

Sistema Comunal
Una propuesta alternativa
al sistema liberal
3ra. edición

Félix Patzi Paco

Editorial Vicuña

Sistema Comunal

Una propuesta alternativa al sistema liberal

Felix Patzi Paco

Diseño tapa: Percy Mendoza

Edición y producción: Editorial Vicuña

Edición © Félix Patzi Paco
© Editorial Vicuña

Depósito Legal: 4-1-1879-09

ISBN: 978-99954-751-5-4

Impreso en Bolivia
2009

*Para Quilla,
quien siempre ilumina el sendero e inspira
tranquilidad, paz y sabiduría*

Índice

Prólogo	9
Introducción	13
Capítulo I	
LA COLONIALIDAD DE LA ESTRUCTURA SOCIAL Y EL ETNOCENTRISMO INDÍGENA	17
1.1. La discusión entre la modernidad y la identidad	17
1.1.1. El proyecto modernista	19
1.1.1.1. Aproximación conceptual de la colonialidad	23
a) Colonialidad de la economía	29
b) Colonialidad del poder	44
c) Colonialidad del saber	49
1.1.2. El proyecto identitario	60
a) Indigenismo nacionalista	60
b) Indigenismo de izquierda	64
c) El indianismo y el etnocentrismo indígena	68
1.1.2.1. Balance actual del proyecto identitario	75
Capítulo II	
LA FORMA LIBERAL DE LA POLÍTICA Y DE LA ECONOMÍA	83
2.1. El surgimiento de la forma liberal de la política	83
2.2. la élite: una autonomización necesaria en la forma liberal de la política	99
2.3. La esencia de la economía capitalista	107
Capítulo III	
LA RÁPIDA DESILUSIÓN DE LA POSMODERNIDAD	113

3.1. La subalternidad como negación de la razón totalizante	113
3.2. La modernidad inconclusa en las sociedades subalternas	122
3.3. Las aporías del triunfo posmoderno y el rápido desilusión del mismo	132
3.4. Crisis y vaciamiento	135

Capítulo IV

MISERIAS DEL MULTICULTURALISMO Y AUTONOMIAS INDÍGENAS

4.1. Raíz del problema	137
4.2. Diversas teorías del multiculturalismo	141
4.2.1. Multiculturalismo liberal	143
4.2.2. Multiculturalismo comunitarista	146
4.2.3. Multiculturalismo pluralista	149
4.2.4. las autonomías indígenas	152
4.3. Balance general de las teorías multiculturales	157

Capítulo V

SISTEMA COMUNAL: UNA PROPUESTA ALTERNATIVA AL SISTEMA LIBERAL

5.1. Superar el etnocentrismo indígena y el localismo agrario	159
5.2. Sistema entorno: una aproximación teórica para el análisis de las sociedades	165
5.3. Los sistemas comunales	171
5.3.1. Sistema de gestión económica comunal	172
5.3.2. Sistema de gestión política comunal	175
5.3.3. Sistema jurídico comunal	180
5.3.3.1 Práctica urbana del sistema jurídico comunal	184
5.3.4. Sistemas comunales como sistemas no diferenciados: la relación entre la gestión económica y gestión política	186
5.3.5. El entorno del sistema comunal y su relacionamiento con el sistema	188

REFLEXIONES FINALES A MANERA DE CONCLUSIONES

Bibliografía

199

Prólogo

La apuesta por un cambio económico/político requiere una transformación de fondo antes que de forma. En este sentido, la consolidación de nuevas alternativas al sistema imperante requiere fijarse en las particularidades de una determinada sociedad. En el entramado societal no solo boliviano sino además latinoamericano, se pueden identificar varias peculiaridades pero sin duda, que en el texto de Félix, se consideran tres aspectos fundamentales que le permiten referirse a la *subalternidad de la estructura social y a una búsqueda alternativa al modelo de sociedad actuales*. Primero: la urgente necesidad de eliminar lo racial y lo discriminatorio de la estructura social en la que subyace fuertemente la subalternidad de otro tipo de prácticas societales, que no solo margina o excluye sino que mediante actitudes, comportamientos, gestos y ademanes, desprecia una opción, una visión de mundo (de organización, de gestión social, política, jurídica, etc) más humana y menos agresiva.

Segundo: la poca o casi nula efectividad que tienen las políticas de reconocimiento político-legal a los “usos y costumbres indígenas”, mientras no atenten contra el orden democrático político, económico y social predeterminado de acuerdo a una visión civilizatoria extremadamente racional y terriblemente perversa que facilita la expansión de las políticas liberales y de desarrollo de economías de mercado extractivas de recursos naturales y generadoras de pobreza, propias del capitalismo.

Tercero: la apuesta a las alternativas de desarrollo, no puede seguir criterios y/o racionalidades de civilización occidental, sino que más bien deben partir de otro fundamento y de otras prácticas. En ese sentido, parten de constataciones más complementarias y solidarias no solo desde lo comunitario también desde lo individual.

Al advertir estos tres aspectos resulta legítimo lo que el autor propone: un sistema político y económico comunitario que

luche contra todo exceso xenofóbico y otras tipologías de racismo mundial, apelando al criterio de que todos somos iguales.

El anhelo por alcanzar una verdadera igualdad entre todos sin distinciones, le permite al autor no agotar su propuesta en los límites de una determinada cultura, encerrarla fundamentalmente en su territorio; más al contrario, los postulados, propuestas y sugerencias que realiza tienen pretensiones universales. A la luz de este criterio no se manifiesta en contra de los procesos de autonomías indígenas; lo que cuestiona es la forma de estructurarlas a partir de planteamientos constitucionales liberales flexibles además de dadivosos y de practicas comunitarias “ensimismadas” sin ninguna posibilidad de constituirse en verdaderos modelos alternativos de desarrollo o mejor dicho des-enrrollo.

Para ello encuentra elementos vivos y de práctica cotidiana que le dan a su propuesta un carácter inclusionista en la que la oportunidad pero a la vez la obligatoriedad y responsabilidad de un auténtico bienestar comunitario e individual, recae en todos.

En ese sentido, Félix pudo advertir —con mucha sutileza— los elementos que hacen a esa cotidianidad; es por ello que en el texto combina con facilidad lo teórico con lo práctico de tal manera que su lectura no solo resulta interesante sino además evoca aquello que uno lo hace en su vida diaria.

En efecto, a partir de los evidentes ejemplos respecto a la manera comunal de pensar y de actuar de grupos, de organizaciones y de individuos, propone sustituir el modelo de economía capitalista por un modelo económico comunitario (empresas comunales, por ejemplo); y, el sistema democrático representativo por un sistema democrático comunal. Estas demandas se sustentan en la solidaridad recíproca entre individuos, en las prácticas comunitarias vivas y en la urgente consolidación de superar, tanto en áreas rurales como urbanas, los resabios de la visión liberal que pregonaba la voluntad del individuo antes que la obligatoriedad.

Trascendiendo límites nacionales, las prácticas comunitarias se extienden a casi todos los países latinoamericanos; es decir, la mayoría de los habitantes en estos países los practican.

Es probable que estas prácticas no se encuentren del todo subalternizadas, por lo menos en cuanto son manifestaciones abiertas, públicas y generadas en contextos variados (productivos, festivos, sociales, etc.). En realidad, como afirma el autor, se trata del *entorno*; un *entorno* reconocido y legítimo

(prácticas culturales) mientras no tenga pretensiones de *centro* (base económica y política comunitaria) ya que ello no sería aceptado ni mucho menos legítimo de acuerdo con las normas fijadas por el sistema liberal y acatadas por todos sin que todos hayamos sido partícipes.

Desde luego, que todo cambio supone incertidumbre. Sin embargo, los hechos sociales generados a raíz de la denominada “guerra del gas”, permiten advertir que esos cambios no solo son urgentes son, esencialmente, inevitables e ineludibles.

Por cierto, es un trabajo valiente en la medida de que el autor llama a las cosas por su nombre y expresa lo que piensa sin incomodarse y desde ya ese hecho permite anticiparse a decir que este trabajo, igual que los demás, será muy bien acogido.

Maziel

Introducción

Antes de este texto pensaba publicar otro libro que titularía *Las élites y la Construcción del Estado Boliviano*, investigación realizada entre los años 2001 y 2002. Cuando todo estaba listo para la imprenta decidí suspenderlo, debido a que en diferentes seminarios cada vez sentía la necesidad de emprender la construcción de una teoría general y mi di cuenta que ésta era la tarea urgente. Sin embargo, acostumbrado, como sociólogo, a hacer investigaciones empíricas entré en un dilema personal de hacer o no un ensayo, y opté por último ese camino. Al cursar el doctorado en ciencias del desarrollo CIDES UMSA, releí a Platón y encontré que él decía que el pensamiento griego se dividía en dos: uno que daba cuenta de la realidad tal cual es y otra que se dedicaba al erotismo, o sea a la imaginación; ambos procesos del pensamiento son intrínsecamente complementarios. Pero con el “triumfo” del positivismo, las ciencias sociales, intencionadamente desecharon el erotismo y la imaginación considerándola como ideología o especulación y el positivismo, a nombre de reflejar la realidad tal cual es, sólo sirvió para justificar y legitimizar la sociedad existente. Por tanto, desde hoy en adelante mis investigaciones empíricas estarán orientadas bajo este enfoque.

Hasta la publicación de este texto, que ahora está en sus manos, he tenido que pasar por muchas dificultades, fortuitas en la mayoría de los casos. Cuando todo casi ya estaba terminado, entró a mi casa el ladrón y se lo llevó las dos computadoras con toda la información que contenía. Nunca imaginé que uno podía sufrir tanto en este tipo de situaciones. Pasaba todos los días pensando en lo que había escrito, trataba de recordar los contenidos de cada capítulo y cuando me sentaba en la computadora para recuperar algo no avanzaba nada, porque perdía el tiempo en tratar de recordar. Al final decidí olvidarme el texto anterior para empezar nuevamente y así avancé y logré concretizarlo. Este es el trabajo que les invito a su lectura.

El texto parte de dos preocupaciones centrales: la *colonialidad* y la búsqueda del *tipo de sociedad* o el tipo de “civilización” que se quiere construir en respuesta a la civilización liberal. Con respecto al primer punto he sido testigo de las injusticias que sufren los indígenas ubicados en diferentes estratos sociales y económicos. Por el solo hecho de tener el color de piel morena es estigmatizado y excluido de las oportunidades en todos los campos. La acumulación del capital económico y cultural que con tanto esfuerzo han logrado, es secundarizado a los privilegios de la élite criolla mestiza que por su pertinencia étnica a ésta casta no le cuesta ningún sacrificio ubicarse en un estatus social elevado.

Discursivamente la élite criolla mestiza asumió una lucha contra el racismo, pero sus estructuras económicas, de poder (traducido en partidos políticos) y de saber (en lo académico), de facto o de hecho, lo practican. La discriminación y la exclusión se pueden observar en instituciones creadas inclusive contra el racismo, pasando por las instituciones Estatales y privadas; ya que en estas instituciones la población blanca va ocupando cargos jerárquicos y los profesionales indígenas, si es que están en dichas instituciones, son ubicados en los anillos de jerarquía inferiores y subordinados. En la cotidianidad de las calles y del mercado, el racismo es mucho más manifiesto, van desde chistes pasando por halagos hasta la furia xenofóbica.

Las fronteras interétnicas, como límites de la interculturalidad se manifiestan fundamentalmente en la pulsión sexual; o sea, la población blanca guiada por la filosofía eurocentrica se reproduce bajo las reglas de la endogamia, por lo que el sentimiento y el amor no son liberados de la atadura étnica. No existe una apertura a la lógica de que todos somos iguales y libres de elegir con quien quisiéramos estar sin distinciones de raza o de cultura a la que se pertenece.

La teoría de la colonialidad expuesto en el transcurso de los capítulos, no niega la existencia de clases sociales sino que más bien trata de comprender que la distribución de la población en los diferentes roles y/o ocupaciones económicas, obedeció a los factores *raciales* y *culturales*, a lo que en otros textos hemos denominado *anillos de jerarquía colonial*; es decir, que la clase dominante es dominante sólo por pertenecer a la raza blanca como producto de la herencia recibida de los con-

quistadores y la clase obrera y trabajadora son los indignas. De ahí que las luchas sociales adquieren carácter de proyecto societal a partir de esta identidad.

Referente al segundo punto, se parte de la crítica a la “civilización” occidental que se traduce, contemporáneamente, en la economía del capital y el liberalismo político. El recorrido de este sistema es largo y económicamente ha tenido dos modelos: el de libre mercado y el estatal. En ambos casos la esencia de esta economía es la enajenación del trabajo y en el campo político, de igual manera, se reproduce sobre la base de la enajenación de la soberanía colectiva, traducido en el monopolio de la decisión por un grupo de élite constituido en la clase dominante. En los países de América Latina, por su estructuración *racial* de la sociedad, el poder siempre ha estado en manos de la casta criolla mestiza.

En este debate el texto propone, revisando las entrañas del funcionamiento económico y político de las sociedades “antiguas” o indígenas y poniendo en un estado normal y además criticando su carácter etnocentrista e indigenista, revitalizar a estas sociedades en sociedad contemporánea y alternativa frente al sistema liberal. Por razones tan solamente de orden teórico lo hemos denominado *sistemas comunales*, porque pretendemos superar los localismos agrarios y el etnocentrismo indígena. Además desde la subalternidad, hacer que esta teoría vaya más allá de las fronteras nacionales y sea asumida por cualquier país independientemente de la raza o cultura, debido a que este proyecto es totalmente incluyente y combate todo tipo de exclusiones ya sean de raza, cultura, género o de clase.

La libertad y la igualdad es discutida en torno a la teoría de *sistema/entorno* que se propone además como una teoría de análisis de todo tipo de sociedades. La libertad y el pluralismo ya sea individual o colectivo lo ubicamos en el plano del entorno. Mientras que la igualdad entendido no como algo homogéneo se da en el plano del sistema; o sea, en la gestión económica y política. En ese nivel se fomenta la amplia libertad de trabajo e iniciativa personal, cuyo límite es la enajenación del trabajo o soberanía. En este sentido, la constitución de empresas comunales y la democracia comunal, no es una economía y política que construyeron los países del socialismo real, porque esas sociedades tan solo han forjado economías de tipo estatal controlado por los burócratas de partido. No eliminaron realmente todo tipo

de enajenaciones. Nuestra teoría, partiendo y observando las experiencias de las sociedades indígenas, propone una economía y política controladas por la sociedad y la colectividad.

La potencialidad de esta teoría radica, por lo tanto, en su capacidad de observar la dinámica de funcionamiento económico y político de las sociedades indígenas, quitadas de su localismo agrarista y de subsistencia. Así se erige como una sociedad alternativa a la sociedad liberal, sin duda aprovechando todo el avance tecnológico y de conocimiento que hizo la propia sociedad liberal; ella subordinada a la lógica comunal, los sistemas comunales se tornan en forma de economía y política más competitivas y justas.

Finalmente indicar que el libro no está estructurado de manera secuencial, todos los capítulos tienen su propia estructura e independencia. Lo único que articula a todo el texto es la orientación reflexiva y crítica a la sociedad liberal y partir de ello diseñar la sociedad alternativa. Por lo que el lector para comprender, el pensamiento de este texto, puede empezar por cualquier capítulo conforme a su inquietud y interés personal. Sin embargo vale la pena hacer lectura de todo, ya que en todos los capítulos está puesto el debate contemporáneo de las ciencias sociales.

La Paz, septiembre, 2007

Capítulo I

LA COLONIALIDAD DE LA ESTRUCTURA SOCIAL Y EL ETNOCENTRISMO INDÍGENA

1.1. La discusión entre modernidad y la identidad

La discusión entre aquellos que apostaron por construir los países latinoamericanos sobre la base de la identidad y otros que más bien concebían que el desarrollo sería solo posible a través de la incorporación de los pueblos latinoamericanos al proceso pleno de la modernidad, se ha constituido en uno de los debates fundamentales dentro las ciencias sociales. El concepto general de identidad se refiere a la pertinencia a un grupo social y por lo tanto, a la exclusión. O sea, la pertinencia y exclusión constituyen dos conceptos fundamentales de la identidad, esto implica necesariamente la conciencia de pertenencia a un grupo y por ende exclusión a los que no pertenecen a dicho grupo. Bajo esta perspectiva, se usará el concepto de identidad, en este trabajo, para referirnos a la pertinencia étnica o indígena.

Por lo tanto, las diversas corrientes que plantearon la constitución de las naciones de América Latina, a partir de la identidad, siempre se refirieron a los indígenas como inspiración en la construcción del proyecto de constitución y de desarrollo de las naciones. De ahí que según Devés¹ las características principales del proyecto identitario serían:

- a) Reivindicación de lo indígena, de lo propio.
- b) Valoración de lo cultural, lo artístico, lo humanista en desmedro de lo tecnológico (sea por olvido o por desprecio).
- c) No intervencionismo de los países más desarrollados en América Latina, la reivindicación de la “independencia” y de la “liberación”.
- d) Acentuación de la justicia, de la igualdad, de la libertad.
- e) Reivindicación de una manera peculiar de ser, distinta de la de los países más desarrollados, en la cultura y en el tiempo propios.

1. Devés V, Eduardo, *Del Ariel de Rodó a la CEPAL*, Biblos, Santiago de Chile, 2000, p. 18.

f) Énfasis en el encuentro consigo mismo, con el país, con el continente.

Por otra parte el proyecto modernista se refiere a los modos de vida social o de organización que surgieron en Europa con la emergencia del circuito comercial del Atlántico en el siglo XVI. Posteriormente se hicieron más o menos universales en su influencia. Las características principales de esa influencia serán en lo político: la democracia constitucional, el imperio de la ley y el principio de soberanía de los estados-nación, en lo económico: la producción industrial por medio del trabajo libre; y, en asentamientos urbanos: las nuevas formas de vida y el capitalismo como la nueva forma de apropiación y distribución de la economía². De ahí que en América Latina se dará énfasis a los siguientes aspectos:

a) Afán de seguir el ejemplo de los países más desarrollados.

b) Acentuación de lo tecnológico, de lo mecánico en desmedro de lo cultural, de lo artístico, de lo humanista.

c) Convicción de que son los países más desarrollados o sus habitantes quienes pueden, en mejor forma, promover la modernización de nuestros países; por ello se propician formas de intervencionismo o de radicación de ciudadanos para que importen con ellos sus pautas culturales.

d) Necesidad de "ponerse al día"

e) Reclamo de "apertura al mundo"

f) Desprecio de lo popular, de lo indígena, de lo latino, de lo hispánico y de lo latinoamericano.

g) Búsqueda de la eficiencia, la productividad, en desmedro de la justicia y la igualdad.

Los dos proyectos, desde las respectivas fundaciones de cada país latinoamericano han tenido su mayor relevancia en los momentos históricos específicos. Lo identitario ha sido acentuado hacia 1865, 1910, 1970, 2000; lo modernizador, por su parte, ha tenido su auge en 1850, 1890, 1940, 1985. Aunque habría que señalar que la administración del Estado, a pesar del auge de las corrientes identitaria, siempre ha estado en manos de los modernistas; es decir, los actores de la modernidad siempre mostraron capacidad de acomodarse en contextos adversos y siempre terminaron subsumiendo al proyecto identitario bajo diversos mecanismos. Sin embargo, las dos posiciones han teni-

2. Sztompka, Piort, *Sociología del cambio social*, Alianza, Madrid, 1993, p. 94.

do que influir en la construcción de las formas de organización institucional de los países latinoamericanos; unos con mayor presencia de lo indígena y otros que optaron por el camino de eliminar totalmente dicha presencia.

1.1.1. El proyecto modernista

Como dice Aníbal Quijano la historia de la modernidad en América Latina comienza en el violento encuentro entre Europa y América, a fines del siglo XV. De ahí que en adelante se sigue en ambos mundos, una radical reconstitución de la imagen del universo³. Es a partir del siglo XVIII y especialmente el siglo XIX y XX que tiene su mayor apogeo y la globalidad mundial enarbola a la modernidad como un paradigma único a seguir por todas las sociedades.

Cuando se habla de *modernidad* inmediatamente la asociamos con ideas como: desarrollo, progreso, evolución y civilización. Los cuatro conceptos van en un mismo sentido e indican el discurrir de la sociedad a lo largo de una escala de mejora. De ahí que la noción de desarrollo y de progreso significaran acercarse a la perfección de la utopía capitalista para el caso de la línea de los positivistas y al comunismo por el lado del marxismo. Para ambas “la idea de progreso —como dice Nisbet— sostiene que la humanidad ha avanzado en el pasado —a partir de una situación inicial de primitivismo, barbarie o incluso nulidad— y que sigue y seguirá avanzando en el futuro”⁴. En ese sentido, para este autor, el progreso sería la síntesis del pasado y una profecía del futuro. En este caso el futuro sería alcanzado mediante la evolución, término que según Giddens⁵ viene del latín *evolutio*, que deriva de *e-(des)* y *volatus* (“enrollado”) que se aplica a la acción de desenrollar libros en pergamino, término que antes no tenía ningún uso específico para referirse a la sociedad. Comte será uno de los primeros en emplear el concepto en ciencias sociales. A partir de ahí es profusamente aceptado y legitimado en el mundo académico.

Sin embargo, lo que a nosotros nos interesa no es el progreso en su generalidad, sino aquella que se ligó muy profunda-

3. Quijano, Aníbal, “Modernidad, identidad y utopía en América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *Modernidad y Universalismo*, Nueva Sociedad, Venezuela, 1991.

4. Nisbet, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1998.

5. Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad, bases para la teoría de la estructuración*, Amorrotu editores, Buenos Aires, 1998. p.257.

mente en especificidad con la *modernidad*. Se inicia en el siglo XIX, e implica según Sztomka un proceso de industrialización, urbanización, racionalización, burocratización, democratización, ascenso del capitalismo, extensión del individualismo, motivación meritocrática, afirmación de la razón y de la ciencia⁶; en otras palabras es como dice O'Connell, es el proceso a través del cual una sociedad tradicional o pretecnológica pasa a ser transformada en una sociedad caracterizada por la tecnología maquinista, por las actitudes racionales y secularizadas, y por las estructuras sociales altamente diferenciadas⁷.

Para precisar más, Nail Smelser describe la modernización como una transición compleja y multidimensional que abarca seis áreas. "En el campo económico significaría: 1) ligar las tecnologías al conocimiento científico, 2) pasar de la agricultura de subsistencia a la agricultura comercial, 3) reemplazar la fuerza humana y animal por energía inanimada y producción mecanizada, 4) extender las formas urbanas de asentamiento y concentración espacial de la fuerza de trabajo. En la arena política, la modernización será la transición de la autoridad tribal a los sistemas de sufragio, a la representación, a los partidos políticos y al gobierno democrático. En el campo de la educación, implica la eliminación del analfabetismo y el mayor énfasis en el conocimiento, en la capacitación de habilidades y de competencias. En la esfera religiosa significa la secularización. En la vida familiar, está caracterizada por el menor papel del parentesco y la mayor especialización de la familia. En el dominio de la estratificación, la modernización significa un énfasis en la movilidad y en el mérito individual en lugar de la adscripción"⁸.

Entonces, esta visión de la civilización se convierte en una razón totalizante; y, en cada momento histórico, siempre pretendió borrar de la historia a otras "civilizaciones" o modelos de sociedad. Es por ello que ubicaron a éstas fuera del tiempo moderno, o sea fuera del tiempo de optimización y racionalización. Marx decía que el tiempo capitalista es el tiempo de *valorización*⁹; entonces el elemento *valor* es el que excluye o incorpora la dinámica del mercado. Pero sociológicamente esto significó

6. Sztomka, Piort, *Sociología del cambio social*, Alianza, Madrid, 1995, p. 155.

7. Citado en Sztomka, op cit, p. 155.

8. Citado en Sztomka, op, cit, p. 159.

9. Para Marx la reducción del *valor* en la producción de las mercancías es el fundamento de la competencia, y eso es la que hace a la esencia de la sociedad capitalista.

la pérdida de la soberanía del tiempo, es decir, el individuo ya no toma decisiones libremente respecto al tiempo. En la modernidad el tiempo es controlado por la fábrica o por los aparatos burocráticos del Estado, ya que no es ejercida como diría Tielman Schiel¹⁰, por el dueño del *oikos* (familia campesina clásica).

La idea de que el hombre blanco es el encargado de llevar adelante dicho proyecto de civilización nace evidentemente desde la conquista de América por los españoles. En esa época el indio no fue simplemente discriminado fue, con frecuencia, objeto de tremenda explotación y trato brutal. Desde ese entonces fue siempre marginado de los espacios de poder y condenado a las ocupaciones más bajas en la estructura económica. Pero el racismo se legitima y se refuerza *universalmente* a finales del siglo XVIII, cuando Voltaire empezó a despreciar a los judíos a negarles su importancia histórica. Pensaba que los negros por ejemplo, no podían alcanzar una auténtica civilización. Como dice Nisbet, “incluso David Hume, que en general se mostró siempre respetuoso para con las costumbres y los hábitos de los diversos pueblos creía que la civilización era dominio exclusivo de los blancos”¹¹.

A esto se sumaría la Ilustración, que según Nisbet sentía una especial devoción por el pensamiento y el arte griego y romano, tendencia que a su vez hizo que se tomaran las formas de los cuerpos de las estatuas griegas y romanas como criterio para medir el mundo moderno, tanto desde el punto de vista biológico como mental. Esto llevará por lo tanto a definir como moderno lo más próximo a lo greco romano y atrasado a los que no lo es.

De esta manera poco a poco se unieron la modernidad y la raza antes que termine el siglo XIX. En este tiempo creía que la base del progreso occidental era la raza. De acuerdo a Nisbet la figura clave en la génesis de esta unión sería Joseph Arthur de Gobineau (1853-55). Él es quien afirmaba que todas las civilizaciones estarían expuesta a morir y que sólo las razas fuertes, que por cierto para Gobineau eran los blancos, se adaptarían a los cambios. Gobineau además es el autor de esa concepción insidiosa y falsa de la *raza aria* diciendo que es la que habría dado origen a las razas más recientes —la griega, la romana y la germánica, entre otras— y sería además la única responsable de todos

10. Schiel, Tielman, “La idea de la modernidad y la invención de la tradición: como universalidad produce la particularidad y viceversa”, en Edgardo Lander (comp.) op cit., p. 65.

11. Nisbet, Robert, Ibid, p. 398.

los pasos que ha dado la humanidad, o sea de los adelantos de la civilización. Ahora en Gobineau, como indica Nisbet, no hay descripciones precisas sobre las características físicas de esta raza. Hay contradicciones cuando dice por ejemplo que tenían la cabeza redondeada y en otras oportunidades indicaba más bien que tenían alargada. A veces dice que las razas superiores tienen ojos color marrón, y otras que tienen los ojos negros. Entonces, recién para los alemanes, ingleses y norteamericanos el tipo de ario sería los hombres rubios, de ojos azules, altos y de tez blanca¹².

De acuerdo con Nisbet, Gobineau miraba con admiración a los pueblos germánicos. Ellos serían los que rescatarían la civilización de la decadencia y la fragilidad del final del imperio romano. La civilización occidental, por lo tanto, de acuerdo a Gobineau persiste y se debe a la raza germana, incluso la cultura mexicana y peruana serían elevados por éstos. En su clasificación mundial de las razas ubica al negro debajo de todos. Después aparecen las culturas emparentadas con la China, que según Gobineau, les faltaría osadía y valor por eso estarían dominados por el conformismo. Los blancos culminarían en la cúspide de su clasificación no solo por su capacidad intelectual sino por la belleza de sus cuerpos, serían los únicos que conocen el honor y la "energía reflexiva" en un grado tal que les pone por encima de todos los demás.

La segunda figura importante en esta relación de progreso y racismo, es Houston Steward Chamberlain que, según Nesbit en el libro denominado: Fundamentos del siglo XIX, publicado en 1911, rinde tributo, en primer lugar, al papel absoluto y exclusivo desempeñado al factor racial en la historia; y, en segundo lugar al pueblo germánico. Su influencia radica en haber establecido los cuatro fundamentos de la civilización europea. Primero habla de la contribución griega en el arte y la filosofía; después el legado romano en el derecho y en la política de Estado; a continuación la presencia oscura, extraña, corruptora y letal de los judíos en Europa; y, en cuarto lugar, habla de la incomparable función desarrollada por los pueblos germanos desde el final del Imperio Romano y de la posición redentora, también incomparable, que disfruta en el presente.

Lo sorprendente de Chamberlain es el haber desechado la idea de la existencia de la raza aria original. Califica la superioridad aria como una hipótesis arbitraria y hasta absurdo su exis-

12. Nisbet, Robert, Ibid, p. 401.

tencia actual. De ahí que deposita sus esperanzas en el “teutón” que abarcaría la mayoría de los pueblos del norte de Europa y la grandeza occidental se debería precisamente al genio teutónico.

A pesar de estas contradicciones, ambos resaltan la importancia de la raza blanca europea como motor de la civilización moderna. A partir de ello, en todas las regiones conquistadas, el eje principal en la organización de la sociedad fue la raza. Por lo tanto los encargados en llevar adelante la modernidad serían los descendientes europeos y esta fue la justificación para excluir a los indígenas de su participación en la vida económica, social y política, fundando de esta manera la *colonialidad* de la estructuración social en todos los países de América Latina.

El nuevo racismo consiste que *institucionalmente* se van deslegitimando las prácticas racistas explícitas y visibles, inclusive se dictan normas contra el racismo. Se fabrica —como diría Manzanos¹³— una apariencia de armonía, cooperación, solidaridad y buenas intenciones que está sustentando y sustenta una realidad institucional e institucionalizada de desigualdad, competencia y dominación; por eso que, por otro lado, se va consolidando la discriminación racial *fáctica* en el sentido de exclusión o participación desigual de las estructuras económicas, sociales y políticas.

Habría que señalar que el concepto de colonialidad a adquirido mayor fuerza académica a partir de 1990. Este concepto se refiere principalmente al imaginario que establece *diferencias inconmensurables* entre el colonizador y el colonizado. Las nociones de “raza y de cultura” operan aquí como un dispositivo taxonómico que genera identidades opuestas. El colonizado aparece así como lo “otro de la razón”, lo cual justifica el ejercicio de un poder disciplinario por parte del colonizador. Esto es la que diferencia del concepto clásico de colonialismo en el sentido de control territorial y administración política.

1.1.1.1. Aproximación conceptual de la colonialidad

Sin duda el concepto colonial ha sido introducido con mayor precisión por Gonzales Casanova y Stavenhagen y fue retomado con mayor fuerza académica a partir de 1990 por varios autores como Silvia Rivera, Anibal Quijano, Edgardo Lander, Enrique Dussel, Fernando Coronil, Walter Mignolo y Arturo

13. Manzanos B., César, *El grito del otro: arqueología de la marginación racial*, Tecnos, 1999..

Escobar, entre los principales; lo que no quiere decir que exista un consenso sobre el tema. Todos ellos ocuparon sus investigaciones sobre los estudios subalternos, resaltando la diferencia de racionalidad que hay respecto de la racionalidad moderna¹⁴. Por lo que éste concepto surge para contraponerse a la modernidad. O como dice Mignolo, “la modernidad no puede entenderse sin la colonialidad; y ésta a su vez no puede comprenderse sin la modernidad, ya que la última etapa del proceso civilizatorio consistió en una masiva ‘subaltenización de culturas’”¹⁵.

Para todos los autores, la subalternidad es imposible de entender sin la idea de “raza” ya que, como dice Quijano, “la raza fue el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años”¹⁶. Desde esta perspectiva, lo colonial significó la raza como criterio básico de clasificación social y universal de la población del mundo. Tal como dice el propio Quijano: “La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de *raza*, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo”¹⁷. La *raza* y la *división del trabajo*, por lo tanto, serán categorías que han de reforzarse y resignificarse en cada momento histórico, y determinaran para Quijano el tipo de desarrollo de una nación.

Entonces la *estereotipación racial*, como uno de los conceptos fundamentales del colonialismo, llevará a considerar a los “indios” no como sujetos de poder ni de desarrollo, ya que la modernidad bajo esta filosofía obedecería a la racionalidad, a la ciencia, a la tecnología, practicada por los europeos o sus descendientes. De ahí que el colonialismo tampoco se puede entender sin el concepto de eurocentrismo, no sólo como una noción geográfica, sino sobre todo respecto a la visión y la concepción

14. Mignolo D., Walter, “Los estudios subalternos ¿son posmodernos o poscoloniales? La política y las sensibilidades de las ubicaciones geoculturales”, en Casa de las Americas, No. 204, julio -septiembre 1996.

15. Mignolo D., Walter, op. cit., pp. 34.

16. Quijano, Anibal, “Que tal raza”, en Cambio Social y Familia, CECOSAM, Lima Perú, 1999.

17. Quijano, Anibal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Lanina”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, pp. 201.

europea que ha sido identificada con el desarrollo occidental y capitalista, mundialmente impuesta y admitida como la única racionalidad legítima; es decir, las instituciones hegemónicas de cada ámbito de existencia social, son universales a la población del mundo como modelos intersubjetivos, como el Estado-nación, la familia burguesa, la empresa, la cultura y etc.

En este sentido, la *división del trabajo* en base a la clasificación *racial*, como la forma de organización de la sociedad capitalista contemporánea, sería para Quijano la característica principal de la sociedad colonial actual y que la dependencia sólo sería la expresión de esa colonialidad¹⁸. A Quijano antes de 1990, se la conocía como dependentista. A partir de ese año empieza a acuñar con mayor relevancia el concepto de colonialidad y luego relaciona con el concepto de dependencia, como veremos en el segundo acápite.

En esta misma línea González Casanova en América Latina fue el primero en trabajar el concepto de colonialismo interno con mayor fuerza y claridad. Este concepto surge —dice el autor— a raíz del gran movimiento de independencia de las antiguas colonias y adquiere su sentido con la desaparición directa del dominio de los nativos por el extranjero. Así aparece la noción de dominio y la explotación de los nativos por los nativos¹⁹.

El concepto de colonialismo en González Casanova es definido de manera amplia y desde dos perspectivas: jurídico político y económico. Por lo que desde el primer punto de vista las características principales serían los siguientes:

- 1) Un territorio sin “gobierno propio”.
- 2) Una situación de desigualdad respecto de la metrópoli en la que los habitantes si se gobiernan a sí mismos.
- 3) Responsabilidad administrativa concerniente al Estado que la domina.
- 4) Habitantes sin participación en la elección de los más altos cuerpos administrativos; es decir, que los dirigentes son designados por el país dominante.
- 5) Los derechos, la situación económica y privilegios sociales son regulados por otro Estado.
- 6) Situación no correspondiente a lazos naturales sino “artificiales” producto de una conquista de una concesión internacional.

18. Quijano, Anibal, “América Latina en la Economía Mundial”, en Edgardo Lander, *Modernidad y Universalismo*, Nueva sociedad, 1991.

19. González Casanova, Pablo, *Sociología de la explotación*, Siglo XXI, México, 1975.

7) Habitantes pertenecientes a una raza y a una cultura distintas a la de los dominantes y hablan su lengua también de una forma distinta.

Sin embargo, todas estas características mencionadas, para Gonzales Casanova, no serían los elementos principales en la definición de la *colonialidad* contemporánea y propondrá a la perspectiva económica como la función más general del fenómeno colonial. Para tal efecto rescata el concepto acuñado por Montesquieu que dice: “el objeto del establecimiento colonial ha sido la extensión del comercio y no la fundación de una ciudad o un nuevo imperio”²⁰. Bajo esta perspectiva, el concepto moderno de colonización ya no sería la ocupación territorial sino el desarrollo internacional que tendría una estructura colonial debido a la “civilización” del progreso social y técnico, la occidentalización del mundo, la evangelización, la difusión de las ideas liberales y socialistas, se impone en una relación desigual entre los países desarrollados y subdesarrollados. Los motivos o motores de la colonización no sólo son económicos —dice el autor— sino militares, políticos y espirituales. Pero *la función económica y comercial de las colonias es inmediata y general*. Este elemento marcaría para él un tipo de tendencia de contraste en el fenómeno colonial donde solo la metrópoli puede negociar con la colonia; es decir, se ve como se fuera natural que la metrópoli monopolice el comercio de la colonia, e impida cualquier competencia para hacer comercio en mejores condiciones que con sus vecinos e iguales. En este sentido, las ganancias deben ser algo exclusivas y monopolizadas por la metrópoli²¹.

Entonces, en la propuesta de González Casanova el dominio colonial se extiende y se fortalece debido al monopolio económico y cultural que se ejerce mediante el dominio militar en algunos casos y político administrativo en otros. De ahí que el concepto de colonialismo en el autor no fuesen más que el monopolio que un país ejerce sobre otro. Para él en la medida en que se acentúa el monopolio priva a los nativos de los instrumentos de negociación, de un plan igualitario, de sus riquezas naturales y de una gran parte del rendimiento de su trabajo.

Sin embargo, González Casanova no solo analiza el colonialismo como una relación de países subalternos y metropolitanos, sino que además estudia la estructura al interior de los países sub-

20. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, cit. en Pablo González C., op.cit. pp. 231.

21. González C., Pablo, op.cit., pp. 231-232.

alternos a lo que precisamente denominará *colonialismo interno*. Este concepto se refiere a la estructura de relaciones sociales de dominio y de explotación entre grupos culturales heterogéneos y distintos. Dirá que el colonialismo interno se distingue de la estructura de clases, porque no son sólo una relación de dominio y de explotación de los trabajadores por los propietarios de los bienes de producción y sus colaboradores, sino una relación de dominio y explotación de una población por otra población²².

Después de González Casanova aparecen otros autores más contemporáneos tales como Walter Mignolo, Edgardo Lander, Fernando Coronil, Arturo Escobar, Silvia Rivera y Enrique Dussel. Uno de los elementos comunes de estos autores es haber introducido, al igual que Quijano, el concepto de *colonialidad*, como una superación conceptual al colonialismo. La colonialidad, por ejemplo para Mignolo, se refiere a la imagen que se tiene hoy de la civilización occidental donde el proceso de construcción del “interior” de ese imaginario empezaría desde la emergencia del circuito comercial del Atlántico en el siglo XVI. Es a partir de este siglo que tanto el capitalismo como la modernidad, —dice Mignolo— aparecen como fenómenos europeos y no planetarios en el que todo el mundo participó pero con distintas posiciones del poder. Esto es que la colonialidad del poder es el eje que organizó y organiza la diferencia colonial, la periferia como naturaleza²³.

Este imaginario para Dussel²⁴ se convertiría en algo mitológico descrito de la siguiente manera:

1) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocentrica)

2) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos y bárbaros como exigencia moral.

3) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal lo que determina, nuevamente, sin conciencia alguna, la falacia desarrollista).

4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer, en último caso, la violencia si fuera

22. González C., Pablo, op. cit. pp. 240.

23. Mignolo, Walter, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, México, 2000.

24. Dussel, Enrique, “Europa modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander, op.cit. pp. 49.

necesario para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial).

5) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador e inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocausto de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etc.).

6) Para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la “modernidad” presentarse no sólo como inocente sino como “emancipadora” de la “culpa” de sus propias víctimas.

7) Por último, y por el carácter “civilizatorio” de la “modernidad”, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la “modernización” de los otros pueblos “atrasados” (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etc.

Esta forma de percibir la a la sociedad para Coronil ha de ser la estrategia del discurso colonial. Y la modernidad será considerada como una autoconstrucción del occidentalismo que se expresaría en la disolución del otro en él mismo. La oposición se resuelve mediante la incorporación de las zonas y las comunidades no occidentales en la marcha triunfal de la civilización europea²⁵.

Esta expresión civilizatoria para Edgardo Lander culminó con la consolidación de las relaciones de producción capitalistas y modo liberal de la vida. En la que la sociedad industrial liberal sería la expresión más avanzada de ese proceso histórico, y es la que define la sociedad moderna contemporánea. La sociedad liberal se convierte en una norma universal que señala el único camino posible a futuro respecto de las otras culturas o pueblos. Por otro lado, aparece como la única forma de organización social válida y objetiva. Las categorías, conceptos y perspectivas como economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc., se convierten —dice el autor— no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en proposiciones normativas que definen el deber ser para todos los pueblos del planeta²⁶.

25. Coronil, Fernando, “Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories”, en *Cultural Anthropology* 11/1, 1996.

26. Lander Edgardo, “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocentricos”, en Edgardo Lander (comp.) op cit., pp. 23.

En este sentido el concepto liberal base de la colonialidad moderna no sería solo un modelo económico, sino una forma de vida que se inauguraría con el desarrollo del capitalismo y su raíz estaría expresado en las obras de Kant y Locke. Pero que la colonialidad en las formas globales o en la globalización, estaría motivada por las finanzas y el mercado, más que por la cristianización o las conquistas territoriales. Y en esta nueva misión sería América del Norte la articuladora de tal proceso.

Para terminar, solo con fines de precisión es necesario diferenciar de manera muy concisa el concepto de colonialidad y colonialismo. El conolonialismo no se refiere a la clasificación social sobre la base racial como criterio universal que existe en el mundo contemporáneo y que surgió hace 500 años; sino a la dominación política-económica de los pueblos sobre otros. Ambos conceptos obviamente están relacionados, puesto que la colonialidad de la estructuración social no habría sido posible sin el colonialismo impuesto en el mundo del siglo XV.

a) Colonialidad de la economía

El capitalismo siempre ha desarrollado dos tipos de políticas: una basada en la economía de *laissez faire*; o sea, ausencia de interferencia gubernamental en los asuntos económicos y otra fundamentada en el capitalismo de Estado. Esta última fue aplicada mas o menos de manera homogénea en casi todos los países de América Latina y teóricamente sustentada por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL). A partir de la década de los 80 tanto la economía liberal como la del Estado, pasaron a una discusión política de derecha y de izquierda; es decir, aparecen como defensora de la economía liberal los partidos de derecha y los partidos de izquierda como apologistas del Estado empresarial.

Desde el punto de vista sociológico, uno de los elementos comunes de ambas políticas y prácticas económicas, fue la *exclusión* del indígena como sujeto económico y también empresarial. De ahí que quienes únicamente eran aptos para llevar una economía de mercado y una economía empresarial eran los blancos descendientes de los europeos. Es cierto cuando Hernando de Soto dice: "lo que en realidad ha sucedido es que tanto la derecha como la izquierda han tenido un prejuicio antiempresarial cuando se trataba de personas de origen popu-

lar”²⁷. Esta actitud *colonial* quizá es mejor comprendida por un liberal como Hernando de Soto, cuando más adelante señala: “En lo que se refiere a la izquierda parece prevalecer un romanticismo que hace que generalmente elogie y hasta venere al hombre de pueblo, a condición de que se atenga a un rol estrictamente dependiente y sea un trabajador sin ideas ni capacidad de organizarse con otros. Lo ven como un sujeto que requiere programas de asistencia similares a los que necesitan los minusválidos y los desempleados. Es como así si solamente se apreciara al trabajador en la medida en la que está desprovisto de las cualidades necesarias para abrirse camino por su cuenta. Esta actitud no es muy distinta del paternalismo de derecha, que también simpatizan con la persona de extracción popular cuando se limita a la leal servidumbre, a la artesanía o al folklore, pero que la rechazan cuando abre su propio negocio y cobra, negociando sus precios según los dictámenes del mercado”²⁸.

En Bolivia, llevados por este prejuicio se organizó una Confederación de Empresarios Privados, donde los miembros son exclusivamente blancos. Formaron una casta endogámica: una élite empresarial que siempre vivió en distintas épocas históricas a costa del Estado. Prácticamente el empresariado boliviano es hechura del Estado; por eso decir empresariado en Bolivia significa el Estado mismo. El empresariado nació con total desprecio al indio y por tal motivo los excluyó de la economía empresarial y los condenó al trabajo manual o a la economía marginal. Heredó el comportamiento señorial de los españoles, un hábitus de clase acostumbrada a vivir de lo fácil y a costa del indio. De ahí que no pudieron forjar, en términos de Max Weber, un empresariado con un espíritu capitalista, o sea un ascético, competitivo y con una visión de inversión; en otras palabras, un capitalista que sepa acumular el capital a *escala ampliada* y no reducirse simplemente a una *escala simple* y que en momentos de crisis siempre va estirando la mano hacia el Estado como un verdadero limosnero.

Por lo tanto, este es el tipo de actor económico privilegiado por el Estado, ya que también son ellos mismos los actores de ese Estado. Es por ello que todos los empresarios son militantes decisivos de un partido de derecha y desde la palestra del poder, sea como legislativo o ejecutivo elaboran políticas para conti-

27. De Soto, Hernando, *El otro Sendero*, Diana, México, 1986, p. 295.

28. De Soto, *Ibid.*, p. 295-296.

nuar y perpetuar el tipo de capitalismo y capitalista colonial. Así la ganancia es generada en forma capitalista y consumida ostentosamente en forma señorial y precapitalista. Esta actitud es la que ha llevado a una colonialidad de la economía y una dependencia económica que será muy bien diagnosticada por Aníbal Quijano y Pablo González Casanova.

Por estas consideraciones centraré mi análisis en esos dos autores, ya que a mi criterio son los que mejor sistematizaron el carácter colonial de la economía en América Latina; y es además, la teoría que trata de reflejar la realidad económica empresarial hasta la implementación del neoliberalismo. Aunque habría que advertir que no es fácil comprender en Aníbal Quijano la relación entre el concepto de colonialidad y dependencia, ya que en él no hay una ruptura entre sus obras de antes de 1990 y los trabajos posteriores a esa fecha. En los artículos sobre "América Latina en la economía mundial" y "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", se puede hallar la relación entre ambos conceptos; es decir, la colonialidad y la dependencia. Menciona que la dependencia sería más bien consecuencia de la colonialidad. "La dependencia de los capitalistas señoriales de esos países tenía en consecuencia una fuente inescapable: la colonialidad de su poder los llevaba a percibir sus intereses sociales como iguales a los de los otros blancos dominantes, en Europa y en Estados Unidos"²⁹.

Quijano admite que América Latina estaba en mejores condiciones que los países asiáticos después de la segunda Guerra mundial. Pero no fue capaz de retener el capital, sino más bien, a partir de entonces, volvió a ser como al comienzo de su historia: neta exportadora de capitales mediante los servicios de la deuda internacional y la fuga de capitales. Así mismo —dice Quijano—, la participación de la región en el comercio mundial se desplomó como también los términos de intercambio lo que derivó en una situación peor que antes de la guerra. Como consecuencia de todo ello se dio un crecimiento vertiginoso de la pobreza extrema. La causa sería el crecimiento del capital financiero y su transnacionalización o globalización bajo el control del centro o "el norte"³⁰, ya que el "centro" impone sus decisiones y condiciones sobre los demás. En este sentido, tendría razón

29. Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (comp.), *op.cit.*, pp. 235.

30. Quijano, Aníbal, "América Latina en la economía mundial", en Edgardo Lander, *Modernidad y Universalismo*, Nueva sociedad, 1991, pp. 2.

Zabaleta en decir que la captación del excedente siempre ha sido ajeno a la clase dominante, debido a que es una casta secular que es incapaz de reunir en su seno ninguna de las condiciones subjetivas ni materiales para autotransformarse en una burguesía moderna, quizá porque es una burguesía que carece de ideales burgueses o porque todos los patrones de su cultura son de grado precapitalista, debido a que tiene una fuerte carga señorial³¹.

Por lo tanto, Quijano atribuye el atraso de América Latina a la mutación del poder, o sea la concentración brutal de recursos económicos de todo el mundo bajo el control del centro o norte. Esto solo fue posible mediante la constitución de categorías "raza", "color", "etnia" y el complejo intersubjetivo "racismo-etnicismo". Son estas construcciones que no permiten a América Latina la democratización básica y la nacionalización de las sociedades.

En Bolivia, esta visión colonial se encuentra en la actitud y en la doctrina de Aramayo cuando decía: "Si no se quiere causar daño a los trabajadores hay que pagar salarios bajos porque: a) el obrero boliviano por su educación incipiente, no tiene todavía el número de necesidades que tiene los pueblos más avanzados y por lo mismo no sabe qué hacer con sus excedentes (malgasta, se ausenta del trabajo, se emborracha); b) el obrero boliviano por sus condiciones físicas minadas por largo atavismo de alcohol y de coca, no rinde lo que debía de rendir"³².

Por eso que para los dominantes subalternos que se autoperceben como europeos —dice Quijano— no les importa la suerte de los dominados, ya que son considerados la nada de la historia o sólo es importante en cuanto afecta el interés de los dominantes. Esta colonialidad del poder es la que bloquea, según Quijano, la posibilidad real de la modernidad estructural y global de las sociedades latinoamericanas. Por este carácter colonial la modernidad llega parcialmente, es decir, no llega a las poblaciones dominadas que en este caso son los indígenas. Para Quijano la dominación no se ejerce sólo en términos de clases sociales, sino ante todo en términos étnico raciales. Indica que en "América Latina hay una distribución racista del trabajo y de las formas de explotación del capitalismo colonial. Esto se expresó, sobre todo, en una cuasi exclusiva asociación de la blanquitud social en primera instancia con el salario, des-

31. Zabaleta M., René, *Lo nacional popular en Bolivia*, Siglo XXI, México, 1986, p. 17.

32. Almaraz P., Sergio, *El poder y la caída*, Amigos del Libro, Bolivia, 1980, p. 104.

pués con salarios altos y por supuesto con los puestos de mando de la administración empresarial”³³.

Por todo ello, una parte muy grande de esas víctimas de la colonialidad del poder no pueden ejercer sino muy parcial y formalísticamente la ciudadanía; ni política ni socialmente. El Estado y el entero orden político no son plenamente representativos, ni estables porque los conflictos derivados del choque superpuesto de intereses sociales y “racial étnicos”, no solo se reproducen sin tregua, sino que son **insolubles e inabsorvibles** en el orden constituido sobre esas bases. De ahí que para Quijano la sociedad no llegue a democratizarse ni, por lo tanto, a nacionalizarse por entero.

En efecto —dice Quijano— el flujo de recursos hacia y desde América Latina (desde la independencia) no fue empleado por los dominantes en beneficio de la sociedad nacional en su conjunto, porque ella no existía sino como el conjunto de los dominadores. El resultado perverso de ese comportamiento colonial ha sido en todas partes la inestabilidad y la precariedad del desarrollo, lo que llevó a la dependencia.

Por su lado, González Casanova³⁴ planteó hace treinta años, ciertas características similares a la colonialidad sustentada por Quijano. Veamos:

1) La colonia adquiere las características de una economía complementaria de la metrópoli. La explotación de los recursos naturales de la colonia se realiza en función de los intereses de la metrópoli, que ha dado lugar a un desarrollo desigual, no integrado de la región.

2) La colonia adquiere sucesivamente otras características de dependencia que facilita el trato colonial por la metrópoli en todos los ramos de la economía y política.

3) La colonia es igualmente usada como monopolio para la explotación de un trabajo barato. Las concesiones de tierras, aguas, minas, los permisos de inversión para el establecimiento de empresas sólo se permiten a los habitantes de la metrópoli, a los descendientes de ellos o a algunos nativos cuya alianza eventualmente se busca.

4) Los niveles de vida de las colonias son inferiores al nivel de vida de la metrópoli.

33. Quijano, Aníbal, op. cit., pp. 205.

34. González C., Pablo, op. cit.

5) Las desigualdades económicas, políticas y culturales entre la metrópoli y la colonia y también la desigualdad interna, son raciales, religiosas etc.

