



Boletín de Antropología Universidad de  
Antioquia

ISSN: 0120-2510

[bolant@antares.udea.edu.co](mailto:bolant@antares.udea.edu.co)

Universidad de Antioquia  
Colombia

Chaparro Amaya, Adolfo

Biopolítica y poder constituyente: la experiencia boliviana

Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 31, núm. 52, julio-diciembre, 2016,  
pp. 264-284

Universidad de Antioquia  
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55749412018>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://redalyc.org)

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Biopolítica y poder constituyente: la experiencia boliviana

Adolfo Chaparro Amaya

Doctor en Filosofía

Profesor Universidad del Rosario (Bogotá, Colombia).

Dirección electrónica: achamaya57@gmail.com

Chaparro Amaya, Adolfo (2016). "Biopolítica y poder constituyente: la experiencia boliviana". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 31, N.º 52, pp. 264-284

DOI: <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v31n52a17>

Texto recibido: 24/01/2016; aprobación final: 22/03/2016

**Resumen.** El texto examina las cuestiones teóricas y las dificultades jurídicas que tuvieron que resolver los movimientos sociales en Bolivia para hacer de sus demandas un proceso constituyente que pudiera transformar el poder constituido a través de la nueva Constitución (2006). La hipótesis es que ese proceso tuvo éxito no solamente por la eficacia de los movimientos sociales en la disputa por el poder hegemónico, sino por el componente biopolítico que subyace a esas luchas, sea en el plano de los modos de vida, de las formas productivas, de una particular noción de lo común, o del ejercicio de la democracia que caracteriza a los pueblos originarios en Bolivia.

**Palabras clave:** Bolivia, poder constituyente, movimientos sociales, biopolítica, pueblos originarios.

## Biopolitics and constituent power: the Bolivian experience

**Abstract.** The text examines the theoretical issues and legal difficulties that had to solve the social movements in Bolivia to make their demands a constitutional process that finally could transform the constituted power by the new Constitution (2006). The hypothesis is that this process did succeed not only by the effectiveness of social movements in the dispute by the hegemonic power, but by the biopolitical component underlying these struggles, whether in terms of lifestyles, productive ways of a particular notion of the ordinary, or exercise of democracy that characterizes the peoples in Bolivia.

**Keywords:** Bolivia, constituent power, social movements, biopolitic, original towns.

## Biopolítica e poder constituinte: a experiência da Bolívia

**Resumo.** O artigo examina as questões teóricas e as dificuldades jurídicas que tiveram que resolver os movimentos sociais na Bolívia para fazer de suas demandas um processo constituinte que pudesse mudar o poder formado através da nova constituição (2006). A hipótese é que esse processo teve sucesso não somente pela eficácia dos movimentos sociais na disputa pelo poder hegemônico, mas pelo componente biopolítico que está debaixo de essas lutas, seja no plano dos modos de vida, das formas produtivas, de uma particular noção do comum, ou do exercício da democracia que caracteriza aos povos originários na Bolívia.

**Palavras-chave:** Bolívia, poder constituinte, movimentos sociais, biopolítica, povos originários.

## La biopolitique et le pouvoir constituant : l'expérience bolivienne

**Résumé.** Le texte examine les questions théoriques et les difficultés juridiques qui ont eu à résoudre les mouvements sociaux en Bolivie pour faire de ses demandes un processus constituant qui pouvait transformer le pouvoir constitué à travers de la nouvelle Constitution (2006). L'hypothèse : le processus a eu un succès non seulement à l'efficacité des mouvements sociaux dans la dispute pour le pouvoir hégémonique, mais aussi par le composant biopolitique qui se sous-trouve à ces luttes, soit dans le plan des modes de vie, des formes productives, d'une notion particulière du commun, ou de l'exercice de la démocratie qui caractérise les peuples autochtones dans la Bolivie.

**Mots-clés :** la Bolivie, un pouvoir constituant, les mouvements sociaux, la biopolitique, peuples autochtones.

## Introducción

Durante las últimas décadas los países andinos han probado sucesivas reformas constitucionales con la expectativa de abrir, así, el camino de reformas sociales. Para algunos, esa coincidencia obedece a patrones de tipo antropológico y/o multicultural, para otros, expresa la dificultad del reto que tienen los Estados-nación de países periféricos para ajustarse al “diseño” de los países hegemónicos. El ensayo muestra que la conjunción de esos dos factores puede aportar a la formulación de una biopolítica afirmativa que habría logrado consolidarse en la nueva Constitución de Bolivia (2006) como respuesta a la falta de autonomía del Estado y del derecho en el proceso de ajuste a los nuevos procesos de acumulación y a las condiciones que exige el capital para su realización en Estados periféricos. Hasta esa fecha, al igual que en los demás países del área, la mayoría de los bolivianos se sentían excluidos del Estado de derecho, desconfiaban de las políticas sociales implementadas por los gobiernos y consideraban que la liberalización económica solo beneficiaba a las clases más altas y al capital extranjero, mientras afectaba sustancialmente sus condiciones de vida y ponía en peligro su supervivencia como pueblo.

El texto que sigue argumenta que la nueva Constitución y, en particular, el proceso constituyente en Bolivia, es un esfuerzo especialmente creativo y en cierto modo radical para resolver esa disociación entre el desarrollo económico y político “real” y las expectativas “normativas” de la carta constitucional. Ese esfuerzo se

sustenta en la singularidad del pasado pluriétnico del país y en una visión decolonial de su propia condición comunitaria que trasciende el ámbito territorial para convertirse en proyecto de nación. Para ello, presento una compilación problemática de algunos de los textos producidos durante el proceso, al cual las comunidades llegaron con “el cuenco lleno” de historia, de políticas organizativas y de modos de vida tradicionales.<sup>1</sup> La idea es que estos materiales no solo remiten a una cierta forma de vida comunitaria o a una serie de demandas económicas y culturales que afectaron la política boliviana, sino que expresan lo que en su momento Roberto Espósito ha empezado a explorar intuitivamente como “biopolítica afirmativa”, esto es, una biopolítica no *sobre* la vida sino *de* la vida (2006: 21).

El término “biopolítica” ha tenido normalmente una connotación crítica y/o negativa. Podría indicar, de entrada, el poder soberano que se ocupa de dar o quitar la vida a los ciudadanos en los Estados absolutistas europeos. Un segundo momento está ligado a la forma como el capital implementa la producción de sujetos a través de diversas técnicas educativas y disciplinarias. El tercer momento, en el cual Foucault<sup>2</sup> incorpora explícitamente el término biopolítica, está ligado a las políticas de natalidad, seguridad y mortalidad que propician la conservación y la prolongación de la vida a la población en los Estados de bienestar desde el siglo XIX. Finalmente, y aunque *El nacimiento de la biopolítica* es un título de editores, no de Foucault, se acepta que el liberalismo ha ido girando a lo largo del siglo XX desde las políticas disciplinarias a las políticas de control, lo que supone la producción de un sujeto informado, con derechos, capaz de gestionarse a sí mismo como *Homo economicus*.

De alguna manera, tanto en Bolivia como en otros países periféricos hay formas económicas y políticas que replican a su manera estas formas de “gubernamentalidad”. El punto es que, en casi todos los casos, hay una tendencia a llevar la soberanía, la disciplina e incluso las políticas de seguridad poblacional a un punto de implementación obligada que roza con la tanatopolítica, esto es, el punto en que cualquiera de esos momentos se intensifica con políticas de exterminio o exclusión racistas, para las cuales el ser indio es un pretexto para orientar la vida de los

---

1 Tratándose de un “relato analítico” del proceso, habrá que tener en cuenta tanto el horizonte de la lucha por la hegemonía, que lo hiciera posible, como la articulación simbólica que se va fraguando en el transitar continuo de lo local a lo nacional, de lo particular a lo universal, sin que el significado se agote en la consecución del poder estatal. Frente a la dificultad de dar cuenta de los problemas conceptuales del proceso constituyente y de sus implicaciones teóricas al mismo tiempo, en varios pasajes se simplifican los referentes teóricos para dejar en primer plano el relato y los análisis del discurso de los protagonistas del proceso histórico. Las fuentes, en su mayoría, remiten a discursos que expresan consensos y disensos producto de minuciosas deliberaciones y decisiones colectivas.

