Boaventura de Sousa Santos

# Refundación del Estado en América Latina

## Perspectivas desde una epistemología del Sur

000008240

# REFUNDACIÓN DEL ESTADO EN AMÉRICA LATINA

## Perspectivas desde una epistemología del Sur

UNIVERSIDAD TÉCNICA DEL NORTE
BIEN DE CONTROL
CÓDIGO:
1310112.0023.0426

Boaventura de Sousa Santos

# REFUNDACIÓN DEL ESTADO EN AMÉRICA LATINA

## Perspectivas desde una epistemología del Sur

ABYA YALA | UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA

REFUNDACIÓN DEL ESTADO EN AMÉRICA LATINA
Perspectivas desde una epistemología del Sur

*Boaventura de Sousa Santos**

1era. edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2506-247 / 2506-251
Fax: (593-2) 2506-255 / 2 506-267
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Diseño y Diagramación: Ediciones Abya-Yala

ISBN: 978-9978-22-940-8

Impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, septiembre 2010

---

* Profesor Catedrático de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra y Director del Centro de Estudios Sociales de la misma Universidad. Distinguished Legal Scholar de la Universidad de Wisconsin-Madison y Global Legal Scholar de la Universidad de Warwick.

# Índice General

Prólogo ..... 9
Presentación ..... 19

PARTE I

CAPÍTULO 1
Dificultades de la imaginación política
o el fin de lo que no tiene fin ..... 25
El fin del capitalismo sin fin ..... 25
El fin del colonialismo sin fin ..... 31
La pérdida de los sustantivos críticos ..... 33
La relación fantasmal entre teoría
y práctica ..... 35

CAPÍTULO 2
La distancia en relación a la tradición
crítica eurocéntrica ..... 43
Sociología de las ausencias ..... 46
Sociología de las emergencias ..... 51

CAPÍTULO 3
Una epistemología del sur ..... 57
Ecología de saberes ..... 58
La traducción intercultural ..... 61

PARTE II

CAPÍTULO 4
**El contexto latinoamericano** ..... 75
Luchas ofensivas y luchas defensivas ..... 75
Acumulación ampliada y acumulación primitiva ..... 79
Lo hegemónico y lo contra-hegemónico ..... 81
El debate civilizatorio ..... 84

CAPÍTULO 5
**La naturaleza de la transición** ..... 87

CAPÍTULO 6
**La refundación del estado y los falsos positivos** ..... 95
El Estado-comunidad-ilusoria ..... 96
La refundación de Estado: las venas cerradas ..... 98
a. El constitucionalismo transformador .....103
b. El Estado plurinacional .....119
c. Proyecto de país .....121
d. Nueva institucionalidad .....125
e. El pluralismo jurídico .....132
f. La nueva territorialidad .....139
g. Nueva organización del Estado .....142
y nuevas formas de planificación
h. La democracia intercultural .....149
i. ¿Otro mestizaje es posible?
El mestizaje poscolonial emergente .....154
j. Las mujeres y la refundación del Estado..159
k. La educación para la democracia intercultural y la refundación del Estado

a partir de la epistemología del Sur .....167
l. El Estado experimental .....169

CAPÍTULO 7
**La reconfiguración del campo político: nuevas fracturas, dualidades y oportunidades** .....173

CONCLUSIONES .....201

GLOSARIO .....211

BIBLIOGRAFÍA .....213

APÉNDICE .....227

# Prólogo

Considerando que no es fácil colocarse desde la otra orilla, la del otro, la del diferente, este libro de Boaventura, abre un debate y un diálogo frontal entorno a las diferencias culturales entre universos civilizatorios distintos y apunta a una propuesta, no solo de orden cognitivo sino ontológico y hermenéutico.

Con estupendo rigor académico plantea que la horizontalidad de los saberes donde prime únicamente el cambio de los sustantivos por adjetivos no es viable, ni suficiente y nos conduce hacia un esfuerzo por construir una epistemología del sur.

Desde una mirada objetiva y visionaria pone de manifiesto, que tanto lo ontológico (origen de las ideas) como lo hermenéutico que recorre por América Latina, al analizar el mundo de los pueblos indígenas, ha estado imbuido y sesgado por la filosofía occidental predominante, de ahí que, en algunos temas que analiza subraya sobre la necesidad de "tomar distancia de la tradición crítica eurocéntrica".

Mirar el contexto histórico, la praxis, donde nacen las ideas, donde se desarrollan los hechos, ofrece la posibilidad de intuir y soñar el

rol epistémico que pueden y deben desempeñar las culturas de los pueblos originarios de Abya Yala en la construcción de nuevos paradigmas y doctrinas correspondientes a sociedades pluriculturales.

Recrear hermenéuticamente el pensamiento, contribuirá, sin duda, a replantearnos un proyecto político-jurídico y de vida, que nos encamine hacia una nueva democracia pensada y sentida desde el aporte de los códigos culturales de los pueblos originarios. Una democracia incluyente, armónica y respetuosa de lo diverso.

En ese sentido, urge a sociedades como la nuestra, aprender-desaprendiendo y reaprender al mismo tiempo. Sin embargo, la pregunta que me planteo es ¿existe interés de los mestizos por aprender algo de los indios? Pues, parecería que de no mediar el abandono frontal a sus complejos racistas que no les deja ubicarse en la historia como sujetos históricos, continuará la manipulación del derecho y los conceptos para imponer su visión más que un diálogo que pueda permitir construir el encuentro y el entendimiento.

Con el lastre que aún arrastra la sociedad latinoamericana sobre el complejo entramado histórico y socio-político, la refundación del Estado se plantea desde dos aristas cognitivas distintas conforme señala el autor y abrevia lúcidamente algunas dificultades principales en la construcción de la propuesta y su materialización.

En la visibilización de esas dificultades encuentro tres aspectos vitales que me gustaría comentar: 1) Cómo se entiende desde los pueblos indígenas la ¿lucha por una nueva hegemonía?; 2) ¿Cómo entender aquello que mientras "para los aliados del movimiento indígena la refundación del Estado significa crear algo nuevo, para el movimiento indígena (o una parte significativa del movimiento) el Estado a refundar tiene sus raíces en formas que precedieron la conquista..."?; y, 3) ¿Se plantea un nuevo enfoque en el carácter del ejercicio del poder?

De entrada, el primer aspecto me descoloca en la medida que se plantea una "nueva supremacía", hecho que pudiera significar la supremacía del derecho colectivo sobre el derecho individual, la supremacía de un poder popular (explotados y oprimidos para no quedar en el proletariado o la vertiente étnica) sobre el poder elitista o de las élites de siempre, la supremacía del "pluralismo" frente al "monismo" de todo tipo, entre otros. Si bien es cierto que "la lucha por la refundación del Estado no puede ser llevada a cabo exclusivamente por los grupos históricamente más oprimidos (en el Continente, los pueblos indígenas originarios, los afrodescendiente, los campesinos y las mujeres) (sino que) es necesario crear alianzas con grupos y clases sociales más amplios" conforme lo señala el autor, quisiera contribuir con una reflexión adicional.

Cuando los pueblos indígenas plantean la refundación del Estado, como portadores de un

conocimiento distinto al occidental, se refieren a un modelo de Estado que les incluya como sujetos colectivos de derechos con sus nociones y su visión respecto del modelo de Estado, que no significa que exista una *supremacía o hegemonía* del carácter colectivo sobre el individual, o de la institucionalidad indígena por sobre la existente, por citar como ejemplos, sino que, los principios de la armonía y del equilibrio vinculan por igual y como parte de un todo, tanto a lo individual como a lo colectivo; de igual modo en lo referente a una estructura estatal que responda a la sociedad pluricultural.

Dicho en términos de la sociología política, la realidad de nuestras sociedades pluriculturales, obliga a que en el nuevo diseño y composición estructural del Estado, de modo coherente, debe estar integrado por los *sujetos partícipes del cambio,* es decir, en la lucha por la refundación del Estado y la nueva institucionalidad "con grupos y clases sociales más amplios" conforme precisa el autor, se debe considerar obligatoriamente la dimensión del principio de la diversidad cultural.

Sin embargo, existe un muro por derribar: el ámbito cognitivo; puesto que, esos otros grupos o clases sociales más amplios (no obstante denominarse de izquierda) hasta hoy no han aceptado (por inercia, desconocimiento o supremacía cognitiva u ontológica) el razonamiento, la doctrina o la noción que proviene de los pueblos indígenas. Superada esta barrera, valdría pregun-

tarnos ¿esta es la nueva hegemonía (de pensamiento y acción) que se impondría? Si se entiende que en ese pluralismo todos se hallan incluidos, ¿será pertinente hablar de hegemonía?

En esta parte, me parece que se evidencia lo crucial; esto es que la inclusión orientada a la refundación del Estado tiene una arista ideológica y simbólica de por medio. Los sectores privilegiados propenderán a mantener su hegemonía, pero desde lo epistémico de corte occidental, me temo que también los de izquierda incluyendo a la actual ciudadanía revolucionaria, con las consabidas excepciones. De ahí que, el plantearse la refundación del Estado como una lucha por una nueva hegemonía no estaría considerando los principios básicos del equilibrio, la armonía y hasta del dualismo complementario que constituyen ejes consustanciales para un modelo de Estado incluyente y de democracia comunitaria que vaya más allá de la participación electiva y de los votos mayoritarios. A esta nueva situac ón estructural del Estado (institucionalidad, políticas públicas y convivencia cognitiva) es lo que la definimos como Estado Plurinacional, es decir, que no sea necesario supremacía alguna sino que tenga lugar el ejercicio consciente de los principios de igualdad-equilibrio.

El segundo aspecto que aflora en el análisis de las dificultades es: ¿Cómo entender aquello que mientras "para los aliados del movimiento indígena la refundación del Estado significa crear algo nuevo, para el movimiento indígena

(o una parte significativa del movimiento) el Estado a refundar tiene sus raíces en formas que precedieron la conquista..."? No tengo reparos sobre el pensar de los aliados indígenas, pues responde al manejo lineal del tiempo, de la historia, de su propia forma de producir conocimientos; más, me gustaría explicar el por qué de la *refundación del Estado a la luz de las raíces en formas que precedieron la conquista.* Lo cierto es que, llámese Estado o no, los pueblos originarios concibieron una institucionalidad en relación al sistema de economía y al principio de relacionalidad cuyo punto de partida se encuentra en la forma holística de concebir la vida (persona-sociedad-naturaleza). Entre los principios que se desarrollaron en la filosofía indígena y que fueron el sostén argumentativo de la estructura socio-estatal de aquel entonces, tenemos: el dualismo-complementario, relacionalidad, reciprocidad y proporcionalidad. Sobre estos principios tuvieron lugar "las formas que precedieron la conquista y que, a pesar de la represión, lograron sobrevivir", como bien anota el autor; pero más allá de la fragmentación o la localidad territorial (cuestión geográfica) se encuentran aquellos principios filosóficos que, aún en nuestros días, constituyen los pilares teóricos de la refundación del Estado. La dificultad, entonces, no estaría en el desencuentro entre el "crear algo nuevo" de unos con "las raíces en formas que precedieron la conquista" de otros, en una especie de confrontación o dicotomía entre lo nuevo y lo viejo, lo moderno y lo antiguo; sino, en la considera-

ción del origen de las ideas (lo ontológico) de los principios filosóficos de la cual son portadores los pueblos indígenas.

Presumo que el autor al señalar que la refundación del Estado para una parte significativa del movimiento (indígena) tiene sus raíces en formas que precedieron la conquista, alude al Tawantinsuyo. En el sentido literal se podría pensar que, dada la realidad societal distinta de hace más de quinientos años, es inviable aquel modelo de Estado. Sin embargo, si nos adentramos en los principios filosóficos que la sostuvieron, diremos que la base teórica de aquel entonces resulta aún más apropiada en sociedades pluriculturales. Me explico: el principio del dualismo complementario o de los opuestos-complementarios significa que igualdad no es lo mismo que uniformidad, que lo distinto no puede ser la razón para la exclusión, sino que, precisamente reconociendo las diferencias es imperativo que esos opuestos compartan una decisión, una estructura institucional, una agenda política, es decir, se complementen y formen parte de un todo. Precisamente, la praxis de este principio se reflejaría en la ruptura de los distintos modelos de Estado y de economía que al amparo del tiempo lineal propio de la noción occidental, han sido implementados para mantener una hegemonía cognitiva y de poder tanto político cuanto económico.

En otras palabras, la realidad histórica nos dice que ni la estatización de las "izquierdas" ni la privatización de las "derechas" han dado res-

puestas a los requerimientos de las sociedades pluriculturales explotadas, oprimidas y excluidas. Entonces, al amparo de la recomendación del autor, es ineludible "tomar distancia de la tradición crítica eurocéntrica" y repensar los nuevos entramados conceptuales, doctrinarios, ontológicos y epistémicos que constituyan la base para la refundación del Estado y que en el caso de Ecuador y Bolivia se ha trazado ya una hoja de ruta, aún declarativa, definida como Estado Plurinacional.

El tercer aspecto que visualiza el análisis de las dificultades es, si se plantea o no, un nuevo enfoque en el carácter del ejercicio del poder. Tanto en la forma cuanto en el fondo, el ejercicio de poder desde la noción occidental es de carácter vertical a pesar del condumio de lo "participativo" incorporado en las últimas reformas constitucionales. A diferencia del poder vertical, los pueblos indígenas se plantean el ejercicio de un poder horizontal, es decir, mandar obedeciendo. Aquello no es cuestión de una simple retórica, sino que, a la luz de la sabiduría en ejercicio, el poder horizontal se reviste de legitimidad en la medida en que, mediando una consulta colectiva la decisión también se torna colectiva, no obstante la obligación que tiene la autoridad de ejecutar la decisión producto del ejercicio del poder horizontal. De ahí que, el carácter de un Estado plurinacional ineludiblemente tiene que ver con un ejercicio horizontal del poder.

Ahora bien, el autor puntualiza que en el contexto latinoamericano, la refundación del Estado pasa en algunos casos por el reconocimiento de la plurinacionalidad; que implica además un desafío radical al concepto de Estado moderno; que pasa por el autogobierno que plantea un nuevo tipo de institucionalidad estatal; que se requiere de una nueva organización territorial, de un ejercicio pleno del pluralismo jurídico, entre otros. En el caso de Ecuador y Bolivia, se ha reconocido el carácter del Estado como plurinacional y su materialización involucra a todos los sujetos de derechos (individuales y colectivos), en consecuencia, el desafío está en pasar de lo declarativo a la aplicabilidad, al ejercicio de lo plurinacional. En este punto encuentro que hay un elemento no abordado, esto es, que la plurinacionalidad no involucra únicamente a los distintos pueblos o nacionalidades indígenas[1], sino también a la identidad no indígena (blanco-mestiza y negra). Y ahí se concreta un interrogante: ¿esa identidad distinta a la indígena se define como nacionalidad blanco mestiza o afrodescendiente? Muchos dirán que su nacionalidad es la ecuatoriana, más, desde el parámetro de la diversidad y del principio de *continuidad histórica* se dirá también que los de la nacionalidad Kichwa asentados en lo que es el Ecuador (desde 1830), también son ecuatorianos; entonces, ocurre que el reconocimiento del carácter plurinacional del

1 En el Ecuador conviven las siguientes nacionalidades indígenas: Kichwa, Shuar, Achuar, Siona, Secoya, Cofán, Huaorani, Tagaeri, Chachi, Awa, Tzáchila, Epera,

Estado modifica, por un lado, el concepto mismo de nación; y, por otro, obliga a que desde el conglomerado no indígena asuma, reconstruya y valore su identidad y, desde aquella conciencia, pueda mirar, aceptar, compartir con el otro que es distinto, los destinos de una sociedad pluricultural y de un Estado plurinacional. En esa línea, creo que aún están vigentes las palabras del escritor ecuatoriano Jorge Enrique Adoum que decía: "La identidad (...) nos plantea el desafío de saber previamente qué suponemos ser o a quien buscamos. En cuanto a lo que encontremos, puede corresponder o no la idea que teníamos de nosotros, aunque no siempre con orgullo (...)" Por el momento, las bases declarativas para la refundación del Estado están dadas en el carácter del Estado Plurinacional que contempla la Constitución; sin embargo, su aplicabilidad, construcción y ejercicio son el gran desafío.

Nina Pacari

# Presentación

No es fácil analizar procesos sociales, políticos y culturales nuevos o novedosos porque es grande el riesgo de someterlos a cuadros analíticos y conceptuales viejos, incapaces de captar la novedad y, por eso, con tendencia a desvalorizarlos, ignorarlos o demonizarlos. Esta dificultad implica un dilema mayor de lo que se puede imaginar, pues no es posible crear cuadros analíticos y conceptuales nuevos sino en presencia de los procesos que generan la necesidad de crearlos. ¿Cómo identificar esa necesidad? ¿Cómo sentirla? Esa necesidad es meta teórica y meta analítica, o sea, se asienta en una opción política de considerar tales procesos como nuevos y no como extensiones de procesos viejos. No es una opción que pueda ser ella misma adecuadamente teorizada pues los mismos procesos, salvo el caso raro de totales rupturas estructurales, pueden adecuarse a una u otra opción con razones igualmente creíbles. En la base de la opción está un acto de voluntad más que de razón. La opción por la novedad quiere apostar en la novedad. ¿De dónde proviene esta voluntad? De un sentimiento de malestar y de inconformismo ante los procesos precedentes que constituyen nuestro presente, un presente que no queremos perpetuar al estar convencidos de que merecemos algo mejor.

Claro que para que la apuesta sea creíble es necesario invocar argumentos razonables. Pero los argumentos circulan sobre un fondo de incertidumbre y de desconocimiento, ingredientes propios de la apuesta.

Pero la dificultad es todavía mayor: apostar con éxito en la novedad no implica lograr que la novedad tenga éxito. O sea, un proceso creíblemente nuevo o novedoso puede fracasar y el fracaso puede derivar precisamente de haber sido considerado nuevo. Lo nuevo tiene en su contra no solamente teorías y conceptos viejos, sino también fuerzas sociales y políticas que se movilizan con particular eficacia cuando son confrontadas con algo nuevo. El sentido último del conservadurismo reside en la resistencia a lo nuevo concebido como una amenaza a lo que se puede lograr a partir de lo viejo. Este conservadurismo puede venir tanto de fuerzas políticas de derecha como de izquierda.

Hay todavía una tercera dificultad. Lo nuevo o lo novedoso solamente puede ser analizado como tal en cuanto ocurre. Terminado su curso ya no es más nuevo. El análisis debe ser siempre tan incompleto y abierto cuanto lo es aquello que se analiza. Acompaña los procesos en curso en tiempo analítico real, por así decirlo. Lo que se analiza hoy puede no existir mañana. Incluso el sentido político del análisis puede cambiar rápidamente, tan rápidamente cuanto las diferentes fuerzas políticas destruyen, cooptan o subvierten las agendas de los adversarios. La cons-

trucción teórico-analítica tiene así una necesaria dimensión programática que, sin embargo, no se imagina como vanguardia de la construcción transformadora en curso. Al contrario, es más una construcción de retaguardia que examina lo que los destacamentos de la construcción van acumulando en términos de temas olvidados, aliados perdidos, errores no asumidos, promesas no cumplidas, traiciones disfrazadas.

Este libro está consciente de todas estas dificultades y no está seguro de haberlas superado. De hecho, algunas son en sí mismo insuperables y la lucidez del análisis reside en la manera como reconoce las dificultades y reflexiona sobre ellas. Este libro aspira a ser un libro nuevo sobre procesos sociales políticos y culturales nuevos pero no está seguro de que lo haya logrado. Es un análisis construido sobre un hilo de navaja respecto de los cambios políticos en curso en varios países del continente latinoamericano y muy especialmente en Bolivia y Ecuador. Concibe los cambios como nuevos o novedosos y con un significado que transciende en mucho su encaje geopolítico en los dos países. Lo que pasa en Bolivia y Ecuador tiene una importancia continental y mundial pero, para que sea visible, es necesaria una epistemología propia, a lo que llamo una Epistemología del Sur. Es así un análisis angustiadamente consciente de los retos epistemológicos, analíticos y políticos que estos cambios sugieren para que su novedad sea reconocida, hecha creíble y constituya una transformación social exitosa y emancipadora.

Por todas estas razones este libro es un libro en curso y si los lectores lo acogen estoy seguro de que su segunda edición será distinta de la primera. Este libro está siendo construido en diálogo intenso con colegas y con líderes de movimientos indígenas, en especial bolivianos y ecuatorianos. Del lado boliviano, citados en orden alfabético, Rossana Barragán, José Luis Exeni R., Ivonne Farah, Fernando Garcés, Tomás Huanacu, Álvaro García Linera, Raúl Prada, Luis Tapia, Cecilia Salazar, Adolfo Vásquez y Oscar Vega. Del lado ecuatoriano, Alberto Acosta, Blanca Chancoso, Humberto Cholango, Gina Chávez, Fernando García, Agustín Grijalva, Irene León, Magdalena León, Luis Macas, Nina Pacari, Patricio Pazmiño, Franklin Ramírez, René Ramírez, y Catherine Walsh. Cuatro agradecimientos especiales: uno a Miguel Palacín Quispe, Coordinador General de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), por el diálogo y colaboración a lo largo de los años y por la construcción del movimiento indígena continental; otro a Ivonne Farah, que me abrió las puertas del CIDES y me incentivó a dar cuerpo científico a mi solidaridad con el proceso boliviano; otro a Virginia Vargas, con quien discutí largamente las perspectivas feministas desde el Sur; y otro, muy especial, a José Luis Exeni R., que me acompaña muy de cerca en la preparación de este texto con una solidaridad académica hoy en día rara; además de preciosos comentarios, a José Luis debo la traducción al español de mi *portuñol*.

# PARTE I

# Capítulo 1

# Dificultades de la imaginación política o el fin de lo que no tiene fin

Dos dificultades persiguen en los últimos treinta años al pensamiento crítico de raíz occidental. Son dificultades casi dilemáticas porque ocurren a nivel de la propia imaginación política que sostiene la teoría crítica y, en última instancia, la política emancipadora.

## 1. El fin del capitalismo sin fin

La primera dificultad de la imaginación política puede formularse así: es tan difícil imaginar el fin del capitalismo cuanto es difícil imaginar que el capitalismo no tenga fin. Esta dificultad ha fracturado el pensamiento crítico en dos vertientes que sostienen dos opciones políticas de izquierda distintas. La primera vertiente se ha dejado bloquear por la primera dificultad (la de imaginar el fin del capitalismo). En consecuencia, dejó de preocuparse por el fin del capitalismo y, al contrario, centró su creatividad en desarrollar un *modus vivendi* con el capitalismo que permita minimizar los costos sociales de la acumulación capitalista dominada por los princi-

pios del individualismo (versus comunidad), la competencia (versus reciprocidad) y la tasa de ganancia (versus complementariedad y solidaridad). La socialdemocracia, el keynesianismo, el Estado de Bienestar y el Estado Desarrollista de los años 60 del siglo pasado son las principales formas políticas de este *modus vivendi*. En el Continente, el Brasil del Presidente Lula es hoy el ejemplo más elocuente de esta vertiente de la tradición crítica y de la política que ella sostiene. Es una socialdemocracia de nuevo tipo, no asentada en derechos universales sino en significativas transferencias condicionadas de dinero a los grupos sociales considerados vulnerables. Es también un Estado neo-desarrollista que articula el nacionalismo económico mitigado con la obediencia resignada a la ortodoxia del comercio internacional y de las instituciones del capitalismo global.[1]

La otra vertiente de la tradición crítica no se deja bloquear por la primera dificultad y, en consecuencia, vive intensamente la segunda dificultad (la de imaginar cómo será el fin del capitalismo). La dificultad es doble ya que, por un lado, reside en imaginar alternativas pos-capitalistas después del colapso del "socialismo real" y, por otro, implica imaginar alternativas pre-capitalistas anteriores a la conquista y al colonialismo. Aun cuando usa la noción de "socialismo", busca calificarla de varias maneras –la más

1 Una crítica fuerte de este modelo puede leerse en Francisco Oliveira, 2003.

conocida es "socialismo del siglo XXI"– para mostrar la distancia que imagina existir entre lo que propone y lo que en el siglo pasado se presentó como socialismo. Los procesos políticos en curso hoy en día en Bolivia, Venezuela y Ecuador representan bien esta vertiente. Esta dificultad de la imaginación política no está igualmente distribuida en el campo político: si los gobiernos imaginan el pos-capitalismo a partir del capitalismo, los movimientos indígenas imaginan el pos-capitalismo a partir del pre-capitalismo. Pero ni unos ni otros imaginan el capitalismo sin el colonialismo interno.[2]

La coexistencia de las dos vertientes de respuesta a la imaginación política es lo que más creativamente caracteriza el continente latinoamericano de este período.[3] Son muy distintas en los pactos sociales que las sostienen y en los tipos de legitimación que buscan, así como en la duración del proceso político que protagonizan. La

---

2 Uno de los análisis más influyentes del colonialismo interno en el Continente es el de Pablo González Casanova, 1969.

3 Puede pensarse que la distinción entre las dos vertientes es una reformulación de la distinción entre reforma y revolución. No es así en la medida en que las dos vertientes recurren a las mismas mediaciones que caracterizaran el reformismo: democracia política y cambio legal. Pero, por otro lado, no lo hacen de la misma manera. La segunda vertiente radicaliza las mediaciones al darles contenidos y formas no liberales como es el caso de la Constitución de Bolivia que reconoce tres formas de democracia: representativa, participativa y comunitaria (véase adelante). Además, los procesos políticos donde domina la segunda vertiente usan una semántica revolucionaria y anti-capitalista para justificar la radicalización de las mediaciones reformistas. Quizás se aplicaría en este caso la idea de las reformas revolucionarias de las que habla André Gorz.

primera, más que interclasista, es transclasista en la medida en que propone a las diferentes clases sociales un juego de suma positiva en el que todos ganan, permitiendo alguna reducción de la desigualdad en términos de ingresos sin alterar la matriz de producción de dominación clasista. Por otro lado, la legitimación resulta del aumento de las expectativas de los históricamente excluidos sin disminuir significativamente las expectativas de los históricamente incluidos y súper-incluidos. La idea de lo nacional-popular gana credibilidad en la medida en que el tipo de inclusión (por vía de ingresos transferidos del Estado) oculta eficazmente la exclusión (clasista) que simultáneamente sostiene la inclusión y establece sus límites. Por último, el proceso político tiene un horizonte muy limitado, producto de una coyuntura internacional favorable, y de hecho se cumple con los resultados que obtiene (no con los derechos sociales que hace innecesarios) sin preocuparse por la sustentabilidad futura de los resultados (siempre más contingentes que los derechos).

En el caso de la segunda vertiente, el pacto social es mucho más complejo y frágil porque: 1) la lucha de clases está abierta y la autonomía relativa del Estado reside en su capacidad de mantenerla en suspenso al gobernar de manera sistemáticamente contradictoria (la confusión resultante torna posible el armisticio pero no la paz); y 2) en la medida en que la explotación capitalista se combina con las dominaciones propias del

colonialismo interno, las clases entre las cuales sería posible un pacto están atravesadas por identidades culturales y regionales que multiplican las fuentes de los conflictos y hacen la institucionalización de estos mucho más problemática y precaria. Puede así ocurrir un interregno de legitimación. La legitimidad nacional-popular[4] ya no es viable (porque la nación ya no puede omitir la existencia de naciones que quedarán fuera del proceso de democratización) y la legitimidad plurinacional-popular no es todavía posible (las naciones no saben todavía cómo se pueden sumar a una forma de Estado adecuada).[5] Lo popular, al mismo tiempo que cuestiona a las clases dominantes por hacer de la nación cívica una ilusión de resultados (ciudadanía excluyente), cuestiona también la nación cívica por ser la ilusión originaria que hace posible la invisibilidad/exclusión de las naciones étnico-culturales. Las transferencias financieras del Estado a los grupos vulnerables son de hecho procesos internos de inter-nacionalidad, pero paradójicamente tienden a polarizar las relaciones entre la na-

---

4 Uso el concepto de lo "nacional-popular" en el sentido que le atribuye Zavaleta inspirado ciertamente en Gramsci: "la conexión entre lo que Weber llamó la democratización social y la forma estatal" (1986: 9).

5 La idea de plurinacionalidad no se confunde con la idea de comunidad, aún cuando son los grupos sociales donde domina la cultura comunitaria los que demandan la plurinacionalidad. La plurinacionalidad refuerza la comunidad al mismo tiempo que revela sus límites. O sea, en la plurinacionalidad no hay comunidad sin inter-comunidad. Para ser viable en tanto cultura política, la plurinacionalidad presupone la creación de prácticas intercomunitarias de diferentes tipos. Sólo entonces la plurinación será la nación.

ción cívica y las naciones étnico-culturales. La redistribución de la riqueza nacional no produce legitimidad si no es acompañada por la redistribución de la riqueza plurinacional (autonomía, autogobierno, reconocimiento de la diferencia, interculturalidad). Por esta razón, el proceso político tiene necesariamente un horizonte más amplio porque sus resultados no son independientes de derechos y más aún de derechos colectivos que incorporan transformaciones políticas, culturales, de mentalidades y de subjetividades.

