

## LA AVENTURA REFUNDACIONAL DE LA CULTURA: LO PLURINACIONAL EN BOLIVIA

Pablo Uc González<sup>1</sup>

### INTRODUCCIÓN

Este ensayo parte de considerar como eje fundamental del comportamiento social a la cultura, eje de tensión *deconstructiva* y *reconstructiva* del *ethos* (o identidad) *histórico-espacial*, que en el caso del proceso político que atraviesa Bolivia busca transitar (sin horizontes estrictamente definidos) de la homogénea idea de cultura nacional, a la de *multiplicidad plurinacional*. Se parte de la hipótesis de que el germen de refundación de la cultura encuentra dos de sus expresiones fundamentales en *la imaginación*, mundo de la infinita posibilidad. Y *el lenguaje*, que como experiencia hermenéutica por excelencia, es la que permite construir los puentes interpretativos para una *fusión o un cruce de horizontes* entre los diferentes agentes que encuentran elementos comunes al participar en el proceso de producción y reproducción social, y por tanto, en la *consolidación de una identidad* histórico-espacial. Que en este caso es una de las bases de la idea de refundación y descolonización en Bolivia.

En este sentido, la interculturalidad, que actúa como base del proceso de la re-sustancialización de la nueva cultura plurinacional, es la capacidad interpretativa de los agentes históricos que gestan, producen y viven (o padecen) una cultura específica, con base en la puesta en común de sus diversidades. Situación que plantea una clara condicionante: en la medida en que exista una congruencia entre *imaginación epistemológica* e *imaginación político-democrática* y se plasme en un lenguaje con capacidad de despliegue simbólico y material, será posible que el motor de la cultura plurinacional sea el de una auténtica “gramática civilizatoria”, que trace las sendas de una reproducción social incluyente, intercultural y (más) cosmopolita entre sociedades y sus entornos. Condición que, finalmente, requiere ser discutida a la luz de la redefinición conceptual y práctica en torno al Estado, y la idea de nación, que se enfrentan a una tensa lógica de reproducción y refundación.

En primer lugar, se presenta un planteamiento en torno a la idea de cultura y su particular manejo conceptual en este trabajo, vinculado a la idea de *aventura*, *figura* y *ethos histórico*, base del argumento teórico con el que se aborda la experiencia plurina-

---

<sup>1</sup> Estudiante de la maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA).

cional boliviana. En el segundo apartado, se problematiza la idea de lo nacional y su centralidad en la racionalidad de la cultura moderna, así como sus implicaciones excluyentes y “homogenizantes” en la experiencia boliviana, como una expresión de la denominada razón indolente, que reconoce los dispositivos de productores de ausencias a lo largo de la historia de los Estados nacionales modernos. En el tercer apartado, se aborda la denominada formación social abigarrada y la idea de estado aparente, que implican otra expresión fallida de la cultura moderna con relevantes repercusiones en la comprensión de la “naturaleza” histórica del Estado boliviano, y las potencialidades de la plurinacionalidad.

En el cuarto apartado, se plantean las condiciones primarias para discutir la decolonialidad del Estado en Bolivia, tomando como referentes las categorías de *nación*, *etnicidad* y *clase*, así como una lectura revalorada en torno a las rebeliones quechuas y aymaras, que permiten construir una perspectiva histórica distinta, base incondicional para la conformación de un Estado basado en una nueva cultura plurinacional. En el quinto apartado, la idea de plurinacionalidad es analizada desde la experiencia concreta y coyuntural de la Bolivia contemporánea, y es enfrentada a las categorías de colonialidad, interculturalidad y postcolonialidad. Finalmente, se plantean algunas conclusiones, en las que la vinculación entre imaginación y lenguaje esbozan las posibilidades de que el proyecto de una cultura plurinacional, sienta las bases de una nueva gramática (ordenamiento lingüístico-conceptual) civilizatoria.

### **SOBRE LA SUSTANCIA AVENTURERA Y FIGURATIVA DE LA CULTURA**

Cultivo de una siempre inacabada fertilidad, la cultura constituye una singularidad que apenas se agota para ser renovada en *otra* forma de humanidad. Ese patrón estructurante del *ser social* que se debate entre un patrón de dominación, que busca reproducirse, y nuevas bifurcaciones, que anhelan alternativas de emancipación, parece ser la piedra angular de aquello que en Bolivia intenta *re-fundarse*, es decir, re-constituirse (descolonizándose) como *otra* entidad. La cultura, aunque aparentemente extraviada en un mundo inacabable de definiciones, concreta un comportamiento social histórico que puede ser interpretado a partir de su *mismidad*. Es decir, desde una *aventura* y una *figura* que la distinguen frente a todas las demás, que le son propias y exclusivas; “una aventura única e irrepetible de la vida humana y de su mundo, una figura singular de la comunicación semiótica” (Echeverría, 1998: 136).