2 Para seguir en detalle esta historia foucaultiana de la biopolítica, remito al último capítulo de *Defender la sociedad*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2000), pp. 217-237.

otros no civilizados. Hay evidencia histórica de que en el caso boliviano el proceso constituyente es también una respuesta a esa historia de exclusión y explotación sistemáticas. Sobre ese fondo histórico, se puede adelantar la hipótesis según la cual la idea de un Estado multiétnico y plurinacional es una alternativa histórica y hermenéutica a la interpretación puramente negativa de lo biopolítico. Pero esa opción afirmativa pasa necesariamente por una transformación radical del sentido de la vida, de la sociedad y de lo político.

El texto está concebido a partir de: (a) un relato sobre los movimientos sociales que reivindican la nacionalización de los recursos naturales y energéticos, (b) una descripción dramática de lo que sucede cuando tecnologías del yo asociadas al uso de la coca se convierten en problema de Estado (USA) sobre el comercio de cocaína, y (c) una reflexión pública de líderes sociales e indígenas sobre el alcance del “nosotros” como la instancia desde la cual proponen e imaginan el fundamento de la nueva nación en Bolivia. El relato, la descripción y la reflexión coinciden en mostrar preguntas teóricas y dificultades jurídicas que tuvieron que resolver los movimientos sociales en Bolivia para hacer de sus demandas un proceso constituyente que tuviera finalmente efectos en el poder constituido a través de la nueva Constitución. La hipótesis es que ese proceso tuvo éxito no solamente por la eficacia de los movimientos sociales en la disputa por el poder hegemónico, sino por el componente biopolítico que subyace a esas luchas, sea en el plano de los modos de vida, de las formas productivas, de una particular noción de lo común, o del ejercicio de la democracia que caracteriza a los pueblos originarios en Bolivia. Al final, se reconstruye el conjunto como una secuencia argumental en torno a los presupuestos y los alcances del pluralismo jurídico en una perspectiva biopolítica que lo trasciende. En otras palabras, la fuerza política del *bios* comunitario termina por transformar los principios y las tradiciones de las comunidades en enunciados constitucionales que transforman el derecho “minoritario” en un pluralismo fuerte, que pone en cuestión el poder constituido y reformula la estructura misma del Estado hacia el futuro.

### La defensa de lo común

Desde su creación como Estado-nación, Bolivia es uno de los países con mayor desigualdad social y económica en el ámbito latinoamericano. La desigualdad entre clases está reforzada por una diferencia racial que ha terminado por ubicar a los indígenas en la clase social más baja.<sup>3</sup> Un punto de quiebre de esta condición lo constituye la reforma agraria de los años cincuenta, a través de la cual una mayoría

---

3 Al momento del ascenso de Evo Morales, en 2006, el 62% de la población se consideraba pobre, y el 26,5% de ellos vivía en la extrema pobreza.

indígena fue literalmente “liberada” de la servidumbre de la economía “hacendataria” y, por primera vez, se crearon las condiciones para que los indígenas accedieran libre y gratuitamente a la educación.

Los historiadores discuten sobre si primó la soberanía de las medidas excepcionales tomadas por la Junta Militar por presión de los indígenas, o si la fuerza del movimiento indígena obligó a las élites a aceptar la “revuelta institucionalizada” a través de medidas de excepción. Lo cierto es que, después de este acontecimiento (1952-1964), la continuidad de las relaciones de poder que fueron tejiendo los sectores populares en Bolivia se fue consolidando en extensión dentro del espectro limitado de la democracia boliviana. A ello contribuyó el contexto de una gobernabilidad altamente deteriorada, en parte por el descrédito de los partidos y de los políticos en general, en parte por el agotamiento de un modelo de soberanía delegada —inspirado en las jerarquías coloniales— y adaptado a las relaciones de dependencia de la post-Guerra Fría impuestas por los Estados Unidos. A pesar de la desconfianza de los sectores ilustrados hacia los “atavismos” indígenas, la protesta persistente y solidaria de las organizaciones campesinas frente a temas estratégicos que convocaban el conjunto de la población se convirtió desde mediados de los años noventa en parte del paisaje político boliviano.<sup>4</sup>

Para Bengoa, en contraste con la línea sindical y organizativa de la CUTCB, en Bolivia “fue el arduo trabajo de los indianistas, kataristas, el que hizo posible la reetnización del campesinado indígena” (2009: 12). En esa “involución”, muchos campesinos empiezan a denominarse indígenas y conforman una minoría del pueblo, con la reivindicación de la autonomía. A pesar del arraigo comunitario de esa tendencia, en la práctica la reetnización dejaba por fuera a las mayorías indígenas que habían invertido la tendencia histórica de la colonización interna, al ocupar y/o crear grandes ciudades. Se adoptó entonces la noción de “pueblo indio”, en la que caben todos los habitantes del “territorio etnizado”, incluso los mestizos que se sienten pertenecientes a la comunidad indígena (Bengoa, 2009: 13). En ese proceso, el Estado también se “etnifica” parcialmente, esto es, los indígenas se apropian de funciones del Estado a nivel local y regional. Muchos de ellos participan de la fusión de organizaciones alrededor de “La Única” (CSUTCB) y son arrastrados por la euforia democrática (1982-1983), que los llevaría a “tomas de proyectos y oficinas gubernamentales por todo el país” (Albó, 1996: 328). A ello contribuyó el

4 En el análisis de Albó, desde los años setenta “los nuevos líderes aymaras, sin ser conceptualmente tan precisos (como los de los partidos de izquierda que había dominado hasta entonces la política de oposición) estaban más ligados a las organizaciones comunales y en su discurso apelaban más al uso de símbolos populares: los posters de Tapaj Katari, el énfasis en las autoridades originarias, el uso de la indumentaria tradicional, la difusión masiva de la *wiphala* como bandera aymara”; esto les permitió conseguir rápidamente apoyo popular y escalar en las organizaciones campesinas y en su impacto en la política nacional (1996: 327).

cierre de la mayor parte de las empresas estatales administradas por la Corporación Minera de Bolivia (1985) durante el gobierno de Paz Estenssoro y la privatización de la mayoría de las empresas públicas en el gobierno de Sánchez de Losada (1993-1997), las cuales pasaron a manos extranjeras. Las medidas compensatorias, como el Bonosol, la reforma educativa y la participación oopular, tuvieron éxito en su momento, pero no contuvieron el proceso de pauperización general. Es cierto que esas medidas permitieron establecer una suerte de democracia pactada entre los partidos (Torrico, 2006: 253), pero a finales de los noventa los movimientos populares empezaron a desbordar el sistema de partidos y mostraron el fracaso del pacto como límite a la democracia: por cuenta de las movilizaciones populares, entre 2003 y 2006 se sucedieron cuatro presidentes en Bolivia.<sup>5</sup>

A través de ese proceso se fueron afinando dos principios biopolíticos que trazarían el derrotero de las luchas colectivas por recursos naturales y energéticos: primero, aunque sin mucha claridad jurídica, se habló de un Estado plurinacional que tuviera a las comunidades originarias como fundamento de la nación y como una instancia soberana que pudiera garantizar la vida de todos los individuos; segundo, como un corolario del primero, se planteó una noción de propiedad colectiva de los recursos del subsuelo, fundada en parte en nociones sagradas de la naturaleza, en parte en la idea de las comunidades como un sujeto con derechos colectivos sobre los bienes de la nación. En esa redefinición de lo político estaba en juego la definición misma de lo legal. Las protestas masivas por la privatización del agua y por el alza exorbitante en las tarifas, además de lograr la rescisión de los contratos con Aguas Illimani, pusieron en duda la legitimidad de las políticas de privatización en su conjunto.<sup>6</sup> Algo semejante sucedió con la política de hidrocarburos, por las movilizaciones contra la exportación de gas nacional a Estados Unidos en condiciones que reeditaban la típica exacción postcolonial de recursos.<sup>7</sup> En lugar de considerar el uso privado del agua, el gas o la electricidad como una forma de inmunizar a los individuos frente a los compromisos comunes,<sup>8</sup> se asume que una noción de

5 Así como las movilizaciones fueron decisivas en la renuncia y/o transitoriedad de los tres primeros, fueron igualmente determinantes en el triunfo de Evo Morales en las elecciones presidenciales (2005).