González Casanova al igual que Quijano, dirá que el colonialismo se debe a las relaciones típicas del “europeo evolucionado y el indígena arcaico” y a las formas en que aquel domina y explota a este y se refuerzan sus relaciones desiguales con procesos discriminatorios. En este sentido, la estructura colonial para González Casanova está estrechamente ligada a la sociedad plural, al desarrollo desigual —técnico industrial, institucionalidad cultural y a formas de explotación combinadas y simultáneas y no sucesivas como el modelo clásico de desarrollo. Sin duda esta forma de describir el colonialismo es muy similar al concepto de desarrollo desigual y combinado formulado por Quijano como veremos después.

El racismo y la segregación racial en este tipo de economía, para González Casanova, son esenciales a la explotación colonial de sus pueblos por otros e influyen en toda la configuración del desarrollo y la cultura colonial. Además es el freno a los procesos de aculturación, al intercambio y traspaso de técnicas avanzadas a la población dominada, a la movilidad ocupacional de los trabajadores indígenas que tienden a mantenerse en los trabajos no calificados, a la movilidad política y administrativa de los indígenas.

Como habíamos dicho anteriormente una de las características de la colonialidad contemporánea, según los autores citados sería el control del capital y del mercado que producirían de acuerdo a Quijano, *el carácter dependiente, desigual y combinado del subdesarrollo* en América Latina. Para González Casanova habría generado *el desarrollo desigual de las fuerzas de producción que condujo a la dependencia*. La dependencia, por lo tanto, para ambos autores, se expresa en una industrialización, financiera, y tecnología dependiente, además de una *división del trabajo colonial* y que este último condujo según Quijano a la constitución del mundo marginal.

Por lo tanto la dependencia para Quijano “es un concepto que da cuenta, al mismo tiempo, del cambiante sistema de relaciones entre los varios niveles de desarrollo del modo de producción capitalista y del carácter derivativo que, respecto de este sistema de relaciones, asumen las leyes históricas que gobiernan el modo de estructuración de las relaciones de producción y de dominación

social y política, en el nivel subdesarrollado del modo de producción”³⁵. En este sentido, la dependencia no solo se entendería como una relación de subordinación o solamente como un conjunto de factores externos a una sociedad. Sino sobre todo, se refiere —dice Quijano— a las leyes históricas que rigen el sistema de dominación nacional —esto es, dentro de la nación— y sus relaciones con las que rige el sistema capitalista en su conjunto. Por lo tanto, el problema central es el de las relaciones de dominación en que se organizan las relaciones de producción y las relaciones político sociales en las que el problema nacional es función de esa matriz problemática. Por eso dice el autor, que la dependencia no sólo habría que verla como un factor externo que obstaculiza el desarrollo autónomo de una sociedad o de un grupo de sociedades, sino es un conjunto de relaciones que se establecen por la correspondencia de naturaleza entre los ordenes estructurales básicos de una sociedad y de otra, colocadas en una relación de dominación por circunstancias históricas bien determinadas o determinables³⁶.

La dependencia para Quijano tiene sus raíces en la colonialidad que consistía fundamentalmente en la explotación de los recursos y de los trabajadores en forma pre-capital³⁷, es decir, sobre el tipo de trabajo esclavista o de servidumbre. De ahí que los países y regiones que se incorporaban en las condiciones precapitalistas contribuyeron a la expansión de la hegemonía de los países del centro, pero además su condición de producción se modifica no solamente —dice Quijano— porque se subordina a las necesidades de dominación del modo de producción capitalista, sino, sobre todo, porque era constantemente penetrada por fragmentos estructurales procedentes de ese modo de producción, bajo modalidades diferentes que corresponden a cada una de las etapas de desarrollo del mismo³⁸. Así la dependencia colonialista dió paso a la dependencia imperialista. Este concepto da entender en sus escritos anteriores a 1990, como que no habría colonialismo, entendido éste como un control territorial. Sin embargo, después de los noventa en diversos artículos aparece el concepto de dependencia imperialista como una colonialidad del poder. Según

35. Quijano, Aníbal, *Imperialismo y “marginalidad” en América Latina*, Mosca Azul, Lima Perú, 1977 (a), pp. 132.

36. Quijano Aníbal, *Dependencia, urbanización y cambio social en Latinoamérica*, Mosca Azul, Lima Perú, 1977 (b), pp. 100.

37. Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, op.cit. pp. 219.

38. Quijano, Aníbal, *Imperialismo y “marginalidad” en América Latina*, Mosca Azul, Lima Perú, 1977 (a), pp. 114-115.

Quijano “la dominación engendró la dependencia estructural de las sociedades formadas de manera desigual y ésta a su vez se constituyó por la superposición y la integración de fragmentos estructurales de cada una de las etapas y modalidades de desarrollo capitalista. En esas condiciones, era y es inevitable el subdesarrollo continuado del capitalismo en estos países y regiones, puesto que los grupos de dominación internos de la sociedad en estos países, solo podían ejercer su dominación por la convergencia de sus intereses con los del sistema de dominación global, esto es, de los grupos burgueses hegemónicos, y estaban sometidos a la necesidad de desarrollar políticamente acordes a esos intereses”³⁹.

Esta dominación estructural habría originado un *desarrollo desigual y combinado* que se refiere de acuerdo con Quijano, precisamente al modo de integración de la estructura productiva y ante todo, y dentro de él, al hecho de que esa integración consiste en la articulación simultánea de fragmentos estructurales que corresponden a instancias históricamente diversas del modo de producción capitalista en los países hegemónicos y que expresan, en esa condición, las cambiantes modalidades de inserción de las sociedades dependientes a las necesidades de dominación de los países hegemónicos, o mejor de los grupos burgueses dominantes en estos países en cada momento.

González Casanova llegó a la misma conclusión cuando afirma que en la economía colonial se da una explotación combinada. El propósito sería la acumulación del capital. Por eso la explotación colonial sería precisamente esa combinación de exacción del excedente de una región o nación o de un conjunto de habitantes que se hallan bajo el dominio imperialista. Enfrenta a la población extranjera con la nativa, pero no impide que se realicen alianzas de clases dominantes nativas con los instrumentos de poder del imperialismo, y que ambas se unan para realizar en el interior de las colonias la explotación combinada⁴⁰.

Entonces para ambos autores, la desigualdad del desarrollo entre las diversas ramas y sectores de producción y la combinación entre modalidades y niveles que corresponden a etapas y niveles distintos de desarrollo, resulta ser una de las mayores condiciones de diferenciación de América Latina con el mundo desarrollado del capitalismo, como consecuencia del carácter dependiente de su formación histórico social.

39. Quijano, Anibal, *Imperialismo y “Marginalidad” en América Latina*, Mosca Azul, Perú 1977, pp. 136.

40. González C., Pablo, op.cit., pp. 267.

La tendencia predominante de este proceso —precisamente para Quijano— sería una industrialización dependiente como eje de la nueva estructura. Esto es la introducción y la generalización de la producción industrial en los países de América Latina y la pareja ampliación de la participación de éstos en el consumo de la producción industrial de los países dominantes. Sin embargo, la dependencia actual no radica en la falta de control de los recursos agro-extractivos o de su comercialización y el obstáculo en el crecimiento de la producción industrial fabril, sino fundamentalmente en el *control financiero y tecnológico* por la burguesía monopolista internacional y supranacional. Así, se deriva el control de la orientación, de la organización, de los límites del crecimiento de la industria, y la emergencia de un mercado de trabajo dependiente, cuyos factores decisivos se encuentran fuera del control de los países latinoamericanos⁴¹.

En este sentido, como dice González Casanova las industrias capitalistas surgen con el apoyo de un estado extranjero que coloca el desarrollo del capitalismo nativo en una situación de inferioridad bajo el control de capitales que, por su sola magnitud y fuerza, logran dominar a los gobiernos nativos cuando no desplazarlos totalmente⁴².

El carácter dependiente de la industria, para ambos autores, llevó en primer lugar a la marginalización de la fuerza de trabajo como consecuencia de una matriz productiva caracterizada por el predominio de las actividades agroextractivas en la cual se desarrollan solamente reducidos sectores articulados al mercado internacional y controlados por los países hegemónicos. Aquí por lo tanto, la industrialización sustitutiva solo se llevó en escala limitada. Una industria sin capacidad de absorber la mano de obra migracional llevando a una situación de empleo selectivo, conforme a los elementos coloniales o étnico raciales. De ahí que precisamente la población marginal será principalmente indígena. Sin embargo, en el análisis de Quijano el periodo actual de industrialización dependiente, es decir, el momento en que el control de la economía pasó a los monopolios norteamericanos, la política no era la de limitar el proceso de industrialización; la asumen controlándola, y se convierten en gestores de ese desarrollo. Eso supone que las relaciones de dominación-dependen-

41. Quijano, Aníbal, *Dependencia, urbanización y cambio social en Latinoamérica*, Mosca Azul, Perú, 1977, pp. 217.

42. González C., Pablo, op. cit, pp. 270.

cia, se han ensanchado ya que ahora abarcan a la totalidad de las ramas de producción y en general a la actividad económica, y como consecuencia la dependencia de la estructura económica latinoamericana es mucho más compleja y orgánica.

La industrialización dependiente forja, según Quijano, una burguesía nativa latinoamericana más completa y orgánicamente dependiente de la metropolitana. Pierde el control de todos los recursos productivos y su articulación se establece en condición de socio subordinado con una participación minoritaria en redes monopólicas, y en tal virtud sus intereses —la ampliación de la productividad y de los beneficios— se identifican más completamente con los de la burguesía metropolitana. En ese sentido, el proceso de industrialización en América Latina es esencialmente dependiente, en su financiamiento, en su tecnología, en su organización y en su orientación⁴³.

De manera similar formula González Casanova que el capital nativo juega un rol complementario y secundario en el desarrollo de las fuerzas de producción. El financiamiento externo no se enfrenta a una política nacional, al contrario los monopolios financieros de la metrópoli adquieren el control directo y la burguesía nativa mantiene su situación marginal⁴⁴.

Por lo tanto, el carácter dependiente del proceso de industrialización en América Latina residiría, según Quijano, en los siguientes elementos: a) El control que sobre él ejerce la burguesía metropolitana, sea a través de la propiedad total de las empresas, como socio significativo de las acciones, o a través del crédito y otras formas de financiamiento. Estos mecanismos permiten a los controladores determinar los límites, las características y la orientación general de la producción. b) La completa subordinación a la tecnología producida y controlada por los países desarrollados, no solamente respecto de los instrumentos materiales y técnicas de producción, sino también respecto de las técnicas de organización de las empresas e las relaciones de trabajo⁴⁵.

El control financiero y/o de propiedad habría generado según Quijano los siguientes efectos sobre la industrialización. a) La organización y la orientación del crecimiento industrial se realizan en beneficio de los intereses de acumulación de capital de la burguesía metropolitana y en función de los requerimientos de la economía de los países desarrollados y para satisfacer

43. Quijano, Aníbal, op. cit., pp., 144-145.

44. González, C. Pablo, op. cit., pp. 277.

45. Quijano, Aníbal, op. cit., pp. 155.

adecuadamente las necesidades de la población de sus propios países b) Se tiende a producir solamente aquellos bienes que tienen un mercado que asegura la fácil, inmediata y alta rentabilidad, de ahí que un el desarrollo es sola de algunas ramas de producción, c) El mayor poder financiero y tecnológico de la burguesía metropolitana y la mayor eficacia de sus sistemas de organización empresarial, permiten reducir rápidamente las industrias controladas por los grupos burgueses nativos, por medio de la competencia en el mercado, o por medio de manipulaciones financieras, lo que obliga a estos grupos a subordinarse a las redes monopólicos, perdiendo el control de sus recursos de producción, o a perder su lugar en la clase⁴⁶.

Entonces se estaría enfrentando una industria latinoamericana que no produce en absoluto su propia tecnología, ni siquiera en parte. De este, de acuerdo a Quijano, se deriva la necesidad de depender de la importación de estos recursos, lo que no solamente aumenta el drenaje de divisas y de capitales, sino que impide, además, el desarrollo tecnológico mismo de la industria latinoamericana. Entonces la producción de tecnología en el exterior hace que no forme parte del piso de conocimientos, actitudes y entrenamiento previo de la población trabajadora latinoamericana, y en consecuencia traba la capacidad de ésta para alcanzar rápidamente una adecuada calificación.

Por último esta industrialización dependiente de acuerdo a Quijano nació excluyente y contiene la inevitabilidad de la marginalización. Y esta *marginalización* en desarrollo no se produciría solamente porque los nuevos pobladores urbanos industriales no encuentren un lugar definido en la estructura de roles ocupacionales básicos, secundarios y subsidiarios del nuevo sistema industrial, sino también por la progresiva declinación de ciertas ramas de actividad productiva, frente a otras de gran tecnología y de gran rentabilidad para los monopolios exrtranjeros⁴⁷. Incluso esta población marginal ya no sería ni siquiera un “ejército industrial de reserva”, ya que la mano de obra sobrante no tiene ya ninguna posibilidad de ser de nuevo incorporada a la producción del sistema que tiende a residir ahora en medios enteramente técnicos. Ya no es pues reserva —dice Quijano— sino simplemente sobrante, por lo tanto mano de obra marginalizada. Sin embargo,

46. Quijano, Anibal, op. cit., pp. 156-157.

47. Quijano, Anibal, *Dependencia, urbanización y cambio social en Latinoamérica*, Mosca Azul, Lima, 1977. pp. 192.

la función “salarial” del “ejercito industrial de reserva” sigue aún en pie para esa mano de obra sobrante en relación a los trabajadores ocupados en las ramas de producción industrial y de otras actividades económicas cuyo nivel tecnológico no ha alcanzado aún los niveles más altos o en las empresas cuya capacidad financiera no permite su plena tecnologización y que en consecuencia están en camino de ser despojadas de su actual posición⁴⁸.

En posteriores obras⁴⁹ Quijano dirá que la mano de obra marginalizada obedece a la estructura de la colonialidad económica; es decir, serán las etnias indígenas excluidas de la oportunidad laboral, y formaran el grueso de la economía informal.

Concluyendo, para Quijano la dependencia de los capitalistas no proviene de la subordinación nacional, sino a consecuencia de la comunidad de intereses raciales, que ha dado lugar a una dependencia histórico estructural que marca la diferencia de las propuestas nacionalistas de dependencia externa o estructural. Eso significaba producir localmente para la clase dominante los bienes de consumo ostentoso y que antes tenía que importar. Para esa finalidad no era necesario reorganizar globalmente las economías locales, asalariar masivamente a siervos, ni producir tecnología propia. Entonces para Quijano la industrialización a través de sustitución de importaciones en América Latina es un caso diáfano de las implicaciones de la colonialidad del poder⁵⁰.

Por lo tanto, la independencia de los Estados en América Latina no se tradujo, según el autor estudiado, en un proceso de descolonización para construir Estados nacional modernos y/o industriales, lo que hubo fue la rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales. Por eso que todavía en ningún país latinoamericano, es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada tampoco un genuino Estado-nación. De esta manera, la colonialidad del poder bloquea la modernidad estructural de la sociedad en América Latina, limita la nacionalización de la sociedad.

Ahora Quijano —como alternativa plantea— la descolonización para la plena realización de la modernidad. E ese sentido continúa siendo eurocentrico, no valora a la economía y política

48. Quijano, Anibal, *Imperialismo y "marginalidad" en América Latina*, Mosca Azul, 1977, pp. 119-120.

49. Quijano, Anibal, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en Castro Gómez, et al, *Pensar (en los intersticios), Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, CEJA, Santa Fe de Bogotá, 1999.

50. Quijano, Anibal, op. cit. pp.236.

comunal como un modelo digno de rescatarse; eso se nota cuando dice que para lograr la construcción de una nación y de una economía independiente, debe producirse un proceso de descolonización de las relaciones sociales, políticas, y culturales entre las razas, entre los europeos y no europeos. Ello implica la democratización del control de los recursos de producción y al mismo tiempo de una real distribución de la ciudadanía social y política. Esto es de una relativa democratización del control de las relaciones de poder en la vida social y en el Estado⁵¹.

La democratización relativa del control de los recursos, conlleva una pareja democratización relativa de las relaciones de poder en la sociedad y en el Estado, la universalización de la ciudadanía, la universalidad y la estabilidad de la representatividad política, la legitimidad y la estabilidad del Estado y en consecuencia la continuidad de políticas de desarrollo y de proceso en la redistribución de la ciudadanía. Ahora como que la industrialización siempre fue consumo para la oligarquía y lo que plantea Quijano es que sea para la población.

Para Quijano la redistribución radical del control de poder y el control sobre el trabajo/recursos/productos sólo podía ser llevado a cabo por el socialismo, pero no por la sociedad indígena. Muchos más aun, las formas económicas y políticas de las sociedades indígenas no podían haber sido considerados por Quijano como una alternativa frente a la civilización occidental debido a que el autor no podía salir del esquema unilineal de la historia.

Como vemos, nos encontramos con una burguesía criolla mestiza con valores que tiene una matriz más burocrática y en la que predomina un estilo de consumo ostentoso más que una orientación a la producción. Estas pautas heredadas de la señorialidad española han otorgado una baja valoración al trabajo manual, mal visto y menospreciado. Entonces, esta élite es la que no pudo consolidar ni siquiera el mercado interno ni una burguesía verdaderamente nacional. Por ello que la década de los 80 han de ser rebasados por los inmigrantes que para subsistir se convirtieron en informales o en economías no reguladas⁵² y aparecen como producto de la política neoliberal que implementaron casi la mayoría de los países de América Latina a partir de 1980.

51. Quijano, Aníbal, "América Latina en la economía mundial", pp. 13.

52. El concepto de informalidad es usado por Hernando de Soto para referirse a las economías que operan fuera de marcos legales (De Soto Hernando, 1986: 13). Castells y Portes definirán como actividades generadoras de ingreso que no están reguladas por el Estado en un medio ambiente social donde actividades similares están reguladas (Castells y Portes, 1989: 12).

Evidentemente los informales surgen de la exclusión o marginación social, pero eso no significa que el sector informal sólo alude a los sectores más desposeídos de la población, sino que dentro de ella existen diferentes niveles de empleo y de ingresos económicos, hasta economías típicamente capitalistas. Pero la importancia económica de éste último nunca fue tomada en cuenta por el Estado, ni por la clase dominante siempre la consideraron como la “nada de la historia”. De ahí éste este sector surge como la externalidad de la clase burguesa propiamente dicho. Teniendo en muchos casos mayor capacidad de acumulación de capital en comparación con la burguesía criolla mestiza, no fue ni es admitida como miembros en la organización de los empresarios privados; por otro lado, tampoco se beneficia del Estado como lo hace la burguesía criolla mestiza.

Sin embargo, a pesar de la desprotección estatal, se consolida y se crea un nuevo tipo de cultura capitalista que se asemeja en su conducta, en muchos casos, al moderno capitalista naciente de Alemania. Este modelo capitalista fue descrito por Max Weber como ascético, ahorrativo, comportamiento estrictamente utilitarista y donde la ganancia adquiere un fin en sí mismo y no como un medio de satisfacción de necesidades espirituales y materiales⁵³. Los indígenas esta actitud combinan con los valores andinos de reciprocidad, solidaridad y austeridad; por eso que la acumulación no se traduce en consumo ostentoso, come, se viste y bebe al igual que cualquier otro campesino. Aparenta como cualquier otro paisano de su lugar de origen. Va pregonando e inculcando sobre el trabajo sacrificado a sus trabajadores que generalmente en los inicios del negocio son sus parientes, paisanos o personas que en alguna medida han tejido relaciones de confianza.

Culturalmente acostumbrado a sobrevivir a través de la diversificación de la economía, en la ciudad, hace lo propio con su negocio; con la ganancia obtenida en una pequeña empresa más que dedicarse a la especialización, invierte en otros rubros. Por eso es confeccionista, transportista, rentista de alquiler de casas etc. Bajo la lógica comunal al inicio o cuando su negocio es incipiente pide colaboración de sus familiares o parientes más cercanos ya sea en mano de obra, préstamo de capital u otros. Una vez consolidada paulatinamente se va desligando de esa dependencia. Mientras que el capitalista criollo mestizo

53. Weber Max, *La ética del protestante y el espíritu del capitalismo*, Taurus, Madrid, 1998.

involucra a los familiares y a las personas de confianza no al inicio, sino cuando la empresa ya está consolidada.

En este sentido tiene razón Hernando de Soto cuando dice que los migrantes han demostrado su iniciativa al migrar, rompiendo con el pasado sin vislumbrar un futuro cierto. Saben identificar y satisfacer necesidades de los otros, y tienen más confianza en sus habilidades que temor a la competencia. Tienen —dice— una capacidad de arriesgar y calcular que para Soto es la base empresarial amplia.

Sin embargo, como tiene una cultura comunal andina, fácilmente usan las reglas de reciprocidad a su favor. Por ejemplo, a un ahijado, a un compadre o al paisano lo somete a un trabajo muy prolongado, sin renumeración hace aparecer frente a su trabajador, como que el propietario estuviese haciendo un favor al tener relaciones de compadrazgo religioso o relaciones de paisanaje. A partir de esto podemos decir, sin duda, que la prosperidad de la acumulación de capital de la burguesía indígena se debe a la plusvalía absoluta y esto sólo es posible mediante la *refuncionalización* de los valores ancestrales.

Si bien vemos esta prosperidad de los indígenas en las ciudades, también se puede observar el otro extremo a los migrantes vendedores que se ganan apenas para los gastos del día, como también a aquellos indígenas que van ganando medianamente como los propietarios de minibuses. Pero todos ellos fueron producto de la exclusión en la participación de la economía denominada “moderna”, ya que fue siempre reservado a un grupo selecto de gente mestiza blancoide. A esto, por lo tanto denominamos, *la colonialidad de la economía*.

La habilidad de los migrantes en los diferentes niveles de economía ha hecho pensar, por ejemplo a Soto, en la economía informal no como un problema, sino más bien como la verdadera base de la economía liberal y lo único que tiene que hacer el Estado según él es cambiar las instituciones legales para abaratar los costos de producir y alcanzar la prosperidad. Dar acceso a todos para que integren la actividad económica y social, y compitan en igualdad de condiciones; o sea, cada ciudadano puede en la práctica ser empresario, cualquiera sea su origen, color, etnia, sexo, profesión u orientación política. Esto es para Soto una economía auténticamente democrática, por lo tanto una economía de mercado.

Concluyendo Soto apuesta claramente por un proceso de descolonización por medio de la profundización liberal y plan-

tea que las economías comunales deben ser definitivamente abandonada. Desde esta perspectiva, la descolonización no necesariamente significa transformar el sistema capitalista como forma de organización económica y la forma política liberal, sino actuar bajo estos marcos sin restricciones de raza; o sea, es hablar que todos tengan el mismo derecho y la misma oportunidad de manera indistinta.

Así, se estaría solamente hablando de una profundización de la ciudadanía y la economía capitalista; proyecto que a mi juicio es compatible con el sistema del capital. Quizá incluso la élite dominante, en los países del tercer mundo, no tendrá otro recurso que la descolonización para aún prolongar la dominación. Por eso la descolonización llevada a cabo bajo el sistema liberal no elimina de por sí las jerarquías sociales, sino solo ataca o es una política de eliminación frente aquellas jerarquías construidas e instituidas sobre la base del elemento raza.

Pensar una sociedad sin jerarquías es pensar en una sociedad sin élites de poder, y decir eso significa el retorno de la decisión hacia su fundamento; o sea hacia la colectividad, a una economía colectiva y a una apropiación en términos de posición privada; o sea, pensar una economía sin la enajenación del trabajo. Por lo tanto, es pensar una sociedad que transite de la forma liberal a la forma comunal.

b) Colonialidad del Poder

Cuando referíamos a la colonialidad de la economía, decíamos que los indígenas eran excluidos del proceso económico y del desarrollo de la modernidad como actores centrales, por ser considerados como la “nada de la historia”. Esto también repercutirá en la estructuración política. Es decir, el Estado Nación construido en la modernidad sobre la base de la igualdad jurídico-política de gentes desiguales en la economía, en la sociedad y en la cultura, ha de permitir la diferenciación institucional que se ha establecido durante el periodo capitalista en todas las instancias de la esfera pública.

En otros términos la ciudadanía basada en *igualdad de oportunidades*, como concepto fundamental de la democracia, por siempre a sido solo un elemento discursivo para la legitimación del orden de la jerarquía colonial establecida, ya que el acceso a esas oportunidades, en todos los campos (político, edu-

cativo, científico, etc.), fue siempre monopolio exclusivo de la casta criolla mestiza blancoide. Una verdadera casta que nace contra la indiada, pero que siempre se sirve de ella. Es como que su vida inclusive dependiera de ella, hasta su éxito o su fracaso está determinada por este sector. Ese carácter hizo que detente todos los derechos y los privilegios en todas las esferas de la sociedad. Por eso que para no descomponerse, se reproduce bajo las reglas de endogamia; o sea, se casan entre ellos y van heredando todos los privilegios. El resto de la sociedad, en este caso los indígenas, son *excluidos* de esas oportunidades y de esta manera se funda una ciudadanía *desigual* que es precisamente la característica de la colonialidad del poder.

La desigualdad estructurada sobre los elementos raciales ha de ser por lo tanto, móvil central de la estructuración del poder, es decir, de la posibilidad de imponer la propia voluntad sobre la conducta ajena⁵⁴. El acceso al *microcosmos político* aunque formalmente no restringe a nadie, en los hechos se ha convertido en un campo especializado y exclusivo de los criollos y mestizos, por tal motivo hace que éstos se convirtieran en una clase dominante. Entonces, no hay una competencia abierta e indistinta entre todo tipo de razas o etnias. No todas las etnias tienen las mismas posibilidades de entrar en la competencia y por eso que la pluralidad de partidos no es una pluralidad étnica y al mismo tiempo también los partidos no tienen una composición plural. Más bien todos los partidos tienen una estructura mono étnica y por ende monocultural, de ahí que la competencia entre partidos se haya reducido tan simplemente a la competencia de partidos de composición criollo mestizo blancoide.

Una realidad que no habría que verla solo desde el campo político, sino en relación con ciertos condicionantes sociales que posibilitan el acceso a este microcosmos político. Por ejemplo según Bourdieu⁵⁵, el tiempo libre. O sea la primera acumulación de capital político pertenece a las personas que posee un excedente económico y le permite distraerse de las actividades productivas, ya que tiene un tiempo de ocio suficiente. Ese tiempo le dedicaría a la política. El otro factor de ese éxito político es la educación. Por lo tanto, los que tienen precisamente estas dos condicionantes (excedente económico y capital cultural) es la casta criolla mestiza, debido a que los indígenas han sido exclu-

54. Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, (2da edición) 1964, p. 696.

55. Bourdieu Pierre, *El Campo Político*, Plural, La Paz, Bolivia, 2001.

dos de la posibilidad de acumulación de capital económica y cultural o han sido condenados a los anillos de jerarquía colonial más inferiores. Por estas razones el espacio político se convirtió en un monopolio exclusivo para la gente criolla mestiza.

La falta del excedente económico y el complejo racial legitimada en las estructuras de la sociedad ha hecho que los indígenas fracasasen en varios intentos de participación de este microcosmos político; y por ende, su exclusión de los espacios de decisión y el monopolio de este campo político por los agentes criollo mestizos. Así esa exclusión se hizo evidente e inclusive legítima. Un espacio reservado y conservado para dicha élite; el complejo "racismo-etnicismo", como diría Quijano, fue el pecado original de América. Un complejo social que ingresó a la historia del poder en el momento mismo de la constitución de América, desde finales del siglo XV. Es una nueva y original experiencia social, donde una nueva categoría mental, "raza" presidió la formación de categorías e identidades sociales totalmente nuevas: "indio", "negro", "mestizo" que fueron integradas como la trama básica de las relaciones coloniales de poder. Sin duda el origen esta relación de poder se remite a la conquista y el poder actual en América Latina que aún no ha sido liberada de esa colonialidad.

Sin embargo, esta élite para legitimarse frente a la sociedad generalmente hace participar a los indígenas en las últimas listas para las diputaciones o senaturias. Sin embargo, en las primeras listas, para dichos cargos de decisión, figuran todos los de la élite criolla mestiza. de esta manera, en el momento de las urnas electorales queda asegurada la ocupación de estos espacios de poder por dichos agentes. Por lo tanto, esta ha sido la nueva estrategia de exclusión y selección en tiempos de democracia. Solamente en momentos de crisis o de ascenso de movimiento social indígena se ven obligados a tomar en cuenta a los indígenas en los espacios o cargos de decisión como una forma de legitimación, pero que de igual manera terminan siendo subordinados a los intereses de la dominación.

En este sentido, la soñada modernización del Estado, por esta élite dominante, no fue posible por el carácter colonial en la estructuración social, ya que para la administración en los diferentes espacios de la burocracia estatal, siempre se eligió a personas de confianza y de amistad o a familiares de la misma etnia "mestiza criolla". Por lo tanto, la profesionalidad, el honor, el

mérito y la competencia consignada en una regla como elementos fundantes de la dominación moderna, actuó sólo como discurso de legitimación en todos los momentos de crisis del Estado, por eso que los funcionarios siempre terminan bajo la sumisión personal del jefe y sirviendo a los intereses de la élite dominante históricamente constituida bajo las formas coloniales.

La *administración* del poder sobre la base del sistema de compadrazgo o intercambio de favores⁵⁶, se ha hecho legítima y una única regla. Sus expresiones más manifiestas son las exenciones de los pagos de impuestos o multas de los partidos en coalición o a las personas militantes del partido de gobierno, la complicidad en la corrupción, permisos estatales o municipales sin costo alguno para el funcionamiento de actividad específica, concesiones de tierras en forma gratuita o precios ficticios, etc. Entonces, esta es la forma de aumentar clientes políticos del mismo círculo social y la relación entre la élite política y económica son cada vez más estrechas o deriva en una dependencia mutua, debido a que el empresariado es también político y su éxito en la acumulación de capital económico depende del éxito político.

La carrera política en este contexto es una estrategia de búsqueda de ascenso social, no tanto porque allí sólo es retribuido muy bien económicamente, sino fundamentalmente permite ampliar lo que Bourdieu⁵⁷ denomina el *capital social* y de esta manera también ampliar la curva de oportunidad en diferentes campos; o sea, la ampliación de relaciones de amistad y de fidelidad permite la consolidación laboral permanente o mayores posibilidades de acumulación de excedente económico. Son siempre bienvenidas las nuevas amistades fundamentalmente con algún tipo de influencia de poder, como dicen ellos mismos estar en la crema, o en el círculo social secundario⁵⁸. Para mantener este círculo social uno está obligado a asumir un comportamiento colonial en el sentido de apostar o aparentar tener un consumo ostentoso incluido los servicios personales que fundamentalmente son reclutados de los sectores indígenas. Pero al mismo tiempo para no bajar de este status se obliga a sí mismo a no salir del espacio político; de ahí que la lucha por permane-

56. El concepto de compadrazgo es tomado de Larissa Lomnitz, mismo que es ampliamente desarrollado sobre las estrategias de clase media en Chile, en el texto *Redes Sociales, Cultura y Poder: Ensayo de antropología Latinoamericana*, publicado por FLACSO, 1994.

57. Bourdieu Pierre, *La Distinción*, Taurus, Madrid, 1991.

58. El concepto de círculo social es tomado de Georg Simmel, del texto *Sociología, estudios sobre las formas de socialización*, Alianza, Madrid, 1972.

cer en ese campo es constante. En este esquema al perder el cargo político también se pierde el status social por la relación estrecha entre el cargo publico y la curva de oportunidad.

En este sentido, lo que había observado Fausto Reinaga⁵⁹ sobre la existencia de dos naciones en una misma nación en los países de América Latina, se hace evidente. Una nación indígena excluida y marginada de la participación de los espacios de dominación y dominada por una nación minoritaria criolla mestiza que monopoliza el poder ha hecho que verdaderamente no se constituya un verdadero Estado Nación. La nación indígena no es parte del Estado Nación por su exclusión y la nación conformada por los descendientes europeos, por más que apele a la subjetividad de los excluidos en la creencia de Estado Nación, no logra constituir la nación porque no hay democratización de los espacios de poder. En este caso, como dice Quijano, “el poder mantuvo todo su carácter colonial en todos los órdenes, salvo en sus relaciones con el exterior. El estado en un sentido se descolonizó. La sociedad no. Sin embargo, esa peculiar estructura de poder fue presentada e imaginada como todo un estado nación”⁶⁰. Esta es la paradoja: los Estados Nacionales son independientes o soberanos en cuanto a su administración del poder, por lo menos en lo que se refiere a la elección de sus autoridades y la administración territorial pero en su interior tienen una estructuración social colonial.

La ideología jurídico político burguesa que reconoce la igualdad fundamental de todas las gentes, la admisión de ciudadanía universal sin discriminaciones raciales y de genero no solo ha tardado en asumirse como tal, sino que sigue siendo regla ordenadora de la sociedad contemporánea en América latina y con seguridad en otros países colonizados históricamente.

Además, la colonialidad de la organización social, no es sólo una practica del colonialista. Se subjetivó como producto de la socialización en los colonizados, tal es el caso entre el migrante y habitante del campo. El migrante se cree más próximo al blanco y establece relaciones de dominación con sus hermanos del campo. Esto se hizo evidente en Bolivia con la descentralización del poder mediante la Ley de Participación Popular. Los migrantes retornan a sus comunidades o municipios de origen y se establecen como elites de poder para la

59. Reinaga, Fausto, *Tesis India*, Amauta, 1970.

60. Quijano, Aníbal, “Colonialidad del Poder y Democracia en America Latina”, fotocopia inédita s/f.

administración de los municipios. Trasladan un *habitus* de la nación criolla mestiza. Ese hábitus que para muchos indígenas, se había convertido en un imaginario ideal soñado para diferenciarse de sus propios compañeros de origen.

La democracia basándose en la igualdad de oportunidades es obstruida por la colonialidad del poder, como también el propio proceso de nacionalización es limitado por este factor. Esto implica plantear que la organización de las estructuras de autoridad sea controlada por todos los miembros de la sociedad por igual y en igualdad de condiciones. Sin embargo esta salida bajo el orden social establecido, no soluciona la forma liberal de la política, sino más bien trata de fortalecerlo mediante el proceso de descolonización; o sea, sólo amplía y democratiza las formas de enajenación de la soberanía colectiva, en la que blancos, morenos, mestizos y negros tendrían la misma posibilidad de entrar al microcosmos político. En otras palabras no devuelve la soberanía a la colectividad como una nueva forma de decisión y administración del poder.

Ahora bien en la etapa en la que los Estados de los países en América Latina incorporan la pluricultural como política indigenista, la colonialidad adquiere nuevas características; El primero, es el reconocimiento de los sistemas culturales y simbólicos de la población indígena, pero menosprecia el sistema económico y político; y, el segundo, son las posiciones autonomistas, que de igual forma no valora la gestión económico y político como proyectos societales, sino condena al indígena al hogar público como una práctica *ensimismada* para el indígena. De esta manera también es el menosprecio a la sociedad indígena como una posibilidad contemporánea y se presenta a la democracia liberal como única y la mejor forma de organización del poder y además como la forma política en que todos deben de seguir el mismo camino, no dando opción a otra forma de organización.

c) Colonialidad del Saber

Cuando se critica a la forma de desarrollo eurocentrado no se niega, como diría Stephen A. Marglin⁶¹, al crecimiento. Como por ejemplo al incremento de la esperanza de vida, niños más saludables, mayor y mejor calidad de alimentos y vestido,

61. Marglin, Stephen A., *Perdiendo el Contacto, hacia la descolonización de la economía*, PRATEC, Cochabamba, Bolivia, 2000.

vivienda más amplia y resistente, mejores diversiones, artículos de lujo, etc., sino se lo hace a la forma de su razón totalizante y teleológica, que en su desarrollo es además segregacionista elitaria y que se funda sobre la base del trabajo enajenado y una organización política que también enajena la soberanía del pueblo. A esta cosmovisión liberal se la presenta como la única racionalidad civilizada, por eso decimos que es eurocentrica.

En otras palabras, con la crítica a la modernidad no se trata de negar por ejemplo los descubrimientos científicos, revoluciones industriales, transformaciones demográficas, expansiones urbanas, grandes movimientos de masas y otros, sino como todos estos elementos han sido subordinados en función del crecimiento y acumulación del capital y la organización política liberal como únicos y los mejores y se lo presenta a este modelo de organización como la más evolucionada. De esta manera se ha cometido el daño al comprimirlo en una sola civilización y negarlo las otras variedades de organizaciones sociales.

Entonces al comprimirlo en una sola organización y que además se convierta en una razón totalizante, este saber adquiere su carácter de *colonialidad*. Diríamos que esta visión evolucionista se consolida en ciencias sociales desde Comte⁶² y Spencer. Comte comprime la sociedad en la “ley de los tres estadios” que va de lo inferior a lo superior, es decir, desde lo teológico pasando por el metafísico y llegando al estadio positivo. En el primer estadio la gente es dominada por poderes sobre naturales: es la era del fetichismo y del totemismo. Implica además una evolución interior dentro de este estadio de un politeísmo a un monoteísmo, y que socialmente está caracterizado por la dominación de la vida militar y por la gran difusión de la esclavitud. El estadio metafísico, como segunda fase, llega cuando la gente reemplaza los dioses por causas y esencias abstractas, por principios fundamentales de la realidad tal como son concebidos; es decir por la razón. Las ideas de soberanía, imperio de la ley y gobierno legal dominan en la vida política. En el tercero, el estadio positivo, la gente empieza a organizarse en función de la evidencia empírica: en la observación, en la comparación y en la experimentación. Sería la época de la industria, y de gran ampliación de este sistema de organización con el apoyo de la ciencia. De esta concepción nace la creencia de que la civilización occidental es la mejor y la más avanzada por sustentarse en

62. Comte, Auguste, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza, 7ª edición, Madrid, 1998.

la ciencia y se rechaza a otras civilizaciones por no ser “científicas”; y, por lo tanto, cualquier otra propuesta distinta a la occidental es considerada como especulación o simple ideología.

De igual forma, Spencer⁶³ concibe la evolución como el principio subyacente, común a toda la realidad, tanto natural como social. Refuerza la noción evolucionista de Comte indicando que la evolución procede de la diferenciación estructural y funcional que va de la simplicidad a la complejidad, de lo amorfo a la articulación de las partes, de la uniformidad, a la homogeneidad, de la especialización a la heterogeneidad y por último de la fluidez a la estabilidad. Tales procesos son vistos por Spencer como universales. Y con fines de subrayar la dirección evolutiva, introduce el modelo de análisis de tipología polar entre la sociedad militar y la sociedad industrial. El cuadro comparativo establecido por Piotr, Sztompka aclara mejor esta concepción.

Dirá Sztompka que en la sociedad militar la actividad predominante es la defensa y la conquista del territorio. Mientras que en la sociedad industrial se da la producción pacífica e intercambio de bienes y servicios. El principio integrador, en el primer caso, se basa en la coerción y la sanción rígidas; y, en el segundo, en la cooperación voluntaria a través de contratos. En cuanto se refiere a la relación de los individuos con el Estado, en la sociedad militar, predomina la dominación del Estado a través de sanciones específicas. Mientras que en la sociedad industrial se da más bien la atención del Estado a las necesidades individuales y a las libertades. Con respecto a la relación del Estado, con otras organizaciones hay un monopolio y dominación del Estado en caso del primero y autonomía de las organizaciones privadas, en el caso del segundo. La estructura política en la sociedad militar, dice Spencer, está centralizada y en la sociedad industrial la base de la organización de la sociedad es la democracia descentralizada. Respecto a la estratificación, en la primera sociedad, hay baja movilidad y la sociedad es fundamentalmente cerrada. Mientras que en el segundo prima el mérito, hay alta movilidad social y es una sociedad abierta. En el plano de la economía en la sociedad militar hay autarquía, proteccionismo y autosuficiencia. En la sociedad industrial interdependencia económica y libre comercio. Por último referente a los valores dominantes Sztompka dirá que en la primera sociedad predomina el coraje, la disciplina, la

63. Spencer, Herbert, *Las Inducciones de la Sociología y las instituciones domésticas*, Cuesta de Santo Domingo, Madrid, 1972.

obediencia, lealtad y el patriotismo y en la segunda, la iniciativa, la capacidad de invención independencia y la veracidad.

De esta manera estableció la secuencia de estadios distinguibles en la historia humana, desde las sociedades simples que significa aisladas entre sí, permeadas por actividades idénticas o parecidas entre todos los miembros y huera de la organización política hasta llegar a una sociedad más compleja en las que aparece la división del trabajo entre los individuos, la división de funciones entre segmentos de la sociedad y en la que la organización política cobra una importancia central y han sido las bases para que las sociedades se constituyan en un territorio común y con un sistema legal; por lo tanto, en Estados naciones. Así marco Spencer el camino que debían de seguir todas las sociedades.

El otro pensamiento muy influyente en lo que denomino la colonialidad del saber es sin duda de Lewis Morgan que será fundamental con posterioridad en el análisis de una de las líneas del marxismo, me refiero a Federico Engels. Morgan introdujo la *tecnología* como uno de los elementos centrales en el estudio de la evolución. Dirá él que la evolución derivaba de una subyacente universalidad y de la continuidad de necesidades humanas materiales, tales como comida, refugio, comodidad, seguridad, etc. Estos serían los móviles para que el ser humano inventara tecnologías y así satisfacerlas dichas necesidades. Esto alteraría totalmente las formas de organización económico, política y los valores culturales de la vida cotidiana.

Para Morgan, la historia de la humanidad se divide en tres fases por rupturas tecnológicas, las cuales serían: el salvajismo, la barbarie y la civilización. Así en la fase del “bajo salvajismo” se tiene la simple subsistencia basada en la recolección de frutas y bayas. En el salvajismo medio el descubrimiento del fuego y las artes de pesca. En el “alto salvajismo” la invención del arco y la flecha que permitió la caza. En la “baja barbarie” la producción de cerámica constituiría el gran avance tecnológico. En la “barbarie media” empieza la domesticación de los animales y las primeras técnicas agrícolas. En la “alta barbarie” la producción de hierro y herramientas de hierro. Por último, el nacimiento de la civilización estaría marcado por la invención del alfabeto fonético y el arte de la escritura.

Por lo tanto, aquí nace la explicación monocausal de la evolución societal ligado a la tecnología. También marcará el punto de encuentro entre los positivistas y los marxistas ya que influyó,

por ambos lados, en las sociedades conquistadas y subalternas después de la segunda guerra mundial hasta el fin del siglo XX.

Emile Durkheim, uno de los clásicos de sociología, la dará la categoría académica a este discurso evolucionista en su texto denominado *La División del Trabajo Social*. En esta obra considera que la dirección principal de la evolución, se debe a la creciente división del trabajo, en la diferenciación de tareas, y deberes y a papeles ocupacionales que se producen en la sociedad a lo largo del tiempo. Propone al igual que Spencer un modelo dicotómico en el análisis de la sociedad la que llamará *solidaridad mecánica* y *solidaridad orgánica*. La primera se inspira en los indios de Norteamérica, como una sociedad inferior. Fundamentalmente en ella está arraigada la similitud de funciones y tareas no diferenciadas, son sociedades segmentadas en la que los castigos y las responsabilidades son colectivos. En la segunda, considerada como superior a las sociedades formadas no por la repetición de segmentos similares y homogéneos, sino por un sistema de diferentes órganos, cada uno de los cuales desempeñan un papel particular y a su vez, formado por partes diferenciadas. Esta tipología está descrita como algo cronológico, o sea como que las sociedades tienen su inicio en la *solidaridad mecánica* y que llegarían sin atisbos a la *solidaridad orgánica*.

Sztompka⁶⁴ resume la filosofía de Durkheim de la siguiente manera: referente a las actividades y a los lazos sociales en la *solidaridad mecánica* hay similitud, consenso moral y una religiosidad uniforme. En cambio en la *solidaridad orgánica*, las actividades son altamente diferenciadas donde rige la complementariedad y la dependencia mutua. En cuanto a la posición del individuo, en el primer caso, prima el colectivismo y la centralidad del grupo; y, en el segundo caso, el individualismo y los entes autónomos. En la *solidaridad mecánica* la estructura económica es aislada, autárquica y autosuficiente, mientras que en la *solidaridad orgánica* se da la división del trabajo, la dependencia mutua de los grupos y la *solidaridad* y complementariedad están regidas fundamentalmente, por el intercambio. Por último, respecto al control social, la primera sociedad se rige por leyes represivas para el castigo de las ofensas y la segunda sociedad, se ordena a través de la ley restitutiva como salvaguarda de los contratos, que sería la ley civil.

La evolución aparece en esta visión como el avance hacia la *modernidad*, por eso que desde la sociología comprensiva y

64. Sztompka, Piotr, *Ibid*, 131.

desde el estructural funcionalismo, autores como Max Weber y Talcott Parsons establecen tipos ideales polares entre la sociedad tradicional y moderna. Seguiendo a Sztompka⁶⁵ para Max Weber, por ejemplo, la diferencia se establece a partir de varios elementos. Entre los principales se tiene al tipo de propiedad, tecnología dominante, el carácter de la fuerza de trabajo, los medios de distribución económica, la naturaleza de la ley, y las motivaciones dominantes. Establece que en la sociedad tradicional el tipo de propiedad está ligada al estatus social hereditario (aristocracia terrateniente), mientras que en la sociedad moderna capitalista se da la apropiación privada de todos los medios de producción y su concentración bajo el control de los empresarios. En cuanto a la tecnología dice que en la sociedad antigua es prácticamente inexistente y en la sociedad capitalista más bien predominante. La efectividad, la productividad y el cálculo preciso en la contabilidad, son los principios rectores de la producción. Indica que la naturaleza de la fuerza de trabajo en la sociedad tradicional básicamente no es libre y aparecen distintas formas de servidumbre por estar vinculadas fundamentalmente a la tierra, mientras que en la sociedad moderna la fuerza de trabajo es libre para moverse en las condiciones de la demanda de empresa a empresa, de región a región y predomina el trabajo asalariado. Referente al mercado en la primera sociedad es muy limitado por barreras impositivas, peligro de robos, instrumentos monetarios muy limitados, deficiente comunicación, etc. En la sociedad nueva ocurre lo contrario, ya que el comercio de bienes es muy amplio y el mercado es el principio organizador de la distribución y el consumo. En cuanto a leyes en la sociedad tradicional es particularista, aplicables de modo distinto a diferentes grupos sociales, mientras que en la sociedad moderna son universales basadas en los contratos y en el cumplimiento de derechos. Y por último, Weber indica que las motivaciones en la sociedad tradicional se centran en torno a la satisfacción de necesidades a niveles acostumbrados; o sea, la oportunidad de ganar más es menos atractiva que la de trabajar menos y en la sociedad moderna la ganancia ilimitada (beneficio en permanente aumento), es la motivación última del comportamiento económico.

De esta manera como diría Sztompka se empieza a hablar del “triunfo del individuo” como algo central entre las “megatendencias” que caracterizan la época moderna que se traducen,

65. Sztompka, Piotr, *Ibid*, 95.

de acuerdo a Max Weber, en las competencias específicas de los cargos regulados por ley, en la jerarquía de los cargos con prerrogativas y autoridad diferenciada, en los criterios y en los principios prefijados de nombramientos y promoción, en la formación especial o experiencia suficiente como requisito para el empleo, en el trabajo administrativo como ocupación a tiempo completo con salario fijo, en la separación del cargo y de quienes lo van ocupando que no poseen los “medios administrativos” y en la formas escritas de funcionamiento que garantizan responsabilidad y supervisión, impersonalidad del procedimiento. Esto es, la exclusión de los sentimientos de amor, de odio y de todos aquellos simplemente personales, especialmente aquellos irracionales e inculcables, de la ejecución de las tareas oficiales.

En la misma orientación Talcott Parsons establece que la articulación de la estructura social en la sociedad tradicional es difusa. Esto quiere decir que hay un carácter inarticulado, vago, general de los papeles, grupos y relaciones sociales, mientras que en la sociedad moderna ésta adquiere su especificidad; o sea, su especialización avanzada de papeles y relaciones debido a la pronunciada división del trabajo. En cuanto al estatus la sociedad antigua, se basa en la adscripción, esto es, admisión en papeles, estatus, grupos y relaciones basada en los factores recibidos del nacimiento y la herencia. Por el contrario, en la sociedad moderna el logro de estatus, papel, etc., es adquirida mediante el esfuerzo personal y el mérito. El foco de valorización, según Parsons en la sociedad tradicional está centrado en el colectivismo. Mientras que en la sociedad moderna en el individualismo. Por último respecto a las emociones de las personas, en la sociedad tradicional se basa en la afectividad o infusión de emociones en la vida social, y en la sociedad moderna desaparece la afectividad ya que prima la neutralidad racional como elemento regulador de la vida social.

Entonces, en estas teorías se sustenta hasta hoy que todo tipo de colectivismo es considerado como algo gregario y que negaría la naturaleza humana. Por eso que todas las teorías legitimizaron el individualismo y el crecimiento de este individuo a costa de la libertad del otro como una forma tan natural e inclusive como único camino posible. En este sentido, todos los evolucionistas asumen que la totalidad de la historia humana tiene la única forma, modelo y lógica y aparece como algo omnipresente, necesario e inescapable de la realidad social. Como diría

Sztompka: "el cambio en la sociedad es visto como direccional, se mueve desde formas primitivas a formas desarrolladas, de estados simples a complejos, de la dispersión a la agregación, de la homogeneidad a la heterogeneidad, del caos a la organización. Este movimiento es consistente e irreversible; ningún estadio anterior de la sociedad se repite, y cada estadio posterior es superior en la escala de la complejidad y la diferenciación"⁶⁶. Por eso el cambio evolutivo es concebido como unilineal y las diferencias entre las diversas sociedades o culturas son presentadas como ritmos más lentos o más rápidos dentro el mismo proceso evolutivo, pero que todos llegarían al mismo destino que, en este caso para los positivistas y funcionalistas, sería el capitalismo.

En este sentido, los países de América Latina no encontraron otro camino que embarcarse en esta filosofía. Por eso que en Bolivia en una época trataron de borrar todas las especificidades; o sea, las otras formas de organización de la sociedad. Los planes orientados bajo ese objetivo son innumerables, pasan desde el plano morfológico hasta los niveles económicos, políticos y culturales. Para los liberales de 1899 a 1920 por ejemplo, la tarea más urgente era curar la patria enferma. Las características de esa patria enferma están escritas por Alcides Arguedas⁶⁷ en su libro *Pueblo Enfermo*. Arguedas describe al indio como duro de carácter, árido en el sentimiento y absoluta ausencia de afecciones *estéticas*. Para él, el Tiwanacu era un arte rudimentario, tosco sin proporciones, con predominancia de línea recta y rígida y la música considerada sólo en tono menor, monótona, gimiente, melopeica y con un sollozo interminable. Precisamente, este pensamiento representó el saber y/o el pensamiento de la clase dominante de la época y para ellos la solución mágica pasaba por el *mejoramiento de la raza indígena*. Para ello implementaron la gimnasia como el eje pedagógico así para igualarse al modelo físico sueco que en ese entonces había sido tan admirado e ilusionado por los dominantes.

Con esta visión continúan hasta hoy. Todo tipo de colectivismo es inferior y motivo de inseguridad para el desarrollo de la propiedad privada, lo que dificulta las inversiones y transacciones de bienes. Respecto a los indígenas, afirman por ejemplo, que poseen una tierra que no es suya y que cumplen con los usos y costumbres comunitarios y/ colectivos; por tanto, el indio es

66. Sztompka, Piotr, *Ibid*, p. 134.

67. Arguedas, Alcides, *Pueblo Enfermo*.

sometido a la dictadura comunitaria. Como si la comunidad fuese una persona o grupo de personas que monopolizan la decisión y no la colectividad como aquella expresión de la voluntad individual constituida en asamblea. Por eso que ^{somatizados} en la visión evolucionista, pregonan la acumulación en función del trabajo ajeno y la propiedad privada como los únicos modelos universalizables. De ahí que impulsan políticas de reforma agraria con visión individualista de pequeña parcela, y hacen creer a los campesinos que pueden ser competitivos en el mercado. Con la mentalidad de que todo lo que entra de afuera es mejor, introdujeron variedades de semilla europea y de esa manera eliminaron la rica variedad de germoplasma nativo. Nunca valoraron los diferentes productos indígenas que inclusive, en la propia visión capitalista, hubieran sido un elemento de mucha ventaja comparativa en el mercado mundial.