En este sentido, la refundación de una cultura es la matriz de la que depende el proyecto de refundar el Estado, y consecuentemente, un nuevo espíritu de identidad, en este caso, desde lo plurinacional. Concepto de una nueva *mismidad* de lo boliviano,

pero que parte incondicionalmente, según el nuevo proyecto político del gobierno de Evo Morales y los movimientos sociales subyacentes al mismo, de la singularidad de cada una de las treinta y seis naciones y nacionalidades indígenas que se reivindican como autónomas pero inevitablemente partícipes de una nueva *ficción* histórica y espacial postnacional, de la todavía denominada Bolivia.<sup>2</sup>

De tal manera, la narración histórica de la cultura que ha definido la idea de nación, y en este caso de la *bolivianidad* como relato homogeneizante, representa el criterio dominante en la narración histórica de la cultura moderna. La cual “distingue a los seres humanos por una determinada empresa histórica estatal: la nación. A tal punto ha llegado la reducción nacionalista de lo humano en el discurso moderno, que es común entender *historia de la cultura moderna* como sinónimo de historia de las culturas nacionales” (Echeverría, 1998: 164, énfasis propio). El nuevo ciclo político boliviano iniciado a principios del siglo XXI -con los triunfos insurreccionales indígenas y antineoliberales de 2000 y 2003-<sup>3</sup> e institucionalizado con la llegada de Evo Morales a la presidencia en 2006, y la aprobación de una nueva constitución en 2009, es el escenario de una pugna política que lleva en sus entrañas el anhelo de una nueva “endoculturación”. La cual, se rebela contra las lógicas *productoras de no existencia* que han enfrentado los pueblos indígenas originarios desde el inicio del proceso colonial.

Por otro lado, sin embargo, el proceso político que busca engendrar y hacer perdurar una cultura plurinacional, es también un proceso de mestizaje “indetenible”, en el que cada forma social, para reproducirse e imponerse como nuevo nodo hegemónico, intenta ser fundadora de otros esquemas de relación civilizatoria. Y no puede evitar el cuestionarse a sí misma en tanto portadora de mitos y ficciones oprimidas que hoy intentan revelarse como legítimas premisas de ordenamiento social. Es un proceso que no puede evitar el “aflojar la red de su código en un doble movimiento: abriéndose a la acción corrosiva de las otras formas concurrentes<sup>4</sup> y, al mismo tiempo, anudando según su propio principio el tejido de los códigos ajenos, afirmándose ‘desestructuradoramente’ dentro de ellas” (Echeverría, 1998: 139). La interculturalidad se presenta entonces como esa herramienta constructora de un diálogo capaz de condensar la

<sup>2</sup> Que en el marco del contexto contemporáneo y bajo la jerga jurídica oficial, es denominada como “Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario” según reza el primer artículo de la nueva Constitución Política del Estado (2009).

<sup>3</sup> La Guerra del Agua en Cochabamba contra la privatización de este recurso vital en el año 2000, y la Guerra del Gas desatada en El Alto por la defensa de los recursos naturales en el año 2003, son consideradas como dos referentes coyunturales fundamentales de la crisis del esquema neoliberal, y de la demanda por una transformación del campo político a nivel nacional.

<sup>4</sup> Como por ejemplo, las del sector opositor-conservador del oriente boliviano, fundamentalmente del departamento de Santa Cruz, que también exige su derecho a participar, incluso bajo sus esquemas excluyentes.

idea de multiplicidad y de relaciones no destructivas entre los agentes que componen el impetuoso y contradictorio proceso sobre el que se refunda una cultura. Esto conduce a su vez, a interpretar al Estado, si bien como una inevitable unidad geopolítica y escenario de reflexión epistemológica, también como un espacio de apropiación sociocultural sobre el cual es necesario asentar las nuevas estructuras institucionales que aseguren la descolonización de la que depende dicha cultura plurinacional.

### **SI DE RÓMULO ROMA, DE BOLÍVAR BOLIVIA: LA CULTURA MODERNA DEL ESTADO-NACIÓN**

El primer elemento que requerimos problematizar es la idea de lo nacional (y en paralelo la del Estado-nación) en tanto expresión fundamental de la noción de cultura moderna. Es necesario partir de un hecho: la concreción de la cultura es una cristalización duradera en la historia y el espacio, pero porta en su *locus* originario una indiscutible intermitencia. La cultura moderna, posteriormente interpretada como “la cultura”, es resultante de un proceso dinámico, y sólo pudo consolidarse como modernidad una vez que atravesó la densa zona del *ethos histórico*: allí donde la vida humana reconformó la identidad occidental y europea al inventarse la estrategia de comportamiento necesaria para sobrevivir en medio de la transformación cualitativa de las fuerzas productivas que conducía el capitalismo (Echeverría, 1998: 162). Sólo después de analizar la cultura como proceso generador de un *ethos histórico-espacial*, es posible explicar la identidad hegemónica de la cultura moderna occidental. Toda vez que dicho *ethos histórico* es visto como un principio de organización de la vida y de construcción del “mundo de la vida”, es decir, como la matriz de la imagen y la idea que se posee del mundo.

Para ejercer la renovación de un comportamiento social que opera como generador de nuevos signos y experiencias, es necesario de-sustancializar y re-sustancializar la *mismidad* de la cultura, lo que implica “tocar el punto en que el conflicto profundo que la constituye se re-determina y se re-plantea en términos diferentes, de acuerdo a las condiciones históricas renovadas en las que debe reaparecer (...) implica tener que hacerlo desde el interior de distintas modalidades alternativas de un comportamiento que intenta resolver ese conflicto; modalidades que al competir entre sí, al esbozar distintas versiones posibles de esa mismidad, le dan su consistencia dinámica, inestable y plural” (Echeverría, 1998: 162). Es necesario por tanto, de-sustancializar y re-sustancializar la idea de cultura, desde lo nacional *homogeneizante*, a lo plurinacional *diversificante*. Que es la materia de estudio de este ensayo.