6 Para Torrico, justamente, “el inicio de los conflictos sociales y del resquebrajamiento del orden pactista” se inicia en Cochabamba, en 2000, con la Guerra del Agua (2006: 253).

7 Como anota Torrico, en 1990, antes de la privatización de Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB), “los hidrocarburos aportaban el 55% de los recursos del Tesoro General de la Nación, y en 2003, ya con la presencia de empresas extranjeras, este sector aportaba sólo el 7% al TGN a pesar de que en este período los volúmenes de explotación se incrementaron en 113%” (2006: 254).

8 Aunque de forma incipiente, es importante precisar aquí la contraposición planteada por Esposito entre *inmunitas* y *communitas* en el origen de las sociedades modernas: “El proyecto ‘inmunitario’ de la modernidad no se dirige solo contra los específicos *munera* —obligaciones de clase,

sujeto colectivo opera claramente como un dique inmunitario frente a las empresas extranjeras entusiasmadas en privatizar la explotación de los recursos y la distribución de los servicios públicos.

De las demandas que resultaron de la Guerra del Gas en 2003 —referéndum sobre el futuro de las reservas de gas en Bolivia, modificación de la Ley de Hidrocarburos de 1996, un juicio de responsabilidades a Sánchez de Losada por las víctimas de la represión (Assies, 2006: 88)— interesa resaltar la convocatoria a la Asamblea Constituyente, por su eficacia histórica para crear un nuevo ámbito de lo político. A partir de allí, los procedimientos tradicionales de la política fueron reemplazados sistemáticamente por la movilización hacia los centros de decisión y por el bloqueo de carreteras como formas de acción política, poniendo en evidencia los alcances de la soberanía expresada por fuera de los cauces de la democracia representativa.<sup>9</sup> En lenguaje postcolonial, se trataba de la emergencia de formas de lo político en grupos subalternos que no gozan de la ciudadanía, organizados alrededor de demandas que afectan su existencia cotidiana (Chatterjee, 2008: 125 ss.). En lenguaje biopolítico, se podría afirmar que la indigenización de las organizaciones populares, de los partidos y de la vida política en general se transformó en una fuerza “realizativa” anterior a la ley, que Derrida señala como injustificable, pero que constituye el momento fundador del derecho (1997: 32). En ese sentido, se trata de una soberanía activa que señala un afuera del sistema democrático con el que “tenía que” contar la refundación del Estado boliviano. Desde luego, hay una violencia innegable en las marchas, las huelgas, las ocupaciones de plazas y carreteras por parte de comunidades y/o sindicatos, pero no se trata de una violencia arbitraria, incognoscible, sino de la fuerza consciente y paciente de las movilizaciones colectivas que atravesaron el país durante una década reconfigurando el paisaje político y la relación de fuerzas con el poder establecido. Esa fuerza viene a resignificar términos como “libertad”, “igualdad”, “participación”, entendidos como matrices normativas de un “posible” orden político. La hipótesis es que la capacidad de

---

vínculos eclesiales, prestaciones gratuitas— que pesaban sobre los hombres en la fase precedente, sino contra la ley misma de su convivencia asociativa [...]. No es necesario hipotetizar ningún idilio comunitario previo, ninguna ‘primitiva sociedad orgánica’ para poner en evidencia que la modernidad se afirma separándose violentamente de un orden cuyos beneficios no parecen ya compensar los riesgos que comportan [...]. Los individuos modernos llegan a ser verdaderamente tales sólo habiéndose liberado preventivamente de la ‘deuda’ que los vincula mutuamente” (2006: 40). En lo que sigue, trataremos de mostrar cómo el argumento de Esposito se vuelve sobre sí mismo históricamente cuando las sociedades mantienen, al menos parcialmente, los vínculos orgánicos que él prefiere desconocer, con razón, para la historia europea.

- 9 También puso a prueba la disciplina, la capacidad de organización y los intereses de cada comunidad frente a los conflictos que genera la participación en acciones que interrumpen el comercio, pueden generar batallas campales con muertos y heridos, y supone el desarraigo temporal de sus lugares de origen (Crabtree, 2005: 75).



movilización del pueblo boliviano en los años precedentes a la convocatoria constituyente creó las condiciones para la declaración de una “segunda Independencia”, que los indígenas andinos habían imaginado desde el siglo XIX y por la que trabajaban en distintas direcciones desde los años cincuenta.

La última parte del relato encaja el entorno sindical que hizo posible el proceso pre-constituyente en la perspectiva del partido de Evo Morales (MAS). Cuando se analiza el documento de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia CSUTCB, es interesante constatar el grado de detalle en las propuestas, producto de los talleres realizados con las comunidades y los líderes locales en los departamentos de su influencia. En general, la mayoría de los talleres reportan una crítica implacable a la actitud racista de los funcionarios estatales, especialmente de los agentes represivos, a las dificultades de acceso a los beneficios de la justicia y de otros bienes del Estado, y a la exclusión del ámbito de las decisiones sobre temas biopolíticos claves como servicios públicos, salud y pensiones (CSUTCB, 2006: 9 y 17). Como lineamiento general en la concepción de la nueva Constitución, la confederación parte de la “vivencia milenaria” considerada como “el mejor sustento científico, político, económico y cultural, para crear y articular nuevos procesos históricos” (CSUTCB, 2006: 7). De allí se derivan, “naturalmente”, las definiciones acerca del carácter plurinacional del Estado, de las autonomías territoriales indígenas y de la recuperación de la soberanía nacional en términos de modelo económico y autonomía del Estado. Con el fin de tener una referencia para analizar las coincidencias entre los debates previos y la redacción definitiva de la Carta, transcribo algunos apartes del documento final de la CSUTCB:

Hacia un Estado-nación en el marco de la heterogeneidad, simultaneidad y diversidad de formas de vida. [...]. Propender por la unidad, convivencia e interrelación entre pueblos. [...]. Representación y participación de los pueblos indígenas en los gobiernos y la administración pública del orden nacional, regional y municipal. [...]. Reconocer la propiedad de tierra y territorio a los pueblos indígenas originarios. [...]. Pasar de la soberanía nacional a la soberanía alimentaria. [...]. Garantizar la nacionalización de los recursos naturales y la administración por los propios bolivianos bajo el principio que los bosques y la tierra son sagrados y en nombre de las futuras generaciones. [...]. Las comunidades campesinas indígenas serán objeto de consulta para la explotación de los recursos naturales y se aprovecharán los conocimientos ancestrales en su manejo. [...]. Lograr la recuperación total de las empresas estratégicas a favor del Estado boliviano. [...]. El Estado buscará una economía social mixta, solidaria y con identidad. (CSUTCB: 25-33)

