

**ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA: ENTRE LA REFUNDACIÓN Y EL
DESBORDE**

Franz Rolando Garnica Miranda¹

ORCID: 0009-0005-8158-5999

Artículo recibido: 18-08-2023

Aprobado: 02-10-2023

Resumen

El artículo ahonda en el núcleo social y proyecto país en el Estado Plurinacional de Bolivia, centrándose en la descolonización, Vivir Bien y autodeterminación; se ahonda en las contradicciones para finalmente proponer algunas alternativas.

Palabras clave: Plurinacionalidad, performativo, sociedad/comunidad.

Abstract

This article dives into the social nucleus and an ideal country within the Plurinacional State of Bolivia, focusing on decolonization, living well and self-determination; it delves into the contradictions to finally propose some alternatives.

Keywords: Plurinational, performative, society/community.

¹ Es Licenciado en Filosofía y Derecho y docente de la Carrera de Sociología de la Universidad Mayor, Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca. garnica.franz@usfx.bo.

Introducción

El Estado Plurinacional de Bolivia, ofrece elementos a partir de los cuales es posible establecer como objetivo de la presente investigación, el presentar un análisis crítico del contenido conceptual del discurso gubernamental, mismo que al mismo tiempo posibilita señalar como hipótesis que existe una contradicción entre dicho discurso y la realidad social; en este sentido, partiendo de las nociones de núcleo social proyecto país, primero se ahonda en los conceptos de: descolonización (Herrera, 2015), que asume la colonialidad como ese horizonte profundo de sumisiones y explotaciones; el paradigma del Vivir Bien (Farah y Vasapollo, 2011) en tanto un desbordar el modelo de desarrollo desde la complementariedad y la redistribución; el derecho a la libre determinación o autodeterminación (Sousa, 2010) que implica las autonomías indígenas y su énfasis en el autogobierno, la participación en la toma de decisiones estatales y el derecho al consentimiento libre, previo e informado. La mirada hacia lo que realmente se da muestra que el discurso gubernamental cae en lo performativo sin transformación del Estado; un seguir en un modelo económico extractivo; una nueva institucionalidad puramente formal dado que se cae en prácticas neocoloniales. Finalmente, como alternativa se plantea la emergencia de la sociedad/comunidad desde los elementos de rebeldía, heterarquía, metagobernanza y Estado maternalista (Jessop, 2017).

1. Núcleo social y proyecto país del Estado plurinacional en Bolivia.

Se puede afirmar que, desde la primera Constitución redactada por Bolívar y promulgada por Sucre, pasando por las más de 15 reformas constitucionales que vivió la República hasta 2004, todas han tenido un carácter colonial. A partir de 1938 encontramos en las constituciones un contenido social, pero sin modificar su carácter colonial. Recién la última Constitución, promulgada en enero de 2009, presenta como novedad fundamental el reconocimiento sistemático del carácter plurinacional del Estado, con la consecuente igualdad de derechos y oportunidades para todas las culturas, etnias y lenguas, lo que expresa el contenido primordial del cambio que se está construyendo: la ruptura del estado colonial.

El Estado, que transita hacia la Plurinacionalidad, se presenta como alternativa al horizonte de la modernidad occidental, la cual es “un modelo de organización social y política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, reafirmando, recuperando y fortaleciendo nuestra autonomía territorial, para alcanzar la vida plena, para vivir bien, con una visión solidaria” (AA.VV, 2007: 84).

Ampliando, la plurinacionalidad del Estado boliviano es una apuesta por “la igualdad entre los pueblos, por la autonomía democrática de las decisiones, por el comunitarismo y la industrialización rectora de la economía plural, en fin, que apuestan por el “Vivir Bien” (García, s.f.: 39).

1.1 . Descolonización

1.1.1. Descolonización como horizonte epistémico

Prestando atención a la memoria histórica larga se constata la hegemonía de la epistemología moderna-occidental que establece relaciones asimétricas respecto de los pueblos colonizados; es más, lo que se lleva adelante son prácticas de “epistemicidio” entendidas como ese atacar y destruir sistemáticamente el conocimiento de los pueblos no occidentales. Más adelante:

El “mito de la modernidad” se construyó no sólo con la emergencia de una racionalidad que era capaz de explicar desde el lenguaje científico-técnico, formalizado en teorías y leyes, el orden natural y social, sino también en la misma irracionalidad de negación y sometimiento del “Otro”, el “no europeo” (Herrera, 2015: 19).