Las dos vertientes de la difícil imaginación política emancipadora, a pesar de ser muy distintas, comparten tres complicidades importantes. Primero, las dos son realidades políticas a partir de movilizaciones populares muy fuertes. Hoy es evidente en varios países del Continente que las clases populares tienen disponibilidad para "la asunción de nuevas creencias colectivas", como diría Zavaleta (1986: 16). Las mediaciones democráticas parecen más fuertes y si no sustituyen las formas tradicionales de dominio, por lo menos las enmascaran o hacen su ejercicio más costoso para las clases dominantes. Segundo, las dos vertientes amplían el mandato democrático en la misma medida en que amplían la distancia entre las experiencias corrientes de las clases populares y sus expectativas en cuanto al futuro. Tercero, las dos vertientes usan un espacio de maniobra que el capitalismo global ha creado sin poder interferir significativamente en la configuración o permanencia de ese espacio, incluso si

para la segunda vertiente esta incapacidad resulta de la inexistencia de un movimiento fuerte de globalización contra-hegemónica o de una nueva Internacional.

## 2. El fin del colonialismo sin fin

La segunda dificultad de la imaginación política latinoamericana progresista puede formularse así: es tan difícil imaginar el fin del colonialismo cuanto es difícil imaginar que el colonialismo no tenga fin. Parte del pensamiento crítico se ha dejado bloquear por la primera dificultad (imaginar el fin del colonialismo) y el resultado ha sido la negación de la existencia misma del colonialismo. Para esta vertiente las independencias significaron el fin del colonialismo y por eso el anti-capitalismo es el único objetivo político legítimo de la política progresista. Esta vertiente del pensamiento crítico se centra en la lucha de clases y no reconoce la validez de la lucha étnico-racial. Al contrario, valora el mestizaje, que caracteriza específicamente el colonialismo ibérico como manifestación adicional de la superación del colonialismo. Paralelamente, la idea de democracia racial es celebrada como realidad y no defendida como aspiración.

Al contrario, la otra vertiente de la tradición crítica parte del presupuesto de que el proceso histórico que condujo a las independencias es la prueba de que el patrimonialismo y el colonialismo interno no sólo se mantuvieron después de las independencias, sino que en algunos casos in-

cluso se agravaron. La dificultad de imaginar la alternativa al colonialismo reside en que el colonialismo interno no es sólo ni principalmente una política de Estado, como sucedía durante el colonialismo de ocupación extranjera; es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades. Es, en resumen, un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren. Para esta vertiente de la tradición crítica la lucha anti-capitalista tiene que ser conducida de modo paralelo a la lucha anti-colonialista. La dominación de clase y la dominación étnico-racial se alimentan mutuamente, por tanto, la lucha por la igualdad no puede estar separada de la lucha por el reconocimiento de la diferencia. Para esta vertiente el desafío del pos-colonialismo tiene en el Continente un carácter originario. Nadie lo formuló de manera tan elocuente como José Mariátegui cuando, al referirse a la sociedad peruana (pero aplicable a las otras sociedades latinoamericanas), hablaba del pecado original de la conquista: "el pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio" (s/f [1925]: 208). Y todos sabemos que los pecados originales son de muy difícil redención.

Los dos desafíos a la imaginación política progresista del continente latinoamericano —el pos-capitalismo y el pos-colonialismo— y el tercer desafío de las relaciones entre ambos marcan

la turbulencia que actualmente atraviesa las ecuaciones que planteaba René Zavaleta: forma clase/forma multitud; sociedad civil/comunidad; Estado/nación; transformación por la vía del excedente económico/transformación por la vía de la disponibilidad democrática del pueblo (1983a; 1983b; 1986). Estos tres desafíos son de hecho las corrientes de larga duración, las aguas profundas del Continente que ahora afloran a la superficie de la agenda política debido al papel protagónico de los movimientos indígenas, campesinos, afro-descendientes y feministas en las tres últimas décadas. El papel protagónico de estos movimientos, sus banderas de lucha y las dos dificultades de la imaginación política progresista ya mencionadas son precisamente los factores que determinan la necesidad de tomar alguna distancia en relación a la tradición crítica eurocéntrica. Además de ellos, hay otros dos factores de raíz teórica que refuerzan esa necesidad: la pérdida de los sustantivos críticos y la relación fantasmal entre la teoría y la práctica.

### 3. La pérdida de los sustantivos críticos

Hubo un tiempo en que la teoría crítica era "propietaria" de un conjunto vasto de sustantivos que marcaban su diferencia en relación a las teorías convencionales o burguesas. Entre ellos: socialismo, comunismo, dependencia, lucha de clases, alienación, participación, frente de masas, etc. Hoy, aparentemente, casi todos los sustantivos desaparecieron. En los últimos treinta años la tradición crítica eurocéntrica pasó a caracteri-

zarse y distinguirse por vía de los adjetivos con que califica los sustantivos propios de las teorías convencionales. Así, por ejemplo, si la teoría convencional habla de desarrollo, la teoría crítica hace referencia a desarrollo alternativo, democrático o sostenible; si la teoría convencional habla de democracia, la teoría crítica plantea democracia radical, participativa o deliberativa; lo mismo con cosmopolitismo, que pasa a llamarse cosmopolitismo subalterno, de oposición o insurgente, enraizado; y con los derechos humanos, que se convierten en derechos humanos radicales, colectivos, interculturales. Hay que analizar con cuidado este cambio.

Los conceptos (sustantivos) hegemónicos no son, en el plano pragmático, una propiedad inalienable del pensamiento convencional o liberal. Como afirmo adelante, una de las dimensiones del contexto actual del Continente es precisamente la capacidad que los movimientos sociales han mostrado para usar de modo contra-hegemónico y para fines contra-hegemónicos instrumentos o conceptos hegemónicos.[6] Hay que tener en cuenta que los sustantivos aún establecen el horizonte intelectual y político que define no solamente lo que es decible, creíble, legítimo o realista sino también, y por implicación, lo que es indecible, increíble, ilegítimo o irrealista. O

---

6 De hecho el sistema de reapropiaciones opera en doble vía. En los últimos veinte años asistimos a la apropiación por parte del Banco Mundial de consignas de teoría crítica como, por ejemplo, la democracia participativa y la participación en general.

sea, al refugiarse en los adjetivos, la teoría acredita en el uso creativo de la franquicia de sustantivos, pero al mismo tiempo acepta limitar sus debates y propuestas a lo que es posible dentro de un horizonte de posibilidades que originariamente no es lo suyo. La teoría crítica asume así un carácter derivado que le permite entrar en un debate pero no le permite discutir los términos del debate y mucho menos discutir el por qué de la opción por un debate dado y no por otro. La eficacia del uso contra-hegemónico de conceptos o instrumentos hegemónicos es definida por la conciencia de los límites de ese uso.

Estos límites son ahora más visibles en el continente latinoamericano en un momento en que las luchas sociales están orientadas a renovar viejos conceptos y, al mismo tiempo, a introducir nuevos conceptos que no tienen precedentes en la teoría crítica eurocéntrica, tanto más que no se expresan en ninguna de las lenguas coloniales en que fue construida. Si la distancia en relación a esta última no ocurre con éxito, el riesgo radica en no aplicar ni la sociología de las ausencias ni la sociología de las emergencias a las novedades políticas del Continente o, en otras palabras, no identificar o valorar adecuadamente tales novedades.

## 4. La relación fantasmal entre teoría y práctica

La segunda razón para tomar distancia en relación a la tradición crítica eurocéntrica reside en la enorme discrepancia entre lo que está pre-

visto en la teoría y las prácticas más transformadoras en curso en el Continente. En los últimos treinta años las luchas más avanzadas fueron protagonizadas por grupos sociales (indígenas, campesinos, mujeres, afro-descendientes, piqueteros, desempleados) cuya presencia en la historia no fue prevista por la teoría crítica eurocéntrica. Se organizaron muchas veces según formas (movimientos sociales, comunidades eclesiales de base, piquetes, autogobierno, organizaciones económicas populares) muy distintas de las privilegiadas por la teoría: el partido y el sindicato. No habitan los centros urbanos industriales sino lugares remotos en las alturas de los Andes o en llanuras de la selva amazónica. Expresan sus luchas muchas veces en sus lenguas nacionales y no en ninguna de las lenguas coloniales en que fue redactada la teoría crítica. Y cuando sus demandas y aspiraciones son traducidas en las lenguas coloniales, no emergen los términos familiares de socialismo, derechos humanos, democracia o desarrollo, sino dignidad, respeto, territorio, autogobierno, el buen vivir, la Madre tierra.

Esta discrepancia entre teoría y práctica tuvo un momento de gran visibilidad en el Foro Social Mundial (FSM), realizado la primera vez en Porto Alegre en 2001. El FSM ha mostrado que la brecha entre las prácticas de la izquierda y las teorías clásicas de la izquierda era más profunda que nunca. Desde luego, el FSM no se encuentra solo, como atestiguan las experiencias

políticas de América Latina, la región donde surgió el FSM. Desde el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas a la elección de Lula en Brasil; desde los *piqueteros* argentinos al Movimiento Sin Tierra (MST); desde los movimientos indígenas de Bolivia y Ecuador al Frente Amplio de Uruguay, a las sucesivas victorias de Hugo Chávez en Venezuela y a la elección de Evo Morales en Bolivia, de Fernando Lugo en Paraguay y de José Mujica en Uruguay; desde la lucha continental contra el ALCA[7] al proyecto de integración regional alternativo liderado por Hugo Chávez (ALBA)[8], nos encontramos con prácticas políticas que se reconocen como emancipadoras, pero que no estaban previstas por las grandes tradiciones teóricas de la izquierda eurocéntrica o que incluso las contradicen. Como evento internacional y punto de encuentro de tantas prácticas de resistencia y proyectos de sociedad alternativos, el Foro Social Mundial ha dado una nueva dimensión a esta ceguera mutua —de la práctica frente a la teoría y de la teoría frente a la práctica— y ha creado las condiciones para una reflexión más amplia y profunda sobre este problema.

La ceguera de la teoría acaba en la invisibilidad de la práctica y, por ello, en su sub-teorización, mientras que la ceguera de la práctica acaba en la irrelevancia de la teoría. La ceguera de la teoría se puede observar en la manera en que los

---

7 Área de Libre Comercio de las Américas.

8 Alternativa Bolivariana para las Américas.

partidos convencionales de la izquierda, y los intelectuales a su servicio, se han negado inicialmente a prestar atención al FSM o han minimizado su significado. La ceguera de la práctica, a su vez, está manifiestamente presente en el desdén mostrado por la gran mayoría de activistas del FSM hacia la rica tradición teórica de la izquierda eurocéntrica y su total desprecio por su renovación. Este desencuentro mutuo produce, en el terreno de la práctica, una oscilación extrema entre la espontaneidad revolucionaria o pseudo-revolucionaria y un posibilismo autocensurado e inocuo; y, en el terreno de la teoría, una oscilación igualmente extrema entre un celo reconstructivo *post factum* y una arrogante indiferencia por lo que no está incluido en semejante reconstrucción.

En estas condiciones, la relación entre teoría y práctica asume características extrañas. Por una parte, la teoría deja de estar al servicio de las prácticas futuras que potencialmente contiene, y sirve más bien para legitimar (o no) las prácticas pasadas que han surgido a pesar de sí misma. Deja de ser una orientación para convertirse en una ratificación de los éxitos obtenidos por omisión o confirmación de fracasos preanunciados. Por otra, la práctica se justifica a sí misma recurriendo a un bricolaje teórico centrado en las necesidades del momento, formado por conceptos y lenguajes heterogéneos que desde el punto de vista de la teoría, no son más que racionalizaciones oportunistas o ejercicios retóricos. Desde el

punto de vista de la teoría, el bricolaje teórico nunca se califica como teoría. Desde el punto de vista de la práctica, una teorización *a posteriori* es un mero parasitismo.

Las causas de esta relación fantasmal entre la teoría y la practica son múltiples, pero la más importante es que mientras la teoría crítica eurocéntrica fue construida en unos pocos países europeos (Alemania, Inglaterra, Francia, Rusia e Italia) con el objetivo de influenciar las luchas progresistas en esa región del mundo, las luchas más innovadoras y transformadoras vienen ocurriendo en el Sur en el contexto de realidades socio-político-culturales muy distintas. Sin embargo, la distancia fantasmal entre teoría y práctica no es solamente el producto de las diferencias de contextos. Es una distancia más bien epistemológica o hasta ontológica. Los movimientos del continente latinoamericano, más allá de los contextos, construyen sus luchas con base en conocimientos ancestrales, populares, espirituales que siempre fueron ajenos al cientismo propio de la teoría crítica eurocéntrica. Por otro lado, sus concepciones ontológicas sobre el ser y la vida son muy distintas del presentismo y del individualismo occidentales. Los seres son comunidades de seres antes que individuos; en esas comunidades están presentes y vivos los antepasados así como los animales y la Madre tierra. Estamos ante cosmovisiones no occidentales que obligan a un trabajo de traducción intercultural para poder ser entendidas y valoradas.

En su brillante recorrido por la historia progresista del continente latinoamericano y, en especial, por las varias "concepciones del mundo" de carácter contestatario y emancipador que dominaron Bolivia en los dos últimos siglos, Álvaro García Linera analiza de modo lapidario cómo la "narrativa modernista y teleológica de la historia" se transformó, a partir de cierto momento, en una ceguera teórica y un bloqueo epistemológico ante los nuevos movimientos emancipadores. Dice García Linera:

> *Esta narrativa modernista y teleológica de la historia, por lo general adaptada de los manuales de economía y de filosofía, creará un bloqueo cognitivo y una imposibilidad epistemológica respeto a dos realidades que serán el punto de partida de otro proyecto de emancipación, que con el tiempo se sobrepondrá a la propia ideología marxista: la temática campesina y étnica del país* (2009: 482).

La pérdida de los sustantivos críticos, combinada con la relación fantasmal entre la teoría crítica eurocéntrica y las luchas transformadoras en la región, no sólo recomiendan tomar alguna distancia en relación al pensamiento crítico pensado anteriormente dentro y fuera del Continente; mucho más que eso, exigen pensar lo impensado, o sea, asumir la sorpresa como acto constitutivo de la labor teórica. Y como las teorías de vanguardia son las que, por definición, no se dejan sorprender, pienso que, en el actual contexto de transformación social y política, no necesitamos de teorías de vanguardia sino de teorías de

retaguardia. Son trabajos teóricos que acompañan muy de cerca la labor transformadora de los movimientos sociales, cuestionándola, comparándola sincrónica y diacrónicamente, ampliando simbólicamente su dimensión mediante articulaciones, traducciones, alianzas con otros movimientos. Es más un trabajo de artesanía y menos un trabajo de arquitectura. Más un trabajo de testigo implicado y menos de liderazgo clarividente. Aproximaciones a lo que es nuevo para unos y muy viejo para otros.

La distancia que propongo en relación a la tradición crítica eurocéntrica tiene por objetivo abrir espacios analíticos para realidades "sorprendentes" (porque son nuevas o porque hasta ahora fueron producidas como no-existentes), donde puedan brotar emergencias libertadoras. En las dos secciones siguientes indico algunos caminos por los cuales tal distancia se puede concretar.

# Capítulo 2

# La distancia en relación a la tradición crítica eurocéntrica

Tomar distancia no significa descartar o echar a la basura de la historia toda esta tradición tan rica, y mucho menos ignorar las posibilidades históricas de emancipación social de la modernidad occidental. Significa asumir nuestro tiempo, en el continente latinoamericano, como un tiempo que revela una característica transicional inédita que podemos formular de la siguiente manera: tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. Los problemas modernos de la igualdad, de la libertad y de la fraternidad persisten con nosotros. Sin embargo, las soluciones modernas propuestas por el liberalismo y también por el marxismo ya no sirven, incluso si son llevadas a su máxima conciencia posible (para usar una expresión de Lucien Goldmann)[1] como es el caso de la magistral reconstrucción intelectual de la modernidad occidental propuesta por Habermas.[2] Los límites de tal reconstrucción están inscritos en la versión dominante de la modernidad occidental de que parte Habermas, que es, de hecho, una segunda modernidad construida a partir de la primera

1 Véase Santos, 2008b.
2 Véase Habermas, 1987a.

modernidad, la modernidad ibérica de los conimbricenses del siglo XVI.[3] Lo que caracteriza la segunda modernidad y le confiere su carácter dominante es la línea abismal que establece entre las sociedades metropolitanas (Europa) y las sociedades coloniales.[4]

Esta línea abismal atraviesa todo el pensamiento de Habermas. Su extraordinaria lucidez permite verla, pero no superarla. Su teoría de la acción comunicativa, en cuanto nuevo modelo universal de racionalidad discursiva, es bien conocida.[5] Habermas entiende que esa teoría constituye un *telos* de desarrollo para toda la humanidad y que con ella es posible rehusar tanto el relativismo como el eclecticismo. Sin embargo, consultado sobre si su teoría, en particular su teoría crítica del capitalismo avanzado, podría ser útil a las fuerzas progresistas del Tercer Mundo, y si tales fuerzas podrían ser útiles a las luchas del socialismo democrático en los países desarrollados, Habermas respondió: "Estoy tentado a contestar no en ambos casos. Estoy consciente de que ésta es una visión limitada y eurocéntrica. Preferiría no tener que contestar" (1987a:104).[6] Esta respuesta significa que la racionalidad comunicativa de Habermas, a pesar de su proclamada universalidad, excluye de hecho de la participación efectiva a unas cuatro quintas partes de la población del mundo. Esta exclusión es declarada en nombre de criterios de inclusión/ex-

3 Véase Santos, 2008c.
4 Santos, 2009a: 160-209.
5 Habermas, 1987a y 1987b.
6 Véase Santos, 1995: 479-519 y Santos, 2000: 375-437.

clusión cuya legitimidad reside en su supuesta universalidad. Por esta vía, la declaración de exclusión puede ser simultáneamente hecha con la máxima honestidad ("Estoy consciente de que ésta es una visión limitada y eurocéntrica") y con la máxima ceguera en relación a su no-sustentabilidad (o, para ser justos, la ceguera no es total si atendemos la salida estratégica adoptada: "Preferiría no tener que contestar"). Por tanto, el universalismo de Habermas termina siendo un universalismo benévolo pero imperial, ya que controla en pleno la decisión sobre sus propias limitaciones, imponiendo a sí mismo, sin otros límites, lo que incluye y lo que excluye.[7]

---

7 La última gran tentativa de producir una teoría crítica moderna fue la de Foucault, tomando precisamente como blanco el conocimiento totalizador de la modernidad, la ciencia moderna. Al contrario de la opinión corriente, Foucault es para mí un crítico moderno y no un crítico pos-moderno. Representa el clímax y, paradójicamente, la derrota de la teoría crítica moderna. Llevando hasta sus últimas consecuencias el poder disciplinario del "panóptico" construido por la ciencia moderna, Foucault muestra que no hay salida emancipadora alguna dentro de este "régimen de la verdad", ya que la propia resistencia se transforma en un poder disciplinario y, por tanto, en una opresión consentida en tanto que interiorizada. El gran mérito de Foucault fue haber mostrado las opacidades y silencios producidos por la ciencia moderna, confiriendo credibilidad a la búsqueda de "regímenes de la verdad" alternativos, otras formas de conocer marginadas, suprimidas y desacreditadas por la ciencia moderna (Santos, 2000:27). "Foucault ha contribuido enormemente para desarmar epistemológicamente el Norte imperial, sin embargo, no pudo reconocer los esfuerzos del Sur anti-imperial para armarse epistemológicamente. No se apercibió de que estaban en causa otros saberes y experiencias de hacer saber (entrevista a Boaventura de Sousa Santos *en* Tavares, 2007: 133).

Mas allá de las versiones dominantes hubo otras versiones de la modernidad occidental que fueron marginalizadas por dudar de las certezas triunfalistas de la fe cristiana, de la ciencia moderna y del derecho moderno que simultáneamente produjo la línea abismal y la hizo invisible. Me refiero, por ejemplo, a Nicolás de Cusa y Pascal, los cuales (junto con muchos otros igualmente olvidados) mantienen viva todavía hoy la posibilidad de un Occidente no occidentalista.[8] La distancia en relación a las versiones dominantes de la modernidad occidental conlleva así la aproximación a las versiones subalternas, silenciadas, marginalizadas de modernidad y de racionalidad, tanto occidentales como no occidentales.

Tomar distancia significa entonces estar simultáneamente dentro y fuera de lo que se critica, de tal modo que se torna posible lo que llamo la doble sociología transgresiva de las ausencias y de las emergencias. Esta "sociología transgresiva" es de hecho una *demarche* epistemológica que consiste en contraponer a las epistemologías dominantes en el Norte global, una epistemología del Sur en el sentido mencionado abajo.

## 1. Sociología de las ausencias

Por sociología de las ausencias entiendo la investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no-existente, o sea, como una

---

8 Sobre estos autores véase Santos, 2008c.

alternativa no creíble a lo que existe. Su objeto empírico es imposible desde el punto de vista de las ciencias sociales convencionales. Se trata de transformar objetos imposibles en objetos posibles, objetos ausentes en objetos presentes. La no-existencia es producida siempre que una cierta entidad es descalificada y considerada invisible, no-inteligible o desechable. No hay por eso una sola manera de producir ausencia, sino varias. Lo que las une es una misma racionalidad monocultural. Distingo cinco modos de producción de ausencia o no-existencia: el ignorante, el retrasado, el inferior, el local o particular y el improductivo o estéril.[9]

La primera lógica deriva de la *monocultura del saber* y del *rigor del saber*. Es el modo de producción de no existencia más poderoso. Consiste en la transformación de la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de cualidad estética, respectivamente. La complicidad que une las "dos culturas" reside en el hecho de que se arrogan, en sus respectivos campos, ser cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística. Todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente. La no existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura.

La segunda lógica se basa en la *monocultura del tiempo lineal*, la idea según la cual la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos. Ese

9 Véase Santos, 2009a: 98-159.

sentido y esa dirección han sido formulados de diversas formas en los últimos doscientos años: progreso, revolución, modernización, desarrollo, crecimiento, globalización. Común a todas estas formulaciones es la idea de que el tiempo es lineal y al frente del tiempo están los países centrales del sistema mundial y, junto a ellos, los conocimientos, las instituciones y las formas de sociabilidad que en ellos dominan. Esta lógica produce no existencia declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico en relación a lo que es declarado avanzado.

Bajo los términos de esta lógica, la modernidad occidental ha producido la no contemporaneidad de lo contemporáneo, la idea de que la simultaneidad esconde las asimetrías de los tiempos históricos que en ella convergen. El encuentro entre el campesino africano y el funcionario del Banco Mundial en trabajo de campo ilustra esta condición, un encuentro simultáneo entre no contemporáneos. En este caso, la no existencia asume la forma de residualización, la cual, a su vez, ha adoptado, en los últimos dos siglos, varias designaciones, la primera de las cuales fue la de lo primitivo o salvaje, siguiéndole otras como la de lo tradicional, lo pre-moderno, lo simple, lo obsoleto o lo subdesarrollado.

La tercera lógica es la *lógica de la clasificación social*, la cual se asienta en la monocultura de la naturalización de las diferencias. Consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan jerarquías. La clasificación racial

y la clasificación sexual son las manifestaciones más señaladas de esta lógica. Al contrario de lo que sucede con la relación capital/trabajo, la clasificación social se basa en atributos que niegan la intencionalidad de la jerarquía social. La relación de dominación es la consecuencia y no la causa de esa jerarquía y puede ser, incluso, considerada como una obligación de quien es clasificado como superior (por ejemplo, "la carga del hombre blanco" en su misión civilizadora). Aunque las dos formas de clasificación (raza y sexo) sean decisivas para que la relación capital/trabajo se estabilice y profundice globalmente, la clasificación racial fue la que el capitalismo reconstruyó con mayor profundidad, tal y como han mostrado, entre otros, Wallerstein y Balibar (1991) y, de una manera más incisiva, Césaire (1955), Quijano (2000), Mignolo (2003), Dussel (2001), Maldonado-Torres (2004) y Grosfoguel (2007). De acuerdo con esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de una inferioridad insuperable, en tanto que natural. Quien es inferior lo es porque es insuperablemente inferior y, por consiguiente, no puede constituir una alternativa creíble frente a quien es superior.

La cuarta lógica de la producción de inexistencia es la *lógica de la escala dominante*. En los términos de esta lógica, la escala adoptada como primordial determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. En la modernidad occidental, la escala dominante aparece bajo dos formas principales: lo universal y lo global. El uni-

versalismo es la escala de las entidades o realidades que se refuerzan independientemente de contextos específicos. Por eso, se adjudica precedencia sobre todas las otras realidades que dependen de contextos y que, por tal razón, son consideradas particulares o vernáculas. La globalización es la escala que en los últimos veinte años adquirió una importancia sin precedentes en los más diversos campos sociales. Se trata de la escala que privilegia las entidades o realidades que extienden su ámbito por todo el globo y que, al hacerlo, adquieren la prerrogativa de designar entidades o realidades rivales como locales.[10] En el ámbito de esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo particular y lo local. Las entidades o realidades definidas como particulares o locales están aprisionadas en escalas que las incapacitan para ser alternativas creíbles a lo que existe de modo universal o global.

Finalmente, la quinta lógica de no existencia es la *lógica productivista* y se asienta en la monocultura de los criterios de productividad capitalista. En los términos de esta lógica, el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable y, como tal, es incuestionable el criterio de productividad que mejor sirve a ese objetivo. Ese criterio se aplica tanto a la naturaleza como al trabajo humano. La naturaleza productiva es la naturaleza máximamente fértil dado el ciclo de producción, en tanto que trabajo productivo es

---

10 Sobre los modos de producción de la globalización véase Santos, 2002a: 49-71 y 2009b: 290-315.

el trabajo que maximiza la generación de lucro, igualmente en un determinado ciclo de producción. Según esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo improductivo, la cual, aplicada a la naturaleza, es esterilidad y, aplicada al trabajo, es pereza o descalificación profesional.

Estamos así ante las cinco formas sociales principales de no existencia producidas o legitimadas por la razón eurocéntrica dominante: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local o particular y lo improductivo. Se trata de formas sociales de inexistencia porque las realidades que conforman aparecen como obstáculos con respecto a las realidades que cuentan como importantes: las científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. Son, pues, partes des-cualificadas de totalidades homogéneas que, como tales, confirman lo que existe y tal como existe. Son lo que existe bajo formas irreversiblemente des-cualificadas de existir.

## 2. Sociología de las emergencias

La sociología de las emergencias consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que tanto es todo como es nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado.

Llamar la atención acerca de las emergencias es, por naturaleza, algo especulativo y requiere

alguna elaboración filosófica. El significado profundo de las emergencias puede ser detectado en las más diferentes tradiciones culturales y filosóficas. En lo que respecta a la filosofía occidental, las emergencias son un tema marginal y quien mejor lo trató, entre los autores contemporáneos, fue Ernst Bloch. El concepto que preside la sociología de las emergencias es el concepto de "Todavía-No" (*Noch nicht*) propuesto por Bloch (1995 [1947]). Bloch se rebela contra el hecho de la dominación de la filosofía occidental por los conceptos de Todo (*Alles*) y Nada (*Nicht*), en los cuales todo parece estar contenido como latencia, pero donde nada nuevo puede surgir. De ahí que la filosofía occidental sea un pensamiento estático. Para Bloch, lo posible es lo más incierto, el concepto más ignorado de la filosofía occidental (1995: 241). Y, sin embargo, sólo lo posible permite revelar la totalidad inagotable del mundo. Bloch introduce, así, dos nuevos conceptos: el No (*Nicht*) y el Todavía-No (*Noch nicht*). El No es la falta de algo y la expresión de la voluntad para superar esa falta. Por eso, el No se distingue de la Nada (1995: 306). Decir no es decir sí a algo diferente.

Lo Todavía-No es la categoría más compleja, porque extrae lo que existe sólo como latencia, un movimiento latente en el proceso de manifestarse. Lo Todavía-No es el modo como el futuro se inscribe en el presente y lo dilata. No es un futuro indeterminado ni infinito. Es una posibilidad y una capacidad concretas que ni existen en

el vacío, ni están completamente determinadas. De hecho, ellas re-determinan activamente todo aquello que tocan y, de ese modo, cuestionan las determinaciones que se presentan como constitutivas de un momento dado o condición. Subjetivamente, lo Todavía-No es la conciencia anticipadora, una conciencia que, a pesar de ser tan importante en la vida de las personas, fue, por ejemplo, totalmente olvidada por Freud (Bloch, 1995: 286-315). Objetivamente, lo Todavía-No es, por un lado, capacidad (potencia) y, por otro, posibilidad (potencialidad). Esta posibilidad tiene un componente de oscuridad u opacidad que reside en el origen de esa posibilidad en el momento vivido, que nunca es enteramente visible para sí mismo; y tiene también un componente de incertidumbre que resulta de una doble carencia: el conocimiento apenas parcial de las condiciones que pueden concretar la posibilidad y el hecho de que esas condiciones sólo existan parcialmente. Para Bloch (1995: 241) es fundamental distinguir entre estas dos carencias, dado que son autónomas: es posible tener un conocimiento poco parcial de las condiciones, que son muy parcialmente existentes, y viceversa.