Desde luego, hay lugares comunes que dejan entrever la influencia de Evo Morales como convocante y convocado al mismo tiempo, en calidad de presidente de la república, dirigente de la CSUTCB y líder máximo del MAS. Pero lo que quisiera resaltar es la facilidad con que los colectivos convocados pasaron del ánimo reivindicativo al talante legislador. Es interesante el rigor con que se van elaborando las propuestas en un lenguaje conciso que en muchos temas será traspuesto de

forma más técnica y sucinta al texto definitivo. En cuanto a los grandes tópicos de organización política, se mantiene el tono liberal de las garantías y la separación de poderes, pero el enfoque busca redefinir las instituciones del Estado dentro de un ejercicio sistemático de profundización de la democracia participativa y comunitaria. Un punto clave de esta sección es la recuperación de la justicia comunitaria, los usos y costumbres originarios y la formulación clara de la defensa de los derechos humanos (en un esfuerzo explícito, pero poco sustentado por compatibilizar derechos individuales y derechos colectivos). Es como si la violencia inmunitaria del proceso de individuación que Espósito señalara en el comienzo de la modernidad, tuviera su correspondencia en una afirmación igualmente excesiva del paradigma comunitario, en el esfuerzo por construir sociedades posmodernas. La ambigüedad surge por el hecho de que lo comunitario, en el caso boliviano, no parece remitir a un nuevo constructo pragmático y/o conceptual, sino que eleva a un plano más universal las formas históricamente conocidas de la vida en común.

### **La inversión del código legal/ilegal o la política como estilo de vida**

Simultáneamente, desde la mitad de los años noventa, se había venido haciendo cada vez más fuerte la respuesta organizada de los campesinos cocaleros a las políticas gubernamentales de la guerra contra las drogas. Dada la importancia de este movimiento en la aglutinación del descontento de las protestas mencionadas y en la convocatoria constituyente, me permito reseñar algunos antecedentes. Desde los años ochenta, la “amenaza comunista” cedió su lugar a la coca como principal preocupación del Departamento de Estado (USA) respecto a Bolivia. Es “como si” el poder neocolonial tuviera un interés biopolítico en erradicar la coca de la faz de la tierra. Dado que los bolivianos en su mayoría la tienen como una planta con múltiples usos desde antes de la Conquista, la forma de abordar el problema tomó un tinte paternal: los pueblos jóvenes no saben controlar su destino y necesitan “plantas” como placebo para asumirlo, y otro claramente militar: la cocaína que se deriva de la coca es un arma mortal contra los cerebros de los individuos estadounidenses, y eso debe ser suspendido a cualquier precio. Lo interesante es que en ambos casos, de forma masiva, con distintos motivos y tradiciones culturales, se trataba de que la coca y la cocaína estaban referidas a lo que Foucault (1996) llama “tecnologías del yo”, esto es, a formas de producción del sujeto que no dependen de las técnicas de producción o de las disciplinas institucionales, sino de reglas, disciplinas y formas de vida que vinculan íntimamente el “conocimiento de sí” con la “producción de sí mismo” en las diferentes épocas y, podríamos nosotros añadir, en las más diversas culturas. El uso de la hoja de coca entre comunidades de los Andes es interesante como tecnología del yo: la hoja puede tener poderes mágicos, es propicia para la palabra propia y la reflexión común, sirve como suplemento alimenticio, permite

resistir largas jornadas, aparece como lazo ritual de compromisos sociales, pero en todos esos fines lo que está en juego es una cierta búsqueda individual y una forma de construcción del sujeto que parece encontrar en el uso de la hoja de coca una exigencia de autenticidad que implica hacer, pensar y decir verdad sobre sí mismo y sobre los compromisos y lazos que lo unen a los demás. Es posible afirmar algo parecido en el caso de los consumidores norteamericanos; al fin y al cabo, el uso de la cocaína no es una práctica diabólica o necesariamente autodestructiva, sino que busca propulsar tecnologías de competencia y la autorrealización, básicamente porque, igualmente, prolonga las jornadas de trabajo, dota de mayor lucidez cualquier actividad, hace interminables las fiestas y sus goces, en fin, es irremplazable como *summun* de un estilo de vida autoexigente y altamente competitivo, pero también hedonista e hiperactivo.

Si uno remite a la cultura originaria andina o a los derechos individuales en Estados Unidos, que amparan diferentes “prácticas de sí”, no parece fácil detectar el problema, que surge porque los dos usos comparten la misma planta en el origen de su producción, pero uno de ellos termina siendo ilegal en la circulación. En la perspectiva rutinaria de los cultivadores de la hoja, el cultivo debe hacerse en tierras templadas o cálidas, donde las comunidades andinas tenían chagras alternativas desde antaño. Con el tiempo, buena parte del cultivo para consumo “étnico” fue quedando en manos de los campesinos de la zona. Desde los años ochenta, en el contexto del mercado para el tráfico de cocaína, la coca resultó ser un cultivo ideal porque crece en suelos con escasos nutrientes, produce entre dos y tres cosechas al año, y se vende a precios más altos que otros cultivos, generando salarios que superan notoriamente los del promedio nacional. En esas condiciones, las zonas de clima medio que no se habían ocupado del cultivo de la coca se perfilaron como grandes productoras. Es el caso de la región del Chapare (Cochabamba), que ha tenido un crecimiento acelerado debido al auge de la coca, a la consecuente migración de campesinos de la zona andina y, paradójicamente, a los programas de cultivos alternativos propuestos por el gobierno y las agencias norteamericanas empeñadas en disminuir radicalmente la producción de hoja de coca como un paso sustancial en “la solución al problema del narcotráfico”. En esa acción concertada de los gobiernos de Bolivia y Estados Unidos, los campesinos cultivadores entraron en una condición de ilegalidad permanente que parecía imposible de ejecutar penalmente por sus efectos sociales y por el temor a la reacción internacional.<sup>10</sup>

---

10 Ese interregno político permitió que los diferentes actores del conflicto entraran y salieran del marco jurídico establecido con el fin de defender o negociar sus intereses. Tal situación puso en evidencia lo que Neves ha analizado como relaciones de subintegración y sobreintegración jurídica en Latinoamérica, esto es, una estructura de funcionamiento en la cual determinados grupos o clases sociales se convierten en sujetos imputables pero sin derechos y sin acceso al derecho, mientras que otros resultan inmunes a cualquier responsabilidad jurídica y tienen un grado tal de

Así, lo que parecía un problema netamente jurídico-policial, se convirtió en un debate nacional, a nivel político y cultural. Para la ocasión, los dirigentes sindicales campesinos establecieron la siguiente línea de argumentación: (a) los cultivadores no podían ser responsables del mal uso que hacían de sus productos los narcotraficantes; (b) dado que la cocaína es una sustancia totalmente ajena a la cultura de los pueblos indígenas y (c) que la hoja de coca hace parte de la cultura andina y funciona como alimento, medicamento y objeto ritual, (d) la línea que diferencia culturalmente la coca de la cocaína debería funcionar igualmente para separar lo legal de lo ilegal. Para el Departamento de Estado, el argumento no cambió su idea de que la coca era simplemente droga en potencia, pero para la opinión nacional era evidente que se había producido una apertura inesperada en el sistema jurídico.

A la luz de esos argumentos, las federaciones campesinas ajustaron sus líneas de acción para respaldar a los coccaleros hasta consolidar una plataforma de oposición bajo la dirección de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia CSUTCB y, lo más importante, el argumento de la coca como símbolo de la identidad indígena encontró eco en otros sectores sociales, especialmente de estudiantes, clase media, emisoras, intelectuales y, desde luego, entre los propios indígenas.<sup>11</sup> Si bien el gobierno no cedió en sus programas, tampoco pudo judicializar abiertamente a los campesinos coccaleros y la policía tuvo que retroceder.

