuerte de esta lucha se da en torno a la descolonización. Pues, como señala Armando Bartra, nuestros países colonizados y después poscoloniales tienen que ver gravitadamente con el acontecimiento traumático de la conquista y la colonia¹. Nadie se escapa de esta experiencia: los nativos, originarios, llamados indígenas, los mestizos, criollos, los descendientes de los barcos, nadie escapa a este acontecimiento violento de instauración, de institucionalización, de dominación, de configuración societal y de deculturación que es la vivencia múltiple de la colonialidad. Por tanto, parece indispensable pensar los Estados periféricos, los Estados subalternos, desde los contextos problemáticos y la atmósfera de la colonización y colonialidad. Al final de cuentas, todas las sociedades coloniales se han construido sobre cementerios indígenas. La guerra contra los indios ha sido constitutiva de las sociedades y repúblicas poscoloniales. Quizás sea éste el núcleo más fuerte, más duro y problemático de la condición periférica del Estado y de la condición estatal en la periferia. El Estado en estas latitudes ha sido el gran instrumento de la colonización, desde la conformación de los aparatos extraterritoriales administrativos coloniales hasta las formas más modernas de los Estados republicanos, incluyendo todas sus reformas democráticas y administrativas. El problema colonial no atinge solamente a los países con fuerte densidad demográfica indígena sino a todos los países poscoloniales, pues todos ellos son producto de la colonización, la colonia y la colonialidad, todos ellos son sociedades poscoloniales, todos ellos tienen una deuda con las naciones y pueblos indígenas. Además, todos se encuentran bajo las formas de dominaciones expansivas e intensivas de las formas de poder de los países centrales del sistema-mundo capitalista, de sus burguesías, sus transnacionales y su capital financiero; por lo tanto, se encuentran bajo formas reiteradas de la dependencia, de lo que se conoce como las formas complejas de la neocolonialidad y el imperialismo. Las formas del colonialismo se han expandido y proliferado, innovándose con las transformaciones

1 Palabras de Bartra en el seminario “Descolonización, tierra y territorio”, Salón de la Revolución, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz.

comunicacionales y tecnológicas, ampliándose con la producción de necesidades artificiales y la irradiación del consumismo compulsivo. La deculturación, la aculturación y el etnocidio son constantes y permanentes, avanzan paradójicamente con la emergencia de la diversidad y la multiculturalidad. Como es posible observar, los códigos políticos no pueden desvincularse de los códigos culturales. El Estado no solamente es un aparato político sino también una expresión cultural dominante, que lleva adelante el proyecto civilizatorio de la modernidad. Desde esta perspectiva, desde la mirada descolonizadora, el Estado también tiene que pensarse, en tanto problema, desde la posibilidad de su desmontaje. La teoría crítica del Estado, ahora, en la periferia, no puede sino realizarse desde el enfoque de la descolonización. Si no ocurre esto, la crítica se circunscribe a un ejercicio malabarístico en el terreno y en los límites de la academia, también circumscripita al debate abstracto, reiterativo, de lo mismo, del saber centrado y científico.

Trasladándonos de terreno, a la teoría del modo de producción capitalista, podemos ver que también ocurre algo parecido. La teoría no ha tenido en cuenta la expansión del capitalismo en la periferia o, más bien, la expansión de la periferia del capitalismo; mejor dicho, la expansión periférica del capitalismo. Son recientes los estudios de los ciclos del capitalismo, que nos muestran una historia más larga, que va más allá de la revolución industrial inglesa, que incluso ahora nos muestran un capitalismo anterior al europeo, el capitalismo asiático, particularmente el capitalismo chino, que ahora retorna con fuerza con la llamada revolución *industrial* (Arrighi, 1999; 2007). Autores como Samir Amin, André Gunder Frank y Theotonio dos Santos, han intentado romper con una mirada céntrica del capitalismo buscando en las formas del capitalismo periférico la explicación actualizada de la acumulación originaria y ampliada del capital. Escuelas como las de la dependencia, en América Latina, han buscado explicar la producción desarrollada del subdesarrollo, teorizando sobre la dependencia y el sistema-mundo capitalista. Estos desplazamientos son importantes, han provocado una nueva formación enunciativa. Requerimos expandir y profundizar sus hallazgos para terminar de construir una nueva caja de herramientas teóricas que piense el capitalismo desde la periferia, desde su lugar de expansión, de reiterada acumulación originaria, convertida en reserva de recursos naturales y de ejércitos de mano de obra barata, explotables, suspendiendo los derechos humanos, sociales y de los trabajadores. La crisis del petróleo, la crisis de los hidrocarburos, la crisis ecológica nos muestran fehacientemente no solamente los límites del capitalismo sino también y sobre todo la necesidad de repensar el capital, los capitalismos, las acumulaciones, el desarrollo, desde la perspectiva crucial y desbordante de

las formaciones histórico, sociales y económicas periféricas, así como desde sus configuraciones territoriales.