Para ello, por tanto, hay que identificar cuál es ese conflicto nodal sobre el que se erige la cultura de lo nacional. Se trata en realidad, de una serie de dispositivos que han delimitado una singular y parcial representación del mundo, en la cual destaca de manera excepcional, la que nos remite al Estado *monocultural* y homogéneo como irrefutable unidad generadora de identidad. En términos de Santos (2006) la cultura nacional (y del Estado-nación como entidad político-territorial) representa una de las expresiones básicas de la *razón indolente*,<sup>5</sup> en la medida en que, por un lado, se impone como noción única y totalizante de la manera en que se construye un proyecto social. Mientras que por otro lado, asume una superación lineal, automática e infinita del presente, por lo que intenta anular la reflexión y práctica de un futuro con potencialidades diferenciadas. De acuerdo con el discurso y proyecto político de otros agentes que están consolidando su reconocimiento y emergencia en la cultura contemporánea nacional y extra-nacional, ya sea a nivel de escalas locales o transnacionales.

Este criterio dominante en la narración histórica de la cultura moderna, el de lo nacional, distingue y “apresa” a los seres humanos por una determinada empresa histórica estatal: la nación. “A tal punto ha llegado la reducción nacionalista de lo humano en el discurso moderno, que es común entender ‘historia de la cultura moderna’ como sinónimo de historia de las culturas nacionales” (Echeverría, 1998: 164). De allí, el carácter violento y excluyente de su naturaleza homogeneizante: un efecto “aglutinador” al que apela la idea de la unidad desde lo nacional. Una forma de totalidad que tras su expresión más acabada: la de simetría horizontal a través de lo nacional (y todos sus valores universales: libertad, igualdad, ciudadanía), oculta en realidad una estructura vertical jerárquica. En realidad, todas las dicotomías detentan una jerarquía e incluso una explícita negación: conocimiento científico/conocimiento tradicional; hombre/mujer; cultura/naturaleza; civilizado/primitivo; blanco/negro, etcétera.

La imposición del criterio de lo nacional frente a otros posibles referentes para la construcción de una cultura identitaria (comunidad o *ayllu*,<sup>6</sup> regiones culturales y grupos lingüísticos no occidentales, etcétera), no deja explicada ni la existencia de historias particulares de los diferentes sujetos que se yuxtaponen, ni la de las historias par-

<sup>5</sup> La razón indolente se manifiesta en el modo de transformar intereses hegemónicos en conocimientos verdaderos, ya que su matriz fundadora es *totalizante*, al reducir la *multiplicidad de mundos* al mundo terreno moderno y occidental, y una *multiplicidad de tiempos* al tiempo lineal. Es por ello que es el pilar epistemológico que se resiste al cambio de las rutinas histórico-espaciales de una nueva cultura (Santos, 2006: 71).

<sup>6</sup> El *ayllu* es la unidad de organización social y territorial fundamental, originaria de la región andina. El *ayllu* reivindica una descendencia común proveniente de un lejano antepasado común o tótem y es la base de organización política que en conjunto con otros *ayllus* integra una *marka*, y varias *markas* un *suyu* o región (cfr. Ticona, 2010: 70-78).

que se resiste al cambio de las rutinas histórico-espaciales de una nueva cultura (Santos, 2006: 71).

ciales del sujeto como ente colectivo, es decir, niega en primera instancia la existencia de múltiples fuentes de identidad extra-nacional o no-nacional. En todo caso, permite “narrar una historia a la vez global y completa, *universal y omnicomprendiva* (...) capaz de reunir a todos los sujetos particulares de la historia cultural moderna y de incluir todos los niveles de la vida social en los que se desenvuelve esa historia” (Echeverría, 1998: 164). La diferencia cultural contenida en los pueblos indígenas andino-amazónicos de la “moderna” Bolivia, los *otros ethos histórico-espaciales*, fueron negados como totalidades en sí mismas, e incorporadas violentamente al patrón colonial moderno, en tanto referente del dominio político, económico y social de la cultura nacional.

Echeverría (1998) insiste en que la cultura reduccionista de lo nacional implica dos procesos violentos: uno de subordinación y otro de exclusión. El primero, afecta a los innumerables sujetos sociales de la actividad cultural, que reciben adjudicada la imagen de aquel que, entre ellos, domina en la vida pública y que está compuesto por quienes participan efectivamente en la vida republicana: los miembros de la sociedad civil, transfigurada como sociedad política. En el caso de Bolivia, un enclave fundamental de subordinación desde lo nacional se expresó con la firma de la *Ley de exvinculación de 1874*, que sancionaba la sustitución de la propiedad colectiva del *ayllu* por la posesión individual. Esta individualización de la propiedad garantizaba el derecho político de los “nuevos ciudadanos”, pero los sujetos que históricamente habían construido su relación socio-política e identitaria en términos de colectividad y circulación de cargos, dejaban de existir mediante un decreto. Esto es interpretado como una de las principales políticas anti-indias de la “república moderna”, basada en un violento proyecto de subordinación a lo “nacional” (Ticona, 2010: 48-49).