De repente, la imposibilidad de una solución “legal” puso en evidencia el hecho que el Estado no tenía el monopolio real sobre la producción e imposición del derecho. En otros términos, la fuerza biopolítica de un rasgo de la tradición ancestral había creado un diferendo cultural. La diferencia coca/cocaína estaba mostrando cómo, en un mismo espacio geopolítico, podían existir y circular diferentes sistemas legales o fuentes de órdenes normativos (Griffiths, 2007: 111). El Estado no podía asumir la ley sagrada que deriva de las creencias y prácticas originarias,

---

acceso al derecho que pueden “bloquear su reproducción” con el apoyo de la burocracia estatal (1996a: 101 ss.). En el primer grupo caben, desde luego, los campesinos mestizos e indígenas y los eslabones más débiles del narcotráfico, expuestos permanentemente a la violación de los derechos fundamentales por los agentes represivos del Estado. En el segundo, los miembros del ejército, los funcionarios del Estado y de las ONG, nacionales y extranjeros, y los grandes narcotraficantes, sus familias y testaferros, protegidos por diversos grados de inmunidad. En una zona intermedia, se ubican las organizaciones campesinas y los comerciantes de la hoja. Un análisis más cuidadoso indicaría lo obvio: que el límite entre subintegración y sobreintegración jurídica, aunque móvil y relativo al contexto, se alimenta de y profundiza la diferencia entre élites y clases populares (Neves, 1996a: 102).

- 11 A propósito de esta mezcla de intereses, Torrico ha puesto en duda el principio según el cual los movimientos indígenas son incompatibles con el neoliberalismo, tomando como ejemplo “el éxito de familias aymaras paceñas en el comercio y el contrabando, a pesar de conservar sus prácticas comunitarias” (2006: 256). Además de la confusión entre movimiento social y economías individuales, el dato ilustra la imposibilidad de leer a las comunidades como un todo homogéneo.

pero tampoco podía considerar ilegal una forma de consumo masivo, legitimado culturalmente, equivalente al de cualquiera de los estimulantes normalizados por la cultura occidental, como el café, el tabaco o el alcohol. A su vez, no podía prescindir de los acuerdos pactados con el gobierno y la justicia norteamericanos, pero las razones “de fondo” para identificar coca —la planta consumida por los campesinos e indígenas bolivianos— y cocaína —el producto industrial que circula especialmente entre consumidores del primer mundo— ya no podían ser esgrimidas convincentemente frente a sus propios ciudadanos.

Es verdad que la prensa hacía pensar que se trataba de responder a la presión internacional, pero en realidad se trataba de una profunda reflexión sobre las tecnologías del yo que le dan contenido a una determinada cultura nacional. El derecho consuetudinario de los indígenas a sus usos y costumbres estaba traspasando el umbral de reconocimiento y subordinación que supone el pluralismo “débil” y empezaba a tener los visos de un pluralismo “fuerte”. Ya no era posible tener el “derecho consuetudinario” bajo el control del Estado, en los límites de las comunidades indígenas. No sólo porque la pertenencia a lo indígena, por lo menos respecto al consumo de la hoja de coca, involucraba también a campesinos mestizos y otros sectores de la población, sino porque el hecho de reconocer el uso público y masivo de la hoja de coca como “no ilegal” afectaba el conjunto del sistema jurídico y hacía imposible el cierre sistémico en las decisiones operativas.<sup>12</sup> Como sucede en estos casos, si se quiere evitar una legislación represiva frente a una costumbre social, la única manera de resolver el cierre del sistema es asumiendo el entorno como diferencia en un nivel autorreferencial, es decir, con un nuevo enfoque cognitivo que normalmente termina por cambiar la legislación sobre el tema. De hecho, eso es lo que habría de suceder pocos años después en el texto constitucional.<sup>13</sup> Retrospectivamente, se pueden aducir como razones del éxito que tuvo la política sindical-comunitaria en términos electorales y, ante todo, el prestigio de Evo Morales como indígena y como líder campesino cocalero en la consolidación del partido Movimiento al Socialismo (MAS), la forma en que “la problemática de la hoja de coca, de la tierra y el territorio” atravesó las diferentes etnias como “un hilo rojo” (Poma, 2008: 100).

12 En efecto, los cocaleros resistieron a todos los planes antidrogas sin que pudieran ser encarcelados; el Gobierno entró en una zona de ilegalidad al firmar con los campesinos numerosos convenios, que nunca cumplió, con el fin de reducir simultáneamente la represión y los cultivos; el líder sindical campesino Evo Morales llevaba el tema al seno del Congreso boliviano al tiempo que dirigía las movilizaciones campesinas, por lo cual fue detenido varias veces y su inmunidad parlamentaria finalmente cancelada.

13 Desde 2008, la nueva Constitución establece la “revalorización y protección de la coca originaria ancestral como patrimonio cultural y como factor de cohesión social; también declara que en su estado natural no es estupefaciente. Su producción, comercialización e industrialización estará regulada por la ley” (Artículo 384).

La forma despectiva y displicente con que las élites bolivianas insistieron en rechazar la presencia partidista de “los indios”, fortaleció a “estos últimos”. La coca se había convertido en el eje de un movimiento nacionalista, étnico, campesino y sindical con reivindicaciones mucho más amplias. El MAS venía articulando todo tipo de organizaciones con diversas reivindicaciones desde 2002, cuando obtuvo el segundo lugar en las elecciones presidenciales. Esa estrategia los llevaría a ganar las elecciones de 2006. Básicamente, el MAS y los movimientos sociales estaban atacando el racismo que caracterizó históricamente a las élites bolivianas y que excluyó a las mayorías indígenas del poder. Parafraseando a Laclau (2005), por circunstancias históricas una reivindicación étnica como el derecho al consumo cultural de la hoja de coca se convirtió en el elemento equivalente de las demandas de otros grupos populares, y encontró en la figura de Evo Morales el canal para expresar esas demandas en un sentido más “universal”. El “nosotros” de esas demandas se convierte en un universal concreto que se activa a través de la movilización.

En el fondo, se trata de una nueva concepción, biopolítica, de lo político. La importancia de la hoja de coca, del agua y de los hidrocarburos en la vida cotidiana convierte a los movimientos sociales en sujetos de una práctica que pone directamente en la esfera pública, sin la mediación de los partidos, temas que afectan directamente la *zoé*, la supervivencia física, y el *bios*, esto es, la coherencia cultural de la forma de vida de los bolivianos en su conjunto.<sup>14</sup> A su vez, la política afecta el subsistema jurídico de contratación pública en la medida que la economía se vuelve un tópico explícito de los acuerdos políticos. El siguiente paso, en esa lógica, era descubrir el verdadero motivo de la lucha: la autonomía de los pueblos originarios, a través de una redefinición colectiva sobre los componentes y el destino de la nación, en un ámbito que necesariamente tenía que desembocar, como efectivamente sucedió, en la convocatoria presidencial a la concepción de una nueva carta constitucional.

### **La fuerza doblemente “originaria” del poder constituyente**

Lyotard (1991) ha mostrado que la legitimidad del enunciado “vida buena” es indisociable de los relatos que cada sociedad hace de sí misma, y que el “nosotros” que legitima estos relatos no puede buscarse en un género distinto, sea ético o normativo, sino al precio de usurpar el “nosotros” de cada cultura por las formas universales de la enunciación teórica o jurídica. Para dar el paso de lo narrativo a lo prescriptivo es ineludible establecer un modo de vida ejemplar que sirva de

14 Si bien esa distinción es cuestionable en una exposición que la borra por la dinámica social de lo individual, es necesario recordar que en el comienzo de esa transformación de lo político está el problema de la vida misma. Para una exposición en detalle de la distinción *zoé/bios*, ver Agamben (1998: 9 ss.).

analogía en la comparación valorativa que supone el criterio de universalidad. Aun así, se podría argumentar que el camino del proceso constituyente en Bolivia es la búsqueda de un consenso tipo habermasiano. Pero si bien para Habermas (1998) el liberalismo emancipatorio tiene el futuro de lo inacabado, al final no se nutre más que de sus propias reglas de racionalidad evolutivo-crítico-cognitivas y le resulta ajena cualquier revaloración política o conceptual de lo premoderno, que en gracia a la discusión con la tradición liberal se puede asociar a las posturas comunitaristas.<sup>15</sup> La importancia de Esposito (2006) en el desarrollo de la biopolítica es justamente haber entendido que el nivel metateórico de la discusión debe ser desplazado por los contextos sociales y los procesos históricos en los que se plasma el paradigma inmunitario/comunitario cada vez.