La sociología de las emergencias consiste en la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas. En tanto que la sociología de las ausencias amplía el presente uniendo a lo real existente lo que de él fue sustraído por la razón eurocéntrica dominante, la sociología de las emergencias amplía el presente

uniendo a lo real amplio las posibilidades y expectativas futuras que conlleva. En este último caso, la ampliación del presente implica la contracción del futuro, en la medida en que lo Todavía-No, lejos de ser un futuro vacío e infinito, es un futuro concreto, siempre incierto y siempre en peligro. Como dijo Bloch, junto a cada esperanza hay un cajón a la espera (1995: 311). Cuidar del futuro es un imperativo porque es imposible blindar la esperanza contra la frustración, lo porvenir contra el nihilismo, la redención contra el desastre; en suma, porque es imposible la esperanza sin la eventualidad del cajón.

La sociología de las emergencias consiste en proceder a una ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes de modo que se identifique en ellos las tendencias de futuro (lo Todavía-No) sobre las cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza en relación a la probabilidad de la frustración. Tal ampliación simbólica es, en el fondo, una forma de imaginación sociológica que se enfrenta a un doble objetivo: por un lado, conocer mejor las condiciones de posibilidad de la esperanza; por otro, definir principios de acción que promuevan la realización de esas condiciones.

La sociología de las emergencias actúa tanto sobre las posibilidades (potencialidad) como sobre las capacidades (potencia). Lo Todavía-No tiene sentido (en cuanto posibilidad), pero no tiene dirección, ya que tanto puede acabar en esperanza como en desastre. Por eso, la sociología

de las emergencias sustituye la idea mecánica de determinación por la idea axiológica del cuidado. La mecánica del progreso es, de este modo, sustituida por la axiología del cuidado. Mientras que en la sociología de las ausencias la axiología del cuidado es puesta en práctica en relación con las alternativas disponibles, en la sociología de las emergencias se lleva a cabo en relación con las alternativas posibles. Esta dimensión ética hace que ni la sociología de las ausencias ni la sociología de las emergencias sean sociologías convencionales.

Hay, sin embargo, otra razón para su no convencionalidad: su objetividad depende de la calidad de su dimensión subjetiva. El elemento subjetivo de la sociología de las ausencias es la conciencia cosmopolita y el inconformismo ante el desperdicio de la experiencia. El elemento subjetivo de la sociología de las emergencias, en tanto, es la conciencia anticipadora y el inconformismo ante una carencia cuya satisfacción está en el horizonte de posibilidades. Como dijo Bloch, los conceptos fundamentales no son accesibles sin una teoría de las emociones (1995: 306). El No, la Nada y el Todo iluminan emociones básicas como hambre o carencia, desesperación o aniquilación, confianza o rescate. De una forma o de otra, estas emociones están presentes en el inconformismo que mueve tanto la sociología de las ausencias como la sociología de las emergencias. Una y otra buscan alimentar acciones colectivas de transformación social que exigen siem-

pre una cobertura emocional, sea el entusiasmo o la indignación. En su óptimo, lo emocional realiza el equilibrio entre las dos corrientes de la personalidad, a las que llamo la corriente fría y la corriente cálida. La corriente fría es la corriente del conocimiento de los obstáculos y de las condiciones de la transformación. La corriente cálida es la corriente de la voluntad de acción, de transformación, de vencer los obstáculos. La corriente fría nos impide ser engañados; conociendo las condiciones es más difícil dejarnos condicionar. La corriente cálida, a su vez, nos impide desilusionarnos fácilmente; la voluntad de desafío sustenta el desafío de la voluntad. El equilibrio entre ambas corrientes es difícil y el desequilibrio, más allá de cierto límite, es un factor de perversión. El miedo exagerado de que seamos engañados acarrea el riesgo de transformar las condiciones en obstáculos incontrovertibles y, con eso, conducir a la quietud y el conformismo. A su vez, el miedo exagerado de desilusionarnos crea una aversión total a todo lo que no es visible ni palpable y, por esa otra vía, conduce igualmente a la quietud y el conformismo.

La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias marcan la distancia en relación a la tradición crítica occidental. A partir de ellas es posible delinear una posible alternativa, a la cual he llamado epistemología del Sur (2009a).

# Capítulo 3

# Una epistemología del sur

Entiendo por epistemología del Sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo. El Sur global no es entonces un concepto geográfico, aun cuando la gran mayoría de estas poblaciones viven en países del hemisferio Sur. Es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a nivel global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y anti-imperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global,[1] en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas como son los inmigrantes sin papeles, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, las victimas de sexismo, la homofobia y el racismo.

---

1 Hay también un Norte global en los países del Sur constituido por las élites locales que se benefician de la producción y reproducción del capitalismo y el colonialismo. Es lo que llamo el Sur imperial.

Las dos premisas de una epistemología del Sur son las siguientes.[2] Primero, la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Esto significa, en paralelo, que la transformación progresista del mundo puede ocurrir por caminos no previstos por el pensamiento occidental, incluso por el pensamiento crítico occidental (sin excluir el marxismo). Segundo, la diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio. Esta inmensidad de alternativas de vida, de convivencia y de interacción con el mundo queda en gran medida desperdiciada porque las teorías y conceptos desarrollados en el Norte global y en uso en todo el mundo académico, no identifican tales alternativas y, cuando lo hacen, no las valoran en cuanto contribuciones válidas para construir una sociedad mejor. Por eso, en mi opinión, no necesitamos alternativas, sino un pensamiento alternativo de alternativas.

## 1. Ecología de saberes

Las dos ideas centrales de la epistemología del Sur son la ecología de saberes y la traducción intercultural.[3] El fundamento de la ecología de

---

2 Sobre la epistemología del Sur véase Santos, 2006a; 2006b; 2008a y 2009a. Véase también Santos y Meneses (eds.), 2009.

3 Sobre este tema véase Santos, 2009a: 160-209; 2008b; 2009b: 509-541.

saberes es que no hay ignorancia o conocimiento en general; toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular.[4] Aprender ciertas forma de conocimiento puede suponer olvidar otras y, en última instancia, volverse ignorante de ellas. En otras palabras, en la ecología de saberes, la ignorancia no es necesariamente el estado original o el punto de partida; puede ser el punto de llegada. Por ello en cada fase de la ecología de saberes es crucial cuestionar si lo que se está aprendiendo es valioso, o si debería ser olvidado o no aprendido. La ignorancia es solamente una forma descalificada de ser y hacer cuando lo que se ha aprendido es más valioso que lo que se está olvidando. La utopía del inter-conocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar el propio. Esta es la idea de la prudencia que subyace en la ecología de saberes.

La ecología de saberes comienza con la asunción de que todas las prácticas de relaciones entre los seres humanos, así como entre los seres humanos y la naturaleza, implican más de una forma de conocimiento y, por ello, de ignorancia. Epistemológicamente, la moderna sociedad capitalista se caracteriza por el hecho de que favorece prácticas en las que predomina el conocimiento científico.Este *status* privilegiado, concedido a las prácticas científicas, significa que las intervenciones en la realidad humana y natural, que ellas pueden ofrecer, también se ven favorecidas. Cualquier crisis o catástrofe

4 Santos, 1995: 25; 2005; 2008a y 2009a.

que pueda resultar de esas prácticas es socialmente aceptable y vista como un inevitable coste social que puede ser superado mediante nuevas prácticas científicas.

Ya que el conocimiento científico no está socialmente distribuido de manera proporcionada, las intervenciones en el mundo real que favorece tienden a ser aquellas que atienden a los grupos sociales que tienen acceso al conocimiento científico. La injusticia social se basa en la injusticia cognitiva. Sin embargo, la lucha por la justicia cognitiva no tendrá éxito si se sustenta únicamente en la idea de una distribución más equilibrada del conocimiento científico. Aparte del hecho de que esta forma de distribución es imposible en las condiciones del capitalismo global, este conocimiento tiene límites intrínsecos en relación a los tipos de intervención en el mundo real que se pueden alcanzar. Estos límites son el resultado de la ignorancia científica y de una incapacidad para reconocer formas alternativas de conocimiento e interconectar con ellas en términos de igualdad. En la ecología de saberes, forjar credibilidad para el conocimiento no científico no supone desacreditar el conocimiento científico. Simplemente implica su utilización contra-hegemónica. Consiste, por una parte, en explorar prácticas científicas alternativas que se han hecho visibles a través de las epistemologías plurales de las prácticas científicas[5] y, por otra, en promover la

5 Véase Santos (ed.), 2007.

interdependencia entre los conocimientos científicos y no científicos.

Este principio del carácter incompleto de todos los conocimientos es la condición para la posibilidad de un diálogo y un debate epistemológico entre ellos. Lo que cada conocimiento aporta a semejante diálogo es la manera en que conduce una cierta práctica para superar una cierta ignorancia. La confrontación y el diálogo entre conocimientos son confrontación y diálogo entre diferentes procesos a través de los cuales las prácticas que son ignorantes de modos diferentes se vuelven prácticas de conocimiento de modos diferentes. Todos los conocimientos tienen límites internos y externos. Los límites internos se refieren a la restricción de las intervenciones en el mundo real. Los límites externos resultan del reconocimiento de intervenciones alternativas hechas posibles por otras formas de conocimientos. Las formas hegemónicas de conocimiento entienden solamente los límites internos. La utilización contra-hegemónica de la ciencia moderna constituye una exploración paralela de los límites tanto internos como externos. Por ello, la utilización contra-hegemónica de la ciencia no se puede restringir solamente a la ciencia; únicamente tiene sentido dentro de una ecología de saberes.

## 2. La traducción intercultural

La segunda idea central de una epistemología del Sur es la traducción intercultural, entendida como el procedimiento que permite crear

inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el de parte homogénea. Las experiencias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades o partes. Por ejemplo, ver lo subalterno tanto dentro como fuera de la relación de subalternidad.

Como afirma Banuri (1990), lo que afectó más negativamente al Sur a partir del inicio del colonialismo fue haber concentrado sus energías en la adaptación y resistencias a las imposiciones del Norte.[6] Partiendo de la misma preocupación, Serequeberham (1991: 22) identifica los dos desafíos hoy propuestos a la filosofía africana. El primero, un desafío de-constructivo que consiste en identificar los residuos euro-céntricos heredados del colonialismo y presentes en los más diversos sectores de la vida colectiva, de la educación a la política, del derecho a las culturas. El segundo desafío, reconstructivo, consiste en revitalizar las posibilidades histórico-culturales de la

6 Banuri argumenta que el proyecto capitalista y colonial de desarrollo del "Sur" fue negativo para éste, "no a causa de malos consejos o de una intención malévola de los consejeros o consultores del desarrollo..., sino porque el proyecto forzó continuamente a las poblaciones coloniales a separar sus energías de búsqueda *positiva* de una transformación social definida por ellas mismas, y el concentrarse en el objetivo *negativo* de resistir al dominio cultural, político y económico de Occidente" (cursivas en el original) (Banuri, 1990: 66).

herencia africana interrumpida por el colonialismo y el neocolonialismo. El trabajo de traducción procura captar estos dos momentos: la relación hegemónica entre las experiencias y lo que en éstas (sobre todo las experiencias de la víctimas y su resistencia) hay más allá de dicha relación. En este doble movimiento de las experiencias sociales se plantean relaciones de inteligibilidad recíproca que no redunden en la *canibalización* de unas por otras.

El trabajo de traducción incide tanto sobre los saberes como sobre las prácticas (y sus agentes). La *traducción entre saberes* asume la forma de una *hermenéutica diatópica*. Este trabajo es lo que hace posible la ecología de los saberes. La hermenéutica diatópica consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan. He propuesto un ejercicio de hermenéutica diatópica a propósito de la preocupación isomórfica con respecto a la dignidad humana entre el concepto occidental de derechos humanos, el concepto islámico de *umma* y el concepto hindú de *dharma* (Santos, 1995: 333-347; 2003b: 444-445).[7] Otros dos ejercicios de hermenéutica diatópica me parecen importantes. El primero consiste en la traducción entre diferentes concepciones de la vida productiva entre las concep-

---

7 Sobre el concepto de *umma*, cfr., especialmente, Faruki, 1979; An Na'im, 1995, 2000; Hassan, 1996; sobre el concepto de *dharma*, cfr., Gandhi, 1929/32; Zaehner, 1982.

ciones de desarrollo capitalista y, por ejemplo, la concepción de *swadeshi* propuesta por Gandhi,[8] o la concepción de *Sumak Kawsay* de los pueblos indígenas (que trato con más detalle adelante). Las concepciones de desarrollo capitalistas han sido reproducidas por la ciencia económica convencional. Esas concepciones se basan en la idea de crecimiento infinito obtenido a partir de la sujeción progresiva de las prácticas y saberes a la lógica mercantil. A su vez, el *swadeshi* y el *Sumak Kawsay* se asientan en la idea de sustentabilidad y de reciprocidad.

El segundo ejercicio de hermenéutica diatópica consiste en la traducción entre varias concepciones de sabiduría y diferentes mundovisiones y cosmovisiones. Tiene lugar, por ejemplo, entre la filosofía occidental y el concepto africano de sagacidad filosófica. Este último es una contribución innovadora de la filosofía africana propuesta por Odera Oruka (1990; 1998), entre otros.[9] Se basa en una reflexión crítica sobre el mundo protagonizada por lo que Oruka llama *sabios*, sean poetas, médicos tradicionales, contadores de historias, músicos o autoridades tradicionales. Según Odera Oruka, la filosofía de la sagacidad:

---

8 Cfr., Gandhi, 1941, 1967. Sobre el *swadeshi*, cfr., también y entre otros, Bipinchandra, 1954; Nandy, 1987; Krishna, 1994.

9 Sobre la filosofía de la sagacidad, cfr., asimismo, Oseghare, 1992; Presbey, 1997. Entre la filosofía africana de la sagacidad y las filosofías indígenas, tanto las andinas como las amazónicas, existen afinidades insospechadas

*Consiste en los pensamientos expresados por hombres y mujeres de sabiduría en una comunidad determinada y es un modo de pensar y de explicar el mundo que oscila entre la sabiduría popular (máximas corrientes en la comunidad, aforismos y verdades generales de sentido común) y la sabiduría didáctica, una sabiduría y un pensamiento racional explicados por determinados individuos dentro de una comunidad. Mientras que la sabiduría popular es frecuentemente conformista, la sabiduría didáctica es, a veces, crítica en relación con el contexto colectivo y con la sabiduría popular. Los pensamientos pueden expresarse a través de la escritura o de la oralidad, o como dichos, proverbios, máximas y argumentos asociados a ciertos individuos. En el África tradicional, mucho de lo que podría considerarse filosofía de la sagacidad no está escrito, por razones que deben realmente ser obvias para todos. Algunas de estas personas, tal vez, hayan sido influenciadas en parte por la inevitable cultura moral y tecnológica de occidente, aunque su apariencia externa y su forma cultural de estar pertenecen básicamente a las del África rural tradicional. Exceptuando un puñado de ellas, la mayoría es "analfabeta" o "semianalfabeta" (Oruka, 1990: 28).*

La hermenéutica diatópica parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y, por tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación con otras culturas. Admitir la relatividad de las culturas no implica adoptar sin más el relativismo como actitud filosófica. Implica, sí, concebir el universalismo como una particularidad occidental cuya supremacía como idea no reside en sí misma, sino más bien en la

supremacía de los intereses que la sustentan. La crítica del universalismo se sigue de la crítica de la posibilidad de la teoría general. La hermenéutica diatópica presupone, por el contrario, lo que designo como universalismo negativo, la idea de la imposibilidad de completitud cultural. En el período de transición que atravesamos, la mejor formulación para el universalismo negativo tal vez sea designarlo como una teoría general residual: una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general.

La idea y sensación de carencia y de incompletitud crean la motivación para el trabajo de traducción, el cual, para fructificar, tiene que ser el cruce de motivaciones convergentes originadas en diferentes culturas. El sociólogo hindú Shiv Vishvanathan formuló de una manera incisiva la noción de carencia y la motivación que yo aquí denomino como motivación para el trabajo de traducción: "Mi problema es cómo ir a buscar lo mejor que tiene la civilización india y, al mismo tiempo, mantener viva mi imaginación moderna y democrática" (Vishvanathan, 2000: 12). Si, imaginariamente, un ejercicio de hermenéutica diatópica fuese realizado entre Vishvanathan y un científico de cultura eurocéntrica es posible imaginar que la motivación para el diálogo, por parte de este último, se formularía del siguiente modo: "¿Cómo puedo mantener vivo en mí lo mejor de la cultura occidental moderna y democrática y, al mismo tiempo, reconocer el valor de la diversidad del mundo que aquella designó au-

toritariamente como no-civilizado, ignorante, residual, inferior o improductivo?" ¿Y cómo se realizaría la hermenéutica diatópica entre cualquiera de ellos y una científica (blanca, negra, indígena) de la América Latina?

El segundo tipo de trabajo de traducción tiene lugar *entre prácticas sociales y sus agentes*. Es evidente que todas las prácticas sociales se basan en conocimientos y, en ese sentido, son también prácticas de saber. Sin embargo, al incidir sobre las prácticas, el trabajo de traducción intenta crear inteligibilidad recíproca entre formas de organización y entre objetivos de acción. En otras palabras, en este caso, el trabajo de traducción incide sobre los saberes en tanto que saberes aplicados, transformados en prácticas y materialidades. El trabajo de traducción entre la biomedicina moderna y la medicina tradicional ilustra bien el modo a partir del cual la traducción debe incidir simultáneamente sobre los saberes y sobre las prácticas en que se traducen. Los dos tipos de trabajo de traducción se distinguen, en el fondo, por la perspectiva que los informa. La especificidad del trabajo de traducción entre prácticas y sus agentes se hace más evidente en situaciones en que los saberes que informan diferentes prácticas son menos distintos que las prácticas en sí mismas. Es, sobre todo, lo que sucede cuando las prácticas se dan en el interior del mismo universo cultural, como cuando se intenta traducir las formas de organización y los objetivos de acción de dos movimientos so-

ciales, por ejemplo el movimiento feminista y el movimiento obrero en un país europeo, latinoamericano o africano.

Tal como sucede con la traducción de saberes, el trabajo de traducción de las prácticas es particularmente importante entre prácticas no-hegemónicas, dado que la inteligibilidad entre ellas es una condición de su articulación recíproca. Esta es, a su vez, una condición de la conversión de las prácticas no-hegemónicas en prácticas contra-hegemónicas. El potencial anti-sistémico o contra-hegemónico de cualquier movimiento social reside en su capacidad de articulación con otros movimientos, con sus formas de organización y sus objetivos. Para que esa articulación sea posible, es necesario que los movimientos sean recíprocamente inteligibles.

El trabajo de traducción tiende a esclarecer lo que une y lo que separa los diferentes movimientos y las diferentes prácticas, de modo que determine las posibilidades y los límites de la articulación o agregación entre los mismos. Dado que no hay una práctica social o un sujeto colectivo privilegiado en abstracto para conferir sentido y dirección a la historia, el trabajo de traducción es decisivo para definir, en concreto, en cada momento y contexto histórico, qué constelaciones de prácticas tienen un mayor potencial contra-hegemónico. Para dar un ejemplo: en marzo de 2001, el movimiento indígena zapatista, al dirigirse a la Ciudad de México con fuerte apoyo de la población de ese país, fue protago-

nista de una práctica contra-hegemónica privilegiada; y lo fue tanto más cuanto supo realizar trabajo de traducción entre sus objetivos y prácticas y los objetivos y prácticas de otros movimientos sociales mexicanos, como, por ejemplo, de los movimientos cívicos, del movimiento obrero autónomo y del movimiento feminista. De ese trabajo de traducción resultó, por ejemplo, que el comandante zapatista elegido para dirigirse al Congreso mexicano haya sido la comandante Esther. Los zapatistas pretendieron con esa elección significar la articulación entre el movimiento indígena y el movimiento de liberación de las mujeres y, por esa vía, profundizar el potencial contra-hegemónico de ambos.

El trabajo de traducción se ha vuelto, en los tiempos recientes, aún más importante a medida que se fue configurando un nuevo movimiento contra-hegemónico o anti-sistémico. Este movimiento ha venido a proponer una globalización alternativa a la globalización neoliberal a partir de redes transnacionales de movimientos locales. Ha llamado la atención de los *media* en noviembre de 1999 en Seattle, y adquirió su primera forma organizativa global en el Foro Social Mundial, realizado en Porto Alegre en enero de 2001.[10] El movimiento de la globalización contra-hegemónica revela cada vez mayor visibili-

---

10 Sobre la globalización contra-hegemónica existe una bibliografía en aumento. Cfr., entre otros: Santos, 1995: 250-377; 2002a; 2006b; Keck y Sikkink, 1998; Evans, 1999; Brecher *et al.* 2000; Cohen y Rai, 2000.

dad y diversidad de las prácticas sociales que, en las diversas esquinas del globo, resisten a la globalización neoliberal. Es una constelación de movimientos muy diversificados. Se trata, por un lado, de movimientos y organizaciones locales, no sólo muy diversos en sus prácticas y objetivos, sino, más allá de eso, anclados en diferentes culturas. Se trata, por otro, de organizaciones transnacionales, unas originarias del Sur, otras del Norte, igualmente muy diversas entre sí. La articulación y agregación entre estos diferentes movimientos y organizaciones y la creación de redes transfronterizas exigen un gigantesco esfuerzo de traducción. ¿Qué hay de común entre el presupuesto participativo, hoy en práctica en numerosas ciudades latinoamericanas y europeas, la planificación democrática participativa de los *panchayats* en Kerala y Bengala Occidental en la India y las formas de autogobierno de los pueblos indígenas de la América Latina y de las poblaciones rurales de África? ¿Qué pueden aprender uno del otro? ¿En qué tipo de actividades globales contra-hegemónicas pueden cooperar? Las mismas cuestiones pueden hacerse del movimiento pacifista y el movimiento anarquista, o del movimiento indígena y el movimiento *gay*, o del movimiento zapatista y el de la organización ATTAC[11], del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil y el movimiento del río Narmada en la India, y así sucesivamente.

---

11 Acrónimo de *Association pour la Taxation des Transactions Financières pour l'Aide aux Citoyens.*

Estas son las cuestiones que el trabajo de traducción pretende responder. Se trata de un trabajo muy complejo, no solo por el número y diversidad de movimientos y organizaciones implicados, sino, sobre todo, por el hecho de que unos y otros estén anclados en culturas y saberes muy diversos. O sea, es un campo donde el trabajo de traducción incide simultáneamente sobre los saberes y las culturas, por un lado, y sobre las prácticas y los agentes, por otro. Más allá de esto, ese trabajo tiende a identificar lo que los une y lo que los separa. Los puntos en común representan la posibilidad de una agregación o combinación a partir de abajo, la única alternativa posible a una agregación desde arriba impuesta por una teoría general o por un actor social privilegiado.

Así pues, en este libro busco identificar las virtualidades de una epistemología del Sur para analizar, más adelante, dos temas de gran importancia en el continente latinoamericano de hoy: la transición y la refundación del Estado.

Universidad Técnica del Norte
BIBLIOTECA
Ibarra Ecuador

# PARTE II

# Capítulo 4

# El contexto latinoamericano

Cuatro dimensiones caracterizan el actual contexto socio-político-cultural del Continente. Son dimensiones principales referidas al carácter de las luchas, la acumulación, la hegemonía y el debate civilizatorio.

## 1. Luchas ofensivas y luchas defensivas

La primera dimensión del contexto latinoamericano, más que en otros continentes, es la coexistencia de formas de luchas muy avanzadas y ofensivas, con formas de luchas retrasadas y defensivas. En el caso de las primeras, el Estado es parte de la solución; en las segundas, es parte del problema. Entre las luchas más avanzadas y ofensivas podemos incluir los movimientos indígenas que han conducido al constitucionalismo transformador de Bolivia y Ecuador, la revolución bolivariana, el nuevo nacionalismo en términos de control de los recursos naturales, la construcción de Estados plurinacionales. Entre las luchas más retrasadas y defensivas, en tanto, podemos mencionar las luchas contra la criminalización de la protesta social, que incluye el intento de calificar como "terroristas" a los movimientos sociales y enjuiciar a sus líderes; contra

la contra-revolución jurídica que busca desconstitucionalizar las conquistas sociales consagradas en las constituciones más recientes (un buen ejemplo es Brasil); contra el paramilitarismo y el asesinato político (sobre todo en Colombia pero presente en muchos otros países); contra el golpismo hondureño (por cierto, un ensayo para futuros golpes en otros países del Continente); contra el control de los medios de comunicación por parte de las oligarquías o grupos económicos muy poderosos, que transforman esos medios en el gran "partido" de oposición a la transformación progresista de la sociedad. Las luchas ofensivas no tienen necesariamente un potencial o una vocación socialista; tienen como objetivo inmediato la toma del poder del Estado para realizar cambios importantes en las políticas públicas a fin de generar mayor redistribución de la riqueza. Las luchas defensivas, en tanto, tienen como objetivo inmediato la resistencia en contra del poder represivo del Estado o de poderes fácticos. La articulación entre los dos tipos de lucha es compleja. Incluso en países o contextos políticos donde dominan las luchas ofensivas hay que recurrir a luchas defensivas cuando la toma del poder del Estado no es total o cuando el Estado no tiene control eficaz sobre los poderes fácticos y la violencia política no-estatal.[1]

---

1 Si tomamos el Continente como una unidad de análisis y nos reportamos, por analogía, a las conceptualizaciones de Gramsci (1971: 228-270), podemos concluir que están simultáneamente en curso en América Latina la guerra de posición y la guerra de movimiento y las dos son de tipo nuevo. Para

La coexistencia de luchas ofensivas y de luchas defensivas, que marcan la región en este momento, produce una turbulencia muy específica en el cuadro político democrático. En los años 20 del siglo pasado, José Mariátegui consideraba como fenómeno característico de su tiempo la aparición de dos violentas negaciones de la democracia liberal: el comunismo y el fascismo (s/f [1929]: 113). Pasado un siglo podemos decir que las negaciones de la democracia liberal –que hoy llamaríamos socialismo y fascismo– no enfrentan la democracia desde fuera, sino desde dentro. La democracia liberal está hoy vigente en casi todo el Continente y es en su seno que las fuerzas del socialismo y las fuerzas del fascismo se enfrentan. Las luchas de vocación o potencial socialista se manifiestan en los procesos de radicalización de

---

Gramsci, la guerra de posición era una guerra de larga duración operando en la esfera de la sociedad civil y con el objetivo de ganar la lucha cultural e ideológica y construir una nueva hegemonía. Al contrario, la guerra de movimiento era el ataque frontal al Estado y la conquista rápida del poder. Recomendaba el primer tipo para los países occidentales (Estados débiles y sociedades civiles/hegemonías fuertes) y el segundo tipo para los países orientales (Estados centralizadores y sociedades civiles "primordiales" como Rusia). Esta recomendación, como todas las de Gramsci, es flexible. Por ejemplo, Gramsci consideraba que la resistencia pasiva de Gandhi era una forma de guerra de posición. En el contexto actual la lucha ofensiva tiene por objetivo el control del Estado pero no significa la toma del Palacio de Invierno. Por otro lado, hay dos subtipos de guerra de posición: la lucha civilizatoria que busca crear, a partir de las cosmovisiones indígenas, una nueva hegemonía sobre cuestiones centrales como el desarrollo; y la lucha defensiva que procura mantener las victorias jurídicas y políticas alcanzadas y preservar la democracia política. Hoy las dos guerras son muchas veces simultáneas.

la democracia; de la democracia participativa, comunitaria e intercultural; de la democratización del acceso a la tierra; de la redistribución de las rentas de explotación de los recursos naturales; de la promoción de alternativas al desarrollo, como son el buen vivir (el *Sumak Kawsay* o el *Suma Qamaña*); o de la negación de la separación entre sociedad y naturaleza, concebida como Madre tierra (la *Pachamama*).

A su vez, las luchas fascistas se manifiestan en la defensa de una democracia de baja intensidad, representativa y sin capacidad de redistribución social; en el reclamo de autonomía/descentralización para proteger los intereses oligárquicos contra el Estado central nacional-popular; en formas de violencia (asesinatos políticos y amenazas) por parte de actores no estatales o como resultado de alianzas público/privado (por ejemplo, el paramilitarismo); en la violencia estructural del racismo; en la represión brutal (incluyendo las masacres) de la protesta social; en la negación de los derechos laborales en las maquiladoras; en el siempre re-emergente trabajo esclavo; en el silenciamiento de los crímenes contra la humanidad cometidos por las dictaduras o en la represión de los grupos que luchan por el derecho a la memoria de las víctimas de esos crímenes, etc. Se trata de un fascismo de nuevo tipo, fragmentario, que busca impedir que el juego democrático sea utilizado para luchas más avanzadas. No niega la democracia representativa sino que busca cerrarla en la falsa alternativa

de hacerla irrelevante (al no afectar la reproducción de los intereses económicos dominantes) o declararla ingobernable.