El segundo proceso, el de exclusión, afecta a la actividad cultural misma, que es concebida como una campaña permanente de protección de una forma de *ser* nacional, instituida como identidad sustancializada y reproductora de esa sociedad política (Echeverría, 1998: 165). De acuerdo con el discurso liberal primigenio, tendrían derechos políticos sólo aquellos con propiedades, lo que los hacía individuos responsables para hacerse cargo de la vida pública de “la nación”, leída y escrita –simbolizada– desde la óptica del dueño de la tierra y los medios de producción. A su vez, sólo los hombres, blancos, modernos y nacionales, son sujetos con derecho a la propiedad (Tapia, 2007: 50). En este sentido el “universalismo de la cultura moderna” se basó en un embrión excluyente basado en lo privado y lo masculino-patriarcal, estructura en la que ser mujer e indígena, era uno de los escalafones más marginados y violentados. Esta situación revela entonces las implicaciones de estratificación en términos de *clase* y *género* que oculta la idea homogénea (mas no simétrica) de nación, y consecuentemente los retos de un nuevo embrión plurinacional, en términos de inclusión e igualdad.

Desde esta doble óptica de violencia reproductiva, se confirma la artificialidad e intermitencia de los procesos de concreción cultural, en este caso a través de la idea de lo nacional. Pero abre además la necesidad de identificar los dispositivos epistémicos y políticos productores de *no existencia*, los que han garantizado la sostenibilidad de esa representación homogénea del mundo, y la ausencia activa de lo heterogéneo, cuando la heterogeneidad es políticamente autodefinida por los propios agentes que concurren en el proceso cultural, y son reconocidos por los actores todavía dominantes y por las nuevas instituciones re-sustancializadoras de la cultura.

### LO NACIONAL COMO FUENTE PRODUCTORA DE AUSENCIAS

La representación del indio andino siempre estuvo marcada por la *nominación* europea, que generó su invisibilización, ocultamiento, desconocimiento e imposición. Esta nominación por otra parte implicó “la resistencia y con ella el nacimiento, la inauguración y la vigencia de algo nuevo (...) la inauguración forzada de *otro diferente* que nace en medio del forcejeo” (Kowi, 2005: 285). Pero la lucha por la emergencia se enfrenta primero al reconocimiento de los dispositivos productores de *no existencia*. Se trata de un proceso que De Sousa (2006: 75-76) identifica a través de cinco lógicas:

La *monocultura del saber*, que consiste en la transformación de la “ciencia moderna” y de la “alta cultura” en criterios únicos de verdad y de cualidad estética, respectivamente. En este sentido los saberes tradicionales *aymaras*, *quéchuas*, etcétera, han sido desvalorados como tradiciones míticas o “saberes populares” primitivos.

La *monocultura del tiempo lineal*, según la cual la historia tiene un sentido y dirección única y conocida. Se produce la no contemporaneidad de lo contemporáneo y las expresiones de temporalidad alternativas son negadas, las fuentes de memoria del pasado en términos cíclicos, lineales, simultáneos, etcétera, son reducidos al tiempo lineal. Los calendarios de organización agrícola, política y religiosa son sometidos a una lógica de temporalidad dominante, mientras las historias de resistencia son excluidas del relato oficial de la historia nacional

La *lógica de la clasificación social*, que consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan jerarquías: en la historia moderna boliviana se habló, hasta la revolución de 1952, de dos repúblicas: la india y la criolla, pero indefectiblemente de *collas*<sup>7</sup> e indios. Pero incluso el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR)

<sup>7</sup> *Colla* es el nombre que reciben comúnmente los indígenas aymaras, y más generalmente los habitantes del altiplano andino. En realidad rememora la pertenencia al antiguo Reino Colla, un reino aymara que fue conquistado por los incas y recibió el nombre de Collsuyu (la región de los collas). Véase el trabajo de Mario Iván Paredes (2003).

instalado en el poder en el año de 1952, y que ejecutó la reforma agraria (1953), se valió del proceso de *sindicalización* como medio para la anulación de la organización tradicional del *ayllu*, mediante la “modernización” que significaba lo sindical, en oposición a lo “tradicional”. Con lo cual buscaba la incorporación de los indígenas originarios al sistema liberal moderno nacional, lo que significó finalmente un intento por su inserción a un modelo corporativista re-*jerarquizado*.

La *lógica de la escala dominante*, que hace de lo nacional la escala única para la definición identitaria del sujeto en relación con el espacio, y por tanto irrelevantes todas las otras escalas posibles, tales como la localidad, la región, o en el caso boliviano, los *ayllus* o las *markas*, unidades de organización socioterritorial básicas que poseen identidades con propias formas de organización cultural.

La *lógica productivista*, que se asienta en la “monoculturalización” de los criterios de *productividad capitalista*. Ese criterio se aplica tanto a la naturaleza como al trabajo humano. La *no existencia* es producida bajo la forma de lo improductivo, la cual, aplicada a la naturaleza, es esterilidad y, aplicada al trabajo, es pereza. La única posibilidad de que el indígena en Bolivia fuese reconocido, era a través de su renuncia a la identidad originaria, manifestada mediante el aprendizaje del español y la negación de su lengua original, y a través de la obediencia al patrón empoderado por el cacique de la hacienda.

En este entramado, se enfrentan las formas sociales *existentes* (en tanto dominantes): las científicas, avanzadas, superiores, nacionales y productivas, con las formas sociales *ausentadas* por la cultura nacional moderna: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local/comunitario, lo improductivo. Con el fin de ampliar la dimensión de este análisis, resulta fundamental hacer un reconocimiento del espacio contenedor del imaginario violento de lo nacional en el que se desarrollan estas lógicas productoras de no existencia. Se trata de la trampa territorial del Estado-nación (Agnew, 1998), es decir, de la imposición del Estado territorial como patrón en el que se desenvuelve la acción social y todo aquel parámetro de comportamiento cultural. Se trata de una escala histórico-espacial que delimita las fronteras territoriales y conceptuales sobre la que se despliega el *ethos* de la “mismidad nacional”.