En el caso boliviano, Habermas (1998) reconocería la lucha por los derechos colectivos de los grupos minoritarios en términos de acción comunicativa, pero no aceptaría que el reconocimiento de derechos colectivos tenga como consecuencia la creación de una competencia jurídica que pudiera ser fuente de “derecho” dentro del Estado. Básicamente, porque no acepta argumentos biopolíticos que el den un determinado estilo de vida la fuerza para erigirse en un universal político. Pero, justamente, ese desafío es el que está presente en la nueva Constitución boliviana, así como en la estrategia de los diferentes grupos sociales organizados que participaron en la discusión y, en cierta medida, en la redacción del texto constitucional. A continuación, presento las consideraciones histórico-políticas y las propuestas de algunos de esos grupos durante el proceso constituyente. Resalto el entusiasmo ideológico de estar participando en la realización de una utopía colectiva, o como diría el mismo Habermas, en la afirmación radical de “ilusiones dotadas del poder de las convicciones comunes” (citado por Neves, 1996b: 324). Una de esas ilusiones, quizás la más poderosa, es que la nueva Constitución debe abrir un espacio para los derechos colectivos, esto es, los que no son otorgados por el Estado ni le corresponden universalmente a cada individuo, sino que expresan las expectativas de grupos o colectividades capaces de decir y realizarse en modo “nosotros”.

Lo que sigue es una suerte de protocolo *ad hoc* que sintetiza las intervenciones de los líderes indígenas que participaron en un debate previo a la Asamblea Constituyente, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Paz.<sup>16</sup> La lectura

15 En la tradición habermasiana, la Constitución democrática puede reconocer derechos colectivos, pero estos no pueden ir en contra de los derechos de los individuos. De donde se deduce, a mi juicio muy rápidamente, que en la vía comunitarista siempre habrá exclusión, en este caso de los no indígenas.

16 Tomo especialmente el discurso de Pablo Mamani, intelectual aymara, “nacido en el Ayllu Jila Uta Manasaya de Kurahuara de Karangas (Oruro)”, con título de sociólogo y maestría en sociología (FLACSO), docente de la Universidad Pública de El Alto y autor de varios artículos sobre los movimientos sociales indígenas (ver Aliaga *et al.*, 2006: 50).



del evento intenta un acercamiento histórico político al tópico del sujeto de los derechos sociales, fundamental en el “espíritu” con que fuera redactado el texto definitivo. Los modos de abstracción académica se mezclan con componentes del pensamiento tradicional y con la perspectiva teleológica de otro horizonte como nación, esto es, redefinir lo común, la manera de entenderlo y experimentarlo colectivamente.

En general, los participantes estaban de acuerdo en caracterizar el Estado boliviano como “colonial, racista, desigual, excluyente, verticalista, discriminador, racista”, frente a lo cual se proponían desmontar y aclarar los problemas del colonialismo interno que, para ellos, afectaban su propio discurso y la asunción histórica de esa caracterización. También coincidían, la mayoría, en la reconstrucción histórica que considera que el Estado-nación en Bolivia está viciado desde su fundación en 1825, en la medida en que “nace contra los estados regionales indígenas” sin tener en cuenta las varias bolivias que tiene Bolivia, además de “la Bolivia blanca-mestiza” (Mamani, 2006: 52-53). Esa carencia fundacional se habría reproducido durante el siglo xx en la oposición entre una Bolivia blanca, minoritaria y opresora, y una Bolivia india, mayoritaria y oprimida. En otras palabras, la diferencia racial se había convertido en una diferencia social con el poder de un canon segregador que hacía imposible la propia nacionalidad.

De ese conflicto estructural, la mayoría resalta el Congreso indígena de 1946 que abolió el *pongueaje*, la Revolución Nacional de 1952 que autorizó el voto universal y la Reforma educativa de 1956 que posibilitó el acceso a la educación sin distinguos raciales, como el comienzo del proceso de descolonización. En la búsqueda de una alternativa, algunos evocaron la concepción de Xavier Albó de las comunidades como mini-Estados y la más potente políticamente de una república aymara, presente en los discursos del líder y sabio Fausto Rainaga desde 1956. Se trataba de evitar, decían, que “en nombre del indigenismo” las élites siguieran disfrutando de sus privilegios, y encontrar un espacio político en el que los derechos de participación de las comunidades no fueran “negados por la figura de los partidos”. La propuesta de Mamani, que en cierto sentido recoge las demás, era pensar en una Asamblea Constituyente Republicana que pudiera resolver la oposición entre la mono-etnicidad del Estado y la diversidad sociohistórica por la vía del reconocimiento, la autonomía y la inclusión (Mamani, 2006: 56). En el mismo sentido, la mayoría de las intervenciones insiste en superar el racismo y la mentalidad colonial en términos institucionales, poniendo en primer plano el carácter subjetivo que lo hace omnipresente en la vida laboral, en las formas de ascenso social y en el funcionamiento del Estado.<sup>17</sup>

---

17 A propósito, Mamani resume su enfoque sobre el colonialismo interno de forma lapidaria en dos frases. La primera indica el pasado opresivo: “lo peor en Bolivia es indígena, ser mujer y ser



De otra parte, destacan interpretaciones históricas más moderadas, que rescatan la formación de ciudadanía bajo el Estado republicano y se manifiestan en contra de la nueva Constitución como una afirmación de nacionalismo étnico: “no se puede construir nación por origen en el siglo xxi” (Aliaga, 2006: 9). La objeción apuntaba a la dificultad de elaborar un texto originario como la Constitución política de un país anteponiendo como fundamento el origen étnico de los individuos convocados. Su modelo de país posible buscaba un consenso entre horizontalidad democrática y verticalidad jerárquica, entre comunitarismo y liberalismo, entre tradición local y modernidad global. Aliaga suponía que la Constitución podría brindar las herramientas para que el propio país pudiera evaluar en su desarrollo “qué tanto Estado y que tanto Mercado quiero” (2006: 23).<sup>18</sup> Estas visiones realistas indicaban que no todo es posible en un país que quiere ser moderno y plurinacional al mismo tiempo. Por lo menos no el paso de la nación aymara como comunidad imaginada a nación-Estado. La mayoría de los líderes lo consideraban como el punto fundamental de “otra” Asamblea Constituyente, y de entrada renunciaron a él: lo ideal en un proceso radical de descolonización, decía Mamani, es buscar “la hegemonía india dentro del Estado”, pero “no va a ser así” (2006: 60).

En lugar de plantear una oposición insoluble entre el aparato de Estado y “la gran *Maloqa* o *Jach'a uta* para todos”, se propuso incluir las distintas manifestaciones de autogobierno comunitario, rotatorio, “en las diferentes escalas de organización social indígena y urbana” (Mamani, 2006: 54). Se trataba de rescatar la plasticidad y la adaptabilidad de formas de autogobierno adquiridas en el largo proceso de confrontación con el Estado, a través del cual se produjeron un sinnúmero de normas de consenso mutuo, pero también “se internalizó el tejido de las comunidades” y se actualizaron los múltiples poderes que las autoridades (*jilaqatas*, *qamanis*) no solo ejercen en las asambleas (*tantachawis* o *ulaqas*) sino también en los rituales (Choque, 2006: 32). En particular, se propuso restituir los territorios ancestrales, los lugares sagrados, los símbolos indígenas como la hoja de coca y la *wiphala*, los elementos rituales, la memoria de los mártires que liberaron territorios históricos como Tupak Katari. En la perspectiva de Choque, lo esencial para darle

---

pobre”; y la segunda traza la diferencia como criterio de selección de *los comunes*: “ser originario no es lo mismo que ser indio, igual podrían ser originarios los criollos” (2006: 56).