Dicho mito se construyó sobre una visión civilizatoria que opuso lo moderno a lo salvaje y construyó una linealidad evolucionista estableciendo que unos estaban biológica, psíquica y culturalmente más avanzados que los otros. Es más:

“Estas estructuras no se modificaron en las acciones libertarias que constituyeron los Estados nación en América Latina entre los siglos XIX y XX. Por el contrario, y aunque resulte paradójico, el proyecto liberal que alentó las luchas independentistas bajo el liderazgo de criollos en alianza con mestizos e indígenas, mantuvo la

estratificación y prosiguió con la anulación de los derechos de la población india” (Herrera, 2015: 21).

A nivel del saber, que se materializa como colonialidad del saber, conlleva la imposición de la razón científica positivista con valor universal, recluyendo al resto a la marginalidad. La discusión sobre descolonización en el país, precisamente, retoma estos elementos desde la matriz de comprensión y la interpelación indígenas. Desde el habla del sujeto racializado y excluido históricamente, la descolonización se constituye en un horizonte epistémico para cuestionar al Estado no liberado de las estructuras coloniales, sistemático en su acción homogeneizadora y destructor de la pluralidad de culturas.

En efecto, la descolonización no puede entenderse como simple cambio estatal, como reforma normativa o como discurso programático. Es un proceso complejo, que centralmente se dirige a la recuperación de la autodeterminación de los pueblos que fueron despojados de ella por procesos de violencia física y cultural. Es un desmontaje de ideas y creencias de ese sistema de relaciones.

1.1.2. La descolonización como programa político

Aquí se parte del hecho de que la descolonización es sobre todo un proceso de liberación de pueblos, cuyo ámbito de lucha es:

- i) desplazamiento de unas élites o grupos de poder por otros, los mismos que asuman el rol histórico de esta transformación;
- ii) el proceso de transformaciones que eliminará los históricos privilegios y que instalará sistemas de equidad en la diferencia epistémica, cultural, social, jurídica, económica, artísticas, etcétera;
- iii) la reconceptualización y la reconfiguración de los sistemas de conocimientos, de saberes, de organización política, del mismo concepto de poder, de sus fuentes y mecanismos de ejercicio; y

iv) la transformación de las relaciones intersubjetivas, intergrupales e interculturales asentadas sobre un sistema de jerarquizaciones por otro de reconocimiento de la diversidad (Herrera, 2015: 25).

Hay quienes señalan que esta transformación supone un proceso lento, progresivo, ya que supone desmontar estructuras históricas, profundas, enraizadas en los imaginarios, en las representaciones individuales y colectivas, en los propios cuerpos.

La descolonización toma la colonialidad como ese horizonte profundo de sumisiones y explotaciones de los pueblos y naciones precoloniales, que para unos implica “el proceso mediante el cual los pueblos que fueron despojados del autogobierno mediante la invasión extranjera, recuperan su autodeterminación” (AA.VV, 2010: 66). Para otros consiste en las luchas que no podrían “reducirse simplemente a la confrontación con las lógicas y los dispositivos de dominio, sino que tendrían que entenderse también como el aprovechamiento de los espacios y las oportunidades brindadas por algunas coyunturas políticas” (AA.VV, 2010: 24). En suma, unos rechazan la estatalidad y otros la asumen.

1.2. Vivir bien

En el plano semántico y discursivo –el de mayor desarrollo– se advierte una variedad de traducciones y términos que dejan duda sobre la equivalencia entre *suma qamaña* y vivir bien. Sin embargo, lo importante es que –a pesar de las diferentes “formas discursivas” del vivir bien y de que, como noción ética, sea más la creación de algunos intelectuales indígenas e indigenistas que del lenguaje cotidiano o de representaciones locales de las comunidades indígenas– su horizonte ético sea apropiado como rumbo para remontar las injusticias y crisis actuales. Requiere también considerar los diferentes sentidos que también provienen de colectividades sociales no campesinas ni indígenas, como condición de posibilidad de un horizonte compartido y su relación con la modernidad y/o modernidades alternativas.

En la Constitución Política del Estado, vigente en Bolivia desde 2009, se reitera el concepto de “vivir bien” ya en su Preámbulo y en su Título I al señalar los grandes “principios ético-

morales de la sociedad plural” (art. 8). Lo encontramos también en otros temas como el educativo (art. 80) y el económico (art. 306, 313).