Tomando de nuevo el continente latinoamericano como unidad de análisis, asistimos a una dualidad de poderes de tipo nuevo[2] en que se cruzan, dentro del marco democrático, las luchas socialistas y las luchas fascistas sin que, por ahora, sea posible saber cuáles van a vencer. Esta dualidad torna el poder democrático más heterogéneo y más inestable y la naturaleza misma del "campo democrático" se transforma en un objeto de disputa no necesariamente democrática.[3]

## 2. Acumulación ampliada y acumulación primitiva

La segunda dimensión del contexto actual es que coexisten en el continente latinoamericano las dos formas de acumulación de capital que Marx imaginó como secuenciales (1976, Vol. 1, Parte VIII). Por un lado, la acumulación que resulta de la reproducción ampliada del capital y que, sin demasiado rigor, podemos considerar que opera por mecanismos económicos; por otro lado, la acumulación primitiva que, según

---

2 Sobre la dualidad de poderes "clásica" véase Lenin, 1970; Trotsky, 1967 y Santos, 1979. Véase también, con un enfoque en Bolivia, Zavaleta, 1974.

3 Las voces más lúcidas del Continente nos invitan a la prudencia. Advertía Zavaleta que "América es un continente conservador porque cree más en la transformación por la vía del excedente [vertical, económico] que por la vía de la reforma intelectual [horizontal, democrática]" (1986: 43).

Marx, precede a la acumulación ampliada y que consiste en la apropiación, casi siempre ilegal y violenta, y siempre con recurso a mecanismos extra-económicos (políticos, coercitivos), de la tierra, de los recursos naturales y de la fuerza de trabajo necesarios para sostener la reproducción ampliada. Esos mecanismos han incluido históricamente el despojo colonial, la esclavitud, la coerción política, la violencia paramilitar, la ocupación extranjera para controlar los recursos naturales y las poblaciones, etc.

Esta acumulación primitiva que, con David Harvey (2003), podemos designar como acumulación por desposesión, sostiene la acumulación ampliada tal como la había previsto Rosa Luxemburgo (1951[1913]: cap. 26). Las relaciones entre los dos tipos de acumulación determinan hoy la relación entre nación e imperialismo. De hecho, la presencia del imperialismo es en gran medida el resultado de la tarea incumplida de la acumulación primitiva, lo que es más que nunca visible en el intento imperial de controlar la tierra, el agua dulce, la biodiversidad y los recursos naturales por vía de la guerra, la ocupación, la presión diplomática, la instalación de bases militares disuasorias. Así se explica que el Banco Mundial, al mismo tiempo que saluda las nuevas políticas sociales focales en algunos países del Continente (por ejemplo, la *bolsa-familia* en Brasil),[4] antes demonizadas, sigue presionando al Sur global para privatizar el agua, la educa-

4 Véase, entre otros informes, Banco Mundial, 2007.

ción, la salud, los recursos naturales, así como para eliminar las formas comunales de propiedad de la tierra, privando por esta vía a los Estados nacionales de los recursos financieros para sostener las políticas sociales focales ahora legitimadas por el propio Banco. Todo esto después del aparente colapso de las políticas neoliberales con la crisis financiera global de 2008.

### 3. Lo hegemónico y lo contra-hegemónico

La tercera dimensión del contexto latinoamericano es que en este continente, más que en ningún otro, se ha logrado en los últimos veinte años hacer con éxito un uso contra-hegemónico de instrumentos políticos hegemónicos como son la democracia representativa, el derecho, los derechos humanos y el constitucionalismo. Entiendo por instrumentos hegemónicos las instituciones desarrolladas en Europa a partir del siglo XVIII por la teoría política liberal con vista a garantizar la legitimidad y gobernabilidad del Estado de Derecho moderno en las sociedades capitalistas emergentes. Se trata de instrumentos hegemónicos porque fueron diseñados para garantizar la reproducción ampliada de las sociedades capitalistas de clases y porque son creíbles como garantes de la consecución del bien común, incluso por parte de las clases populares *en sí* afectadas negativamente por ellos. Su credibilidad resulta de una tensión entre democracia y capitalismo resultante, por un lado, del carácter expansivo de la democracia (que inicialmente excluía a las mujeres y a los trabajadores

del juego democrático) al permitir la lucha democrática por la profundización de la democracia; y, por otro lado, de la relativa inflexibilidad del capitalismo (que inicialmente consideró los impuestos como confiscación estatal) al permitir solamente (bajo presión) concesiones (pérdidas de ganancias inmediatas) que no amenacen (y más bien garanticen) su reproducción ampliada a largo plazo.

El uso contra-hegemónico, como el nombre indica, significa la apropiación creativa por parte de las clases populares *para sí* de esos instrumentos a fin de hacer avanzar sus agendas políticas más allá del marco político-económico del Estado liberal y de la economía capitalista[5]. Las movilizaciones populares de las dos últimas décadas por un nuevo constitucionalismo, desde abajo, por el reconocimiento de los derechos colectivos de las mujeres, indígenas y afro-descendientes, la promoción de procesos de democracia participativa en paralelo con la democracia representativa, las reformas legales orientadas al fin de la discriminación sexual y étnica, el control nacional de los recursos naturales, las luchas para retomar la tensión entre democracia y capitalismo eliminada por el neoliberalismo (democracia sin redistribución de la riqueza y, al contrario, con concentración de riqueza); todo ello

---

5 Gramsci fue quien dentro del marxismo dio más atención a la necesidad de tomar del adversario lo más avanzado en sus posiciones e integrarlo de modo subordinado en el contexto más amplio de las luchas anti-capitalistas.

configura un uso contra-hegemónico de instrumentos e instituciones hegemónicas.

Esta posibilidad de contra-hegemonía ocurre en ciertos contextos de intensificación de las luchas populares cuando no figuran en la agenda política otros medios de lucha (revolución), cuando las clases dominantes están relativamente fragmentadas y cuando el imperialismo aparece momentáneamente debilitado o centrado en otros espacios geopolíticos.[6] Esta conjunción de factores crea una estructura de oportunidades en un tiempo, como el nuestro, que parece ser demasiado prematuro para ser pre-revolucionario o demasiado tardío para ser pos-revolucionario. Esta estructura de oportunidades está vigente hoy en el Continente. ¿Por cuánto tiempo? Nadie lo sabe. Pero algo es cierto: el uso contra-hegemónico es siempre un uso contra-corriente y por eso necesita, para sostenerse, de la permanente movilización política que para ser efectiva tiene que operar desde dentro de las instituciones y desde fuera (movilizaciones en la calle, acciones directas no necesariamente legales). Sin esa movilización el potencial contra-hegemónico de las instituciones se vacía rápidamente.

---

6 Mariátegui hablaba "de las zonas sociales donde la fe en los principios democráticos es ingenua y honrada y donde la tendencia radical y reformista es tradicional" (1975[1923]:14). ¿Serán estas "zonas sociales" hoy importantes para legitimar el uso contra-hegemónico de la democracia y del derecho?

## 4. El debate civilizatorio

Finalmente, la cuarta dimensión del contexto latinoamericano es que está finalmente abierto un debate civilizatorio. Obviamente, este debate es constitutivo del Continente desde la conquista pero fue violentamente suprimido, tanto en la colonia como en los Estados independientes, por medios tan diversos como el genocidio, la evangelización, la tutela estatal de los "menores" indígenas, el asimilacionismo y el mito de la democracia racial. Hoy, debido a la renovada eficacia de las luchas de los pueblos indígenas y afro-descendientes, el debate civilizatorio está en la agenda política y se manifiesta a través de dualidades complejas ancladas en universos culturales y políticos muy distintos. No se trata de diferencias culturales siempre presentes en el seno de cualquier universo civilizatorio, sino de diferencias culturales entre universos civilizatorios distintos. A título de ejemplo, algunas de las dualidades: ¿recursos naturales o *Pachamama*?, ¿desarrollo o *Sumak Kawsay*?, ¿tierra para reforma agraria o territorio como requisito de dignidad, respeto e identidad?, ¿Estado-nación o Estado plurinacional?, ¿sociedad civil o comunidad?, ¿ciudadanía o derechos colectivos?, ¿descentralización/desconcentración o autogobierno indígena originario campesino?

Este debate es muy promisorio, en especial porque tiende a desmentir las tesis conservadoras del "choque de civilizaciones". Al contrario, parece encaminarse a la promoción de una in-

terculturalidad igualitaria, un encuentro verdaderamente pos-colonial. De las dualidades, una vez reconocidas como diferencias iguales, emergen creativos mestizajes conceptuales, teóricos y políticos.

La presencia del debate civilizatorio significa que las luchas sociales adquieren la conciencia de que los dos sistemas de dominación —capitalismo y colonialismo— son simultáneamente distintos e inseparables, y que sin entender la articulación entre ellos no podrán tener éxito. En el plano político no es tan útil cuanto parece teorizar la pertenencia mutua de capitalismo y colonialismo en el código genético de la modernidad occidental. Más importante es analizar los cambios históricos concretos en las relaciones entre ambos.

De la conquista al neoliberalismo, de la esclavitud a las independencias, esas relaciones cambiaron significativamente. Paradójicamente, el neoliberalismo, al querer liberar el capitalismo de todas las mediaciones políticas nacionales, acabó reforzando el componente colonial de la ecuación capitalismo-colonialismo. Así, los Estados nacionales perdieron soberanía de auto-regulación y de auto-financiación hasta al punto de volver a ser semi-colonias; el uso de medios extra-económicos (de los tratados de libre comercio a la guerra) para garantizar acceso a la tierra y a los recursos naturales mostró la actualidad de los mecanismos de acumulación primitiva, típica del colonialismo: se intensifi-

caron las formas de trabajo esclavo; países o regiones enteras fueron sujetos a la monocultura exportadora que anteriormente había sido mitigada por los procesos de industrialización y de sustitución de importaciones, lo que a su vez reforzó el colonialismo interno. Estas condiciones geopolíticas y económicas resonaron en todos los movimientos por la identidad cultural, particularmente en los movimientos indígenas y afro-descendientes, y explican la enorme fuerza de recurrir a la descolonización que resume y condensa el debate civilizatorio.

En este contexto, tan complejo cuanto creativo, están emergiendo diferentes soluciones políticas. No es mi intención analizarlas aquí. Me concentro en dos: la naturaleza de la transición y la refundación del Estado. Los análisis que siguen permitirán ilustrar los límites de las soluciones que la tradición crítica eurocéntrica (a pesar de su diversidad interna) propone y las nuevas posibilidades que la epistemología del Sur busca dar credibilidad.

# Capítulo 5

# La naturaleza de la transición

El continente latinoamericano comparte con los países de Europa del sur la más vasta bibliografía sobre transiciones políticas contemporáneas. Se trata de estudios sobre las transiciones de las dictaduras o "Estados burocrático- autoritarios" de los años 60 y 70 del siglo pasado hacia las democracias liberales de los años 80, y en los que sobresale el trabajo de Guillermo O'Donnell (1986a; 1986b; 1988; 2008). El problema central en este tipo de estudios es definir dónde comienza la transición y hasta dónde va. Para los autores de las transiciones democráticas en el Continente la solución dominante fue definir de modo exhaustivo las características de los regímenes dictatoriales y establecer como inicio de la transición el momento en que algunas de esas características dejaron de estar presentes. Simétricamente, la transición es dada por terminada en el momento en que están presentes todas las características que los autores atribuyen a la democracia representativa (O'Donnell, 1982). La controversia sobre esta estrategia analítica y sus resultados es grande, y de ella no me ocupo aquí. Lo importante es subrayar que, en general,[1] la teoría

1 Una de las más brillantes excepciones es Zavaleta, 1986.

crítica latinoamericana, en especial de los años 80 del siglo pasado, concentró sus críticas en el carácter "superestructural" de los análisis de las transiciones, totalmente centrados en las dinámicas y procesos políticos (casi siempre dominados por las élites y con muy poco espacio para las clases populares), y en el hecho de que las transiciones democráticas ocurrieron al mismo tiempo que la liberalización de las economías exigida por la nueva ortodoxia, el neoliberalismo, y por eso coincidieron con el aumento exponencial de las desigualdades sociales, lo que acabó por deslegitimar la democracia liberal en la percepción de las clases populares.

Durante los años 80 y 90 del siglo pasado y la primera década del siglo actual otros fenómenos ocurrieron en Latinoamérica que pasaron totalmente al margen de esta literatura canónica de las transiciones y que, sin embargo, la cuestionan radicalmente en sus fundamentos. Me refiero sobre todo a los movimientos indígenas, afro-descendientes y campesinos. Estos movimientos subvirtieron los fundamentos de las transiciones "canónicas" en tres dimensiones distintas: a) el inicio y el término de la transición, b) el concepto de tiempo que gobierna la transición y c) las totalidades en cuyo seno ocurre la transición.

En primer lugar, estos movimientos cambiaron de modo radical los puntos de partida y los probables puntos de llegada de las transiciones. Para todos ellos la duración de la transición es mucho más larga que la duración de las transi-

ciones democráticas. Para los pueblos indígenas la transición tiene la duración más larga: comienza con la resistencia a la conquista y al colonialismo y sólo termina cuando la autodeterminación de los pueblos sea plenamente reconocida. Para los movimientos afro-descendientes la transición comienza con la resistencia a la esclavitud y a la profundización del colonialismo y del capitalismo hecho posible por la esclavitud y sólo termina cuando acaben el colonialismo y la acumulación primitiva que por ahora sostienen la permanencia del racismo y de formas de "trabajo análogo a la esclavitud". Finalmente, para los campesinos en sentido amplio (cholos, mestizos, pardos, *ribeirinhos*, caboclos, pescadores, indígenas o afro-descendientes), la transición comienza con las independencias y con la resistencia al saqueo de las tierras comunales, a la concentración de tierras en las manos de las oligarquías, ahora libres del control imperial, y al patrimonialismo y *coronelismo*, y sólo termina cuando la reforma agraria sea finalmente cumplida.

Estos movimientos han subvertido toda la laboriosa investigación sobre las transiciones al mostrar que sus duraciones son demasiado cortas y que las transformaciones "canonizadas" por ellas, sin ser minimizadas o menospreciadas, surgen como muy limitadas una vez que se sitúan en el contexto mucho más amplio de la emancipación y de la liberación.

En segundo lugar, no solamente la duración ha sido subvertida, sino también el concepto de tiempo que le subyace. Dada la concepción de tiempo lineal que subyace a la modernidad occidental, las transiciones son siempre una trayectoria que va del pasado al futuro. ¿Qué pensar, entonces, como en el caso de los movimientos indígenas, cuando se plantea una transición en la que el regreso al pasado ancestral, pre-colonial, se transforma en la versión más capacitadora de la voluntad de futuro? ¿Cómo imaginar al revés, o sea, desde lo que no existe para lo que existió y desde este último, recuperado en sus ruinas vivientes, reales o imaginarias, para un futuro que no tiene que ser inventado sino que tiene que ser des-producido como ausente o inviable? ¿Cómo hacer demandas de futuro a través de demandas de memoria? Las preguntas revelan retóricamente las dificultades de la tradición crítica eurocéntrica para entender el sentido de las cuestiones y la imposibilidad de darles respuesta dentro del marco epistemológico y ontológico en que se mueve. Lo impensado puede ser pensado desde lo pensado pero no desde lo impensable.

La tercera subversión tiene que ver con las diferentes cosmovisiones que son llamadas a converger en las transiciones de largo plazo. Las transiciones canónicas de las décadas pasadas son transiciones en el seno de totalidades homogéneas: dictadura y democracia en cuanto dos sub-especies de regímenes políticos modernos. En el caso de los indígenas y afro-descendientes,

las transiciones ocurren entre civilizaciones distintas, universos culturales con cosmovisiones propias cuyo diálogo posible, a pesar de tanta violencia y de tanto silenciamiento, solamente es posible a través de la traducción intercultural y siempre con el riesgo de que las ideas más fundamentales, los mitos más sagrados, las emociones más vitales se pierdan en el tránsito entre universos lingüísticos, semánticos y culturales distintos.[2] O sea, cuando es exitosa, la transición es en este caso también una transición conceptual, que se configura como mestizaje conceptual.

Así, cuando la Constitución de Ecuador[3] habla de los derechos de la *Pachamama* configura una mestizaje conceptual entre el mundo moderno de los derechos y el mundo andino de la *Pachamama* a quienes nadie "puede dar derechos" una vez que ella sería la fuente misma de todos los deberes y de todos los derechos si tales conceptos perteneciesen a su cosmovisión. Asimismo, cuando las Constituciones de Ecuador y de Bolivia[4] establecen el buen vivir (*Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*) como principio orientador de la organización económica, polí-

---

2 La creciente participación en el debate de intelectuales indígenas conocedores de las diferentes culturas en presencia es, a mi juicio, el factor clave en la promoción del dialogo intercultural pos-colonial. Estos intelectuales surgen a veces asociados a indigenistas solidarios con la lucha indígena. Véase Esteban Ticona 2005 y 2006; Cusicanqui, 2003; Choque (ed.) 1992; Rojas, Ticona y Albó, 1995; Orellana, 2004; Albó, 2009 y Bedregal, 2006.

3 Ver abajo.

4 Ver abajo.

tica y social, recurren a un dispositivo conceptual y normativo híbrido que junta en el texto jurídico matricial de la modernidad occidental —la Constitución Política— recursos lingüísticos y conceptuales no coloniales y no occidentales. ¿Cómo incluir en las comunidades de los beneficiarios de políticas públicas y derechos humanos a los antepasados, los animales y la Madre tierra? ¿Cómo proponer mestizajes culturales, conceptuales y normativos que rompan con los modos de producción de mestizajes violentos y desiguales que durante tantos siglos provocaron el robo de la historia y de las identidades indígenas? ¿Son posibles nuevos mestizajes asentados en el reconocimiento del doble derecho humano pos-colonial: tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza; tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos des-caracteriza?

Sabemos que en cuanto hecho político, la transición de larga duración ocurre en el corto plazo y está sujeta a la contingencia de las agendas y luchas políticas en un momento histórico dado. Por ejemplo, en Bolivia, la larga duración de la transición des-colonial estuvo presente desde el inicio de la demanda de convocar a una Asamblea Constituyente por parte de los movimientos indígenas (en especial de las tierras bajas), de la Coordinadora del Agua y de la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia). En ese sentido pretendían que los criterios de represen-

tación para la Asamblea fuesen los criterios propios de la cultura comunitaria: representación cualitativa y no cuantitativa con base en los diferentes tipos de liderazgos comunitarios y sindicales. Sin embargo, tal demanda no fue políticamente viable y la convocatoria a la Asamblea Constituyente fue organizada con los criterios cuantitativos electorales propios de la cultura política liberal.[5] En este contexto, lo decisivo es que los participantes en las luchas "veían" el largo plazo "dentro" del corto plazo, y viceversa; y que evalúen sus éxitos y fracasos en función de esa "visión".

5 Un análisis más detallado puede leerse en Tapia, 2009:242.

# Capítulo 6

# La refundación del Estado y los falsos positivos

Aparentemente, "el Estado" pasa por profundas transformaciones desde el colapso financiero de 2008.[1] Los cambios anteriores producidos por los colapsos financieros locales o regionales de los años 70, 80 y 90 del siglo pasado afectaron países con poca influencia en los negocios internacionales y, por eso, los respectivos Estados fueron forzados a insistir en la ortodoxia, o se rebelaron y fueron objeto de sanciones o, en el mejor de los casos, fueron ignorados. El tema de debate es saber hasta qué punto los cambios en curso desde hace varias décadas afectan la estructura institucional y organizacional del Estado moderno, el conjunto de instituciones más estable de la modernidad occidental. Los cambios en la acción del Estado en el continente latinoamericano durante los últimos veinte años han dado fuerza al argumento de que "el Estado está de vuelta".

1 El Estado es uno de los dispositivos (conjunto institucional, normativo e ideológico) de la modernidad occidental donde mejor se puede observar que los cambios aparentemente profundos y rápidos ocultan muchas veces permanencias muy estables. El otro dispositivo es quizás la propiedad privada. ¿Hubo algún cambio profundo en este dominio en los últimos trescientos años?

¿Pero qué tipo de Estado está de vuelta? Para contestar esta pregunta distingo dos vertientes de transformación del Estado: la primera que llamo el Estado como comunidad ilusoria y la segunda el Estado de las venas cerradas.

## 1. El Estado-comunidad-ilusoria

El Estado-comunidad-ilusoria es el conjunto de reformas recientes que buscan devolver alguna centralidad al Estado en la economía y en las políticas sociales. Lo hace sin comprometer la lealtad a la ortodoxia neoliberal internacional, pero usando todo el campo de maniobra que, en el plano interno, tal ortodoxia les concede coyunturalmente. Algunos de los rasgos principales de esta transformación son: políticas de redistribución de riqueza a través de transferencias directas y focales a los grupos sociales más vulnerables, a veces condicionadas por la obligación de ejercer derechos universales como son la educación de sus hijos o recursos para el sistema de salud; inversión fuerte en la políticas de educación; el Estado competitivo se sobrepone al Estado protector ya que las políticas sociales son vistas como una cuestión técnica de reducción de pobreza y no como principio político de cohesión social (otro pacto social más incluyente); la lógica y evaluación de la acción del Estado es definida por criterios de eficiencia derivados de las relaciones mercantiles ("gerencialismo") y los ciudadanos son invitados a comportarse como consumidores de los servicios del Estado; enfoque especial en la administración pública, su desempeño, su tama-

ño, en la simplificación y desburocratización de los servicios; búsqueda de asociaciones público-privadas en la producción de servicios anteriormente a cargo del Estado; promiscuidad entre el poder político y el poder económico que puede asumir formas "normales" (las sociedades, grupos de presión, concesiones y la *gobernanza*) y formas "patológicas" (tráfico de influencias, abuso de poder, corrupción); cambios en la estructura política del Estado con el aumento del poder del Ejecutivo (y en especial del Ministro de Finanzas) y la autonomía del Banco Central; recuperación tímida de la regulación que el capital financiero quiso evadir en el periodo anterior pero, siempre que sea posible, por vía de autorregulación; políticas de descentralización y desconcentración; despolitización del derecho —no es instrumento de transformación social sino instancia de resolución de litigios a fin de que las transacciones económicas sean más previsibles— y, al mismo tiempo, inversión (a veces significativa) de fondos públicos en el mejoramiento del sistema judicial (en términos humanos, técnicos y de infraestructura) muchas veces por presión externa (el caso paradigmático de Colombia);[2] promoción de formas de transparencia, como los presupuestos participativos, los concejos municipales de servicios, pero siempre al nivel sub-nacional; una retórica nacionalista o incluso anti-imperialista que, a veces, coexiste con el dócil (en los mejores casos) alineamiento con los designios imperiales.

2 Véase Santos y Villegas (eds.) 2001 y Santos, 2009b.

El Estado-comunidad-ilusoria tiene una vocación política nacional-popular y trans-clasista. La "comunidad" reside en la capacidad del Estado para incorporar algunas demandas populares por vía de inversiones financieras y simbólico-ideológicas. La acción represiva del Estado asume, ella misma, una fachada simbólico-ideológica (la "seguridad ciudadana"). El carácter "ilusorio" reside en el sentido clasista del trans-clasismo. Las tareas de acumulación dejan de contraponerse a las tareas de legitimación para ser su espejo: el Estado convierte intereses privados en políticas públicas no porque sea "el comité de la burguesía", sino porque es autónomo en la defensa del bien común. Por otro lado, al denunciar las más arrogantes manifestaciones del poder clasista (demonizando la ostentación, los bonos y gratificaciones), el Estado hace que los fundamentos de este poder queden todavía más invisibles e intocados.

## 2. La refundación de Estado: las venas cerradas

La refundación del Estado moderno capitalista colonial es un reto mucho más amplio. Sintetiza hoy las posibilidades (y también los límites) de la imaginación política del fin del capitalismo y del fin del colonialismo. El Estado moderno ha pasado por distintos órdenes constitucionales: Estado liberal, Estado social de derecho, Estado colonial o de ocupación, Estado soviético, Estado nazi-fascista, Estado burocrático-autoritario, Estado desarrollista, Estado de Apartheid, Estado secular, Estado religioso y, el más re-

ciente (quizás también el más viejo), Estado de mercado. Lo que es común a todos ellos es una concepción monolítica y centralizadora del poder del Estado; la creación y control de fronteras; la distinción entre nacionales y extranjeros y, a veces, entre diferentes categorías de nacionales; la universalidad de las leyes a pesar de las exclusiones, discriminaciones y excepciones que ellas mismas sancionan; una cultura, una etnia, una religión o una región privilegiadas; organización burocrática del Estado y de sus relaciones con las masas de ciudadanos; división entre los tres poderes de soberanía con asimetrías entre ellos, tanto originarias (los tribunales no tienen medios para hacer ejecutar sus propias decisiones) como contingentes (la supremacía del Ejecutivo en tiempos recientes); aun cuando el Estado no tiene el monopolio de la violencia, su violencia es de un rango superior una vez que puede usar contra "enemigos internos" las mismas armas diseñadas para combatir a los "enemigos externos".

Cuando los movimientos indígenas, en el continente latinoamericano y en el mundo, levantan la bandera de la refundación del Estado lo hacen por haber sufrido históricamente y por seguir sufriendo hoy en día las consecuencias de todas las características arriba mencionadas del Estado moderno en muchas de sus metamorfosis (en el Continente, en especial, el Estado colonial, el Estado liberal, el Estado desarrollista, el Estado burocrático-autoritario y el Estado de mercado). En tal contexto, la refundación del Estado tiene siete dificultades principales.

Primera: no es fácil transformar radicalmente una institución que, en su forma moderna, tiene más de trescientos años. Además, ¿cómo se puede transformar radicalmente una entidad cuando el objetivo último es de hecho mantenerla? Refundar el Estado no significa eliminarlo; al contrario, presupone reconocer en él capacidades de ingeniería social que justifican la tarea política de refundación.

Segunda dificultad: la larga duración histórica del Estado moderno hace que esté presente en la sociedad mucho más allá de su institucionalidad y que, por eso, la lucha por la refundación del Estado no sea una lucha política en sentido estricto, sino también una lucha social, cultural, por símbolos, mentalidades, *habitus* y subjetividades. Es la lucha por una nueva hegemonía.

Tercera: esta lucha no puede ser llevada a cabo exclusivamente por los grupos históricamente más oprimidos (en el Continente, los pueblos indígenas-originarios, los afro-descendientes, los campesinos y las mujeres); es necesario crear alianzas con grupos y clases sociales más amplios.

Cuarta dificultad: la refundación del Estado es más que nada una demanda civilizatoria y, como tal, exige un diálogo intercultural que movilice diferentes universos culturales y distintos conceptos de tiempo y de espacio; para que tenga lugar este diálogo intercultural es necesaria la convergencia mínima de voluntades políticas muy diferentes e históricamente formadas más

por el choque cultural que por el diálogo cultural, más por el desconocimiento del otro que por su reconocimiento.

Quinta: por su ámbito, la refundación del Estado no implica cambiar solamente su estructura política, institucional y organizacional; más bien, requiere cambiar las relaciones sociales, la cultura y, en especial, la economía (o por lo menos las articulaciones y relaciones entre los diferentes sistemas económicos en vigor en la sociedad).

Sexta dificultad: en tanto que para los aliados del movimiento indígena la refundación del Estado significa crear algo nuevo, para el movimiento indígena (o para una parte significativa del movimiento), el Estado a refundar tiene sus raíces en formas que precedieron la conquista y que, a pesar de la represión, lograron sobrevivir de modo fragmentario y diluido en las regiones más pobres y más remotas. Además, cuando existen, lo hacen solamente a nivel local.

Séptima: el fracaso de la refundación más ambiciosa del siglo pasado, el Estado de los Soviets, pesa fuertemente en la imaginación política emancipadora. Al contrario, la transformación progresista menos radical (porque es reformista) del Estado moderno: la socialdemocracia europea, sigue atrayendo a los líderes populistas del Continente, por más que las agencias del capitalismo global (BM, FMI y OMC) insisten en declararla históricamente superada.

Los movimientos indígenas de América Latina están conscientes de las dificultades, pues saben que la refundación del Estado no ocurrirá en cuanto permanezcan con vigor en la región los dos grandes sistemas de dominación y explotación: el capitalismo y el colonialismo. La distancia que toman en relación a la tradición crítica eurocéntrica deriva precisamente de no poder imaginar el fin de uno sin el fin del otro. La magnitud de la tarea muestra que la refundación del Estado es un proceso histórico de largo plazo, una parte de la transición de largo plazo analizada atrás. A lo largo de la transición irán emergiendo instituciones y mentalidades transicionales o híbridas que van anunciando lo nuevo al mismo tiempo que parecen confirmar lo viejo. Las alianzas irán cambiando así como los instrumentos de lucha. Habrá muchos pasos atrás, pero lo importante es que éstos sean menos que los pasos hacia adelante.

En el contexto actual del Continente, la refundación del Estado está más avanzada en Bolivia y Ecuador, pero los temas y problemas que suscita son importantes para toda la región y también para el mundo. En este sentido podemos hablar del continente latinoamericano como un campo avanzado de luchas anti-capitalistas y anti-colonialistas. En ese horizonte, en lo que sigue, selecciono algunos temas que analizo con poco detalle, subrayando solamente en qué medida cada uno de ellos obliga a tomar distancia de la tradición crítica eurocéntrica.

*a) El constitucionalismo transformador*

La refundación del Estado presupone un constitucionalismo de nuevo tipo. Es un constitucionalismo muy distinto del constitucionalismo moderno que ha sido concebido por las élites políticas con el objetivo de constituir un Estado y una nación con las siguientes características: espacio geopolítico homogéneo donde las diferencias étnicas, culturales, religiosas o regionales no cuentan o son suprimidas; bien delimitado por fronteras que lo diferencian en relación al exterior y lo des-diferencian internamente; organizado por un conjunto integrado de instituciones centrales que cubren todo el territorio; con capacidad para contar e identificar a todos los habitantes; regulado por un solo sistema de leyes; y, poseedor de una fuerza coercitiva sin rival que le garantiza la soberanía interna y externa.