Estos términos generales pretenden funcionar como coordenadas para una identificación del proceso de sustancialización de la cultura nacional moderna. Aunque sólo un análisis histórico-geográfico detallado arroja direcciones puntuales al respecto. En este sentido, no es casual que Ernest Renan, autor de una reflexión clásica en torno a la nación, haya afirmado que “el olvido (...) e incluso el error histórico, son un factor esencial de la creación de una nación (... y que) la investigación histórica, en efecto, vuelve a poner bajo la luz los hechos de violencia que han pasado en el origen de todas



las formaciones políticas, hasta de aquellas cuyas consecuencias han sido más benéficas. La unidad se hace siempre brutalmente” (Renan, 1882: 3).

### **SOBRE LA OTRA RAMA FALLIDA DE LA CULTURA MODERNA: LA FORMACIÓN SOCIAL ABIGARRADA**

Frente a la tesis de la homogeneidad violenta que impone la idea de nación, vale la pena rescatar una aproximación particular que distingue las particularidades de la experiencia histórica del Estado-nación en América Latina, con particular énfasis en países con una mayoría poblacional indígena, como es el caso de Bolivia. Para ello se recurre a la propuesta de Luis Tapia, quien inspirado en el trabajo del filósofo René Zavaleta, elabora un análisis de las causas de crisis originarias en el Estado boliviano. Se trata de la noción de “formación social abigarrada”, que sirve para pensar la coexistencia y sobreposición desarticulada de varios tiempos históricos, modos de producción, concepciones del mundo, lenguas, culturas y diferentes estructuras de autoridad.

En esta noción el énfasis no está puesto en la articulación y re-funcionalización que es el rasgo central de la noción de formación económico-social marxista, sino más bien en el supuesto contrario “en la idea de la sobreposición desarticulada” (Tapia, 2010:102). “En la noción de sociedad abigarrada se mantiene la idea de que existe una diversidad de modos de producción, pero a la vez sirve para pensar el margen que no llegó a transformar y rearticular el desarrollo e implantación del capitalismo (...) sirve para pensar el resultado histórico de los procesos de colonización, en los que efectivamente se sobrepone parte de las instituciones de la sociedad dominante conquistadora sobre los pueblos, así, subalternizados” (Tapia, 2010: 102).

Un rasgo fuerte de abigarramiento, que es el que permite marcar la diferencia, es el hecho de que persisten estructuras de autoridad o de autogobierno de varios pueblos y culturas que han sido conquistadas. “Esto implica que varios territorios de un país como Bolivia, en el espacio que se reclama ser un estado-nación, no sólo existen las estructuras del estado más o menos republicano y moderno sino que también existe una diversidad de otras formas políticas de autogobierno, estructuras de autoridad, que son la principal forma en que se relativiza, se reduce o se cancela la idea y la factualidad del monopolio de la política” (Tapia, 2010: 103).

De acuerdo con Tapia, las estructuras de poder político que empezaron a proclamarse como Estado boliviano se caracterizaron por desconocer las estructuras políticas, de autoridad y de autogobierno de los pueblos y culturas que seguían bajo una condición de subordinación colonial en el seno del nuevo Estado, sin que a la vez se

hubiesen eliminado las estructuras comunitarias en los mismos territorios. Esta es la causa de que en Bolivia se haya configurado un Estado aparente: “una estructura estatal que reclama ser un estado nacional pero que sólo tiene condiciones históricas, sociales y estructurales de correspondencia en algunos territorios del país, y que más bien configuran una especie de archipiélago de territorio en los que se habrían dado las condiciones de transformación social que hacen posible la institución de una estructura política que se configure como un estado moderno” (Tapia, 2010: 104).

Se trata por tanto de un Estado aparente en la medida en que no ha sido producido desde dentro en todos los territorios del país sino que responde sólo a una parte de ellos. De allí, la relevancia de esta aproximación en la perspectiva contemporánea de la crisis del Estado, ya que captura un desajuste estructural originario desde el contexto colonial boliviano, y expone su carácter persistente en la actual recomposición del Estado orientado a la apuesta de lo plurinacional.

## UNA MIRADA DECOLONIAL DEL ESTADO

De acuerdo con Raúl Prada (2010), pensar el Estado desde la experiencia boliviana, implica hacerlo desde un horizonte decolonial, en la medida en que *nación*, *etnicidad* y *clase* se conjugan como categorías históricas de una modernidad fallida: en los términos de la reinterpretación histórica del proyecto estatal boliviano. En la discusión sobre la relación entre nación y Estado, es común la idea de que la primera es una invención de la estructura estatal, es decir, los estados han creado las “naciones homogéneas”, por lo que son el mero resultado de un proceso de estatalización. En este sentido Wallerstein afirma que “las naciones no son otra cosa que mitos en el sentido que son creaciones sociales, y los estados desempeñan una función central en su construcción. El proceso de creación de una nación incluye el establecimiento de una historia, una larga cronología y un presunto grupo de características definitorias (incluso cuando grandes segmentos de la población incluida no comparten dichas características)” (Wallerstein, 2006: 79).