Creo que los problemas de las transiciones se replantean nuevamente a partir de las experiencias recientes de la emergencia de los movimientos sociales multitudinarios, populares e indígenas, sobre todo cuando estos movimientos, o más bien sus organizaciones, incluso sus organizaciones políticas, llamadas en Bolivia instrumento político de las organizaciones sociales, llegan al gobierno, embarcándose en gestiones gubernamentales complejas y de transición. Una de las grandes discusiones en ciertas corrientes marxistas fue la transición del feudalismo al capitalismo; otra gran discusión de las corrientes teóricas y políticas del marxismo, sobre todo de estas últimas, fue la transición del capitalismo al socialismo, sobre la base de la experiencia de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y la República Popular China. Creo que el alcance de ambas discusiones es más bien corto y sin respuestas; se trata de trabajos básicamente descriptivos, aunque hay honrosas excepciones que han tratado de teorizar sobre las complejas transiciones y sobre sus contradicciones. En relación con los estudios e investigaciones esclarecedores de la escuela de los Anales, se puede decir que la tesis sobre la transición del feudalismo al capitalismo ha quedado en suspenso o en entredicho, pues ahora se tiene un enfoque mundial del capitalismo, como sistema y economía-mundo, que comprende ciclos diferenciales, que connotan cambios estructurales. En lo que respecta a la transición al socialismo, la discusión ha culminado abruptamente con la caída de los estados socialistas de la Europa oriental. Está en ciernes la discusión de las transiciones, que llamaría abigarradas, de los gobiernos populares e indígenas de América del Sur (Venezuela, Ecuador, Bolivia). El despliegue de esta discusión es necesario y urgente, sobre todo porque se arriesga el destino no sólo de nuevos proyectos alternativos sino porque está en juego el destino de poblaciones, pueblos, naciones y sociedades, que ponen en expectativa sus esperanzas y su entusiasmo en las posibilidades de los cambios echados a rodar. Trataremos de meditar y hacer algunos apuntes al respecto de la experiencia de estas transiciones sudamericanas. En esta perspectiva nos atreveremos a lanzar alguna hipótesis.

Hipótesis 2

La transición puede ser pensada tanto desde una perspectiva macro-orientada, donde preponderan las discusiones sobre el cambio de las funciones y las estructuras, así como desde una perspectiva micro-orientada, donde prepondera el cambio de los actores y de las acciones de estos actores; lo que importa de esta transición no es sólo la

perspectiva sino la orientación y dirección del proceso, lo que es indispensable averiguar es la radicalidad y profundidad del mismo, evaluar su capacidad de ruptura o más bien su debilidad, su límite reformista. Bajo esta pretensión teórica, podemos proponer lo siguiente: que la transición política, social y cultural que comprende a los procesos sudamericanos debe valorizarse a partir del horizonte que abren y también de las contradicciones que sostienen y sortean. Su sostenibilidad y desenvolvimiento virtuoso depende de la fuerza social de cambio, de la posibilidad permanente de la movilización general, de un proceso de participación prolongado que termine de barrer con las viejas

El Estado no solamente es un aparato político sino también una expresión cultural dominante, que lleva adelante el proyecto civilizatorio de la modernidad.

estructuras, las viejas funciones, la viejas normas y procedimientos, la heredada forma de gobierno disciplinario y liberal. En definitiva, la transición depende de la fuerza, capacidad y alcance descolonizador de los procesos.

Analizando la hipótesis que acabamos de lanzar, es indispensable situarse en algunas contradicciones de los procesos desplegados en América del Sur; particularmente prefiero situarme en los problemas y contradicciones del proceso boliviano, que es el que más conozco. Una de esas contradicciones sintomáticas se ha dado con relación a la temática indígena, en lo que respecta a los derechos de las naciones y pueblos indígenas originarios; otra de las contradicciones se da en lo que respecta a la problemática ambiental, es la contradicción entre la visión desarrollista y la ecología. Estas contradicciones son sobresalientes en Bolivia y Ecuador, aunque entendiendo sus matices y contextos diferenciados, por ejemplo, la menor densidad demográfica indígena de Ecuador y la mayoritaria presencia indígena en la población boliviana. Es necesario remarcar estas contradicciones ante la evidencia de que en sus constituciones se declaran Estados plurinacionales, haciendo claramente alusión al proyecto descolonizador. Por otra parte, la Constitución de Ecuador establece los derechos de la madre tierra, convirtiéndola en sujeto, en un notorio desplazamiento

hacia las cosmovisiones indígenas. La Constitución de Bolivia, aunque no define los derechos de la madre tierra, los supone cuando establece la finalidad del *suma qamaña*, del vivir bien; la cosmovisión de la *pacha* está presente; dicho en pocas palabras, se trata del equilibrio, la armonía (*pacha*) con la madre tierra y las comunidades. Los gobiernos, las políticas públicas y el proyecto de desarrollo han entrado rápidamente en contradicción con los derechos de las naciones y pueblos indígenas; también con el equilibrio de los ecosistemas y, por lo tanto, con la finalidad, valor supremo, del modelo civilizatorio del vivir bien.