En la organización política, impusieron el sindicato de corte liberal y la democracia representativa como formas superiores; pero más bien fue la capacidad de resistencia liminal y organizativa de las comunidades las que han ido subsumiendo a éstas bajo la forma comunal.

La mentalidad colonial llegó al extremo de convertir a los dominantes en simples *pastiches*; o sea, hombres nada creativos, sino fundamentalmente imitativos. Cuando “afuera” surge un paradigma, aquí también se la aplica tal como es y sin ninguna reflexión. Por ejemplo, si allí el concepto de pobreza se relaciona con la deficiencia en la prestación de servicios básicos y saneamiento, también aquí “adentro” hacen lo propio con las políticas estatales. Por eso que en las poblaciones rurales totalmente dispersas se construye alcantarillado, baños y otros. Los campesinos no dan uso, debido a que su labor diaria implica alejarse de tres a cinco kilómetros de su vivienda, entonces ¿cómo correr hasta la casa para hacer sus necesidades?. Es hasta algo ilógico. Esta realidad hizo por ejemplo que los campesinos dieran uso a las letrinas como depósito de productos agrícolas o llenar el inodoro con paja para que la gallina ponga huevo. Ejemplos de este tipo son innumerables, y podrían calificárselas como arqueologías de desarrollo.

La colonialidad de este pensamiento no sólo se expresa en la imitación irreflexiva del occidente, sino además en la forma organizativa de sus propios actores; o sea, los llamados a llevar adelante este pensamiento eran los descendientes de los “blancos”,

por eso que se dieron todos los privilegios para formar instituciones consideradas de “primera” o se facilitaron todos los modos para salir afuera y aprender la “última tecnología”. No importaba si aquello era o no aplicable a la realidad de los países subalternos, lo que importaba era el título académico otorgado por el país que representa ser el más “civilizado”. Así después de retornar y ubicarse en los espacios de decisión de cualquier institución y desde allí impartir el conocimiento adquirido, el 90 por ciento era inútil para un contexto geográfico, topográfico, climático y organizativo social totalmente distinto. De esta manera, se estableció muy sutilmente la jerarquía de títulos conforme al lugar de formación y/o profesionalización y que además es el elemento central en la ubicación de las jerarquías de cargos ocupacionales de las instituciones de la sociedad. Los prejuicios y los estereotipos excluyentes operan solapadamente. En discursos que aluden a la inconmensurabilidad de las culturas y aún reconociendo su derecho a la diferencia, en este campo del saber, con esta política lo que se trata es alejar a los indígenas de los niveles de decisión, sabiendo que por su condicional histórico en desventaja no puede acceder al igual que los blancos a los espacios de formación y/o profesionalización considerados por ellos como los mejores.

Lo paradójico de este proceso es que éste saber apuesta por la evolución modernizante, mientras que sus actores son los que nunca pueden liberarse de la tradición hasta la actualidad. Por eso la estructuración de la sociedad se basa en los elementos raciales y étnicos, la adscripción de roles, papeles y status se basan en los factores recibidos del nacimiento y la herencia. Aún es pertinente decir que la estructuración de la clase dominante continúa siendo en forma de casta.

Por último, en este análisis de colonialidad del saber no podemos dejar de mencionar el rol que ejerció el marxismo en los países subalternos. Como dice Pierre Anderson⁶⁸, el vínculo entre el evolucionismo positivista y el marxismo es la idea del *desarrollo*. Evidentemente en las obras del *Manifiesto Comunista*, y el *Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado* escrito por Engels, aparecen simplemente como una réplica del credo evolucionista. Es cierto como dice Sztompka, que lo planteado por Engels sólo es un comentario ampliado y una secuela de la teoría evolucionista de Lewis Morgan. Sin embargo, estos dos textos son los que han tenido mayor influen-

68. Anderson, Pierre, *Campos de Batalla*, Anagrama, Barcelona, 1998.

cia en América latina, porque el resto de los escritos de Marx y Engels fueron conocidos sólo a través de los manuales.

Ahora los que se apropiaron de esta teoría fueron los de la clase media mestiza blancoide. Sin embargo, son también ellos los que conformaron la izquierda Latinoamericana que, por su origen, para ellos tampoco eran bien venidos los indígenas. Aún más a toda costa quisieron borrar de la historia su descendencia. Por eso tampoco se interesaron en comprender la sociedad en donde habitaban y tan sólo asumieron los postulado de Marx y Engels. En este sentido los textos mencionados Sztompka resume acertadamente en los siguientes puntos: a) Ambos eran creyentes del progreso como dirección general del proceso histórico, en ese sentido compartían el optimismo de los evolucionistas que enfatizaba la mejora constante de la sociedad, b) Se considera que la historia era empujada hacia delante y desde dentro con el despliegue de fuerzas inmanentes (que serían las fuerzas productivas) endógenas, intrasociales, c) Se contempla la historia como si se moviera a través de secuencias de estadios distinguibles, a lo largo de un camino uniforme y d) La complejización y la diferenciación crecientes de las sociedades mediante la división del trabajo.

Por lo tanto, asumiendo ésta visión los marxistas de América Latina postularon que las otras formas de organización, ahora consideradas precapitalistas, vayan desapareciendo a través del desarrollo de las fuerzas productivas del régimen del capital, por lo que no había otro camino que impulsar su desintegración bajo el liderazgo del proletariado. De ahí que no tomaron cuenta a la comunidad como fuerza antagónica al capital. Ni fue considerada la posición de Marx⁶⁹ sobre la comuna rural rusa, cuando veía a las comunas no sólo como una circunstancia favorable en la realización de la revolución comunista, sino como contemporáneo a la producción capitalista occidental que sin necesidad de desaparición podría aprovechar todo el desarrollo tecnológico capitalista sin someterse a su *modus operandi*, en ello el primer paso para Marx sería ponerla en condiciones normales sobre su *base actual*. Mas aún dirá que el medio histórico capitalista le presta todas las condiciones materiales del trabajo para que la comunidad se desarrolle en amplísima escala.

69. Marx Carlos, *El porvenir de la comuna rural rusa*, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1980.

Por su lado, y de igual forma, Engels⁷⁰ en un artículo escrito sobre la Marca indicaba no eliminar la comunidad, sino más bien resucitarla, aunque no en su forma vieja, ya agotada, sino rejuvenecida; renovando la posesión comunal de la tierra de manera que esta última no sólo proporcione a los pequeños campesinos de la comunidad todas las prerrogativas de la gran hacienda y del uso de las máquinas agrícolas, sino también medios para organizar, a la par que la agricultura, la gran industria con el empleo de la fuerza del vapor y del agua. Además organizarla sin capitalistas, *sino por cuenta de la propia comunidad*.

Como vemos estos dos escritos, señalaban otra lectura y acción política sobre la realidad de los indígenas de América Latina. No se trataba de hacerlos desaparecer por ser arcaicos, ni condenarlos a la autonomía para su *práctica ensimismada*, como son las teorías de la nueva izquierda en la época contemporánea, sino que la comunidad sea más bien aplicada a las industrias y sea una práctica económica y política alternativa a la organización del capital.

1.1.2. El proyecto identitario

En esta parte del trabajo no nos interesa remarcar todos los que se afiliaron en alguna medida a los diversos tipos del proyecto identitario, tales como aquellos que pretendieron construir una identidad latinoamericanista y que a partir de ahí, en muchos casos, construyeron un discurso anti-imperialista por ejemplo. Mas bien interesa solamente las posiciones que apostaron en la construcción de los países de América latina sobre las raíces de la historia indígena, que sin duda en este análisis se hará sobre el caso boliviano.

Bajo nuestro análisis son tres versiones del proyecto identitario que influyeron en el pensamiento y constitución de los Estados nacionales, las cuales serían: a) el indigenismo nacionalista, b) el indigenismo de izquierda y c) el indianismo.

a) Indigenismo nacionalista

Tamayo ha de ser el primer hombre que ha de enfrentar al “extranjerismo ideológico” y lo hace en un contexto en donde toda la casta dominante pregonaba embarcarse al tren del pro-

70. Engels, Federico, *La guerra campesina en Alemania*, Progreso, Moscú, 1981.

greso europeo, que para ello tenía que ocurrir, según ellos, una regeneración racial; o sea, un mejoramiento de la raza indígena. Por eso en aquellos tiempos implementaron la gimnasia como eje pedagógico orientado a cumplir precisamente dicha misión⁷¹. Tamayo ante el propósito de “importar la pedagogía” europea o yanqui, enarbola la bandera de la “Creación de la Pedagogía Nacional”.

Encuentra en el indio la energía nacional, aunque en el fondo no valora la posibilidad de autodeterminación, por eso que lo ubica en un plano *inferior* de desarrollo. Esto se nota cuando dice que “el indio tiene, aunque en un grado *primitivo e ingenuo*, todo el esfuerzo combinado que demanda la vida social organizada y constante: el indio es constructor de su casa, labrador de su campo, tejedor de su estofa y cortador de su propio traje, fabrica sus propios utensilios, es mercader, industrial y viajero a la vez; Concibe lo que ejecuta; realiza lo que combina, y, en el gran sentido shakespeariano, es todo un hombre [...] es la suficiencia de sí mismo”⁷². De esta manera caracteriza al indio como portador de energía física y carente de inteligencia. Será más enfático cuando dice “que el indio dejado siempre de lado lo que en la inteligencia humana puede llegar a ser fuente de goce mental o estético. Parece no haber concedido jamás una importancia excepcional y superior a las fuerzas mentales, de las que se ha servido como cualquier facultad humana, sin predilección ni especialización”⁷³.

En este sentido, Tamayo estigmatiza al indio como persona más de acción que de contemplación de ahí que dirá “[...] el indio es una inteligencia secularmente dormida. En medio de la magnificas condiciones morales que han caracterizado siempre la historia del indi, se encuentra siempre una deficiencia de organización mental y la falta de un superior alcance intelectual. La verdad es que el indio ha querido siempre y ha pensado poco. Históricamente el indio es una gran voluntad y una pequeña inteligencia”⁷⁴. En todas estas frases observamos que si bien Tamayo valoraba la fuerza o energía y la moral del indio, no veía que podía construirse la nación a partir de una forma de producción económica y de administración política indígenas.

71. Al respecto de regeneración racial, ver: Patzi, Felix, *Etnofagia Estatal, modernas formas de violencia simbólica*, IDIS, Bolivia, 2000.

72. Tamayo, Franz, *Creación de la Pedagogía Nacional*, Biblioteca del Sesquicentenario de la República, La Paz Bolivia, 1910, p. 71.

73. Tamayo, Franz, *Ibid*, p. 126.

74. Tamayo, Franz, *Ibid*, p. 153.

Por lo tanto la gran potencialidad intelectual encontrará en el mestizo, que para Tamayo tiene dos características: la persistencia de rasgos físicos de origen autóctono; la aparición de formas y caracteres intelectuales de origen y naturaleza europeos. Dice lo primero que el mestizo revela como heredero de sus padres blancos, es la inteligencia. Por eso para el autor el pensamiento mestizo es el único que existe con alguna seriedad en América, es del todo europeo; infantil, incipiente, desordenado, pero del todo europeo. Y es el único que existe debido: a) porque el indio por sus íntimas condiciones sociales, económicas, educativas, etc., no piensa y b) porque el blanco puro, nacido y crecido en América alcanza una rápida degeneración que parece anularlo para todo esfuerzo serio, mental u otro. Aquí nuevamente Tamayo se muestra como admirador de la ciencia europea.

En este sentido, Tamayo no ha podido liberarse del positivismo comteano. No dejó de admirar el modelo europeo. Para él seguía siendo el referente de organización social y económica a seguir. Además, para él el blanco europeo históricamente era superior. Por lo tanto, la crítica a los blancos no era al blanco europeo, sino al blanco sudamericano; éste blanco era para Tamayo el pobre, vicioso, degenerado, perezoso, chacotero e insustancial. El blanco sudamericano era el bovarysta, o sea, el que aparentaba, respecto de sí mismo y de los demás, ese blanco es el que simulaba tener talento, ser portador de ciencia sin poseer naturalmente nada de ello. Tamayo dice que el blanco europeo es creador y mantenedor de su actual civilización. Mientras que el blanco sudamericano no tiene nada del blanco europeo, es más bien destructor de toda civilización como que hizo en México, y en el Perú y es incapaz de crear la civilización. Para su tiempo no hizo nada en tres centurias⁷⁵.

El objetivo supremo de Tamayo respecto al indio no era impulsar la reconstitución de estructura de organización anterior a la colonia, tal como fue la lucha de Katari y Willka. Sino la de aproximarlos al estilo de vida de los blancos europeos. De ahí que propondrá "El ideal sería letrar al indio, aproximarlos a las clases superiores, por medio de esa letradura, y hacer que a la vez conserve sus grandes cualidades morales y características"⁷⁶. Sin embargo, para Tamayo las condiciones no estaban dadas, debido a que el blanco estaba lleno de vicios y al poner-

75. Tamayo, Franz, *Ibid*, p. 151.

76. Tamayo, Franz, *Ibid*, p. 150.

se en contacto con los indígenas, se destruiría la moral indígena de ahí que el fundamento de la resurrección nacional estaba en la reeducación de sus masas superiores. Cuando ya estén reeducados los blancos recién se podrá aproximar al indio hacia el elemento blanco, sin temor y sin escrúpulo del contagio moral. “Solo entonces —dice Tamayo— podremos esperar que el indio letrándose y comunicándose con el mestizo primero, y con el blanco después, no ha de perder sus grandes cualidades característica, y al revés, conservándolas, sólo ha de adquirir un nuevo instrumento, todo intelectual, para desarrollarlas y practicarlas. Y entonces este será verdaderamente el primer paso de la verdadera grandeza nacional”⁷⁷.

Por lo tanto, el gran sueño de Tamayo era construir una civilización europea, pero con una cultura nativa indígena. Estas inquietudes se nota cuando dice “En Japón hay una civilización europea; pero la cultura toda, es decir el alma y la médula, son Japonesas”⁷⁸. En este sentido, el lado positivo del carácter nacional sería la fuerza indígena en su carácter autosuficiente y moral. El lado negativo de este carácter nacional, sería la *resistencia*. Señala diciendo que el aymara resiste a toda influencia exterior, benéfica o maléfica. El alma india —dice— es un alma replegada y revertida sobre sí misma. La actividad exterior del mundo solicita al hombre, y la vida toda es cambio e intercambio: el indio está como cerrado, y si llega a dar, nunca llega a darse. Esta resistencia sería la flaqueza bajo el punto de vista evolutivo de la raza.

Para salir de esto, Tamayo, halla nuevamente, en el mundo europeo una respuesta: “El indio resiste con la misma tenacidad que persiste. Entonces tratándose de la provocación de un movimiento evolutivo en el indio mismo, es cuestión de tan difícil solución, que demanda no sólo la ayuda de toda la buena ciencia europea, sino la concurrencia de una cabeza muy superior, no solamente rara en nuestro paupérrimo medio, sino en la misma Europa”⁷⁹. De esta manera Tamayo terminó sucumbiendo en la admiración de Europa y terminará proponiendo la necesidad de traer sabios capaces de estudiar e investigar las bases de la pedagogía boliviana, poniendo de su parte y a nuestro servicio.

Así Tamayo si bien para su época descubre la herida, no mete el dedo en la llaga. No alcanza a proponer un remedio que

77. Tamayo, Franz, Ibid, p. 152.

78. Tamayo Franz, Ibid., p. 38.

79. Tamayo, Franz, Ibid, p. 203.

reivindique lo indígena a partir del sistema económico y político del indígena. No ve al indígena como una potencialidad de construcción de sistema social basado en el conocimiento indígena. Termina formulando una división del trabajo en base a relaciones étnicas; al indígena lo ubica especializándolo en las funciones más manuales o corporales. Al cholo le atribuye un rol intelectual y al blanco un próximo a nada. Para que sea un actor importante, esta última casta debería de pasar una regeneración por medio de la educación. Por lo tanto, la visión positivista comtiana ha hecho en que Tamayo se ubique en una posición sociológica evolucionista que termina invocando al indígena hacia su transformación en un modelo europeo con una identidad indígena. De ahí que pusiere el énfasis en la educación. Para Tamayo el problema del indio era el problema de educación, no una necesidad de construcción económica y política, condición necesaria en la verdadera liberación.

b) Indigenismo de izquierda

Después de Reinaga en 1928 aparece el indigenismo de izquierda. A diferencia del indigenismo nacionalista de Tamayo no rescata la moralidad del indígena, sino descubre el rol económico que juega el indígena en el quehacer nacional y el papel parasitario de los blancos que se constituyeron en una aristocracia dominante. De ahí que para él la cuestión indígena arrancará de la economía, en otras palabras por el régimen de propiedad de la tierra. Por lo tanto, cualquier tipo de solución sobre el problema indígena pasaría por el problema económico y no mediante medidas de administración o con métodos de enseñanza, tal como proponía Tamayo, todo este tipo de trabajo para él constituía un trabajo superficial.

La cuestión indígena no era un problema *étnico*, ya que para Mariátegui el concepto de las razas inferiores sirvió al occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza indígena con inmigrantes blancos, era una ingenuidad antisociológica; de ahí que esta idea era concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos⁸⁰.

La consideración del problema indígena como un problema *moral*, para el autor, no resolvía nada. Esto sería más bien la

80. Mariátegui, Carlos, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Amauta, Lima, Perú, 1928, p. 40.

encarnación de la concepción liberal, humanitaria, ochocentrista, iluminista, que el orden político de occidente anima y motiva plasmándola en las “ligas de los Derechos del Hombre” que terminan llamando al sentido moral de la civilización.

Por último para Mariátegui ni siquiera el problema del indio es un problema de educación; o sea, no es un asunto de una pura pedagogía. Para él el problema de pedagogía pasa por los factores sociales y económicos. Dice que el “pedagogo moderno sabe perfectamente que la educación no es una mera cuestión de escuela y métodos didácticos. El medio económico social condiciona inexorablemente la labor del maestro”⁸¹. Por lo tanto, la solución pedagógica, propugnada por muchos con perfecta buena fe, para Mariátegui estaría descartada, debido a que no soluciona la realidad económico social del indígena. De ahí el nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra.

En este sentido —dice el autor— no se trata de buscar leyes que protejan a los indios reconociendo su organización típica en comunidades, reconociendo su cultura, sus ritualidades y su religiosidad. En este marco, Mariátegui se adelantó a la realidad nuestra en la que los Estados plurimulticulturales de hoy tratan de preservar el *entorno* indígena, pero a la vez impone una economía y política europea; una economía y política basada en la expropiación de trabajo ajeno y el monopolio de decisión ejercido por una clase dominante.

De esta manera por primera vez Mariátegui propone que la liberación del indígena por la solución económica, social y política. Dirá entonces:

“Quienes desde puntos de vista socialista estudiamos y definimos el problema del indio, empezamos por declarar absolutamente superados los puntos de vista humanitarios y filantrópicos [...] Insurgimos primeramente, contra la tendencia instintiva —y defensiva— del criollo o ‘misti’, a reducirlo a un problema exclusivamente administrativo, pedagógico, étnico o moral, para escapar a toda costa del plano de la economía. Por esto, el más absurdo de los reproches que se nos puede dirigir es el del lirismo o literaturismo. Colocando en primer plano el problema económico social, asumimos la actitud menos lírica y menos literaria posible. No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al

81. Mariátegui, Carlos, *Ibid*, p. 43.

amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra.

“Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos, —a veces solo verbales—; condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca su causa en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tienen sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra.

“La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de ‘occidentalización’ material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblo, de otras viejas razas [...] La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿por qué ha de ser el pueblo incaico, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial? La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente [...] Yo he dicho ya que ha llegado al entendimiento y a la valorización justa de lo indígena por la vía del socialismo.

“La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla —esto es para adquirir realidad, corporeidad— necesita convertirse en reivindicación *económica y política*. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en varios términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado”⁸².

Esta brillante tesis de Mariátegui, sin duda, caló hondo en la conciencia revolucionaria de los líderes latinoamericanos. Teóricamente permite construir dos conceptos claves para

82. Mariátegui, Carlos, *Ibid*, p. 25, 26 y 32.

entender la sociedad contemporánea. Primero el concepto de *colonialidad* y segundo permite diferenciar la esencia del *entorno*, que será la base para construir el concepto de *sistema entorno* que, en el último capítulo, se propone como una teoría alternativa a la teoría del sistema liberal.

Mariátegui será el primero en darse cuenta que el elemento raza se ha constituido en la base de la organización económica y política en las sociedades con presencia mayoritaria indígena, tal es el caso de Perú, Bolivia y en alguna medida Ecuador. Dirá “que el prejuicio de inferioridad de la raza indígena, le consiente una explotación máxima de los trabajos de esta raza; y no está dispuesto a renunciar a esta ventaja, de la que tantos provechos obtiene”⁸³. Según el autor, las industrias burguesas, se habrían establecido gracias a la baratura de la mano de obra de los indígenas, porque técnicamente todas estas industrias para Mariátegui jamás han estado en condiciones de competencia con otros países en el mercado mundial. Sin embargo estas desventajas habrían sido compensadas con el trabajo y esclavización de las masas indígenas.

En este sentido, el indígena —dice Mariátegui— como han sido excluidos totalmente de la posibilidad de su propio desarrollo económico y político y convertidos a lo sumo en un proletariado sometido casi a la vida de servidumbre. En este sentido el indígena ve a su opresor en el “misti” y en el blanco, ya que a pesar de un proceso de mestizaje en muchos países la raza blanca continua siendo la clase explotadora. Por esta razón la conciencia de clase es opacada por la lucha por la liberación del desprecio y la discriminación.

El concepto de colonialidad, por lo tanto, expresará la organización de la sociedad en diferentes niveles, donde la división del trabajo está montada sobre la base del elemento raza. Además este será el ordenador central para que las sociedades actuales estén estructuradas en forma de *anillos de jerarquía colonial*.

Por otro lado, decíamos que la tesis de Mariátegui permite diferenciar la esencia del entorno, ya que él implícitamente propone diferenciar los niveles económicos y políticos de los elementos culturales. Y es enfático en señalar que la liberación del indígena sólo es posible mediante la solución económica y política. Mientras que pretender solucionar los problemas culturales —para Mariátegui— tan solamente llevaría a un lirismo y

83. Mariátegui, Carlos, *Ideología y Política*, Amaurta, Lima Perú, 1969, p.25.

romanticismo indígena, que no cambia la estructura colonial económica y política de los países latinoamericanos.

Sin embargo, Mariátegui si bien brinda un análisis muy contemporáneo sobre el problema indígena, no ve las estructuras económicas y políticas indígenas como posibilidades de proyecto viable y sustitutivo para las sociedades contemporáneas por eso va invocando la solución mediante la lucha de clases viabilizados por el socialismo.

c) El indianismo y el etnocentrismo Indígena

Después de Mariátegui no hubo otro pensamiento que reflexionó seriamente sobre el problema indígena. En otras palabras, los pocos intelectuales de la izquierda todos habían optado y asumido en plenitud la tesis de Mariátegui. Y en la época de las revoluciones nacionales empezó a primar el pensamiento nacionalista. La discusión sobre el tema indígena consideraron como un tema superado mediante el proceso de ciudadanización que llevó adelante todos los países a partir de la década 50; es decir, con la incorporación al indígena a la educación, reforma agraria y el voto popular que han de ser las reformas importantes durante la década del 40 al 50 en América Latina.

Es en este contexto en la década de los 70 que en Bolivia emerge nuevamente el pensamiento indianista de Fausto Reinaga y marcará definitivamente el accionar de los intelectuales y movimientos indígenas contemporáneos. Podemos remarcar tres etapas de su pensamiento: El primero va desde 1960 hasta 1970, en la cual demarca y delimita su pensamiento con otros pensamientos indigenistas y funda el indianismo propiamente dicho. El segundo la época que abarca toda la década de los 70 en la cual caracteriza a Bolivia como dos naciones que coexisten en la historia y en la misma geografía. Y, por último, la época de los 80 en la que precisamente marca lo que es el etnocentrismo indígena, y funda el pensamiento amáutico.

En la primera etapa de su pensamiento empieza a construir lo que es el indianismo. Lo construye a partir de la crítica de dos conceptos: el indigenismo y la denominación de América Latina. En su época, y desde la visión identitaria, empiezan a surgir los que impulsaron la necesidad de construir la identidad latinoamericana tales como: Rodó, Ingenieros y Vasconcelos. Y por otro lado, aquellos que planteaban la construcción de los

países de América Latina a partir de la identidad indígena.

Para Reinaga estas posiciones eran foráneas ya que tan solamente reproducían la discriminación del indio. Refiriéndose a todos ellos concluía tal como sigue: "Rodó confeso de occidente. Ingeniero abanderado e idólatra de la raza blanca, que según este italo-argentino es: causa y conciencia de la civilización. Nietzscheano nazi-chauvinista, bolchevique dogmático; y al final nada. Vasconcelos, simio-heleno; fanático misionero de la hispanidad; idólatra de la Revolución rusa; y al terminar su vida, furibundo nazi-fascista". Mariátegui, literato gamonal; "marxista convicto y confeso; crítico sincretista; y racista anti indio. Todos ellos, una pruntuariada servidumbre de bruces a los pies de Europa; todos ellos de rodillas baten el incendiario al pensamiento europeo; todos ellos de espaldas a la América India, que gime bajo el látigo y la bala de occidente"⁸⁴.

Por lo tanto, para Reinaga existe la necesidad de construir otros conceptos alternativos frente a la denominación de América Latina e Indígena. Porque para él la expresión "latinoamericano" es un invento del hombre europeo —del conquistador—. Dirá que el bautismo como "latinoamericanos" coincide con el ingreso en calidad de colonizado; es decir, de *sub hombres* en la historia mundial liderada por el europeo occidental. Según Reinaga, el nombre de América Latina se debe a que, una vez expulsados los españoles, los indios y algunos inmigrantes blancos, que se asentaron en el cono sur del continente, se empeñaron en la restauración del Tawantinsuyo, con su capital Cuzco. El occidente no permitió semejante cosa, porque el hecho implicaba el renacimiento de otra sociedad. Entonces, dice el autor, cuando el criollo hispano fue sustituido por el mestizo (hijo del criollo en la india autóctona), y se presentó su drama de sangre y alma, aquí vino Europa. Italianos, españoles, ingleses, alemanes, emprendieron la marcha y se apoderaron de América india. Se suprimió, el nombre de América hispana. Se le puso el nombre de América Latina, debido a que Francia e Italia con el derecho del vencedor llenaron el vacío dejado por España. En este proceso, otra vez, como antes España, dieron la espalda a los pueblos autóctonos, para quienes en forma permanente e inalterable no había, sino esclavitud, modas y nombre abigarrados y excéntricos.

El mestizo —dice— ni es inglés, ni galo, ni eslavo, alegremente acepta cualquier apodo, cualquier mote, cualquier moda,

84. Reinaga, Fausto, América India, PIB, Bolivia, 1974, p. 102-103.

con tal de que provenga del blanco europeo. Así no más se explica para Reinaga el adjetivo Latino. Mientras el indio —indica— rechaza motes y modas, y se aferra con toda su conciencia a lo que es su ser milenario. En consecuencia para Reinaga América no ha sido ni será otra cosa que *América india*.

De esta manera deslinda con los pensamientos latinoamericanistas y define su primer arma teórica el indianismo respecto a lo que es América Latina. De la misma manera, deslindará con el concepto *indígena*, ya que para él este concepto expresa la discriminación racial. Indica que en nuestra era, los hombres de Europa, Estados Unidos, Unión Soviética es el núcleo metropolitano de occidente y a semejanza de helenos y romanos de los tiempos de Pericles y César; a los habitantes de Asia, África y América India, les habrían bautizado con el nombre de “indígenas”.

En este sentido, indígena significa para Reinaga no europeo; por lo tanto, un bárbaro subdesarrollado. Dice: “los hombres de las sociedades de consumo, de las sociedades industrializadas son de categoría superior, con relación a los indígenas del ‘tercer mundo’ y aquí viene la aberración criminal: los mestizos colonizados, sintiéndose europeos convictos y confesos; creyéndose de que en sus venas corre ‘sangre azul’; de que son rubios como el sol; les llaman ‘indígenas’ a sus hermanos maternos indios”⁸⁵.

Por lo tanto para Reinaga, el indígena es el mestizo bastardo, por haber nacido fuera de Europa, nacido de entraña nativa. Sería la razón para que el europeo no lo aceptara ni lo admitiera como su congénere. El indio también rechaza, por eso que estos son seres flotantes. A partir de estas afirmaciones concluye que el indio no sería indígena, sería mestizo el indígena que no es indio ni europeo. Para él, el mestizo al decir indígena al indio comete una falsedad intelectual y moral, ya que con ese término estaría dando un escupitajo, un sopapo en el rostro indio. Una desalmada discriminación racial. Por tanto, —dice— comete flagrante delito de libelo infamatorio contra excelsa dignidad de la mejor raza del universo. De ahí que para Reinaga, al ser negado por el europeo y por el indio, es el mestizo quien se afirma como indígena. Por ello afirmativamente el autor, dirá que el indio es indio, no indígena. El indígena sería el mestizo.

Con dichas afirmaciones crea su propio concepto de **INDIANISMO** que sería la religión y filosofía cósmica, que

⁸⁵. Reinaga, Fausto, *Ibid.*, p. 90.

toma al hombre como parte indesligable del cosmos. Sería además la lucida conciencia de libertad. El sustento filosófico de esta teoría sería: amarse a sí mismo y expresado por Reignaga en el siguiente sentido: “tu prójimo eres tu mismo; tu prójimo es tu misma persona”, es como verse —dice— tu misma imagen ante un espejo. De ahí que sería el indianismo la más alta expresión del pensamiento humano de todos los tiempos sobre la base de la ley del ama llulla, ama sua y ama khella.

En la segunda etapa del pensamiento de Reignaga, quizá el más importante, debido a que permite caracterizar a Bolivia en su verdadera dimensión y que será además el orientador en el accionar de los movimientos indígenas contemporáneos. Esta lucidez se puede encontrar en los textos como: *Revolución india* y *Tesis India*. En estos textos Reinaga pone énfasis en el análisis del desarrollo de país. Dirá: “en el Kollasuyo de los Inkas, desde 1825 *hay dos Bolivias*: Bolivia europea y Bolivia India. La Bolivia india tiene mayoría de habitantes y minoría de la Bolivia europea. Y sin embargo, ésta es una nación opresora; esclaviza y explota a la nación india. La nación india no tiene Estado. El Estado es de la Bolivia mestiza; y asume la autoridad de las dos Bolivias. Toma sin su consentimiento la personería de la mayoría de indios. El Estado boliviano suplanta la voluntad de la Nación india. La Bolivia europea discrimina al indio, por eso es que desde 1825 no hay un arzobispo indio, un general indio, un ministro indio, un presidente indio. La Bolivia europea esclaviza la lengua y la religión del indio, oculta su historia y su cultura, e impone como lengua, religión y cultura oficial de Bolivia, la religión y cultura del conquistador Pizarro”⁸⁶.

Este hecho, sería la causa para que la Bolivia india no desarrollara sus instituciones y su civilización, ya que la Bolivia europea con su universidad, sus instituciones europeas, con su socialismo y sus revoluciones europeas —dice— quiere europeizar al indio. En este sentido, la Bolivia mestiza estaría matando al ser nacional; o sea, a la patria de los indios. Y el agente principal de este asesinato sería el cholaje disfrazado de nacionalista o comunista.

Para la existencia de estas dos Bolivias, según Reinaga, es el *racismo*. Un racismo traído de occidente, ya que en la lengua —dice— de los pueblos de Preamérica, maya, aymara, quechua, guaraní, no existe la palabra *raza*. En la América india, el color

86. Reinaga, Fausto, *Tesis India*, p. 46.

de la piel, indicativo signo racial no tiene valor. Los negros, los amarillos, rubios indios, etc., no sólo que son iguales entre sí, son idénticos. En lo profundo de su conciencia el indio ve en su semejante a su misma persona. Es como si ante un espejo se viera a sí mismo. Por lo tanto, dice que el indio por milenaria presencia histórica no es racista. Dirá que raza es odio, robo y guerra. El indio es el contrario, es amor total. Es trabajo absoluto. El indio tiene el corazón y los brazos abiertos para los hombres de todas las razas del mundo. Sólo el mestizo es el que califica de racista, cuando el indio quiere liberarse.

El racismo por lo tanto constituye para Reinaga, el ordenador mental de la sociedad europea. Esta además se fundaría en el pensamiento griego de Platon, en que el prejuicio de la superioridad de la raza blanca y la inferioridad de la raza negra, india etc., sirvió para estructurar la sociedad en función de la raza. Él dirá: "La idea, el pensamiento, como había dicho Platón, es un don del blanco. Solo el blanco puede pensar. El indio, el negro no, el blanco es rico, porque es blanco; el indio, el negro pobre; pobre por negro y por indio"⁸⁷.

De esta manera resalta que la división de la estructura de ocupaciones y las funciones o roles, estaría determinada por la raza. Esta será una de las características peculiares en la estructuración de clases sociales en las sociedades donde existe primacía de indígenas. En este sentido la libertad del indígena, pasaría en primera instancia por el proceso de descolonización en todos los niveles de la sociedad.

El valor de este análisis, para las ciencias sociales, radica en que hasta ese momento se creía que la revolución de 1952 en Bolivia había eliminado las diferencias raciales y se hacía ver que todos los miembros de la sociedad, mediante el proceso de ciudadanización y educación tenían la misma *igualdad de oportunidades* en el acceso a espacios sociales, económicos y culturales del país. Sin embargo, es precisamente Reinaga el que rompe esa forma de visión que había estructurado las ciencias sociales en lo académico y político. Dará lugar, a que se construya conceptos sobre el colonialismo interno y externo como una teoría alternativa en ciencias sociales que primará a partir de los años 80 del siglo XX.

Sin embargo, en la última etapa de su pensamiento abandona el análisis reflexivo de la realidad social y opta, por la filoso-

87. Reinaga, Fausto, Ibid, p. 69.

fía de polarización entre el pensamiento europeo e indio. Con ello también funda el *etnocentrismo indio*, debido a que considerará a la sociedad india como la mejor sociedad de todas y la única en el mundo que se edificaría como salvadora de la humanidad. En primer lugar, sustenta su etnocentrismo en la cultura Tiwanakota, ya que para él el primer **homo-sapiens** habría aparecido precisamente en esta cultura. Dirá entonces:

“La civilización de Tiwanaku se desarrolla paralelamente a la época del neolítico y sin duda del paleolítico. En América vivían entonces hombres que dibujaban y fabricaban cohetes siderales, mientras en Europa, en Asia y en África vegetaban hombres mucho menos evolucionados, apenas capaces de tallar sus utensilios en el sílex.[...]”

“Tiwanaku fue habitado por hombres de inmensos conocimientos científicos [...] que inscriben su mensaje en el friso de la Puerta del Sol [...] cosmonautas que se arriesgan fuera de las zonas viable de Tiwanacu. [...]”

“El hombre de Tiwanaku trae la ciencia del Cosmos, de los astros, de las artes, de la arquitectura, de la medicina. También el secreto del fuego.[...]”

“El hombre de Tiwanaku existía en numerosos ejemplares que se esparcieron por todo el globo y principalmente en dirección a Egipto, al Asia Menor, al Himalaya y Europa”⁸⁸.

En este sentido construye la superioridad de la sociedad Tiwanaku y justifica la inferioridad europea. Textualmente dice al respecto: “Ante la fuerza conceptual, ante el poder de persuasión de estas palabras, toda la escala de valores de Occidente se derrumba, y el firmamento del cerebro del hombre se ilumina de verdad y de libertad. La estructura mental, la estructura del pensamiento que Occidente ha edificado en 6.000 años, se desvanece”⁸⁹.

En segundo lugar, sustentará el etnocentrismo indio en el idioma, debido a que para Reinaga el idioma madre es la lengua AYMARA O MAYA. Ella habría dado origen a todas las lenguas, ya que maya significaría precisamente COSMOS y expresa el gran todo, además de la circularidad del pensamiento como armonía universal.

Por lo tanto, a partir de estos dos elementos mencionados creará lo que es el *pensamiento amáutico* como la concepción

88. Reinaga, Fausto, *La Razón y el Indio*, Imprentas Unidas, La Paz Bolivia, 1978, p. 17.

89. Reinaga, Fausto, *Ibid*, p. 19.

cósmica del universo y de la vida; o sea se concibe que el ser humano sale de cosmos y es a la vez el mismo parte de ese cosmos. Esta forma de pensamiento indio según él, diferenciaba del pensamiento europeo socrático donde el hombre es el centro y eje del universo. El hombre además es el principio y fin en sí mismo. Por lo tanto, ambos pensamientos, para Reinaga, se diferenciaban en que el pensamiento amaútico edifica una sociedad a imagen y semejanza del Cosmos, y el pensamiento socrático haría una sociedad a imagen y semejanza del ser humano, demasiado, humano.

Así Reinaga acentuó el etnocentrismo indio enfatizando en que el pensamiento amaútico creó una sociedad perfecta. Una sociedad donde nadie miente, nadie roba, nadie explota. Una sociedad donde no habría existido hambre, miseria carnal ni espiritual. Una sociedad donde todos trabajan. Una sociedad donde cada uno recibe, según su necesidad; y rinde según su capacidad. Continuará diciendo: “el pueblo de los Inkas era tan grande, tan civilizado, tan humano, tan digno, y de tan luminosa conciencia, que no había en su tiempo otro igual sobre la faz de la tierra”⁹⁰.

Entonces diríamos que en la última parte del pensamiento de Reinaga se invoca a un lirismo, poético y a un romanticismo indio, en que desaparece la reflexión sobre la economía y la discusión política de la organización indígena. De manera abstracta y filosófica va definiendo lo amaútico como algo cósmico que no dice nada en concreto. Poéticamente dirá “que el cosmos es comunidad, por tanto, el hombre: imagen del Cosmos, es comunidad. El hombre como ser físico y psíquico, valor entitativo, ético y social, es comunidad. Dirá: “arriba las estrellas. En mi senda, a mis pies, una comunidad de hormigas. Las estrellas, soles de galaxia se pierden en la infinitud (...) las hormigas, seres que edifican una sociedad perfecta sobre la faz de la tierra. Estrella y hormigas existen fuera del tiempo; vale decir, desde antes del principio de los siglos. Estrellas y hormigas, organizadas cósmicamente, cósmicamente viven. El destino del hombre es ser lo que se es: Cosmos. Su norma, el bien; su misión, en el planeta tierra y más allá es la verdad y la libertad”⁹¹.

En ese sentido, a la sociedad Preamericana la define de manera romántica diciendo que reinaba un cielo estrellado y una

90. Reinaga, Fausto, *Ibid*, p. 41.

91. Reinaga, Fausto, *Reinaguismo*, Urquiza, La Paz, Bolivia, 1980, p. 26.

comunidad de PAZ Y AMOR. De esta manera no propone ningún tipo de sociedad mucho menos analiza el contexto de su época en la que el indígena ocupacionalmente se había diversificado como clase. En cuanto a la gestión política tampoco propondrá nada solo dice que “si el indio hubiese llegado al poder, no habría ningún problema ni para el mestizo ni para el blanco. Para el indio, el hombre, con cualquier color de piel, es un hombre como él. El indio odia al odio racial, el indio no es racista. Esto es tan cierto que ni en el idioma qheswa ni en el idioma aymara existe la palabra raza. Lo que el indio quiere es liberarse de sus cadenas”⁹². Como se ve no propone recuperar y contemporaneizar el sistema comunal basado en la gestión económica y política como formas de administración económica y de poder en las sociedades contemporáneas, tanto, para el gobierno nacional hasta local.

Sin embargo, la última parte del pensamiento será la que realmente es apropiado por la población india, particularmente por aquellos que se habían diseminado por las ciudades. Será además el discurso arraigado por la élite indígena que incurrió en la política y en la intelectualidad.

1.1.2.1. Balance actual del proyecto identitario

Si consideramos a las políticas indigenistas como políticas concedidas y diseñadas por los no indios, para ser aplicados a los otros, no suponen el punto de vista de los propios indígenas. Aunque puede, en algunos momentos, coincidir con sus demandas; o los indigenistas generalmente tratan de responder a las demandas sin renunciar el proyecto nacional dominante.

En Bolivia se puede clasificar tres grandes momentos de la política indigenista; la etapa del genocidio, del etnocidio y actualmente de la *etnofagia*. Entonces esta última etapa es la que interesa caracterizarla, ya que a partir de la década de los 90 del siglo pasado se inicia la política indigenista encaminada a incorporar a la cultura nacional mediante la promoción de políticas multiculturales.

Aquí nuevamente se abren dos perspectivas de análisis. Una visión de derecha, más orgánica por su situación organizada en partidos políticos gobernantes y otra visión de izquierda que carece de organización, Las formulaciones individuales

92. Reignaga, Fausto, Ibid, p. 181.

públicas influye en la determinación de una concepción sobre los indígenas y la visión de construcción del país.

Tanto la visión de derecha como de izquierda parten de un diagnóstico, de una construcción nacional incompleta; o sea indican que en Bolivia no se habría dado la constitución de una comunidad nacional, de ahí que sería multicultural existiendo aproximadamente 46 etnias. Sin embargo, a pesar de esta diversidad, para la formulación izquierdista, el Estado continuaría siendo monocultural.

A partir de este análisis y el surgimiento de movimientos indígenas a llevado a los partidos políticos de derecha a replantear su política respecto a los indios. En un primer momento se apropia del discurso multicultural de un sector de los indígenas y promueve éstas como políticas del Estado centrados fundamentalmente en el reconocimiento del idioma, costumbres, estilos de vida, justicia comunitaria etc. Sin embargo, a la par niega las prácticas económicas y políticas indígenas mediante la universalización del sistema liberal de la política aplicada ahora en los municipios rurales. De esta manera, según esta concepción, se garantiza la unidad nacional y su integración de los diversos en la cultura nacional.

Esta concepción no deja de ser eurocentrica, debido a que continua valorando y expandiendo como *cultura societal* la democracia representativa liberal y la propiedad privada capitalista como formas de organización política y económica. De ahí que, en primer lugar, no valorasen la economía y política comunales dignos de ser tomados en cuenta como cultura nacional; y, en segundo lugar, concedieron a los indígenas el idioma y las costumbres como prácticas *para sí mismo* sin que puedan tener una influencia en el resto de la sociedad. O sea, es una política de “dejar hacer” en cuanto a la cultura pero además es “no dejar hacer” en cuanto a la organización económica y política. En este sentido, la relación entre la cultura indígena y la dominante criolla mestiza continua siendo totalmente asimétrica, se entabla una relación desigual, porque la cultura indígena no influye en nada en la cultura societal pero sí la cultura dominante continua siendo el paradigma de ordenamiento cultural para los indígenas que se expresa en que estos deben de aprender; por ejemplo, en el plano cultural el idioma castellano, aprender como todos la historia nacional, cantar el mismo himno, izar la bandera nacional, etc. Y además como nunca se impone como modelo de sociedad la economía y la política capitalista.

Vistas de esta manera no cabe duda que la cultura y el modelo de sociedad indígena sigue siendo considerados inferiores, debido a que no se convierten ni en influyentes como cultura nacional ni mucho menos tienen la probabilidad de convertirse en un proyecto societal. Entonces, la interculturalidad como discurso estatal se redujo en consolidar una relación desigual jerárquica, hubiera sido distinto por ejemplo que los castellano hablantes aprendan obligatoriamente el idioma, costumbres indígenas y también compartan la historia y los símbolos indígenas. Así se avanzaba en alguna medida en el proceso de *descolonización*, porque se puede generar procesos de intercomunicación cultural; o sea, todos hablarían y se comunicarían en idioma nativo o castellano indistintamente y así sucesivamente. Eso no quiere decir que el *modelo de sociedad* está solucionado, sino solo se daría un paso en el proceso de *ciudadanización* con la misma igualdad de oportunidad dentro el mismo *modelo societal*.

Como vemos, la descolonización pensada de esta manera no es nada revolucionaria, sino se enmarca bajo el mismo modelo de sociedad y sólo trata de eliminar la idea raza ligado a la cultura como elemento central de organización jerárquica de la sociedad y es además la base de una *ciudadanización diferenciada*. Entonces el proyecto intercultural verdadero debe apostar por el proceso de ciudadanización plena, o sea con igualdad de oportunidad donde no prime la idea raza y junto con ella la de cultura. Pensar, en este sentido no es nada antagónico al sistema de capital ni al sistema liberal de la política. Aún más, a la larga, y para no enfrentarse a los grandes movimientos indígenas, no habrá otro camino para la clase dominante que aceptar la interculturalidad plena para continuar reproduciéndose como modelo de sociedad.

Ahora preocupados por la crisis del Estado ciertos intelectuales como Álvaro García Linera⁹³, históricamente afiliado a la ideología de la izquierda, que actúan de forma dispersa pero que sí van ejerciendo a lo que Bourdieu llamaría el poder simbólico de hacer creer una visión sobre el mundo indígena en el conjunto de la sociedad, afianzan en plantear la propuesta teórica sobre las *autonomías indígenas*. Esta propuesta consistirá en diseñar una nueva estructura estatal que integre a la diversidad étnico cultural al poder y normatividades estatales mediante modalida-

93. García Linera, Alvaro, "Autonomías Indígenas", en El Juguete Rabioso No. 79. del 11 al 24 de mayo de 2003.

des flexibles de autonomías regionales por comunidad lingüística y cultural. Las mayorías que tienen territorio compacto se organizarían como entes autónomos y los que tienen territorios fragmentados tendrían que organizarse en confederación de identidades étnicas menores.

Aparentemente este proyecto suena como la más progresista, sin embargo, no supera el carácter racista de considerar nuevamente a la “civilización indígena” como una práctica “en sí misma” en tanto que es el autogobierno para sí mismo en un espacio autónomo que sería ésta además parte del Estado; o sea, parte del modelo societal dominante. Él cree que con el reconocimiento constitucional de la autonomía regional por comunidad lingüística se garantizaría la igualdad de las culturas en el Estado, pero no dice cómo podría automáticamente ponerse igual frente al Estado, ya que los agentes del Estado continuarían influenciando en la vida de los indígenas por su carácter societal.

Ahora, como las autonomías no son autodeterminaciones plenas en el sentido de construcción de un Estado Nación, entonces las autonomías, evidentemente como dice García son de rango inferior a la constitución de la comunidad política del Estado boliviano. Lo más llamativo de esta propuesta es que implícitamente anuncia la reimplementación del sistema liberal de la forma política cuando ve la necesidad de formar un poder ejecutivo y una cámara legislativa que sería únicamente responsable ante el ente autónomo. Entonces, las multicivilizaciones, o sea, prácticas políticas comunales ya no están presentes como forma de organización política en dichos espacios, o no están claramente asumidas por el autor.

En el documento aparece como que los entes autónomos no tuvieran ninguna influencia en el Estado Nación, más que en compartir responsabilidades financieras. De ahí que intuyéramos que este proyecto o todas las propuestas autonomista continúan siendo racistas en el sentido de “dejar hacer” a los indígenas, como diría Díaz Polanco⁹⁴ en su “hogar público” sin que afecte a la vida nacional. Por lo tanto, a la cultura legítima, y mucho menos al sistema de capital y a la forma política liberal. Entonces, las políticas autonomistas son política *condenatorias* para que los indígenas se autogobiernen y practiquen su cultura en su rincón territorial sin molestar a nadie, debido a que su

94. Díaz Polanco, Héctor y Consuelo Sánchez, *México Diverso*, Siglo XXI, México, 2002.

modelo vale para sí mismos y no sería tomado en cuenta como un proyecto societal colectivo.

Temiendo al separatismo, la posición autonomista plantea la redistribución de competencias entre el Estado y el gobierno autónomo y una *presencia real y proporcional* de las comunidades culturales indígenas en la composición del sistema de instituciones y poderes que regulan la comunidad política superior del Estado Boliviano. Según este postulado la representación y participación en las cámaras baja y alta, o sea en diputados y senadores, sería conforme al porcentaje de la población étnica y sobrerrepresentación en caso de las etnias minoritarias como las del oriente o de tierras bajas. A esta práctica política multicultural Kymlicka⁹⁵ llamaría *derechos especiales de representación*, que es fundamentalmente una política para los grupos históricamente desfavorecidos. Por lo tanto, esta política no valora a los indígenas como seres soberanos que pueden valer de sí mismo y por sí mismo, sino ven como que necesitarían una sobreprotección paternal. Por eso toda política de derechos especiales de representación es piadoso, bondoso, caritativo y romántico. Por este carácter precisamente a los indígenas no se los ve como modelo de sociedad que se antepone frente a otro modelo dominante y vigente por supuesto.

Como vemos la propuesta de Álvaro no anula el sistema de partidos, sino que éstas más bien se multiculturalizaría por medio de los derechos especiales de representación. Así formaría un Estado multinacional que combinaría además de representación proporcional con formas de decisiones representativas, vía partidos; y la democracia deliberativa vía asambleas.

Cabe decir como conclusión que las posiciones autonomistas no son nada incompatibles con la forma de economía de capital y la forma de política liberal. Suena más bien a una política de profundización de los Estados Naciones. Se puede sospechar, inclusive como una hipótesis, que será las nuevas formas de las políticas multiculturales de los Estados nacionales a lo largo del tercer milenio y será postulado por las élites dominantes con el objetivo de no contaminarse con los indígenas.

Como vimos tanto las políticas multiculturales de derecha como posiciones teóricas autonómicas de izquierda, no ven a los indígenas como un *proyecto societal* nacional y universalizable;

95. Kymlicka, Will, *Ciudadanía Multicultural*, Paidós, Buenos Aires, 1996.

debido a que el primero sólo otorga el reconocimiento cultural al indígena “para sí mismo” y subordina la economía y la política comunales a la lógica del capital y a la forma de poder liberal. Y el segundo condena a los indígenas a las prácticas autodeterminativas a su “hogar público” y otorgar los derechos especiales de representación en la participación de la vida nacional.

En el caso de posiciones de izquierda si bien se habla de varias, “civilizaciones” es la “civilización” occidental eurocentrada la que tiene el privilegio como cultural societal. Por eso que no se toma en cuenta a las prácticas económicas y políticas comunales como un modelo societal sustitutivo y alternativo al modelo de la organización económica capitalista y liberal.