No obstante, Prada (2010) intenta abrir horizontes de discusión, al preguntarse si es posible en ocasiones pensar la nación antes que al Estado. Para ello, recurre a identificar los “imaginarios colectivos”, tales como aquellos que se trazaron durante las luchas de liberación nacional, que buscaban *sustanciar* al Estado con una idea de nación incluyente, desde una perspectiva “revolucionaria”. O mejor aún, las concepciones de naciones emergentes desde los imaginarios colectivos de pueblos indígenas. Por lo que apela a una mirada abierta a otras formas de construcción de nación, más allá de la concepción artificial de linaje y homogeneidad. Por lo cual sugiere partir de

la siguiente hipótesis: “pensar la nación como imaginario social, pero también como ámbito de reconocimiento, como forma de difusa institución cultural que adquiere características de contrapoder, de contracultura hegemónica y (...) espacio dinámico intersubjetivo descolonizador” (Prada, 2010: 54).

Es en estos términos que se abre la posibilidad de elaborar la construcción conceptual del Estado desde una renovada definición y articulación de *nación*, *etnicidad* y *clase*. Toda vez que la “multiplicidad activa” de las diversas naciones inciden en la renovada estructura constitucional del Estado, y se pone en tela de juicio el planteamiento total que hace incluso el análisis del sistema mundo capitalista. En la medida en que cuestiona si la teoría de la economía mundo abarca realmente la totalidad histórica del mundo, o hay un parte que se escapa a su mirada, como las formas de organización productiva desvinculadas al esquema de capital nacional e internacional, no sólo a partir del fin de la colonia, sino incluso en plena fase neoliberal del Estado (Prada, 2010: 56). De allí, la importancia de estas consideraciones que contextualizan críticamente el debate en torno al Estado desde una óptica propia de Bolivia.

En el tenor *decolonial*, el libro de Silvia Rivera C. (2003) *Oprimidos pero no vencidos*, resulta el corolario de un análisis detallado de los distintos momentos históricos de dominación en Bolivia –el horizonte liberal y populista– que trastocaron ordenamientos legales y constitucionales, pero a la vez reciclaron ciertas prácticas de exclusión discriminación, desde la propia estructura del Estado. En esa obra Rivera argumenta que el levantamiento armado indianista-katarista de 1979 planteó a Bolivia la necesidad de una radical y profunda descolonización de sus estructuras políticas, económicas y sobre todo mentales, es decir, en sus modos de concebir el mundo.

Esto la ha hecho la primera referencia de análisis *decolonial* en los análisis políticos bolivianos. *Oprimidos pero no vencidos* resume las luchas campesinas, quéchua y aymara, desde 1900 hasta 1980. En su cronología, esta lógica de la rebeldía, supone no sólo un permanente proceso de activa resistencia sino, además, la construcción intelectual de un horizonte cuyo sentido vence los límites de lo que ha sido el Estado boliviano.

En su análisis, Rivera (2003) utiliza dos referentes analíticos para interpretar la conformación histórica del Estado boliviano. Por un lado hace una lectura histórica propia de la “escuela de los *anales*”: una de corta y otra larga de duración, que la autora denomina como *memoria corta*, referida a la insurrección popular de los 50 (que explica las diversas articulaciones con el Estado “revolucionario” de 1952). Y *memoria larga*, referida a las luchas indígenas anticoloniales (simbolizada principalmente por la rebelión encabezada por Tupaj Katari en 1781), para lo cual se vale de ejercer un doble código de desplazamiento en el horizonte histórico: detrás y junto a las acciones campesinas que se enfrentan a la estructura del Estado.

Por otro lado, la autora identifica la existencia histórica de dos repúblicas que prevalecen: la de los criollos y la de los indios, que ocupan social y culturalmente dos estancos alternos, que no son superados con la conformación del Estado moderno boliviano (Rivera, 2003: 63-68). Esta historización, que revalora los procesos de rebeliones e insurgencias indígenas constituyen una base primordial del proceso de autoreconocimiento y consecuente empoderamiento de la población indígena y su apuesta por hacer el proceso decolonial, una base incondicional para la conformación de un Estado basado en una nueva cultura plurinacional.

### **SI NOMBRAR ES IMPONER... TAMBIÉN ES LUCHAR: SOBRE LA CULTURA DE LO PLURINACIONAL EN BOLIVIA**

Cuando el politólogo boliviano Luis Tapia se enfrenta al debate sobre la re-invencción de la nación en Bolivia, y concretamente al debate sobre la plurinacionalidad, parte de discutir en torno a un proceso de “descentramiento”, una deslocalización del lugar del poder. Ya que las luchas de resistencia indígenas populares que llevaron a la apertura de un nuevo ciclo político que derivó en la nueva Constitución del Estado (2009), lograron un *vaciamiento* del espacio del poder, un vaciamiento que desnaturaliza la relación histórica entre los detentadores oficiales de las instancias de poder nacional y las instituciones (re)productoras del *ethos histórico* cultural (Tapia, 2007).

De allí, la idea de que la re-sustancialización de la *mismidad* en la que se construye la cultura, pueda ser interpretada como una estrategia destinada a hacer *vivable* lo *invivable*. En estos términos, lo plurinacional se presenta no sólo como un concepto político y jurídico, sino también imaginativo que anhela la concreción de aquello hasta entonces *invivable*, la *aventura* a la que se refirió anteriormente, para explicar la conformación histórica y dinámica de la cultura. Se trata de una *ampliación del mundo* y una *dilatación del presente*. Ya que aumentan las experiencias existentes como hechos históricos reconocibles y se expande lo que es considerado como contemporáneo (de Sousa, 2006). Se dinamita la interpretación lineal y acabada de la Historia y el Espacio únicos, contenidos en la idea de La Nación, y se abren los tinteros que contienen múltiples narraciones sobre contemporaneidades simultáneas.