¿Qué significa todo esto, la sintomática evidencia de estas contradicciones, desde la perspectiva de la transición? Una primera apreciación tiene que ver con que el proceso enfrenta su núcleo más duro de resistencia y, paradójicamente, de aperturas. Esto quiere decir que el proceso no podrá avanzar consecuentemente si no resuelve problemas heredados. Uno de esos, quizás el más condicionante, es el que tiene que ver con el desarrollo y la dependencia. ¿Cómo encarar el desarrollo y la salidas de la dependencia cuando se trata de una revolución indígena, una revolución cultural, un proceso descolonizador que se abre hacia el modelo civilizatorio y cultural del vivir bien? Mientras no se supere la ilusión desarrollista y no se encuentren salidas verdaderamente alternativas a la reiteración de la dependencia, al círculo vicioso de la dependencia, será muy difícil atravesar las contradicciones y llevar adelante las transformaciones dentro de la transición. Hacer esto equivale a una ruptura con el paradigma modernista, con el *habitus* desarrollista de los funcionarios y los especialistas, con la dependencia de la cooperación internacional, con la repetición instrumentalizada de políticas públicas encaminadas al desarrollo. Esto significa abrirse a la circulación de otros saberes, de otras experiencias, de otras técnicas y otras opciones tecnológicas. Sin embargo, tales desplazamientos epistemológicos y culturales no podrían hacerse sin que se produzcan simultáneamente transformaciones institucionales.

El otro nudo contradictorio tiene que ver con la arquitectura, la estructura, los engranajes, la organización, la normativa y los procedimientos del aparato estatal. Después de la constatación de la crisis múltiple del Estado y el despliegue destructor de las movilizaciones sociales se llega al gobierno por la vía electoral, gobierno por cierto inserto en el aparato estatal, maquinaria que responde a la acumulación política colonial y liberal; se produce un cambio simbólico del gobierno y no se transforma el Estado, que perdura como una resistencia administrativa a los requerimientos del cambio. Se reproduce la vieja lógica estatal, sus prácticas, sus normas, sus procedimientos, su racionalidad administrativa, convirtiéndose en una enorme malla

de obstáculos a los mismos intentos de transformación. El gobierno *revolucionario* termina envuelto dramáticamente en escenarios preformados, en tramas escritas cuyos desenlaces ya están establecidos. Los resultados pueden reconocerse, retornan las cristalizadas configuraciones del poder: autocracias ilustradas o sin iluminismo, absolutismos regionales y locales, verticalismos disciplinarios, discriminaciones veladas, patriarcalismos más o menos encubiertos, clientelismos, circuitos de influencia, elitismos y especializaciones soterradas. Estas resistencias institucionales e institucionalizadas boicotean permanentemente los objetivos del proceso de cambio. Dicho de otro modo, en

***La Constitución de Bolivia,
aunque no define los derechos de
la madre tierra, los supone cuando
establece la finalidad del suma
qamaña, del vivir bien.***

la transición, el Estado en mutación se convierte en un problema, frena la transición, aparece como memoria material acumulada de las formas polimorfas de dominación y de las formas de la racionalidad administrativa instrumentalizada, racionalidad que conduce las formas reiterativas del poder. Sin embargo, ¿podría entenderse también que la condición estatal es el medio por el cual se transita a las transformaciones institucionales y las transformaciones políticas que diluyen el Estado en la sociedad? En la perspectiva teórica de la crítica del Estado, también de la crítica del poder, esto último es el sentido de la subversión social, de la subversión de la praxis, lo que connota que la sociedad recupere su capacidad de autodeterminación, de autogobierno, de autoadministración. Empero, durante el desenvolvimiento mismo de la transición, durante el despliegue del proceso, esta realización, esta recuperación integral de la sociedad, parece lejana. Más bien en la transición el Estado se hace indispensable y parece reforzar sus propios engranajes haciendo que la maquinaria vuelva a funcionar como antes. Esta persistencia del Estado es problemática, pues impide la realización de sus propias transformaciones. Al respecto, en Bolivia y Ecuador, se trata de la transición del Estado-nación al Estado plurinacional, a pesar de haberse establecido constitucionalmente la condición plurinacional del Estado; por lo tanto la tarea de iniciar un