18 En consonancia con Aliaga, y puesto en el escenario de la Asamblea Constituyente, Lazarte considera que este fue el mayor error de la mayoría coordinada por el MAS: impedir que la Comisión Visión de País, creada para lograr el consenso entre el poder constituido por las élites y la clase empresarial y el poder indigenista y sindical, hubiera sido rebasada por las decisiones del partido de gobierno tendientes “a forzar la aprobación del texto redactado a la luz de los reclamos históricos, las reivindicaciones sociales y la visión de los pueblos originarios” (2009: 83).

consistencia a esa restitución era “el proceso de reestructuración de los Ayllus”,<sup>19</sup> considerado como una “vía de descolonización tanto interna como externa” que, a su juicio, permitiría fortalecer las instancias de autoridad jurídica tradicional en la comunidad y hacer frente a las tendencias desestructuradoras del Estado (Choque, 2005: 66). De esa búsqueda genealógica surge el que considero uno de los más claros componentes biopolíticos de la autonomía originaria. En la visión programática de Yampara, ese componente se traduce así:

Refundar el Estado sobre la base del ayllu como fundamento de la cosmología y de la dialéctica aimara-quichwa; reconstituir el *Qullanasuyu*, esto es, re-confederar los *ayllus*, *markas*, *tentas* y *tekoas*, en una red de interacción entre tierras altas y bajas; restablecer la matriz cultural ancestral con semilleros en Tiwanaku y el Incario; proyectar los valores humanos de alcance eco-cosmo-biótico del saber ancestral; inventar un derecho sincrético entre lo privado y lo comunitario. (2006: 41-42)

Por su continuidad histórica, que se remonta a la época precolombina, y por la capacidad de adaptación que ha tenido como unidad micro de la sociedad andina para los indígenas, el *ayllu* sigue siendo “la organización más importante del mundo rural” (Crabtree, 2005: xix).

En ese sentido, y a pesar de su poco impacto en el PIB, el *ayllu* sigue siendo determinante en el establecimiento de límites territoriales de la comunidad, en la selección de los métodos de producción, en la distribución de las cargas laborales según variables que preservan el “capital social”, y en la legitimación de la autoridad. Dada la desconfianza históricamente justificada hacia las instituciones, y la tendencia creciente de los indígenas por redefinirse a sí mismos como ciudadanos y, al mismo tiempo, hacer presencia cultural en el contexto nacional, algunos sindicatos del altiplano optaron por reactivar “las prácticas de reciprocidad y acción colectivas ancestrales” (Crabtree, 2005: xviii), como si al redefinirse como *ayllus* pudieran actualizar el pasado de esa práctica ancestral en términos ciudadanos. En esa redefinición, también se activaron ciertas tradiciones democráticas idiosincráticas como la rotación de los cargos, la noción de autoridad como servicio a la comunidad y la de poder como cohesión social, además de una permanente *accountability* frente a la comunidad y una forma particular de soberanía comunal que, finalmente, fue encontrando formas particulares de hibridación en el ejercicio de los Gobiernos

19 Para Choque, el ayllu “es un modelo de parentesco y ocupación territorial” que liga al individuo y la familia a antepasados “míticos y reales”, así como a otros miembros del ayllu dispersos en un territorio concebido como una diversidad ecosistémica de suelos, climas y niveles de altitud para satisfacer sus necesidades. La identidad del ayllu se reactiva a través del saber “encarnado por el chamán”. Como forma de organización social, económica y política, fue “la semilla (jhata)” donde germinaron civilizaciones como el tawantinsuyu y “tiene su expansión en casi todos los pueblos indígenas de la región andina” (Choque, 2005: 66).

municipales. Esa experiencia fue la que se extrapoló a nivel nacional en el proceso constituyente, haciendo que la autonomía indígena respecto a los temas de administración de la tierra, de acceso y uso de los recursos naturales, de ejercicio de la política, de derechos ciudadanos y de ejercicio de la justicia originaria, entre otros, fuera plasmada como norma jurídica en la nueva Constitución.

## Epílogo

Si se acepta que el proceso constituyente empieza, en muchos sentidos, con los movimientos sociales desde el final de los años noventa, en ese ejercicio “tautológico” de las marchas, las tomas, las manifestaciones sistemáticas frente al poder constituido, allí se encuentran las nuevas fuerzas de legitimación del gobierno democrático. Esa forma de soberanía popular sin gobierno es también “un modo de instituir un pueblo”, como si en la autodesignación del “nosotros”, en esa forma de “auto-producción reflexiva”, estuviera la génesis misma de la soberanía popular (Butler, 2015: 50). Si esta premisa histórica es adecuada, habría que describir el proceso constituyente como una pluralidad de “nosotros” que expresan y/o agencian una diversidad de formas representativas, participativas y/o directas de lo político social. En el balance final, es notoria la cantidad de artículos sustanciales —especialmente en relación con los derechos sociales, los servicios públicos, la distribución de la tierra y los recursos energéticos; en fin, en relación con los tópicos vitales de una *biopolítica afirmativa*— que se configuraron como expresión de la voluntad del poder constituyente frente al poder constituido.

El ánimo reivindicativo que subyace al texto final ha tenido como resultado una de las constituciones más extensas del continente y una estructura anticipatoria que deja muy poco de su aplicación jurídica e institucional a interpretaciones futuras (Martínez Dalmau, 2008: 9). Por eso mismo, las contradicciones y paradojas que en otras constituciones son motivo de desarrollo histórico, en este caso provocaron reacciones inmediatas que han puesto en duda la legitimidad del poder constituyente orientado por el Gobierno y las organizaciones campesinas como voluntad general del Estado-nación. Para Lazarte, fue el exceso de discusión pre-constituyente el que impidió un consenso fundamental entre los modelos contrapuestos de país que estaban en juego, lo que desde el comienzo dificultó acordar las reglas básicas del debate (2009: 79). El núcleo de la disputa, a mi juicio, está en la fusión de las más diversas instancias autonómicas que la Constitución ha querido compatibilizar formalmente sin prever la colisión política y funcional que podría generar incluso antes de su promulgación definitiva.

La definición de la primera persona del plural sigue siendo el hueco negro de la jurisprudencia puntual, justamente, por la sobreexposición del discurso legislativo a la pluralidad de “nosotros” que pueden contribuir a su redacción. Como aclara Butler, “ningún orden democrático puede contener del todo el ejercicio de la

soberanía popular” (2015: 49). En esa instancia prelegislativa donde concurren las fuerzas constituyentes, se intuye por momentos la posibilidad de disolución de todo parlamentarismo. Es tal la presencia aglutinante del pueblo que parece inevitable que la energía “anarquista” del momento histórico se convierta en una asunción autonómica de su destino por parte de las más diversas organizaciones populares en distintas formas de autogobierno.

La expresión reciente de esa incertidumbre ha puesto en evidencia que la fuerza hegemónica que se perfila en la autonomía plena de los pueblos originarios no es fácilmente compatible con las formas de autonomía departamental surgidas en los años noventa. Para muchos, es probable que la consolidación de una hegemonía indígena-campesina en el Gobierno termine por agudizar las tendencias separatistas de los departamentos más ricos del país, con ideas liberales de crecimiento y desarrollo opuestas a las que han sido plasmadas por mayoría en la Constitución. Pero todo ello está siendo matizado por los aciertos en la política económica y por la capacidad negociadora del Gobierno. Desde la perspectiva del pluralismo, lo que resalta es la paradoja de una nación (aymara) minoritaria que al hacer efectivas sus mayorías electorales pone en condición minoritaria a la población blanca y mestiza que tradicionalmente defiende la ideología mayoritaria, poniendo a su vez el universalismo liberal, jurídico y filosófico en situación inesperada e impensable de disenso.