Lo plurinacional implica un proceso de semiosis y de hermenéutica, en la medida en que conlleva una (re) construcción de significados sobre símbolos y conceptos que estaban aprisionados en un *ethos histórico* determinado, o simplemente excluidos / ignorados / invisibilizados en el comportamiento social dominante. Es un proceso hermenéutico en la medida en que demanda nuevos canales de interpretación sobre la

idea del mundo, y por tanto nuevos puntos de encuentro entre los múltiples agentes que participarán en la aventura histórica de una nueva cultura.

Desde la particular experiencia andina, y particularmente boliviana, la demanda de un proyecto político plurinacional ha significado pensar a partir de la diferencia colonial, más aún desde la *herida colonial* misma. De allí, que la experiencia de lo plurinacional en el discurso indígena esté estrechamente vinculada a la idea de descolonización, en tanto ruptura con los patrones de la colonialidad<sup>8</sup> y el colonialismo interno, es decir, con la persistencia de patrones de dominación por parte de las elites gobernantes del país aun en la historia de la(s) república(s) “independiente(s)”. Este repudio al colonialismo y a la colonialidad se manifestó (en el primer caso) en las movilizaciones continentales de 1992, tras 500 años del “descubrimiento-invencción” de América, pero también en las manifestaciones por parte de los pueblos indígenas originarios y negros de América Latina en rechazo a los festejos de independencia de los gobiernos nacionales durante el año 2010.

En estos términos, Mignolo (2003) expone la necesidad de desplazar las teorías de enunciación que construyeron el mito fundacional del Estado nacional, y pensar a partir de la diferencia colonial para una nueva enunciación que propulsa la acción política. Lo que presupone una complicidad entre lenguaje y poder, y consecuentemente un reestructuración del vínculo entre la gramática que verbaliza la emergencia de lo históricamente *ausentado*, y un ejercicio político productor de nuevas significaciones, de semiosis auténticamente postcoloniales.

La idea de plurinacionalidad conlleva la posibilidad de que pervivan diferenciadas *naciones* de nación y diversas nacionalidades que efectivamente poseen *patrones culturales* diferentes. Pero que no pueden escapar de resolver la ecuación que impone el que compartan un mismo territorio y tengan que encontrar canales comunes de una sociedad que comparte historia y espacio, sean o no conflictivos (Santos, 2009: 22). Esto empuja a discutir la refundación del Estado moderno boliviano y a la vez fracturar extensivamente el patrón histórico de homogeneidad nacional que impone el orden mundial fundado en la inter-estatalidad. Lo cual significa el considerar dos estándares en el proceso de descolonización del proyecto plurinacional boliviano.

El primero es el que porta el actual proyecto de gobierno de Evo Morales, el cual busca consolidar estrategias que institucionalicen el derecho a la diferencia desde las

<sup>8</sup> La colonialidad se refiere a un patrón de poder que se inaugura con la expansión colonial europea a partir de 1492 y donde la idea de raza y la jerarquía etnoracial global atraviesa todas las relaciones sociales existentes tales como la sexualidad, género, conocimiento, clase, división internacional del trabajo, epistemología, espiritualidad, etcétera y que sigue vigente aun cuando las administraciones coloniales fueron casi erradicadas del planeta.

nociones diferenciadas de nación y nacionalidad, pero que garanticen siempre la integridad territorial del Estado, y la unidad social... es decir, que prevalezca la bolivianidad, modificada, pero finalmente como un ente de unidad. El segundo estándar es a mucho más largo plazo, y es detentado por los grupos indianistas kataristas más radicales, en el sentido original del término: una demanda que se concentra en aceptar lo plurinacional como proceso transitorio hacia la reconstitución de territorios ancestrales, lo que implica una auténtica ruptura con el espacio territorial que impone la trampa del Estado nación.

Ambas perspectivas consideran al Estado plurinacional como proceso “transitorio”, pero al primer estándar le corresponde una institucionalización certera, y para ello tiene que salvaguardar una premisa fundamentalmente moderna: la salud y pervivencia del Estado. Es en este estándar que se desarrolla la idea de cultura plurinacional a mediano plazo, y como tal debe recurrir a las ideas de interculturalidad y postcolonialidad. “La interculturalidad supone una cultura común, entendida como una cultura compartida (...) la manera en que cada sociedad organiza su plurinacionalidad, su convivencia plurinacional” (Santos, 2009: 39). “La post-colonialidad es el reconocimiento de que el colonialismo no terminó con la independencia, y que entre la independencia y el post-colonialismo va a pasar un periodo muy largo” (Santos, 2009: 38), que está sin embargo en proceso de acontecer.

Finalmente, la problematización de lo plurinacional tiene que enfrentar su dimensión no sólo discursiva, sino material, que implica el debate en torno al control político: ¿quiénes y cómo se ejerce la función pública?, ¿cómo se refunda el Estado en la práctica cotidiana del ejercicio de poder?, ¿cómo se consolida y reproduce un bloque de poder emergente que porta el proyecto plurinacional, y a la vez se garantiza la inclusión, la alternancia y la representación de todos los que no forman parte de dicho bloque? Así como en torno al control económico y el modelo de desarrollo que se ejerce: ¿es compatible el proyecto plurinacional con la dinámica global de acumulación de capital? ¿Es el capitalismo de Estado que reclama la administración soberana sobre la explotación de los recursos naturales, una dinámica de ordenamiento social congruente con la cosmovisión de las múltiples naciones que integran el nuevo Estado “representativo” plurinacional?