proceso de descolonización, reconociendo la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígenas, su derecho a la libre determinación y al autogobierno, abriéndose así a la posibilidad del pluralismo institucional, normativo, administrativo y de gestiones, comprendiendo una gestión pública plurinacional, una gestión comunitaria y una gestión intercultural, el funcionamiento de la maquinaria estatal según sus viejas prácticas, normas y procedimientos administrativos, termina restaurando el Estado-nación. El Estado-nación se niega a morir y abrir el curso al nacimiento del Estado plurinacional. El Estado no quiere dejar de ser Estado, quiere mantener su relación diferenciada con la sociedad, monopolizar la representación de la sociedad como sociedad política; se niega a que la sociedad se apropie de sus propios productos, como los relacionados con el propio Estado. Salir del Estado-nación y entrar al horizonte del Estado plurinacional es renunciar al carácter universal de la nación reconociendo el pluralismo de naciones, de culturas, de sociedades, de civilizaciones. Salir del Estado, separado de la sociedad, es salir de esta división liberal, Estado/sociedad civil, es dejarse irradiar por los flujos participativos de la sociedad; en este sentido, la democracia participativa y la participación social son conceptos que rompen con la división Estado/sociedad y recuperan la condición integral de la sociedad, comprendiendo también que hablamos de múltiples sociedades, de diversas asociaciones, de la interrelación de distintas formas de socialidad, perfiles que enriquecen las formas de cohesión, de comunicación, de intercambio, de interculturalidad. A propósito, Pierre Rosanvallon señala:

Expulsar el liberalismo de nuestras cabezas es renunciar a la pretensión universal, así como tratar de particularizar el campo político, cuando hoy está estructurado de manera centralizada en su relación con el Estado; el problema clave es particularizar el espacio de las actividades económico sociales. Sólo a este precio es posible concebir niveles diferentes de organización y de autonomía en la sociedad y ya no razonar en función de la necesidad de un solo nivel de organización (2006: 220). [...]

La superación del capitalismo no puede comprenderse como la implantación de un nuevo orden económico global, de un nuevo modo de producción. Por el contrario, se trata de multiplicar los modos de producción y los tipos de actividad social (2006: 221). [...]

Expulsar al liberalismo de nuestras cabezas quizás sea también terminar con el concepto de sociedad global (2006: 222). [...]

Expulsar el liberalismo de nuestras cabezas es producir un derecho adecuado a las nuevas representaciones de la sociedad y de sus actividades (2006: 223).

CyE
Año II
Nº 4
Segundo
Semestre
2010

Como puede apreciarse, se apunta a una sociedad plural, a un campo político plural, a una economía plural, a un derecho plural. Este es el camino abierto por los movimientos sociales. En cambio, habría que discutir con Pierre Rosanvallon su incredulidad acerca de las formas comunitarias, ya que considera que “es poco probable que se desarrollen formas estables de vida comunitaria más amplias en el interior de las cuales podría evolucionar una suerte de modo

***Las comunidades indígenas son
alternativas y alternativas al Estado
y al mercado, por lo menos en su
condición homogénea y mundial.***

de producción comunitario” (2006: 222). Rosanvallon desconoce la existencia, resistencia, pervivencia y expansión de las comunidades indígenas en América Latina. Este dato le falta en las salidas pluralistas que propone al capitalismo y al Estado central. Las comunidades indígenas son alternativas y alternativas al Estado y al mercado, por lo menos en su condición homogénea y mundial. La propuesta histórica es que sobre la base de esta matriz ancestral se puedan construir otras alternativas comunitarias, desarrollando y reivindicando lo común de las sociedades, no sólo políticamente, económicamente, culturalmente, sino también jurídicamente, en una concepción abierta al pluralismo jurídico.

Como se puede ver, la transición es un período contradictorio, es un recorrido difícil de sortear; sin embargo, tampoco hay que olvidar que también es el espacio y tiempo de oportunidades, tiempo de fluidez, de flexibilizaciones, ocasión de invenciones y creatividades. No deja de ser una invitación a cambiar, a promover transformaciones. ¿De qué depende que se dé una transición transformadora y no una transición expectante, adormecida en la reiteración de la rutina heredada, apenas modificada? Depende de la comprensión del proceso, del conocimiento de sus tendencias, de la claridad teórica, de la voluntad de cambio, de no perder de vista las estrategias y finalidades diseñadas

por el poder constituyente, que deben estar presentes en cada uno de los actos, de las acciones y de las políticas transformadoras.