Contrariamente, la voluntad constituyente de las clases populares en las últimas décadas en el Continente se manifiesta a través de una vasta movilización social y política que configura un constitucionalismo desde abajo, protagonizado por los excluidos y sus aliados, con el objetivo de expandir el campo de lo político más allá del horizonte liberal, a través de una institucionalidad nueva (plurinacionalidad), una territorialidad nueva (autonomías asimétricas), una legalidad nueva (pluralismo jurídico), un régimen político nuevo (democracia intercultural) y nuevas subjetividades individuales y colectivas (individuos, comunidades, naciones, pueblos, nacionalida-

des). Estos cambios, en su conjunto, podrán garantizar la realización de políticas anti-capitalistas y anti-coloniales.

Los casos de Bolivia y de Ecuador ilustran, de diferentes modos, las inmensas dificultades en construir un constitucionalismo transformador. Veamos primero el caso de Bolivia[3]. Entre 2000 y 2006 el movimiento social fue el verdadero conductor del proceso político demostrando una enorme capacidad de articulación y propuesta. La más contundente fue el Pacto de Unidad, que planteó un documento coherente y un mandato de las organizaciones sociales, en especial originario indígena campesinas (CONAMAQ, CIDOB, CSUCTB, Bartolinas, colonizadores), para los constituyentes sobre el contenido y orientación política del Estado plurinacional[4].

A partir de la elección de Evo Morales y su consagración como Presidente y como Inka (la ceremonia de Tiahuanaco)[5], el protagonismo del proceso pasó gradualmente del movimiento popular al Ejecutivo. El movimiento siguió apoyando el proceso, lo que fue crucial en ciertos momentos de casi-colapso. , Pero algunas veces este apoyo fue instrumental y no siempre se tradujo

---

3 En los próximos párrafos sigo de cerca el brillante análisis del proceso constituyente boliviano realizado por el gran intelectual y constituyente Raúl Prada a publicar en 2010

4 La experiencia del Pacto de Unidad fue sistematizada por Fernando Garcés (2009).

5 Esta ceremonia indígena-originaria se realizó en enero de 2005 y fue replicada en enero de 2010 para el segundo mandato del reelecto Presidente Morales.

en la preservación de las demandas del movimiento social popular. Podemos decir que el proceso constituyente, a la medida en que avanzó, fue cambiando las relaciones de fuerza a favor de la oposición conservadora que solamente por miopía política no pudo reivindicar la aprobación del texto final como una victoria. Las dificultades del proceso constituyente fueron múltiples y algunas se manifestaron desde el inicio; además, los cambios y accidentes que afrontó la Asamblea Constituyente significaron casi siempre retrocesos en relación al Pacto de Unidad —un modelo de concertación entre organizaciones importantes—, considerado como un mandato para los constituyentes que estaban con el proceso, muchos de ellos miembros o dirigentes de esas organizaciones.

Veamos algunas de las dificultades y accidentes: la Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente no respetó la demanda de que la representación política debe expresar la plurinacionalidad, lo que implica que parte de los constituyentes debieran salir directamente de sus organizaciones (al contrario, el mecanismo de selección fue electoral); la Asamblea fue declarada originaria, pero raramente tuvo autonomía; fue desde luego bloqueada por la polémica sobre si los votos necesarios para las decisiones deberían ser mayoría absoluta o dos tercios, un bloqueo que duró siete meses; la ausencia de deliberaciones fue debilitando la Constituyente y los encuentros territoriales, si bien en parte ayudaron

a relegitimar la Asamblea, al mismo tiempo profundizaron los clivajes, especialmente regionales[6]; iniciados los trabajos de las comisiones y la redacción de artículos, surgió un tema fracturante, aparentemente lateral pero que se reveló decisivo para descarrilar el proceso constituyente: la cuestión de la capitalidad (¿cuál sería la "capital plena" del país, La Paz o Sucre?). Con esto, un tema con fuerte carga histórica pero hoy en día poco más que una rivalidad, adquirió relevancia inusitada. Así, la decisión del MAS de que no se discuta la cuestión de la capitalidad en la Constituyente[7] provocó violencia en Sucre en contra de los constituyentes, llegando sus vidas a correr peligro por lo que debieron ser evacuados para refugiarse en el Liceo Militar a fin de seguir sesionando. Cercados por pobladores enfurecidos, corren de nuevo riesgo para sus vidas y en una acción tan vivaz cuanto desesperada deciden aprobar el texto constitucional: como no hay tiempo para leer todo el texto leen apenas el índice y consideran el texto aprobado. En este momento ya no los acompañaban los constituyentes de algunos grupos de la oposición que habían abandonado la Asamblea. El texto será leído y aprobado más tarde en la ciudad de Oruro.

Hay otro aspecto del proceso constituyente boliviano que ayuda a explicar mucho de que lo

---

6 Como yo mismo observé en el encuentro territorial realizado en Santa Cruz y la turbulencia que causó.

7 Un caso más de interferencia en los trabajos de la Constituyente, actitud de entorpecimiento que fue recurrente durante todo el proceso.

que sucedió pero que raramente es mencionado como un "accidente" del proceso: el constante racismo en contra de los constituyentes indígenas. O sea, un proceso orientado a la plurinacionalidad y la interculturalidad induce las más álgidas manifestaciones de racismo dando prueba de la gran dificultad en pasar del viejo al nuevo orden constitucional. Según Garcés, "la presencia de campesinos e indígenas en la Asamblea Constituyente no sólo se dio como evidencia de la diversidad cultural del país, sino en calidad de actores políticos. Ello contribuyó a la activación de dispositivos de discriminación racista históricamente solapados". Los testimonios de los asambleístas originarios e indígenas sobre la violencia racista sufrida en la carne y en la sangre son desgarradores. En primer lugar, queda claro el indicador que permite hacer evidente el "objeto" de ataque: la vestimenta. La pollera, el poncho, las abarcas y el sombrero son los marcadores de etnicidad que hacen visible y representan lo que debe ser anulado o segregado. Una vez identificado el objeto de desprecio, éste se concreta en acciones: cosas que se dicen y cosas que se hacen.

"A los y las asambleístas identificados e identificadas como "indios/indias" en determinado momento de la violencia desatada en Sucre se les llama analfabetos(as), mamacas, cochinos(as), sucios(as), indios(as), cholos(as), campesinos(as), collas, indios(as) de mierda, ovejas, animales, perra maldita, indígenas, incapaces. Se les conmina a que se vayan a sus casas y se les ad-

vierte que los van a descuartizar como a Túpac Katari. Se les niega el alquiler de habitaciones, la atención en restaurantes y hospitales, la venta de comida en el mercado; se les insulta, golpea, escupe, abuchea, persigue; son arrojados con plátanos y tomates" (Garcés, en prensa).

Estos incidentes y contratiempos, el abandono de una parte de la oposición que básicamente no quería ninguna Constitución aunque fuese la más favorable y la preocupación del Ejecutivo de llegar a un acuerdo con la oposición, todo esto hizo que ni siquiera la Constitución aprobada en Oruro tuviera fuerza para imponerse como la nueva Carta Magna. Entramos entonces en un proceso grave de pérdida de autonomía y de la exclusividad de la Asamblea toda vez que se organizan, a partir del Ejecutivo y del Congreso, comisiones que de hecho revisan el texto sin que tengan mandato constitucional para hacerlo. Son varios los momentos de "interferencia", desde la Comisión Multipartidaria a la Comisión de Redacción (que a la vez de corregir errores gramaticales e inconsistencias cambia el contenido de varios artículos), el Diálogo de Cochabamba con los prefectos..Finalmente, el Congreso se transforma, sobre las ruinas de la Asamblea Constituyente, en Congreso Constituyente y prepara la versión definitiva de la Constitución que será refrendada en Referéndum Nacional en enero de 2009.

El Congreso cambia 144 artículos y, según Raúl Prada, todas las modificaciones son de ca-

rácter conservador. Las pérdidas se producen sobre todo para el movimiento popular, indígena, originario y campesino. Entre los cambios podemos destacar los siguientes: no se define el número de circunscripciones especiales indígenas en la Asamblea Legislativa Plurinacional, reduciéndose luego a solamente siete en la Ley Electoral Transitoria; se impide la reforma agraria al determinar la no retroactividad de la ley sobre el tamaño máximo de la propiedad de la tierra; se restringe la justicia comunitaria indígena, confinándola a indígenas en sus territorios y entre sí; se altera la composición del Tribunal Constitucional Plurinacional que pasa a exigir como requisito para todos sus miembros la formación jurídica académica eurocéntrica, y apenas algunos de ellos deben tener conocimiento de los derechos indígenas.

A pesar de todas estas concesiones, la derecha miope y desmoralizada, con su maximalismo y golpismo fracasados, no puede reivindicar una victoria con la aprobación de la Constitución. Al contrario, fueron las fuerzas progresistas las que celebraron y también las organizaciones populares no siempre conscientes de los cambios conservadores introducidos en la última versión aprobada.

Considerando todos estos aspectos, Raúl Prada, uno de los constituyentes más lúcidos y activos hace así el balance del proceso constituyente: "Creo que se trata de un texto de transición, porque en realidad la Constitución crea

mecanismos de transición hacia un Estado plurinacional y comunitario; es decir, un tránsito descolonizador, un tránsito hacia un nuevo mapa institucional, un tránsito hacia un Estado descentralizado administrativa y políticamente; hacia las autonomías indígenas, que es el lugar donde se plasma el Estado plurinacional. ¿Dónde está el Estado plurinacional? Realmente se encuentra en las autonomías indígenas, este es el espacio donde se produce la transformación del Estado, donde se reconoce otra institucionalidad.

Lo que no está claro es cómo la institucionalidad indígena y comunitaria va a formar parte de la organización del Estado, de un nivel central, de un Estado transversal. Estamos ante un texto constitucional avanzado porque, comparándolo con el de Ecuador, ahí se hace un enunciado sobre el Estado plurinacional, pero lo plurinacional no se repite en las otras partes de la Constitución; es solo un enunciado. En cambio en el caso boliviano, lo plurinacional, a pesar de los cortes que se hacen, reaparece en distintos lugares de la Constitución: lo plurinacional es una transversal en la composición de la Constitución y en el nuevo 'modelo de Estado'.

En todo caso, la Constitución adoptada en Bolivia no es un texto que haya terminado de resolver el gran problema de la colonización ni los grandes problemas respecto a los planteamientos populares, en relación a alternativas al capitalismo. Pero si bien no se han terminado de resolver

los problemas, sí se crearon mecanismos para una transición a otras condiciones políticas, económicas, sociales, morales, éticas y jurídicas, particularmente en lo que respecta a los derechos, estableciendo enunciaciones constitucionales como base para después construir instrumentos legales e institucionales encaminados a orientar e interpretar las nuevas relaciones entre los ciudadanos y entre el Estado y la sociedad. Haciendo un balance general, se puede decir que la fuerza del proceso constituyente del 2000 al 2006 se ha plasmado en las condiciones de la correlación de fuerzas expresadas en el texto constitucional. Creo que la aprobación de la Constitución Política del Estado es una victoria del movimiento social, del movimiento indígena y del movimiento popular. Este proceso constituyente no ha terminado, continúa; la gran pelea en adelante va a ser la implementación del texto constitucional, la gran disputa hacia adelante será la interpretación y aplicación de la Constitución en la materialidad jurídica de las leyes y en la materialidad política de las instituciones. En los probables escenarios de este futuro inmediato el gran peligro es también la desconstitucionalización del texto constitucional.

Lo heroico fue que, a pesar de su diseminación y fragmentación de las comisiones, de las crisis permanentes y de las dificultades proliferantes, la Asamblea Constituyente logró mantener un hilo conductor, pudo hilvanar el tejido de los movimientos sociales en el desarrollo dramático de la propia Asamblea Constituyente; logró aprobar su

texto constitucional y sobrevivió a los embates y conspiraciones de las oligarquías regionales; en fin, logró imponer su espíritu impetuoso a pesar de las ciento cuarenta y cuatro modificaciones que hizo el Congreso (2010 en prensa).

El proceso constituyente en Ecuador fue bastante más tranquilo. En el referéndum del 15 de Abril de 2007, una abrumadora mayoría se pronunció a favor de la convocatoria de un Asamblea Constituyente[8]. El partido del Presidente Correa (Alianza País) conquistó 80 de los 130 lugares en juego. Tal como en Bolivia, la Asamblea Constituyente se afirmó como ruptura en relación al pasado, como estrategia anti-sistémica — quizás más anti-sistémica que la de Bolivia por el aniquilamiento de la imagen de la clase política "tradicional" producida por Correa— y como constitucionalismo desde abajo, con una muy amplia participación popular en la presentación y la discusión de propuestas[9]. Las tensiones más fuertes en el proceso constituyente fueron de dos tipos y, a pesar de su intensidad, fue posible ma-

---

8 Un excelente análisis del proceso constituyente puede leerse en Franklin Ramírez (2008). Véase también Birk (2009). Sobre las cuestiones más controvertidas léase la reflexión muy comprometida y muy lucida de Alberto Acosta, que fue presidente de la Asamblea casi hasta el final (Acosta 2008).

9 "Los niveles de discusión colectiva del proyecto constitucional no tienen antecedentes en el país. Más de dos millones de ejemplares circulan en diversos puntos de la sociedad, lo que ha abierto la ocasión para que los ciudadanos comunes se informen y debatan sobre los detalles de la nueva Carta Magna. La Constitución vigente —aprobada en 1998 en un cuartel militar y sin contar con el pronunciamiento popular— debe adquirirse en librerías especializadas" (Ramírez, 2008: 8).

nejarlas dentro de la "normalidad democrática". La primera gran tensión surgió con la intervención del Presidente Correa en los trabajos de la Asamblea Constituyente, lo que contrariaba el carácter originario de la misma. De alguna manera, Correa buscaba mantener un cierto control político sobre normas constitucionales en discusión acerca de temas tan diversos como la relación entre extractivismo y ambientalismo (límites ambientales de la explotación minera), modelo económico, autonomía indígena (consulta previa o consentimiento previo para proyectos extractivistas en territorios indígenas), plurinacionalidad, derechos sexuales, aborto, etc. Las posiciones más conservadoras del Presidente (más dóciles reluctantes en relación a la protección de la naturaleza, a la autonomía indígena y a los derechos sexuales) generaron un conflicto con los asambleístas más progresistas, el cual acabó por ser polarizado entre las dos más importantes personalidades del nuevo proceso político; Rafael Correa y Alberto Acosta, presidente de la Asamblea, fundador de Alianza País y miembro de su buró político.[10] Este conflicto se agravó con la renuncia de Acosta al cargo de Presidente de la Asamblea poco tiempo antes de que el proceso constituyente concluyera.[11]

---

10 Este conflicto ayuda a explicar lo que va pasar con el proyecto Yasuni ITT mencionado adelante.

11 El referéndum sobre la convocatoria determinaba que en 8 meses la nueva Constitución estaría redactada. A los 7 meses solamente 57 artículos estaban definitivamente aprobados. Acosta solicitó al Presidente de la República dos meses más

La otra gran tensión, que creció con el decurso del proceso constituyente, ocurrió con los sectores conservadores —con la fuerte presencia de la alta jerarquía de la Iglesia Católica ligada al Opus Dei y el acoso mediático— en la medida que se dieron cuenta del rumbo que tomaba la orientación normativa de la Constitución y de cuánto contrariaba a sus ideologías e intereses. La batalla electoral por el referéndum sobre la nueva Constitución fue considerada, tanto por el Presidente Correa —que lideró la campaña por la Constitución— como por la oposición conservadora como "la madre de todas las batallas". El 28 de Septiembre de 2008 esa batalla terminó con una inequívoca victoria del Presidente y de los partidos y movimientos sociales que lo apoyaran..

Entre las razones para las diferencias entre los dos procesos constituyentes podemos subrayar las siguientes. Primero, en Bolivia el nivel de conflictividad social en el período inmediatamente anterior al proceso constituyente fue muy superior que en Ecuador. Sobre todo después de la "Guerra del Gas" (Octubre de 2003), la derecha comenzó a organizarse y encontró en la au-

---

para terminar la redacción. El Presidente, invocando el deterioro de la imagen de la Asamblea en la opinión pública, forzó la renuncia de Acosta. Con el nuevo presidente de la Asamblea, y ciertamente sin la calidad del debate en el periodo anterior, la Asamblea aprobó 387 artículos en tres semanas. El discurso de renuncia de Alberto Acosta es un documento impresionante por la manera como sintetiza las novedades o rupturas históricas de la nueva Constitución (Acosta, 2008:43-59).

tonomía regional el eje central de su oposición. Era una agenda muy fuerte porque la fuerza política de los departamentos de la "Media Luna" (Santa Cruz, Pando, Beni y Tarija) era muy grande y muy superior a la de Guayaquil en Ecuador, donde Alianza País (AP), una fuerza de izquierda, ganó las elecciones (más del 60% de los votos), por primera vez en la historia del país. Además, el reclamo autonómico en Bolivia representaba un dilema para el MAS ya que la autonomía y el auto-gobierno eran igualmente importantes banderas indígenas, a pesar de que su orientación política estaba en las antípodas de la orientación de la "Media Luna".

Segundo, el control político de la Asamblea por parte de Alianza País en Ecuador era muy superior al control político de la Asamblea por parte del MAS en Bolivia. En Ecuador AP tenía la gran mayoría de los asambleístas y no necesitaba sino de la mayoría simple (mitad + 1) para aprobar los artículos y el texto final. Al contrario, en Bolivia el MAS tenía un mayoría menos significativa (51%) y necesitaba de una mayoría calificada (2/3 de los votos) para aprobar el texto constitucional. De hecho, uno de los primeros conflictos fue en torno al reglamento general de funcionamiento de la Asamblea y sobre todo acerca del modo de votación y aprobación. El MAS, que pretendía la votación por mayoría simple, tuvo que ceder y aceptar la mayoría calificada. Por otro lado, la Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente de Marzo de 2006 fue

producto de concesiones importantes por parte del MAS a la oposición. Por ejemplo, tuvo que renunciar a su propuesta inicial de admitir la representación indígena nombrada por las autoridades indígenas (y no por vía partidaria).

Tercero, la heterogeneidad social, política y cultural de la Asamblea Constituyente fue bastante más grande en Bolivia que en Ecuador, un factor todavía más importante por el tamaño desigual de las dos asambleas (255 asambleístas en Bolivia y 130 en Ecuador). En el caso boliviano la presencia indígena —junto con campesinos y sectores populares— fue protagónica en tanto que en el caso ecuatoriano fue reducida (en gran medida, las demandas indígenas fueran impulsadas por asambleístas no indígenas, en especial por el primer Presidente de la Asamblea.(\Alberto Acosta).

A pesar de sus diferencias, los dos procesos constituyentes revelan con igual nitidez las dificultades de realizar, dentro del marco democrático, transformaciones políticas profundas e innovaciones institucionales que rompan con el horizonte capitalista, colonialista, liberal y patriarcal de la modernidad occidental. Si miramos más allá del laberinto de los incidentes, de los contratiempos, de la desinformación hostil en los medios, de los personalismos dramatizados, verificamos que algunos de los temas más controvertidos en los dos procesos constituyentes tuvieron algo en común. Por ejemplo, el carácter plurinacional o simplemente intercultural del Estado; el manejo de los recursos naturales y el ámbito del

derecho de los pueblos indígenas (consulta previa o consentimiento previo); la cuestión autonómica; los límites de la jurisdicción indígena.

Pero incluso en temas comunes hubo diferencias de énfasis. En el caso de Bolivia, la cuestión autonómica fue particularmente polémica porque a través de ella se discutía el control político y el control de los recursos naturales. En Ecuador la victoria de Correa en Guayaquil desarmó la oposición regional a la nueva Constitución[12]. Por otro lado, la cuestión autonómica había sido fuerte al inicio de la década. Asimismo, hubo un debate fuerte sobre la descentralización, la regionalización y las autonomías no sólo al interior de la Asamblea, sino también entre el gobierno y los municipios, las prefecturas, las juntas parroquiales y las organizaciones indígenas. En Ecuador, la especificidad mayor fueron las polémicas sobre temas que no eran constitucionales sino relativos a nueva legislación (expedida por la Asamblea mediante mandatos constituyentes) tales como nueva legislación tributaria, laboral y minera, particularmente en el caso de la última. También fue polémico el tema del derecho humano al agua y la gestión del agua (si corresponde al Estado central en base al interés público o a las comunidades de usuarios[13]).

---

12 En Ecuador el conflicto regional no está tan fuertemente cruzado por lo étnico como en Bolivia.. Es sobre todo un conflicto político y economico.

13 Para el análisis de las diferencias entre los dos procesos constituyentes mucho contribuyeron las comunicaciones personales con Agustín Grijalva (26 de Febrero 2010), Fernando Garcés y Franklin Ramirez (ambas de 27 de Febrero de 2010).

El constitucionalismo transformador es una de las instancias (quizás la más decisiva) del uso contra-hegemónico de instrumentos hegemónicos de que hablé arriba. De las Constituciones modernas se dice frecuentemente que son hojas de papel para simbolizar la fragilidad práctica de las garantías que consagran y, en realidad, el continente latinoamericano ha vivido dramáticamente la distancia que separa lo que los anglosajones llaman la *law-in-books* y la *law-in-action*[14]. Esto puede pasar también con el constitucionalismo transformador y su carácter contra-hegemónico, pues el hecho de asentarse en la fuerza de las movilizaciones sociales que combaten las visiones hegemónicas y logran imponer democráticamente visiones contra-hegemónicas, no necesariamente lo defiende de esa posibilidad. Las instituciones hegemónicas son la expresión de la inercia de las clases e ideas hegemónicas. Son relaciones sociales y por eso también campos de disputa, pero son asimétricas y desiguales en las posibilidades de lucha que ofrecen a los diferentes grupos o clases en disputa.[15] Por eso la movilización contra-hegemónica de las instituciones estatales presupone la existencia de un espacio-tiempo externo, "fuera" de las instituciones, donde sea posible alimentar la presión en contra de la hegemonía. Así, cualquier quiebra en la moviliza-

---

14 Esto no significa que las constituciones sean puramente nominales. Han expresado exclusiones y luchas sociales y han tenido grados variables de fuerza normativa.

15 Esta realidad está implícita en la formulación un tanto enigmática de Zavaleta: "todas las instituciones son formas organizadas de los fracasos humanos" (1983a: 11).

ción puede revertir el contenido oposicional de las normas constitucionales o vaciar su eficacia práctica. A esto llamamos la des-constitucionalización de la Constitución, de lo cual hay muchos ejemplos en la región y en el mundo.

*b) El Estado plurinacional*

En el contexto latinoamericano, la refundación del Estado pasa en algunos casos por el reconocimiento de la plurinacionalidad.[16] Implica un desafío radical al concepto de Estado moderno que se asienta en la idea de nación cívica —concebida como el conjunto de los habitantes (no necesariamente residentes) de un cierto espacio geopolítico a quienes el Estado reconoce el estatuto de ciudadanos— y, por lo tanto, en la idea de que en cada Estado sólo hay una nación: el Estado-nación. La plurinacionalidad es una demanda por el reconocimiento de otro concepto de nación, la nación concebida como pertenencia común a una etnia, cultura o religión. En el lenguaje de los derechos humanos, la plurinacionalidad implica el reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos o grupos sociales en situaciones en que los derechos individuales de las personas que los integran resultan ineficaces para garantizar el reconocimiento y la persistencia de su identidad cultural o el fin de la discriminación social de que son víctimas. Como lo

16 Lo mismo pasa hoy en algunos países de África, donde la plurinacionalidad suele ser designada como federalismo étnico. Véase Akiba (ed.) (2004: 121-155); Keller, (2002: 33-34); Berman, Eyoh y Kymlicka, (eds.) (2004).

demuestra la existencia de varios Estados plurinacionales (Canadá, Bélgica, Suiza, Nigeria, Nueva Zelanda, etc.), la nación cívica puede coexistir con varias naciones culturales dentro del mismo espacio geopolítico, del mismo Estado. El reconocimiento de la plurinacionalidad conlleva la noción de autogobierno y autodeterminación, pero no necesariamente la idea de independencia. Así lo han entendido los pueblos indígenas del Continente y los instrumentos/tratados internacionales sobre los pueblos indígenas, como por ejemplo el Convenio 169 de la OIT y más recientemente la Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada el 7 de Septiembre de 2007.

La idea de autogobierno que subyace a la plurinacionalidad tiene muchas implicaciones: un nuevo tipo de institucionalidad estatal, una nueva organización territorial, la democracia intercultural, el pluralismo jurídico, la interculturalidad, políticas públicas de nuevo tipo (salud, educación, seguridad social), nuevos criterios de gestión pública, de participación ciudadana, de servicio y de servidores públicos. Cada una de ellas constituye un desafío a las premisas en que se asienta el Estado moderno. Antes de ver brevemente cada una de estas implicaciones es necesario tener en cuenta que el reconocimiento de la plurinacionalidad significa otro proyecto de país, otros fines de la acción estatal y otros tipos de relación entre el Estado y la sociedad. El reconocimiento de las diferencias nacionales o cultu-

rales no implica una yuxtaposición de cosmovisiones sin reglas o un hibridismo o eclecticismo sin principios. Al contrario, incluye jerarquías entre ellas: dentro de la misma cultura o nación puede preferir algunas versiones en detrimento de otras, ya que las diferentes naciones o identidades culturales en presencia están lejos de ser homogéneas.

*c) Proyecto de país*

El sentido político de la refundación del Estado deriva del proyecto de país consagrado en la Constitución.[17] Cuando, por ejemplo, las Constituciones de Ecuador y Bolivia[18] consagran el

---

17 En el caso de Ecuador tres libros importantes han sido organizados por Alberto Acosta y Esperanza Martinez: *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad; El Buen Vivir: Una via para el Desarrollo; Derechos de la Naturaleza: el futuro es ahora*. Todos publicados en Quito por Abya-Yala en 2009. Son tres libros de intervención política en los que con aportes varios se busca trazar los rasgos más importantes del proyecto de país. Véase tambien Walsh, 2009.

18 **Constitución de Ecuador de 2008**
**Artículo 275** El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del Sumak Kawsay. El Estado planificará el desarrollo del país para garantizar el ejercicio de los derechos, la consecución de los objetivos del régimen de desarrollo y los principios consagrados en la Constitución. La planificación propiciará la equidad social y territorial, promoverá la concertación, y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente. El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza.

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*,[19] definen que el proyecto de país debe orientarse por caminos muy distintos de los que conducirán a las economías capi-

---

**Constitución de Bolivia de 2009**
**Artículo 306**
I. El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos.
II. La economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa.
III. La economía plural articula las diferentes formas de organización económica sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. La economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo.
IV. Las formas de organización económica reconocidas en esta Constitución podrán constituir empresas mixtas.
V. El Estado tiene como máximo valor al ser humano y asegurará el desarrollo mediante la redistribución equitativa de los excedentes económicos en políticas sociales, de salud, educación, cultura, y en la reinversión en desarrollo económico productivo.
**Artículo 307**
El Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria. Esta forma de organización económica comunitaria comprende los sistemas de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.

19 **Constitución de Ecuador**
**Art. 71**
La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

talistas, dependientes, extractivistas y agro-exportadoras del presente. En estas Constituciones, en cambio, se privilegia un modelo económico-social solidario y soberano (León, 2009: 65; Acosta, 2009a: 20), asentado en una relación armoniosa con la naturaleza que, en la formulación de Eduardo Gudynas (2009:39), deja de ser un capital natural para convertirse en un patrimonio natural. Esto no niega que la economía capitalista sea acogida en la Constitución, pero impide (lo que es mucho) que las relaciones capitalistas globales determinen la lógica, la dirección y el ritmo del desarrollo nacional.[20] [21]De la misma manera, no impide que la unidad nacional siga siendo celebrada e intensificada; impide solamente (lo que es mucho) que en nombre de

---

20 **Constitución de Bolivia**
**Artículo 8**
I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).
II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.