Ahora en Bolivia desde la acción política indígena también han primado dos posiciones: una de visión más multicultural y otra que apuesta por la autodeterminación. El primero siempre apareció en diferentes contextos históricos como una posición conciliadora con el Estado y ha llevado reformas bajo el marco de la aceptación de la cultura societal dominante; por eso que las demandas centrales de estas agrupaciones indígenas fueron temas como el *reconocimiento y participación* en los espacios de poder instituidos. En esta línea encontramos dos agrupaciones políticas indígenas desde 1970. El primero el Movimiento Revolucionario de Tupaj Katari de Liberación (MRTKL) que estando en el gobierno coadyuvó en la elaboración de políticas multiculturales del Estado en 1994; y el segundo, el Movimiento al Socialismo (MAS) una agrupación política que se constituyó en la segunda fuerza política en el ámbito nacional. Mientras que la posición autodeterminista retomando las luchas de Tupaj Katari y Zarate Willka, siempre invocaron la reconstitución del *modelo de sociedad* anterior a la colonia, de ahí que aparezca esta posición nada conciliatorio con el Estado. Por eso que la liberación indígena fue concebida no bajo el marco de Estado Nación existente. De igual forma esta posición fue representada por dos agrupaciones políticas, en su primer momento por el Movimiento Indio Tupaj Katari, (MITKA) que tubo su participación en las elecciones en la década de los 80 y que estando dos de sus representantes en el parlamento nacional no lograron nada por la primacía de los blancos en ese espacio. Y últimamente a esta posición representa el Movimiento Indígena Pachacuti (MIP) que antes de constituirse en partido y en los momentos que protagonizó el movimiento social en el

año 2000, tenía mayores posibilidades de constituirse en un *proyecto societal*. Sin embargo, la falta de readecuación de la propuesta al contexto actual y el énfasis que pusieron sus representantes tan solamente en los aspectos culturales y simbólicos ha hecho que caigan en un nuevo etnocentrismo indígena. Y ésa es la que condujo a una desacreditación y aparece como un proyecto localizado en el campo rural.

Por lo tanto, lo indígena, por ambos movimientos sociales ahora organizados en partidos no es trabajado como un proyecto societal contemporáneo y alternativo frente al modelo societal liberal.

Capítulo II

LA FORMA LIBERAL DE LA POLÍTICA Y DE LA ECONOMÍA

En esta parte del trabajo me centraré en dos aspectos centrales: la forma liberal de la política y de la economía, porque considero que ambos constituyen el sistema o núcleo central de la sociedad capitalista contemporánea. Ahora en la parte política enfatizaré una de las partes principales del liberalismo, la cual es la enajenación de la soberanía colectiva como uno de los sustentos principales de la democracia representativa. Además se presenta hoy como el mejor y la única forma de administración del poder. En este sentido, no nos interesa tanto el liberalismo entendido como poderes del Estado y sus funciones limitadas, porque muchos autores caracterizaron al estado liberal como que el poder tienen su límite en el estado de derecho y los límites de la función sería el estado mínimo. Pero no metieron el dedo a la llaga; o sea en la característica central de la democracia representativa. Es de nuestro interés particular este último, debido a que precisamente nuestra crítica parte de ella para después proponer otra alternativa de poder.

Por otro lado, el fundamento de la forma liberal de la política no cabe duda es la economía capitalista. Su esencia en la reproducción es mediante la enajenación del trabajo, que evidentemente esto ha adquirido diversas características desde la implementación de la revolución industrial hasta una sociedad totalmente informatizada.

Estos dos rasgos principales, por lo tanto, serán abordados en forma crítica en este capítulo.

2.1. El surgimiento de la forma liberal de la política

La forma liberal de la política como filosofía nace con Hobbes¹ en los inicios del siglo XVII, esta filosofía parte del principio de

1. Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica (undécima reimpresión), México, 2001.

la *igualdad natural* de los seres humanos en cuanto a las facultades del cuerpo y del espíritu. Las pequeñas diferencias que existen en este entendimiento no son dignas de prestar atención. Sin embargo, para el autor la condición de igualdad es la que también lleva a la *competencia* y hace que entre los seres humanos nazca la *desconfianza* y producto de ello se vuelvan enemigos entre ellos y por lo tanto estén en *estado de guerra*. Así se establece la naturaleza del hombre sobre la base de tres elementos: a) la competencia, b) la desconfianza y c) la gloria.

La primera impulsa a los hombres —dirá el autor— a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr la seguridad; y la tercera, para ganar reputación. Los tres elementos llevan, de acuerdo a Hobbes, a un estado de guerra. Por lo tanto, existe un continuo temor y peligro de muerte violenta; la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.

De hecho Hobbes estaba reflejando una sociedad emergente capitalista basada en la competencia, y no en las sociedades comunales en la que más bien se caracterizaba por la solidaridad y la propiedad colectiva de los recursos naturales con una posesión privada distribuida en forma equitativa. Con la desintegración de estas comunidades comenzó la filosofía que se pregona desde el liberalismo, y que aparece en Hobbes como un estado natural.

Parte de una concepción natural de la libertad *jus naturale* como que cada hombre tiene derecho a usar su propio poder como quiera, para la conservación de la propia naturaleza; es decir, de su propia vida. Entonces, la libertad es entendida por el autor como ausencia de impedimentos externos que lleva a que cada hombre tenga derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Este derecho natural mientras exista dice Hobbes no puede haber *seguridad* para nadie. De aquí nace la búsqueda de la paz y de defenderse uno mismo por todos los medios posibles como primera ley y que uno acceda, si los demás consienten también, a *renunciar* a la defensa por sí mismo, como segunda ley.

Así nace el concepto de *renuncia* o *transferencia* a otra persona o grupo de personas su propio derecho que será la base central de la forma liberal de la política. Ello significa despojarse a sí mismo de la libertad de acción y decisión ya que esto será delegado en una o varias personas. La razón para la renuncia y transferencia de derecho, es para Hobbes encontrar la seguridad.

Entonces según esta filosofía hay una mutua transferencia de derechos producto de un *pacto o convenio*, a lo que se denomina contrato y para que no se rompa el pacto se crea un *poder común* sobre ambos contratantes, con derecho y fuerza suficiente para obligarles en el cumplimiento. Entonces la tercera ley será que los hombres cumplan el pacto celebrado. Así nace la teoría de la justicia cuyo cumplimiento se rige por un poder coercitivo.

Así surge el Estado con todas las cualidades de poder y fortaleza conferidas por los pactantes. Es un momento en la que la sociedad empieza a otorgar todos los derechos a un hombre o a una asamblea de hombres. Todos, por pluralidad de votos, reducen sus voluntades a una sola voluntad. Esto es —dirá Hobbes— elegir a un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y cada uno considere como propio y reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; y que además, sometan la voluntad de cada uno a la voluntad de aquél, y a sus juicios. De esta manera, se establece la enajenación de la decisión por parte del representante. Se hace legítimo y normal ya que se trata de un acuerdo entre todos y se otorga derecho de decisión sobre las personas. La forma enajenada se puede observar tal como detalla el autor: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferais a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera.*

Entonces de esta forma, se justifica a una elite que flota por encima de la sociedad que en adelante se llamará Estado y en latín *civitas* definida como una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno para asegurar la paz y defensa comunes. Es así como la colectividad al delegar su voluntad perdió la posibilidad de que en adelante pueda retornar la capacidad decisión por su cuenta ya que existe el temor de que retorne nuevamente a un estado de guerra.

La soberanía, por lo tanto a partir de ahora, ya no reside en el pueblo sino en ese grupo de personas. En ese campo no entran todos sino algunos hombres *distinguidos* de los demás, una élite que en nombre de defender el interés común elabora leyes que inclusive pueden estar en contra de ella.

Como vemos, con Hobbes se funda una forma de ver la estructuración de la sociedad que sin duda a partir de ahí se irá perfeccionado cada vez más y se impone universalmente como la única forma y más civilizada de la organización política. En esta línea años más tarde John Locke (1632), escribirá textos denominados *Primer y Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. El segundo tratado establece los fundamentos del liberalismo. Sin duda Locke, con varias diferencias, no se aparta de la filosofía de Hobbes, sino la perfecciona. Por eso que hoy se conoce a Locke como el padre de la teoría liberal.

Tanto Hobbes como Locke² parten de una concepción individualista del hombre: la ley natural como ley de auto-conservación (*jus naturale*), la realización de un pacto o contrato para salir del estado de la naturaleza y por último la sociedad política como remedio a los males y problemas en el estado de la naturaleza. Ahora el análisis de cada una de ellas es totalmente diferente. Veamos.

Locke parte del análisis de que la ley natural comprende a los hombres libres e iguales pero que a diferencia de Hobbes éstos no son salvajes, sino fundamentalmente *racionales*. Su primer y más fuerte deseo “es el de auto-preservación”, de preservar la humanidad y de dañar al otro; ya que —para el autor— la vida, la libertad y los bienes son propiedad de toda persona, por lo tanto son derechos irrenunciables.

En este sentido, el estado de naturaleza lockeana es aquella que está regulado por la razón. Se vive en un estado de perfecta *libertad* y de *igualdad* sin subordinación ni sujeción alguna y sin verse sometido a la voluntad o autoridad legislativa de ningún hombre, no siguiendo otra regla que aquella que le dicta la ley natural. Sin embargo, para Locke el concepto de libertad no implica que sea un estado de absoluta licencia, no consiste en que cada uno pueda hacer lo que le venga en gana; sino la libertad consiste en que cada uno pueda disponer y ordenar, según le plazca, su persona, acciones, posesiones y propiedad toda. Además, que nadie pueda verse sometido a la arbitraria voluntad de otros ni perjudicar a otro en su vida, libertad, salud o posesión.

Esta manera de ver la libertad e igualdad serán pieza clave para entender la filosofía política liberal moderna. Pero también cabe señalar surge la justificación y apología de la moral burgue-

2. Locke, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Alianza Editorial (3ra reimpresión), Madrid, 1998.

sa y/o capitalista. Este último se hace más presente cuando el autor elabora la teoría sobre la *propiedad privada*. Por ello entendiendo en un sentido muy amplio y general, se refiere a la vida y libertad en términos más específicos se refiere a los bienes, el derecho a heredar y a la capacidad de acumular riquezas. Para él esto era un bien común otorgado por Dios, por lo que los gobernantes no tendrían ningún derecho de inmiscuirse en esos asuntos. No hay necesidad —dice— de hacer un pacto explícito de cuantos comparten dicha posesión. En otras palabras, la propiedad privada para Locke existía en el estado de naturaleza, antes de la organización de la sociedad, por eso que ningún poder supremo puede arrebatarse a ningún hombre parte alguna de su propiedad sin su propio consentimiento, ya que los hombres entran en sociedad para preservar su propiedad. Por lo tanto, el derecho de propiedad tiene para Locke un carácter absoluto y es irrenunciable: existe en el estado de naturaleza y, una vez constituida la sociedad civil, el fin del gobierno será la preservación de la propiedad.

Sin duda aquí Locke al igual que Hobbes no toma en cuenta que históricamente existían otras formas de organización de los recursos naturales, como la comunal, ello se debe precisamente porque filosóficamente se trataba de justificar una sociedad naciente capitalista; o sea, se estaba elaborando una teoría de propiedad privada que sólo podía ampliarse basándose en la explotación del trabajo, eso se hace más aclaratoria cuando dice que gracias a la invención del dinero el hombre puede producir más de lo necesario, aumentar la producción y las posesiones. Inclusive para Locke como que el dinero tuvo la capacidad de destruir y hacer desaparecer la propiedad común de la tierra, también lleva a desigualdades en la propiedad, lo cual originará conflictos en torno a ella y terminará con la idílica existencia del estado de naturaleza, conflictos por lo tanto que sólo podrían ser resueltos con la constitución de leyes positivas en la comunidad política que es el Estado.

Ahora, la desigualdad es justificada por el autor a partir del trabajo como la medida de valor. Los pobres —dice el autor— son tales por la holgazanería y a que su desgracia no sería causada por cuestiones económicas, sino por un pecado de degradación moral y por ser víctima de sus actos de pereza. Locke decía, el primer paso para lograr que los pobres trabajen más, es restringir su intemperancia suprimiendo los lugares en los cuales se venden bebidas alcohólicas, ya que la carga para mante-

ner a los pobres recae en los industriosos. Pero para Locke, antes que ocurra esto, los hombres han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual; gracias a este consenso tácito y voluntario un hombre puede llegar a poseer más tierra de la que puede llegar a hacer uso. Este reparto de cosas en posesiones privadas desiguales, ha sido posible fuera de los límites de la sociedad y sin necesidad de pacto o contrato. Por eso se quiere hacer ver a la desigualdad no como responsabilidad del Estado sino como algo natural que surgió en el estado de naturaleza; que también sería la causante para que el Estado de naturaleza termine en un estado de guerra.

Antes que se produzca el estado de guerra, el estado de naturaleza hipotéticamente era placentero y pacífico. Se disfrutaba de la propiedad siempre y cuando se dejara lo suficiente para satisfacer las necesidades de los otros. Este idílico panorama termina para Locke por dos razones: la primera, que algunos *irracionales* traten de aprovecharse de otros ya que los hombres no son perfectos; la segunda, los conflictos entre dos o más personas donde no hay una tercera parte, un juez o un arbitro, por lo que vencerá el más fuerte y no el más justo. Además —continúa— la sociedad se multiplica y se hace más compleja, surgiendo cada vez más riesgos de conflictos. Así por falta de un arbitro o juez empieza el estado de guerra. Ello hace necesario que los hombres se constituyan en *sociedad civil* (él entiende por este concepto como sociedad política) para evitar dicho estado de guerra. Así, se plantea la superación y la salida de los hombres del estado de naturaleza a la sociedad civil. Pues era necesario una autoridad, un poder terrenal para que desaparezca el estado de guerra.

De esta manera nace el contrato, porque el estado de guerra convence a los hombres para que ingresen a una sociedad civil o política, en la que el gobierno actuará como juez y protegerá los derechos preexistentes a la vida, la libertad y la propiedad. Su poder, al igual que Hobbes, proviene del consenso de los gobernados que son hombres laboriosos y razonables y ven la necesidad de una institución que imparta justicia y los lleva a realizar un contrato.

Por lo tanto para Locke el contrato se realiza para garantizar la seguridad de la propiedad de los individuos (vida, libertad y bienes). Después estos postulados se convertirán en la teoría moderna liberal. En ella el Estado preservará la *seguridad* hobbesiana y la *protección de los bienes* lockeana. Así la teoría con-

tractualista explica el origen del Estado a partir, primero, del pacto de la sociedad en la que los hombres deciden vivir en comunidad; y, segundo, el pacto de sujeción en el cual estos hombres se someten a un poder común. Aquí como en el caso de Hobbes los hombres al unirse en comunidad hacen *entrega* de todo el poder necesario a una sociedad política y así el pueblo queda sin ningún poder, ya que el poder está transferida al pequeño grupo constituido ahora en sociedad política que es hoy la forma universal del poder en el mundo.

La sociedad política para Locke consiste en el ingreso en la sociedad civil. Se convierte en miembro de una república y *renuncia* al poder que tenía para castigar los delitos contra la ley de la naturaleza y para poder proteger sus derechos. Estas facultades las *entrega* a la sociedad política; por lo tanto éste es el origen del *poder legislativo* y del *ejecutivo*. Ahora queda claro para el autor que solo participan de la sociedad política aquellos que hacen el pacto de manera explícita y ellos serían en el caso de Locke los propietarios de tierras, comerciantes y personas adineradas y quedando excluidos de la participación política los hombres desposeídos, ya que éstos pertenecen a una especie de hombres irracionales y por tanto inferiores. El gobierno parlamentario es elegido por los ricos y los pobres no participan del poder político. De esta manera, el Estado lockeano se convierte en una sociedad de propietarios. Esta filosofía ha de primar por mucho tiempo además será en los países subalternos la teoría justificatoria para la exclusión del poder a los indígenas y de esa forma crean una élite política racista.

El gobierno liberal de acuerdo a esta filosofía está estrictamente limitado y cumple con una función: la de proteger a la comunidad sin interferir en la vida de los individuos; es un árbitro pasivo que permite que cada uno busque sus propios intereses y sólo interviene cuando hay disputas. Su poder surge y depende del contrato previo de los individuos que conformaron la sociedad civil y política como una superación del estado de naturaleza. A partir de entonces cada vez se va consolidando la forma de administrar el poder por un grupo de personas que monopolizan las decisiones y van definiendo el destino de un pueblo de masas. Por otro lado, claramente surge que una de las condiciones para entrar en la sociedad política, es el excedente económico en el planteamiento de Locke y el capital cultural (conocimiento) en el caso de Hobbes.

El propio Rousseau que es admirador de la soberanía del pueblo en su obra el Contrato Social, va admitir la democracia representativa como única forma de gobierno que se traduce en el poder ejecutivo. Sin embargo, en el legislativo el poder se origina en el pueblo y allí debe permanecer. Indica que “la soberanía no puede ser representada por la misma de ser inalienable: consiste esencialmente en la voluntad general y la voluntad no se representa. (...) Los diputados del pueblo, pues no son ni pueden ser sus representantes, son únicamente comisarios y no pueden resolver nada definitivamente. Toda ley que el pueblo en su persona no ratifica, es nula. El pueblo inglés piensa que es libre y se engaña: lo es solamente durante la elección de los miembros del parlamento: tan pronto como éstos son elegidos, vuelve a ser esclavo, no es nada. El uso que hace de su libertad en los cortos momentos que la disfruta es tal, que bien merece perderla”³.

Rousseau admitía que la representación era moderna en cuyo sistema la especie humana se degrada y el hombre se deshonra. Decía que en las antiguas repúblicas, y aún en las monarquías, jamás el pueblo tuvo representantes. Pero también estaba convencido de que no ha existido ni existirá jamás una verdadera democracia porque requiere ante todo de un Estado muy pequeño donde se pueda reunir fácilmente el pueblo. Por eso que admitía de manera clara y explícita la representación en el poder ejecutivo.

Para que exista la plena soberanía —dice Rousseau— es necesario salir del estado de naturaleza a una *sociedad civil*, porque el estado de naturaleza habría llevado al ser humano a la corrupción. Entiende por sociedad civil a la sustitución de la voluntad particular por la voluntad general, traducido en ley como resultado del contrato social que es el acuerdo racional entre sujetos transformados en libres e iguales por un acto de abstracción de sus cuerpos reales, de supresión de sus intereses particulares, de renuncia a la realización de los actos, de fuerza, abuso o arbitrariedad. El contrato es a la vez la condición de defensa de la propiedad, o sea el contrato es la renuncia a los intereses particulares en beneficio de la igualdad.

Por lo tanto, la igualdad roussoniana es la igualdad jurídica: igualdad de derechos e igualdad ante la ley. Esto hace precisamente que Rousseau sea considerado como el autor principal

3. Rousseau, J. J., *El Contrato Social, o principios de derecho político*, Editora Nacional, México, 1997, p. 283.

para la fundamentación del Estado moderno. Esto es de nuestro interés, debido a que será la razón fundante de la forma liberal de la política que con mas creatividad asumirá Kant.

Interesa destacar que Rousseau se preocupaba en la democracia directa como deliberación colectiva, pero nunca se le pasó por la mente la forma de viabilizar esta propuesta. De ahí que ninguno de los liberales pondrá en discusión el tipo de representación. Para ellos los representantes siempre serán los que deciden. No conciben que el representante puede ser un simple portavoz que sólo exprese la decisión de la colectividad como ha de asumirse en nuestro planteamiento de sistemas comunales.

Entonces, como diría Bobbio⁴, para que en sentido estricto la democracia fuese representativa era necesario que fuese excluida el mandato obligatorio del elector frente al elegido. Y a partir de ahí son los encargados de elaborar la ley.

Kant fue el filósofo que mejor captó los intereses de la burguesía y es quien en definitiva consolidó el pensamiento liberal en la esfera política no solo por haber incorporado el criterio de la *razón* como base de la libertad, sino fundamentalmente disoció lo político como reino de igualdad formal y lo social como reino de la desigualdad.

Kant parte de igual manera del estado de naturaleza, como un estado de guerra potencial, motivado por la ausencia de una autoridad pública que pueda determinar o establecer lo que compete a cada uno. Sin embargo, el estado de naturaleza para el autor es una idea a priori de la razón que no tiene existencia histórica alguna. Como dice Atilio Boron, “lo interesante del plano kantiano es que el estado de naturaleza no es opuesto al estado de sociabilidad, sino al estado civil. Y una de las diferencias más radicales entre ambos es que en el estado de naturaleza —en el cual se incluyen ciertas cláusulas de derecho privado— sólo pueden garantizarse posiciones y posesiones de un modo fluctuante y provisorio, mientras que en el estado civil tal garantía gana en perennidad, especialmente a través del derecho público”⁵.

En este sentido, lo específico del estado civil es el derecho público que fundamentalmente tiene la función de fortalecer y resguardar al derecho privado. En otras palabras en términos de Kant el derecho público es el “conjunto de leyes que precisan ser uni-

4. Bobbio, Norberto, *Liberalismo y Democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000 (sexta reimpresión. p. 36.

5. Boron A., Atilio, (comp.) *La filosofía política moderna de Hobbes a Marx*, CLACSO, Buenos Aires, 2001, p.192.

versalmente promulgadas para producir un estado jurídico [...]. Este es, por tanto un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para un conjunto de hombres, o para un conjunto de pueblos que, encontrándose entre sí en una relación de influencia mutua, necesitan un estado jurídico bajo una voluntad que los unifique, bajo una constitución, para participar de aquello que es el derecho”⁶. De esta manera, el contrato kantiano significará que la asociación proteja los bienes de cada hombre, y que la autonomía sea posible.

Bajo este marco el principio de libertad para Kant es una de las nociones más importantes, ya que él concibe como uno de los derechos inalienables de la naturaleza humana; o sea un derecho intrínseco del concepto de hombre en tanto hombre. A este derecho lo ubica en el plano de las leyes morales y que además es fundante de la dinámica jurídico política, es decir, una constitución parte de dicho axioma.

El concepto de libertad en Kant adquiere varios matices, como ser la libertad de propiedad, de pensamiento, de religión, etc., es decir, no se restringe solo a un campo o a un solo asunto, sino es diverso. “Nadie me puede obligar a ser feliz según su propio criterio de felicidad (tal como se imagina el bienestar de otros hombres), sino que cada cual debe buscar esa condición por el camino que se le ocurre, siempre que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás, para lograr así que su libertad coexista con la de otros, según una posible ley universal (es decir con el derecho de los demás)”⁷.

Esto sería entonces libertad del arbitrio o sea la independencia de su determinación por impulsos sensibles, a esto llama Kant como la *libertad negativa* y el *positivo* sería la *facultad de la razón* pura de ser por sí misma práctica; o sea, la libertad positiva, es un concepto puro de la razón que se fundamentan en las leyes practicas incondicionadas que llama Kant morales. Por lo tanto, para Kant, el imperativo es una regla que representa al sujeto como uno que tiene que ser obligado a concordar con la regla, sin embargo, mientras no exista una fuerza externa es difícil de garantizar la coexistencia; de ahí Kant propondrá la necesidad de leyes externas.

Además, de esta explicación general de la libertad, en Kant se ve que los individuos verdaderamente libres son los propieta-

6. Citado en Rossi, Miguel, “Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant”, en Atilio Boron, op cit, p. 193.

7. Kant, Immanuel, *Acercas de la relación entre la teoría y la práctica en el derecho político*, Nova, Buenos Aires-Argentina, 1989, pp. 159.

rios. Por ello que uno de los derechos fundamentales de la razón se basa en la libertad para demandar propiedad privada, y este es comprendido por el autor como un derecho inalienable. Propiedad basada en la libertad no es explicada por el autor a partir de los hechos empíricos, sino es pensada desde la posesión nouménica, por eso lo definirá a la propiedad como uso arbitrio de una cosa.

El origen de esta propiedad se funda en el postulado de la *razón práctica*, en donde todos los hombres están originariamente en posición legítima del suelo; o sea —dice Kant— tienen derecho a existir allí donde la naturaleza o el azar los ha colocado. El derecho originario como fundamento noumenico y jurídico implica varios niveles de análisis, cuando dice: “Los momentos (*attendenda*) de la adquisición originaria son, por lo tanto: 1) la *aprehensión* de un objeto que no pertenece a nadie; de lo contrario, se opondría a la libertad de otros según leyes universales. Esta aprehensión es la toma de posesión del objeto del arbitrio en el espacio y en el tiempo; la posesión por tanto, en la que me sitúo es *possessio phaenomenon*. 2) La *declaración* (*declaratio*) de la posesión de este objeto del acto de mi arbitrio de apartar a cualquier de él. 3) La apropiación (*appropriatio*) como acto de una voluntad universal exteriormente legisladora (en la idea), por el que se obliga a todos a recordar a mi arbitrio. La validez del último momento de la adquisición, como aquello sobre lo que se apoya la conclusión ‘el objeto exterior es mío’, es decir, que la posesión es válida como algo *meramente jurídico* (*possessio noumenon*) se funda en lo siguiente: que la conclusión ‘el objeto exterior es mío’ se lleva correctamente desde la posesión sensible a la inteligencia, ya que todos los actos son jurídicos y, por consiguiente, surgen de la razón práctica, y que, por lo tanto, en la pregunta por lo justo podemos prescindir de las condiciones empíricas de la posesión”⁸.

En Kant vemos que en primera instancia la aprehensión de un objeto corresponde a la posesión empírica, ésta por lo tanto no sería objeto de derecho público. Por otro lado, da paso desde una fundamentación sensible empírica a una fundamentación inteligible, nouménica que aleja de este modo el fundamento de la propiedad del plano contingente. De esa manera eleva al ámbito jurídico, y por lo tanto perenne.

8. Ibid, pp. 73.

En Kant el concepto de posesión adquiere dos significados: a) posesión sensible empírica o sea la posesión física fundada sobre la comunidad originaria del suelo y, b) posesión inteligible que es una posesión meramente jurídica.

Así que Kant encuentra el fundamento jurídico en la noción de posesión común; a través del arbitrio individual donde nadie se puede obligar a la abstinencia de la utilización de una cosa. Todo ello sólo es posible a partir del arbitrio unido de todos en una posesión común y a éste último antecede a priori, el fundamento de posibilidad de una posesión privada. La posesión privada es lograda a través de dos condicionantes fundamentales: posesión común innata del suelo (lo de común no se entienda como posesión colectiva) sino como unificación del arbitrio de todos los que pueden llegar entre sí a una relación práctica) y de la voluntad universal.

Entonces, en Kant la propiedad cumpliría dos aspectos: en primer lugar como justificación fenoménico o empírico que sería el fundamento de la propiedad privada y en segundo lugar, como inteligible o nouménico como fundamento de la doctrina del Estado. De esta manera, llegamos a la necesidad de la existencia del Estado.

Al igual que Hobbe y Locke para Kant la constitución del Estado se basa en un contrato originario según el cual todos en el pueblo *renunciarían* a su libertad exterior, para recobrarla enseguida como miembros de una comunidad; es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado. Para Kant hay un abandono total de la libertad externa: "El hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad de salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora"⁹. Este abandono de la libertad originaria se debe a que tanto la voluntad unilateral como bilateral, no puede imponer a cada uno una obligación. Sí es contingente, por eso es necesario en la concepción de Kant una voluntad omnilateral, no contingente, sino a priori. Por consiguiente necesariamente unificada y por eso legisladora; de esta manera, para el filósofo, el acuerdo del arbitrio libre de cada uno con la libertad de cada cual solo es posible mediante un derecho en general que garantiza la propie-

9. Ibid, pp.146.

dad mía y un tuyo exterior. Precisamente esa libertad externa es el Estado o el derecho legal denominado por el filósofo como Estado civil, y éste último sólo es posible mediante la unificación a priori como una condición indispensable.

Así se llega a la postulación central de Kant, en el sentido de que para tener algo como exterior es necesario que exista un estado jurídico. Un estado civil en el que haya un poder público; en otras palabras, para que la propiedad pueda ser garantizada es necesario que haya una legislación proveniente de la voluntad general y un poder coercitivo que la ejecute o sea un Estado.

Para Kant, toda adquisición, aun siendo provisoria, se funda en el postulado práctico jurídico, donde un principio de derecho privado autoriza el ejercicio de la coerción para hacer que los hombres entren en el Estado civil, garantizando la propiedad al transformarla en perentoria. En este sentido del derecho privado en el estado de naturaleza proviene del postulado del derecho público, como producto de la inevitabilidad de la coexistencia. Aquí la garantía de la propiedad no se da porque haya diferencia respecto de las leyes de lo mío y lo tuyo con relación al estado de naturaleza, sino porque en el estado civil hay un poder que garantiza la ejecución de las leyes racionales. Entonces, el derecho de propiedad es un derecho natural que precede a la constitución del estado civil y la función del estado jurídico es para garantizar la propiedad.

En Kant está claramente definida el rol del Estado respecto a la propiedad ya que sólo garantiza aquello que fue adquirido en el derecho natural y la única función del Estado, respecto a la propiedad es garantizarla de manera perentoria. Por eso que Estado no se mete en la felicidad de los ciudadanos, sino su rol es solamente el de vigilar y garantizar para que los individuos usen medios compatibles con la libertad de los otros, incluyendo el uso de cada uno realice de su propiedad.

En este sentido, el concepto de libertad sólo puede realizarse plenamente en la existencia de una constitución civil debido a que para Kant sin ese derecho no hay libertad. A la realización de la libertad en el estado civil muchos autores denominan libertad negativa que ocurre en esa dualidad del estado de naturaleza y del estado civil.

Para Kant, el derecho es el fundamento de la noción de la libertad externa, que permite la limitación de la libertad de cada uno para que haya concordancia con la libertad de todos, Aquí

la garantía de la libertad de cada uno es por efecto de las leyes coercitivas. Por eso el estado civil es una relación de hombres libres que se hallan subordinados bajo las leyes coercitivas.

En este sentido, en la filosofía de Kant se puede identificar al Estado como un Estado de derecho moderno que rige hasta la actualidad. Por ello que la dimensión jurídica alcanza su punto máximo y de ahí que la condición civil sea pensada en términos jurídicos. Este estado civil como estado jurídico se funda en los siguientes principios:

a) La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre.

b) La *igualdad* entre los mismos y los demás, en cuanto súbditos.

c) La *autonomía* de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano.

En el análisis de Kant estos tres principios no son dados por el Estado ya constituido, sino que son principios por los cuales el Estado como Estado de derecho tiene existencia, legitimidad y efectividad.

A partir de estos principio —para Kant— el Estado no debe prescribir o legislar en materia de felicidad o libertad. Solo un gobierno despótico puede asumir tal tarea, con la nefasta consecuencia de privar a los sujetos justamente de ser sujetos de derechos. En este sentido, para Kant, una correcta constitución es aquella que asegure la libertad de todos mediante leyes que permiten a cada uno ser dueño de buscar lo que se imagina que es lo mejor, siempre que con ello no dañe la libertad legalmente universal, o sea el derecho de los demás súbditos asociados.

La condición civil debe proveer a todos los individuos la posibilidad, los medios, para la búsqueda individual de la felicidad. Dentro de esta libertad —como habíamos dicho— está incluida la libertad de utilización de la propiedad, ámbito de acción vedado al Estado, ya que cada individuo puede hacer y deshacer a su gusto.

La igualdad en la concepción de Kant, no necesariamente debe darse en todos los planos sociales, ya que el concepto de igualdad es un concepto puramente jurídico que sólo se refiere a la relación del hombre con el Estado. El hombre es igual en tanto súbdito, pero esta igualdad formal es perfectamente compatible con desigualdades reales. Por eso que el derecho en Kant solamente regula la forma de las relaciones entre las personas y

en este sentido todos son considerados iguales ante la ley. De ahí que sea imprescindible la igualdad jurídica de las partes que establecen el contrato, no importando las desigualdades de posesiones. De esta manera Kant establece una tajante escisión entre el plano jurídico formal por un lado, donde debe reinar la igualdad ante el Estado; y, el plano social, en el que el Estado nada tiene que decir en la distribución de posesiones. En este sentido, Kant es uno de los pensadores más destacados de la burguesía y del liberalismo contemporáneo.

La igualdad, entonces, está asegurada por la lógica de una legalidad formal que posibilita y garantiza la transparencia competitiva de todos, por lo que la desigualdad no es un problema; se ubica en el plano empírico y encuentra su legitimación en las propias diferencias naturales.

Esta filosofía sustenta si bien los ciudadanos son iguales ante la Ley, pero ya no son iguales en cuanto se refiere al derecho de dictar leyes. Muchos no están facultados para este derecho, por más que estén sometidos, como miembros de la comunidad, a la obediencia de las leyes. En este caso actúan no como ciudadanos sino como co —protegidos, ya que para el autor el voto es la única que pone en calidad de ciudadano.

Al igual que Locke y Hobbes divide a los seres humanos entre aquellos que tienen plena ciudadanía y lo que no lo tienen. Entre los simplemente votantes y lo que son elegidos para elaborar leyes. De esta manera, siguiendo a los fundadores del liberalismo va estableciendo legítimamente la enajenación de la soberanía del pueblo en el ejercicio del poder que es la característica fundamental de la democracia representativa hasta hoy.

Las formas específicas de representación se la ejerce, según el autor, mediante tres poderes, es decir, la voluntad universal unida a una triple persona (*trias política*): el *poder soberano* (la soberanía) en la persona del legislativo, el *poder ejecutivo* en la persona del gobernante (siguiendo la ley) y el *poder judicial* (adjudicando lo suyo de cada uno según la ley). Entonces en Kant la división de poderes constituye lo central del modelo republicano, ya que para él solo existen dos formas de gobierno independientemente de los regímenes: la república y el despotismo. En la primera se realiza a plenitud los tres poderes y en la segunda se anula totalmente. Por lo tanto a Kant le interesa la forma de gobierno republicano, ya que es la única constituida sobre la base de la libertad y es la única que garantiza también la libertad.

Entre los tres poderes hay una especie de jerarquía centrada en el poder soberano por su carácter totalizador en tanto se complementan y se articulan entre sí con el resto de los poderes. La premisa universal está dada por el poder legislativo, en tanto contiene el primado de la ley universal. La premisa particular estaría dada por el ejecutivo, en tanto es el poder que administra y ejecuta la obligación de ajustarse a la ley. La conclusión estaría dada por el poder judicial en tanto juzga y sentencia lo que es conforme al derecho.

De estos tres poderes en su dignidad —continúa diciendo Kant—, es menester decir que la voluntad del legislador, en lo que se refiere a lo mío y lo tuyo exterior, es *irreproachable*. La facultad ejecutiva del *jefe supremo* es *incontestable*, y la sentencia del *juez* supremo es irrevocable o inapelable.

De esta manera funda el Estado moderno practicado hasta la actualidad de manera universal. Pero además habría que señalar que en Kant ya está presente el Estado administrado mediante leyes y por personas especializadas para este fin. El gobernante del Estado, para él, es la persona a la que corresponde el poder ejecutivo. El agente del Estado que nombra a los magistrados, prescribe al pueblo las reglas por las que cada cual puede en él adquirir algo o conservar lo suyo legalmente. Para efectivizar la administración del Estado el gobierno elige colaboradores denominados ministros y un aparato burocrático que administran el Estado conforme a la ley dictada por el soberano, ya que su atribución del gobierno no es la de dictar leyes sino las disposiciones que son los decretos.

De igual manera —dice Kant— el soberano del pueblo (el legislador) no puede, por tanto, ser a la vez gobernante porque éste está sometido a la ley y obligado por ella. El soberano puede quitar al gobernante su poder, deponerlo o reformar su administración, pero no castigarlo, ya que esto correspondería a los administradores de la Ley. Por ello que Kant dice, ni el soberano del Estado ni el gobernante pueden juzgar, sino sólo investir jueces como magistrados, en esto asunte el pueblo es meramente pasivo o sino solo puede tener palabra mediante sus representantes.

En esta concepción el pueblo se expresa por lo tanto mediante sus representantes, por lo que aquí ya nace la soberanía delegada, que es la base de las democracias modernas contemporáneas. “El pueblo representado por sus diputados (en el parlamento) tiene en estos garantes de su libertad y de sus dere-

chos [...]”¹⁰. A partir de entonces este campo se fue especializando cada vez más como fundamento de la democracia liberal.

Para concluir, estos tres poderes hacen que el Estado tenga su propia autonomía. Se configura y se mantiene a sí mismo según las leyes de la libertad. En la unión de estos tres poderes dice Kant reside la salud del Estado, la misma que no debe confundirse con la felicidad del ciudadano, ya que esta felicidad, para Kant, probablemente puede lograrse de mejor manera en el estado de naturaleza que está en el plano del imperativo categórico.

2.2. La élite: una autonomización necesaria en la forma liberal de la política

En el anterior punto se ha visto el nacimiento de la forma liberal de la política, argumento filosófico donde el Estado como tal y su administración por una élite *autonomizada* surgían como una necesidad natural. Como diría Marx, “Así como la religión no crea al hombre, sino el hombre el que crea religión, así también la constitución no crea el pueblo, sino que es el pueblo el que crea la constitución”¹¹. Habría que decir inclusive, que en la forma liberal de la política ni siquiera todo el pueblo crea la constitución sino una élite, pero de forma natural aparece como elaboración de todo el pueblo, por que todos los gobernados deben someterse a dicha constitución. Los fabricantes, sin embargo, hacen aparecer como que la constitución y las leyes tuvieran vida independiente, su propio ser; pero lo que en verdad pasa es que el hombre no existe en gracia a la ley, sino que la ley existe en gracia al hombre.

Esta transmutación existe precisamente desde el momento en que la colectividad pierde su capacidad de decisión. En otras palabras, desde que se inicia la *enajenación* de la soberanía por un grupo de delegados. Es el momento donde el interés colectivo es delegado a un poder gubernativo que en la democracia moderna se ha denominado *representantes*. A partir de entonces también la *política* se refiere como monopolio del Estado, es la expropiación de las decisiones de la colectividad y se separa para contraponer a él, a lo social.

A partir de entonces la democracia ya no será el gobierno del pueblo, sino como, diría Max Weber¹² *mecanismo de legitimación*

10. Ibid, pp.151.

11. Marx, Carlos, *De la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Prereso, Moscú, 1985, p. 343.

12. Weber, Max, *Escritos Políticos*, Alianza, Madrid, 1991.

de masas y la burocracia como un mecanismo de gestión de instancias masificadas. Por lo tanto, en esta concepción la democracia no implica la extinción del dominio; ni siquiera el aumento de la participación directa, sino es la canalización de las demandas de la sociedad de masas a través de los partidos. Pero en la práctica y en la actualidad la democracia, es la legitimación o imposición de una política gestada desde la élite representante hacia las masas, entonces no es la gestión de política desde la sociedad o colectividad, por eso que la democracia liberal se erige en contra de la sociedad.

A partir de entonces el lugar de la política es el parlamento que se presenta como órganos de representación de los gobernados con los instrumentos de la burocracia¹³. Así con el nacimiento del liberalismo la política se constituye en un verdadero campo como dice Bourdieu en unos *microcosmos*. Un pequeño mundo social relativamente autónomo en el interior del gran mundo social¹⁴; o sea, es un mundo autónomo que obedece a sus propias leyes, su propio *nomos* en el sentido de Bourdieu. Es un campo profesionalizado en dos sentidos: los que viven materialmente del partido; es decir, los que viven de la política y por aquellos que hacen de la política un ideal para su vida, o sea luchan por sus convicciones y han hecho que su visión del mundo sea vivir para la política. Eso implica decir partidos de tipo *patronazgo de cargos*, que significa encaramar, mediante las elecciones, a su jefe en el puesto de mando, para que luego éste les procure a sus adeptos, el aparato de propaganda y a los funcionarios del partido, los cargos públicos. O *partidos ideológicos* cuyo propósito es la realización de ideales de contenido político¹⁵.

Por eso en la forma liberal de la política se empieza a asociar el partido y la burocracia como formas modernas de la administración Estatal. Un poder que flota por encima de la sociedad, pero al mismo tiempo ese poder se traduce como si fuese de la sociedad traducido en una burocracia; o sea, la burocracia aparece como el espacio de concretización del poder hacia la sociedad civil. En este sentido, tiene razón Marx cuando dice que la "burocracia es el 'formalismo del Estado' de la sociedad civil. Es la 'autoconciencia', la 'voluntad del Estado', el 'poder del Estado' como una 'corporación'"¹⁶. En otras palabras Marx definía a la

13. Weber, Max, *Ibid*, p. 154.

14. Bourdieu, Pierre, *El campo político*, Plural, La Paz Bolivia, 2001, p. 10.

15. Weber, *Ibid*, p. 135-136.

16. Marx, Carlos, *Ibid*, p. 358-359.

burocracia como el Estado convertido en sociedad civil, por eso que la burocracia es un tejido de ilusiones prácticas del Estado. Por lo tanto, para el autor el espíritu burocrático es un espíritu totalmente jesuítico, teológico. Por eso los burócratas son los jesuitas del Estado y teólogos del Estado. En realidad lo que ocurre, entonces, es que burocracia no es la sociedad civil misma sino es la realización del dominio del Estado hacia la sociedad civil. Por lo tanto, en la forma liberal de la política decir Estado es hablar de la administración del interés general por una élite. De ahí la transmutación del representante elegido que supuestamente defendiese el interés particular se diluye como un representante que defiende el interés general o de una nación.

En esta forma de política la élite se constituye en una verdadera clase política¹⁷ como algo necesario e indestructible, legitimizada por los intelectuales de la visión unilineal de progreso como un grupo de selectos que se distinguen de la masa de los gobernados por ciertas cualidades que les otorga a la vez, cierta superioridad material e intelectual y hasta moral. De esta manera se va naturalizando la concentración del poder en manos de un pequeño grupo, de una oligarquía; y se oculta intencionalmente su origen histórico para despojarlo de la colectividad de esa administración del poder.

Formalmente la pertenencia a dicha élite de poder o campo político además aparece como algo democrático en el sentido de que todos pueden acceder por igual. Así nuevamente se oculta la razón histórica de los verdaderos que pueden pertenecer a eso microcosmos político que necesitan, según Bourdieu, de dos condiciones básicas. Primero, el *tiempo libre* y que precisamente la mayor o total cantidad de tiempo de ocio son aquellos que tienen un excedente económico, y que gracias al trabajo ajeno han logrado acumular capital y eso les permite distraerse de la actividad productiva. Ese tiempo lo dedican a la actividad política. Por eso que, en la democracia liberal el éxito político está en relación al éxito económico. Eso significa que de hecho el trabajador está automáticamente excluido de la participación del campo político. Segundo, se refiere a la *educación*, o sea el capital cultural legítimo otorgado por las instituciones también legítimas, de ahí es que solamente pueden adquirir un saber jerarquizado y burocrático. Esta sería entonces, la gran transformación liberal como una máxima "civilización" alcanzada por la humanidad y como diría

17. Mosca, Gaetano, *La clase Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

Gaetano Mosca: en una sociedad bastante madura la riqueza produce poder. Pero también habría que decir que el poder liberal fundamentalmente es la garantía de la propiedad privada y de la acumulación de la riqueza que beneficia también a un puñado de individuos, por eso, y por otro lado, el poder produce riqueza.

Por lo tanto, la democracia representativa, es la forma liberal de la política; o sea el dominio de la élite hacia la sociedad. Ese mundo que excluye a la sociedad de la participación de las decisiones sobre los intereses particulares y generales. Porque generalmente los políticos y los intelectuales hacen aparecer al voto como la participación del pueblo en la política. En realidad lo que ocurre en ese momento es la legitimación de la enajenación de la soberanía popular por la élite "representante", es el momento en el que el votante pierde capacidad de decidir y delega al otro. Desde ese momento por lo tanto, el ciudadano común no está autorizado a decidir sobre los asuntos del estado más que obedecer la voluntad de una élite legitimado en las elecciones. Ahora en otros lugares, y como tendencia general, suelen incorporar al *referéndum* como una política de participación de la sociedad en las decisiones nacionales. Sin embargo, esto no quiere decir que el pueblo o la sociedad toma la decisión, ya que en éste las políticas continúan siendo decididas por la élite política y nuevamente es sometida a un voto con la afirmativa del "SÍ" o "NO" para legitimizar la conducta de la élite. Por eso que el pueblo no puede deliberar para justificar su decisión de un SÍ o de un NO. De ahí que en el referéndum, la fuente u origen de la decisión, sigue siendo monopolizado por un grupo de personas, y por eso que este mecanismo de "consulta" constituye otro elemento más de la forma liberal de la política.

Así llegamos a caracterizar el rasgo básico de la democracia liberal donde las decisiones que afectan a la comunidad no las toman sus miembros como un todo, sino un subgrupo de "representantes" elegidos por el "pueblo" para que gobiernen dentro del marco del imperio de la Ley (Held, 1997: 74) Además introduce un conjunto de reglas e instituciones necesarias para su funcionamiento.

En otras palabras la democracia liberal significa capacidad de decisión individual y colectiva sobre un asunto común. No radica directamente en la colectividad sino que ésta es compelida a abdicar a esta posibilidad para que sea delegada, mediante algún mecanismo social, para su ejercicio autónomo y privado

por parte de algunos de sus miembros. Bajo esta concepción la soberanía social se delega a unas cuantas personas que la ejercen en calidad de *representantes*, decidiendo en nombre de todos los asuntos de interés colectivo. “La característica principal de esta forma de conducción de la vida pública —dice Raquel Gutierrez— está en el hecho de aceptar la soberanía popular, es decir, el derecho del conjunto de los habitantes de un país para decidir sobre el modo de gestionar y conducir sus asuntos comunes; y en instituir, simultáneamente, los mecanismos de renuncia y delegación de esa soberanía en unos “representantes” quienes, a partir de su elección, monopolizan la capacidad de decisión y conducción de la cosa pública” (Gutierrez Raquel, 1998: 3) Visto de esta manera el momento de la delegación de la soberanía es también el momento en el cual el representante se convierte en mandante y al representado se lo circunscribe al papel de obediente. Aparece frente a la sociedad con vida independiente, se olvida que es resultado de la colectividad o sociedad y se erige como un poder en contra. A esto llama Bourdieu *fetichismo* político; porque este trabajo de delegación es olvidado e ignorado y por ello que el principio de la alineación política.

Esta forma de administrar la política —dice Bobbio— no siempre puede ser parlamentario, sino inclusive puede haber multitud de formas de representación, ya que para él “la democracia representativa quiere decir que las deliberaciones colectivas, es decir, las deliberaciones que involucran a toda la colectividad, no son tomadas directamente por quienes forman parte de ella, sino por personas elegidas para este fin”¹⁸. Por lo tanto, cualquiera que sea la forma de representación “es liberal cuando se sostiene en la noción de que la soberanía social, que nace y anida en la sociedad llana tiene, obligadamente, que escindirse en su ejercicio hipotecándose en un tipo de delegación que separa a representados y representantes convirtiéndolos en gobernados irresponsables e impotentes por debajo de gobernantes incontrolables y todopoderosos”¹⁹.

Por lo tanto, cuando hablamos del liberalismo estamos pues frente a un hecho básico de enajenación de la soberanía social en el representante-mandante que se convierte él mismo en soberano a partir del momento de su elección-designación. El conjunto social queda, mientras tanto, sumido en la impotencia temporal o

18. Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 52.

19. Gutierrez, Raquel, “Forma liberal y comunal de la política”, Inédito, 2000.

absoluta —según el mecanismo mediante el cuál ha delegado tal soberanía—. Entonces en la forma liberal de la política, la enajenación de la soberanía es legitimizada mediante el voto secreto. La urna, por lo tanto, es el momento en el que se separa el cuerpo y la voz; o sea el votante delega su voz a un representante y el se queda figurativamente solo con su cuerpo, ya que a partir de ese momento no podrá decidir. Para ser elegido como representante uno acude a un discurso que compromete muchas cosas que generalmente no serán cumplidas en caso de ser elegido; a esta forma de armar la lógica del funcionamiento de la delegación y/o representación, denominaremos lógica de la mentira o la concretización de la mentira ya que el voto secreto, por su secretidad permite ocultar intenciones no públicas y dichas de manera pública de otra manera. Por eso unos dicen antes del momento de la urna que votará para tal o cual candidato y vota por otro. Esta es la característica de la democracia liberal. Por eso que la separación entre el decir y el hacer, esa escisión entre el discurso y la acción como actos son fundantes de la democracia, sin los cuales su existencia se pondría en el tapete de la cuestión por eso que la mentira o separación entre la palabra y la acción aparece como más legítimo. Esta actitud solamente se justifica en tanto exista competencia entre los actores de la política para obtener cierto rédito o ganancia, la misma que a parte de expresarse en los réditos económicos ya sea legal o producto de la corrupción, también se expresa en una plusvalía de legitimación de un orden social capitalista, o la garantía de la reproducción del capital. Mientras que en la forma comunal, la separación de la acción y el discurso no existe por su obligatoriedad y rotación y el representante está en el marco de un control social colectivo.

Es importante, antes de continuar, hacer la distinción precisa entre representación y delegación. La característica principal de la forma liberal de la política no es su carácter representativo, sino el hecho de que al designar al representante (sea cual sea el mecanismo a través del cual resulte nombrado), éste se convierte en encarnación *autonomizada* de la decisión común de sus representados. El punto crucial entonces no es la representación sino la **delegación y autonomización** en una persona o un grupo de ellas, la soberanía común. Ahora bien, en lo relativo a la representación existe una noción generalizada: se habla de su necesidad a partir de cierto umbral. Son necesarios los representantes pues, a partir de algún límite, es el propio

encuentro humano el que exige la implementación de mecanismos de representación. Efectivamente. Sin embargo, el problema está en admitir tal representación expropia la capacidad de decidir y de ejecutar materialmente la decisión. Entonces estamos ante la delegación. Por otro lado, si estamos ante un modo de representación que sólo significa un mecanismo para la ínter unificación de las soberanías sociales locales en una soberanía más amplia, la energía social no se habrá enajenado ni autonomizado y el representante no se habrá convertido en el monopolizador soberano de la voluntad general, tal es el caso de las formas comunales de la política, como veremos más adelante.

Ahora bien, la forma liberal de la política parte de un "sujeto libre" que, en calidad de portador de su soberanía individual, pacta socialmente las condiciones de su entrega. A partir de ahí no hablaremos más de su capacidad de decidir y ejecutar, sino de las condiciones de su sujeción. La calidad de sujeto, en el doble sentido de la palabra, brota del hecho material de dominación inicial, que ha instituido la delegación como mecanismo de auto perpetuación.

En otras palabras, el ejercicio político liberal se construye a partir de unas *prácticas sociales* que no sólo expresan una correlación de fuerzas inicial, donde un grupo de la sociedad se hizo de la capacidad de decisión a través de un acto de fuerza; sino que renuevan, reproducen y refrendan los circuitos de delegación de la capacidad de decisión autónoma individual y social. La delegación de la soberanía social en un representante que pasa a convertirse, a partir de su designación, en el "mandante" requiere de ciertas instituciones de poder, de específicos dispositivos sociales que organicen de determinada manera la convivencia social y la gestión del asunto común.

En este sentido se puede decir que la forma liberal es una doble enajenación social. Por un lado, sustituye la voluntad soberana de los miembros de la sociedad por el criterio arbitrario de unas personas que institucionalizan su función convirtiéndola en estructuras políticas jerárquicas y burocráticas. Constantemente promueve, además, esta recurrente entrega de la capacidad social de gestión autónoma mediante dispositivos de elección-delegación.

Por otro lado, sobre esta renuncia social tales estructuras adquieren un funcionamiento maquinal autonomizado, independientemente de las personas que las copan (piénsese en la admi-

nistración pública actual); además, amplían y reproducen a escala mayor, y en otras esferas de la vida social, las condiciones de su existencia. Esto es, refuerzan las pautas de la delegación social, como noción del “sentido común” organizador de la convivencia, como hábito cotidiano de búsqueda de gestor y conductor del asunto propio, individual y social —el hábito social a obedecer inculcado a través de múltiples dispositivos de disciplinamiento.

Llegado a este punto se puede hablar de una “subsunción real” de la soberanía social a la lógica liberal del Estado moderno, en tanto aquella ha quedado incorporada en el mecanismo material técnico-organizativo de las instituciones políticas: la reiteración de la enajenación de la soberanía social como condición y “alimento” de estabilidad del sistema político. Lo “político” entonces, en tanto capacidad de gestionar el asunto común, comienza a quedar reducido a mera competencia de mandar. El gobernar, siempre tendrá que haber quienes (los pocos) manden y gobiernen y por tanto, quienes (los muchos) obedezcan y sean gobernados. Esta premisa es el cimiento de la forma liberal de política.