La condición comunitaria en el Estado plurinacional

La Constitución Política del Estado dice que Bolivia se constituye como un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario; debemos situarnos en el carácter plurinacional comunitario, que es lo nuevo en la caracterización de la fundación del nuevo Estado; sobre todo en la definición de Estado comunitario, que es la caracterización en la que menos atención se ha prestado al momento de interpretar la Constitución. Indudablemente, este es un desplazamiento radical, además del desplazamiento plurinacional, sobre el que hemos escrito tratando de descifrar la transformación pluralista del Estado; sin embargo, hemos dicho poco sobre el carácter comunitario. Creo que es el momento de hacerlo. ¿Qué debemos entender por la condición comunitaria en el Estado plurinacional? En primer lugar, debemos partir comprendiendo la heterogeneidad de las formas comunitarias; la Constitución Política del Estado hace hincapié en las comunidades ancestrales, esto debido al carácter descolonizador del proceso emergido de las entrañas de los movimientos sociales, prioritariamente debido a la participación fundamental de los movimientos indígenas originarios. Por eso se ha dicho que *el proyecto descolonizador supone abrirse a un pasado no realizado, inhibido y contenido por la colonización*. Una de las principales apuestas es liberar la historia de su interpretación colonial; otra apuesta concomitante es liberar al pasado de sus ataduras coloniales, lo que equivale a decir liberar las potencialidades, las capacidades, los saberes, las tecnologías, las relaciones de las comunidades ancestrales de las estructuras políticas, de las redes institucionales, de las ideologías en curso, de las hegemonías sucesivas, primero colonial y después liberal; particularmente interesa de-construir las costras modernizadoras que se han yuxtapuesto a las estructuras e instituciones comunitarias, quitándoles su fuerza productiva y su proyección de irradiación. Por ejemplo, habría que seguir la expansión del ayllu en la costa, la puna, los valles y caídas subtropicales de la geografía andina, como estructura dual, red de parentesco y alianzas políticos-territoriales, como forma organizacional, como institución cíclica y rotativa, también como archipiélago y manejo transversal de los pisos ecológicos². El nacimiento del ayllu se remonta

2 Ver Murra (2002) y también Wachtel (2001). Asimismo, es importante revisar Platt et al. (2006). Recogiendo estos trabajos en una interpretación teórico-política, ver Prada Alcoreza (1997; 1998).

a los tiempos de la noche; Nathan Wachtel relata en *El regreso de los antepasados*, en un capítulo introductorio que titula “En los confines del mundo”, que los aymaras llamaban a los chipayas *chullpa-puchu*, que quiere decir sombra de los *chullpas*. Dice:

Así insultaban los indios aymaras del altiplano boliviano a los chipayas, habitantes de un pueblito situado en la provincia de Carangas, para decirles que no forman parte de la humanidad actual. En efecto, según un mito de origen ampliamente difundido en los Andes meridionales, el término *chullpas* designa a los seres que poblaban la tierra antes de la aparición del sol. Vivían de la caza y la recolección, bajo la difusa claridad de la luna y las estrellas, cobijándose en grutas y cubriéndose con hojas y pieles de animales. Los adivinos predijeron el nacimiento del sol, pero no pudieron precisar por dónde surgiría: ¿por el norte?, ¿por el sur?, ¿por el oeste? Para protegerse, los *chullpas* construyeron chozas cuyas entradas se abrían hacia el este: cuando el sol salió, casi todos murieron quemados por el fuego celeste. Sólo sobrevivieron unos cuantos que se habían refugiado en el lago Ajllata, cerca del río Lauca. De aquellas “sombras” descienden los chipayas, últimos testigos en este mundo de una humanidad primordial. Los chipayas se consideran a sí mismos como *jashoni*, “hombres de agua”, en oposición los “hombres secos”, los aymaras (Wachtel, 2001: 15).

La interpretación es la siguiente. El nacimiento del ayllu se remonta a los tiempos cuando los uru-chipayas poblaban el altiplano andino. Para evaluar su densidad y su expansión anterior podemos decir que ya en el siglo XVI los urus constituían una cuarta parte de la población del altiplano; hoy se encuentran reducidos a cuatro o cinco grupos aislados, que apenas llegan a sumar unas 2 mil personas. Esto quiere decir que el nacimiento del arquetipo del ayllu se remonta a esta etapa de caza y recolección, antes de producirse la sedentarización de la población altiplánica. Esto es importante, pues explica la intensa circularidad implícita en el desenvolvimiento del ayllu, la dualidad, la complementariedad, la reciprocidad y la rotación. Sobre todo, la configuración de la complementariedad, que explica la conformación y composición del ayllu, tiene que ver con los recorridos y conexiones-articulaciones adjuntas que permiten la alimentación y el avituallamiento compartidos. Esta estructura cíclica, circular y complementaria se traslada al ayllu en la etapa sedentaria, dándose las adecuaciones necesarias en esta etapa de revolución agrícola, cuando se domestica el genoma de las plantas y de los animales. La estructura del ayllu se complejiza, los recorridos y