21 Magdalena León (2009:64) muestra que el Sumak Kawsay habrá de convivir con economías regidas por la acumulación y estará presente en formas de economía solidaria y de economía de cuidado (protagonizada por mujeres en condiciones de subordinación).

la unidad se desconozca o desvalorice la plurinacionalidad.[22]

Tanto en estos como en otros dominios las opciones constitucionales dan orientaciones, unas más inequívocas que otras, al legislador ordinario, a los movimientos sociales y a los ciudadanos sobre cómo organizar el espacio público y el espacio privado, las instituciones político-administrativas y las relaciones sociales y culturales; en fin, cómo posicionar el proyecto y el debate civilizatorios en el ámbito cotidiano. Los casos de Bolivia y Ecuador son particularmente complejos en este dominio ya que la idea de plurinacionalidad está tan marcada por las identidades culturales como por la demanda de control de los recursos naturales. En Bolivia, esta última es la demanda por la nacionalización de los recursos, una lucha que viene, por lo menos, desde la Revolución de 1952 y que vuelve a ser central en la llamada "Guerra del Agua" (2000) y en la "Guerra del Gas" (2003). En este proceso hay una construcción de la nación boliviana desde abajo, que Zavaleta formuló de manera esencial con el concepto de lo nacional-popular. La idea de nación boliviana es extraña a las oligarquías, no a las clases populares; por eso no hay necesariamente una contradicción entre nacionalización de los recur-

---

22 **Constitución de Bolivia**
**Artículo 3**
La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano.

sos naturales y plurinacionalidad. Al adoptar ambas demandas, el movimiento indígena funda su acción en la idea de que solamente un Estado plurinacional puede "hacer" nación ante el extranjero (venas cerradas) y, al mismo tiempo, hacer "nación" contra el colonialismo interno. La pluralidad de la nación es el camino para construir la nación de la plurinacionalidad.[23] Por eso la plurinacionalidad no es la negación de la nación sino el reconocimiento de que la nación está inconclusa. La polarización entre nación cívica y nación étnico-cultural es un punto de partida, pero no necesariamente un punto de llegada. El propio proceso histórico puede conducir a conceptos de nación que superen esa polarización. La creación de campos "internacionales" internos a los países puede ser una nueva forma de experimentalismo político transmoderno.

*d) Nueva institucionalidad*

La plurinacionalidad implica el fin de la homogeneidad institucional del Estado.[24] La hete-

---

23 Tiene así razón Luis Tapia cuando afirma que "por eso pueden coexistir críticas a la idea de Estado homogéneo con la demanda y proyecto de nacionalización que es tal vez la idea con más consenso hoy en Bolivia" (2008:67).

24 Los desafíos son enormes y están bien identificados y analizados en un estudio notable: *El estado del Estado en Bolivia*, editado por José Luis Exeni, 2007. Dice Exeni, en el Informe Nacional sobre Desarrollo Humano sobre la complejidad de la nueva arquitectura político-institucional: "Aquí radica quizás el mayor desafío y dificultad en términos de diseño de reglas formales e incorporación de prácticas informales a fin de redefinir la cuestión democrática y la representación política no sólo en su dimensión de autorización sino, en especial, en ma-

rogeneidad 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. Hay así dos tipos de diferencias derivadas del reconocimiento de la plurinacionalidad: las que pueden ser plasmadas en el seno de las mismas instituciones (compartidas) y las que exigen instituciones distintas (duales).

Ejemplo de institución compartida es la recién electa[25] Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia, donde están reconocidas siete circunscripciones especiales indígena originario campesinas, cuyos representantes son nombrados en principio según normas y procedimientos propios de la nación de donde provienen, aunque su postulación como candidatos se hace mediante organizaciones políticas.[26] Es decir, el ca-

---

teria de control social y rendición de cuentas, por un lado, y en la expresión de la diferencia y la representación de identidades múltiples, por otro" (2007: 486).

25 En las Elecciones Generales del 6 de diciembre de 2009, en el marco de la nueva Constitución Política del Estado, se eligió en Bolivia la Asamblea Legislativa Plurinacional (en reemplazo del hasta ahora existente Congreso Nacional), compuesta por 36 senadores y 130 diputados, 7 de los cuales se eligieron en circunscripciones especiales indígena originario campesinas.

26 El proceso político que, en el Régimen Electoral Transitorio, negociación tras negociación, condujo a este número (inicialmente mayor) muestra la asimetría, en este caso a favor del sistema eurocéntrico de representación política: o sea, los criterios de representación son menos plurinacionales que la plurinacionalidad representada.

rácter plurinacional de la Asamblea Nacional no deriva de la presencia por vía electoral de representantes de varias culturas o naciones, sino mediante la equivalencia entre los diferentes criterios de representación política de las diferentes culturas o naciones. Lo que hoy es un absurdo desde el punto de vista de la cultura política liberal, puede mañana ser aceptado como una práctica de igualdad en la diferencia; y no habrá que excluir la posibilidad de que con el pasar del tiempo las diferencias entre las varias formas de representación sean atenuadas, sino en sus principios básicos, por lo menos en las prácticas políticas en que se traducen. La evaluación política de estos procesos de hibridación debe ser hecha con base en los niveles y cualidad de inclusión y de participación que producen.

Otro ejemplo será el nuevo Tribunal Constitucional Plurinacional, una institución clave en un Estado plurinacional ya que le competerá resolver algunos de los conflictos más complejos resultantes de la coexistencia y convivencia de las varias naciones en el mismo espacio geopolítico. Para ser verdaderamente plurinacional no basta que el Tribunal incorpore diferentes nacionalidades; es necesario que el proceso mismo de su conformación sea plurinacional[27]. En el caso de Ecuador el antiguo Tribunal Constitucional se

---

27 El Artículo 197 de la Constitución boliviana establece que "el Tribunal Constitucional Plurinacional estará integrado por Magistradas y Magistrados elegidos con criterios de plurinacionalidad, con representación del sistema ordinario y del sistema indígena originario campesino".

ha convertido en la Corte Constitucional prevista en la nueva Constitución y con los poderes otorgados por ella. Funcionará con la composición que tenía antes hasta que los mecanismos constitucionales de nombramiento de jueces sean creados[28]. La Corte Constitucional (por ahora designada Corte Constitucional para el Periodo de Transición) ha asumido en pleno sus nuevos poderes[29].

---

28 La justificación de esta decisión, tomada en faz de las deficiencias y omisiones del Régimen de Transición, consta en el Oficio Nº 002-CC-SG de 21 de Octubre de 2008, publicado en el Registro Oficial, Nº 451, de 22 de Octubre del 2008.

29 Una de la sentencias más notables de este nuevo periodo fue redactada por Nina Pacari y se refiere a una acción por incumplimiento presentada por los representantes de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas "AMWTAY WASI" en contra del CONESUP (Consejo Nacional de Educación Superior). La Universidad presentó una propuesta para abrir tres programas en diferentes regiones del país que fue rehusada por el CONESUP con el argumento de que la Universidad tenía su sede en Quito y que allí debían ser impartidos sus programas. En su demanda a la Corte, la Universidad invocó que el CONESUP había considerado y tratado a la universidad indígena como una universidad convencional y que con eso violaba los derechos colectivos de los pueblos indígenas consagrados en la Constitución y en los tratados internacionales, particularmente su derecho a establecer instituciones de educación en sus propios idiomas y en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje. La Corte decidió a favor de los demandantes con una argumentación de alto nivel jurídico y político-cultural centrada en dos ejes fundamentales: la diferencia jurídico-política y la diferencia epistemológica o cognitiva. Por un lado, las normas constitucionales e internacionales reconocen la especificidad cultural de la educación indígena y por eso sus métodos no pueden quedar sometidos a un criterio extraño a su realidad y cosmovisión. Por otro lado, el conocimiento es epistemológicamente distinto ya que, al contrario del conocimiento científico occidental, no se produce en "centros" sino en las comu-

La heterogeneidad institucional interna se aplica a muchas otras instituciones: de agencias de planificación a las agencias que financian la investigación científica, de las fuerzas armadas a la policía, del sistema de salud al sistema de educación.

Un tercer ejemplo de una institución compartida de importancia crucial para la construcción de la nueva democracia boliviana es el *Órgano Electoral Plurinacional* (art. 245 y siguientes), que es el cuarto órgano de soberanía al lado del Legislativo, Ejecutivo y Judicial. Su competencia general consiste en controlar y supervisar los procesos de representación política. Más que una competencia es un desafío muy exigente dada la complejidad de la representación política en la nueva Constitución. Incluye no solamente diferentes escalas de democracia representativa (nacional, departamental, municipal), sino también diferentes formas de organización de intereses (partidos y agrupaciones ciudadanas) y diferentes formas de democracia (representativa, participativa y comunitaria). Además, la compe-

---

nidades mismas: "bajo una cosmovisión completamente diferente de la convencional, en donde la persona va hasta un centro de estudios en busca de conocimiento, cuando, en estas realidades de los pueblos indígenas, el conocimiento está en la naturaleza, en los mismos pueblos, en su entorno; en consecuencia, el centro de estudios debe trasladarse hasta aquellos lugares para recibir y nutrirse, juntamente con los mismos pueblos, de sus "saberes o conocimientos" (Caso Nº 0027-09-AN, con sentencia de 9 de diciembre de 2009). Una hoja de ruta para lo que debe ser una verdadera justicia intercultural, en la mejor tradición de la justicia intercultural del Continente de que fue pionera la Corte Constitucional de Colombia en la década de 1990.

tencia del Órgano Electoral va hasta el punto de regular y fiscalizar la democracia interna de las organizaciones políticas y supervisar las normas y procedimientos propios en los pueblos y naciones indígena originario campesinos. La composición del Órgano en sí misma debe expresar la naturaleza plurinacional del Estado y por eso la Constitución establece la obligatoria presencia de autoridades electorales indígena originario campesinos (al menos dos a nivel nacional y uno en cada departamento).

Como dice José Luis Exeni (2009), que fue presidente de la Corte Nacional Electoral hasta el 1º mayo de 2009, no será fácil regular la construcción democrática del nuevo modelo de Estado que acoge la realidad socio-política de 36 naciones y pueblos indígena originario campesinos (y además, las comunidades interculturales y afro-bolivianas) y es caracterizado en la Constitución con once adjetivos-atributos: unitario, social, de derecho, plurinacional, comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Y se pregunta: "¿cómo cimentar una *democracia de alta intensidad* (a la boliviana) que logre asentar institucionalmente, bajo el principio de autoridad compartida, el desafío de la demo-diversidad? ¿Cómo superar ese perverso triángulo latinoamericano de democracia electoral, desigualdad y pobreza? ¿Qué implica esto, en un horizonte de experimentalismo constitucional, para la estructura y alcance del régimen político y, en

especial, de la institucionalidad electoral boliviana? Concretamente: ¿sobre qué bases principistas y normativas habrá que situar el desarrollo legislativo permanente del régimen electoral, en general, y del órgano electoral, en especial, a partir de la pronta conformación de la Asamblea Legislativa Plurinacional? (2010).

Un ejemplo de instituciones duales, en tanto, son las autonomías territoriales (ver abajo). La Constitución de Bolivia, en su apartado acerca de la Estructura y organización territorial del Estado, reconoce cuatro tipos de autonomías: departamental, regional, municipal e indígena originario campesina. La Constitución de Ecuador, en tanto, reconoce cinco gobiernos autonómicos (Art 238) y prevé la creación de circunscripciones territoriales indígenas y pluriculturales con regímenes especiales (Art. 242). Hay una dualidad entre las diferentes formas de autonomía ya que solamente la indígena (o pluricultural, en el caso ecuatoriano) puede invocar el pluralismo jurídico. Si bien las diferentes formas de autonomía tienen facultades legislativas-normativas, solamente la indígena, en el marco de su libre determinación, posee autonomía jurídica, que deriva del reconocimiento constitucional del derecho ancestral.[30]

---

30 Artículo 2 de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia
Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales.

De hecho, el pluralismo jurídico (derecho ancestral, por un lado, y derecho eurocéntrico, por otro) es otro caso de dualidad institucional, como veremos en el siguiente apartado.

*e) El pluralismo jurídico*

La simetría liberal moderna —todo el Estado es de derecho y todo el derecho es del Estado— es una de las grandes innovaciones de la modernidad occidental. Es también una simetría muy problemática no solamente porque desconoce toda la diversidad de derechos no-estatales existentes en las sociedades, sino también porque afirma la autonomía del derecho en relación a lo político en el mismo proceso en que hace depender su validez del Estado.[31]

El constitucionalismo plurinacional constituye una ruptura con este paradigma al establecer que la unidad del sistema jurídico no presupone su uniformidad. En el marco de la plurinacionalidad, el reconocimiento constitucional de un derecho indígena ancestral —ya presente en varios países del Continente— adquiere un sen-

31 La distancia entre esta simetría liberal y la realidad jurídico-política de las sociedades está en la base de dos de los debates centrales de la sociología del derecho. El debate sobre el pluralismo jurídico: ¿cómo es posible conciliar la postulada unicidad del derecho (oficial) con la pluralidad real de diferentes sistemas jurídicos (no-oficiales) en la sociedad? Y el debate sobre la autonomía del derecho: ¿qué tipo de Estado subyace a la autonomía del derecho? ¿Autonomía en relación a qué? ¿Cuáles son las condiciones políticas para que la autonomía del derecho no sea totalmente imposible o totalmente fraudulenta? Véase Santos, 2009b: 29-51; Yrigoyen (2004).

tido todavía más fuerte: es una dimensión central no solamente de la interculturalidad, sino también del autogobierno de las comunidades indígenas originarias. Los dos o tres sistemas jurídicos —eurocéntrico, indocéntrico y, en algunos países o situaciones, afrocéntrico— son autónomos pero no incomunicables; y las relaciones entre ellos constituyen un desafío exigente. Después de dos siglos de supuesta uniformidad jurídica no será fácil para los ciudadanos, organizaciones sociales, actores políticos, servicios públicos, abogados y jueces adoptar un concepto más amplio de derecho que, al reconocer la pluralidad de órdenes jurídicos, permita desconectar parcialmente el derecho del Estado y reconectarlo con la vida y la cultura de los pueblos.[32]

Estarán en presencia y en conflicto dos tipos de legalidad que en otro lugar llamé la legalidad demoliberal y la legalidad cosmopolita (Santos 2009b:542-611). El contraste entre los dos se realza mejor por los tipos de sociabilidad de la zona de contacto entre diferentes universos culturales que cada paradigma jurídico tiene tendencia a privilegiar o sancionar. Distingo cuatro clases de sociabilidad: violencia, coexistencia, reconciliación y convivialidad. La *violencia* es el tipo de encuentro en el que la cultura dominante reivindica un control total sobre la zona de contacto y, como tal, se siente legitimada para supri-

32 Se puede anticipar los difíciles desafíos de la interpretación intercultural del derecho, como un ejemplo entre muchos, a partir de la noción de derecho de los guaraníes: Tekomboe Yiambae, que significa "costumbres sin dueños".

mir, marginar o incluso destruir la cultura subalterna y su derecho. La *coexistencia* es la sociabilidad típica del *apartheid* cultural, en la que se permite que las diferentes culturas jurídicas se desarrollen por separado y según una jerarquía muy rígida y en la que los contactos, entremezclas o las hibridaciones, se evitan firmemente o se prohíben por completo. En este caso se admiten derechos paralelos pero con estatutos totalmente asimétricos que garantizan simultáneamente la jerarquía y la incomunicabilidad. La *reconciliación* es la clase de sociabilidad que se fundamenta en la justicia restaurativa, en sanar los agravios del pasado. Es una sociabilidad orientada en el pasado en lugar de hacia el futuro. Por esta razón, los desequilibrios de poder del pasado con frecuencia se permite que continúen reproduciéndose a sí mismos bajo nuevas apariencias. Los sistemas de derecho en presencia se comunican según reglas que conciben, por ejemplo, el derecho comunitario o indígena como supervivencia residual de un pasado en vías de superación Por último, la *convivialidad* es, en cierto modo, una reconciliación orientada al futuro. Los agravios del pasado se han saldado de tal forma que se facilitan las sociabilidades que se fundamentan en intercambios tendencialmente iguales y en la autoridad compartida. Los diferentes universos jurídicos son tratados como visiones alternativas de futuro que, cuando entran en conflicto, aceptan un modus vivendi definido según reglas constitucionales consensuadas.

Cada una de esas sociabilidades es tanto productora como producto de una constelación jurídica concreta. Una constelación jurídica dominada por el demoliberalismo tiende a lo máximo, a favorecer la reconciliación y, muchas veces, se queda en la coexistencia o incluso la violencia. Una constelación jurídica dominada por el cosmopolitismo tiende a favorecer la convivialidad. Solamente esta última respeta el principio de la plurinacionalidad.

El reconocimiento oficial de esta convivialidad implica cambios, tanto para el derecho ancestral (internamente muy diverso), como para el derecho eurocéntrico. Los límites constitucionales de las jurisdicciones indígenas (límites personales, materiales y territoriales) no bastan para eliminar conflictos en un marco normativo que ya no es de legalidad sino de inter-legalidad. La solución de tales conflictos será siempre precaria, riesgosa y provisoria, pues obliga a la traducción intercultural (¿qué es "debido proceso" en el derecho ancestral?, ¿puede un sueño ser fundamento de legítima defensa?). Pero tal es el camino de la dignidad y del respeto recíprocamente compartidos, el camino de la descolonización. Dentro y fuera del campo jurídico, instituciones y prácticas de intermediación surgirán y la más importante de todas será el Tribunal Constitucional Plurinacional, en el caso de Bolivia, y la Corte Constitucional, en el caso de Ecuador.

En su Artículo 30, la Constitución de Bolivia establece un vasto conjunto de derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos. Es la expresión constitucional de la correspondencia, por primera vez en la historia del país, entre la fuerte presencia poblacional y el protagonismo político de los pueblos indígenas[33]. Entre los derechos está el derecho a la jurisdicción propia cuyo ámbito está definido en los Artículos 190, 191 y 192[34]. En la Constitución

---

33 En tiempos recientes la justicia indígena en Bolivia ha sido demonizada por los medios de comunicación debido a la ocurrencia de algunos casos de justicia privada o de autotutela ejercidos con bastante violencia. Las autoridades indígenas han denunciado esas prácticas como ajenas a la justicia indígena que antes de todo se caracteriza por la búsqueda de mecanismos de reintegración social y de reparación del daño.

34 **Artículo 190.**
I. Las naciones y pueblos indígena originario campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios.
II. La jurisdicción indígena originaria campesina respeta el derecho a la vida, el derecho a la defensa y demás derechos y garantías establecidos en la presente Constitución.
**Artículo 191.**
I. La jurisdicción indígena originario campesina se fundamenta en un vínculo particular de las personas que son miembros de la respectiva nación o pueblo indígena originario campesino.
II. La jurisdicción indígena originario campesina se ejerce en los siguientes ámbitos de vigencia personal, material y territorial:
1. Están sujetos a esta jurisdicción los miembros de la nación o pueblo indígena originario campesino, sea que actúen como actores o demandados, denunciantes o querellantes, denunciados o imputados, recurrentes o recurridos.
2. Esta jurisdicción conoce los asuntos indígena originario campesinos de conformidad a lo establecido en una Ley de Deslinde Jurisdiccional.
3. Esta jurisdicción se aplica a las relaciones y hechos jurídicos

de Ecuador están igualmente reconocidos los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas (Art. 57) y la jurisdicción indígena (Art. 171)[35].

Sin embargo, la comparación de las dos soluciones constitucionales revela que hay bastantes semejanzas entre ellas. En ambos casos la jurisdicción indígena debe respetar los derechos y garantías consagrados en la Constitución, y en el caso de Ecuador se hace la exigencia de igual participación de las mujeres, una exigencia ya

---

que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la jurisdicción de un pueblo indígena originario campesino.
Artículo 192.
I. Toda autoridad pública o persona acatará las decisiones de la jurisdicción indígena originaria campesina.
II. Para el cumplimiento de las decisiones de la jurisdicción indígena originario campesina, sus autoridades podrán solicitar el apoyo de los órganos competentes del Estado.
III. El Estado promoverá y fortalecerá la justicia indígena originaria campesina. La Ley de Deslinde Jurisdiccional, determinará los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena originaria campesina con la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción agroambiental y todas las jurisdicciones constitucionalmente reconocidas.

35 Articulo. 171.?
Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales.
El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria.

prevista en el proyecto constitucional de la CONAIE. La vigencia personal, material y territorial de la jurisdicción indígena es igualmente semejante. La jurisdicción indígena se aplica exclusivamente a los indígenas, lo que suscita el problema de la jurisdicción aplicable cuando los conflictos envuelven indígenas y no indígenas, lo que ocurre frecuentemente. Por otro lado, la jurisdicción indígena se aplica en los territorios indígenas, lo que suscita dos problemas. El primero es la delimitación del territorio que en muchos casos puede no ser muy clara. El segundo es el problema de los conflictos entre indígenas cuando ocurren fuera del territorio. La Constitución de Ecuador habla de conflictos internos. La formulación boliviana es más amplia y explicita: "se aplica a las relaciones y hechos jurídicos que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la jurisdicción de un pueblo indígena originario campesino". O sea, admite que la jurisdicción se aplica fuera del territorio cuando los conflictos entre indígenas vulneren los bienes jurídicos indígenas (con efectos dentro del territorio). En cuanto a la vigencia material, la Constitución de Bolivia establece que la jurisdicción indígena conoce asuntos indígenas "de conformidad a lo establecido en una Ley de Deslinde Jurisdiccional", lo que significa que hasta que la ley sea promulgada (cuya necesidad o constitucionalidad es dudosa) la vigencia material es general, como en Ecuador. Por último, las dos Constituciones prevén la creación de mecanismos de coordinación

y cooperación entre la justicia indígena y la justicia ordinaria[36].

Muy probablemente muchos de los conflictos entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria terminarán siendo solucionados por las cortes constitucionales como ocurre en Colombia.

*f) La nueva territorialidad*

El Estado liberal moderno es la construcción política de la descontextualización moderna del mundo de vida. En la ciencia o en el derecho lo universal es lo que es válido independientemente del contexto. La credibilidad de lo universal es fortalecida por metáforas de homogeneidad, igualdad, atomización, indiferenciación. Las dos más importantes son la sociedad civil y el territorio nacional. La primera nivela las poblaciones; la segunda, el espacio geopolítico. Las dos se corresponden, pues solamente gente indiferenciada puede vivir en un espacio indiferenciado. Esta construcción, tan hegemónica cuanto arbitraria, convierte la realidad sociológica, política y cultural en un desvío inevitable que debe ser mantenido dentro de límites políticamente tolerables. Cuanto más grave o amenazador es considerado el desvío y cuanto más exigente sea el criterio de tolerabilidad política, más autoritaria y excluyente será la democracia liberal.

---

36 Sobre la justicia indígena en la nueva Constitución de Ecuador véase Grijalva (2008).

El constitucionalismo plurinacional rompe radicalmente con esta construcción ideológica. Por un lado, la sociedad civil, sin ser descartada, es re-contextualizada por el reconocimiento de la existencia de comunidades, pueblos, naciones y nacionalidades. Por otro lado, el territorio nacional pasa a ser el marco geoespacial de unidad y de integridad que organiza las relaciones entre diferentes territorios geopolíticos y geoculturales, según los principios constitucionales de la unidad en la diversidad y de la integridad con reconocimiento de autonomías asimétricas. La asimetría entre las autonomías reside en el factor generativo que las sustenta: 1) el factor político-administrativo de la descentralización y de la justicia regional o 2) el factor político-cultural de la plurinacionalidad y de la justicia histórica (en el caso de las autonomías indígena originario campesinas). En el último caso la autonomía del territorio tiene una justificación y una densidad histórico-cultural especificas. De hecho, al ser anterior al Estado moderno, no es el territorio que debe justificar su autonomía, sino el Estado que debe justificar los límites que le impone en nombre del interés nacional (del cual hace parte, paradójicamente, el interés en la promoción de las autonomías).[37]

---

37 Un dirigente de la CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu) formuló así la diferencia entre los diferentes tipos de autonomía: "la autonomía indígena es la sabiduría; la autonomía departamental es el desarrollo" (Seminario Sobre Autonomía Indígena, Cochabamba, 8 de octubre 2009).

En las elecciones departamentales y municipales de Bolivia realizadas el 4 de Abril de 2010 se ha dado un paso decisivo en la construcción del Estado Plurinacional a través de las autonomías departamentales, regionales, municipales e indígenas. Se eligieron por primera vez gobernadores y asambleas departamentales, además de la elección de alcaldes y concejales municipales. El carácter plurinacional del Estado estuvo expresado en la elección directa de 23 asambleístas departamentales de las naciones y pueblos indígena originario campesinos que son minoría poblacional en los respectivos Departamentos del país. Se trata del tercer avance concreto luego de la elección (por voto), en diciembre de 2009, de siete diputados indígenas en circunscripciones especiales y la aprobación en referéndum de la conformación de once autonomías indígenas (de alcance municipal). Las naciones y pueblos indígenas registraron ante el órgano electoral las normas y procedimientos propios mediante los cuales eligieron, designaron o nominaron a sus asambleístas. La diversidad de estas normas y procedimientos propios para la elección o designación de sus representantes (véase el cuadro en el Apéndice) constituye una poderosa afirmación de la demodiversidad y de la democracia intercultural[38].

Los factores generativos de las autonomías son decisivos para determinar el tipo de control que el Estado central puede legítimamente ejer-

38 Comunicación personal de José Luis Exeni R. (8 de Abril de 2010).

cer dentro de los territorios autónomos. Como es sabido, las autonomías indígenas disponen de un cuadro jurídico internacional,[39] reconocido por los Estados plurinacionales, que entre otras cosas regula el control de los recursos naturales y el reparto de los beneficios de su explotación. En esto consiste el carácter intensamente controvertido de las autonomías indígenas, sobre todo considerando que estos recursos están predominantemente en territorios indígenas. Lo que está en cuestión no es la "etnicización" de la riqueza (de la etnicización de la pobreza hay demasiada prueba histórica ya que es el código genético del colonialismo), sino un nuevo y más inclusivo criterio de solidaridad nacional. La demanda de justicia histórica no es otra cosa que la denuncia de la brutal falta de solidaridad nacional a lo largo de siglos. ¿Cómo explicar el hecho de que los más pobres vivan en los territorios donde hay más riqueza? Hay que reinventar la solidaridad con base en principios verdaderamente postcoloniales: acciones afirmativas o de discriminación positiva a favor de las comunidades indígena originario campesinas, como prerrequisito de la solidaridad plurinacional.

*g) Nueva organización del Estado y nuevas formas de planificación*

Todos los cambios hasta ahora mencionados que derivan de la idea de Estado Plurina-

39 Convenio 169 de la OIT y Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada el 7 de Septiembre de 2007.

cional obligan a una nueva organización del Estado en sí mismo, o sea, en cuanto conjunto de instituciones políticas y administrativo-burocráticas de gestión pública y de planificación[40]. Es verdaderamente a este nivel que se puede evaluar en qué medida el principio de la plurinacionalidad está presente en el nuevo pacto político y en qué medida este principio es relativizado y articulado con otros principios. Una comparación sistemática de las dos Constituciones muestra que la plurinacionalidad es mucho más vinculante en el caso de Bolivia que en el caso de Ecuador, lo que se explica por los procesos políticos que estuvieron en la base de las nuevas Constituciones. En Ecuador el principio de la plurinacionalidad está en permanente tensión con el principio de la participación ciudadana, que es de hecho el eje transversal más fuerte de la arquitectura constitucional, para comenzar por la definición de los órganos de soberanía. En cuanto a la Constitución de Bolivia, define cuatro órganos: Legislativo, Eje-

---

40 En las dos Constituciones (Bolivia y Ecuador) hay una cierta obsesión *adjetivante* en distinguir el nuevo Estado de la matriz liberal moderna.

**Constitución de Bolivia**

**Art 1**

Bolivia se constituye en un Estado unitario social de derecho, plurinacional, comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías.

**Constitución de Ecuador**

**Art 1**

El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico

cutivo, Judicial y Electoral; y en el órgano Legislativo, que designa como Asamblea Legislativa Plurinacional, permite la representación (por vía electoral) de circunscripciones especiales indígenas (Art. 146). La Constitución de Ecuador define la organización del Estado como "Participación y Organización del Poder" (Título IV), establece la "participación en democracia" (Cap.1) como orientación central, define cinco "funciones" del Estado —legislativa, ejecutiva, judicial y justicia indígena, de transparencia y control social y electoral— y en la función legislativa, ejercida por la Asamblea Nacional, no reconoce la representación indígena por vía no electoral, al contrario de lo que era propuesto en el proyecto de la CONAIE.

En términos teóricos el principio de la plurinacionalidad no choca con el principio de la participación. Al contrario, la plurinacionalidad conlleva la idea de formas más avanzadas y complejas de participación. Al lado de la participación ciudadana de raíz republicana liberal, reconoce la participación de pueblos o nacionalidades. La articulación y posible tensión entre los dos principios penetra la organización y funcionalidad del Estado en diferentes niveles. A título de ilustración veamos el caso de la gestión pública y de la planificación. En Bolivia está en preparación la Ley de Gestión Pública del Estado Plurinacional. Dos ideas centrales deben ser subrayadas. La primera es que la construcción del nuevo modelo de Estado exige des-

montar el colonialismo en el propio aparato estatal, manifiesto en las prácticas racistas y el exceso de burocratización de la administración pública y su efecto retardador de las operaciones del aparato público. La segunda es que las políticas públicas exigen una planificación cíclica que concatene tiempos de ejecución de acciones y logro de resultados con el objetivo final del Vivir Bien, de acuerdo a las distintas temporalidades espaciales que conforman archipiélagos eco-culturales y administrativos del país. El borrador (Febrero de 2010) de la Ley establece en su Art. 1º que "la gestión pública plurinacional comunitaria e intercultural es el conjunto de procesos integrales y complementarios que articulan las políticas y estrategias públicas participativas con la cosmovisión holística y comunitaria, propia de los pueblos y naciones indígena originario campesinos, en el marco del pluralismo institucional".