Tres autores que nos orientan en la profundización de este concepto son Xavier Albó, Rafael Puente y Luis Tapia. Para el primero, el término precisa ser contextualizada “en la lengua y cultura dentro de la que fue acuñada la fórmula aymara original suma qamaña, explícitamente mencionada en el artículo 8” (Farah y Vasapollo, 2011: 133).

Refiriéndose a Amartya Sen, quien desarrolla el concepto de “Índice de desarrollo humano”, Albó considera que sus “indicadores sólo se refieren a individuos, prescindiendo de si saben relacionarse o no entre sí y con los demás; apuntan más al vivir y crecer como individuos que al convivir bien, que es un elemento tan fundamental para crecer en humanidad y para hacerlo en sintonía con la Madre Tierra.

Dos vetas que se presentan, en su opinión, son: la referida a la calidad de las relaciones sociales entre distintos en el sentido más amplio, aquí podrían incluirse “los índices de gobernabilidad desarrollados por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), particularmente aquellos que aparecen en el subíndice de Participación y en el de Estabilidad Política” (Farah y Vasapollo, 2011: 141); en relación a la segunda veta referida a la calidad de las relaciones con la naturaleza la madre tierra, podrían incluirse “indicadores asociados con el desarrollo sostenible, y otros que ya se están desarrollando en el marco de lo que la CPE de 2008 del Ecuador ha llamado sugerentemente los “Derechos de la Naturaleza”.

En suma, diríamos que implica un disfrute de bienes materiales y espirituales (intercambios de reciprocidad, compadrazgos y celebraciones) en armonía con la naturaleza, subordinar la economía al “ecodesarrollo” (protección del medio ambiente y biodiversidad). Para Rafael Puente, el vivir bien implica los siguientes contenidos: “es llevar una vida de equilibrio con todos los seres dentro de una comunidad”, es alcanzar una sociedad con equidad y sin exclusión; “es considerar y tratar a la tierra como madre y no como mercancía o como medio de producción, o materia de especulación”, de aquí la importancia de recuperar los territorios comunitarios; es recuperar la riqueza natural del país (nacionalizar valorando la modernización científica sin afectar bosques, ríos, etc) así como distribuir racional,

equilibrada y equitativamente los recursos naturales; es aceptar, respetar e incorporar las diferencias buscando la unidad de todos los pueblos (interculturalidad e intraculturalidad).

En otras palabras:

“Vivir Bien es buscar la vivencia en comunidad, donde todos los integrantes se preocupan por todos. No se entiende al ser humano como el centro de todo el universo –como lo plantean coincidentemente el cristianismo y el socialismo– sino como una frágil criatura de ese universo cósmico, que es lo que fundamentalmente hay que cuidar. Menos aún se plantea que el centro de todo sea el dinero –como postula el capitalismo– sino la vida” (Farah y Vasapollo, 2011: 360).

En síntesis, supone un proceso de descolonización (tanto ante el colonialismo como neocolonialismo), crítica al proyecto de desarrollo capitalista y socialista (burocrático, desarrollista, menospreciador de los derechos individuales, etc.), recuperar la identidad y aceptar las diferencias. Luis Tapia aborda el vivir bien desde su relación con la problemática del gobierno, a partir de ello considera que:

“En culturas y pueblos que practican una posesión y producción colectiva de la tierra, existe una fuerte preocupación por cuidar de la misma, por sentirse parte de la naturaleza; si es afectada seriamente también pone en peligro la propia vida de la comunidad” (Farah y Vasapollo, 2011: 394).

A partir de lo anterior, considera que propiedad privada cancela las prácticas de reciprocidad o complementariedad que suelen acompañar a las formas comunitarias de cultura agraria. Se da, además, un desplazamiento hacia criterios de autosuficiencia, que es buscada a través de la competencia y la acumulación en los ámbitos del mercado. De lo desarrollado, establece que existe un fuerte vínculo entre posesión colectiva de la tierra y gobierno comunitario que funciona a través de asambleas donde participan todos los miembros de la comunidad. Por ello, insiste en que la introducción de la propiedad privada elimina las condiciones y la necesidad de un proceso de toma de decisiones y de dirección que sea inclusivo de todos los miembros o familias. En el caso concreto de los pueblos de esta parte señala que:

“Los nombres que los estudiosos han utilizado para sintetizar estas estrategias de macro adaptación simbiótica integral o de ocupación de un máximo posible de pisos ecológicos, connota que estos pueblos y culturas tenían como horizonte el organizar las condiciones de una vida buena; es decir, tratar de producir y conseguir todos los bienes y recursos necesarios no sólo para garantizar la subsistencia sino para optimizar las condiciones de vida y su reproducción” (Farah y Vasapollo, 2011: 386).