ciclos se convierten en rotación, en amarre territorial y en alianzas políticas. La dualidad espacial, incluso la cuatripartición, la complementariedad de los circuitos y recorridos, las reciprocidades de las relaciones y de los canjes, se institucionalizan y forman parte de una organización estructurada, dibujada en el espacio y el imaginario. De los urus a los puquina, de estos a los aymaras y quischwas, así simultáneamente y sucesivamente, dependiendo de los desplazamientos, paralelismo e irradiaciones, el ayllu se convierte en una estructura estructurante, en una institución social y cultural, en una institución imaginaria de las sociedades en toda la geografía andina. Esta matriz sostiene a formaciones socioeconómicas y políticas como las de Tiwanaku y el Tawantinsuyo. Cuando llega la Colonia, el ordenamiento territorial, promulgado por el Virrey Toledo, fragmenta los ayllus y los sitúa en lugares definidos como pueblos de indios. Detiene aparentemente la gran circulación y movimiento de los ayllus y sus poblaciones; sin embargo, cuando se efectúa otro censo, visitas y revisitas, durante el virreinato del Duque de la Palata, se capta que la circulación, el movimiento, la reterritorialización del ayllu habían continuado a pesar de las disposiciones coloniales. Entonces el ayllu se transforma, adecuándose a los tiempos. La forma de organización del ayllu va a ser clave durante los levantamientos anticoloniales del siglo XVIII. El ayllu también termina adecuándose durante los períodos de la república; al principio se va a mantener el tributo indígena, después el ayllu va a seguir sosteniendo el trabajo de las minas por medio de sus múltiples relaciones con los trabajadores. Esto ocurre tanto durante el ciclo de la minería de la plata como durante el ciclo de la minería del estaño, aunque en condiciones distintas. Se podría decir que los mineros nunca dejan sus lazos comunitarios y los imaginarios animistas de la espiritualidad andina. Podríamos decir, de cierta manera, que las comunidades sostienen los costos sociales de la explotación minera. Al respecto, es menester estudiar más detenidamente las relaciones entre el ayllu y el capitalismo. La forma de organización del ayllu va a ser clave durante la guerra federal, que contiene la guerra aymara; esta configuración se va a mantener durante todos los levantamientos indígenas, incluso los que atraviesan el ciclo de movimientos sociales de 2000 a 2005. El ayllu es la matriz de las comunidades andinas, las llamadas originarias, que buscan la reconstitución de los suyos, también de las comunidades campesinas, organizadas en sindicatos. El sindicato campesino no deja de ser una transformación moderna del ayllu, tiene como matriz y referencia al ayllu, incluso cumple funciones y atribuciones del ayllu. Durante el proceso constituyente, el ayllu ha sido el referente imprescindible del desarrollo de los artículos que tienen que ver con lo comunitario. Ahora, después de la aprobación de

la Constitución, el ayllu es el referente obligado de la aplicación de la misma en todo lo que tiene que ver con la realización del Estado comunitario, la democracia comunitaria, los derechos de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, con el pluralismo jurídico, con la economía comunitaria. Como se puede constatar, las comunidades ancestrales tienen que ver con la realización del Estado plurinacional comunitario y autonómico; en lo que respecta a las autonomías, la organización territorial de la autonomía indígena tiene su arquetipo en la espacialidad del ayllu, por lo menos en lo que respecta a tierras altas, es decir, a la región andina.

El nacimiento del ayllu se remonta a los tiempos cuando los uru-chipayas poblaban el altiplano andino.

Se entiende que nos encontramos en un contexto complejo de economía plural, compuesta por distintas formas de organización económica, en la que se encuentra la economía comunitaria como espacio de realización disponible y campo de posibilidad. Esta economía tiene su propia historia o, si se quiere, su propia genealogía; la condición comunitaria del Estado plurinacional se remonta al nacimiento de las comunidades en los tiempos añejos del tránsito de las formas nómadas a las formas sedentarias de las dispersas poblaciones fragmentadas en familias y alianzas familiares. La verdadera revolución verde se da en ese momento, cuando estas poblaciones itinerantes, que recorren espacios extensos inventando circuitos territoriales, terminan pasando de la caza, pesca y recolección a la agricultura, cuando aprenden a domesticar las plantas y los animales, los genomas de las plantas y los animales, inventan las lenguas y las escrituras, cuando cristalizan estas lenguas en inscripciones de carácter geométrico o ideográfico y a través de tejidos, telares y quipus; otros pueblos, en Eurasia, inventan escrituras fonológicas. Lo que importa es que las comunidades terminan territorializándose, dando lugar a crecimientos demográficos, acumulaciones y depósitos de todo tipo, recursos, saberes, tecnologías, construcciones, petrificando sus propias ceremonias y ritos. Hablamos entonces de sociedades más estructuradas o por lo menos de estructuras sociales

más solidificadas, que tienen alcance expansivo en lo que respecta a la civilización y la cultura. Estos fenómenos parecen darse de manera diferencial en la Amazonia y el Chaco; es posible que los moxeños hayan logrado disponer anticipadamente de tecnologías agrícolas análogas a los sukakollos. Se han encontrado montículos y canales trabajados en la llanura beniana parecidos a los encontrados en el Lago Titi-Kaka. De acuerdo a los cronistas, diarios de las misiones y documentos etnológicos, parece que la gran mayoría de los pueblos de la Amazonia se sedentarizan con la llegada de los misioneros, quienes los obligan a la territorialización parroquial, a excepción de los moxeños, quienes ya habían conformado su sociedad agraria. Se tiene poca información sobre la agricultura anterior a las misiones; quizás las investigaciones más ilustrativas publicadas al respecto son las efectuadas por Claude Lévi-Strauss en *Mitológicas* (1964; 1967; 1968; 1971), también en *Tristes trópicos* (1955). Podemos mencionar también las investigaciones de Jurgen Riester³ y de Mercedes Nostas⁴ sobre los pueblos amazónicos y chaqueños; aunque estos trabajos se sitúan en una temporalidad contemporánea, de todas maneras sus estudios nos muestran estructuras, relaciones, instituciones, comportamientos, conductas y prácticas de los pueblos indígenas de tierras bajas.