Se trata de interrogantes que, aún cuando no son el punto medular de las reflexiones de este trabajo, no pueden dejar de plantearse como parte de las preocupaciones en torno a la refundación de una nueva matriz cultural.

## CONCLUSIONES: LENGUAJE E IMAGINACIÓN, HACIA UNA NUEVA GRAMÁTICA CIVILIZATORIA

Si la materialidad es una condicionante insalvable de la reflexión política, la imaginación es la pócima que le otorga al lenguaje una capacidad abierta e infinita para interpretar, pensar y actuar sobre la realidad social. Para el portugués Boaventura de Sousa (2006), resulta fundamental actuar sobre la base de dos tipos de imaginación: una epistemológica y otra democrática. La primera permite detonar la potencialidad acumulada en los actores que deciden conducir el *ethos histórico-espacial* de la cultura que viven, diversificando y ampliando los saberes, las escalas de identificación, los parámetros de productividad y de desarrollo, etcétera. La imaginación democrática permite el reconocimiento certero de esas diferenciadas prácticas, saberes y comportamientos de los actores sociales.

Esta capacidad imaginativa es la que dota de sustancia conceptual pero también práctica al desafío de la cultura plurinacional. De-sustancializar implica des-pensar, des-residualizar, des-racializar, des-localizar y des-producir, para que paralelamente se pueda re-sustancializar la idea de cultura, pero esta vez mediante un procedimiento “ecológico”, es decir, mediante un proceso metodológico que construya posibilidades de relaciones no destructivas entre los agentes que componen la idea de plurinacionalidad.

Esta vinculación entre lenguaje e imaginación es lo que permite ampliar el campo simbólico de la sustancia dinámica que fluye en la cultura. En este sentido, el filósofo alemán Ernst Bloch (1959), plantea la importancia de considerar una categoría devastada por la modernidad: la posibilidad, es decir, el movimiento del mundo. Los momentos de esa posibilidad son la carencia (manifestación de que algo falta), la tendencia (proceso y sentido) y la latencia (lo que está frente a ese proceso). De allí, la importancia de enfrentar los escenarios de la realidad social desde una perspectiva de futuro no acabada: “cuidar el futuro es imperativo”, en la medida en que se abre el horizonte del futuro como escenario de acción política. El *no*, es desplazado por el *todavía no*, que hace que el futuro se inscriba en el presente y lo dilate. Lenguaje e imaginación se conjugan para construir capacidad-potencia, y posibilidad-potencialidad. Cuidar el futuro es imperativo “porque es imposible blindar la esperanza contra la frustración, lo porvenir contra el nihilismo, la redención contra el desastre...” (de Sousa, 2006: 85).

En estos términos, el “principio esperanza” de Bloch se plantea como una perspectiva epistemológica para enfrentar la incongruencia lingüística entre las necesidades acuciantes de la realidad social y la teoría-epistemológica; entre la gramática de la

cultura y la experiencia social contemporánea. El encalve de diversas crisis que se engarzan: económico-financiera, energética y climática, presenta un desafío civilizatorio. Pero esta crisis sólo puede enfrentarse desde el cuestionamiento profundo a la matriz cultural dominante.

La cultura de lo plurinacional es un eslabón que condensa una importante potencialidad del urgente giro “gramatical civilizatorio” que demandan los albores del siglo XXI. La incertidumbre es un horizonte abierto, pero indefectiblemente histórico, que lo hacen del sujeto cognoscente y conciente, individual y colectivo, del dominante y del contestatario. Es por ello, que al hacer conciente la posibilidad de un reconocimiento ecológico de los múltiples saberes y experiencias existentes se bosqueja un escenario de simultaneidades posibles, y por tanto, un trazo irreversible de una aventura que puede llegar a bifurcar creativamente la cultura.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Agnew, John , 1998, *Geopolitics: revisioning world politics*, Routledge, Londres.
- Bloch, Ernst, 2004, *El principio esperanza [1]*, Editorial Trota, España.
- Echeverría, Bolívar, 1998, *La modernidad barroca*, ERA, México.
- Kowi, Ariruma, 2005, “Barbarie, civilizaciones e interculturalidad”, en Catherine Walsh, *Pensamiento crítico y matriz decolonial. Reflexiones latinoamericanas*, UASB/Abya Yala, Quito, pp. 277-296.
- Mignolo, Walter, 2003, *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
- Paredes, Mario Iván, 2003, *La nación cambia popular, o crítica a la nación cambia patronal*, Ed. Libre, Santa Cruz, s.l.
- Renan, Ernst, 1882, *¿Qué es una nación?*, Conferencia dictada en la Sorbona, París, 11 de marzo.
- De Sousa Santos, Boaventura, 2006, *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global, Lima.
- Tapia, Luis, 2007, “El triple descentramiento. Igualdad y cogobierno en Bolivia”, en Pablo Stefanoni et. al., *Reinventando la nación en Bolivia. Movimientos sociales, Estado y postcolonialidad*, CLACSO / Plural, Bolivia, pp. 47-69.
- Tapia, Luis, 2010, “El estado en condiciones de abigarramiento”, en García, A., Prada, R., et. al., *El Estado. Campo del lucha*, CLACSO / Muela del Diablo, Bolivia, pp.97-127.
- Ticona, Esteban, 2010, *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia*, Plural / AGRUCCO, La Paz.
- Wallerstein, Immanuel, 1996, *Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI-UNAM, México.