En comunicación personal (3 de Febrero de 2010), Raúl Prada, viceministro de planificación estratégica del Estado, expone de manera elocuente los retos de un tipo de gestión pública y de planificación que rompa con los modelos del pasado y confiera materialidad práctica al principio de la plurinacionalidad:

> Resulta que tenemos tres modelos en la Constitución: modelo de Estado, modelo territorial y modelo económico. En esta perspectiva el modelo económico se convierte en el sostén de los otros modelos, por lo tanto creemos que esto incide en

la nueva organización del Ejecutivo[41], queremos darle preponderancia a la economía social y comunitaria, a la intervención estatal y abrirnos al modelo ecológico de la economía, como está en la Constitución. Deducimos de esta situación que cobra importancia un superministerio de economía. En este lugar tenemos concretamente un problema con planificación. Nosotros creemos que tres modelos de la planificación han quedado atrás y no son apropiados al carácter de Estado plurinacional comunitario autonómico: el modelo soviético, el modelo keynesiano y el modelo de la CEPAL. Que hay que sustituir la planificación por instrumentos más dinámicos, más flexibles y abiertos, como lo que propone la Constitución: una participación integral y participativa. Sobre todo esto se hace importante tener en cuenta cuando pasamos a variadas formas de autonomía.

En Ecuador, los retos de la participación son vividos con igual intensidad pero con un énfasis distinto. Aquí la participación ciudadana es el eje central en la búsqueda de una planificación participativa. Asimismo la presencia del principio de plurinacionalidad es clara. De hecho, el Plan Nacional de Desarrollo, que para el periodo 2007-2010 tuvo ese mismo nombre, fue renombrado "Plan Nacional para el Buen Vivir, 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e

41 El Anteproyecto de Ley de Organización del Órgano Ejecutivo, preparado por el Ministerio de Economía y Finanzas (Enero 2010), propone una reorganización orientada a garantizar que el pluralismo institucional refleje los distintos pluralismos consagrados en la Constitución: económico, socio-cultural, político, autonómico y jurídico.

Intercultural", orientado a "que el nuevo periodo de gobierno refleje el cambio de paradigma" (Senplades, 2009:10).[42] Sin embargo, la idea del "buen vivir" no aparece plasmada en prácticas participativas asentadas en el marco de la plurinacionalidad, o sea, con atención privilegiada a las concepciones y prácticas de los pueblos indígenas. El buen vivir o *Sumak Kawsay*, siendo un concepto de origen indígena, no es entendido por las organizaciones indígenas como una propiedad exclusiva de los indígenas y al contrario lo tienen como una contribución decisiva de los pueblos indígenas al patrimonio común del país. Pero el reconocido carácter decisivo de la contribución indígena debería traducirse en prácticas de planificación correspondientes a la importancia de la contribución, lo que no parece ser el caso, por ahora.[43]

Las tensiones en el seno del gobierno ecuatoriano al respecto se revelan en el contraste —ca-

---

42 Según René Ramírez, Secretario Nacional de Planificación y Desarrollo, la idea original fue proponer una "moratoria al término desarrollo" (comunicación personal, 8 de Octubre 2009). El hecho de que son grandes las tensiones dentro del Ejecutivo entre la vertiente desarrollista (suscrita por el Presidente) y la vertiente "del buen vivir" está expresada en la tapa de la publicación del Plan. A pesar de que el título principal es lo que está en el texto, al tope de la tapa se dice "Republica de Ecuador Plan Nacional de Desarrollo".

43 No es claro si en la práctica las estrategias de planificación en Ecuador y Bolivia son muy distintas. Al contrario, hay indicios de que, a pesar de los distintos discursos, las prácticas muestran la misma tensión entre el desarrollismo y el vivir bien (como prefieren decir los bolivianos), como veremos más adelante.

si una "disonancia cognitiva"— entre la lógica política subyacente a la elaboración del Plan y la práctica del gobierno en promulgar leyes que afectan a los pueblos indígenas sin consulta previa, lo que viola no solamente la Constitución sino también el Convenio 169 de la OIT y la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Asamblea General de la ONU (2 de Octubre 2007). De hecho, el Plan ha sido elaborado con base en diversificada participación ciudadana —veedurías ciudadanas a la ejecución de políticas, la consulta ciudadana nacional y regional, y el diálogo y concertación con los actores sociales e institucionales— y los principios metodológicos de los talleres de consulta ciudadana son muy novedosos de las teorías y practicas convencionales de planificación dominadas por el autoritarismo técnico-burocrático. Esos principios son: diálogo de saberes, valor de la experiencia, la diversidad como riqueza, la deliberación por sobre el consenso, del pensamiento fragmentado al pensamiento complejo, ejes transversales, flexibilidad (Senplades, 2009: 14).

En este caso como en todos los demás, la refundación del Estado según principios de plurinacionalidad, interculturalidad y participación democrática es un proceso político complejo y de largo plazo. Durante mucho tiempo los principios y los discursos irán bien adelante de las prácticas. La distancia mayor o menor será la medida de la intensidad mayor o menor de la democratización de la democracia.

*h) La democracia intercultural*

La plurinacionalidad es el reconocimiento de que la interculturalidad no resulta de un acto voluntarista de arrepentimiento histórico por parte de quienes tienen el privilegio de hacerlo. Es más bien el resultado de un acto político consensuado entre grupos étnico-culturales muy distintos con un pasado histórico de relaciones que, a pesar su inherente violencia, abre, en la presente coyuntura, una ventana de oportunidad para un futuro diferente. Por esta razón, en el marco de la plurinacionalidad, la interculturalidad solamente se realiza como democracia intercultural.

Por democracia intercultural en el continente latinoamericano entiendo: 1) la coexistencia de diferentes formas de deliberación democrática, del voto individual al consenso, de las elecciones a la rotación o al mandar obedeciendo, de la lucha por asumir cargos a la obligación-responsabilidad de asumirlos (lo que llamo la demodiversidad); 2) diferentes criterios de representación democrática (representación cuantitativa, de origen moderno, eurocéntrico, al lado de representación cualitativa, de origen ancestral, indocéntrico); 3) reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos como condición del efectivo ejercicio de los derechos individuales (ciudadanía cultural como condición de ciudadanía cívica); 4) reconocimiento de los nuevos derechos fundamentales (simultáneamente individuales y colectivos): el derecho al agua, a la tie-

rra, a la soberanía alimentaria, a los recursos naturales, a la biodiversidad, a los bosques y a los saberes tradicionales; y, 5) más allá de los derechos, educación orientada hacia formas de sociabilidad y de subjetividad asentadas en la reciprocidad cultural: un miembro de una cultura solamente está dispuesto a reconocer a otra cultura si siente que su propia cultura es respetada y esto se aplica tanto a las culturas indígenas como a las no indígenas.

Las Constituciones de Bolivia y Ecuador ya consagran la idea de democracia intercultural. Por ejemplo, la Constitución de Bolivia (Artículo 11) establece que son reconocidas tres formas de democracia: la representativa, la participativa y la comunitaria. Se trata de una de las formulaciones constitucionales sobre democracia más avanzadas del mundo.[44] Las elecciones departamentales y municipales del 4 de Abril de 2010

---

44 Constitución de Bolivia
**Artículo 11.**
I. La República de Bolivia adopta para su gobierno la forma democrática participativa, representativa y comunitaria, con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres.
I I. La democracia se ejerce de las siguientes formas, que serán desarrolladas por la ley:
1. Directa y participativa, por medio del referendo, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria de mandato, la asamblea, el cabildo y la consulta previa. Las asambleas y cabildos tendrán carácter deliberativo conforme a Ley.
2. Representativa, por medio de la elección de representantes por voto universal, directo y secreto, conforme a Ley.
3. Comunitaria, por medio de la elección, designación o nominación de autoridades y representantes por normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, entre otros, conforme a Ley.

son una poderosa afirmación de democracia intercultural (véase la sección anterior y el cuadro en Apéndice). La democracia intercultural plantea, entre otros, dos problemas que muestran hasta qué punto ella se aparta de la tradición democrática eurocéntrica. El primer problema es cómo verificar el carácter genuino de deliberaciones por consenso y unanimidad, o el carácter democrático de selección de cargos por rotación. Cuando son vistas desde fuera de las comunidades, como ocurre frecuentemente, estas cuestiones no son genuinas en el plano teórico —de la teoría política liberal— ya que niegan en la formulación misma de la pregunta la posibilidad de otra respuesta que no sea la negativa. O sea, son modos monoculturales de interrogar la democracia intercultural. Cuando, al contrario, estos problemas son resaltados desde dentro de las comunidades, hacen pleno sentido y deben ser discutidos, pues como sabemos las comunidades no son ni política ni culturalmente homogéneas y las diferencias de patrimonio, de sexo o de edad pueden ser determinantes en el debate.

El segundo problema, que también es usualmente formulado como una crítica monocultural a la interculturalidad, es que las comunidades originarias constituyen enclaves no democráticos donde, por ejemplo, las mujeres son sistemáticamente discriminadas. Por otro lado, al privilegiar los derechos colectivos la democracia intercultural terminaría violando derechos individuales. Son dos críticas importantes cuando se

formulan con el objetivo de mejorar el desempeño de la democracia intercultural y no con el propósito de declararla inconstitucional. En relación a lo primero, es cada vez más claro para las mujeres indígenas que el buen vivir empieza en la casa y por eso las mujeres indígenas son hoy las protagonistas de uno de los movimientos de mujeres más activos e innovadores en el Continente.[45]

En relación a lo segundo, los derechos colectivos no colisionan necesariamente con los derechos individuales. Hay derechos colectivos de varios tipos: derivados y primarios. Cuando los obreros o maestros organizan su sindicato y delegan en el sindicato la defensa de sus derechos laborales individuales, el sindicato detenta el derecho colectivo derivado de representar a sus miembros. En este caso no hay conflicto entre diferentes tipos de derecho. Los derechos colectivos primarios pertenecen a la comunidad y por eso pueden, en ciertas circunstancias, entrar en conflicto con los derechos individuales. En tal caso habrá instancias propias para resolverlos y la resolución deberá incluir frecuentemente un trabajo de traducción intercultural. Por ejemplo, no es legítimo decidir a partir del derecho eurocéntrico si el debido proceso fue o no violado en un caso de justicia indígena (la ausencia de representación por abogados profesionales en la

45 No es por otra razón que el citado Art. 11 de la Constitución de Bolivia, a la enumeración de los tipos de democracia, añade la condicionante "con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres".

justicia indígena sería, por definición, una violación del debido proceso). Por el contrario, será necesario definir criterios interculturales que establezcan equivalencias entre diferentes formas de lograr los objetivos del debido proceso en cuanto derecho consagrado en la Constitución. Más aún: la traducción intercultural tendrá igualmente que tomar en cuenta que la relación entre derechos y deberes no es una constante universal; varía de cultura jurídica a cultura jurídica. En el derecho indígena la comunidad es más una comunidad de deberes que de derechos, y por eso quien no acepta los deberes tampoco tiene derechos.[46]

Hay que añadir que los derechos colectivos primarios pueden ser ejercidos de dos maneras. Individualmente, por ejemplo, cuando un sikh usa su turbante, se trata de un derecho colectivo que se ejerce individualmente. Pero hay derechos colectivos que se ejercen solamente de manera colectiva, como es el derecho a la autodeterminación o al autogobierno. Los diferentes derechos colectivos permiten resolver o atenuar injusticias estructurales o injusticias históricas y fundamentan acciones afirmativas necesarias para libertar comunidades o pueblos de la sistemática opresión o para garantizar la sustentabilidad de comunidades colectivamente inseguras.

---

46 Este ejemplo no es académico. Es un caso real analizado en nuestra investigación sobre el pluralismo jurídico en Colombia y el papel de la Corte Constitucional en la traducción jurídica intercultural. Véase Santos y Villegas (eds.) (2001), Vol. 2.

*i) ¿Otro mestizaje es posible? El mestizaje poscolonial emergente*

En el contexto latinoamericano el mestizaje es un producto del colonialismo y de las políticas indigenistas. Aun cuando se reconoció la identidad cultural indígena, el progreso fue siempre identificado con aculturación eurocéntrica y blanqueamiento. La hibridación empírica (mezcla de sangres) fue casi siempre negada en cuanto hibridación conceptual, dada la identificación tendencial del mestizo-blanco con los blancos y la cultura eurocéntrica.[47] En este contexto, la lucha indígena por la plurinacionalidad no puede dejar de ser hostil a la idea de mestizaje. Sin embargo, hay alguna complejidad en este dominio que no puede ser ignorada. ¿Cómo tratar, por ejemplo, el caso de los mestizos empíricos que se identifican como indígenas?[48] ¿Son indígenas o aliados de indígenas? ¿Y qué pensar de los que se identifican como mestizos, aliados de los indígenas, y son defensores de la plurinacionalidad?[49] ¿El protagonismo indígena, con su bandera de la

---

47 Sobre la distinción entre hibridación empírica y conceptual véase De la Cadena (2000, 2005).

48 La misma pregunta se puede hacer en el caso de los mulatos y su identificación con los negros. La categoría de afro-descendiente es hoy preferida por incluir a negros y mulatos.

49 En este contexto es muy revelador el texto de Fernando Garcés, basado en entrevistas a los miembros de la Asamblea Constituyente (en prensa). En las entrevistas surge varias veces la idea de que la gran mayoría de la población es mestiza (algunos hablan de 80% de la población) y no indígena. Las variaciones en los más recientes censos de población en Bolivia muestran la variabilidad del peso relativo de las diferentes identidades definidas por auto-identificación.

plurinacionalidad, podrá correr el riesgo de invisibilizar o suprimir las aspiraciones de una gran parte de la población que se considera mestiza y son una parte decisiva del proceso de transformación social en curso?

Desde otra perspectiva, resulta hoy evidente que históricamente el concepto de mestizo ha tenido múltiples significados (Hale, 1996), que la categoría social "mestizo" oculta enormes diferencias sociales, que al lado del indígena-blanco coexistió siempre el mestizo-indio y que sus relaciones reprodujeron frecuentemente la diferencia colonial y racial. Todo esto revela que la hibridación conceptual existe y debe ser el punto de partida para un análisis más complejo del mestizaje y de la opresión que disfraza y para definir políticas emancipadoras en este campo. Estoy pues de acuerdo con Cecilia Salazar cuando dice: "lo que yo pienso en cambio es que este estado de transición debe resolverse históricamente, no en función del mestizo como amalgama sino del mestizo pero en su expresión social más oprimida que es la del mestizo-indio" (2008).

Otra dimensión de la complejidad de este tema tiene menos que ver con el pasado que con el futuro. La plurinacionalidad instituye tipos nuevos de relaciones interétnicas e interculturales de los cuales surgirán nuevas hibridaciones empíricas, culturales y conceptuales. ¿Cómo debe ser concebido, desde la plurinacionalidad, el mestizaje emergente de la nueva lógica epistemológica y política?

La interculturalidad destaca frecuentemente el problema de saber lo que hay de común entre las diferentes culturas para que el "inter" pueda hacer sentido. La distinción entre intraculturalidad e interculturalidad es bien compleja ya que el umbral a partir del cual una cultura se distingue de otra es producto de una construcción social que cambia (con) las condiciones de lucha político-cultural. La interculturalidad no puede ser captada en general. Lo que subyace como elemento común al trabajo de interculturalidad en un espacio-tiempo histórico dado (organización, comunidad, región o país), es el modo específico en que ese espacio-tiempo concibe y organiza la interculturalidad. O sea, la interculturalidad es un camino que se hace caminando. Es un proceso histórico doblemente complejo porque: 1) se trata de transformar relaciones verticales entre culturas en relaciones horizontales, o sea, someter un largo pasado a una apuesta de futuro diferente; y, 2) no puede conducir al relativismo una vez que la transformación ocurre en un marco constitucional determinado.

Más importante que saber el fundamento común es identificar el movimiento político-cultural que progresivamente cambia las mentalidades y las subjetividades en el sentido de reconocer la igualdad/equivalencia/complementariedad/ reciprocidad entre diferencias. Sólo entonces el diálogo surge como enriquecedor, porque es también el momento en que todas las culturas en presencia surgen como incompletas, cada una

problemática a su modo y cada una incapaz por sí sola de responder a las aspiraciones de los pueblos decididos a construir una sociedad verdaderamente inclusiva, o sea, una sociedad inclusiva en la definición de los criterios que determinan lo que es inclusión y lo que es exclusión. La interculturalidad no conduce al olvido o la fusión de las culturas en presencia. Cambia, sin embargo, su presencia: pasa a ser una presencia que, por ser incompleta, es también una ausencia. El ejercicio reiterado de incompletitudes recíprocas transforma progresivamente los diálogos en diálogos transmodernos, transoccidentales, transindígenas y transafricanos. Las culturas en presencia (y en ausencia) no perderán sus raíces, pero crearán, a partir de ellas, nuevas opciones.

El reconocimiento de la plurinacionalidad es un mandato político para la promoción de la interculturalidad. Su práctica a lo largo del tiempo dará origen a un mestizaje (humano, cultural, conceptual, vivencial, filosófico) de tipo nuevo.[50] El mestizaje colonial es un mestizaje alienado porque separa las relaciones de producción del

---

50 Ese mestizaje de nuevo tipo es el gran proyecto político de Anzaldúa cuando afirma: "Lo que quiero es contar con las tres culturas —la blanca, la mexicana y la india. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura -*una cultura mestiza*- con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista. (2004: 79 [originalmente publicado en 1987]). Véase tambien Escalera Karakola, 2004

mestizaje del producto mestizo. El encuentro, muchas veces violento y siempre regulado unilateralmente por el "mestizador", se oculta eficazmente por detrás del producto visiblemente bilateral. Al contrario, el mestizaje pos-colonial —por ahora un proyecto y nada más— es dialógico y plurilateral tanto en su producción como en sus productos. Las relaciones de producción de mestizaje, al asumir una forma cooperativa, cambian sus lealtades ideológicas. La idea del blanco-mestizo, que tanto ha contribuido al aislamiento de los movimientos indígenas, campesinos y afro-descendientes, será progresivamente reconfigurada o retraducida culturalmente como indo-mestizo o afro-mestizo, lo que cambiará significativamente las identidades culturales y los procesos de alianzas.

¿Cuál será el impacto del mestizaje pos-colonial en la plurinacionalidad? La plurinacionalidad, siendo un momento constitutivo, ¿es también un momento estable o permanente en todo lo que se construye social, política y culturalmente a partir de ella? Como mencioné antes, la interculturalidad pos-colonial no elimina sino que, al contrario, reafirma la existencia de cada cultura como vía para llegar a las demás. El mestizaje pos-colonial, a su vez, amplía enormemente la diversidad por medio de la infinita hibridación que ahora se transforma en propiedad libre y comunal de los productores asociados de mestizaje. Durante un largo período transicional son de esperar conflictos entre el impulso centrípeto del mestizaje y

el impulso centrífugo de la plurinacionalidad. Ni el mestizaje ni la plurinacionalidad son fines en sí mismos. La plurinacionalidad es un instrumento valiosísimo para luchar contra el colonialismo, el capitalismo y el racismo. El control de los territorios ancestrales, de los recursos naturales, la relación privilegiada con la madre tierra, el derecho propio, el autogobierno, la soberanía alimentaria, esos sí son fines políticos de largo alcance y su justificación está en el nuevo marco civilizatorio protagonizado por los pueblos indígenas y que va conquistando cada vez más aliados.

*j) Las mujeres y la refundación del Estado*

El feminismo, en general, ha contribuido de manera decisiva a la crítica de la epistemología eurocéntrica dominante[51], y el feminismo poscolonial o descolonizador es de trascendente importancia en la construcción de las epistemologías del sur, de la interculturalidad y de la plurinacionalidad, un hecho que no ha merecido la debida atención. Por feminismo pos-colonial entiendo el conjunto de perspectivas feministas que: 1) integran la discriminación sexual en el marco más amplio del sistema de dominación y de desigualdad en las sociedades contemporáneas en que sobresalen el racismo y el clasismo; 2) lo hacen también con el objetivo de descolonizar las corrientes eurocéntricas del feminismo, dominantes durante décadas y quizás hoy mis-

51 Mi primer análisis de este tema se encuentra en Santos, 1995:32-33.

mo; 3) y, orientan su mirada crítica hacia la propia diversidad, al cuestionar las formas de discriminación de que son víctimas las mujeres en el seno de las comunidades de los oprimidos y al afirmar la diversidad dentro de la diversidad.[52] El feminismo pos-colonial no ha desarrollado hasta ahora una teoría de la refundación del Estado intercultural y plurinacional, pero es posible imaginar algunos rasgos de su decisivo aporte.

Primero, *el carácter acumulativo de las desigualdades.* La supuesta inconmensurabilidad entre diferentes formas de desigualdad y de dominación está en la base del Estado monocultural moderno pues torna creíble la igualdad jurídico-formal de los ciudadanos: como las diferencias son múltiples (potencialmente infinitas) entre los ciudadanos y no se acumulan, es posible la indiferencia en relación a ellas. El feminismo eurocéntrico aceptó la idea de inconmensurabilidad al centrarse exclusivamente en la desigualdad de género, como si las otras formas de desigualdad no la co-determinasen. Al hacerlo, contribuyó a esencializar el ser mujer y, de ese modo, a ocultar las enormes desigualdades entre las mujeres. Como dice Sueli Carneiro (2001), "las mujeres negras tuvieron una experiencia histórica diferenciada que el discurso clásico sobre la opresión de la mujer no ha recogido. Así como tampoco ha dado cuenta de la diferencia cualitativa que el

52 Véase el texto seminal de Anzaldúa, 1987; así como Crenshaw, 1991; 2000; Vargas, 2009; Curiel, 2002; Navaz y Hernández (eds.) 2008; Harding, 2008 y la bibliografía ahí citada.

efecto de la opresión sufrida tuvo y todavía tiene en la identidad femenina de las mujeres negras".

A su vez, en la Declaración de las Mujeres Indígenas en el XI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (Tenochtitlán, México, 16 al 20 de marzo de 2009) puede leerse: "Que las mujeres indígenas vivimos las muchas discriminaciones por ser mujer, por ser indígena, por ser pobre, por ser campesina, etcétera... Que falta responsabilidad del movimiento feminista para involucrar a las mujeres indígenas en pie de igualdad. Somos la otra mirada del feminismo que buscamos transformar relaciones desiguales y el sistema de dominación patriarcal... Que los planteamientos feministas respeten la diversidad cultural en el discurso y en la práctica. Que es urgente la de-construcción de los planteamientos etnocéntricos del movimiento feminista y del discurso académico".[53] [54]

---

53 Esta afirmación, un tanto dolorida, de diferencia en relación a las hermanas mujeres no contiene cierre étnico (etnocentrismo al revés). Por el contrario, la misma Declaración incluye la siguiente propuesta de alianza y de aprendizaje intercultural: "Reconociendo la urgente necesidad de construir entre todas las mujeres indígenas, campesinas, feministas, lesbianas y todos los demás movimientos cambios estructurales en nuestras sociedades nacionales que cada día nos despoja, mata sistemáticamente y uniforma a todas por igual, y pulveriza, minimiza nuestra fuerza unida para luchar y cambiar el sistema de dominación, exclusión y patriarcal que vivimos... [proponemos]... construir alianzas a nivel de nuestros países con mujeres indígenas y no indígenas, mujeres campesinas, para conocer sobre el feminismo y la mirada de las mujeres indígenas de acuerdo a nuestros ritmos y tiempos para ir creando nuestros conceptos y definiciones".

54 Sobre las tensiones entre el feminismo indígena zapatista y el feminismo urbano mexicano véase Milán, 2006.

Al centrarse en el carácter acumulativo de las desigualdades, el feminismo pos-colonial se aparta de la tradición crítica eurocéntrica y confiere al Estado intercultural y plurinacional su sentido descolonizador y anticapitalista más profundo.

Segundo, *de la democracia racial a la democracia intercultural.* Las luchas de las mujeres indígenas y afro-descendientes son las que más fuertemente han denunciado el mito latinoamericano de la democracia racial, precisamente porque son las que sufren más duramente sus consecuencias, como mujeres y como negras o indígenas. Sus contribuciones para la democracia intercultural son de dos tipos. El primer tipo puede llamarse la desigualdad en la diferencia; el segundo, la diversidad en la igualdad.

La *desigualdad en la diferencia* consiste en interrogar su propia identidad étnico-racial para denunciar las discriminaciones de que son víctimas las mujeres dentro de sus comunidades supuestamente homogéneas. En la Declaración mencionada puede leerse la siguiente propuesta, sin duda valiente: "Generar procesos de reflexión a lo interno de mujeres indígenas y pueblos indígenas sobre algunas prácticas, lo que llaman *usos y costumbres*, que afectan nuestra dignidad y trabajar por la transformación y eliminación de las mismas"[55]. Esta contribución a la refundación

55 Helen Safa compara las cuestiones de género en el movimiento indígena y el movimiento de los afro-descendientes. Según ella, las mujeres afro-descendientes han tenido más facilidad que las mujeres indígenas en afirmar sus derechos en sus comunidades y movimientos (2005:308).

del Estado plurinacional es fundamental porque impide la hipertrofia de la nación étnica, su transformación en un actor colectivo comunitario indiferenciado y estereotipado donde los oprimidos no pueden ser, por definición, también opresores, y donde supuestas manifestaciones de consenso no son más que visiones muy selectivas de derechos colectivos, que dejan por fuera los derechos colectivos e individuales de las mujeres. Otra contribución igualmente importante reside en mostrar que lo tradicional, ancestral, no moderno, o como se le quiera llamar, no es estático sino dinámico y cambia según su propia lógica, su ritmo y tiempo, sin hacerse dependiente de prédicas liberales euro-céntricas de origen "oenegístico"

La segunda contribución del feminismo descolonizador para la democracia intercultural es la *diversidad en la igualdad.* No hay una forma sola y universal de formular la igualdad de género. Dentro de la cosmovisión indígena, las relaciones entre hombre y mujer son concebidas como *chacha-warmi,* el concepto aymara y quechua que significa complementariedad y que es parte integrante de un conjunto de principios rectores de los pueblos indígenas donde se incluyen también la dualidad, la reciprocidad, el caminar parejo. Tal como los conceptos de *Sumak Kawsay* o *de Pachamama,* este concepto exige un trabajo de traducción intercultural a ser realizado por los movimientos de mujeres indígenas y no indígenas. La idea central de este concepto es

que ni el hombre ni la mujer aislados son plenamente ciudadanos o personas enteras de su comunidad. Son la mitad de un todo y sólo juntos constituyen un ser completo ante la comunidad. El trabajo de la intelectual-activista aymara María Eugenia Choque Quispe (2009: 36) sugiere dos observaciones sobre dicho concepto. La primera es que como quizás en todas las culturas, una cosa son los principios y otra las prácticas. "Esta visión que todavía queda anclada en el esencialismo andino desconoce la realidad cotidiana de la gente". En la práctica la complementariedad puede significar el reconocimiento de la importancia económica de la mujer, pero también su subordinación política; puede crear equidad en el plan simbólico, pero restringir a la mujer a un rol pasivo en la vida pública. La segunda observación es que el trabajo de las mujeres indígenas no radica en desechar el concepto de *chacha-warmi* sino en re-significarlo, de tal modo que se logre eliminar en la práctica la jerarquía que se oculta detrás de la complementariedad. No será un trabajo político fácil, sobre todo en sociedades donde todos son hermanos y las formas de encubrir la subordinación son, por eso, más sutiles y más difíciles de eliminar. Pero esta es la alternativa para transformar la cultura propia sin despreciarla o sustituirla por otra, y así contribuir a enriquecer el patrimonio político-cultural de la lucha feminista global hasta ahora dominada por concepciones eurocéntricas y liberales. Como afirma Vargas: "quizás el punto de encuentro de un diálogo intercultural se-

mejante sería cómo lograr las condiciones para que esa complementariedad y esa paridad que propone la cosmovisión indígena se conviertan en parte de la utopía feminista y se generen condiciones reales para su concreción paritaria para todos y todas" (2009: 8).

Tercera contribución del feminismo descolonizador para la refundación del Estado intercultural y plurinacional: *el cuerpo como tierra y territorio, agua, árboles y recursos naturales.* El feminismo eurocéntrico, tanto en sus versiones liberales como en sus versiones radicales (marxistas y no marxistas), hizo una contribución fundamental para des-territorializar las relaciones entre víctimas de discriminación sexual al conceptuar y articular políticamente equivalencias entre formas y víctimas de discriminación en las más diferentes partes del mundo. Contribuyó así a construir lo que he llamado la globalización contra-hegemónica (Santos, 2005a: 235-310) de la cual el Foro Social Mundial ha sido una de las manifestaciones más elocuentes en la última década.[56] Sin embargo, la des-territorialización tu-

56 La participación de los movimientos feministas en el FSM ha sido decisiva. Entre las articulaciones feministas transnacionales menciono las siguientes: Articulación Continental de Mujeres de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo, Marcha Mundial de las Mujeres, Articulación Feminista MarcoSur, Development Alternatives with Women for a New Era, Forum des Femmes Africaines pour un Monde de l'Economie, Fédération Démocratique Internationale des Femmes, Red Latinoamericana y Caribeña de Mujeres Negras, Red Latinoamericana de Mujeres Transformando la Economía, Red de Educación Popular entre Mujeres, Womens Global Network for Reproductive Rights, World March of Women..

vo el efecto negativo de desvalorizar o incluso ocultar los diferentes contextos en que la discriminación sexual ocurre y su impacto en las luchas por la liberación de las mujeres. Como afirmé arriba, el feminismo descolonizador ha tenido el mérito de re-contextualizar la discriminación de las mujeres pertenecientes a minorías (y a veces mayorías) étnicas o raciales. Y, sobre todo, en el caso de las mujeres indígenas, campesinas y afro-descendientes, la re-contextualización ha significado también la re-territorialización de la lucha feminista dada la centralidad de la tierra y del territorio en las luchas por la identidad y contra la discriminación. La tierra y el territorio tienen diferentes significados de lucha para los diferentes movimientos, pero están presentes y son centrales en todos ellos: para las feministas indígenas es la lucha por el autogobierno y la plurinacionalidad, para las campesinas es la lucha por la reforma agraria y la soberanía alimentaria, para las afro-descendientes es la lucha por la reconstitución de las comunidades de esclavos resistentes, los quilombos o palenques. Y en todos los casos la perspectiva feminista ha enriquecido las luchas más amplias en que se integran. Como dice la líder campesina del Movimiento de los Sin Tierra (MST) de Brasil, Itelvina Massioli: "con certeza las mujeres hemos elevado el nivel político de la organización campesina en nuestro Continente, por la capacidad de intervención y de traer los temas feministas al interior del movimiento campesino" (2009).