Los guaraníes están dispersos en cuatro países: Bolivia, Brasil, Paraguay y Argentina; en Bolivia, se encuentran en el sudoeste de su geografía política. Se dice que sus desplazamientos se originan desde sus áreas itinerantes de la Amazonia; quizás retrocedieron tierra adentro en la medida en que avanzaba la colonización. En sus últimos refugios territoriales tuvieron que enfrentar a las misiones, después a los hacendados, ganaderos, madereros y barracas que los fueron arrinconando aún más. En sus territorios también se asentaron más tarde

|||||

3 Nos referimos a “Zur Religion der Pauserna-Guarasug’wä in Ostbolivien” en *Anthropos* (Fribourg, 1970) Vol. 65; “Julian Knogler S.J. und die Reduktionen der Chiquitano in Ostbolivien” (Roma, 1970); “Medizinmänner und Zauberer der Chiquitano-Indianer” en *Zeitschrift für Ethnologie* (Braunschweig, 1971), Vol. 96, Nº 2; “Die materielle Kultur der Chiquitano-Indianer (Ostbolivien)”, *Archiv für Völkerkunde* 25 (Wien, 1971). También, *En busca de la Loma Santa* (La Paz/ Cochabamba, 1976); *Zúbaka. La Chiquitanta: visión antropológica de una región en desarrollo* (Cochabamba/La Paz: Los amigos del libro, 1986); *Identidad, cultura y lengua. La experiencia guaraní en Bolivia* (Santa Cruz de la Sierra: APCOB, 1989) en colaboración con Graciela Zolezzi; *Universo mítico de los Chimane* (Santa Cruz de la Sierra: APCOB, 1993); *Chiriguano* (Santa Cruz de la Sierra: APCOB, 1994); *Yemboosingaro guasu. El gran fumar. Literatura profana y sagrada guaraní* (Santa Cruz de la Sierra: APCOB, 1996); *Nómadas de las llanuras, nómadas del asfalto. Biografía del Pueblo Ayoreo* (Santa Cruz de la Sierra: APCOB, 1997) en colaboración con Jutta Weber.

4 Ver Nostas Ardaya y Tejada Soruco (2010) y Sanabria Salmón y Nostas Ardaya (2009).

los campamentos petroleros; por lo tanto, han sufrido varias transformaciones en sus estructuras sociales y étnicas, empero han podido conservar la lengua, que ahora recuperan en el marco plurilingüe y pluricultural que define la Constitución Política del Estado. También buscan recuperar sus territorios ancestrales, consolidar su derecho a tierra y territorio propio, gobierno y libre determinación, en el marco definido para las autonomías indígenas. Las transformaciones sufridas no les hicieron perder su identidad; se podría decir que más bien los obligaron a actualizarla en relación con los desafíos y luchas que experimentaron. Su forma de organización se la puede situar en dos

La condición comunitaria del Estado plurinacional se remonta al nacimiento de las comunidades en los tiempos añejos del tránsito de las formas nómadas a las formas sedentarias de las dispersas poblaciones fragmentadas en familias y alianzas familiares.

etapas diferentes, antes y después de las misiones; en lo que respecta al tiempo mítico, aparentemente se congregaban en los claros del bosque, separando el espacio profano del espacio sagrado, conformando unidades complejas y extendidas. Las familias vivían en una casa comunal sin división, donde habitaban hasta más de un centenar de personas; la casa estaba dirigida por un jefe consanguíneo, de quien se dice que ocupaba la parte del centro. A su vez, la aldea estaba dirigida por un jefe político llamado *mburuvichá*; también se contaba con un jefe espiritual llamado *payé*. Su organización social estaba encabezada por un cacique (*tuvichá*) cuyo liderazgo era hereditario. Como se puede apreciar, tenemos la composición y combinación de organizaciones, la organización familiar, la organización política, la organización espiritual, la organización social, que en conjunto hacen a la institucionalidad cultural guaraní, teniendo en cuenta las diferencias y variaciones de los distintos asentamientos y dispersos territorios étnicos.