Aunque se daba por sentado que ese concepto de autonomía no significaba independencia ni soberanía ni entidad aislada del Estado-nación, la fuerza mayoritaria de los indígenas en el escenario democrático puso en evidencia que los derechos de las naciones indígenas eran anteriores a la Constitución, por lo cual estos debían ser “reconocidos, no promulgados” (Villoro, 2002: 232). De ahí el efecto doblemente “originario” de la nueva Constitución, que alude tanto a la refundación del Estado-nación como a la presencia explícita de los pueblos originarios en su Constitución, con todos los efectos económicos, políticos y de representación que esto supone hacia el futuro. El reconocimiento del derecho a la autodeterminación en la circunstancia política de un gobierno liderado por un indígena abrió el espacio para la identificación doctrinal entre la autonomía de los pueblos originarios y la del Estado nacional. Esa fusión restituye el “paradigma comunitario” en un plano nacional con todos los problemas que supone la proyección de lo “por venir” desde un concepto saturado por formas históricas ya determinadas.

En una lectura actual, desde luego hay dilemas y tensiones —entre privatización y capitalización, entre intervención estatal y desregulación, entre libre empresa y desarrollo comunitario, entre derechos individuales y colectivos— que están en juego cada día, pero el Estado sigue implementando la nueva Carta sin que el cruce de autonomías comunitarias y departamentales paralice su concreción jurídica y social. En ese contexto, es muy difícil encontrar diferencias entre liberalismo y marxismo, en tanto comparten el prejuicio de que un Estado comunitario de ascen-

dencia indígena solo puede ser un Estado dramáticamente atrasado o sencillamente inviable en términos políticos y económicos. La fuerza del proceso constituyente ha sido lograr (re)definir constitucionalmente el Estado desde esa condición originaria, como si finalmente el *bios* y la política hubieran encontrado un elemento común que opera como sustrato genealógico y como *telos* indiscernible de la nación.

## Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia.
- Albó, Xavier (1996). "Nación de muchas naciones: nuevas corrientes políticas en Bolivia". En: Casanova, Pablo González y Roitman Rosenman, Marcos (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. La jornada-Unam, México, pp. 321-379.
- Aliaga, Julio (2006). "Asamblea Constituyente, esta vez juntos e iguales". En: Aliaga, Julio *et al.*, *Asamblea Constituyente y pueblos Originarios*. Seminario realizado en la Universidad Mayor de San Andrés, mayo 2006, organizado por la Carrera de Filosofía. Jach'a Uru Indigenous Organization, La Paz, pp. 19-24.
- Aliaga, Julio *et al.* (2006). *Asamblea Constituyente y pueblos Originarios*. Seminario realizado en la Universidad Mayor de San Andrés, mayo 2006, organizado por la Carrera de Filosofía. Jach'a Uru Indigenous Organization, La Paz.
- Assies, Willem (2006). "La 'media luna' sobre Bolivia: Nación, región, etnia y clase social". En: *América Latina Hoy*, vol. 43, pp. 87-105.
- Bengoa, José (2009). "¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América latina?". En: *Cuadernos de antropología Social*, N.º 29, pp. 7-22.
- Butler, Judith (2015). "Nosotros, el pueblo. Apuntes sobre la libertad de reunión". En: Chaparro, Van Roermund y Herrera, Wilson *¿Quiénes somos 'nosotros'? o cómo (no)hablar en primera persona del plural*. PUCPerú-Universidad LASALLE-Tilburg University, Universidad del Rosario, Bogotá, pp. 229-242.
- Chatterjee, Partha (2008). *La nación en tiempo heterogéneo*. CLACSO y Siglo XXI editores, Buenos Aires.
- Choque, Maria Eugenia (2005). "El ayllu: una alternativa de descolonización". En: Wara Alderete, Ethel, *Conocimiento indígena y globalización*. Abya-Yala, Quito, pp. 59-70.
- Choque, Maria Eugenia (2006). "Descolonización: una alternativa para los Pueblos Indígenas". En: Aliaga, Julio *et al.*, *Asamblea Constituyente y pueblos Originarios*. Seminario realizado en la Universidad Mayor de San Andrés, mayo 2006, organizado por la Carrera de Filosofía. Jach'a Uru Indigenous Organization, La Paz, pp. 27-36.
- Crabtree, John (2005). *Perfiles de la protesta. Política y movimientos sociales de Bolivia*. Programa de Investigación Estratégica en Bolivia-UNIR, La Paz.
- CSUTCB Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (2006). *Nueva Constitución plurinacional. Propuesta política desde la visión de campesinos, indígenas y originarios*. CSUTCB, La Paz.
- Esposito, Roberto (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (1996). *Tecnologías del yo (y otros textos afines)*. Paidós, Barcelona.

- Griffiths, John (2007). “¿Qué es el pluralismo jurídico?”. En: Merry, Sally Engle; Griffiths, John y Tamanaha, Brian. *Pluralismo Jurídico*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad de los Andes, Universidad Javeriana, pp. 87-141.
- Habermas, Jürgen (1998). *Más allá del Estado nacional*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Lazarte Rojas, Jorge (2009). “Pluralismo y multiculturalismo en la Asamblea Constituyente de Bolivia”. En: *Revista Internacional de Filosofía Política*, N.º 33, pp. 71-102.
- Liotard, Jean-François (1991). *La diferencia*. Gedisa, Barcelona.
- Mamani, Pablo (2006). “Multipoder vs. Unipoder: ¿podrá la asamblea Constituyente expresar esto?”. En: Aliaga, Julio *et al.*, *Asamblea Constituyente y pueblos Originarios*. Seminario realizado en la Universidad Mayor de San Andrés, mayo 2006, organizado por la Carrera de Filosofía. Jach’a Uru Indigenous Organization, La Paz, pp. 58-65.
- Martínez Dalmau, Rubén (2008). *El proceso constitucional en Bolivia. Perspectivas desde el nuevo constitucionalismo latinoamericano*. Cuadernos de reflexión. Representación Presidencial para la Asamblea Constituyente-Agència Catalana de Cooperació al Desenvolupament, La Paz.
- Neves, Marcelo (1996a). “Constitucionalização simbólica e desconstitucionalização fática: mudança simbólica da Constituição e permanência das estruturas reais de poder”. En: *Revista de Informação Legislativa*, año 33, N.º 132, pp. 321-328.
- Neves, Marcelo (1996b). “Luhmann, Habermas e o Estado de direito”. En: *Lua Nuova, Revista de Cultura e política*, N.º 37, pp. 93-106.
- Poma, Maruchi (2009). *Evo Morales. De cocalero a presidente de Bolivia*. Flor del Viento, España.
- Torrico Terán, Mario (2006). “¿Qué ocurrió realmente en Bolivia?”. En: *Perfiles Latinoamericanos*, N.º 028, pp. 231-261.
- Villoro, Luis (2002). “El Estado nación y las autonomías indígenas”. En: González Galván, Jorge Alberto (coord.), *Constitución y derechos indígenas*. UNAM, México, pp. 231-239.
- Yampara, Simón (2006). “Asamblea Constituyente: ¿Camino de cambio o continuidad de las estructuras y pensamiento colonial?”. En: Aliaga, Julio *et al.*, *Asamblea Constituyente y Pueblos Originarios*. Fondo Editorial Pukara, La Paz, pp. 37-51.

## Referencias electrónicas

- Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. [En línea:] <http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Consitucion.pdf>. (Consultado el 23 de noviembre de 2014).