De manera prospectiva, considera que un modo de avanzar en igualdad entre países y Estados puede ser una geopolítica de la complementariedad democrática, sobre la base de la experiencia reflexiva de la finitud, en el horizonte de un país, sea éste nacional o multicultural, que lleva a pensar que se necesita autogobernarse en articulación con los procesos de autogobierno de otros países, de tal manera que las propias decisiones consideren las necesidades de otros que se comunican y relacionan con nosotros.

De este modo, las decisiones tienen en cuenta las necesidades de otros, con la finalidad de complementariedad y no de obtención de ganancias. Así se generan las condiciones de autodesarrollo y de autogobierno en cada uno de los horizontes político-sociales históricamente configurados que se relacionan –en lo posible– de manera democrática (Farah y Vasapollo, 2011: 398).

En suma, conlleva una geopolítica de la complementariedad generadora de autosuficiencia y autogobierno, redistribución y complementariedad democrática en tanto posesión colectiva. Al respecto, Sousa afirma que:

“Cuando, por ejemplo, las Constituciones de Ecuador y Bolivia consagran el principio del buen vivir (*Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*) como paradigma normativo de la ordenación social y económica, o cuando la Constitución de Ecuador consagra los derechos de la naturaleza entendida según la cosmovisión andina de la *Pachamama*, definen que el proyecto de país debe orientarse por caminos muy distintos de los que conducirán a las economías capitalistas, dependientes, extractivistas y agroexportadoras del presente” (Soussa, 2010: 82-83).

1.3 Derecho a la libre determinación o autodeterminación

Este derecho se halla reconocido en normas internacionales tales como el Pacto Internacional de derechos civiles y políticos, el Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales; la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas; además, el Convenio 169 de la OIT que señala que los derechos que emergen de la libre determinación son: el derecho a conservar sus costumbres e instituciones propias (art. 8), el derecho a las tierras y a los recursos naturales existentes en sus territorios (art. 15), el derecho a la consulta previa (art. 6) y el derecho a decidir sobre las prioridades de su desarrollo (art 7). La Declaración de las Naciones Unidas en su art. 3 señala que en virtud de ese derecho los pueblos pueden determinar su condición política y desarrollo económico, en su art. 4 indica que tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas; en relación al derecho a determinar su condición política, y por temor a que tal derecho se entienda en el sentido de vulnerar la integridad territorial y unidad política estatal, en el art. 46 se señala:

“Nada de lo señalado en la presente Declaración se interpretará en sentido de que confiere a un Estado, pueblo, grupo o persona derecho alguno a participar en una actividad o realizar un acto contrario a la Carta de las Naciones Unidas, ni se entenderá en el sentido de que autoriza o fomenta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes" (Declaración de las Naciones Unidas, 1970).

En términos generales, se puede afirmar que las normas internacionales tienen un carácter reparador toda vez que la libre determinación representa el reconocimiento a la negación histórica de ese derecho y la necesidad de remediar esa omisión para que los pueblos indígenas constituyan el Estado, junto a otros sectores, superando de esta manera las desventajas sistémicas. A nivel interno, la actual CPE presenta una doble dimensión del derecho a la libre determinación:

“(…) conforme establece el art. 2 antes glosado, implica, por una parte, la autonomía y el autogobierno, así como el reconocimiento de sus instituciones y la consolidación de sus instituciones y entidades territoriales. Por otra, la libre determinación también significa, la participación de los pueblos indígenas en la estructura, órganos e instituciones del Estado (art. 30.5., 30.18 de la CPE); por ello se prevé la conformación plural de los órganos del Estado y se haga mención a la construcción colectiva del Estado, en la que deben participar las naciones y pueblos indígena originario campesinos como sujetos colectivos (Tribunal Supremo de Justicia, 2017: 19).