De todos los pueblos indígenas amazónicos, el pueblo Moxeño es el que mejor se ha preservado demográficamente en la Amazonia. Se considera que en un pasado precolonial los moxeños construyeron importantes obras hidro-agrícolas, las mismas que estuvieron caracterizadas por una compleja red de camellones, terraplenes, lomas y canales. Parece una característica de las comunidades moxeñas

el contar con una autoridad mayor, un cacique o corregidor; esta autoridad comunal se reúne con sus homólogos cada cierto período. La población moxeña se distribuye por zonas: la zona de Trinidad, la de San Ignacio, la del Territorio Multiétnico del Bosque de Chimanes; por último tenemos la zona del Parque Nacional Isiboro-Sécure. Manteniendo ciertas diferencias, la mayor parte de los moxeños se dedican a las actividades agrícolas, la explotación maderera, la agropecuaria, la caza, la pesca y la recolección. De todas maneras, no hay que olvidar que gran parte de la población trabaja en las numerosas haciendas ganaderas que se expanden en la región.

La situación de los pueblos indígenas de tierras bajas es diferente a la de tierras altas; primero, debido a la densidad demográfica, en tierras altas la población indígena es mayoritaria, en tierras bajas es minoritaria; segundo, debido a sus diferentes genealogías, el momento de la sedentarización y el contexto histórico en el que se produce; tercero, debido a su diferencial correlación de fuerzas y de las fuerzas que enfrentan; cuarto, debemos tener en cuenta la condición estructural de sus cosmovisiones, proyectos culturales y civilizatorios. Sin embargo, tanto en los pueblos de tierras altas como de tierras bajas, las formas comunitarias ancestrales son como la matriz de la que parten y la estructura estructurante a la que se repliegan. Estas formas comunitarias se retomaron en las comunidades campesinas como antecedentes, referentes históricos, como códigos sociales y culturales; las comunidades campesinas, aunque dispersas en familias, adecuadas a las formas de propiedad privada de la tierra o formas de posesión privada, tragadas por la vorágine del mercado, contienen, de modo inmanente, la ancestral institución comunitaria, sus estructuras subyacentes, sus circuitos de complementariedad y reciprocidad inscriptos como memoria cultural. No son lo mismo las comunidades campesinas que las comunidades ancestrales pero, sin embargo, tienen una conexión histórica y cultural. Sin bien puede decirse que la mayor parte de la población rural está congregada y organizada en sindicatos y no en formas de organización originarias, ambas formas de organización, sindicatos y autoridades originarias, se conectan en procesos de reconstitución y campesinización, opuestos a los procesos modernos de proletarianización y urbanización. La condición comunitaria plurinacional está estrechamente ligada a la constitucionalización del territorio indígena originario, a los derechos de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, a la democracia comunitaria, al pluralismo jurídico, a la economía comunitaria, territorio, derechos, democracia, pluralismo y economía que se plasman en la autonomía indígena. Autonomía que exige la consulta a los pueblos indígenas de acuerdo a sus normas y procedimientos propios,

reconoce su gestión territorial, ambiental y de recursos naturales propia, sus instituciones propias, el autogobierno y la libre determinación, por lo tanto, la coordinación intergubernamental y de las asambleas legislativas con las formas comunitarias de decisión.

CyE
Año II
Nº 4
Segundo
Semestre
2010

Bibliografía

- Arrighi, Giovanni 1999 *El largo siglo XX* (Madrid: Akal).
- Arrighi, Giovanni 2007 *Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo XXI* (Madrid: Akal).
- Lévi-Strauss, Claude 1955 *Tristes trópicos* (Barcelona: Paidós).
- Lévi-Strauss, Claude 1964 *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Lévi-Strauss, Claude 1967 *Mitológicas II. De la miel a las cenizas* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Lévi-Strauss, Claude 1968 *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Lévi-Strauss, Claude 1971 *Mitológicas IV. El hombre desnudo* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Murra, John V. 2002 *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Nostas Ardaya, Mercedes y Tejada Soruco, Alicia 2010 "Los pueblos indígenas y su relación con el nuevo Estado" en ALAI, *América Latina en Movimiento*, 5 de julio. En <<http://alainet.org/active/39312&lang=es>>.
- Platt, Tristan; Bouysse-Cassagne, Thérèse y Harris, Olivia 2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inca y Rey en la provincia Charcas (siglos XV-XVII)* (La Paz: Plural/Instituto de Estudios Andinos).
- Prada Alcoreza, Raúl 1997 *El Ayllu en el desierto capitalista* (La Paz: Episteme).
- Prada Alcoreza, Raúl 1998 *Territorialidad* (La Paz: Mitos/Punto Cero).
- Rosanvallon, Pierre 2006 *El capitalismo utópico* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Sanabria Salmón, Carmen Elena y Nostas Ardaya, Mercedes 2009 *Detrás del cristal con que se mira. Mujeres chiquitanas, órdenes normativos e interlegalidad* (La Paz: Coordinadora de la Mujer-Santa Cruz).
- Wachtel, Nathan 2001 *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI* (México DF: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México).