La justificación de esta élite radica en que el *demos* como gobierno del pueblo que se refería los griegos era, a una comunidad pequeña. Era un *demos* que excluía no solo a las mujeres, sino también a los nacidos no libres, los esclavos, quienes no eran considerados sujetos no deliberantes y por lo tanto no decisorios. En ese sentido, —dicen los teóricos de la democracia liberal— la democracia no puede literalmente incluir a todos, menos en la “sociedad de masas”, ya que según ellos sería imposible reunir en una asamblea o reunión a todos. De ahí que vean como la única opción la *delegación* de poder en una élite.

En el planteamiento que vamos hacer en los próximos capítulos de la forma comunal de la política, veremos que evidentemente es imposible reunir en un solo lugar a millones de habitantes para su deliberación. Plantear ello ciertamente sería absurdo. Lo que difiere, por lo tanto, es en el tipo de representante, ya que en la forma comunal el representante sólo es el portavoz o expresión de la decisión de la colectividad. Su poder radica en tanto está sujeto a dicha colectividad no en tanto tiene poder en sí mismo, como ocurre en la forma liberal. Por eso que es imposible desligarse de la colectividad que lo ha nombrado para concretizar el poder del pueblo. Pero que la legislación misma no lo tiene un individuo o una élite, sino que ésta está en

la colectividad, de ahí que se erija el *poder comunal* como la negación de la forma liberal de la política.

2.3. La esencia de la economía capitalista

En esta parte del trabajo, no quisiera complejizar el tema, sino simplemente señalar la esencia del *sistema capitalista* independientemente de si esta es transnacional monopólico, de libre competencia y inclusive estatal. Porque si bien en su forma son distintas cada una de ellas, obedecen a una sola ley: la ley de *valorización*. Por lo tanto, la especificidad del capitalismo en diferentes épocas históricas cambia sólo en su forma, pero nunca en su esencia. Y es ésta esencia la que políticamente es defendida en todo los países, sea por medios democráticos o través de las dictaduras.

Por todos es conocido el *valor* como la incorporación del trabajo humano indiferenciado en un valor de uso. Es una relación social común a todas las etapas históricas y tipo de sociedades de la producción de la riqueza. Sin embargo, como *medida* de un valor de uso y es además cuando éste valor de uso se convierte en mercancía. Se trata pues de un régimen de producción capitalista.

En la etapa capitalista el valor no solamente adquiere como medida de la producción de la riqueza individual, sino ésta es sometida además a la *fuerza de trabajo social media* o al *tiempo trabajo socialmente necesario*. Marx dirá “sólo la cantidad de trabajo socialmente necesario”, pues, o el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso, lo que determina su magnitud de valor. Cada mercancía es considerada aquí en general, como ejemplar medio de su clase. Por tanto las mercancías que contienen cantidades iguales de trabajo o que se pueden producir en el mismo tiempo de trabajo, tienen la *misma magnitud de valor*²⁰. Por eso en la sociedad capitalista el trabajo *promedialmente necesario* opera como la ley principal en la producción de cualquier mercancía.

La competencia capitalista, por lo tanto, está fundada en la *ley de valor*, o sea, en el trabajo promedialmente necesario. Significa decir la lucha de los capitalistas individuales por la

20. Marx, Carlos, *El Capital*, Siglo XXI, España, 1975, p. 48.

reducción del tiempo de trabajo en la producción de un valor de uso y eso sólo es posible mediante el incremento y/o mejoramiento de las fuerzas productivas, vía modificación de los medios de trabajo y materiales de trabajo o sino mediante la intensificación y/o capacitación de la fuerza de trabajo. Proceso que lleva a la reducción del tiempo de trabajo socialmente necesario requerido para la producción de una mercancía. Como dice Marx, una cantidad menor de trabajo adquiere la capacidad de producir una cantidad mayor de valor de uso.

El interés del capitalista en la reducción del valor de una mercancía simplemente se debe a la obtención de una mayor cantidad de plusvalor, ya que el objetivo final del capitalista no es la producción de mercancía en sí, sino produce mercancía para producir la *plusvalía* que se constituye en el *rédito* verdadero para el capitalista. El capitalista invierte el dinero en la producción de una mercancía no por beneficencia y amor a la humanidad, sino para que su dinero se *valorice*, o sea para se incremente su dinero.

Por lo tanto, el dinero invertido en los factores productivos; o sea en medios y materiales de trabajo y fuerza de trabajo, el interés último del capitalista es la fuerza de trabajo y no los dos primeros, ya que éstos sólo coadyuvan en la realización del valor de ahí que estos elementos no crean ningún valor; conservan su contenido de valor mediante su transferencia a otro valor de uso. Son considerados como *capital constante* (que permanece constante y no hace variar el capital). Mientras que la fuerza de trabajo, por su carácter vivo, ocurre al contrario; primero conserva su valor (que aparece en el mercado laboral como salario) y segundo genera un incremento de su valor, una plusvalía, objetivado en el producto un cuanto trabajo excedente por encima del contenido en el salario: un *cuanto adicional de trabajo*. Por este carácter es considerado *capital variable* (que hace variar el capital en forma de incremento). Esta fuerza *conservadora de valor* y creadora de *nuevo valor* es, en consecuencia, la fuerza del capital y ese proceso se presenta como el proceso de *autovalorización* del capital²¹.

Sin embargo, este nuevo valor producido por el trabajador a él se le presenta como algo no suyo, como un valor que le es *ajeno*. Marx diría que “el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como algo extraño, como un poder independiente del productor”²². Entonces sólo en la etapa capitalista se puede dar esta paradoja, o sea, el trabajador se empo-

21. Marx, Carlos, *El Capital, libro I, capítulo VI* (inédito), Siglo XXI, México, 1971, p. 18.

brece tanto más cuanto más riqueza produce, ya que su trabajo de obrero no le pertenece. Pertenece al capitalista. Por eso, como dice Marx, el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones y penuria para los obreros. Produce palacios, pero aloja a los obreros en tugurios. Produce belleza, pero tulle y deforma a los obreros. Entonces la *enajenación del trabajo* será la base fundamental de la sociedad capitalista, o sea, el *valor nuevo creado* por el trabajador es apropiado por el dueño del capital; es decir, ya no se paga ese trabajo nuevo, así se consume la *explotación* del trabajador.

Esta transmutación sólo es posible cuando el trabajador haya perdido la soberanía y el control de los medios producción, y ésta situación lleve a que el propio trabajador se convierta en mercancía. Pero no solamente eso: sino aunque teniendo medios y materiales de producción, y viendo que éstas son insuficientes para garantizar su reproducción se ven también obligados a vender su fuerza de trabajo. Ha habido un momento histórico en el que un número reducido de personas se han apropiado de los recursos, no importa cualquiera la forma, el hecho es que ese grupo se apoderó de los recursos y que el capital se haya apoderado del proceso de trabajo y de que, por consiguiente, el obrero trabaje para él capitalista en lugar de hacerlo para sí mismo. Entonces la dominación de los capitalistas sobre los trabajadores es el dominio de las *condiciones de trabajo*.

Por eso en este sistema los medios de producción se presentan aquí no sólo como medios para la realización del trabajo, sino, exactamente en el mismo plano, *como medios para la explotación del trabajo ajeno*²³. No es el obrero quien emplea los medios de producción, son los medios de producción los que emplean al obrero. No es el trabajo vivo el que se realiza en el trabajo material como en su órgano objetivo, es el trabajo material el que se conserva y acrecienta por la succión del trabajo vivo, gracias a lo cual se convierte en un valor que se valoriza, en capital y funciona como tal. Los medios de producción aparecen ya únicamente como *succionadores* del mayor, cuanto posible trabajo vivo. Este se presenta tan sólo como el medio de valorización de valores existentes y, por consiguiente, de su capitalización²⁴.

22. Marx, Carlos, *Manuscritos Económicos -Filosóficos de 1844*, Grijalbo, México, 1968, p. 75.

23. Marx, Carlos, *El capital*, libro inédito... p. 53.

24. Marx, Carlos, *Ibid*, p. 17.

Así se llega a construirse una visión en donde el trabajo productivo sólo es aquel trabajo que produce plusvalor o ganancia para el capitalista. No es su carácter útil de un valor de uso la que constituye el elemento central del patrón cultural de la sociedad capitalista, sino sólo la búsqueda de ganancia. Sin embargo, esta visión es la que también se ha universalizado como un paradigma incuestionable, mucho menos deseable.

Evidentemente muchos dirán que en el mundo contemporáneo, el capitalismo de tipo industrial está en crisis y mucho más en los países pobres en las que actualmente ahonda la economía de la informalidad o la no *regulada*²⁵. En su mayoría son dueños de su pequeño capital, vendedores callejeros que no serían estrictamente trabajadores asalariados. Pero si observamos en este sector de informalidad, se puede constatar dos polarizaciones: el crecimiento del capital no regulado por las normas y reglas del Estado y una clase trabajadora dividida en dos grupos los asalariados en las empresas informales y los comisionistas y revendedores que dependen directamente de empresas legalmente establecidas que proveen de bienes. Estos últimos como dice Portes suelen obtener en préstamos o alquiler y pueden requerir licencias también provistas por las grandes empresas²⁶. Esto sería entonces la forma disfrazada de la subordinación del trabajo al capital. El capitalista en vez de contratar directamente como vendedores, lo hacen a través de comisiones o entregando productos a los revendedores; éstos se organizan para efectivizar la venta conforme a su relación *existente* y el capitalista no se inmiscuye en el proceso mismo de la organización de esa venta. En este sentido, podemos hablar de un *subsuncción formal del trabajo en el capital*, bajo esta perspectiva la informalidad sería una operación normal del capitalismo.

Sin embargo, esta perspectiva de análisis ha sido eclipsada por las teorías de informalidad concebidas como que éstos no tuvieran relación con el sistema capitalista. Ello se debe a que la mayoría de los teóricos sobre la economía capitalista siempre han asociado al capitalista como dirigente de la empresa. Se trataba de un individuo tangible de carne y hueso, con nombre y apellido. Por eso también la disputa entre el capital y salario era tan evidente. La lucha por el excedente se vía en esa polarización. Sin embargo, después de la década de los 90 lo que queda de capital como algo tangible son la *transnacionales*. Potencias económicas

25. Portes, Alejandro, *En torno a la informalidad: ensayos sobre teoría y medición de la economía no regulada*, FLACSO, 1995.

26. Portes, *Ibid*, p. 69.

privadas que inclusive suelen dominar las deudas de los Estados por eso mismo, dependen de ellas y están sometidos a su arbitrio. Dichos Estados no vacilan en convertir las deudas de sus protectores en deuda pública y tomarla a su cargo²⁷. Por eso que en este periodo la legitimidad del capital no se acude a la apropiación del excedente, ello aparece como algo superado y natural. Por eso que la nueva legitimación del capital no gira en torno a las ganancias, sino a su forma de éxito y su competitividad basado en la *gestión de empresa* no conducidos por los dueños de capital, sino mediante el reclutamiento de asalariados formados en las universidades en las ramas gerenciales. Éstos serán los nuevos encargados de sostener y defender la reproducción del capital ubicados muchos de ellos en los espacios burocráticos de los organismos internacionales creados para la defensa del capital mundial.

Este carácter del capitalismo inclusive ha logrado eliminar la formación de un capitalismo nacional, ya que por ejemplo las grandes firmas multinacionales subcontratan empresas nacionales para la elaboración de algún insumo particular. Estos últimos contratan a su vez mano de obra intensiva, con talleres informales que en la mayoría de los casos están ubicadas en barrios pobres; y éstos últimos cuando la demanda crece inclusive acuden a personas que trabajan en sus hogares. Así se hace la cadena del capital. Por eso el capitalista personificado desaparece, de ahí que la competitividad y eficiencia aparecen como discursos legitimadores de la nueva etapa del capitalismo.

Por lo tanto, en este periodo del capitalismo se hace difícil el desarrollo del capital nacional en forma autónoma, necesariamente se asocia como socio aunque minoritario del capital transnacional o es parte operaria de alguna rama específica de ese capital. Por eso que se convierten dependientes del capital transnacional. Todo ello implica políticamente la sumisión obediente a las políticas de las transnacionales. Entonces a pesar de las diversas formas de existencia del capital, lo único que no ha variado es la apropiación privada del trabajo, mediante la enajenación. Así se niega las otras formas de apropiación del trabajo social.

Sin embargo, también habría que reconocer que a pesar de la lucha por su legitimidad el capital transnacionalizado siente su crisis mundial como única forma de apropiación del trabajo social. Su crisis se debe al horror económico que llevó a la concentración de la riqueza solo en una oligarquía o una élite súper reducida.

27. Forrester, Viviane, *El horror económico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 35.

Para la mayoría no sólo es imposible de tener una oportunidad económica, sino es imposible acceder al trabajo. Entonces la clase trabajadora no sólo es mal pagada y explotada por el capital, sino es excluida del mundo laboral siendo jóvenes económicamente activos. Como habíamos dicho en el anterior capítulo ya no constituyen un “ejército industrial de reserva” sino una población de inicio excluidos y marginados del derecho laboral.

Frente a esta situación en Bolivia por ejemplo la *forma de propiedad de los medios de trabajo comunitario* y la *apropiación no enajenada del trabajo* que adquiere la calidad de posesión, aparecen como la negación del sistema de capital. Es una teoría que parte de la constatación de la presencia de estas formas de apropiación y de trabajo en un mundo contemporáneo y globalizado. Es una forma de *producción* privada de un valor de uso directamente para el trabajador y una propiedad de los *medios de trabajo* directamente comunitarios. Por ahora su presencia se reduce en las comunidades rurales y frente a una lucha por la legitimidad del capital, es vista como algo arcaico. Pero vistos desde su potencialidad antagónica al capital y su persistencia y capacidad de adaptación a todo tipo de cambios históricos puede convertirse en una contemporánea *forma de producción y apropiación del trabajo* social universal o mundial. Además se sabe que esta forma de producción y organización del trabajo existe en todos los lugares del mundo, especialmente en los países conquistados solo que fueron subalternizados y sometidos a una transformación bajo la visión unilineal de la historia eurocéntrica.

Para que esta *forma de producción* se convierta en universal, es necesario, en primera instancia, describirla en su estado actual de funcionamiento y partir de ello proyectar su dinámica para las empresas industriales urbanas. Es pensar el nacimiento de *empresas comunales* como la nueva economía manejado por el conjunto de trabajadores; o sea es pensar la sustitución de empresas privadas por empresas donde los trabajadores son dueños de los medios de trabajo y cada trabajador es además dueño de su trabajo, quien la hace de acuerdo a su capacidad y su necesidad.

Pensar en la *economía comunal* no implica descartar los avances que hizo la sociedad capitalista, sino se trata más bien la de aprovechar y subsumir bajo el *ethos comunal*. Eso implica apropiarse de las cualidades del funcionamiento de lo comunal en todas sus formas y usar las tecnologías de la civilización occidental para el potenciamiento de la nueva economía comunal.

Capítulo III

LA RÁPIDA DESILUSIÓN DE LA POSMODERNIDAD

Una aproximación de los efectos de la posmodernidad en las sociedades subalternas

3.1. La subalternidad como la negación de la razón totalizante

Silvia Rivera escribe: “La sociedad subalterna que siempre permanece heterogénea y elusiva a la política de los de ‘arriba’. La propia noción de subalternidad resultado forjada como algo distinto, ajeno y preexistente al mundo occidental” (Rivera, 1997:11) Es necesario señalar que precisamente estas sociedades que se han desarrollado al margen de un desarrollo continuista¹ de la sociedad, o sea su reproducción misma se erige como la negación de la razón totalizante². Es decir, se erige contra la racionalidad eurocentrista o américocentrismo anclada fundamentalmente en la idea del “progreso”. De esto último sus orígenes se encuentran en la antigüedad griega. Los griegos percibían —dice Sztompka— el mundo en proceso de crecimiento, como el desenvolvimiento gradual de potencialidades, pasando por etapas fijas (épocas) y produciendo avance y mejora³. La idea de progreso en su formulación original está firmemente situada dentro del modelo de transformación direccional o unilineal⁴, dentro de alguna versión de desarrollismo. Sus componentes centrales son: 1) Hay una noción de tiempo irreversible, que fluye en forma lineal y que proporciona continuidad al pasado, al presente y el futuro. El progreso por definición, es la diferencia positivamente evaluada entre el pasado y el presente (progreso logrado), o el presente o el futuro (progreso divisado). 2) La noción de movimiento direccional, en el que ningún estadio se repite, y cada estadio posterior se va acercando relativamente más a un estadio final divisado que a cualquier estadio anterior (una apro-

1. Giddens Anthony, *Consecuencias de la Modernidad*, Alianza Universidad, Barcelona, 1995.

2. Wellmer Albrecht, “La Dialéctica de modernidad y Postmodernidad”, en Joseph Picó (comp.), *Modernidad y Postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988.

3. Sztompka, Piotr, *Sociología del Cambio Social*, Alianza Universidad, Madrid, 1995, pp. 48.

4. Picó Joseph, *Modernidad y Postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 19.

ximación asintótica) a una complejión última de valores manifiestos. 3) La idea de progreso acumulativo, opera en forma gradual, paso a paso, o en forma revolucionaria, a través de "saltos" periódicos cualitativos. 4) La distinción de "estadios necesarios" típicos (fases épocas) a través de los cuales pasa el proceso. 5) El énfasis en las causas "endógenas" (internas inmanentes) de los procesos, que aparecen como autopropulsados (auto-dinámicos) o, en otras palabras, como el despliegue de potencialidades internas alojadas dentro de la sociedad que sufre el cambio. 6) El proceso concebido como inevitable, necesario, "natural", no puede pararse o desviarse. 7) La noción de *mejoramiento*, avance, mejoras; esto es, la valoración de cada estadio consecutivo del proceso como relativamente mejor que su predecesor, culminando en el estadio final que se espera que produzca la satisfacción completa de valores apreciados, como la felicidad, la abundancia, la libertad, la justicia, la igualdad, etc.⁵.

Esta evolución definida como una secuencia temporal de forma es la que entra en crisis y se abre a nuevas posibilidades de reflexión. Giddens⁶ es quien sintetiza mejor indicando que la historia humana no tiene una "figura" evolutiva y que se estaría haciendo un daño positivo si se intenta de comprimirlo en una. Para afirmar esta tesis halla tres razones: a) Nadie puede saber cuando apareció el *homo sapiens* y que los evolucionistas solucionan considerando solamente como algo nuevo añadido a procesos evolutivos existentes; b) La teoría evolucionista en biología se basa en postulados sobre la independencia del origen de las especies y sobre el hecho de que no son intercambiables salvo por mutación. Estas condiciones no se aplican en la historia misma. Es que sencillamente las "sociedades" no presentan el grado de "clausura" propio de las especies, c) La historia humana no es una historia de crecimiento universal. Para Giddens, por lo tanto, el mundo moderno ha nacido más por una discontinuidad que por una continuidad con lo que ocurrió antes.

Hay que admitir que Giddens estudia las discontinuidades de la sociedad moderna, y no se interesa por otras sociedades "no modernas", debido a que para él las formas de vida introducidas por la modernidad arrasaron de manera sin precedentes todas las modalidades tradicionales del orden social. Tanto en extensión

5. Sztompka, Piotr, *Ibid*, pp.51.

6. Giddens, Anthony, *La Constitución de la Sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Amorrurtu, Argentina, 1984, pp. 264-26518.

como en intensidad, las transformaciones que ha acarreado la modernidad —dice Giddens— son más profundas que la mayoría de los tipos de cambio característicos de periodos anteriores⁷. En este sentido presta mayor atención a las formas de cómo se presentan las discontinuidades en la sociedad moderna que se puede expresar en: *ritmo de cambio* donde la celeridad del cambio de las condiciones es excepcional que en las sociedades antiguas, expresado con más notoriedad en el avance tecnológico. La segunda discontinuidad es la del *ámbito de cambio* que rompe los localismos o regiones del mundo mediante la tecnología de comunicación y la tercera característica atañe a la *naturaleza intrínseca de las instituciones modernas* referentes a la generalización de algunas instituciones de la sociedad moderna.

Si bien las diferentes corrientes de pensamiento social europeo crítico a la modernidad aparecen con distintas denominaciones como sociedad postindustrial (Giddens, Touraine), modernización reflexiva (Ulrich Beck) postmodernidad (Lyotard, Bauman, Jameson y otros), cuestionan o abren el debate de la posibilidad de una (auto) destrucción creativa de toda una época y una visión lineal de la historia a lo que nos hemos referido más arriba. No permite aun comprender a las sociedades subalternas en la sociedad contemporánea, debido a que sus análisis parten de diversos paradigmas de Europa y Norteamérica y en contextos que se desarrollan en ellas mismas. Los resultados se pueden expresar mediante tres concepciones más destacables a nuestro juicio: el post-estructuralismo francés (Lyotard), la teoría crítica alemana (Habermas) y la sociología neoconservadora americana (Bell). Como dice Picó el proyecto de la modernidad supone, al mismo tiempo, una crisis de las teorías críticas de la sociedad y la cultura burguesa y la sociedad capitalista desde la perspectiva de una racionalidad ilustrada utópica⁸.

La tesis neoconservadora de Bell⁹, según Picó, consiste en que la cultura postmodernista es del todo incompatible con los principios morales de una conducta de vida racional y propositiva. Se diluye la ética protestante y se da paso del individualismo competitivo, al individualismo hedonista. La teoría de la individualización según Beck, consiste en una nueva forma de conducir y organizar la vida, presupone al individuo como actor,

7. Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid Alianza, Barcelona, 1995, pp. 18.

8. Picó Joseph, *Modernidad y Postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 36.

9. Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, Heinemann, Londres, 1971.

diseñador, malabarista y director de escena de su propia biografía, identidad, redes sociales, compromisos y convicciones, es una biografía estándar que se convierte en una biografía de elección, una biografía hágalo usted mismo y en expresión de Giddens, una biografía reflexiva¹⁰.

Picó escribe rescatando la concepción de Bell y diciendo que la sociedad moderna era conquistadora, creía en el futuro de la ciencia y la técnica. En la sociedad postmoderna se disuelven la confianza y la fe en el futuro, ahora ya nadie cree en el porvenir de la revolución y el progreso. La gente desea vivir el “aquí” y “ahora” buscando la calidad de vida, y la cultura personalizada. A esto Beck como Giddens dirán el retorno de la incertidumbre donde el horizonte se desvanece a medida que los riesgos crecen, pues los riesgos nos dicen que es lo que no ha de hacerse, pero no que debe hacerse. En el contexto del riesgo, domina el imperativo de abstenerse. El hedonismo que según Bell era solamente practicada a principios del siglo ahora se convierte en una cultura de masa, por lo que desaparece en estas sociedades —tal como diría Jameson— algunos límites o separaciones clave sobre todo la erosión de la antigua distinción entre la cultura superior y la así llamada cultura de masas o popular¹¹.

Según Picó con el universo de los objetos, de la publicidad y los *mass media*, la vida cotidiana y el individuo han sido incorporados al proceso de la moda y de la obsolescencia acelerada: la realización plena del individuo coincide con su fugacidad¹². En esto, la imitación o mejor aún, el remedo de otros estilos y en particular, de sus manierismos y crispamientos estilísticos, denominado por Jameson la cultura del *pastiche*, son los que ha sustituido a la originalidad y a la creatividad. Estas características de la sociedad, según Bell, ha liquidado la razón ilustrada y que el divorcio entre el orden jerárquico-utilitario y el orden hedonista que puede desembocar en el hundimiento de las instituciones liberales. Para salir de esto plantea el restablecimiento de la ética de la disciplina y el trabajo mediante el retorno de la religiosidad.

Lyotard¹³ aporta a esta polémica ya que para él la postmodernidad se presenta también como la crítica al discurso ilustrado y su legitimación racional. La postmodernidad representa la

10. Beck Ulrich, *La Reivención de la Política: hacia una teoría de la modernización reflexiva*, Alianza, Madrid, 1994, pp. 29-30.

11. Jameson, Fredrick, *El giro cultural*, Manantial, Buenos Aires, 1999, pp. 16.

12. Picó, Joseph, *Ibid*, pp. 38.

13. Lyotard, J.F., *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984.

incredulidad en los metarrelatos. La idea del autor apoyada en buena parte en el crecimiento de la sociedad informatizada, es que la interacción social ha sufrido una fuerte evolución y han aparecido nuevos lenguajes y juegos de lenguaje en base a una heterogeneidad de reglas. Por eso para Lyotard el saber científico ya no es exclusivamente narrativo y ha cambiado de estatuto.

La diversidad de lenguajes y juegos de lenguajes diferentes —dice el autor— tiene su efecto en la multiplicación de las máquinas de información y que además esto afecta en la circulación de los conocimientos tanto como ha lo hecho antes el desarrollo de los medios de circulación de los hombres, primero el transporte, y los *mass media* (sonidos e imágenes) después. En la sociedad postindustrial, y en la cultura postmoderna, el sistema se autolegitima en base a la optimizaciones de sus actuaciones; es decir, que legitima la eficacia y el poder. En este sentido el proyecto del sistema-sujeto es un fracaso y se abre la tarea de la destrucción.

Esta des-construcción y desenmascaramiento de la razón ilustrada como respuesta al proyecto modernista se puede expresar en tres ideas principales: a) un rechazo ontológico de la filosofía occidental, b) una obsesión epistemológica con los fragmentos y facturas, y c) un compromiso ideológico con las minorías en la política, sexo y lenguaje.

Para Lyotard, la postmodernidad no representa, por tanto, otra crisis dentro de la trayectoria de progresión, agotamiento y renovación que ha caracterizado la cultura modernista sino más bien una ruptura radical con esta lógica de camino único, que lo convierte en discurso absoluto, y que nos anuncia la llegada de un tipo de sociedad totalmente nueva. Esta sociedad para el autor, ha comenzado en la década de los 60 con la transformación de la naturaleza del saber que se encuentra afectado en dos de sus principales funciones: la investigación y la transmisión de los conocimientos. Para la primera un ejemplo adecuado es la genética, que debe el paradigma teórico de la cibernética; y para la segunda, se sabe que al normalizar, miniaturizar y comercializar los aparatos, se modifican las operaciones de adquisición, clasificación y posibilidad de disposición y de explotación de los conocimientos.

Luhmann¹⁴ ha de ser aun más radical cuando plantea la muerte del observador extramundano, es decir, el observador que se ubica en un plano del tercero neutral, ya que esto presupone

14. Luhmann Niklas, *Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Paidós, Argentina, 1997.

que el mundo es el mismo para todos los observadores y que es definible de manera homogénea. Esta visión positivista no admitía por ejemplo: que en tanto que definible es un mundo distinto para diferentes observadores y, en tanto que el mismo mundo, es indefinible. Esta última posibilidad dice el autor citado, significa ponerse de acuerdo en torno al "pluralismo". Con ello comienza —y se evita la deconstrucción de la distinción de sujeto y objeto—. A cada objeto se le concede su propia perspectiva, su propia cosmovisión, su propia interpretación. Esto sólo se puede lograr mediante las observaciones de segundo grado. En ese sentido, en la sociedad postmoderna cambia incluso las formas de producir conocimiento. A lo que se refería Lyotard.

A todo esto se suma dice Lyotard el *contrato temporal* que suplanta la institución permanente en las cuestiones profesionales, afectivas, sexuales, culturales, familiares e internacionales, lo mismo que en los asuntos políticos. Se apunta así una flexibilidad en el sistema que permita toda una serie de juegos de lenguaje.

A nuestro juicio, contra esta visión triunfalista de la postmodernidad ha reaccionado, desde la teoría crítica alemana, Habermas que ve todo esto, en términos de Picó, como un furor contra el legado del humanismo y la ilustración. Habermas afirma que el siglo XX había puesto a dura prueba el optimismo de la razón ilustrada, que no solo favorecía al arte y a la ciencia controlar la naturaleza, sino que también facilitaba la comprensión del mundo y del individuo, promovido el progreso moral, la justicia de las instituciones y aun la felicidad de los seres humanos. Sin embargo, a pesar de esa prueba crítica para él el proyecto de la modernidad no es una causa perdida, sino una trayectoria recuperable siempre y cuando se enderece el proceso racionalizador desde posturas teóricas de reconstrucción, y se eliminan los aspectos patológicos que han ido apareciendo a lo largo del desarrollo de la modernidad.

Mediante la teoría de acción comunicativa trata de remediar la ciencia social que se basó en la síntesis dialéctica de las disciplinas empírico-analíticas e histórico-hermenéuticas que poseía un interés emancipador. De ahí que uno de los propósitos fundamentales de este trabajo es explicar y demostrar que los debates sobre la racionalidad que era la preocupación central de los filósofos y sociólogos modernos, no han sido abordados desde una perspectiva de una teoría sociológica que es capaz de dar cuenta las diferentes formas de procesos de racionalización.

Por eso que Habermas forja una síntesis dialéctica de estas aproximaciones hermenéuticas “rivales”, tratando de integrar la vida cotidiana y los sistemas sociales y mostrando como cada uno presupone al otro. “No podemos entender el carácter de la vida cotidiana (real) a menos que entendamos los sistemas sociales que la moldean, y no podemos entender los sistemas sociales a menos que veamos cómo surgen de la actividad de los agentes sociales”¹⁵. Sin duda esto es similar a la doble hermenéutica planteada por Giddens cuando afirma: “Todo esquema teórico de las ciencias naturales o sociales es en cierto sentido una forma de vida en sí mismo, cuyos conceptos tienen que ser dominados como un modo de actividad práctica que genera descripciones de tipos específicos [...] La sociología a pesar, se ocupa de un universo que ya está constituido dentro de marcos de sentido por los actores sociales mismos, y reinterpreta esos marcos dentro de sus propios esquemas teóricos, mediando el lenguaje corriente y el técnico”¹⁶. Estas coincidencias hacen a estos autores para que se identifiquen contra la postmodernidad, tal como voy a demostrar más adelante.

Entonces a partir de estas reflexiones teóricas, Habermas empieza a analizar la sociedad moderna y llega a concluir que en la sociedad moderna lo que ha ocurrido es un proceso *selectivo de racionalización*, en el que prevalece la racionalización de una razón determinada que invade y deforma la vida cotidiana, y este proceso selectivo puede ser explicado por las restricciones particulares que ha sufrido la racionalización comunicativa y por las condiciones limitantes y la dinámica de un proceso capitalista de producción.

Por lo tanto, Habermas critica este proceso selectivo de racionalización para explicar la crisis del Estado del Bienestar sin renunciar al proyecto de la modernidad proponiendo la autorreflexión emancipadora que depende de una reconstrucción racional que se adecúe a las condiciones universales del desarrollo de la razón.

Su tesis de selectividad supone que existen diversas alternativas, es decir, que la racionalización del mundo puede tomar una variedad distinta de formas históricas. No existe una lógica

15. Habermas Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Tomo I, racionalidad de la acción y racionalización social, Cátedra, Madrid 1997, pp.34.

16. Giddens Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico: crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Amorrortu, Argentina, 1987, pp.194.

inevitable de la modernidad, y eso mismo permite la posibilidad de explicar y diagnosticar sus patologías. De esta manera para Habermas la falta de un sentido de racionalidad social se ha dejado sentir siempre en la "filosofía del sujeto", y lo que ha tergiversado el pensamiento filosófico tradicional. Las patologías se expresan en todos los movimientos sociales que no están vinculados directamente con la economía política (femenismo, ecología, etc). Estos, para el autor, deben ser estudiados desde la perspectiva de la acción comunicativa, y han de ser vistos como reacciones defensivas para preservar la integridad de las estructuras comunicativas contra las distorsiones impuestas por los procesos de racionalización sistémica.

Habermas —dice Picó— trata de salvar así la potencia emancipadora de la razón ilustrada que para él es la condición *sine qua non* de la democracia política. Defiende así una noción sustantiva de la racionalidad comunicativa, especialmente contra aquellos que quieren colapsar la razón con la dominación. Este proyecto habermasiano de la teoría crítica se dirige tanto contra el neoconservadurismo político como contra la irracionalidad cultural de un esteticismo post-nietzscheano, representando por una buena parte de la teoría francesa actual.

En la misma línea puede analizarse a Giddens¹⁷ ya que para él el post-modernismo se refiere a estilos o movimientos de literatura, de pintura, de artes plásticas y de la arquitectura. Concierne —dice el autor— a aspectos de reflexión estética sobre la naturaleza de la modernidad. Según él, Nietzsche y Heidegger habrían aportado en la necesidad de distanciarse de las pretensiones fundamentales de la ilustración. Nada puede saberse con certeza, dado que los preexistentes "fundamentos" de la epistemología han demostrado no ser indefectibles; que la historia está desprovista de teleología, consecuentemente ninguna versión de "progreso" puede ser defendida convincentemente; y que se presenta una nueva agenda social y política con una creciente importancia de las preocupaciones ecológicas y quizás en general, de nuevos movimientos sociales.

La post-modernidad —dice Giddens— ha sido asociada no sólo con el final de la fundamentación, sino con el "final de la historia" debido a que la "historia" no posee forma intrínseca ni teleología total. Se puede describir una variedad de historias, aunque esto no implica para Giddens una ruptura con la moder-

17. Giddens, Anthony, *Las consecuencias de la Modernidad*, Alianza, Madrid, 1993.

nidad, sino más bien su radicalización. Todo esto se nota cuando dice: “la ruptura con las visiones providenciales de la historia, la disolución de la fundamentación junto al surgimiento del pensamiento contrafáctico orientado-al-futuro y el ‘vaciamiento’ del progreso por el cambio continuado, son tan diferentes de la Ilustración como para avalar la opinión de que se han producido transiciones de largo alcance. Sin embargo, referirse a esas transiciones como postmodernidad, es un error que obstaculiza la apropiada comprensión de su naturaleza e implicaciones. Las disyunciones que han tenido lugar han de verse más bien como resultantes de la autoclarificación del pensamiento moderno, en tanto que los residuos de la tradición y la visión providencial se disipan. No hemos ido ‘más allá’ de la modernidad, sino que precisamente, estamos viviendo la fase de su radicalización”¹⁸.

De esta manera defiende el proyecto moderno, acuñando la teoría cíclica del cambio social por la cual la civilización moderna se ve simplemente como una civilización regionalmente localizada entre otras que la han precedido en otras áreas del mundo. De acuerdo a la teoría discontinuista planteada por el autor, la modernidad no es solamente una civilización entre otras. La decadencia del dominio de occidente sobre el resto del mundo es explicada no como la disminución del impacto de las instituciones que allí surgieron primero, sino por su resultado por la extensión mundial o su mundialización.

En un franco desacuerdo de utilizar el término postmoderno, para Giddens, sólo se vislumbra algo más que unos pocos destellos del surgimiento de modos de vida y formas de organización social que divergen de aquellos impulsados por las instituciones modernas y que esto sería precisamente la disolución del evolucionismo, la desaparición de la teleología histórica, el reconocimiento de su minuciosa y constitutiva reflexividad, junto con la evaporación de la privilegiada posición de occidente.

El debate de los antipostmodernistas y los propostmodernista, tal como hemos señalado, termina con el monopolio del raciocinio único, liquida el camino único de la historia y abre sobre la posibilidad de ver la variedad de historias (Giddens) o diversas racionalidades (Luhmann). Así se tiene una autoidentificación teórica de las sociedades subalternas que significa mirarse y evaluarse a sí misma, es decir, mirar el sistema en contraste con el entorno externo.

18. Giddens, *Ibid*, pp. 56-57.

Esto significa enfrentar un debate reflexivo con las teorías occidentales y con otros modelos que la historiografía y la antropología social han dejado al descubierto. En esto habría que admitir que no todo sistema¹⁹ de la historia subalterna ha sido destruida, sino que estas han sabido subsistir a la imposición de una historia única occidental, mediante los diversos usos de acoplamientos operacionales y no a través de acoplamientos estructurales. De darse este último, la subalternidad hubiera terminado totalmente arrasado por la historia de la modernidad. Sin duda estos procesos no son simples sino constituyen un complejo de realidades que merecen ser entendidas, pero que es en la actualidad la fuente de la desilusión moderna y postmoderna.

3.2. La modernidad inconclusa en las sociedades subalternas

En este punto quisiera focalizar el análisis sobre las consecuencias y las prácticas de modernidad en sus instituciones principales como la política y la economía así como la forma de su enfrentamiento y estructuración con las sociedades totalmente distintas a la estructura moderna, como son las sociedades indígenas.

Como habíamos visto el postmodernismo suele identificarse con la sociedad postindustrial donde las características principales no están regidas por el antagonismo entre capital y salario como un problema manifiesto, aunque siempre latente. Como dice Touraine, las antiguas clases dominantes era definida por la propiedad. La nueva clase dominante se define, ante todo, por los conocimientos; es decir, por un nivel de educación²⁰. En estas sociedades la tecnocracia es un medio por el que se asume la dirección de los grandes aparatos económicos y políticos que orientan el crecimiento. Entre estas dos grandes clases o grupos de clases —dice Touraine— la oposición principal no se debe a que los unos posean la riqueza o la propiedad y los otros no, sino a que las clases dominantes están integradas por quienes dirigen el conocimiento, por quienes detentan las informaciones.

Mientras en Europa está muriendo el individualismo competitivo o, en los términos de Jameson, el capitalismo competitivo. El apogeo de la familia nuclear y el surgimiento de la burguesía como clase social hegemónica, va dando paso al hombre

19. Los conceptos, sistema, entorno y acoplamiento que hemos de usar en este ensayo es recuperado de Niklas Luhmann, ya que nos parece lo más adecuado para explicar las desestructuración de las sociedades subalternas.

20. Touraine, Alain, *La sociedad Postindustrial*, Ariel, Barcelona, 1971, pp. 55.

organizacional de las burocracias tanto en las empresas privadas como en el Estado. En los países subalternos —como Bolivia— la clase dominante ni siquiera había podido estructurar un capitalismo competitivo. Como dice Zavaleta la captación del excedente ha sido siempre un concepto ajeno a la clase dominante. Heredaron una mentalidad señorial, actitud de ese español o el hacendado o el funcionario público tendrían un papel de mediadores estatales o recaudadores aunque de ninguna manera de dirigentes productivos o sea que se daría una supeditación jurídica pero jamás una supeditación real²¹.

Por lo tanto, en Bolivia, la burguesía jamás tuvo un espíritu capitalista al estilo de la burguesía Alemana estudiada por Max Weber, por eso su nacimiento se debe al Estado y que jamás pudo constituirse en una clase independiente y competitiva. De inicio como Zavaleta afirma “lo que hacía de capitalista en Bolivia estaba siempre determinado por lo que había de no capitalista en Bolivia. En realidad, los capitalistas mismos tenían depositadas sus ilusiones no en valores burguesas sino en los símbolos señoriales”²². Eran pues, de un modo típico, burgués con una cabeza preburguesa. Aún lo que se obtenía de un modo capitalista —decía Zavaleta— se desperdiciaba de un modo señorial.

La burguesía que había surgido en el Estado del Bienestar Social a partir de la Revolución de 1952, fundamentalmente anclado en la empresas Estatales, es la que discursivamente había asumido el proyecto moderno y también constituyó un proletariado con una fuerte mística teleológica del comunismo. El relativo éxito en el sentido de borrar las sociedades tradicionales, se encuentra precisamente en esta etapa. Sin embargo, la constitución de las empresas y el Estado bajo el criterio de la racionalidad moderna, en el sentido que habla Max Weber, nunca pudo ser nuevamente concretada, ya que el mérito y la especialización fueron siempre menos importantes en la ocupación de cargos burocráticos. La estructuración y la organización de las empresas privadas como estatales siempre fueron en base a las redes de compadrazgo, es decir, en torno a intercambio de favores, regidos por el clientelismo político y las redes familiares y de amistad. En este sentido el conocimiento no fue el centro de la organización de la sociedad como ocurrió en Europa.

21. Zavaleta M., René, *Lo nacional popular en Bolivia*, Siglo XXI, México, 1986, pp. 18.

22. Zavaleta, *Ibid*, pp. 110.

Sin embargo, ello no quiere decir, que los sistemas subalternos son operacionalmente cerrados y su reproducción son totalmente autopoéticos y que se reproduce sin relación con el entorno externo. Por el contrario, la clase dominante subalterna siempre asumió —en términos de Jameson— una mentalidad y una práctica de pastiche, un corazón europeo y una vergüenza hacia su propio país, aunque su vida dependía de él. En ese sentido, asumieron una organización económica, política y otras transformaciones que se iban dando en el mundo europeo.

Por eso no ponían resistencia a todo aquello que provenía del “viejo mundo” o del mundo desarrollado. El éxito de la universalización de la modernidad no fue sólo el resultado de la imposición, sino fue muy importante la anuencia de los mundos subalternos; es decir, la creencia en ese mundo y acompañar en esta complicidad. A partir de esto, podemos decir, que la modernidad es inconclusa por ejemplo en la industria, pero sí es exitosa en otros elementos como por ejemplo en la separación del tiempo y el espacio y en la organización política con sus propias características de subalternidad las cuales expondremos aquí.

Para Giddens²³ el mayor dinamismo de la modernidad deriva de la *separación del tiempo y del espacio*, ya que uno de los aspectos más importantes —dice el autor— fue la homologación mundial de los calendarios. El segundo aspecto que considera es la estandarización para todas las regiones. El vaciado temporal según este planteamiento es una condición del vaciado espacial, que significa fomentar las relaciones entre los ausentes, a pesar de cualquier situación de interacción cara a cara. Situación que lleva a dos procesos muy importantes de la modernidad: el desanclaje y la fiabilidad.

Por desanclaje se entiende como el “despegue” de las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y reestructuraciones en indefinidos intervalos espacio-temporales. Distingue dos tipos de desanclaje: creación de “señales simbólicas” y el establecimiento de “sistemas expertos”. El primero se refiere a los medios de intercambio que pueden ser pasados de unos a otros sin consideración por las características de los individuos o grupos que los manejan en una particular coyuntura. Como ejemplo —señala Giddens— a la legitimación política y la señal simbólica del dinero.

23. Giddens, Anthony, *Ibid*, pp. 34-41.

El crédito continúa con el ejemplo —es una manera de abrir paréntesis en el tiempo, que implica un medio de distanciamiento entre el tiempo y espacio, en este sentido una gran parte del dinero deja de ser medio circulante, sino es solo un anote informático que es la característica de la sociedad moderna. Precisamente esta es la gran diferencia de los países subalternos. La subalternidad dominada no entra en este desanclaje, sólo conoce al dinero como “medio que circula” inclusive algunas sociedades se reproducen mediante el intercambio de un producto con otro producto (trueque). Entonces, este tipo de desanclaje sólo es asumido por la subalternidad dominante. A esto llamamos modernidad inconclusa.

De igual manera los *sistemas expertos* que son para Giddens los sistemas de logros técnicos o de experiencia profesional que organizan grandes áreas del entorno material y social donde el individuo deposita su confianza en todos los materiales adquiridos ha pasado por las manos profesionales.

Para el desarrollo de los dos tipos de desanclaje —según Giddens— es muy importante la fiabilidad que es otro concepto fundamental para entender la modernidad. El concepto se refiere a la confianza pero que implica riesgo o una contingencia. Esto conlleva una confianza, por ejemplo, en el sistema bancario o en los expertos, base central para el funcionamiento de la sociedad moderna. Sin embargo, este elemento de confianza es la que tampoco se desarrolla en las sociedades subalternas dominadas, por eso que hay incluso sistemas crediticios subterráneos como el pasanaku, muy bien descrito por Silvia Rivera²⁴. La fiabilidad por lo tanto, es una restricción a una población muy pequeña de subalternos dominantes.

Otra de las áreas de análisis del postmodernismo es el campo político. La democracia representativa se hizo universal en todas las sociedades y fue defendida por todos los organismos. Quizá este es el campo que fue asumido con bastante éxito en los países subalternos. Esta política se ha convertido en un campo cerrado, administrado por un grupo de especialistas que flota por encima de la sociedad. Uno de los factores de este proceso es la evolución creciente de la autonomización del poder. Según Bourdieu, la autonomía etimológicamente quiere decir:

24. Rivera Silvia, *Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial en las migrantes aymaras de la ciudad de La Paz y El Alto, Bolivia*, Ministerio de Asuntos Género y Generacional, La Paz Bolivia, 1991.

los que tiene su propia ley, su propio *nonos*, que tiene en sí mismo el principio y la regla de su funcionamiento²⁵; es decir, es el grupo el que ejerce el monopolio de las decisiones, donde se enajena la soberanía popular mediante la delegación. En este sentido, queda claro que hay condiciones sociales de funcionamiento del campo político como lugar en el cual un cierto número de personas cumplen las condiciones de acceso, juega un juego particular del que los demás están excluidos. En los países subalternos la exclusión obedece a la estructuración de los anillos de jerarquía colonial; es decir, el monopolio del poder político fue ejercido por los criollos.

Estas personas aparecen como dotados de vida propia y se olvidan que su existencia se debe a la colectividad. Bourdieu llama a este proceso de trastocamiento *fetichismo de la política*. Hecho que hace que este grupo ejerce el monopolio de las decisiones. Así se enajena la soberanía popular mediante la delegación. Existen entonces condiciones sociales que posibilitan el acceso a los microcosmos políticos, como por ejemplo, el tiempo libre. La primera acumulación del capital político, pertenece a la gente que posee un excedente económico que le permite distraerse de las actividades productivas, lo cual le posibilita ponerse en posición de portavoz. Además de tiempo libre, hay otro factor que es la educación. Con todo estos elementos el político se convierte en un verdadero propietario del poder. Sin duda esta forma de organización política tiene su sustento material en la economía y el manejo de recursos naturales en forma de propiedad privada.

Por eso que la forma liberal de la política actúa bajo lógica de ganancia y mentira, en donde la ganancia a parte de expresarse en los réditos económicos ya sea legal o producto de la corrupción, también se expresa en una plusvalía de legitimación de un orden social capitalista, o la garantía de la reproducción del capital. Además la ganancia se sostiene con la separación entre el decir y el hacer, esa escisión entre el discurso y la acción como actos fundantes de la democracia, sin los cuales su existencia se pondría en el tapete de la cuestión. De ahí que la clase dominante tenga que escenificar la mentira precisamente en las elecciones a través del voto secreto. En este acto el votante tranquilamente puede asumir la doble actitud de decir que votará por un candidato y sin embargo, vota por otro.

25. Bourdieu Pierre, *El campo político*, Plural, La Paz-Bolivia, 2001, pp. 10.

A esta estructuración llamaría Beck política de las instituciones. Sin embargo, para él estaría en crisis ya que estaría renaciendo el no institucional de lo político, donde el sujeto individual regresa a las instituciones de la sociedad; es decir, la política se encuentra en el sector privado. La empresa, la ciencia, las ciudades, la vida cotidiana, este conjunto de acciones denominado —por el autor— como subpolítica. De esta manera Beck ve de manera optimista la reconfiguración de la política cuando dice “la subpolítica, por lo tanto, significa configurar la sociedad *desde abajo*. Visto desde arriba, esto tiene como consecuencia la pérdida de capacidad implementativa, la retracción y minimización de la política. Como consecuencia de la subpolitización, grupos que hasta ahora no estaban implicados en el proceso de tecnificación e industrialización (grupos ciudadanos, opinión pública, movimientos sociales, grupos de expertos, trabajadores en su lugar de trabajo), tienen cada vez más oportunidades de tener voz y participación en la organización de la sociedad. Existen incluso oportunidades para que individuos valerosos puedan ‘mover montañas’ en los centros neurálgicos del desarrollo. La politización, por tanto, implica una pérdida de importancia del enfoque basado en un poder central; significa que los procesos que hasta ahora siempre habían discurrido sin fricciones se extinguen frente a la resistencia de objetivos contradictorios”²⁶. Por lo que la política oficial estaría orientada a la estructura sistémica de la sociedad (dirigida por normas) y la subpolítica sería la política reflexiva modificadora de normas.

La tesis de Beck, aparentemente suena interesante, hace aparecer como que todos los movimientos (fuera y dentro de la economía política) decidieran sobre sus asuntos. Sin embargo, no es así. Siempre termina siendo subsionado por los detentores del campo político. El Estado sigue siendo el órgano rector supremo, la cabeza donde se dilucida el destino de los movimientos sociales. En otras palabras, estos movimientos sólo entran como fuerzas de negociación, no a decidir la forma de la política misma ni mucho menos a plantear otra forma del sistema político debido a que en sociedad europea han muerto las teleologías.

Esta forma liberal de la política no solo se constituye en la práctica de gobierno de una nación; sino que penetró a las instituciones locales. También fue impuesta a las subalternidades dominadas, o comunidades indígenas. En muchos casos los

26. Beck, Ulrich, *Ibid*, pp. 39.

indígenas como agentes políticos lo asumen como algo natural. Para ello muchos Estados subalternos dominantes han promovido diversas normas jurídicas orientadas hacia la expansión del sistema liberal de la política, tal es el caso de Bolivia con la Ley de Participación Popular. Así se empieza otra etapa en la incorporalización de prácticas políticas liberales que funcionan como una subjetivación inconsciente o “consciente” de estas técnicas de modificación de las estructuras indígenas. Aparecen como juegos de verdad y como las únicas y mejores organizaciones políticas, pero que en verdad van en detrimento de la propia comunidad. A esto Foucault llama *tecnologías del poder*, que determinan conductas de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto. Pero sobre todo, en este proceso de aceptación de estructuras estructuradas pero ajenas a los indígenas es más importante la denominada por Foucault *tecnologías del yo*, que permiten a los individuos efectuar por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser.

Este es la paradoja de la postmodernidad, es decir, se habla de la muerte de la historia única, pero que en esta etapa se universaliza como nunca el sistema político y económico como sistemas únicos. En los países subalternos no cambia la política de imposición siguen practicándose las mismas estrategias tal como la describe Bauman: “En esta guerra, se desplegaban intermitentemente dos estrategias alternativas, pero así mismo complementarias. Una primera *antropofágica*: aniquilar a los extraños devorándolos, para transformarlos después metabólicamente en un tejido indistinguible del propio. Esta era la estrategia de la *asimilación*: hacer semejante lo diferente; ahogar las distinciones culturales o lingüísticas; Prohibir todas las tradiciones y lealtades salvo las dirigidas a alimentar la conformidad con el nuevo orden global; fomentar e imponer una y sólo una medida de la conformidad. La otra estrategia era *antropoémética*. Vomitar a los extraños, desterrarlos fuera de los confines del mundo ordenado y prohibirles toda comunicación con quienes permanecían dentro. Esta era la estrategia de *exclusión*: encerrar a los extraños entre los muros visibles de los guetos o tras las prohibiciones invisibles, pero no por ello menos tangibles, de la comensalidad [...] limpiar: expulsar a los extraños más allá de las fronteras del

territorio administrado y administrable; o cuando ninguna de las dos medidas era factible: destruir a los extraños físicamente”²⁷.

La democracia liberal con su conexión entre la libertad individual y nacionalidad, integra a los indígenas a la sociedad nacional; es decir, permite abandonar ciertos aspectos de sus culturas que son incompatibles con la civilización. La modernidad aprovecha los antiguos lazos comunales y los nuevos de lazos de parentelas y de paisanaje para succionar más plusvalía, como nueva estrategia de organización de la fuerza productiva mundial; ejemplos típicos de este fenómeno los tenemos en los bancos “solidarios” como habíamos señalado más arriba.

El integracionismo puede ser caracterizado en efecto — dice Díaz Polanco— como un eclecticismo pragmático que toma lo que conviene de las más diversas y dispares teorías, sin entrar en minuciosidades sobre la especificidad de los enfoques adoptados (Díaz P. Hector, 1995)

Desde este punto de vista la propuesta la política de pluri-multi en los países subalternos (como una nueva característica de la modernidad contemporánea), es una especie de “panesvalismo democrático”, ya que se destaca en esta teoría la ambición de confraternización general de los pueblos, que quiere nada más que “hermanar” al tuntún sin considerar la posición histórica y el grado de desarrollo social de cada pueblo. En este sentido es la aplicación del principio de multiculturalidad para su propio interés, es decir, para la nación dominante como una cosa legítima de la tradición liberal.