Raúl Prada considera que la autonomía indígena, derecho reconocido en el art. 30.II.17 de la CPE:

“(…) es el espacio donde se plasma el Estado Plurinacional, donde se produce la transformación del Estado en tanto se da el reconocimiento de otra institucionalidad. Es más, de la lectura de las memorias de la asamblea constituyente se infiere que el derecho a la autodeterminación se asienta sobre el reconocimiento de las autonomías indígenas, autonomía que en opinión de Sousa “al ser anterior al Estado moderno, no es el territorio que debe justificar su autonomía, sino el Estado quien debe justificar los límites que le impone en nombre del interés nacional” (Prada, 2010: 93).

En lo que hace al derecho a la autodeterminación, la Declaración de las Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas de 2007 (ratificada el 7 de noviembre de 2007) es resignificadora de los derechos humanos liberales; de modo general se puede señalar que se desarrolla en el ámbito interno (dentro de su territorio), y externo (en las estructuras y espacios de toma de decisiones del Estado del cual hacen parte). Entre sus elementos tenemos el autogobierno, al respecto:

“Las formas de autogobierno indígena en Bolivia están caracterizadas por su heterogeneidad, de acuerdo con la diversidad cultural. Algunas de ellas conservan sus estructuras tradicionales, pero la mayoría han introducido cambios por

recreación de su propia cultura o por incorporación de elementos producto del contacto con la cultura occidental” (AA.VV, 2007: 19).

Un segundo elemento es el consentimiento libre, previo e informado establecido en el art. 19 de la Declaración, por el que los Estados deberán efectuar consultas y cooperar de buena fe con los pueblos indígenas por medio de sus instituciones. Un tercer elemento es la participación en la toma de decisiones del Estado, establecido en el art. 18 de la Declaración, aspecto que lamentablemente no se halla en el texto de la Constitución Política (art. 30, párrafo II). Ahondando se puede afirmar que la Declaración no niega el derecho individual de participar políticamente mediante voto directo de indígenas o no, pero afirma y enfatiza “la participación en el Estado como pueblo (sujeto colectivo), lo cual significa la transformación del modelo de Estado monocultural y liberal a un Estado Plurinacional” (AA.VV, 2007: 25). es más, la Declaración establece el carácter vinculante de la consulta, aspecto que tampoco se encuentra en el texto constitucional.

2. Tensiones

Un análisis de la actual coyuntura política del país lleva a que se vayan visibilizando tensiones en los aspectos señalados supra. De modo general se puede afirmar que:

“Evidentemente, el discurso, la voluntad, el marketing y la narrativa tienen un carácter performativo, es decir, son creadoras de realidad social. Pero las palabras, ideas y narraciones adquieren ese carácter “creador” si y solo si existen condiciones materiales de disponibilidad social, de eficacia simbólica, de eficacia asociativa y condiciones sociales de acción colectiva” (García, 2016: 9).

Ahora bien, respecto de la descolonización se tiene que el gobierno tiende hacia una imagen y discurso intemporal del indígena y en este sentido “el recurso a la mitología y a la movilización ideológica puede también jugar un papel neocolonizador y ser un obstáculo a la descolonización” (AA.VV, 2010: 17). Peor aún, conllevar una despolitización en tanto el indígena queda reducido a sus prácticas culturales, y no en la intervención en espacios de toma de decisiones públicas, olvidando por otro lado que lo indígena no es un todo

homogéneo, y en este sentido, dado “(...) que los agentes no pueden captar todos los aspectos de este mundo complejo, deben reducir la complejidad cognitivamente mediante elaboraciones selectivas de sentido y significado” (Jessop, 2017: 230).

Bien es cierto que en el actual proceso político diversos sectores, subalternizados históricamente, “asumiendo la gestión pública se movilizaron, hicieron retroceder las políticas neoliberales, modificaron las políticas públicas y los presupuestos (...) con ello, a la resignificación de la democracia ejercida como poder plebeyo y como decisión popular de efecto estatal” (García, 2016: 5). Sin embargo, será importante tomar en cuenta que la “participación de los pueblos indígenas en las estructuras estatales cobra su verdadero sentido en cuanto sirva para transformar el Estado y no para hacer más eficientes sus mecanismos de cooptación y dominación con “rostro indígena” (AA.VV, 2007: 25). Y por otro lado, que dicha participación debe darse en tanto sujeto colectivo y no de modo individual.