Mediante las reformas del Estado aparenta reconocer la vida propia de las otras naciones o sistemas pero, a la par, otorga o concede fundamentalmente los derechos individuales universales; es decir, los valores liberales como la democracia y el mercado. En tal sentido las naciones excluidas en este complejo panorama internacional se enfrentan a la nación dominante en condiciones particularmente desventajosas, debido a que la globalización neoliberal está afectando y liquidando la base material de estos pueblos.

A este nuevo tipo de etnocidio cultural por medios más simulados y en otro trabajo²⁸ la hemos denominado *etnofagia estatal*, como otra de las características de la postmodernidad.

27. Bauman, Zygmunt, *La postmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid, 2001, pp. 28-29.

28. Patzi Felix, *Insurgencia y sumisión: movimiento indígena-campesino 1983-1998*, Comuna, La Paz, Bolivia, 1998.

Por su parte, Díaz Polanco, refiriéndose al tema dice que en este proceso, “como regla general se inicia el abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos, y se adopta un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego la cultura nacional dominante”²⁹.

En este proceso de *etnofagia estatal* la incorporación de personajes de origen indígena en los primeros planos de la vida nacional es muy importante. Sin embargo, ello no necesariamente significa que éstos asuman los intereses de las naciones de donde provienen; sino que tal presencia, más bien, se produce para avalar y legitimar su propia liquidación y exclusión en tanto proyecto nacional.

Esta visión de la postmodernidad a diferencia de las explicaciones eurocentristas preocupados por solucionar los problemas de la democracia, nos permiten comprender la realidad actual de los países subalternos y fundamentalmente trabajar la otra visión; es decir, la construcción de otro tipo de sociedad inspirada en los sistemas subalternos dominados y que se revitaliza en esta crisis. ¿Cuál es ese sistema subalterno dominado que se perfila como alternativa a la democracia y la economía privada?. Son los *sistemas comunales* indígenas que no han sido desmantelados por la modernidad que ahora resucita como algo antagónico al sistema liberal. Esto permite explicar que la modernidad sólo había desmantelado el *entorno* (vestimenta, lenguaje, ritos, alimentación) pero no el sistema o fue poco afectado (modo de producción, relaciones de producción) y la organización del poder; constituyen los dos elementos integrantes del *único sistema* que explica la autoreproducción de las sociedades subalternas dominadas frente a una subalternidad dominante.

A diferencia de las sociedades modernas los sistemas comunales no producen diferencia o éstas son muy mínimas. Por eso se puede hablar de un *único sistema* constituidos por dos elementos centrales: la gestión comunitaria de recursos y la lógica de servicios en la administración del poder. Ambos con una interdependencia mutua, por lo que han existido más entornos externos que internos. Por eso que se muestra el sistema comunal como totalmente antagónico a la forma económica y política liberal. Debido a que en el sistema comunal el poder o

29. Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, España, 1991, pp.96.

la decisión no está centrada en el individuo, o el individuo no tiene poder en sí mismo, como ocurre en las lógicas democráticas; sino la asume la colectividad. De ahí que el representante solo exprese la decisión adoptada por la colectividad en una reunión, asamblea o cabildo; en otras palabras, el control lo ejerce el conjunto de personas constituidas en asamblea. Por eso que el representante es revocable en cualquier momento si es que no cumple o no expresa la decisión de la colectividad. La autoridad en este sistema de poder no es voluntario como ocurre en la lógica liberal, sino obedece a otra lógica que nosotros denominamos *lógica de servicio*, donde sus fundamentos centrales están en la *obligación y rotación*; es decir, uno para ser autoridad no entra por voluntad propia, sino está obligada a realizar este servicio a la comunidad, ya que si no lo hace puede perder el acceso a ciertos recursos naturales como ser: tierra, riego, pastizales y otros. Por eso que la ejercen de manera rotativa y todos los miembros de una comunidad tienen la obligación de prestar los diferentes servicios a la colectividad como la única forma de mantener el acceso a recursos y seguir perteneciendo a la comunidad.

La rotación y la obligación hacen que todos tengan la posibilidad de acceder a ciertos cargos públicos por un periodo de tiempo por la colectividad. En este sentido, el poder es muy difícil que derive en una especie de propiedad del poder tal como ocurre en la lógica liberal ni tampoco depende de la educación. La practica política es aprendida a través del recurrido jerárquico de cargos instituidos por el sistema comunal. De ahí que en las comunidades indígenas no rige las reglas democráticas, sino es una especie de un autoritarismo basado en el consenso. La autoridad no la tienen el individuo ni grupos de individuos, sino la colectividad. Ahora esta forma de organización del poder solamente es posible en una economía donde los recursos naturales son de propiedad comunal, con una distribución privada en calidad de posesión. A esto denominamos *gestión comunitaria de recursos naturales*. El manejo de tierras nos puede ilustrar mejor lo que venimos afirmando. El indígena aymara o quechua, por ejemplo, si bien posee, en forma privada, tierras sólo son propietarios de los frutos (papa, cebada, quinua etc.) que es producto del trabajo individual y familiar, pero no es propietario privado de esas tierras. Por eso que una vez terminada la cosecha, las tierras pasan a ser de uso común en forma de pasti-

zales; y para garantizar y acceder a estos recursos el comunario cada tiempo deber prestar el servicio a la comunidad.

Todo esto hace ver que la sociología que en vez de pensar en el mejoramiento del sistema democrático totalmente en crisis, debía afrontar lo siguiente: como los sistemas comunales pueden convertirse en modelos replicables en ámbitos nacionales y en cualquier lugar del mundo como uno de los modelos más estructurados que podría salvar la crisis mundial. Ello no significa negarse a los avances de la modernidad. Aquí nuevamente nos puede ayudar el concepto de *acoplamiento* de Luhmann. O sea un sistema comunal (agrario, industrial, etc.) puede elegir un acoplamiento de tipo *operacional* y no *estructural*, puede ser por ejemplo la tecnología sea esto informacional (computadoras, internet, telefonos y otros) o aquellos que coadyuven inmediatamente en la optimización del sistema de producción. Este acoplamiento es operacional porque no afecta al sistema comunal; sino más bien coadyuvaría a la *autopoiesis* del sistema comunal. Mientras que el acoplamiento estructural puede destruir al sistema como ha hecho el avance de la modernidad en muchos lugares del mundo.

Para terminar este punto, la debilidad de la ilustración moderna en los países subalternos, no aniquiló los sistemas comunales y a que ahora se convierten en una ventaja frente a la crisis de las sociedades europeas. Por lo que, las alternativas no tienen que ser buscados dentro la economía política (lucha de clases) ni en los movimientos que surgen como consecuencia de la modernidad (movimientos gay, feminismo, ecológicos y otros) sino habría que hallarlos en los *sistemas comunales* que están presentes en los países de dominación colonial inclusive en los países con alto desarrollo.

3.3. Las aporías del triunfo postmoderno y la rápida desilusión del mismo

La caída del muro de Berlín en 1989 parecía pintar el fin de la izquierda marxista y el triunfo de la derecha que empezó a hablar del “fin de la historia”. Significó fin de las teleologías, particularmente fin de la ilusión comunista como habíamos explicado anteriormente. El fin de la historia había sido interpretado por los intelectuales de los países subalternos como el triunfo de la democracia y la economía de mercado. Llevados

por esta situación los izquierdistas han pasado a pertenecer a los partidos de derecha o socialdemocracia (éste último es trabajado en forma sistemática por Giddens³⁰) y que resultaron mejor que los propios derechistas, quienes se convirtieron en una especie de jesuitas del Estado que, desde su palestra “intelectual” defendían la vulgata planetaria³¹ de la globalización, invocando la voluntaria sumisión a los mercados financieros, la informática y el consumo cultural masivo.

Para los estados subalternos y sus agentes, el multiculturalismo eliminaba las diferencias y discriminaciones étnicas. Para ellos francamente habían desaparecido términos como capitalismo, lucha de clases, explotación, dominación y desigualdades sociales. Las universidades públicas como privadas se convirtieron en un espacio de legitimación del consumo de la modernidad. Ahí tenemos el ejemplo de que las universidades apuestan al estudio de la informática y administración de empresas en países sin empresas como son la mayoría de los países subalternos, ya que el neoliberalismo los había desmantelado sin visos de recuperación.

Para los dominantes de los países subalternos y para los dominados pero dominantes (clase media), el único camino que les quedaba era el de embarcarse en el tren de la globalización. Con ello creían que tenían asegurada la reproducción y perpetuación de la dominación. Todo este discurso, sin embargo, ocultó intencionadamente el crecimiento vertiginoso de las desigualdades étnicas y de clase. Esto no ocurre sólo en los países subalternos sino también en el mundo entero tal como señala Bauman: “Hay un cuadro de impetuoso crecimiento de la desigualdad a escala global se reproduce como un calco en el interior de prácticamente todas y cada una de las ‘sociedades nacionales’. La brecha entre los ricos y los pobres, ya se mida a escala de los mercados globales o en la escala mucho más reducida de lo que quiera que se considere ‘economías nacionales’ está profundizándose irrefrenablemente y la sensación predominante es de que los ricos tienen grandes probabilidades de hacerse más ricos, pero que los pobres, con toda seguridad, se harán más pobres”³².

30. Giddens, Anthony, *La tercera vía, la renovación de la social democracia*, Taurus, Madrid, 1999.

31. El término de la vulgata planetaria fue analizado por Pierre Bourdieu, en franca crítica a los intelectuales que defienden la teoría de la multiculturalidad y la globalización.

32. Bauman, *ibid*, pp. 76-77.

Al parecer, era un momento de la naturalización de la dominación al estilo del neodarwinismo social³³. Todos los políticos, intelectuales, mediáticos y periodistas se ponían de acuerdo para hablar del neoliberalismo, democracia, globalización, economía de mercado y de multiculturalidad como la única salida para ubicarse en el contexto internacional, o sea, como los “mejores y los más brillantes”.

Parafraseando a Max Weber, podemos decir que los antiguos partidos de ideología se extinguieron y se transformaron en partidos de tipo patronazgo; es decir, que se juntan para el logro del poder del jefe, la ocupación de puestos administrativos y el control de recursos a favor de sus miembros. La democracia que construyeron en la mayoría de los países subalternos era en realidad el mayor escándalo y el mayor vivero de todas las corrupciones. Cayeron en la seducción irresistible de sus cargos y empleos, lo que acabó siendo la manzana de la discordia entre las fracciones rivales y los aventureros de las clases dominantes.

Es en este contexto, de avasallamiento y/o universalización de una visión y división de la postmodernidad cantada, que surgen los movimientos sociales para cuestionar no solamente las instituciones del sistema democrático y la economía de mercado; sino para luchar contra la democracia, luchar contra la globalización, cerrar fronteras e impulsar la industria nacional son discursos más recurrentes. Los países que aparentemente demostraban el éxito neoliberal como Argentina se están haciendo añicos inclusive sus instituciones principales que fueron la base y el sustento neoliberal.

En esto nuevamente habría que destacar que el *sistema comunal* cada vez va tomando cuerpo. Se erige como alternativa frente al neoliberalismo que es la expresión contemporánea de la postmodernidad, aunque tampoco podemos caer en la ingenuidad que esto es un proyecto ya construido y que aglutina todo el movimiento social en torno a ello. Sino son penas historias que reviven y en este tiempo de crisis es precisamente cuando toman cuerpo los espíritus del pasado. De ahí que la los personas se identifica con los nombres, las consignas de guerra y el ropaje del pasado. Y a partir de la historia pasada construir el futuro distinto a la del presente dominado por la lógica europea.

33. Pierre, Bourdieu, *Contrafuegos: reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Anagrama, Barcelona, 1999.

En los países subalternos solo en unos años habían muerto las teleologías, y que nuevamente ahora retornan las utopías y/o las ideologías. Sin embargo, ello no quiere decir que el retorno a las teleologías ha de ser lo mismo, es decir, que los movimientos sociales ya no tendrán más como referente la razón ilustrada que se traducía en la racionalización de las instituciones capitalistas ni en la economía política que buscaba el fin último en el comunismo. Esto significa que los movimientos sociales anclados en la economía política (lucha de clase) y los movimientos sociales (movimientos feministas, ecologistas, geys, etc.), consideradas por Habermas como patologías, no serán capaces de poder constituirse en una alternativa a la postmodernidad. De ahí que los *sistemas comunales* aparecen como la única alternativa capaz de destruir todo el recorrido de la modernidad.

3.4. Crisis y vaciamiento

Como vemos la postmodernidad tampoco solucionó el problema de la modernidad, mucho menos en los países subalternos cuando ésta aún fue inconclusa, lo único que reemplaza en este momento a esas dos categorías (modernismo y postmodernismo) es el concepto de *crisis* como lema del siglo XX. Esto es válido en la conciencia común, en la que dominan las visiones pesimistas de las realidades sociales, no sólo en los países subalternos y pobres sino también en los prósperos de la primera fila. La gente llega a acostumbrarse a pensar en términos de crisis económica, políticas, o culturales recurrentes o endémicas. Esto ha llegado dice Holton a las ciencias sociales “el pensamiento social contemporáneo ha llegado a estar dominado, sino obsesionado, por la idea de crisis”³⁴.

Sin embargo, el momento de la crisis dice Zavaleta³⁵, es la forma clásica de la revelación o reconocimiento de la realidad del todo social. Esto contiene un modo patético de la manifestación. La crisis se postula por tanto como el fenómeno o la exterioridad de sociedades que no tienen la posibilidad de una revelación cognitiva empírico cotejable, sociedades que requieren una asunción sintética de conocimiento. Por lo que la crisis, como un instante anómalo en la vida de la sociedad, las cosas no

34. Holton, Robert, “Problems of crisis and normality in the contemporary world”, en: J. Alexander y P. Sztompka (eds), *Rethinking Progress*, Unwin Hayman, Boston: pp. 39.

35. Zavaleta Mercado, René, *Las masas en noviembre*, IESE, La Paz, Bolivia, 1983.

se presentan como son en lo cotidiano, sino devela y saca a la luz como son en verdad.

Por eso que en el momento de crisis las sociedades se autoidentifican. Es un tiempo de reflexión y construcción de “ideologuema”, fundamentalmente es un *vaciamiento ideológico* donde las creencias en ciertos paradigmas han terminado. Por eso ese momento es muy frágil. Diferentes ideologuemas tratan de copar ese vaciamiento para fundirse en un momento constitutivo, es decir, al punto originario de las sociedades en su sentido más remoto, tiene referencia a la manera que adquiere el tono ideológico y las formas de dominación del Estado, o sea, al momento de su construcción.

Por todo lo mencionado el tiempo postmoderno no es un tiempo consolidado, por eso sólo podemos identificar como un tiempo de *crisis* y *vaciamiento*, donde la fuerza moderna y algunos postulados de la posmodernidad resisten pero sin visos de reavivarse, y la ideología del *sistema comunal* que toma cada vez más relevancia desde varias perspectivas. Por lo que la tarea de sociología es develar los sistemas comunales subterráneos y sus proyecciones y confrontar reflexivamente con los conceptos de la modernidad y posmoderna.

Capítulo IV

MISERIAS DEL MULTICULTURALISMO Y AUTONOMÍAS INDÍGENAS

4.1. Raíz del problema

Es verdad que el pluralismo o diversas sociedades como realidad no son un fenómeno nuevo, ya que por siempre existieron y convivieron diversas culturas y sociedades. La concepción moderna de Estado Nación quiso aparecer como única cultura y sociedad. Pero las teorías de multiculturalismo recién adquieren su fuerza académica y política a partir de la década de los 90.

Las reflexiones sobre las teorías del multiculturalismo salieron de dos vertientes y contextos diferentes. Primero: la escuela norteamericana que se inspiró a partir de las inmigraciones familiares e individuales, estos grupos no son naciones ni ocupan tierras natales. Segundo: se refiere a aquellas sociedades que son resultado de la colonización y la conquista y aún teniendo su propio territorio fueron usurpados y sometidos a un poder colonial.

El primero, por lo tanto, se refiere a la sociedad de inmigrantes, donde los componentes de los diversos grupos —como diría Walzer¹ han dejado detrás suyo la base territorial; son personas, familias o grupos que se han constituido en un territorio ajeno a ellos. Su situación hace que estén dispersos a lo largo y ancho de otro territorio. Por este carácter no tienen una base territorial y eso hace que los planteamientos de autonomía no tengan resonancia. Son grupos desarraigados a sí mismos, por eso que están obligados a aceptar las normas instituidas en el país de inmigración. En este sentido están coartados de plantear la liberación nacional pero sí reivindicar un pluralismo étnico.

A estos grupos Kymlicka² denomina grupos *poliétnicos* y no multinacionales, primero por su carácter migracional y segundo, generalmente estos grupos constituyen la minoría. Son

1. Walzer Michail, *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona, 1998.

2. Kymlicka Will, *Ciudadanía Multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996.

grupos subordinados a las normas del país de inmigración, no planifican conscientemente transplantar su cultura de origen a un nuevo lugar. Por eso que los Estados generalmente los tratan como individuos y no como grupos. Por lo que este tipo de grupo no será de nuestro interés en este trabajo.

El segundo caso —que es de nuestro interés— refiere a sociedades que han sido resultado de la invasión, que teniendo su propio territorio y una estructura de sociedad fueron sometidos bajo el dominio de la colonización española, en el caso de América Latina; por Inglaterra y Francia en el caso de África y Asia. A partir de entonces estas sociedades han sido subalternizadas; o sea, si bien nunca desaparecieron como sociedad, sí fueron condenados a una política de desaparición y/o concebidas como aquellas que debían de transitar hacia su modernización dentro de una concepción unilineal de la historia.

En este sentido su estructura territorial fue totalmente fragmentada. Los Estados Nacionales se sobrepusieron a los territorios indígenas, rompieron toda una secuencia y continuidad territorial y cultural. También rompieron toda su estructura organizativa del poder. Por eso que no hay una base territorial de un grupo social y/o étnico dentro de una nación, ya que en realidad a ellos históricamente les pertenece todo el territorio nacional e inclusive cruza muchas fronteras de los Estados Nacionales, tal como es caso de la sociedad Quechua y Aymara o de los Mayas. Por eso los indígenas de Bolivia por ejemplo cuando hablan de territorios indígenas si están refiriendo a todo el territorio nacional. En este sentido, la autonomía no forma parte de las demandas de los indígenas en sociedades donde la población indígena es mayoría. Ellos piden y luchan por su *reconstitución* que significa la toma del poder para reconvertir la dominación; sólo los académicos y algunos políticos creen que pueden existir territorios étnicos dentro de un Estado nación. En realidad dichos territorios rurales sólo son fragmentos producto de la desmembración colonial.

Su población emigró a las ciudades y están dispersos en todo el territorio nacional. Se diseminaron en diversas ocupaciones y se constituyeron, por lo tanto, en diversas clases sociales. Por estas razones no son grupos con una base territorial en términos de comunidad o región cultural, sino constituyen todo un sistema de vida totalmente distinto a la cultura nacional moderna que protagoniza el Estado. Estas sociedades inclusive estando en

las ciudades reclaman la reconstitución de su territorio nacional y ancestral en el que, por razones de colonización, se asentaron los españoles y que como resultado de la política de colonización aparece como un territorio ajeno a ellos. Es cierto que este tipo de inmigrantes no planteará la autonomía territorial en una ciudad, pero sí lo hacen para que sus valores y los sistemas de vida constituyan valores nacionales en contra del liberalismo.

Entonces, en los países donde la mayoría son indígenas, la teoría multicultural y/o pluralismo no se puede tratar como un simple respeto y tolerancia, debido a que no son grupos minoritarios. Por eso que reivindican la *reconstitución* de su nación conquistada, como un proyecto *societal* nacional. Plantean más al contrario otorgar un reconocimiento especial a la cultura minoritaria de la etnia criolla mestiza que representa al liberalismo, o sea, consideran a éstos últimos como un grupo que debía subordinarse a la cultura mayoritaria de los indígenas, a esto denominan contrahegemonía del poder. Por ello en los países con población indígena mayoritaria los conflictos son mayores. En Bolivia por ejemplo, estas luchas contra hegemónicas se manifestaron en tres momentos históricos, en 1781 con la rebelión de Tupaj Katari, 1899 la de Zarate Willka y 2000 el movimiento encabezado por Felipe Quipe. Estos movimientos a diferencia de México no fueron localistas ni reivindicaron su autonomía, sino enfáticamente plantearon la sustitución de poder liberal por el poder centrado en los volares y sistemas culturales ancestrales.

Ahora es cierto que los Estados latinoamericanos, desde su fundación, surgieron contra los indígenas y diseñaron dos tipos de estrategia política. Una primera *antropoémetica*, que consiste en vomitar a los extraños desterrarlos fuera de los confines del mundo ordenado y prohibirles toda comunicación con quienes permanecen dentro. Esta es la estrategia de *exclusión*. De ahí qué a los indígenas, la clase dominante no les dejó participar de los espacios de poder. De esta manera se estructuró las sociedades latinoamericanas en una especie de *anillos de jerarquía colonial*. La segunda es la *antropofágica* que consiste en aniquilar a los extraños devorándolos, para transformarlos después metabólicamente en un tejido indistinguible del propio. Esta es la estrategia de la *asimilación*³. La preocupación central de esta estrategia es hacer semejante lo diferente; ahogar las dis-

3. Los conceptos que aparecen en todo este párrafo, pertenecen a Zygmunt Bauman, en el texto que lleva por título *En busca de la política*, publicado por Fondo de Cultura Económica en 1999.

tinciones culturales o lingüísticas; Prohibir todas las tradiciones y lealtades, salvo las dirigidas a alimentar la conformidad con la cultura considerada legítima. Para ello ha usado todo lo que se llama la violencia simbólica, o sea todo aquella acción orientada en la transformación de las subjetividades.

La exclusión y la asimilación fueron siempre estrategias que perfectamente combinaron en la segregación de los indígenas en todos los espacios de la sociedad y del Estado; es decir, para legitimar la cultura dominante usa la estrategia de *asimilación* mediante la transformación de sistema de creencias y de hábitos como una vía de somatización de los indígenas hacia un orden y habitus occidental. Y en cuanto a la participación de los diferentes espacios jerárquicos se usó la estrategia de *exclusión*. De ahí que por ejemplo, el *campo político* expresado en diferentes poderes del Estado en los países de América Latina, desde que se crearon las repúblicas hasta la actualidad, fueron por siempre el monopolio de la élite criolla-mestiza blancoide.

Sin embargo, el etnocidio abierto en términos académicos y como políticas fueron reemplazadas formalmente a partir de la década de los 90 con una nueva teoría de *integración*. A partir de entonces se propuso corregir, por lo menos teóricamente, las ideas etnocentristas de la política anterior. De ahí que el postulado de la integración fungirá como teoría de justicia social en la política indigenista. En esta teoría las características de la cultura indígena como la lengua, creencias, costumbres y formas de organización sociopolítica en principio son aceptados como válidos y dignos de ser respetados; pero a la par proporciona los instrumentos de la civilización para su articulación dentro de una sociedad moderna.

Evidentemente esta propuesta a nuestro juicio se apoyó en otra teoría antropológica que es el *relativismo cultural*, que había emergido como una teoría crítica a la idea de secuencias lineales y a los criterios de normatividad de superioridad e inferioridad. Sostiene la necesidad de evaluar cada cultura en su propio contexto y no desde el marco de la civilización occidental, etnocéntrica y supuestamente superior. Conforme a tal enfoque, las culturas indígenas no son consideradas como formas atrasadas, sino, simplemente, como respuestas distintas a los problemas existenciales y para ello se exige respeto y comprensión⁴. Aunque el

4. Aguirre Beltrán, Gonzalo, citado en Héctor Díaz Polanco, *Autonomía Regional, la autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, México, 1991, p. 95.

nuevo tipo de integracionismo no asume esta teoría hasta sus últimas consecuencias, más bien se subordina a los intereses de la dominación que permite pasar de las abiertas prácticas etnocidas a una compleja estrategia que Díaz Polanco denomina *etnofagia*. En mi criterio dicha teoría consiste en la promoción de las políticas de reconocimiento a ciertas prácticas indígenas (cultural simbólico) pero que a la par va imponiendo ciertos valores liberales considerados como universales. Por lo tanto esta versión de la política indigenista será expresada por el multiculturalismo liberal y los que defienden el pluralismo y las autonomías indígenas.

4.2. Diversas teorías del multiculturalismo

Todas las teorías del multiculturalismo surgen después del fracaso del proyecto de civilización moderna donde se privó a los otros pueblos, con formas de vidas distintas a la de occidente, que puedan tener oportunidad de definir las formas de su estructuración social. Como diría Wolfgang Sachs⁵, el desarrollo se convirtió en la categoría central dentro lo académico funcionalista y marxista. Lo mostraron como un proceso histórico que se desenvuelve con el mismo carácter necesario de las leyes naturales. En este sentido, tanto el concepto hegeliano de la historia como el concepto darwinista de evolución se entrelazarían en el desarrollo. Además —dice el autor— el concepto de desarrollo adquirió un virulento poder colonizador, que sería aprovechado por los políticos. La historia para ellos se convirtió en un programa como destino necesario e inevitable. El modo industrial de producción, que no era sino una forma, entre muchas, de la vida social, se convirtió en la definición del estadio terminal en el camino unilineal de la evolución social.

La colonización objetiva y subjetiva, a lo que se puede denominar civilización, sin embargo, no logró, a pesar de todos los esfuerzos, eliminar las estructuras sociales diferentes con la civilización occidental. Pervivió sometido, en unos casos, a la subterrneidad como forma de organización subalterna y en otros casos históricamente se erigió como otra civilización que va desafiando a la civilización occidental para proyectarse como un proyecto *societal*, alternativo al sistema liberal; tal es el caso en Bolivia con las civilizaciones quechua aymaras. Estos movimientos sociales emergen con mayor fuerza desde la década de

5. Sachs Wolfgang, Diccionario del Desarrollo, El CAI, Bolivia, 1997, p. 56.

los 90 reivindicando su cultura y su forma de vida. A partir de entonces también los académicos y políticos trataron de responder al problema y así aparecen conceptos como tolerancia, derecho a la diferencia, reconocimiento y respeto de la cultura.

Las teorías multiculturales que tienen mayor reconocimiento e influencia sin duda son varias, entre ellas podemos destacar el multiculturalismo liberal, multiculturalismo comunitarista, el pluralismo y las posiciones autonomistas. Dentro de ella existen muchas variantes que veremos a lo largo del trabajo. El elemento común que une a todas estas posiciones es el hecho de considerar a las poblaciones indígenas como una cultura a respetarse bien mediante políticas de reconocimiento o a través de otorgamiento a su derecho de autonomía. Pero ninguna acepta que pueda constituirse en un proyecto *societal* alternativo al sistema liberal. En este sentido, a pesar de las diferencias nadie cuestiona el sistema político liberal que es la democracia representativa y la organización de la economía capitalista, a lo que llamamos *sistema*. Más al contrario terminan privilegiando como culturas universales y más racionales a los que humanidad hubiera alcanzado. Por lo tanto, las políticas de reconocimiento se lo hace más en el ámbito cultural simbólico (idioma, educación, religión, etc.) a lo que nosotros denominamos *entorno*.

El análisis que se propone en este trabajo está estructurado bajo el enfoque de la teoría *sistema/entorno* que desde hace tiempo voy proponiendo como planteamiento teórico alternativo en el análisis de las sociedades. En ella denomino sistema a la gestión económica y política que son, en mi criterio, las que constituyen la esencia de las sociedades y que las transformaciones sólo pueden venir desde estos dos elementos. Mientras, llamo entorno a todo lo demás, o sea a todo lo que está fuera del sistema (económico y político) que en su generalidad son los sistemas culturales y simbólicos y que por lo tanto de este entorno vienen cambios de reforma.

En este sentido, todos los planteamientos “pluri-multis” no asumen a la cultura indígena como una política de *acoplamiento*, es decir, ninguna de las teorías proponen una interculturalidad comunicativa donde por ejemplo los castellano hablantes pueden obligatoriamente aprender el idioma nativo, para así entablar una comunicación sin jerarquía; o asumir ciertas prácticas indígenas como valores también universalizables. La influencia mutua entre la cultura dominante y la dominada no ha

sido considerada, sino siempre se va diseñando en una relación asimétrica. Al fin y al cabo van privilegiando la cultura universal eurocéntrica, cultura que debe estar presente en cada una de las culturas debido a que se considera como cultura nacional. En otras palabras ninguna teoría propone solucionar el problema central de los países latinoamericanos que es la *colonialidad*; es decir, la “raza” o “etnia” son el eje ordenador para definir la estructura de clases, estructura de poderes y oportunidades en todos los campos.

4.2. 1. Multiculturalismo Liberal

Todas las teorías sobre el multiculturalismo liberal se han inspirado en contextos en las que los grupos étnicos son “minorías”. Generaladamente no consideran que los grupos étnicos son dispersos y que se han diseminado en diversas clases sociales, por lo que en los registros nacionales aparecen como ciudadanos definidos por su ocupación y no tanto por su pertenencia étnica. Y por el proceso de colonización, claro éstos grupos también optaron por una estrategia de *mimetización* para no sufrir el estigma de “incivilizados”, “salvajes”, “atrasados” o todas las catalogaciones que se ponía bajo la visión absolutista de la unilinealidad de la historia. Entonces en ese tipo de contextos hacen aparecer a la cultura occidental moderna como la “cultura nacional” de la mayoría y se elaboran las teorías sobre el respeto cultural de las minorías.

Por otro lado, también surge después de que el Estado nacional no logró, al fin de cuentas, construir una ciudadanía nacional como es el caso de Bolivia, Perú y Ecuador. Precisamente en éstos países la población indígena es mayoría, aunque los censos oficiales y los intelectuales hacen aparecer como que se hubiera dado un proceso de mestizaje. Son en estos países también donde la *colonialidad* de la estructuración social es más fuerte, ya que la casta criolla mestiza, que se constituyó como el sector dominante, optó por una política de *exclusión* indígena en la participación de los espacios de poder. Por eso que los indígenas nunca se consideraron parte del Estado nacional. Construyeron su historia como otra historia paralela a la historia nacional. También en estos países surgieron movimientos sociales de tipo indígena; tal el caso de Bolivia, donde el movimiento indígena surge con algunas demandas muy precisas: como acabar con la coloniali-

dad y reconstituir el Estado del Tawantinsuyo. De esta manera estos movimientos de a poco se han constituido en un poder contra hegemónico al poder estatal criollo-mestizo blancoide.

Para contrarrestar estos movimientos de tipo étnico, casi todos los países reformaron su Constituciones Políticas, reconociendo a sus naciones como multiculturales y pluriétnicos. Son propuestas, a nuestro juicio, se apoyan teóricamente en el *relativismo cultural*, que se había levantado como una teoría crítica a la idea de secuencias lineales y a los criterios de normatividad de superioridad e inferioridad. Sostiene la necesidad de evaluar cada cultura en su propio contexto y no desde el marco de la civilización occidental, etnocéntrica y supuestamente superior. Conforme a tal enfoque, las culturas indígenas no son consideradas como formas atrasadas, sino, simplemente, como respuestas distintas a los problemas existenciales y para ellos se exigen respeto y comprensión [...] Las culturas indias —para esta teoría— no representan supervivencias en la secuencia evolutiva, sino son productos acabados de líneas evolutivas diferentes, por lo tanto plantean que no hay ninguna necesidad de impulsar su modernización ya que serían culturas distintas a la modernidad occidental. Entonces los liberales reconocen a los indígenas como culturas distintas. Sin embargo, dicha teoría no es llevada hasta sus últimas consecuencias, ya que es manipulada conforme a los intereses de la clase dominante. De ahí que nace un nuevo tipo de integración denominado por Díaz Polanco como etapa de la *etnofagia*.

En esta etapa los Estados nacionales elaboran una política de *reconocimiento* a las culturas indígenas o —como diría Raz— el multiculturalismo liberal defiende el respeto para una diversidad de culturas, pero se opone a evaluarlas en sus propios términos⁶. Eso significa que el Estado otorga a las poblaciones indígenas el derecho cultural remarcado solamente sobre algunos aspectos como ser: el idioma, religión, algunas prácticas medicinales, etc., a lo que nosotros denominamos *entorno*. Pero en cuanto se refiere a la forma de organización económica y política, que bajo nuestro argumento es considerado como *sistema*, impone la práctica económica capitalista y la democracia liberal representativa. Por lo tanto, el ideal sigue siendo una patria unida a partir del *sistema* y de ciudadanos iguales ante la ley, o sea el marco unificador sería un único patrón de economía basado en el capitalismo y un sistema político democrático representativo.

6. Citado en Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, México, 1999, p. 70.

Otro aspecto ser privilegiado serán los derechos humanos, entendido como la libertad individual. En este sentido, —como diría Olivé— para los liberales es coherente la intervención de una cultura sobre otra en defensa de los derechos de los individuos a ejercer su autonomía y cuando su propio grupo los está oprimiendo⁷; ya que la economía capitalista, la democracia representativa y a los derechos humanos los consideran como “valores verdaderos” no como valores exclusivos de la cultura intervencionista. Es decir —continuando con Olivé— el multiculturalismo liberal evalúa otras culturas con sus propios estándares, y por su justificación de la intervención de una cultura en otras en aras de la protección de los “valores verdaderos”⁸. Por ello, esta visión continúa siendo eurocéntrica y unilineal.

Así, entonces, los límites de la tolerancia estarían fijados a partir de los valores liberales. En lo jurídico se caracteriza por la vigencia de un Estado de derecho bajo una ley uniforme, en lo social, por la homogeneidad de todos los ciudadanos frente al Estado, en lo político, por la democracia representativa y en lo económico el desarrollo capitalista. En este sentido, los liberales multiculturalistas apoyan —como diría Kymlicka⁹— el hecho de que los individuos tengan la libertad y la capacidad de cuestionar y revisar las prácticas tradicionales de su comunidad aunque fuese para decidir que ya no vale la pena seguir ateniéndose a ellas. Siempre exigirá la *libertad dentro* del grupo étnico e *igualdad entre* los grupos étnicos y con los grupos considerados de la cultura nacional; por eso en la concepción liberal no todas las reivindicaciones étnicas son atendibles. Ya que el principio que les guía es que pueden ser distintas, pero sólo sí y en la medida en que estas culturas se gobiernen siguiendo los principios liberales.

Como vemos el multiculturalismo liberal por más que la población mayoritaria sean los indígenas, no valora la economía y política de estos grupos étnicos como dignos de ser tomados en cuenta como cultura nacional. En ese sentido, es profundamente discriminatoria. En otras palabras es una política de “dejar hacer” referente a sus prácticas culturales y no “dejar hacer” en cuanto a la economía y prácticas políticas. Así la relación entre la cultura indígena y la dominante criolla mestiza continua siendo totalmente asimétrica. Se entabla una relación desigual por-

7. Olive, León, op .cit, p. 72.

8. Olivé, León, op. cit. p. 86.

9. Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 211.

que la cultura indígena no influye en nada en la cultura *societal* nacional, que es eurocéntrica y que tiene como actor principal, en América latina, a los criollos y mestizos. La cultura dominante continua siendo el paradigma de ordenamiento cultural para los indígenas, que se expresa en que éstos deben de aprender por ejemplo en el plano cultural el idioma castellano, aprender como todos la historia nacional, cantar el mismo himno, izar la bandera nacional, etc. Y además ahora más que nunca se impone como modelo de sociedad la economía y la política capitalista.

Visto de esta manera no cabe duda que la cultura y el modelo de sociedad indígena continúan siendo considerados inferiores. No es influyente en la cultura nacional ni mucho menos tiene la probabilidad de convertirse en un proyecto societal. Por eso que el multiculturalismo liberal no diseña políticas de *acomplamiento* cultural de otros grupos étnicos hacia su cultura. Hubiera sido distinto, por ejemplo, que los criollos y mestizos también aprendan a hablar el idioma nativo, compartan ciertas prácticas culturales de los otros grupos étnicos y también compartan la historia y los símbolos indígenas. Así se avanzaba en alguna medida en el proceso de *descolonización* y además así se hubiera generado una interculturalidad verdadera. Eso no quiere decir que el *modelo de sociedad* está solucionado, sino sólo se daría un paso en el proceso de *ciudadanización* con la misma igualdad de oportunidad dentro el mismo *modelo societal*.

En resumen, al multiculturalismo liberal podemos definirlo como aquella política de reconocimiento del entorno indígena que elimina al mismo tiempo el sistema indígena mediante la imposición de los valores liberales. Por eso es imposible que la cultura indígena sea tomada en cuenta como cultura nacional.

4.2.2. Multiculturalismo Comunitarista

En principio habría que aclarar que el multiculturalismo comunitarista no cuestiona la esencia del liberalismo, que son la economía del capital y la democracia representativa. Exige reformas en el plano del *entorno* (educación, lengua, religión, maneras de ser y costumbres, etc.) de los Estados nacionales. Se dice comunitarista porque se proponen metas colectivas, donde sus miembros pueden imponer restricciones en beneficio de la preservación de su identidad y el florecimiento de su cultura¹⁰.

10. Salmeron, Fernando, *Diversidad Cultural y Tolerancia*, Piados, México, 1999.

En términos académicos Michael Walzer y Charles Taylor son los que mejor representan a esta visión. El primero, por ejemplo, parte reclamando que en el liberalismo la *tolerancia* se centra más en la diversidad de elección y estilos de vida personales y no así en las *formas de vida común*. Dirá que la libertad personal no es una maravilla sin mácula: muchos [...] carecen de los medios y del poder para hacer “sus propias cosas” e incluso para encontrar qué cosas propias hacer. Las facilidades para poder hacerlas son principalmente un logro familiar, de clase o comunitario antes que personal. Por lo que el liberalismo para Walzer¹¹ no contribuye a formar individuos fuertes y con confianza en sí mismos. Por ello que planteará utilizar el pluralismo de los grupos para rescatar el pluralismo de los individuos. Para él los individuos son más fuertes tienen más confianza en sí mismos y son más capaces cuando participan en la vida *comunitaria*, cuando son responsables ante y otros individuos. Por eso es preciso —indica— mantener e intensificar los lazos asociativos; que tengan más poder, estén más unidos y tengan un ámbito mayor de responsabilidades. Porque —según el autor— las organizaciones más fuertes, capaces de conseguir recursos y ofrecer beneficios reales a sus miembros, se moverán poco a poco hacia la *tolerancia* mutua y hacia políticas democráticamente incluyentes. En este sentido, en esta filosofía la cohesión del grupo fortalece a sus miembros; la ambición y la movilidad de sus componentes más decididos abren el grupo y lo liberalizan. En este marco, para Walzer, el Estado debe promover no sólo las tolerancias individuales, sino también las diferencia de grupo, si es mejor un equilibrio entre ambas. A eso llamará *democracia social*.

Por otro lado Charles Taylor¹² criticará la visión liberal de la autonomía personal que proviene del pensamiento de Immanuel Kant, o sea aquella capacidad de cada quien para determinar, por sí mismo, su propia idea de vida buena. Dirá que una sociedad con *metas colectivas* viola el modelo liberal, ya en ésta la supervivencia y el florecimiento de la cultura colectiva constituye un bien. En ese sentido, las sociedades se tornan cada vez más multiculturales y la a vez se vuelven más porosas. Es digno de crear políticas públicas orientadas al reconocimiento

11. Walzer, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, España, 1998

12. Taylor, Charles, *El Multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, Fondo de Cultura Económica, México 1992..

de las diferencias. De acuerdo al autor lo que hizo el liberalismo es no tolerar la diferencia, por dos razones: a) insistiendo en una aplicación uniforme de las reglas que definen los derechos sin excepción y b) desconfiando de las metas colectivas. Esta rigidez del liberalismo procesal para Taylor podría resultar impracticable en el mundo del mañana.

Tampoco se muestra partidario del liberalismo multicultural debido a que su exigencia radica sólo en permitir que las culturas se defiendan a sí mismas dentro de unos límites razonables. Porque para Taylor la exigencia se expresa en que todos *reconozcan* el igual valor de las diferentes culturas, que no sólo se les deje sobrevivir, sino que se reconozca su valor ya que el reconocimiento forja la identidad. En ese sentido, las fragmentaciones y las descomposiciones de las sociedades para Taylor se deben precisamente a la falta de reconocimiento del valor igual de un grupo por otro. Sin embargo, como dice Olivé, las culturas para ser consideradas iguales en Taylor debían de estar sujetas a la presunción de “que todas las culturas humanas que han animado a sociedades enteras durante un periodo considerable, tienen algo importante que decir a todos los seres humanos”¹³. Eso querrá decir que aquellas culturas que no aportaron nada importante a la humanidad no serían dignas de ser considerados iguales. De esta manera, —como diría Olivé— Taylor cae en el mismo problema de los liberales en el sentido de presuponer ciertas verdades como absolutas y universales.

Taylor propone para considerar una cultura con igual valor la “fusión de horizontes” en el sentido de Gadamer, que actuaría mediante el desarrollo de nuevos vocabularios de comparación, por cuyo medio es posible expresar los contrastes. A partir de esta “fusión de horizontes”, según Taylor, si una cultura aportó a la humanidad merecería un auténtico respeto y si otra cultura no aportó nada se interpretaría como insufrible condescendencia.

En este sentido, para Olivé, el multiculturalismo de Taylor es liberal y etnocéntrico, ya que el aporte de horizonte está ligado a los horizontes liberales. Eso se nota cuando empieza a privilegiar los valores liberales indicando: “Y así como todos deben tener derechos civiles iguales e igual derecho al voto, cualesquiera que sean su raza y su cultura, así también todos deben disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional

13. Taylor Charles, op.cit., p. 98.

tiene un valor”¹⁴. En este sentido, igual nomás para Taylor no es posible un campo de reunión de todas las culturas, ya que en ese campo prevalecerá la cultura liberal considerada como aquella que aportó más en los horizontes de la humanidad.

Como vemos el multiculturalismo comunitarista, al igual que multiculturalismo liberal, plantea una política de reconocimiento y de tolerancia hacia los grupos étnicos. Los ve como culturas no digna de asumirlas como un *proyecto societal*, aunque pueden ser consideradas iguales, a la cultura occidental siempre y cuando éstos hayan aportado algo importante a la humanidad. Los indicadores de aporte igual obedecen a los cánones occidentales y por eso no cuestionan la esencia del liberalismo: la democracia representativa, la economía capitalista y los derechos humanos. Su reconocimiento por lo tanto nuevamente se reduce a la práctica de la religión colectiva, al derecho de tener un idioma, costumbres, etc.; o sea, es una política de tolerancia y reconocimiento que no afecta a la estructura de la economía y política liberales. No aparece en ninguno de los autores —por ejemplo— el desarrollo explícito de las formas de economía y política distintas a la lógica de capital y a la democracia liberal, ya que en todos los grupos étnicos existen las formas comunitarias de organización de la economía y la política. Al contrario, estos elementos no son dignos de análisis, por eso que la forma liberal de la economía y la política no están puestas en el tapete de la cuestión.

Como son teorías elaboradas a partir de una realidad donde los grupos étnicos son minoría, estos postulados ya no son suficientes para evaluar los contextos donde la población indígena es mayoría como es el caso de Bolivia. Estos por su característica demandan no su reconocimiento, sino convertirse en un proyecto societal; o sea, en términos de Taylor, en un horizonte con capacidad de convertirse en un Estado nación con un tipo de economía y política comunal que es además totalmente antagónico al sistema liberal.

4.2.3. Multiculturalismo pluralista

La otra variante del multiculturalismo es el *pluralismo*. Esta rechaza la idea de que la justificación descansa en una concepción absolutista y universalista de la racionalidad y propone sustituir la

14. Taylor Charles, op.cit., p. 100.

justificación del intervencionismo, basada en valores verdaderos y normas absolutas por *valores y normas compartidas y reconocidas por liberadores y oprimidos*. Por ejemplo para los pluralistas, los derechos humanos no son derechos basados en valores trascendentes a toda sociedad; son derechos que se basan en nociones de dignidad y de necesidad básica que no son absolutas ni trascendentes, sino conceptos cuyo significado se debe definir en cada época entre representantes legítimos de las diversas culturas. En la medida en la que una cultura o una nación desee participar en el concierto mundial, debe acordar con el resto de las culturas y de las naciones los derechos humanos básicos, que son inviolables. Quienquiera que los viole —indican— debe ser juzgado por ello, para lo cual debe de existir un tribunal internacional reconocido¹⁵.

El pluralismo acepta la posibilidad de que haya visiones del mundo incompatibles en varios aspectos, y que las creencias o las teorías que cada una adopta sean correctas. Dirán que lo mismo ocurre en el nivel moral y ético. Diferentes visiones del mundo pueden ser incompatibles y cada una puede admitir como moralmente correctas acciones que sean inaceptables o incomprensibles para otras visiones. De ahí que admiten que sería imposible que la humanidad llegue a una única visión del mundo, ni en el campo de las creencias y del conocimiento, ni en el campo de la moral.

Sin embargo, a pesar de esas diferencias para los pluralistas es posible que los miembros de una comunidad o de una cultura interpreten a los de otra diferente y lleguen a acuerdos con ellos sobre cuestiones de interés común. En este sentido plantean para los pueblos en desventaja otorgar mayor privilegio en los recursos para compensar las desventajas hasta que alcance la igualdad frente a otros grupos y a partir de ello puedan dialogar como iguales. En ese sentido para ellos cualquier persona racional debe aceptar dos principios que serían: a) el derecho a auto-defensa y b) prohibición del daño a su semejante.

De esta manera no descartan que un pueblo o cultura pueda incorporar una proposición cuando es *racional*, aunque insisten que la convergencia de la racionalidad debe ser a través del *pacto*. Esta sería entonces la diferencia de la racionalidad liberal, que es unilateral y se usa en función de la correlación de fuerzas. Para los pluralistas por lo tanto, y como resultado del pacto, serían la

15. Olivé León, *Multiculturalismo y pluralismo*, Piadós, México, 1999.

elaboración de normas. Para que éstas sean legítimas, cada parte expondría y se sumaría voluntariamente a dicho pacto a partir de las siguientes premisas: a) interés de todas las culturas que quieren sobrevivir, b) son concientes que la sobrevivencia depende de otros pueblos, ya que muchos elementos son transversales a todos como ocurre con la energía, contaminación, aire, etc., c) la sobrevivencia depende de conservación de la planeta y d) hay problemas comunes entre todos. Entonces a partir de estas premisas plantean que es posible ponerse de acuerdo en ciertas normas. Las cuales son explícitas por Olivé en los siguientes puntos:

1) Todos los pueblos merecen respeto por parte de los demás (aunque no acepten todas sus prácticas y costumbres).

2) Ningún pueblo tiene derecho a sojuzgar a otro, ni atacarlo, ni pretender acabar con él, ni a intervenir en su vida interna (excepto en los casos y de la forma que se menciona en 4, 7, 8)

3) La participación en convenios en donde los pueblos adquieren derechos con respeto a otros, donde se establecen reglas de reciprocidad entre los pueblos, o derechos con respecto a un Estado nacional o a una organización internacional o donde se establecen instituciones de común acuerdo, lleva consigo la adquisición de obligaciones, por parte de los pueblos.

4) Una vez que se establecen ciertas organizaciones o instituciones compartidas entre los pueblos, en donde se fijan normas de convivencia y de relaciones justas entre ellos, dentro de lo cual puede estar incluida la constitución política de un Estado Nacional, los pueblos que acuerdan esas normas tienen derecho a solicitar que se impongan sanciones a aquellos pueblos que infrinjan las normas. Tales sanciones serán impuestas por la instancia competente reconocida de común acuerdo, y nunca podrán ser unilaterales, sino que deben, sino que deben acordarse entre los representantes legítimos de los pueblos que han cumplido con los convenios y las normas pertinentes.

5) Las normas reconocidas en común deben incluir la exigencia de respetar los derechos humanos, entendidos como el umbral de dignidad de las personas que, según el acuerdo entre participantes, nadie tiene derecho a traspasar, y cuya definición precisa debe determinarse en común y revisarse constantemente.

6) Por consiguiente, quien viole los derechos humanos deberá ser juzgado y sancionado. Deberá ser juzgado en tribunales establecidos por la comunidad de los pueblos, con jurisdicción reconocida sobre los territorios y la población de todos

que participen en el convenio, deberá ser sancionado por una autoridad legítima dentro de la organización de los pueblos.

7) En casos extremos, las instancias legítimamente establecidas mediante los acuerdos entre los pueblos, tendrán derecho a intervenir en la vida interna de algún pueblo, por ejemplo porque sea víctima de un régimen dictatorial que viole los derechos humanos, o porque el régimen sea criminal con respecto a otros pueblos o al suyo propio.

8) Ningún pueblo tendrá derecho a atacar a otro. En caso de que un pueblo lo haga injustamente, será la instancia determinada por la organización de la sociedad de los pueblos la que tenga el derecho de intervenir para evitar más injusticias y para restablecer una situación de paz. La autodefensa de un pueblo debe limitarse a la estricta defensa de su territorio. Si el conflicto desborda su territorio, el pueblo afectado debe acudir a la instancia internacional acreditada para dirimir conflictos e impartir justicia.

Ahora, dentro de esta concepción no se descartan las autonomías étnicas o regionales, ya que sería la condición necesaria para el ejercicio de la autonomía de las personas. Sin embargo, la tesis pluralista de igual manera se puede considerar como la teoría de reforma y no de transformación. Por eso que las normas establecidas están siempre en relación con un Estado nación. No cuestiona de igual manera al sistema liberal desde su esencia como es la economía capitalista y el sistema democrático; más aún al pluralismo lo ven como una política de profundización de la democracia. Por eso que las normas pactadas están pensadas en su administración por instituciones de tipo estatal o elitaria. Sin embargo, no cabe duda que es la tesis con mayor coherencia en cuanto a las políticas de reconocimiento y el derecho a la diferencia.

4.2.4. Las autonomías indígenas

En primer lugar las teorías de *autonomías* indígenas surgen como crítica a las políticas de homogeneización política y proponen como una política que contribuye a desarticular las tensiones interétnicas y de fricciones nacionales ya que en muchos lugares constituyeron en demandas de las propias poblaciones indígenas. Pero también cabe aclarar en países con población indígena mayoritaria (caso Bolivia), no constituye una demanda de los movimientos indígenas, ya que éstos hablan de una susti-

tución del poder con otro proyecto societal distinto al liberalismo. Por eso que las autonomías indígenas no deben ser una regla a asumirse por todos los países.

Sin embargo, cuando se habla de autonomía se refiere a la autodeterminación política y territorial que permite —según Kymilcka— el pleno y libre desarrollo de sus culturas y los mejores intereses para su gente. En este sentido, el concepto de autodeterminación no ha de ser comprendido como el derecho a la constitución de un Estado nacional independiente, que fue el origen del concepto, sino la autonomía se define, como dice Díaz Polanco¹⁶, como la aceptación de ciertas facultades especiales (autogobierno) pero sin acceder la independencia estatal; por eso que las autonomías se desarrollan bajo los marcos de los Estados nacionales.

El primer problema que se enfrenta en los países con población mayoritaria indígena (quechua y aymara en Bolivia), es la difícil delimitación de un territorio específico, ya que por constituirse en mayoría éstos están dispersos a lo largo del territorio nacional ocupados de diversas relaciones de clase, pero unidos culturalmente. Por eso que sus demandas siempre fueron la reconstitución de su nación, como un proyecto societal, que involucra al resto de la población. Por lo tanto, probablemente en este tipo de países se puede plantear autonomías regionales que étnicas propiamente dichas. Aunque esto no soluciona el problema de la *colonialidad* y el tipo de civilización, debido a que la autonomía sobre todo tal como está definida se refiere solamente a la administración propia bajo el marco de un Estado nacional capitalista. Por ende, las autonomías no cuestionan el tipo de economía capitalista y la colonialidad de la estructuración social, ya que dentro regiones autónomas se prevé la continuidad de la discriminación racial y la explotación capitalista. Por eso que últimamente en Bolivia los que demandan la reconstitución del país mediante la creación de regiones autónomas provienen de la élite empresarial en la que la característica principal de este sector en los últimos años es el odio que siente hacia los collas (aymara y quechuas).

Sin embargo, a pesar de esta realidad los criollos y mestizos, el grupo minoritario que constituye la clase dominante, nunca aceptaron como un proyecto societal asumible a la cultu-

16. Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía Regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. Siglo XXI, México, 1991.

ra nacional que la demanda de los movimientos indígenas. Entonces las autonomías indígenas en este tipo de contextos aparecen como teorías reaccionarias que defienden a rajatabla la cultura nacional dominante por más que tenga como actor social a la minoría del país. El no tomar en cuenta a las prácticas económicas y políticas indígenas es nomás una especie de racismo de hacer prevalecer la visión unilineal eurocéntrico.

De acuerdo a Díaz Polanco¹⁷, la autonomía puede interpretarse en dos sentidos. El primero consiste en una política de “dejar hacer” o sea una permisión más o menos amplia para que los grupos étnicos se ocupen de sus propios asuntos o para que mantengan sus usos y costumbres, pero que no influyen en nada a la cultura nacional. Sería una política condenatoria para que puedan construir su “hogar público”, llevado a los extremos esto nos orienta a un separatismo. Ningún teórico sobre las autonomías apuesta por este camino. Este camino por ejemplo para Bolivia sería tan difícil, debido a que la disputa territorial sería inimaginable ya que históricamente el Tawantinsuyo abarca no sólo a Bolivia, sino involucra a otros países.

La segunda consiste en otorgar un régimen político jurídico acordado que implica la creación de una verdadera *colectividad política* en el seno de la sociedad nacional. O sea es un régimen especial que configura un gobierno propio para ciertas comunidades, donde se ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para administrar sus asuntos en un marco político jurídico del Estado.

Por lo tanto, el último concepto ha de ser asumido por todos los teóricos y políticos indigenistas como una forma de asegurar una adecuada integración de la sociedad nacional basado en los siguientes principios: 1) la unidad de la nación, 2) la igualdad de trato de todos los ciudadanos (incluso en los entes autónomos), 3) la igualdad entre sí de los grupos socioculturales que convivan en el territorio autónomo y 4) solidaridad y fraternidad entre los diversos grupos étnicos que componen el país¹⁸. En este sentido, la autonomía para Díaz Polanco “no busca expresar la contradicción o la incompatibilidad entre unos intereses regionales o locales y los de la sociedad global, sino el conjunto de fórmulas para evitar que en el seno de la

17. Díaz Polanco, Héctor, *Ibid*, p.150-151.

18. Díaz Polanco, Héctor y Consuelo Sanchez, *México Diverso: el debate por la autonomía*, Siglo XXI, México, 2002, p. 37.

vida estatal esos intereses funcionen de modo antagónico y con grados de contrariedad que hagan conflictiva la convivencia”¹⁹.

Por eso, las comunidades autónomas —para el autor mencionado— no poseen poder *constituyente*, el cual se reservaría al Estado central. De ahí que a éstas comunidades no se les darían constituciones, sino *estatutos* que cobrarían significado precisamente en el respeto de la ley fundamental. Bajo este marco, el régimen de autonomía sería un sistema instituido a fin de que grupos determinados, con tradición histórica común y características socioculturales propias (costumbres creencias, lengua, etc.), puedan desarrollar libremente sus modos de vida, ejercer los derechos que les asisten como comunidades étnicas o nacionales y manejar ciertos asuntos por sí mismos. La armonización nacional sería en que éstas sean compatibles con la mayoría y que los principios globales que rigen la vida de la nación se adecuen para dejar espacio a los derechos de las comunidades integrantes. Por eso que la autonomía subraya, política y jurídicamente, el carácter del Estado como un gestor de intereses comunes y plurales²⁰.

Como vemos, la autonomía es una teoría de reforma del Estado, no de transformación. Porque mediante el reconocimiento de los derechos autónomos no elimina la prelación del carácter liberal que se expresa en la noción de Estado nación. Resulta que la integración de los entes autónomos estaría garantizado mediante la *participación* en los derechos políticos y jurídicos nacionales; o sea, en la democracia liberal representativa, la obediencia a una justicia única, etc. En otras palabras, el Estado nación va interviniendo en la vida de los entes autónomos, pero éstos últimos no tendrían una influencia real hacia el Estado nación; es decir, no sería tomada en cuenta la cultura indígena como parte de la cultura nacional. Los sistemas económicos, políticos y culturales indígenas no constituirían, en ningún sentido, como un proyecto societal nacional. Serían vistas solamente como válidas para sí mismas y practicadas en sí mismas o sea en el “hogar público”. En ese sentido, se establece entre ambas culturas (cultura nacional e indígena) una relación de *asimetría*.

La otra dificultad radica en que en este tipo de poblaciones no existe un compacto territorial, como en las minorías étnicas. De ahí que sea imposible pensar en las autonomías, ya que el territorio que habitan son territorios fragmentados durante la

19. Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía Regional*, Siglo XXI, México, 1991, p. 153-154.

20. Ibid, p. 155.

colonia y la república. Además las poblaciones aymaras y quechuas por ejemplo, históricamente no tienen un territorio continuo, sino manejan espacios discontinuos a lo que John Murra denominó “control vertical de pisos ecológicos”, eso implica que los indígenas tienen territorio en el altiplano, en los valles y otro en el trópico. En ese sentido, definir una autonomía territorial se hace imposible ya que hacer ello significaría, en vez de fortalecer la cultura, fragmentar aún más su base territorial y cultural al anclarlo en un territorio continuo.

Por otra parte, los autonomistas inducen a entender como que la cultura se fundara en un anclaje territorial. Eso es cierto. Pero en los países conquistados por las fragmentaciones históricas, la cultura ya no es local ya que su población circula y se establece en las ciudades con ocupaciones diversas a lo largo y ancho del territorio nacional. Así el respecto y, mucho más, el florecimiento de la cultura es imposible pensar desde un territorio autónomo concreto ya que tal hecho no existe. Los que estarían fuera de ese territorio regional no se favorecerían en nada en el florecimiento de su cultura, no porque emigraron solamente sino que por razones de conquista; la cultura considerada nacional se sobrepuso sobre un territorio. En este tipo de realidades no podemos considerar a los inmigrantes de poliétnicos como lo hace Kymilicka para el caso de Estados Unidos, ya que en este caso último se trata de personas y grupos sociales sin base territorial. Mientras que en el caso del primero están en su base territorial conquistada. Por eso que los movimientos indígenas reivindican la cultura como una cultura nacional y/o proyecto *societal* alternativo a lo liberal.

Por último, los autonomistas al igual que el resto de los multiculturalistas van enfatizando en lo que es el entorno indígena como ser las creencias, costumbre, lengua, símbolos, pero poco o casi nada se refieren a la estructura económica y política de manera explícita y mucho menos ven a éstos dos elementos del sistema indígena, como dignos de ser tomado en cuenta como elementos nacionales o como alternativas al sistema liberal.

Por todas estas razones esta teoría no coadyuva en la solución del proceso de descolonización y la segregación histórica de los indígenas. A pesar de todos continúa privilegiándose la forma liberal como una cultura nacional.

4.3. Balance general de las teorías multiculturales

Varios son los elementos comunes que unen a todas las teorías multiculturales, entre las cuales podemos mencionar: a) Los conceptos como tolerancia, reconocimiento y derecho a la diferencia son inspirados para las poblaciones minoritarias, ya sean aquellas que tienen una historia territorial que por razones de conquista fueron sometidos a una dominación o poliétnicos que son inmigrantes sin base territorial como el caso de Estados Unidos. Pero no tomaron en cuenta para los casos en las que las poblaciones indígenas son mayoría. O en definitiva hay un sesgo de lectura de querer hacer aparecer a la cultura liberal como una cultura nacional y mayoritaria, por más que sus actores (blancos) sean minoritarios, pero que sí tuvieron y tienen el poder para subordinar inclusive a las mayorías; b) Todas no ponen en cuestión la esencia del sistema liberal que se traduce en la economía capitalista y la democracia representativa, ya que a éstos elementos lo consideran como elementos integradores de la cultura nacional, por lo tanto lo único que cuestionan es su carácter homogeneizador en cuanto se refiere a la cultura; c) Todos enfatizan en el aspecto cultural simbólico a lo que nosotros hemos venido denominando como el entorno, y no valoran con énfasis y explícitamente el sistema indígena como digno de ser tomado en cuenta como cultura, prácticas económicas y políticas nacionales; d) Consideran el derecho a la diferencia como una cultura para sí y en sí de un grupo étnico y no como aquella que puede incidir a la cultura nacional y mucho peor que éstas sean acopladas por la cultura dominante, y e) Nadie asume como un proyecto social alternativo al sistema liberal, por más que los detentores de una cultura se constituyen en mayoría.

Por lo tanto, ninguna teoría responde a los movimientos indígenas que han ido articulándose en torno a la filosofía de *reconstitución*. Mi planteamiento trata de solucionar el problema de colonialidad y el tipo de sociedad o “civilización” basado en los siguientes puntos fundamentales:

a) Sustituir la economía capitalista por *empresas comunales* tanto en las ciudades como en áreas rurales. Eso significa enterrar el sistema capitalista basado en la enajenación del trabajo y explotación de los trabajadores indígenas. A partir de ahí levantar una *economía comunal* en las que los recursos naturales sean de propiedad comunal y/o colectiva con una distribución privada en calidad de posesión; es decir, los miembros de una comu-

nidad territorial o trabajadores de una empresa, constituidos en asamblea, son los propietarios de los recursos existentes dentro el territorio o una empresa. Estos recursos serán usufrutuados y trabajados en forma privada y familiar. La administración comunal de los recursos puede variar de acuerdo a los usos y costumbres de cada nación, siempre y cuando se respeten los recursos y no sean monopolizados por una sola persona o un grupo reducidos de personas.

b) Sustituir la democracia representativa por el *poder comunal*. Significa que todas las decisiones nacionales son tomadas en asambleas o cabildos territoriales, funcionales y étnicas. Para viabilizar dichas decisiones éstos eligen por *rotación* a los representantes que adquieren varias denominaciones conforme a sus tradiciones y usos consuetudinarios (mallku, jilaqata, secretario general, presidente, secretario ejecutivo etc.). En caso de Aymaras y Quechuas por ejemplo se tienen una vasta experiencia en el manejo del ayllu que podemos denominarlo poder del ayllu.

Así en la *forma comunal de la política* desaparecerán todos los partidos políticos cuya lógica se monta sobre la base del monopolio de la decisión que flota por encima de la sociedad y éstas personas pasaran a formar parte de la colectividad sometidos a todas las reglas y las normas del poder comunal.

c) La constitución de *Sistemas Comunales* protagonizados por los indígenas y Trabajadores, significa además —en el plano del entorno— el amplio respeto al *pluralismo cultural* como base de la interculturalidad e intercomunicación. O sea, quiere decir que se respeta las diferentes visiones y concepciones de cada nación, pero que además en las asambleas de naciones elaboran temas de interés común como base de la unidad de las naciones confederadas, que puede ser por ejemplo cierto recurso que atingen y son transversales a todos las naciones.

Lo importante de este planteamiento es el de haber logrado comprender y captar la esencia del sistema indígena (economía y política) como algo contemporáneo y antagónico a la producción capitalista y la democracia liberal occidental; pone en condiciones normales a las sociedades indígenas sobre su base actual y plantea además aprovechar todo el desarrollo tecnológico capitalista bajo el *modus operandi comunal*. En este sentido, se constituye no como un proyecto excluyente, sino como una alternativa al sistema liberal capaz de aglutinar a todo tipo de fuerzas sociales indistintamente de la etnia y clase.

Capítulo V

SISTEMA COMUNAL: UNA PROPUESTA ALTERNATIVA AL SISTEMA LIBERAL

5.1. Superar el etnocentrismo indígena y el localismo agrario

Hasta el momento los estudios antropológicos y también las tendencias políticas del indigenismo y del indianismo han enfatizado en el análisis del entorno de las sociedades indígenas, o sea en los aspectos simbólicos o culturales. De ahí que, existen muchos estudios sobre la cultura quechua aymara y poco respecto de los pueblos de tierras bajas. Hay estudios sobre la religión, es decir a todo lo que se llama cosmovisión andina. Para la mayoría de los antropólogos por ejemplo las sociedades andinas se reproducen mediante la *reciprocidad* y la *redistribución*. Tal como dice Albó “cada comunario recibe de la comunidad, él a su vez debe también corresponderla cumpliendo todas las exigencias, incluido los cargos de autoridad cuando ‘le toque’”. Incluso los poderes de los seres sobrenaturales se conciben con frecuencia dentro de esa lógica: cada año a alguno de los cerros o achachilas tutelares le “toca” ser el principal protector de la comunidad, pasándose así el turno de uno a otro”¹.

Hacen ver como que los cargos públicos se hace por la acumulación del prestigio o sólo como una obligación consensuada entre todos los comunarios y no como que esto se debe a la obligación de hacer cargos políticos y religiosos para mantener o poder acceder a los recursos materiales que es el elemento central en la reproducción de las familias, de ahí para nosotros el prestigio sólo es consecuencia o efecto de esta relación de obligatoriedad.

Otro de los espacios de la reciprocidad analizados por estos autores es los trabajos comunales como la *mink’a*, el *ayni*. En este sentido, no analizan la propiedad comunal como un elemento central de la organización comunitaria que podría erigir-

1. Albó, Xavier et al, *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*, Ministerio de Educación y Cultura, CIPCA UNICEF, La Paz Bolivia, 1990, p.141-142.

se como alternativa a la organización privada de recursos naturales. Por eso que últimamente, desde una posición más política, se incorporó el tema de tierra y territorio considerándolo solo como una posibilidad de conquista en los marcos de la legislación del Estado. Ven al territorio solamente desde el punto de vista jurídico; o sea lo ven como algo desligado de la máquina social. Se puede decir que el territorio, como una delimitación jurídico espacial de una porción del planeta, es un concepto *arquitectónico* donde se remite solamente a establecer la extensión "continua". En este sentido, es visto como algo inerte sin sentido social. En realidad el territorio no existe o no tiene sentido sin la máquina social, y hablar de la máquina social ligada al territorio implica hablar el tipo de *gestión de recursos* que existe sobre ella y la forma de la *organización del poder*. Por lo tanto *gestión y territorio* son una unidad que obedece a la forma de estructuración de la *máquina social*, donde se juegan diferentes intereses entre los diferentes agentes sociales.

Con esto se afirma que el concepto de territorio, como un espacio físico expresado o formalizado en términos jurídicos, no existe como existencia en sí misma sino que está comprimida en un tipo de *estructuración social* que ha ido cambiando conforme a los ciclos históricos. En la era capitalista, por ejemplo, la construcción de Estados nacionales y las conquistas, las consolidaciones de los territorios nacionales expresa su sentido o su esencia en la *gestión de recursos* en forma de propiedad privada y producción mercantil.

Este concepto nos lleva a cuestionar las definiciones de la noción de territorio del Estado, ya que para ellos por ejemplo los criterios de delimitación de los territorios indígenas son:

- La cultura común.
- Un idioma.
- Espacio territorial.

Estas definiciones sólo toman en cuenta lo que denominamos el *entorno* del sistema indígena, no el *sistema* mismo, ya que el sistema indígena se erige como un modelo antagónico a la lógica capitalista (como veremos más adelante). Por eso que los recursos estratégicos (madera, minerales, petróleo, etc.) existentes sobre el territorio indígena reconocido siguen bajo el dominio de la propiedad del Estado y son explotados de acuerdo al modelo de gestión privada y producción mercantil que es la base de su reproducción como sistema.

Además estos criterios de conceptualización de territorio no son aplicables para las poblaciones indígenas mayoritarias con territorios discontinuos (aymara y quechua) o sea territorios bajo el modelo de control vertical de pisos ecológicos, estudiados por Murra. Esto implica que en términos de extensión sobrepasa inclusive la dimensión territorial de Bolivia (abarca desde Colombia, Ecuador y Perú hasta Chile). Entonces, los que plantean actualmente el reconocimiento de territorios indígenas solo están admitiendo la consolidación de territorios fragmentados durante la colonia y la época republicana. En este sentido, la reconstitución del Tawantisuyo planteado por los aymaras y quechuas si bien tiene la posibilidad de generar identidad en torno a ello, es imposible que pueda convertirse en una realidad. Por lo tanto, la interpretación que ha dado el Estado en Bolivia sobre los territorios indígenas se refieren a dichas fragmentaciones y que adquieren el nombre Tierras Comunitarias de Origen (TCO) y Municipios Indígenas. El nuevo comunismo del Estado no soluciona el problema de soberanía y el tipo de gestión económica y política. La *gestión comunitaria de recursos* (por lo menos en los recursos estratégicos) y la organización del poder comunal son temas relegados o simplemente ignorados.

Por otro lado, las concepciones indigenistas e indianistas² han llevado al error de concebir a los indígenas como una identidad unitaria y armónica. Sin embargo, en el recorrido histórico del colonialismo y particularmente desde la Revolución de 1952, en Bolivia, los indígenas han ido cada vez diferenciándose los unos de los otros. En otras palabras, en términos de clase o desde los intereses materiales o económicos no son nada homogéneos. Existen desde los trabajadores manuales ocupados en diversas actividades productivas, profesionales, comerciantes, transportistas hasta empresarios de gran envergadura. Estos últimos se han convertido por ejemplo en una verdadera burguesía que acumula el capital mediante la explotación de la fuerza de trabajo, ya que tienen en algunos casos más de 50 trabajadores. Obtienen mayores ganancias por medio de la prolongación de la jornada laboral, y del no pago de beneficios sociales a los trabajadores. Para ello hábilmente han *refuncionalizado* la reciprocidad andina, o sea, aprovechándose de las relaciones de compadrazgo religioso, de padrinazgo y de relaciones de paisa-

2. El indigenismo se refiere a la política de indios de los no indios. Mientras que el indianismo es la política sobre los indios generados por los propios indios.

naje hacen trabajar gratis o pagan muy poco, Por eso que los trabajadores no pueden reclamar ni formar organizaciones contestatarias frente a sus patrones, ya que las relaciones son más de tipo familiar que una relación externa o ajena tal como ocurre con el propietario burgués criollo. Con todo esto se ha ido consolidando la explotación de aymara a aymara, que evidentemente es una relación social ajena a la cultura indígena, pero es una relación social contemporánea al interior de la sociedad indígena. Por estas razones simples no podemos ver a los indígenas como una identidad unitaria y única.

A raíz de estas diferencias económicas que se han ido construyendo en el recorrido histórico el movimiento indígena no ha podido articular una sola propuesta política, inclusive los fracasos de los últimos movimientos sociales se deben a estos factores. Cada grupo social indígena defenderá antes sus propios intereses de clase que de etnia. Por eso no es casual ver a los indígenas que generan excedente económico, como militantes en los partidos de derecha debido a que ven en ellos los únicos defensores de la actividad económica privada y como peligro a sus intereses las posiciones comunitaristas. Frente a esto ¿qué hacer? ¿Mantener o desarrollar esta diferenciación al interior del mundo indígena? En los intelectuales y políticos que hablan de la reconstitución de las naciones originarias no queda nada claro, ya que nunca se plantearon el tipo de economía que se pretende construir, particularmente en las ciudades. No basta decir que en las sociedades indígenas existía armonía, paz y el equilibrio entre la naturaleza y el hombre.

En este análisis también quisiera considerar respecto al tema de identidad, ya que es otro de los postulados importantes que han ido enfatizando los indigenistas y los propios indianistas. Ambos han estado apelando a la identidad como necesidad de identificarse con la vida histórica de los ancestros, es decir, con los rasgos culturales como el idioma, la vestimenta, la música y la religión. El conjunto de esos elementos es la expresión simbólica de las sociedades; el *entorno* de los sistemas sociales. A partir de esta definición la élite política como la elite intelectual indígena, la han convertido en una acción cotidiana de sus vidas. Por eso que últimamente aparecieron en este círculo social personas con cabello largo, con vestimenta que llevan símbolos que expresan la forma de vida de la población quechua o aymara como la cruz cuadrada, wiphala y la hoja de coca.

Aprovechan todo tipo de evento para hacer ritualidades ancestrales como una forma de reivindicar lo que es lo indígena. Piensan ellos que de esta manera se va construyendo una sociedad distinta a la sociedad dominante criolla mestiza. Al parecer que nunca se preguntaron sobre las prácticas económicas u ocupacionales y políticas en las cuales están insertos ellos mismos. Cuando se refieren al concepto de ayllu, han enfatizado en la organización territorial geográfica. Se habla de reconstitución de Qullasuyo pero nunca fue discutida la practica económica o la forma de propiedad y la forma de la práctica política como elementos de identidad diferenciadores de los ejes centrales de la modernidad. En este sentido podemos decir que cuando se habla de identidad más han primado los elementos culturales que el análisis económico y político.

Paradójicamente frente a esta tendencia de construcción de la identidad indígena vemos que los jóvenes indígenas poco o casi nada quieren saber de sus ancestros. Son los que fácilmente se incorporaron a los estilos de vida promocionados por la modernidad, de ahí que les guste vestirse con ropas anchas, peinados de rock, escuchar o bailar música cumbia, tecno, etc. Poco o nada saben de la música nativa, si es que saben solo lo hacen mediante los grupos nacionales que ya han estilizado esa música. La identidad ellos sólo la viven muy fugazmente, quizá en las fiestas patronales u hora cívica de los colegios bailando tink'u o tobas como danzas más preferidas por los jóvenes por tener la característica de agilidad para el movimiento del cuerpo. Se sienten ajenos a sus ancestros o se consideran como no indígenas, pero tampoco pueden definirse a sí mismos y por ello que, muy fácilmente, se identifican con grupos de pandilla. Desde ahí reivindican valores propiamente modernos imitados a los programas de televisión. Hay muchos que han llegado al extremo de castellanizar su apellido y de esta manera negar totalmente su identidad indígena. Sin embargo, por las posibilidades económicas siempre están condenados a un consumo cultural marginal, ya que la mayoría tiene padres y madres ocupados en el comercio y el sector informal de la economía. Subjetivamente estos jóvenes siempre tendrán una mirada hacia lo occidental o norteamericano como la mejor cultura y digno de imitar. Para ellos hablar de identidad indígena es hablar de un retroceso como algo arcaico.

Entonces ¿cómo solucionar esta paradoja, es decir, unos que niegan y otros que refuerzan la identidad indígena? Para los

indigenistas y los indianistas tendrá que ocurrir una revolución mental y una concientización a esta población para que después se reincorporen a su propia identidad. Este sí es un planteamiento utópico ya que esto es difícil de revertirlo en un contexto de globalización. Así, seguirán consumiendo lo que produce la modernidad. Como se trata de un elemento del *entorno* no habría ninguna necesidad de cuestionar ni formular políticas al respecto, ya que es una decisión individual que ocurre en el plano de la moralidad y que no afecta al *sistema comunal* que plantearemos posteriormente.

Este análisis culturalista o romántico de las sociedades indígenas al resaltar solamente los elementos del entorno han descuidado la presencia de los elementos del *sistema comunal* en las estructuras organizativas modernas y organizaciones urbanas. Los migrantes no solamente reprodujeron en las ciudades los sistemas simbólicos sino también se organizaron políticamente bajo las formas comunitarias, tal es el caso de las organizaciones de Junta de Vecinos de los barrios populares con población predominantemente de origen rural. En estas organizaciones, por ejemplo las decisiones son tomadas en la reunión de todos los miembros de la zona y la directiva de estas organizaciones funge solamente como la expresión de la decisión de la asamblea. La elección de la directiva, en unos casos, se hace mediante la competencia de frentes o a través de nominación directa. Esto último es una posición intermedia entre lo comunal y lo liberal, ya que para ser totalmente comunitario debía ser elegido mediante la rotación y obligación. Tampoco es totalmente liberal ya que no recurre al voto secreto. Sin embargo, en ambos casos no son representaciones autonomizadas tal como ocurre en la lógica liberal. Por lo tanto, la forma de representación comunal o liberal dependerá mucho del grado de persistencia del elemento comunal de cada organización barrial.

Como en las comunidades rurales, en muchas zonas urbanas, para acceder a los servicios sociales como la luz, agua y educación, el miembro de la zona está obligado a realizar cargos de la directiva o algunos tareas de servicios a la comunidad; además de asistir obligatoriamente a las asambleas y trabajos comunales, que puede ser la construcción de la infraestructura educativa, construcción o mejoramiento barrial, etc. Sin embargo, todas estas potencialidades no han sido mostradas por los indigenistas.

De igual forma se encuentra el *elemento comunal* en las organizaciones más modernas, como ser las organizaciones de sindicatos, comerciantes y artesanos. Por eso que aparte de que la decisión se centra en la colectividad, éstos tienen la capacidad de cohesionar a todos los integrantes del gremio para asistir en las movilizaciones sociales y en la adquisición de sus demandas.

Por tanto, a partir de estas observaciones podemos señalar diciendo que lo comunal no solamente es una práctica social de las sociedades agrarias y antiguas, sino es también una práctica urbana y moderna.

5.2. Sistema y entorno, una aproximación teórica para el análisis de las sociedades

Si bien estos conceptos, *sistema y entorno*, son rescatados de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann³, sin embargo el contenido que plantearemos es totalmente distinto. En primer lugar, Luhmann analiza la sociedad moderna, en la que los diferentes campos, como el campo económico, político, cultural, religioso, artístico, educativo, etc. se han ido cada vez autonomizando hasta el extremo de tener su propio *nomos*, o sea su propia ley. Son sistemas que tienen la capacidad de producirse y autorreproducirse así mismas. Por ello, para el autor los sistemas son operativamente cerrados o *autopoieticos*. La diferencia que establece entre *sistema y entorno* esencialmente se refiere al establecimiento que se da entre los sistemas. De ahí que entienda Luhmann por *sistema* a un conjunto de elementos interrelacionados entre sí, cuya unidad viene dada por la interacción de estos elementos y cuyas propiedades son siempre distintas a las de la suma de las propiedades de los elementos del conjunto. Mientras que el *entorno* se refiere al conjunto de elementos que tienen influjo sobre los elementos del sistema o que son influidos por él, pero que no forman nunca parte del mismo sistema. El entorno sólo consigue su unidad a partir de la relación con el sistema, pero él mismo no es un sistema y cada sistema tiene uno diferente⁴.

En este sentido, para Luhmann el sistema social es un sistema omnicomprensivo que ordena todas las comunicaciones

3. Luhmann Niklas, *Sistemas Sociales: lineamientos para una teoría general*, Anthropos, Barcelona, 1991.

4. Luhmann, Niklas, *ibid*, pp. 40, 41 y 42.

posibles entre los hombres. En este postulado cada subsistema como ser la política, la economía, la religión, la educación, la ciencia, la medicina, etc., se han ido diferenciando unos de otros. Comprendido así, cada uno de estos subsistemas actualiza la sociedad desde su respectivo punto de vista, según la correspondiente perspectiva particular *sistema/entorno*. Vista de esta manera, el sistema científico y el sistema educativo —dice el autor— pertenecen así al entorno social del sistema político, y este último pertenece a su vez al entorno de la educación y de la economía⁵.

Así una sociedad organizada en subsistemas, para Luhmann, es una sociedad que no dispone de ningún órgano central. Es una sociedad sin vértice ni centro. Mientras mi planteamiento consiste en que toda sociedad tiene su esencia o centro y una periferia. Esta diferencia sin duda es comprensible debido a que la preocupación de Luhmann es la de preservar la sociedad moderna, por eso que podemos ubicarlo dentro el paradigma de una teoría general de estabilidad. Mientras que nosotros proponemos como una teoría de transformación. Entonces veamos.

En mi análisis todas las sociedades siempre han desarrollado un *centro* y una *periferia*⁶, no sólo en cuanto se refiere a la organización de la sociedad, sino fundamentalmente en cuanto se refiere a su propia *filosofía*. El centro constituye el vórtice de la sociedad que es el *sistema* mismo y la periferia es el *entorno* que en alguna medida actúa como legitimizadora del sistema. Por lo tanto, el *sistema* es el núcleo que hace lo que una sociedad históricamente se diferencia de una y otra. Mientras que el *entorno* sólo actúa como coadyuvador en el desarrollo del sistema.

En este sentido, una sociedad, para garantizar su reproducción, necesariamente debe defender el sistema aunque puede modificar el entorno; en otras palabras, puede acoplar *operacionalmente* los entornos de otros sistemas incluso contradictorios a su propia sistema, a eso podemos denominar *política de reforma*. Y una política de transformación o revolucionaria, por lo tanto, sería aquella que sustituye el sistema por otro sistema. Bajo esta perspectiva teórica se observa inclusive que un siste-

5. Luhmann, Niklas, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Alianza Universidad, Madrid, 1997, pp. 42.

6. El concepto de centro y periferia que utilizamos aquí no es exactamente para referirse a un país más desarrollado y otro menos desarrollado, como fue el planteamiento de la CEPAL por lo años sesenta, sino nos referimos a la manera de observar teóricamente la sociedad.

ma puede abandonar totalmente su entorno y puede funcionar con el entorno de otro sistema. En la actualidad por ejemplo la estrategia de los sistemas sociales contemporáneos es la de acoplar los entornos de los sistemas de las sociedades antiguas sin mover la esencia o sistema. En este análisis por lo tanto, un sistema se transforma totalmente cuando no tiene la capacidad de reproducirse. Esto ocurre en el momento que se han fracturado el funcionamiento de los elementos del sistema, esto sucede debido a la falta de capacidad evaluativa, y se acopla *estructuralmente* otro sistema

Ahora ¿qué elementos constituyen el sistema y que elementos son del entorno? Eso nos lleva a decir ¿a qué elementos no puede renunciar una sociedad y que es lo sí puede modificar e incluso abandonar? El *sistema* en la teoría que proponemos está constituido por dos elementos: *gestión económica* y *gestión política*. Elementos que cualquier tipo de sociedad tiene como núcleo organizador de su estructura. Lo que diferencia unas épocas de otras, o sea de un sistema a otro, no es lo que se hace, sino cómo está organizada la gestión económica y política.

Por lo tanto, en el ámbito económico se trata de observar como están gestionados los recursos naturales existentes en un país o sociedad, es decir, se refiere al tipo de *propiedad* de los recursos y *apropiación* del trabajo. En este planteamiento no todo medio de producción es considerado como parte del sistema, sino muchos de ellos constituyen el *entorno*, tal es el caso de la tecnología y todo lo que se llama materiales de trabajo. Sin embargo, también puede ocurrir que todos ellos (medio de trabajo y materiales de trabajo) pueden constituir elementos del sistema económico cuando son los únicos del sistema, es el caso por ejemplo de las industrias, ya que en este tipo de economía es sobre estos elementos son la que se define el tipo de propiedad. Otro elemento a considerarse en la gestión económica es el tipo de *apropiación del trabajo*, o sea, si la economía se desarrolla sobre la base de la enajenación del trabajo o apropiación directa del propio trabajador. Evidentemente este último elemento nos lleva a considerar sobre si la economía se sustenta sobre la explotación o no del trabajo.

En este análisis no es el tipo de tecnología o la utilización de los medios y materiales de trabajo las que definen el tipo de sociedad sino es el tipo de propiedad sobre estos elementos. Por ello el tipo de apropiación del trabajo es la que distingue econó-

micamente una sociedad. Por ejemplo, cuando la propiedad de los recursos esta en manos privadas y la apropiación del trabajo es enajenada, se estaría hablando de una sociedad capitalista.

El otro elemento del sistema es la gestión política que denominaremos como *gestión del poder*. Su función principal —aunque no la única— de este sistema es la de garantizar la gestión económica y la de mantener en cierta medida cohesionados a los integrantes de la sociedad. Al igual que la gestión económica, tiene dos elementos centrales que merecen ser observados: *el tipo de decisión y la forma de elección* de los responsables de ese poder. El tipo de decisión se refiere a que si éste está en manos privadas (puede ser una élite) o está en manos de la colectividad. Y la forma de elección trata de cómo son seleccionados los responsables de ese poder y el tipo de relación que establecen con la colectividad; mas propiamente dicho que tipo de relación se teje entre el representante y las bases.

Por este lado entonces, no solamente la gestión económica hace que la sociedad se diferencie el uno del otro, sino también la *organización del poder* es otro de elementos diferenciadores.

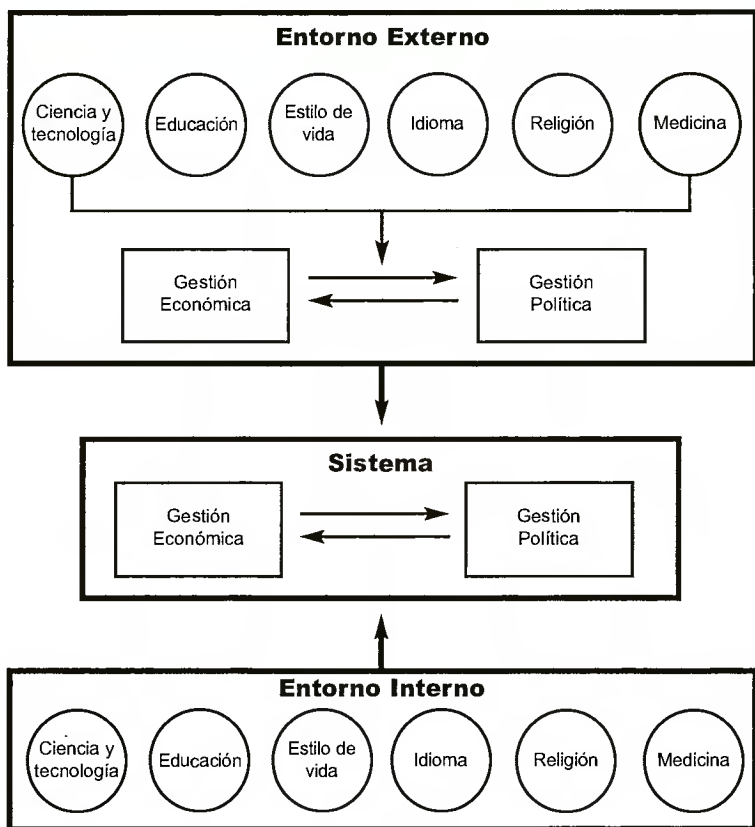
Ahora, la gestión económica y política, como dos elementos del sistema, hacen la esencia de un tipo de sociedad. Es una tecnología social estructurada por cada sociedad en forma histórica. En unos casos los dos elementos citados funcionan como sistemas únicos, generalmente ocurre esto en las sociedades consideradas antiguas. Mientras que en las sociedades modernas estos dos elementos tienden a separarse y adquirir, cada una de ellas, su propia autonomía y la relación que establecen entre ambos es de subsistema a subsistema.

Una vez explicado lo que es un sistema pasemos a teorizar lo que es un *entorno*. Una primera aproximación de este concepto es todo aquello que se encuentra fuera del sistema (gestión económica y gestión política); o sea el entorno es, simplemente “todo lo demás”. Por supuesto el entorno es más complejo que el propio sistema ya que están constituidos por muchos elementos, y muchas de ellos incluso pertenecen al sistema y pueden llevar a la confusión en su distinción. Entonces los elementos del entorno están constituidos por ejemplo por la tecnología, por la ciencia, por la educación, los sistemas culturales y religiosos, la vestimenta, el tipo de familia, la medicina, el idioma, el tiempo, etc. En este sentido, como vemos no sólo están constituidos por elementos culturales y simbólicos, sino muchos elementos del

sistema forman parte del entorno. En esta teoría incluso son considerados como entorno a otros sistemas sociales, por ejemplo el sistema capitalista tienen como su entorno a los sistemas sociales antiguos. La acuñación del concepto *entorno interno* y *entorno externo* nos puede ayudar a escudriñar más en el asunto.

El entorno interno es aquello que forma parte del propio sistema social, no son elementos importados de otro sistema social. Son elementos que se encuentran fuera del sistema, pero que forman parte del sistema social total. Mientras que el entorno externo es todo aquello que está fuera del sistema social total, es decir, es otro sistema social constituido por sus dos elementos: sistema y entorno. El gráfico siguiente nos ilustra esquemáticamente mejor nuestra teoría.

SISTEMA SOCIAL TOTAL



Ahora, el entorno no es un elemento secundario dentro el sistema social total, sino tiene igual importancia que el propio sistema. Mucho más cuando éste es el elemento legitimizador del sistema. Sólo que no es un elemento diferenciador de otro sistema total. Esta teoría establece la diferencia de un sistema social con otro sistema social no en términos cuantitativos, sino fundamentalmente en términos cualitativos. No se trata de observar si una tecnología es más avanzada o menos avanzada, sino cómo están organizadas.

Bajo este análisis un sistema social se reproduce bajo dos modalidades principales: a) Sociedades que se estructuran en base fundamentalmente a su entorno interno, son reticentes a los entornos externos, en ese caso podemos denominar que son sistemas sociales *operacionalmente cerrados*. Entonces en este caso estaríamos hablando de sociedades más o menos endógenas que tratan de fortalecer la identidad y la especificidad en sus dos elementos (sistema/entorno); y b) Sociedades que se reproducen acoplando mayor cantidad de elementos del entorno externo, a eso denominaremos sistemas sociales *operacionalmente abiertos*. En este caso no quiere decir que un sistema social opte por acoplar integralmente (sistema/entorno) de otro sistema social, si fuese así estaríamos hablando de un sistema *pastiche* que imita exactamente lo que hace otro sistema.

Para tal efecto los conceptos de *acoplamiento operacional* y *acoplamiento estructural* nos ayudarían a observar la realidad y fijar políticas al respecto. Decimos acoplamiento operacional a todo aquello que un sistema social puede apropiarse los elementos del entorno externo pero no los elementos del sistema (gestión económica y política); este acoplamiento generalmente no afecta al sistema, por eso que puede haber sistemas sociales que funcionan con la mayor cantidad de elementos del entorno externo. En muchos casos inclusive un sistema se ve revitalizado. Mientras que el acoplamiento estructural se refiere a la apropiación del sistema (gestión económica y política); en este caso estaríamos hablando de una total pérdida de identidad de su elemento diferenciador como sistema. Sin embargo, eso no quiere decir que necesariamente u obligatoriamente un sistema también debe acoplar todos los elementos del entorno del otro sistema, sino que puede darse la situación de que un sistema mantenga inalterado e inclusive podría fortalecerse los elementos del entorno interno. Tal es el caso de muchos sistemas sociales

antiguos, que se apropian el sistema moderno como producto de la imposición o la asume de manera voluntaria pero van fortaleciendo el entorno interno (sistema cultural y simbólico).

Los dos tipos de acoplamiento (operacional y estructural) dependen mucho de la capacidad organizativa del sistema social. Cada sociedad hace una evaluación de las salidas y entradas de los elementos del entorno tanto como del sistema. Esta evaluación siempre la hace en función de su sistema, o sea una sociedad puede renunciar a muchos de los elementos de su entorno como también puede apropiarse el entorno de otro sistema, pero es poco probable que renuncie voluntariamente a su sistema. Generalmente los cambios del sistema vienen dados por acontecimientos de imposición o revolución. Esto significa observar la estructura de la sociedad en cuanto al tipo de organización del sistema, ya que en su entorno puede darse una promiscuidad respecto de sus elementos y que así mismo generalmente el sistema no queda afectado. A manera de ejemplo la sociedad capitalista en cada época histórica ha sabido adaptarse en términos de apropiación renuncia a su entorno, pero algo no modifica es su sistema. Podemos decir inclusive que un sistema para perpetuarse a lo largo de la historia necesita que su entorno sea muy flexible.

Esta teoría rompe con el análisis estructuralista de las totalidades constituidas por partes y de las relaciones constituidas entre las partes. También rompe con el análisis marxista de estructura y superestructura, y trata de solucionar el problema de discusión de las ciencias sociales en los países subalternos que es la polémica entre la identidad y modernidad.

5.3. Los sistemas comunales

Entendemos por concepto comunal o comunitario a la propiedad colectiva de los recursos y al manejo o usufructo privado del mismo. Por eso esta categoría debe ser entendida no sólo como algo referido a las sociedades rurales o agrarias, aunque son los que han sabido adaptarse muy bien a los cambios contemporáneos. De ahí sin duda nuestro punto de partida para el análisis de los sistemas comunales son las sociedades indígenas. A diferencia de las sociedades modernas, las sociedades indígenas no han producido los esquemas de diferenciaciones ni tampoco han generado la separación entre los campos (campo polí-

tico, campo económico, campo cultural, etc.) por eso funcionan como un único sistema que se relaciona tanto con el *entorno interno* como con el *entorno externo*.

Nuestra propuesta al distinguir sistema/entorno rescata el sistema comunal como algo universalizable y observa al entorno como un elemento que solamente coadyuva al sistema, debido a que es el sistema el que se diferencia del sistema liberal. O mejor dicho, el sistema comunal se erige como algo antagónico al sistema liberal, mientras que el entorno comunal es flexible e inclusive apropiado por el sistema liberal, sin alterar su propio sistema; o cómo también el *sistema comunal* puede apropiarse del entorno liberal sin que implique la transformación de su sistema.

En este sentido, la teoría sistema/entorno rompe con los planteamientos de la búsqueda de autodeterminación territorial y autonomía de las sociedades indígenas, Ya estos planteamientos sólo se refieren a las reformas en el plano del entorno como hemos visto en el anterior capítulo. Mi planteamiento es sustituir el sistema liberal por el sistema comunal, es decir, por las gestiones económica y política comunales. Esto implica reconstruir el Estado a partir de estas lógicas como alternativa a la organización económica basada en la propiedad privada y en la democracia representativa.

Además la teoría de sistemas comunales rompe totalmente con la visión etnicista definida a partir de la cultura, lengua y/o idioma, vestimenta, territorio, historia, etc., de las sociedades indígenas, ya que para nosotros estos elementos sólo constituyen el *entorno* de las sociedades indígenas y no el sistema mismo. Entonces ¿en qué consiste el sistema comunal? Veamos.

5.3.1. Sistema de gestión económica comunal

Entendemos por *gestión económica comunal* a la economía donde los medios de trabajo y los recursos naturales son de propiedad comunal y/o colectiva con una distribución privada en calidad de posesión, es decir, los miembros de una comunidad y/o el conjunto de trabajadores, constituidos en asamblea, son los propietarios de los recursos existentes dentro del territorio pero usufructuados y trabajados en forma privada y familiar. El manejo de tierras nos puede ilustrar mejor lo que se viene afirmando. El indígena aymara o quechua, por ejemplo, usufructúa

las tierras en calidad de *posición privada*, pero no son propietarios privados de esas tierras. El verdadero propietario es la comunidad. En este caso, el individuo o la familia son dueños de su trabajo, no hay otro propietario que enajene su trabajo como ocurre en las sociedades organizadas sobre la base de la propiedad privada. Por eso el indígena recoge todos los frutos producidos por él y su familia (papa, cebada, quinua, etc.). Pero una vez terminada la cosecha, estas tierras pasan a ser de uso común en forma de pastizales. De igual forma ocurre en el manejo del ganado, donde los pastizales son totalmente colectivos pero el ganado es propiedad privada de las familias.

A cambio de este usufructo privado y al mismo tiempo en tanto miembro de la comunidad quien tiene además derecho de voz y voto. Pero además como poseedor privado de las parcelas está obligado a prestar servicios a la comunidad en todo lo que es el sistema de autoridad, pasar fiestas o ciertos trabajos comunales. Aunque esto varía en otros grupos indígenas especialmente en tierras bajas, sin embargo, los recursos siguen siendo gestionados en forma colectiva y no en forma privada⁷.

En este modelo de sociedad vemos una *propiedad colectiva* de los recursos y una *apropiación del trabajo en forma familiar/individual*. Entonces, estas características son las que distinguen del modelo capitalista basado en la *propiedad privada* y el *trabajo enajenado*. Comparados los dos modelos de manera sintética nos conduce a afirmar que el modelo la gestión económica comunal, se erige como la única alternativa frente al modelo capitalista liberal. El *sistema de gestión económico comunal* puede ser aplicado en economías modernizadas como las industrias tanto en áreas urbanas como en áreas rurales. Por ejemplo, en las fábricas más grandes los propietarios de los medios de producción serán todos los trabajadores constituidos en asamblea y el tipo de usufructo del mismo puede ser determinado por el conjunto de los trabajadores; la misma puede ser asalariada o que cada miembro trabaje y se apropie de los bienes producidos por el mismo.

Entonces, el sistema comunal es un sistema controlado por la colectividad y/o por el conjunto de trabajadores de una empresa o comunidad y no por una persona o un grupo de élite,

7. De esta combinación colectivo familiar ver los trabajos de Felix Patzi en los textos: Economía comunera y explotación capitalista (1996), También del mismo autor, Desarrollo Rural Integrado a ciudades intermedias, (1997) o Xavir Albó, Desafíos de la Solidaridad Aymara, CIPCA, 1985.

tal como ocurre en la sociedad capitalista. Esta teoría rompe nuevamente con los postulados de la economía manejados por el Estado o con teorías que defienden el capitalismo de Estado, tal como fue practicado en los Estados socialistas y sociedades latinoamericanas con el predominio de la teoría de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), por ejemplo. Por tanto el sistema comunal se deslinda tanto de la economía privada (neo y liberalismo) como de la economía manejada por el Estado (Estado empresa).

Ahora el planteamiento del modelo de sistema de gestión comunitaria de recursos naturales no es una idea inventada a partir de las teorías o filosofías como utopías inalcanzables, sino es rescatado de realidades que han subsistido durante el ejercicio del poder colonial. Son modelos que han sabido adaptarse a los cambios históricos, por eso que hay experiencias de manejo colectivo de recursos, tal el caso de los sistemas de riego. Este bien es fundamentalmente controlado por las comunidades rurales pero que el usufructo del mismo es familiar e individual.

Otro de los ejemplos son de algunas cooperativas agropecuarias en áreas rurales y la Asociación de textiles en la ciudad de El Alto; estas empresas actualmente exportan los productos. En ellas los medios de producción son fundamentalmente colectivos, pero el usufructo es privado. Aquí cada miembro de la cooperativa trabaja de manera individual y produce conforme a su capacidad y su necesidad. Bajo esta percepción se admite la existencia de cierta diferenciación entre los trabajadores más ágiles y otro menos ágiles; los más y menos necesitados, o sea, unos producen mayor cantidad que otros. Esto nos lleva a reflexionar que en este modelo son admitidas las tipologías entre familias o individuos. También estas tipologías existen en las economías rurales. Pero no hay una diferenciación basada en la apropiación del trabajo ajeno tal como ocurre en la sociedad capitalista.

No obstante, que se entienda a las empresas comunales como aquellas que no solamente se dedican a producir valores de uso materiales, sino también habrán empresas comunales dedicadas a la producción de valores de uso inmateriales o de productos puramente recreativos (espectáculos, viajes, vacaciones, arte, turismo); o sea, todo aquello que conforman los bienes culturales.

En resumen, la propuesta apunta a sustituir la economía capitalista por *empresas comunales* tanto en áreas rurales como urbanas. En esta forma de economía los trabajadores son dueños de todos los medios de trabajo y de los recursos naturales e inclusive de los *bienes culturales*. Ellos son los que deciden su forma de uso y no una persona o un grupo de élite como lo es la sociedad capitalista. Este tipo de economía se la conoce en las sociedades aymaras y quechuas como la *economía del ayllu*. Lo que se trata entonces no es de mantener a la economía del ayllu en su estado original, sino rescatar su dinámica de funcionamiento y aprovechar todas las potencialidades tecnológicas existentes en el occidente bajo un *ethos comunal*. En ese sentido la *empresa comunal* no es una economía que desecha la tecnología occidental, sino más bien se apropia de todo aquello que permite optimizar la producción y crear mayor cantidad de excedente, sólo que, a diferencia de la sociedad capitalista, dicho excedente recae en el propio trabajador y no es enajenado por el capitalista o por los burócratas del Estado como fue en las economías del socialismo real.

Esta forma de economía no niega la *economía privada*, basada en el trabajo individual y familiar; o sea puede haber entidades económicas trabajadas por él mismo y su familia. Sólo que su límite está en que esta entidad económica no crezca a costa del trabajo ajeno y que de lugar a la superación de gente que trabaja y no a la gente que vive a costa del trabajo del otro. Este tipo de sociedad evidentemente no es una sociedad igualitaria en términos de homogeneización en cuanto a la economía, sino se fomenta el crecimiento en cada de las entidades económicas conforme a su capacidad y su necesidad, sólo que no se permite que el crecimiento sea a costa del otro. Para ello existe un sistema regulatorio en el nivel político y cultural, como veremos en los siguientes puntos.

5.3.2. Sistema de gestión política comunal

Por gestión política comunal o por administración del poder comunal comprendemos a que el *poder* o la *decisión* no está centrada en el individuo o en grupos de personas; o sea, el individuo o el grupo no tiene poder en sí mismo, como ocurre en el sistema de la democracia representativa liberal, sino la asume la colectividad. De ahí que el representante solo expre-

se la decisión adoptada por la colectividad en una reunión, asamblea o cabildo; en otras palabras el control la ejerce el conjunto de personas constituidas en Asamblea, Junta, Cabildo, etc., por eso que el representante es revocable en cualquier momento si es que no cumple o no expresa la decisión de la colectividad.

En otras palabras —dirá Raquel Gutiérrez— “la capacidad de decisión individual y colectiva sobre el asunto común radica directamente en la colectividad y si, a pesar de que tal capacidad soberana se ejerza a través de representantes, el límite de la actividad de estos es la propia voluntad colectiva que *controla materialmente los medios de dicha soberanía*, de modo tal que la función de representación se limita a buscar los modos de dar curso a la voluntad común”⁸.

Entonces en la forma comunal de la política —continuará Gutiérrez— la soberanía social no se delega sino que se ejerce directamente. No se parte de un hecho contractual de entrega (e hipoteca) de la voluntad individual, sino que los mecanismos de gestión del asunto común se construyen a partir de los acuerdos entre sujetos concretos que comparten actividades y destinos.

Raquel Gutiérrez acertadamente dice que dentro de esta forma de política también existe la representación, pero la diferencia es que el representante no es quien monopoliza el derecho de decidir *ni ha autonomizado técnicamente esa capacidad de decidir*. La soberanía no se delega sino que se mantiene en su fuente de surgimiento: la voluntad social desplegada y la energía colectiva que confirma la disposición práctica de pertenencia a un colectivo que emprende proyectos en común.

El representante, en esta forma de política, no es de ninguna manera el designado para mandar sino simplemente para organizar el curso de la decisión común y *coordinar con otros* los pasos concretos hacia objetivos colectivos. En este sentido, el que “manda” dentro de esta forma de política, “manda porque obedece”. Porque se sujeta a lo que es la decisión común. y sólo en tal sentido adquiere su calidad de representante. El representante además no es voluntario como la política liberal; sino ejerce como una obligatoriedad, como un deber, ya que, a diferencia de la democracia representativa en el poder comunal, *la lógica no es la de ganancia, sino la de servicio*.