En relación al paradigma del Vivir Bien, resulta sintomático el análisis en torno del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS), dado que el proyecto carretero aprobado por el gobierno el año 2007, prescinde, por un lado, de un acuerdo del año 2001 entre las organizaciones indígenas y el Servicio Nacional de Áreas Protegidas (SERNAP); por otro lado, se aprueba sin una Consulta Previa con los pueblos. Es más, el gobierno no menciona el cómo la carretera en cuestión forma parte de los planes de explotación petrolera liderizados por el Brasil a través del plan Iniciativa de Integración Regional Sudamericana (IIRSA). Sin embargo, lo que se afirma desde esferas de gobierno es que la contradicción fundamental de los años 2000-2009, enfrentaron “(...) el imperio en alianza con terratenientes y sectores de la burguesía intermediaria aferrados a un neoliberalismo y colonialismo depredador” (García, s.f.: 25). Probablemente, esto no es sino otra forma de dar “mayor prioridad al mercado -convertido en la variable independiente e incuestionable” (Monedero, 2017: 247), de que “(...) la dimensión política de Estado Plurinacional presenta enormes contradicciones con un modelo extractivo primario exportador, modelo que requiere para sus operaciones productivas fundamentos y bases de un Estado centralista y mono nacionalista” (Paz, 2012: 1).

En relación a la nueva institucionalidad que se deriva del derecho a la libre determinación o autodeterminación y las autonomías indígenas:

“La plurinacionalidad implica el fin de la homogeneidad institucional del Estado. La heterogeneidad puede ser interna o externa. Es interna siempre que en el seno de la misma institución estén presentes diferentes modos de pertenencia institucional en función de los derechos colectivos. Es externa, siempre que la dualidad institucional paralela y/o asimétrica sea la vía para garantizar el reconocimiento de las diferencias” (Sousa, 2010: 84-85).

Sin embargo, por un lado, el hecho de que una de las competencias del actual Órgano Electoral sea el de supervisar las normas y procedimientos propios en los pueblos y naciones indígena originario campesinos (CPE art. 211-II), hace que el desafío institucional quede en lo estrictamente formal. Por otro lado, la Ley marco de Autonomías y descentralización supedita la autonomía indígena a otras formas de autonomía y la hace dependiente del órgano ejecutivo (Art. 6-2, 56-I y IV, 62).

Finalmente, en tanto la plurinacionalidad supone una superación del monismo institucional a través de la descolonización, “habría que establecer qué ocurre, qué alcances y límites existen cuando la propuesta descolonizadora pasa a definirse en términos estatales” (AA.VV, 2010: 27); lo cual plantea el gran desafío de entender la descolonización, descolonizando primeramente el Estado desde una tarea de “transcrítica”, de lo contrario no pasará de ser nada más que un discurso que crea una realidad alternativa sin correspondencia con la realidad.

3. Alternativas

Hace falta nutrir de nuevos aires la vida política, en éste propósito el papel de la sociedad-comunidad, a través de la gobernanza dialogada y solidaria, es vital; por ejemplo, el movimiento indígena ya planteó la idea de crear "un instrumento político": la Asamblea de Nacionalidades, consistente en “la reconstrucción formal de los *ayllus* y comunidades a través de sus autoridades originarias y del pueblo, y la creación de una instancia superior de

todas ellas a escala nacional” (Ticona, 2000: 140); no es el único caso, lo cual abre la posibilidad de plantear una forma de gobernanza dialogada “intercultural”, en el sentido de que diversos sectores, afectados por el colonialismo y neocolonialismo, establecen un proyecto alternativo y contrahegemónico a la modernidad; es decir, un pasar del gobierno a la gobernanza en tanto resalta “la desestatalización de la política. Esto queda plasmado en un supuesto paso de un “Estado jerárquico” a un “sistema de gobierno en red” (Jessop, 2017: 238-239), o en palabras de Tapia un “cogobierno multicultural” con participación igualitaria.

Volviendo sobre la propuesta indígena, bien es cierto que no alcanzó su objetivo, debido al recelo que originó respecto de “¿Qué oculta la idea de la Asamblea de Nacionalidades? ¿Qué intereses políticos estarán detrás de ella?” (Ticona, 2000: 140-141), de aquí la necesidad de rescatar la rebeldía por cuanto:

“(…) es reversiva, novedosa, espontánea, ajena a jerarquías, plantea nuevas formas y nuevos horizontes asumiendo el cambio de paradigma social en el que estamos inmersos. Tiene más relación con la libertad y la fraternidad, y su contenido libertario le ha hecho desconfiar históricamente del reformismo y de la disciplina jerárquica de toda revolución (Monedero, 2017: 336).

Lo señalado supone desbordar la comprensión reduccionista de las “(...) contradicciones creativas al interior del bloque nacional-popular” (García, s.f.: 23-24). Ya que la posibilidad de la creación de fuerzas productivas objetivas y subjetivas también se puede y debe darse desde el exterior, esto es, volver a posicionar la heterarquía en tanto “elemento capaz de producir los anticuerpos para los fallos del Estado y del mercado y que, principalmente, ganara el aparato estatal para una lógica emancipatoria” (Monedero, 2017: 254).

En relación al Estado, lo planteado supra exige apostar por el principio de subsidiariedad, en tanto aquél debe “ponerse en segundo plano pero sin retirarse -lo que hemos llamado «política maternal» frente al paternalismo socialdemócrata o comunista- permite aunar las tres fuentes de la izquierda tradicional -la reformista, la revolucionaria y la rebelde o libertaria” (Monedero, 2017: 341). Un Estado maternalista que “apoya los procesos de emancipación y autogestión populares”. (Monedero, 2017: 331), y como la gobernanza

dialogada presenta fallos, es aquí que cobra sentido el concepto de metagobernanza “que haga de la autorreflexión un patrón permanente de comportamiento” (Monedero, 2017: 255).

Conclusiones

La refundación del Estado exige un ejercicio de “transcrítica”, esto es, comenzar por descolonizar el Estado; pero por otro lado, desbordar al mismo Estado Plurinacional por cuanto se ha caído en una forma de esencialismo, y en este propósito la apertura a la heterarquía resulta fundamental.

Para dejar de ser simples aliados del movimiento indígena se hace necesario desbordar el Estado (que se mueve entre la constitucionalización y desconstitucionalización) avanzando hacia una auténtica política maternal por la que se garantice de modo efectivo la creación de fuerzas productivas objetivas y subjetivas, también desde lo indígena, sujeto colectivo con alternativas, y en el que la metagobernanza sea el camino a seguir.

Desde la gobernanza dialogada y solidaria volver a delimitar el nuevo papel del Estado, en el que se materialice el avance hacia formas de democracia participativa, evitando caer nuevamente en un disciplinamiento de la ciudadanía crítica; en el que el empoderamiento popular se dé desde las mismas organizaciones y no necesariamente a la sombra de la jerarquía, en este propósito juega un papel fundamental la rebeldía. Finalmente, proponerse pensar y practicar la descolonización implica necesariamente asumir la complejidad y diversidad de voces, proyectos y lugares producidos por la reacción social.

Bibliografía

AA.VV.

2007 Autodeterminación y derechos territoriales. CEJIS, CENDA, CEFREC y NINA: Cochabamba.

AA.VV.

2010 Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio. Vicepresidencia del Estado, FBDM: La Paz.

BOLIVIA

2010 Ley 031 *Marco de Autonomías y Descentralización "Andrés Ibañez"*. Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia: La Paz.

FARAH, Ivonne y VASAPOLLO, Luciano. (Coordinadores).

2011 Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?. Oxfam: La Paz.

GARCÍA, Alvaro

s.f. *Creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio.* Vicepresidencia del Estado Plurinacional: La Paz

GARCÍA, Alvaro

2016 *¿Fin de ciclo progresista o proceso por oleadas revolucionarias?*. Buenos Aires.

HERRERA, Karina

2015 *Descolonización e interculturalidad: Debates y propuestas para la construcción del Estado Plurinacional.* editorial FES: La Paz.

JESSOP, Bob

2017 *El Estado. Pasado, presente, futuro.* Catarata: Madrid.

MONEDERO, J. Carlos.

2017 *Los nuevos disfraces del Leviatán. El Estado en la era de la hegemonía neoliberal.* Akal, S.A.: Madrid.

NACIONES UNIDAS

2007 Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas [en línea]. Dirección URL: www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf

PAZ, Sarela

2012 "La marcha indígena del TIPNIS en Bolivia y su relación con los modelos extractivos de América del Sur". En: *Bolivian Research Review/Revista de Investigaciones sobre Bolivia* 1. s/l.

SOUSA, Boaventura

2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur.* GTZ, RELAJU y Fundación Ford: Lima.

TICONA, Esteban

2000 *Organización y liderazgo aymara. La experiencia indígena en la política boliviana 1979-1996.* Plural editores: La Paz.