8. Gutierrez Raquel, “Forma Liberal y Comunal de la Política”, Inédito, 2000.

Esta forma de asunción de la política es general para casi todos los grupos indígenas, lo que varía es el tipo de nombramiento de autoridad. Las autoridades en todas las poblaciones indígenas siempre están subordinadas a la colectividad. En las sociedades aymara y quechua la autoridad no es voluntaria, ni la educación es una variable importante para el ejercicio de la autoridad, tampoco el tiempo excedente se hace necesario para dedicarse a la política como ocurre en la lógica liberal. Entonces, los fundamentos centrales del poder comunal se basan en la *obligación y rotación*, es decir, uno para ser autoridad no entra por voluntad propia, sino está obligado a realizar este servicio a la comunidad, ya que si no lo hace puede perder el acceso a los recursos económicos que pueden ser la tierra, el riego, los pastizales y otros, por eso la ejercen en forma rotativa. La rotación y la obligación hacen que todos tengan la posibilidad de acceder a ciertos cargos públicos por un periodo determinado por la colectividad. En este sentido, el poder es muy difícil que derive en una especie de propiedad tal como ocurre en la lógica liberal. La práctica política es aprendida a través del recurrido jerárquico de cargos instituidos por el sistema comunal. De ahí que en las comunidades indígenas no rijan las reglas democráticas, sino una especie de autoritarismo basado en el consenso. La autoridad no la tiene ni el individuo ni grupos de individuos, sino la colectividad.

La estructura política comunal basada en la estructura comunitaria de producción, dentro el cual el comunario, para mantener su posesión de tierras y poder usufructuar otros bienes económicos que se encuentran en la comunidad, está obligado a cumplir con ciertos *deberes* con la comunidad. En anteriores textos decía: "que en esta forma de organización política nadie ejerce ninguna autoridad por voluntad ni por prestigio, basándose en el derecho a ser 'libremente' elegido y/o elegir. El punto de partida es distinto: un individuo se convierte en depositario de la voluntad general en tanto deber y servicio. La jerarquía de cargos desde el inferior hasta la autoridad máxima, es ejercida en función de la tenencia de la tierra (originarios, agregados y pequeños ocupantes y/o jatun runas), ya que dentro de esa jerarquía los gastos económicos se efectúan de acuerdo al cargo que se ejerce. Por ello que esta forma de ejercicio del poder regula además, la diferenciación social"⁹.

9. Patzi, Félix, *Insurgencia y Sumisión, Movimientos Indígena-Campesinos 1983-1998*, Muela del Diablo, La Paz Bolivia, 1999, p. 154.

La voluntad individual aquí, no es un bien transable —ni enajenable— sino una actitud práctica de ratificación de la disposición a ser-en-común: es una acción de reinvención de la pertenencia que define al conjunto social. Lo político deja de *ser* lo relativo a la capacidad de gobernar, de decidir de manera *privativa* y de buscar los mecanismos para imponer dicha decisión a la colectividad. Lo político, y sobre todo la función de representación política, pasa a ser la habilidad para expresar y ejecutar lo decidido por el conjunto social a partir del modo concreto de buscar equilibrios entre capacidades y necesidades sociales. No hay delegación de la soberanía ni autonomización de la capacidad de decisión: hay ejercicio directo de la decisión común, representación que se limita a llevar adelante lo comúnmente decidido y mecanismos autorreguladores del sistema de relaciones de poder que impongan los marcos de pertenencia al colectivo. Por eso, el representante sólo es portador o expresión de la decisión de la colectividad.

Esta autorregulación en la forma comunal de la política está en que todos sin excepción, tienen acceso al ejercicio del poder no por su voluntad, ni por la cualidad que tengan como personas sino como un *deber y servicio a la comunidad*, a cambio de mantener su posesión de parcelas para reproducirse económica y socialmente. Es por ello que el poder no se concentra en un individuo sino en la comunidad reunida en Asamblea. La Asamblea nombra representantes por rotación pero ese representante elegido de ninguna manera ejerce poder si no es obediéndola al poder comunal

Al ejercicio del poder asignado como expresión del poder comunal lo denominaremos *posesión del poder y no-propiedad del poder*, ya que no existe tal propiedad ni el poder está concentrado en un grupo o una persona, como ocurre en la democracia liberal. El poder de las autoridades en las comunidades es *asignado* y no adquirido. Debe realizarse tenga o no se tenga capacidad, ya que es un requisito para seguir siendo comunario. El poder no se adquiere por las facultades que concentran un individuo determinado, como sucede en la democracia liberal.

Los teóricos y apologistas del estado moderno y de la democracia representativa, critican a la política comunal y otras formas directas de la administración del poder y de la política, en el sentido de que las consideran inviables en una nación donde la población es ampliamente inmensa y la representación,

fundamentalmente, es territorial y ya no se basa en la representación de los gremios o funciones específicas.

Por otro lado, indican que la política comunal es netamente rural, que no se puede aplicar en la ciudad con las poblaciones con diversas ocupaciones. Sin embargo, la teoría que plateamos se sustenta en las experiencias que se aplican y que han adaptado la gestión política comunal en contextos urbanos como en la junta de vecinos en barrios considerados marginales donde la población es esencialmente migrante. Además esta forma de práctica política existe en las organizaciones gremiales más modernas, como la Central Obrera Boliviana (COB). En todas estas organizaciones, por ejemplo, las decisiones son tomadas en forma colectiva, sólo los mecanismos de elección no obedecen a la lógica de la *rotación* y *obligación* como forma esencial de la política comunal. Por ello que sostengo que puede ser aplicable a cualquier tipo de sociedad inclusive en poblaciones muy grandes.

Dos análisis específicos nos pueden dar más luces sobre esta propuesta. Primero: un gobierno nacional tranquilamente puede ser elegido bajo la forma rotativa; por ejemplo, por departamentos en el caso de Bolivia. Al interior de cada departamento se hace la misma rotación por provincias y dentro las provincias pueden ser por ayllus o cantones, etc. En este caso el gobierno sólo es expresión de las decisiones de las colectividades organizadas en forma gremial-funcional y territorial. Las representaciones en el ámbito nacional son rotativamente elegidas por grupos étnicos, gremios o en algunos casos por territorios. La reunión de representantes es la reunión de coordinación para llevar políticas que impliquen a cuestiones nacionales, es además una instancia de interiorización de las decisiones de la sociedad mediante sus representantes, ya que éstos sólo son los portadores de la decisión del sector que representa. Segundo: en el contexto de los municipios, donde el gobierno municipal es elegido rotativamente por distritos o ayllus, depende de la composición organizacional de cada municipio. De igual forma los representantes serían elegidos rotativamente.

Esta forma de política es una tecnología social que elimina el monopolio de partidos, y el poder concentrado en el individuo o grupo. Además bajo esta lógica el encargado del gobierno previamente ha pasado por varias jerarquías que la sociedad establece de acuerdo a las necesidades.

En este caso *democracia comunal* en términos generales quiere decir que los representantes elegidos en forma rotativa, no son elegidos para su deliberación y decisión, sino para expresar la deliberación y la decisión de la colectividad a la que representa. En este sentido, el *poder comunal* no debe confundirse con la democracia directa como la participación de todos los ciudadanos en todas las decisiones, o como aquella reunión sin representación. Sin duda este tipo de política materialmente es imposible. La diferencia entre la democracia liberal y el poder comunal está, entonces, en el *tipo de representación*. En la primera las deliberaciones y las decisiones, que involucran a toda la colectividad, no son tomadas directamente por quienes forman parte de ella, sino por personas elegidas para este fin. Mientras que en el segundo las decisiones son tomadas por la colectividad y el representante tan solamente expresa y cumple lo que deliberó la colectividad.

Esto implica eliminar la contraposición entre la sociedad civil y el Estado, debido a que la deliberación recae en la sociedad misma y no hay un ente autónomo por encima de la sociedad, o sea el poder está en la sociedad misma y el Estado deja su forma actual y se convierte en una instancia de *coordinación* de los representantes para operativizar las decisiones colectivas en función de los intereses comunes del país en su conjunto. En este sentido, el poder legislativo y judicial es revertido a la colectividad y los representantes como expresión o portavoces de la colectividad, ejecutan las decisiones colectivas. Por ello que también se constituyen en entes de administración de las políticas públicas.

La *deliberación colectiva* y la *rotación de la representación* además superarían definitivamente el eterno problema entre lo que es el *demos* y el *etnos*, ya que en los países conquistados como Bolivia las etnias siempre fueron excluidas de la participación y las decisiones políticas. Mientras con la representación rotativa todos tienen la misma obligación de ejercer un cargo público desde ámbitos territoriales o funcionales, indistintamente a la raza, cultura, lengua a la que pertenecen. Con ello se habría también superado el problema de la colonialidad.

5.3.3. Sistemas jurídico comunal

La justicia y sus procedimientos fueron y serán los mecanismos más idóneos para mantener ciertas estructuras de poder. En Bolivia, esto ha hecho que la justicia – por supuesto la justi-

cia occidental- no vea que la finalidad de su accionar no sea otra cosa que eliminar las diferencias raciales y discriminatorias de la sociedad que heredó como producto de la política colonial española. Ya en el periodo republicano, la forma de impartir justicia no sufrió grandes cambios porque el sistema jurídico liberal consolidó un tipo de práctica jurídica procedimental e incidental antes que de fondo que hace que la justicia sea caótica en su propio accionar. En ese sentido lo que la justicia liberal hizo fue apoyarse en un sistema jurídico ordinario, traído o importado de Europa, y dio continuidad a una estructura jurídica que si bien no daba frutos reales, brindaba la posibilidad de mantener incólume la estratificación social y con ella las diferencias sociales.

En realidad el actual sistema jurídico ordinario y liberal instaurado en Bolivia, desde el periodo republicano, es una copia del sistema de derecho francés que se consolidó luego de 1789. Los códigos de derecho civil y penal bolivianos fueron copia fiel de los códigos franceses. Considerando que la Revolución Francesa reclamó para todos la libertad, igualdad y fraternidad, el derecho y la justicia; por tanto, se erigieron con un fuerte sustento individualista en un marco democrático. Así el derecho tiene como destinatario final al individuo, a la persona; es decir al ciudadano. Esta es una razón que explica el por qué se ha llegado al extremo de atomizar el derecho cuando se dice que los derechos fundamentales como la vida, el nombre, la defensa o el alimento son derechos personalísimos.

A más de esto, el derecho surge vinculado al concepto de propiedad privada. Pero no solo ello, ya que al vincular los derechos personalísimos con la propiedad, lo que en el fondo hizo fue ligarlos al concepto de ciudadanía de tal forma que el resultado fue la emergencia de un nuevo sujeto individual privado vinculado estrechamente a sus bienes y a sus intereses. Centrado en el individuo el sistema jurídico ordinario ha estructurado un esquema de justicia que prioriza al sujeto o a la persona en toda la administración de la justicia. La persona es demandante, demandado, juez, fiscal y magistrado. Entonces, toda la responsabilidad jurídica radica innegablemente en la autonomía personal.

Sin embargo esta atomización responde no solo al derecho y a la justicia ordinaria en cuanto campo de especialización sino que también es el resultado de la forma liberal de la política.

Cuando se llega a delegar el poder en manos de un grupo, es decir cuando se enajena la decisión colectiva, también se enajena la administración de la justicia a un grupo de supuestos especialistas en el tema que lo primero que hacen es hacer creer a la colectividad que el derecho es una cuestión sumamente complicada y que para lograr justicia se requiere de una serie de pasos que permitan conocer la verdad de los hechos. Para esto se consolidó paralelamente toda una parafernalia jurídica institucional que burocratizó el acceso a la justicia bajo el argumento de que las resoluciones o sentencias de jueces de menor jerarquía podrían estar equivocadas. Esta posibilidad de equívoco fue y es la causa más importante de corrupción en el sistema jurídico ordinario. Y es que esta lógica de la “posible equivocación” de un juez de rango inferior le ha permitido a la forma liberal del poder dos cosas: a) formar profesionales en derecho bajo su propia lógica, sus procedimientos cuya máxima aspiración sea ser juez y desde ese cargo ir ascendiendo de a poco y b) hacer que en las jerarquías jurisdiccionales más altas como los jueces de las Cortes Superiores de Distrito o los jueces de la Corte Suprema, se encuentren sus más acérrimos defensores que se dedican a re-revisar lo que ya se ha puesto a consideración de al menos dos jueces.

Así el sistema jurídico ordinario de la mano de la política liberal, ha inventado y re-inventado términos, procedimientos, plazos y demás léxico siempre en torno a la idea de que es el individuo y solo él el que puede reclamar justicia y para ello se tiene toda una institucionalidad a su servicio. Pareciera que el sistema jurídico ordinario y el derecho en general han aislado al individuo de su contexto social y cultural como si se tratara de una isla; pero lo más grave es que se lo aisló de sus propios sistemas de justicia. Y es que esto no fue casual ya que el sistema jurídico ordinario y la política liberal no solo intentaron hacer desaparecer los otros sistemas jurídicos propios de otras lógicas de desarrollo y de otras culturas sino que pretendieron borrar de la memoria de sus habitantes toda posible huella de ellas.

Al ver que esto no ocurría lo que se hizo, en el marco de la multiculturalidad, fue la posibilidad de que el sistema jurídico ordinario pudiera convivir con las “prácticas y las costumbres” de los pueblos y las comunidades indígenas. A esto se le llamó pluralidad jurídica. Pero esta pluralidad jurídica que se jactaba de permitir “coexistir” a la justicia formal y a la justicia comu-

nitaria, en el fondo no hacía otra cosa que fortalecer al sistema jurídico ordinario ya que la justicia comunitaria siempre debía (y debe) someterse a su jurisdicción y competencia. Entonces, la justicia comunitaria quedaría solo como un simple enunciado sin ningún tipo de efectividad real al menos a nivel de discurso. Ya que lo plural como dos justicias sería insostenible respecto a su aplicación por al menos dos razones: la primera, no se tendría claridad respecto a la jurisdicción y competencia de cada una de las justicias, ya que la población indígena no está anclada en su territorio sino que mayoritariamente está en las ciudades. Entonces, habría que discutir sobre la pertinencia o no de una jurisdicción y competencia territoriales. La segunda, ambas justicias aplicarían justicia por separado y en sus respectivas jurisdicciones por lo que habría que crear una instancia constitucional intercultural lo que en el fondo significaría reproducir el viejo sistema tradicional de justicia.

En los hechos sabemos que la justicia comunitaria ha sido sumamente efectiva en el área rural y ha logrado solucionar casos incluso delicados como asesinatos. Sin embargo, es vista con mucho recelo por jueces, abogados y población de área urbana, por cuanto pareciera que solo trata de impartir justicia de mano propia y con ello sería sinónimo de ajusticiamiento o de linchamiento. En este sentido, la justicia comunitaria tiene una seria limitación que no tiene que ver consigo misma sino en su relacionamiento con el sistema jurídico ordinario y esto es: su denominativo.

Al llamarse simplemente justicia comunitaria se esta dando a conocer en sentido de su propia existencia pero no le permite mostrar su trascendencia histórica y cultural, su mitología, su propio fundamento y por tanto su propia forma “no procedimental” sino integral de resolver casos de controversia. Como no se trata de un campo específico, no podríamos hablar de lo jurídico en concreto sino lo vinculamos con los demás aspectos de la vida social, económica y cultural de los pueblos y comunidades indígenas y en ese sentido es más completa y no se atomiza. Por tanto, los miembros no tienen derechos como tales sino que los tienen en función siempre de su relación social y comunitaria. Esta forma de vincular a los miembros de una comunidad a su territorio, a su organización y a su cultura, no permite hablar de derechos personalísimos descontextualizados y excesivamente individualistas. Entonces, cuando un miembro comete una falta

leve o grave a otro miembro, a su familia o a su organización será castigado en la medida de que está afectando a su propia continuidad cultural y/o consanguínea y no a un solo aspecto de esta; por lo que no se discute sus derechos en sí, en tanto persona individual sino lo que se reclama (y por lo que podría ser castigado), es el acto atentatorio a su propia visión cultural o civilizatoria. Luego será la asamblea comunal la que decida qué hacer con el infractor y qué castigo propiciarle que normalmente se traduce en trabajos para la comunidad como una manera de recordarle y de reiterar su pertenencia cultural.

Comparar esta visión integral de la justicia comunitaria como un simple ajusticiamiento es producto de la mentalidad colonial con la que opera la pretendida pluralidad jurídica liberal. Y es que por razones operativas y prácticas la justicia comunitaria debería aceptar que cuenta con un sistema jurídico comunal (SJC) oral que difiere sustancialmente del sistema jurídico ordinario pero que tiene igual jerarquía o superior jerarquía y que no solo se remite a prácticas consuetudinarias entendidas como mera costumbre y por tanto relegadas a un segundo plano. Esto le permitiría ser más explícito en cuanto a demostrar su efectividad en su aplicación sin que en esta opere procedimiento burocrático alguno y que es tan certero y sabio que no requiere de apelación, por lo que sería incorruptible.

Frente a estos planteamientos, el sistema jurídico ordinario liberal estaría en crisis frente al surgimiento del sistema jurídico comunal ya que, en resumen, no se centra en el individuo atomizado del control colectivo lo que lo hace corruptible y dilatorio y tampoco existe apelación jerárquica. Por tanto, el sistema jurídico ordinario liberal sería ya obsoleto frente al sistema jurídico comunitario que podrá estar al alcance de todos de manera práctica y oportuna.

5.3.3.1 Práctica urbana del sistema jurídico comunal

El sistema jurídico comunal (SJC) es un sistema que puede universalizarse en la medida de que sea practicado. La práctica del SJC no es reciente ya que existen datos documentados a los que refieren algunos autores como Fernández O (2001). En el área rural parece no tener mucho problema por la permanente recurrencia que se hizo a la misma. Sin embargo, cuando se toma en cuenta que las poblaciones del área rural migran perma-

nentemente, es necesario pensar en su aplicación fuera de su jurisdicción territorial. Lo que el pluralismo jurídico ha hecho es arrinconar al sistema jurídico comunal a sus límites territoriales cada vez más reducidos, se ha llegado a tal grado de reducción que existe sobreposición de jurisdicciones ordinaria y originaria lo que, en muchos casos, a supuesto de facto la prevalecía de la jurisdicción del sistema jurídico ordinario en detrimento de la originaria.

La justicia y el acceso a la misma es uno de los derechos humanos más fundamentales que tiene no el individuo como tal sino la colectividad en su conjunto porque basta un solo hecho injusto para que esta se vea afectada. Bajo ese criterio el sistema jurídico comunal posibilita una pronta aplicación de justicia sin burocracia y sin dilaciones. Al igual que en área rural, en el área urbana cada barrio tiene una Junta de Vecinos que se encarga de atender y de viabilizar las demandas más urgentes que de los vecinos. Son ellos junto a los vecinos los que saben qué necesidades se tiene en cada barrio; por otra parte, entre ellos se conocen y más o menos saben las actividades que cumplen a diario. Esta oportunidad de ser afines y de conocerse posibilitaría instaurar lo que denominamos Tribunal Barrial. Así la administración de justicia sería una más de sus responsabilidades y los miembros serían elegidos de forma rotatoria y con normas, jurisdicción y competencia claramente establecidas. Estos Tribunales Barriales podrían resolver asuntos relativamente sencillos, en el terreno jurídico, que se hacen complicados por los procedimientos tediosos y sumamente largos. Estas materias serían: civil, familia, propiedades, medio ambiente y otros asuntos que no se relacionen directamente con el Estado. Incluso podrían hacerse cargo de los registros de propiedades que tendrían en sus respectivos barrios. Serían las Juntas de Vecinos los que por rotación y turno asumieran el cargo de juez en un Tribunal Barrial. Pero incluso, me atrevería a sostener que estos Tribunales Barriales podrían atender casos delicados como asesinatos y violaciones y para determinar la culpabilidad de los imputados, solicitaría colaboración científica- técnica a las instancias pertinentes y en función a esos resultados emitiría sentencia inapelable.

Por su parte, en cuanto a las materias que se relacionan directamente con el Estado, se establecerían Tribunales de Excepción y su jurisdicción y competencia se centrarían en

materias como: constitucional, tributario, aduanero, hidrocarburo y política exterior. Además, también tendrían atribuciones para conocer casos de corrupción y de otros de cuello blanco que podrían ser resueltos de forma más oportuna ya que hasta ahora los casos de corrupción, de genocidio y de actos lesivos contra el Estado siguen impunes a vista y paciencia de los llamados administradores y operadores de justicia. Y es que esta forma de plantear la administración de justicia posibilitaría que estos Tribunales de Excepción sean más ágiles en cuanto a las materias y a los casos sometidos a su conocimiento y que no pierdan tiempo, como se lo hace hasta ahora, con casos individuales que van de una apelación a otra llegando hasta recursos de casación u otros que llegan a estancarse en las jerarquías más elevadas en la administración liberal de la justicia.

Debe quedar claro que las resoluciones de los Tribunales de Barrio deben tener la calidad de inamovilidad porque se tratarían de resoluciones consensuadas con todos los miembros del Tribunal así como con el barrio ya que estos casos serían del conocimiento de todos los vecinos. Y por su parte para los Tribunales de Excepción también sus resoluciones serían inamovibles dependiendo de la gravedad de cada caso. Sin duda que implementar este sistema jurídico comunal requerirá olvidarse del anterior en la medida que se trata de otro sistema jurídico que prioriza la justicia directa en un marco de verdadera descolonización que también significa otorgar justicia a todos sin distinción de raza, etnia o lengua por lo que se extendería a todos los niveles institucionales. Además, el acceso a la justicia sería rápido y oportuno y no caería en los engorrosos y vergonzosos procedimientos legales que dan como resultado una justicia desacredita y que no requiere mayores comentarios.

5.3.4. Sistemas comunales como sistemas no diferenciados: la relación entre la gestión económica y gestión política

Los sistemas comunales no son sistemas diferenciados, es decir no se separan entre el campo económico y el campo político sino que funcionan como único sistema. Esto no es sólo para un análisis teórico, sino que existe como una realidad empírica. Eso significa que la gestión económica está organizada en términos de las relaciones de producción en forma comunitaria, como habíamos explicado anteriormente. Se puede decir que la

organización económica es el sustento de la esfera política. La cohesión social ejercida políticamente se debe a que para poder mantener su posesión de recurso económico otorgado por la colectividad constituida en una asamblea tiene que cumplir con ciertos derechos y obligaciones. Por otro lado, es muy difícil que la economía se mantenga como comunitario sin la cohesión política. Hay una interdependencia única. Por eso el sistema económico y político en las formas comunales son difíciles de distinguir o separar. Por ello la democracia representativa como sistema de elección competitiva, para el sistema comunal, no tiene sentido, no es coherente con su forma de organización económica.

La relación estrecha entre lo económico y político, se manifiesta claramente cuando todos los miembros del sistema social, para mantener su posesión privada de los recursos, tienen que cumplir ineludiblemente ciertos derechos y obligaciones con la comunidad. Éstos pueden ser: trabajos colectivos, construcción de obras, asistencia a asambleas, aportes de dinero o en especie para determinadas obras de beneficio comunal, ejercer cargos dentro la estructura jerárquica de poder, etc. Pues son obligaciones de las que un miembro no puede estar exento. Si el jefe de familia está imposibilitado de asistir puede hacerlo otro de su familia.

A esta interrelación del sistema económico y político es la que denominamos *sistemas comunales no diferenciados* donde el poder rotativo depende de la gestión comunitaria de recursos pero donde ésta tampoco puede existir sin la forma de poder comunal, por lo que la reproducción de este sistema depende de su interacción. La desestructuración sólo es posible a través de la fragmentación de cualquiera de las partes del sistema. Sin embargo, el sistema comunal se interrelaciona con todo lo que se denomina sistemas simbólicos que dan coherencia al sistema, como es el idioma, historia, vestimenta, prácticas rituales, etc. A lo que nosotros denominamos *entorno/interno*. Pero también observamos que los sistemas comunales en los tiempos contemporáneos se relacionan con lo que es ajeno a sí mismos que viene, en la mayoría de los casos como producto, de la imposición de la sociedad dominante expresado en las formas políticas, tecnología, racionalidad utilitaria, cánones de belleza, estilos de vida, etc., la que hemos llamado en nuestro análisis como *entorno/externo*.

El sistema único o no diferenciado se puede observar más claramente en las comunidades rurales en las que en anteriores señalaba por ejemplo: "que en esta forma de organización política nadie ejerce ninguna autoridad por voluntad ni por prestigio, basándose en el derecho a ser 'libremente' elegido y/o elegir. El punto de partida es distinto: un individuo se convierte en depositario de la voluntad general en tanto deber y servicio. La jerarquía de cargos, desde el inferior hasta la autoridad máxima, es ejercida en función de la tenencia de la tierra (originarios, agregados y pequeños ocupantes y/o jatun runas), ya que dentro de esa jerarquía los gastos económicos se efectúan de acuerdo al cargo que se ejerce. Por ello que esta forma de ejercicio del poder regula además, la diferenciación social"¹⁰. Esto también podemos observar en el estudio realizado por Esteban Ticona¹¹ y Xavier Albó cuando se refieren al thaqui comunal donde se establece la jerarquía de cargos a partir de tenencia de tierra.

La teoría del *sistema comunal*, trata de revitalizar la lógica de la relación estrecha entre lo económico y lo político, es decir, por el lado funcional gremial todos están involucrados en las *empresas comunales*. Por lo que, para tener el derecho de posesión y/o tener derecho al trabajo dentro de éstas, cada miembro está obligado a realizar trabajos colectivos, cargos públicos y otras obligaciones determinados por la colectividad de la que él también es parte. Y en lo territorial lo que cohesiona el ejercicio obligatorio de los cargos públicos y responsabilidades hacia la colectividad, son los servicios básicos y sociales como el acceso al agua, alcantarillado, electricidad, educación. Evidentemente en este tipo de sociedad la libertad radica en la obediencia hacia la colectividad en tanto él es miembro activo de esa colectividad, por eso que no se siente sometido, debido a que también él es parte de ella.

5.3.5. El entorno del sistema comunal y su relacionamiento con el sistema

Habíamos dicho que el entorno está constituido por toda la externalidad del sistema; es decir, todo aquello que se encuentra fuera de la gestión económica y política. Empieza desde el

10. Patzi, Félix, Ibid, p. 124.

11. Ticona, Esteban y Xavier Albó, *La Lucha por el Poder Comunal, Jesús de Machaca: la marca rebelde*, CIPCA-DEDOIN, La Paz Bolivia, 1997.

idioma, todos los sistemas simbólicos, culturales e ideológicos. Además éstos se dividen en propios y ajenos a los que hemos denominado *entorno interno y externo*.

El entorno evidentemente es influenciado por el sistema, pero no es el condicionante de su funcionamiento o cómo el entorno tiene influencia en el sistema, pero no necesariamente obliga a modificarlo. Esta teoría soluciona el eterno problema entre la *identidad y modernidad* que han vivido los países conquistados, ya que siempre se ha polarizado las dos visiones, es decir, los que apuestan por la identidad suelen negar toda la modernidad, y ven como un obstáculo del desarrollo de la identidad, y, por el contrario, los que apuestan por la modernidad negando la identidad.

En nuestra reflexión la identidad y modernidad no son incompatibles, o sea, un sistema puede funcionar combinando tanto los elementos del entorno interno (identidad) como los elementos del entorno externo (modernidad). Esta combinación no afectaría al desarrollo del sistema comunal. Sólo el sistema comunal podrá verse afectado cuando tienda a acoplar el sistema liberal, o sea, cuando tienda a incorporar la gestión privada de recursos y la democracia representativa.

Por lo tanto, el sistema comunal puede verse incluso revitalizado con el acoplamiento del entorno externo, por ejemplo con la incorporación de la tecnología informática y otros elementos desarrollados por la modernidad. En este caso estaríamos hablando de *sistemas comunales operacionalmente abiertos* al entorno externo. Así el sistema comunal no es un sistema cerrado.

Por ejemplo en Bolivia, y en otros países con presencia del *sistema comunales*, a lo largo de la historia colonial y republicana, el sistema de producción capitalista no ha logrado destruir totalmente estos sistemas, ya que los sistemas comunales han tenido la habilidad de acoplar operacionalmente el *entorno externo* y adecuarlos a los funcionamientos de su propio sistema, tal es caso de algunas tecnologías y sistemas de administración política. Ejemplos de esto tenemos muchos, como la apropiación de la maquinaria agrícola, fertilizantes, sistemas de comunicaciones, vestimenta y alimentación producidos por la modernidad. Por el lado político, las distintas autoridades del sistema estatal han sido apropiadas y subordinados a la lógica rotativa y de servicios. Sin embargo, esta

apropiación del entorno externo puede llevar a la transformación del sistema comunal o a la mayor dinamicidad de su sistema, esto dependerá de su capacidad *autorreferencial*. Además esto depende no solo de la conciencia de las personas, sino obedece a los factores objetivos como clima, topografía, etc. Por ejemplo en las comunidades ubicadas en espacios no accidentados es más fácil de apropiarse el sistema de economía parcelaria y convertirlas en suyas. En este caso se trataría de una alteración del sistema de gestión comunitaria de recursos. Pero la experiencia está demostrando que inclusive en este tipo de desestructuraciones siempre hay la capacidad de reavivar mediante otros recursos el sistema comunal.

Por lo que las mayores transformaciones han ocurrido en el *entorno interno*, por eso se ve a la mayoría de los indígenas hablando el idioma español, con vestimentas producidas por la modernidad y jóvenes con celulares, en otras palabras con estilos de vida modernos. Si bien esta forma de apropiaciones puede tener influencia sobre el sistema comunal, sin embargo, no necesariamente implica su transformación.

En términos generales, el Estado ha ido sistemáticamente destruyendo, en diferentes fases de la historia, el sistema comunal a través de la imposición de una forma organizativa de economía (propiedad privada) y de política (democracia representativa). Por su parte los indígenas han ido desarrollando una resistencia no consciente, sino más inducido por los factores objetivos que no permitieron una destrucción total del sistema.

El sistema comunal que se propone como un *proyecto societal* alternativo al sistema liberal significa entonces que, en la gestión económica y política, la colectividad es la que va ejerciendo su soberanía plena. Niega todas las posibilidades de que los beneficios económicos, políticos y culturales se reduzcan a una élite o un individuo como es la sociedad capitalista. Por eso que el sistema comunal es la negación a la forma liberal. Sin embargo, ello no quiere decir que también niega todo el avance tecnológico de ese sistema, sino más bien lo aprovechará para su mayor potenciamiento.

Su relación con el entorno externo, por lo tanto, es totalmente abierto, aunque sujeto a una evaluación; o sea, se acopla operacionalmente en todo aquello que permite el potenciarniento del sistema comunal y desecha todo aquello que considera perjudicial en el desenvolvimiento normal del sistema. Hace la

misma operación con su entorno interno, se apropia y desecha conforme a su evaluación. En este caso, entonces lo que más importa es la preservación del sistema y en el plano del entorno si es más flexible.

Eso no significa que la economía y la política tengan su propia autonomía, de los elementos culturales simbólicos, más al contrario en este tipo de sociedades funcionan como *sistemas únicos*. Sin embargo, habría que también indicar que las transformaciones no vienen del *entorno*. Un ejemplo de esto se tiene en los cambios de idioma, o de vestimenta, o de símbolos que no precisamente tiende a transformar la economía y la política, sino que con niveles tan flexibles en el nivel cultural se puede garantizar la reproducción de un sistema.

Por ello el sistema comunal admite la plena libertad individual y cultural en el nivel del entorno, es decir uno puede elegir todo tipo de gusto como la forma de vestirse, usar símbolos, hablar idiomas, etc. Estas pueden provenir de la memoria individual como de la colectiva. Por lo que en el plano del entorno se acepta el *pluralismo cultural* ya sea grupal o individual. No solamente eso, sino que inclusive para posibilitar la *interculturalidad* y la *intercomunicación* en las sociedades diversas y abigarradas, cada cultura aprende por lo menos en los aspectos más esenciales de cada una de ellas; o sea, en América Latina por ejemplo los castellano hablantes que tienen una influencia europea, necesariamente debe aprender la cultura y el idioma de las poblaciones indígenas de la región así para poder intercomunicarse en los espacios públicos. De esta manera, también se elimina la subordinación de una cultura sobre otra. Por tanto, la vías de superación de la colonialidad en el nivel del entorno debe ser vista de esta manera.

Eso significa pensar dos cosas: a) no mirar a las culturas como prácticas *ensimismadas* o válidas sólo para sí mismas y b) no encerrarse a la influencia de otras culturas. Por lo que los cambios culturales a partir de esta interrelación no presentan problemas para el sistema comunal, se impulsa más bien a que se inventen constantemente nuevas filosofías, nuevas religiones, nuevas teorías científicas, nuevos movimientos literarios y artísticos, nuevas modas, nuevos géneros musicales, nuevos estilos arquitectónicos, nuevos bailes, nuevos diseños de automóviles, nuevas formas de entretenimiento, nuevos productos de consumo suntuario y nuevas recetas de cocina. Inclusive la empresas

comunales serán capaces de perpetuarse en la historia mientras se adapte a los cambios culturales de su población.

A diferencia de los sistemas liberales no se ejerce lo que Bourdieu denomina la *violencia simbólica* en términos de imposición de ciertos gustos y estilos de vida, sino que esto es practicado libremente en forma individual y colectiva, la misma que puede apropiarse tanto del entorno interno como externo o ambos a la vez, al respecto cada actor lo hará conforme a su conveniencia y gustos personales y colectivos.

REFLEXIONES FINALES A MANERA DE CONCLUSIONES

El texto trata de debatir, no solucionar, dos problemas centrales que atingen al conjunto de los países de América Latina: la *colonialidad* y el tipo de *sociedad* o “civilización”.

El primero se refiere a que nuestras sociedades desde la llegada de los españoles (europeos) hasta hoy continúan siendo organizados en diferentes campos (económico, político, académico, etc.) a partir del elemento *raza, cultura, lengua*; o sea, la constitución y construcción de las clases sociales ha sido y es determinado por estos elementos más que a factores intrínsecos a su propia capacidad. Por eso la clase dominante es dominante no por su capacidad de acumulación, sino por que éstos pertenecen a la casta *criolla mestiza*. Por lo que el esfuerzo y el sacrificio personal son secundarizados a la pertenencia étnica. La sociedad y los Estados no han logrado *democratizar* las *oportunidades* indistintamente para todos. De ahí que la economía, el poder y el saber siempre fueron monopolizados por un pequeño grupo que pertenece a criollos y mestizos.

Los nuevos movimientos sociales de matriz indígena, por tanto se deben a este problema estructural. No son movimientos solamente de demanda, sino son movimientos que apuestan por la transformación a partir de su propia filosofía y prácticas económicas y políticas propias. En este sentido, son movimientos que han secundarizado a los movimientos emergidos desde la economía política (lucha de clases), debido a que los componentes de la clase trabajadora, por la colonialidad de la estructuración social, fundamentalmente son indígenas. Por eso que inclusive detrás de la contradicción entre el capital y salario, clase dominante y dominada, está la división étnica que ha adquirido un cariz de racialidad somatizada o como un hecho natural o de facto.

Como diría Magullís, el racismo no consiste en el señalamiento de las diferencias sino en adjudicarles (generalmente a

priori) una carga negativa, en asociar características grupales de tipo corporal, cultural o de clase con valoraciones negativas que se suelen acompañar con actitudes de desprecio o rechazo, agresiones físicas o limitación de derechos¹. Entonces estos planos discriminatorios son los que se han instalado en cada una de las estructuras sociales y de clases imperantes y son determinantes en la gestación y reproducción de las hegemonías. Por eso que en América Latina es fácil de apreciar que a medida que descende las personas en la escala social en todos los campo , se oscurece el color de la piel. Ahora últimamente la matiz de la *racialización* de las relaciones de clase, ha desarrollado dos estrategias de dominación: una más sutil y la otra más perversa.

La primera, ha adquirido un carácter más institucional. Se dictaminan normas y reglas contra el racismo, incorporando nuevos conceptos como *tolerancia*, *diversidad cultural*, *pluralismo*, *unidad en la diversidad*. En la mayoría de los casos, han servido esos temas para conseguir cantidades altas de financiamiento económico monopolizados nuevamente por esa élite criolla-mestiza, pero que en los hechos no formularon políticas reales de democratización de oportunidades. El nuevo tipo de racismo aquí no sólo fomenta la exhibición de hexis corporales de las personas blancas como las más bellas y “magníficas”, en medios de comunicación masiva. Pero que al mismo tiempo cuando se trata de mostrar a los indígenas, para resaltar el pluralismo, exhiben a un indígena indigente, sufrido y ocultan intencionadamente la otra cara de la belleza corporal y espiritual de éstas personas. Las hacen aparecer como seres humanos que necesitarían protección. Por otro lado, a la sociedad indígena no lo ven como una estructura social Estatal o societal. Por eso las teorías multiculturales están formuladas tan solamente como políticas de reconocimiento; o sea, como una cultura válida para sí mismo o intragrupal y que no tiene influencia alguna en la cultura nacional. Negar la posibilidad de su constitución como una cultura nacional y alternativa a la cultura occidental hegemónica es un nuevo tipo de racismo. En ese sentido, las autonomías indígenas obedecen a este nuevo paradigma político, porque lo universalizable siempre es la civilización occidental y nunca adquieren ese carácter las sociedades indígenas. Con eso no queremos decir que las auto-

1. Magullis, Mario y otros, *La segregación negada, cultura y discriminación social*, Biblos, s/f, p. 45.

nomías no son inviables, sino lo que criticamos son las propuestas de autonomías indígenas y no las regionales.

La segunda y más perversa del racismo, es la emergencia del neofascismo. En Bolivia por ejemplo comienza a tomar mayor cuerpo y a organizarse a partir de la puesta en circulación del discurso del Movimiento Autonomista Nación Camba. Un movimiento que representa a la élite empresarial. Para Mario Paredes “las características manifiestas, externas, más destacables de este neofascismo son: racismo, regionalismo, hipocresía, cortedad de argumentos. Su racismo está dirigido fundamentalmente hacia los collas y de manera derivada hacia los indígenas del oriente del país. Su regionalismo se orienta principal y directamente a los collas.

“Otra característica importante de este neofascismo (que es a la vez una causa de su nacimiento y organización), es su miedo a los cambios sociales, a los movimientos insurreccionales, tal como se observaron en los últimos años. Otro de sus rasgos es su terror y su odio hacia lo diverso; a pesar de que no contiene nada de original en su desarrollo, tanto en lo que tiene que ver con las expresiones económicas, políticas o culturales”².

Son conscientes de sus crisis económica como lo son también conscientes de la crisis del sistema capitalista mundial y atribuyen esta crisis a la emergencia y a la consolidación de los movimientos indígenas en el mundo entero y por su cortedad teórica tampoco se siente capaz de formular propuestas alternativas a esta crisis. A partir de ello se tejen todos los argumentos que se reducen a uno solo: es el indígena el causante de los problemas, así como fueron los judíos los responsables de los problemas para los nazis.

La teoría del sistema comunal que hemos planteado en el transcurso del texto lucha contra el fascismo y todo tipo de racismo a nivel mundial, y convoca a todas las personas indistintamente de la raza, la etnia y la cultura a la lucha conjunta de todos quienes se consideren amantes de la humanidad a expandir por toda la faz de la tierra el criterio irrenunciable de que *todos somos iguales*.

En cuanto al segundo problema queremos destacar que el texto enfatiza que la lucha nos es de razas ni culturas sino obedece a la discusión de tipo de sociedad que se quiere construir.

2. Paredes Mallea, Mario, “Algunas reflexiones acerca del resurgir del neofascismo en Santa Cruz”, Inédito, 1993.

Consideramos que el capitalismo y la forma liberal de la sociedad ha cumplido su ciclo y ha podido expandirse en toda la faz de la tierra en estos cuatro siglos aproximadamente. Avanzó en cuanto a su tecnología que facilita indudablemente los quehaceres económicos ya las tareas de la cotidianidad. Pero al mismo no logró solucionar el eterno problema de división de la sociedad, entre la opulencia y la miseria. El factor principal de esto es el sistema social organizado a partir de la enajenación del trabajo y la soberanía política. Por tanto, la clase dominante defenderá al capital y a la democracia representativa liberal, ya que son dos elementos que permite la reproducción del sistema como tal. De ahí que, cualquier reforma puede ser asumida en el nivel del entorno, siempre y cuando no afecte al sistema.

Lo que proponemos nosotros es el *sistema comunal* como sistema alternativo al sistema liberal, que se traduciría en tres puntos básicos. Los dos primeros puntos obedecen al sistema mismo y el ultimo los ubicaría en el nivel del entorno.

1. Sustituir la economía capitalista por las *empresas comunales* en áreas rurales y urbanas. En esta forma de economía los trabajadores son dueños de todos los medios de trabajo y de los recursos naturales y ellos son los que deciden su forma de uso y no una persona o un grupo de élite como lo es ahora.

2. Sustituir la democracia representativa por la *democracia comunal*. La decisión la toma la colectividad constituida en Asamblea, Junta, Cabildo, etc., y éstos eligen *por turno* un representante como portavoz que expresa y ejecuta la decisión de la colectividad. Esto es una política que elimina totalmente el poder de una élite y la representación mediante partidos políticos.

3. El pluralismo cultural como base de la intercomunicación e interculturalidad verdadera. Significa que de manera colectiva e individual se elige libremente, como los estilos de vida. También se buscan intereses comunes que, de manera positiva, permiten potenciar al individuo como grupo.

En la sociedad comunal existe la perfecta combinación entre los intereses colectivos con los intereses individuales. Ya que el individuo es poseedor de los bienes, de su trabajo y de su decisión. También obedece a las reglas del conjunto debido a que él mismo es participe de las decisiones.

Este modelo de sociedad no es excluyente a ningún grupo. Elimina los privilegios de una persona o de un grupo y pone a

todos, indistintamente de la raza y etnia, en las mismas condiciones y posibilidades de potenciarse como persona. Uno puede avanzar más que una persona conforme a su capacidad y necesidad en base a su trabajo e iniciativa propias, lo único que no permite el sistema comunal es que uno crezca y se potencie a costa del otro, que es la regla de oro del sistema liberal.

Todos pueden decir que es una utopía, pero es evidente. Esta utopía no emergió de la pura especulación teórica, sino de experiencias concretas que inclusive la mayoría de la población de América Latina las practica y son sometidas a la subalternidad. Por eso tenemos la convicción que esta utopía sea realidad en el mundo entero.

BIBLIOGRAFÍA

Almaraz P., Sergio

1980, *Poder y la Caída*, Amigos del Libro, Bolivia, pp. 259.

Anderson, Pierre

1998, *Campos de Batalla*, Anagrama, Barcelona, pp. 392.

Arguedas, Alcides

1979, *Pueblo Enfermo*, Ed. Juventud, La Paz, Bolivia, pp. 389.

Bauman, Zygmund

2001, *La posmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid, pp. 210.

Bell, Daniel

1971, *The Coming of Post-Industrial Society*, Heinmann, Londres, pp. 221.

Beck Ulrich

1994, *La Reivención de la Política: hacia una teoría de la modernización reflexiva*, Alianza, Madrid, pp. 62.

Bobbio, Norberto

1985, *Liberalismo y Democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, pp.114.

Boron A., Atilio

2001, *La Filosofía Política Moderna de Hobbes a Marx*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 447.

Bourdieu, Pierre

1987, *Las Cosas Dichas*, Gedisa, Paris, p.p. 148.

1991, *La Distinción, Bases de una Teoría Sociológica del Gusto*, Taurus, Madrid, pp. 496.

1999, *Contrafuegos: reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Anagrama, Barcelona, pp. 177.

2001, *El Campo Político*, Plural, La Paz Bolivia, pp. 222.

Comte, Augusto

1998 (7º Edición), *Discurso Sobre el Espíritu Positivo*, Alianza, Madrid, pp. 134.

Coronil, Fernando

2000, "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo", en Lander, Edgardo (comp.), *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Dinamarca, pp. 111.

De Soto, Hernando

1986, *El Otro Sendero*, Diana, Mexico, pp. 317.

Devés V, Eduardo

2000, *Del Ariel de Rodo a la CEPAL*, Biblos, Santiago de Chile, pp. 318.

Díaz Polanco, Héctor

1991, *Autonomía Regional, La Autodeterminación de los Pueblos Indios*, Siglo XXI, México, pp. 266.

1995 *Etnia y Nación en América Latina*, Siglo XXI, Madrid-España, pp. 406.

2002, Díaz Polanco, Héctor y Sánchez Consuelo, *México Diverso*, Siglo XXI, México, pp. 176.

Dussel, Enrique

2000, "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Lander, Edgardo (comp.), *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Dinamarca, pp. 246.

Engels, Federico

1981, *La Guerra Campesina en Alemania*, Progreso, Moscú, pp. 314.

Foucault, Michel

1994, *Hermenéutica del Sujeto*, La Piqueta, Madrid-España, pp. 169.

Jameson, Fredrick

1999, *El Giro Cultural*, Manantial, Buenos Aires, pp. 220.

Kant, Immanuel

1989, *La Metafísica de los Costumbres*, Tecnos, Madrid, pp. 374.

Kymlicka, Will

1996, *Ciudadanía Multicultural*, Paidós, Barcelona, pp. 606.

Habermas, Jurgen

1999, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Tomo I, Cátedra, Madrid, pp. 480.

Hobbes, Tomas

2001 (undécima impresión), *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una Republica Eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Economica, México, pp. 618.

Gaetano, Mosca

1984, *La Clase Política*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 350.

García Linera, Álvaro

2003, "Autonomía Indígenas" en *El Juguete Rabioso* No. 79, del 11 al 24 de mayo, La Paz Bolivia, pp. 8-9.

Giddens, Anthony

1984, *La Constitución de la Sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Amorrurtu, Argentina, pp. 412.

1987, *Las nuevas reglas del método sociológico: critica positiva de las sociologías comprensivas*, Amorrurtu, Argentina, pp. 195.

1995, *Consecuencias de la Modernidad*, Alianza Universidad, Barcelona, pp. 155.

1999, *La tercera vía, la renovación de la social democracia*, Taurus, Madrid, pp 221.

González C., Pablo

1974, *Sociología de la Explotación*, Siglo XXI, México, pp. 291.

Lander, Edgardo

2000, "Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocentricos", en Lander, Edgardo (comp.), *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Dinamarca, pp.246.

Locke, John

1998, (3ra reimpresión), *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Alianza, Madrid, pp. 158.

Lomnitz, Lariza

1994, *Redes Sociales, Cultura y Poder: Ensayo de Antropología Latinoamericana*, FLACSO, Mexico, pp. 374.

Luhmann, Niklas

1991, *Sistemas Sociales: Lineamientos para una Teoría General*, Anthropos, Barcelana, pp. 445.

Manzanos B. César

1999, *El Grito del Otro: Arqueología de la Marginación Racial*, Tecnos, Madrid, pp. 341.

Marglin, Stephen

2000, *Perdiendo el Contacto, Hacia la Descolonización de la Economía*, PRATEC, Cochabamba Bolivia, pp. 390.

Mignolo, Walter

1996, "Los Estudios Subalternos ¿son posmodernos o postcoloniales? La política y las sensibilidades de las ubicaciones geocultutales", en Casa de la Américas No. 204, julio-septiembre, pp. 20-40.

1998, "Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina", en Castro Gómez, et al, *Teorías sin Disciplina Latinoamericano, poscolonialidad y Globalización en Debate*, USF, México, pp. 31-56.

2000, "La Colonialidad a lo largo y a lo ancho: en el hemisferio occidental en el horizontes colonial de la modernidad", en Lander, Edgardo (comp.), *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamerasicanas*, CLACSO, Dinamarca, pp. 55-85.

Mariategui, Carlos

1928, *7 Ensayos sobre la Realidad Peruana*, Amauta, Lima Perú, pp. 350.

1969, *Ideología y Política*, Amauta, Lima Perú, pp. 285.

Marx, Carlos

1974, *De la Crítica de la Filosofía de Hegel*, en *Obras Completas*, Progreso, Moscú, pp. 319-438.

1980, *El Porvenir de la Comuna Rural Rusa*, Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI, México, pp. 103.

Nisbet, Robert

1998, *Historia de la Idea del Progreso*, Gedisa, Barcelona, pp. 493.

Olivé, León

1999, *Multiculturalismo y Pluralismo*, Paidós, México, pp. 252.

Patzi, Felix

1998, *Insurgencia y Sumisión: Movimientos indígena-campesinos (1983-1998)*, comuna, La Paz, Bolivia, pp. 169.

2000, *Etnofagia Estatal, Modernas Formas de Violencia Simbólica*, IDIS, Bolivia, pp. 154.

Picó, Joseph

1988, *Modernidad y Postmodernidad*, Alianza, Madrid, pp. 489.

Quijano, Anibal

1977 (a), *Dependencia Urbanización y Cambio Social en Latinoamérica*, Mosca Azul, Perú, pp. 242.

1977 (b), *Imperialismo y "marginalidad" en América Latina*, Mosca Azul, Perú, pp. 287.

1979, *Problema Agrario y Movimientos Campesinos*, Mosca Azul, Perú, pp. 175.

1991, "Modernidad, identidad y utopía en América Latina", en Lander, Edgardo, *Moderniad y Universalismo*, UNESCO, Venezuela, pp. 184.

2000, "Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, Edgardo (comp.), *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Dinamarca, pp. 246.

1999, "Qué tal Raza", Amauta, Perú, pp. 22.

s/f, "América Latina en la Economía Mundial", s/editorial.

s/f, "Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia", s/editorial.

Rivera, Silvia

1991, *Trabajo de Mujeres: explotación capitalista y opresión colonial en las migrantes aymaras de la ciudad de La Paz y El Alto*, Bolivia, Ministerio de Asuntos de Género y Generacionales, La Paz-Bolivia, pp. 126.

Rousseau, J.J.

1977, *El Contrato Social, o principios de derecho político*, Editora Nacional, México, pp. 333.

Sachs, Wolfgang

1997, *Diccionario del Desarrollo*, CAI, Bolivia, pp. 399.

Schiel, Tielman

1991, "La idea de la Modernidad y la Invención de la

Tradición, Cómo la Universalidad Produce la Particularidad y Viceversa”, en Lander, Egardo (comp), *Modernidad y Universalismo*, Nueva Sociedad, Venezuela, pp. 86-94

Salmerón, Fernando

1999, *Diversidad Cultural y Tolerancia*, Paidós, México, pp. 285.

Spencer, Herbert

1972, *Las Inducciones de la Sociología y la Instituciones Domesticas*, Cuesta de Santo Domingo, Madrid, pp. 422.

Reinaga, Fausto

1970, *Tesis India*, Amauta, La Paz Bolivia, pp. 154.

1974, *América India*, PIB, La Paz Bolivia, pp. 170.

1978, *La Razón y el Indio*, Imprenta Unidas, Bolivia, pp. 147.

1980, *Reinaguismo*, Urquizo, La Paz Bolivia, pp. 184.

Sztompka, Piort

1995, *Sociología del Cambio Social*, Alianza Universidad, Madrid, pp. 525.

Tamayo, Franz

1910, *Creación de la Pedagogía Nacional*, Biblioteca del Sesquicentenario en la Republica, La Paz Bolivia, pp. 227.

Taylor, Charles

1992, *El Multiculturalismo y “La Política del Reconocimiento”*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 157.

Touraine, Alain

1971, *La Sociedad Postindustrial*, Ariel, Barcelona, pp. 275.

Walzer, Michail

1998, *Tratado Sobre la Tolerancia*, Paidós, Barcelona, pp. 128.

Weber Max

1922, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, 2da edición, Mexico, pp. 1237.

1985, *Escritos Políticos*, Alianza, Madrid. pp. 300.

1998, *La Ética del Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Taurus, Madrid, pp. 213.

Zavaleta M., René

1985, *Las masas en noviembre*, IESE, La Paz, Bolivia, pp. 80.

1986, *Lo nacional popular en Bolivia*, Siglo XXI, México, pp. 210.