### *k) La educación para la democracia intercultural y la refundación del Estado a partir de la epistemología del Sur*

Los dos instrumentos centrales de la epistemología del Sur son la ecología de saberes y la traducción intercultural.[57] Estos instrumentos epistemológico-políticos permiten reconocer la existencia de un debate civilizatorio y aceptar sus consecuencias en el proceso de construcción de una democracia intercultural y de la refundación del Estado. La gran dificultad de este debate radica en que presupone una educación pública (ciudadana y comunitaria) adecuada, una educación que: 1) legitime y valorice el debate; 2) forme los participantes en el debate para una cultura de convivencia y de confrontación capaz de sustentar altos niveles de incertidumbre y de riesgo; 3) prepare a la clase política convencional para la pérdida del control del debate, ya que el debate está en la sociedad en su conjunto o no pasa de ser retórica política vacía; 4) cree un nuevo tipo de inconformismo y de rebeldía, que sepa fluir entre la identidad de donde vienen las raíces y la des-identificación de donde vienen las opciones, es decir, una rebeldía más competente que la que nos trajo hasta aquí; 5) y, en resumen, sea orientada para la creación de un nuevo sentido común intercultural, lo que implica otras mentalidades y subjetividades[58].

---

57 Ver Parte I de este libro.

58 La sentencia de la Corte Constitucional de Ecuador sobre la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (AMAWTAY WASI) analizada en la nota 104 da preciosas indicaciones sobre los marcos epistemológicos e institucionales de la educación intercultural.

La ecología de saberes y la traducción intercultural deben ser parte importante de este amplio proceso educativo, lo que implica una transformación profunda tanto de los sistemas oficiales de educación pública, como de lo que llamamos educación popular y comunitaria. En otros trabajos he detallado, por ejemplo, los cambios que debería encarar la universidad tal como la conocemos hoy[59] y he propuesto la creación de una Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS).[60]

La UPMS se orienta a superar la distinción entre teoría y práctica reuniendo ambas a través de encuentros sistemáticos entre aquellos que se dedican principalmente a la práctica del cambio social, y los que se dedican principalmente a la producción teórica. Por una parte, pretende facilitar la auto-educación de activistas y dirigentes comunitarios de movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales, proporcionándoles marcos analíticos y teóricos adecuados. Estos marcos les permitirán profundizar el entendimiento reflexivo de su propia práctica, sus métodos y objetivos, mejorando su eficacia y consistencia. Por otra parte, pretende facilitar la autoeducación de los científicos/estudiantes/artistas sociales progresistas comprometidos con los nuevos procesos de transformación social, ofreciéndoles la oportunidad de un diálogo directo con sus protagonistas. Esto hará posible identifi-

---

59 Véase Santos, 2008d.

60 http://www.universidadepopular.org/pages/es/inicio.php

car, y cuando sea posible eliminar, la discrepancia entre los marcos analíticos y teóricos en los que fueron formados, y las necesidades y aspiraciones concretas que surgen de nuevas prácticas transformadoras.

### *l) El Estado experimental*

Probablemente lo que caracteriza mejor la naturaleza política del proceso histórico de refundación del Estado es el experimentalismo[61].

---

61 Hay que aclarar que la noción del Estado experimental no está en contradicción con el proyecto del Estado plurinacional. La plurinacionalidad es, en el contexto boliviano y ecuatoriano, la matriz estructural de la refundación del Estado. El experimentalismo del Estado se refiere a la metodología política e institucional de la creación del Estado plurinacional. Los procesos políticos que buscan crear el Estado plurinacional deben ocurrir dentro de un marco de transformación democrático. Esto significa que las fuerzas políticas y sociales que luchan por el nuevo proyecto de Estado están condenadas a hacerlo desde fuera y desde dentro del Estado. Es decir, el Estado plurinacional será construido en parte a partir del viejo Estado moderno.
Esto es un desafío enorme ya que el Estado Plurinacional cuestiona no solamente las tradiciones y estructuras políticas e institucionales sino también las mentalidades funcionales y burocráticas, la cultura monocultural republicana, y en última instancia el concepto de sociedad civil y sus relaciones con el Estado. Este desafío es tan exigente que frecuentemente se cuestiona la propia posibilidad de refundar el Estado. Si se admite tal posibilidad, como es mi caso, es prudente pensar que estamos ante un proceso histórico de destrucción y de construcción institucional que en cada momento se presenta como algo transitorio y provisional, como un campo de disputa en que lo institucional, lo político y lo cultural se confunden. Asumir lo provisional y lo transitorio y disputar en cada momento el sentido histórico de su desarrollo es lo que llamo el Estado experimental. En el caso boliviano y ecuatoriano el experimento involucra tanto el estado de la plurinacionalidad cuanto la plurinacionalidad del Estado.

De hecho, la ruptura más fundamental con el constitucionalismo moderno eurocéntrico es la institución de un Estado experimental. Un proceso de refundación del Estado es semi-ciego y semi-invisible, no tiene orientaciones precisas y no siempre va por el camino que los ciudadanos y pueblos imaginan. No hay recetas tipo *one-size-fits-all* tan caras al liberalismo moderno; todas las soluciones pueden ser perversas y contraproducentes. No es posible resolver todas las cuestiones ni prever todos los accidentes propios de un constitucionalismo desde abajo y transformador. Algunas cuestiones tendrán que dejarse abiertas, probablemente para futuras asambleas constituyentes.

El experimentalismo puede asumir dos formas: la reflexiva y la no-reflexiva. La forma reflexiva consiste en asumir, en disposiciones transitorias, que las instituciones creadas son incompletas y las leyes tienen un plazo de validez corto. En términos organizacionales esto significa que: 1) las innovaciones institucionales y legislativas entran en vigor durante un corto espacio de tiempo (a definir según el tema) o apenas en una parte del territorio o en un sector dado de la administración pública; 2) las innovaciones son monitoreadas/evaluadas en forma permanente por centros de investigación independientes, los cuales producen informes regulares sobre el desempeño y sobre la existencia de fuerzas externas o internas interesadas en distorsionar tal desempeño; 3) y, al final del período experimental, hay nuevos deba-

tes y decisiones políticas para determinar el nuevo perfil de las instituciones y de las leyes un vez evaluados los resultados del monitoreo.

El experimentalismo no-reflexivo, a su vez, es el experimentalismo que resulta de prácticas políticas reiteradamente interrumpidas y contradictorias, sin todavía asumir una forma política propia, la forma política del experimentalismo reflexivo.

El Estado experimental es el desafío más radical al Estado moderno cuyas instituciones y leyes, y sobre todo las Constituciones, están aparentemente inscritas en piedra. Obviamente la realidad no podría ser más contrastante: la obsolescencia de las Constituciones y la eficacia tantas veces meramente simbólica de las leyes ordinarias, para usar el concepto de Mauricio García Villegas (1993). Al contrario, el Estado en proceso de refundación asume la transitoriedad de las soluciones no solamente por cuestiones técnicas, sino también por cuestiones políticas. El proceso de refundación del Estado es un proceso altamente conflictivo y la evolución de la transición, que será larga, depende de saber si los diferentes ejes de conflictividad (étnicos, regionales, clasistas, culturales) se acumulan y sobreponen o si, por lo contrario, se neutralizan.

Una de las ventajas del experimentalismo es permitir una suspensión relativa de los conflictos y la creación de una semántica política ambigua en la que no hay vencedores ni vencidos de-

finitivos. Crea un tiempo político que puede ser precioso para disminuir la polarización. Esta eficacia política es la dimensión instrumental del Estado experimental. Sin embargo, su defensa debe basarse en una cuestión de principio, ya que permite al pueblo mantener por más tiempo el poder constituyente, por todo el tiempo en que la experimentación tiene lugar y las revisiones son decididas. Se trata, en consecuencia, de un proceso constituyente prolongado que genera una tensión continuada entre lo constituido y lo constituyente.

# Capítulo 7

## La reconfiguración del campo político: nuevas fracturas, dualidades y oportunidades

Universidad Andina Simón Bolívar BIBLIOTECA Ecuador

Al contrario del Estado-comunidad-ilusoria, el Estado-de-las-venas-cerradas polariza la tensión nacional/internacional e implica una reconfiguración profunda del campo político (nuevos actores sociales y políticos, nuevos repertorios de demandas y gramáticas de denuncia y reconstrucción, nuevas disponibilidades ideológicas). Por eso el movimiento dialéctico entre apertura y cierre, entre desinstitucionalización y reinstitucionalización es particularmente turbulento y errático. La política penetra en territorios y sectores de sociabilidad antes "protegidos" y con eso cambia las formas de articulación política e invierte las relaciones de fuerza (por ejemplo, entre partidos y organizaciones sociales). El impacto no es menor en la definición de los campos, los tiempos y los medios de las luchas de clases. Si el bloque popular-plurinacional —mujeres y hombres obreros, campesinos, pequeños empresarios, indígenas, afro-descendientes, mestizos excluidos y sus aliados de las clases medias urbanas— se unen alrededor del Estado central es de esperar la fragmentación de las clases dominan-

tes (oligarquías terratenientes, burguesía agroexportadora e industrial). El sector más moderno asume una posición de clase. Cierto que la pérdida de hegemonía es siempre un proceso histórico más amplio que la transitoria pérdida del control del Estado. Por ello ese sector busca una relación con el poder central que podrá beneficiarla con la nueva economía política que no imagina ser otra cosa sino un capitalismo de Estado nacionalista —y acepta el tiempo democrático para crear nuevas alianzas al mismo tiempo que busca consolidar sus posiciones por vía de los *mass media*. A su vez, el sector más retrogrado, formado en la tradición del racismo, del patrimonialismo y del rentismo, no puede subsistir sin controlar recursos políticos (los que hacen posible la permanencia de la acumulación primitiva). Por eso desiste temporalmente del Estado central y se refugia en el regionalismo, en la autonomía local y regional; sin ver en eso contradicción alguna, se comporta como demócrata radical a nivel regional o local y como fascista o proto-fascista a nivel nacional. Su tiempo es el tiempo impaciente del golpismo.

Por su parte, el bloque popular-plurinacional usa el poder del Estado para manejar la fragmentación de las clases dominantes en su favor y consolidar sus conquistas. El peligro son las concesiones excesivas que abren fracturas entre la forma política del bloque popular y su forma social. Tales fracturas pueden conducir a otro campo de fragmentación: dentro del bloque popular-plurinacional. Es importante notar que las

dos fragmentaciones (del bloque popular y de las clases dominantes) son asimétricas: por su experiencia histórica las clases dominantes saben superar más fácilmente su fragmentación que el bloque popular, sobre todo cuando se dan cuenta de que el poder del Estado es rehén de esa fragmentación. En resumen, el Estado-de-las-venas-cerradas tiende a oscilar entre elevadas expectativas populares y profundas frustraciones.

Hay que evitar excesivas generalizaciones sobre el Estado-de-las-venas-cerradas. Los procesos históricos que están emergiendo son muy diferentes de país a país. Los casos de Bolivia y Ecuador ilustran tales diferencias. Hay rasgos comunes importantes. En los dos países los procesos constituyentes desde abajo se conciben como procesos revolucionarios de nuevo tipo (la revolución comunitaria o la revolución ciudadana)[62]. La idea de otro proyecto de país es fuerte en los dos casos, tal como la idea de plurinacionalidad y de otra economía política nacionalista centrada en una diferente relación con la naturaleza y en el camino de un horizonte pos-capitalista, sea el socialismo del siglo XXI, el socialismo comunitario o el socialismo de la revolución ciudadana. En ambos países hay cierta ambigüedad respeto de este objetivo: un cierto desarrollismo conducido por el Estado (que algunos no vacilan

62 Sin embargo, hay que subrayar que el proceso constituyente boliviano fue mucho más conflictivo que el ecuatoriano. Como mencioné arriba, las fuerzas de oposición, derrotadas electoralmente, encontraron paradójicamente en la Asamblea Constituyente un instrumento para recuperarse de la derrota y reagruparse.

en designar como capitalismo nacionalista de Estado y otros capitalismo andino-amazónico) es una condición previa para que la sociedad, desde abajo, protagonice un socialismo verdaderamente nuevo, social y no estatal. Finalmente, los dos procesos políticos son conducidos por dos líderes carismáticos.

Las diferencias son igualmente importantes. Por ejemplo, la idea de plurinacionalidad es más fuerte en Bolivia que en Ecuador. La plurinacionalidad atraviesa toda la Constitución boliviana, lo que no pasa con la de Ecuador[63]. El movimiento indígena ecuatoriano, muy fuerte en las décadas anteriores, ha sufrido importantes derrotas en tiempos más recientes y eso se expresa en el modo como sus demandas son hoy políticamente procesadas.[64] La idea republicana de la

---

63 El peso demográfico de la población indígena es mayor en Bolivia que Ecuador. En Bolivia los indígenas son el 66.2% de la población según el Censo de 2001. En Ecuador existe controversia sobre el porcentaje de la población indígena. Según el Censo de 2001 serían solamente 6.8% de la población, pero este número es muy cuestionado no solamente por las organizaciones indígenas sino también por otras fuentes. Por ejemplo, el informe de la UNESCO sobre *Unidad para la Cultura Democrática y la Gobernabilidad*, de 1998, afirma que los indígenas son 24.8% de la población, y otros estudios avanzan con porcentajes todavía más altos. Están reconocidas 36 naciones y pueblos indígena originario campesinos en Bolivia y, en Ecuador, 12 nacionalidades son constitutivas de la CONAIE.

64 Sobre la historia del movimiento indígena de Ecuador, durante mucho tiempo considerado el más fuerte de América Latina, véase, por ejemplo, CONAIE (1989); Yashar (2005: 85-151). Para la última década véase el profundo análisis e impresionante testimonio de Nina Pacari, abogada quechua, que fue dirigente de CONAIE, Vicepresidenta de la Asamblea Nacional, Canciller y actualmente jueza de la Corte Constitucional (2009).

ciudadanía individual e igualitaria es suficientemente fuerte para neutralizar la eficacia de los derechos colectivos de los pueblos indígenas consagrados en la Constitución que, paradójicamente, acoge las cosmovisiones indígenas con más amplitud que la Constitución de Bolivia, de lo que son un ejemplo tajante la consagración de los derechos de la *Pachamama* y el *Sumak kawsay*. Podemos decir que en las décadas pasadas el movimiento indígena logró una hegemonía tal en el universo simbólico de los ecuatorianos (cuando el partido Pachacutik atraía amplios sectores de la clase media progresista), que esto sigue vigente a pesar de las derrotas políticas más recientes del movimiento indígena[65].

Las tensiones entre el gobierno del Presidente Correa y el movimiento indígena son muy fuertes a tal punto que no se puede hablar de un bloque popular-plurinacional. Hay por ahora un bloque muy inorgánico (centrado en el concepto de ciudadano) del que los movimientos indígenas se apartan si bien la "división indígena" permite al Presidente mantener articulaciones con algunas organizaciones. Varias iniciativas del gobierno en dominios tan diversos como la educación bilingüe, la explotación petrolera, la consulta previa, la ley minera, las autonomías territoriales y participación ciudadana han sido consideradas por las organizaciones indígenas como

65 Sobre este periodo y en particular acerca de las relaciones complejas entre la CONAIE y el Pachakutik, entre la lucha extra-institucional y la lucha institucional, véase el lúcido y minucioso análisis de Nina Pacari (2008: 37-60).

violatorias de la Constitución plurinacional. Para las organizaciones indígenas es ahora más grave el no respeto por la autonomía indígena, a pesar de que ahora contrariamente al periodo anterior, la plurinacionalidad está consagrada en la Constitución.

La dramatización del conflicto —del que se aprovechan las fuerzas de derecha— impide el reconocimiento de las significativas convergencias entre la agenda indígena y la agenda gubernamental. Este hecho ha llevado al Presidente Correa a dirigirse directamente a las poblaciones indígenas, dejando de lado e incluso demonizando a la dirigencia indígena (que, pagando con la misma moneda, demoniza al Presidente). Esta vía populista, que Evo Morales ha utilizado con éxito en Bolivia, parece destinada al fracaso en Ecuador. La razón más evidente de esta diferencia es que para los indígenas Evo es "uno de nosotros-"[66].Solamente el desconocimiento de la densidad

---

66 Asimismo, las organizaciones indígenas bolivianas vienen afirmando con creciente vehemencia que se sienten excluidas por el partido del gobierno (MAS, Movimiento al Socialismo) de la participación en la elaboración de las 100 leyes que la Asamblea Legislativa Plurinacional debe aprobar en los próximos cinco años. A principios de Febrero de 2010, organizaciones muy representativas como CONAMAQ (Consejo Nación de Marcas y Ayllus del Qollasuyo), CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia) y APG (Asamblea del Pueblo Guarani) se reunieron en La Paz en un seminario de análisis de coyuntura. Rafael Quispe, dirigente de CONAMAQ, afirmo: "Tenemos la información de que ya están listas las 100 leyes y nosotros, los movimientos indígenas, no hemos participado en nada, nos han excluido, nos hemos debilitado debido a que el Pacto de Unidad con el bloque oriente, que ha funcionado en la Asamblea Constituyente, ahora ya no existe". A su

histórica étnico-cultural de la identidad indígena puede justificar la suposición de que el debilitamiento de las organizaciones indígenas puede facilitar la recuperación de la legitimidad del Presidente Correa junto a los indígenas.

Para las organizaciones indígenas ecuatorianas más representativas el conflicto tiene raíces profundas. Primero, el Presidente no tiene un pasado de izquierda y menos de militancia en los movimientos sociales. No comprende la dinámica de los movimientos. Humberto Cholango señala al respecto: "Nos consideran como intereses corporativos, (pero) nosotros no somos un gremio de taxistas. Somos representantes de nacionalidades indígenas" (Entrevista, Quito, 18 de Enero de 2010). Segundo, las convergencias son más en el papel que en la práctica. Tercero, no es una cuestión de convergencia sino del proceso político que lleva a la convergencia, pues no ha habido consulta ni para la Ley de Agua ni para la Ley Minera, lo que viola no solamente la Constitución sino también tratados internacionales.

---

vez, María Saravia, representante de la CIDOB, declaró en la misma reunión: "El MAS es el instrumento de las organizaciones sociales y no las organizaciones (un instrumento) del MAS; eso lo debemos tener muy claro" (www.kaosenlared.net/noticia/bolivia-indigenas-sienten-excluidos-desencantados-gobierno-evo-piden-d. Los resultados de las elecciones departamentales y municipales realizadas el 4 de Abril de 2010 constituyen una fuerte y necesaria alerta para el MAS y en especial para el Presidente Evo Morales y su entorno. No es una gran derrota electoral, pero puede percibirse algún retroceso. Lo más preocupante es el progresivo distanciamiento del Gobierno respecto a las organizaciones indígenas (como está ocurriendo en Ecuador y analizo abajo).

Por último, donde puede haber convergencia real, ésta no avanza. Por ejemplo, en el caso de las autonomías territoriales, una bandera histórica del movimiento indígena, el Estado reclama su presencia en los territorios autónomos, lo que no es un problema para los indígenas si se discute su estatuto. De nuevo las palabras de Cholango: "Hasta ahora quien ha estado en nuestras comunidades no es el Estado, han sido las misiones, las ONG nacionales y extranjeras, y las trasnacionales. El Estado ha estado ausente. Nosotros queremos su presencia siempre que sea respetuosa de nuestra autonomía" (Entrevista, Quito, 18 de Enero de 2010).

El conflicto entre el Gobierno de Rafael Correa y el movimiento indígena conoció un dramático agravamiento con las resoluciones de la Asamblea Extraordinaria de la CONAIE, realizada en 26 de Febrero de 2010. Paso a detallar los términos del conflicto porque sospecho que, no obstante las especificidades del caso ecuatoriano, puede emerger en otros contextos sobre todo cuando el poder de Estado está en manos de un gobierno de izquierda.

Después de dar por terminado el diálogo con el gobierno, la Asamblea de la CONAIE adopta una serie de resoluciones que si fuesen plenamente aplicadas llevarían a la creación de un Estado dual o paralelo a nivel de las comunidades. Algo parecido a lo que existe en Chiapas con los caracoles y juntas de buen gobierno zapatistas. Las resoluciones que más radicalizan la ruptura son:

2. Convocar a un levantamiento plurinacional en el Ecuador, en articulación con los distintos sectores sociales, precedido de acciones y movilizaciones concretas, en contra de las políticas neoliberales y extractivistas aplicadas por el Gobierno de Rafael Correa.
4. Ejercer el proceso organizativo de cada una de las nacionalidades y pueblos indígenas desde las bases, ejerciendo nuestras formas propias de gobierno de conformidad con los Derechos Colectivos y nuestro derecho propio.
5. Ejercer el Estado plurinacional al interior de cada pueblo y nacionalidad, a través de los gobiernos comunitarios y en pleno ejercicio de los derechos colectivos en las tierras y territorios en las áreas de educación, salud, administración de justicia, recursos naturales, biodiversidad, agua, páramos y otros para el ejercicio del Sumak Kawsay.
6. Asumir el manejo de todas las reservas nacionales: parques, bosques, páramos y territorios de las nacionalidades y pueblos.
14. Prohibir el ingreso y la intromisión de las autoridades gubernamentales en las tierras y territorios indígenas, en ejercicio de nuestros derechos colectivos, justicia indígena y derecho propio.
15. Declarar nulas las adjudicaciones, concesiones y autorizaciones mineras, petroleras, madereras, servicios ambientales, farmacéuticos e hidroeléctricos, manglares, realizadas por parte del Estado ecuatoriano en nuestras tierras y territorios ancestrales.
17. Expulsión de las empresas mineras y petroleras nacionales y extranjeras asentadas en las tierras y territorios indígenas.
21. Construcción del Parlamento Plurinacional de los Pueblos".

Al día siguiente de esta declaración de la CONAIE, el Presidente Correa respondió frontalmente en su rendición de cuentas al pueblo ecuatoriano, que hace todos los sábados, y que fue televisada desde Pastaza en la Amazonia, ante muchos indígenas acompañados de sus jefes que provienen de etnias, especialmente de los aguerridos IWIA que defendieron a Ecuador de los peruanos, y en dialogo en kichua con una de las indígenas ancianas presentes. Correa afirmó:

"Esto es puro y simple separatismo..., esto tiene que condenarlo todo el pueblo ecuatoriano". Y añadió que en realidad el levantamiento indígena pretende "hacer otro Estado donde no se reconocen las autoridades legítimamente electas, la institucionalidad, sino sólo a la dirigencia indígena... Es una barbaridad". Y llamó a un levantamiento de todo el pueblo ecuatoriano contra estas actitudes.

Sería difícil imaginar hace pocos años este tipo y grado de polarización, sobre todo cuando se piensa que, en su primera campaña para la presidencia de la Republica, Rafael Correa ofreció, si fuera elegido, el cargo de Vicepresidente de la Republica (con amplios poderes políticos) a un indígena nombrado por el movimiento indígena. Es preocupante el deterioro de las relaciones en los últimos años. No quedan dudas de que hubo muchos atropellos a la Constitución y a tratados internacionales en las leyes ordinarias recientes. Pero, por otro lado, la radicalización de la CONAIE no parece tener en cuenta que será la

derecha oligárquica, que históricamente ha oprimido el pueblo indígena, quien más ganará con este conflicto. Las dos partes parecen perder de vista que les faltan condiciones para mantener este grado de polarización. O sea, por muchas razones, no será fácil a la CONAIE realizar un programa tan radical, además, porque la solución zapatista corresponde a condiciones del sur de México que son muy distintas de las de Ecuador. Pero, por otro lado, tampoco será fácil para el Gobierno evitar los costos políticos de una realización aunque sea parcial de la Declaración. La política de intentar dividir el movimiento indígena o entender que los indígenas no están con su dirigencia y que por eso ésta puede ser demonizada sin grandes riesgos ha sido intentada miles de veces a lo largo de los siglos y nunca resultó. El Gobierno de Correa es internamente muy heterogéneo y en su seno hay quizás dos grupos: los que están felices con la polarización y la quieren profundizar, y los que temen que la polarización sea mala para todos y destructiva a largo plazo para el propio Gobierno. La lucha interna determinará el sentido de la política oficialista en los próximos tiempos.

En el momento en que escribo este texto una sola institución del Estado queda fuera del conflicto y a ella se apela en la Declaración de la CONAIE: la Corte Constitucional:

> "16. Exigimos a la Corte Constitucional se resuelva las demandas de inconstitucionalidad y otras acciones que se ventilan en este organismo sobre

Ley Minera, decreto ejecutivo sobre Educación Intercultural Bilingüe, Codenpe, la licencia ambiental al bloque 31, entre otras planteadas por la CONAIE."

Es de prever que la Corte tenga un papel fundamental en evitar la polarización total. Sus poderes de interpretación jurídica final de la Constitución son totales[67].

Con este grado de radicalización, el conflicto terminará por transformarse en un gran desafío para todos los movimientos sociales progresistas no-indígenas de Ecuador. ¿De qué lado van a estar? Lavarse las manos sería un suicidio. Para intervenir de manera que la derecha no se aproveche de sus luchas son necesarios dos requisitos. Primero, hacer todo lo posible para mostrar que el conflicto del movimiento indígena con el Gobierno no es un conflicto con la sociedad ecuatoriana. Por eso hay campo para más alianzas entre el movimiento indígena y los movimientos no-indígenas con el objetivo de democratizar la democracia ecuatoriana. Segundo, hacer presión constructiva sobre la Corte Constitucional para que no se profundice el proceso de des-constitucionalización de la Constitución.

Teniendo en mente que otros conflictos del mismo tipo puedan ocurrir en el futuro en otros lugares vale la pena evaluar lo que separa y tam-

---

67 Obviamente la Constitución tiene que ser interpretada por todas las autoridades y órganos públicos y al final por todos los ciudadanos

bién lo que une a Rafael Correa y al movimiento indígena. Antes de todo hay un problema del criterio político para evaluar globalmente las partes en conflicto. En el marco de la teoría política crítica anti-capitalista, el Gobierno de Rafael Correa, a pesar de toda su heterogeneidad interna, es un gobierno progresista, de izquierda. Entre otros rasgos hallamos: política anti-imperialista inequívoca; integración regional alternativa al neoliberalismo; auditoría a la deuda externa; soberanía nacional sobre los recursos naturales; oposición a la clase política tradicional oligárquica; el socialismo del Siglo XXI como horizonte político; participación ciudadana en el centro de la política; plan de desarrollo asentados en una más justa distribución de la riqueza; preocupación ambiental, aunque fuese mitigada (más sobre este tema adelante).

A su vez, en el marco de la teoría política crítica anti-capitalista y descolonial, el movimiento indígena es globalmente un movimiento progresista y de izquierda. Entre otros rasgos encontramos: es la lucha de los más excluidos, de los que más sufrieron (junto con los afro-descendientes) con la dominación capitalista y colonial; lucha por la liberación y autodeterminación de los pueblos; oposición al extractivismo capitalista que invade sus territorios y destruye la naturaleza; practicas económico-sociales del Sumak Kawsay, extrañas a la idea de acumulación ilimitada, asentadas en la reciprocidad, la complementariedad, el buen vivir y la armonía con la naturaleza.

A la luz de este criterio puede deducirse que entre Rafael Correa y el movimiento indígena hay más convergencias que los unen que diferencias que los separan. Pero en realidad las cosas son bastante más complejas y su complejidad anuncia algunos de los rasgos de división en el seno de la izquierda latinoamericana en los tiempos próximos.

Primero, de la perspectiva de las cosmovisiones indígenas y también de su experiencia histórica, la distinción entre izquierda y derecha no es tan central ni tan inequívoca cuanto lo es para la teoría crítica moderna y eurocéntrica. En el pasado, los pueblos indígenas fueran golpeados tanto por gobiernos de izquierda como por gobiernos de derecha y, en algunos casos, fueran golpeados con más violencia por la izquierda que por la derecha[68]. Además, las agresiones resultaron indiscriminadamente de la acción del Estado y de la acción de actores privados, sean las empresas multinacionales o las misiones religiosas[69]. Por eso, desde la perspectiva indígena (internamente muy diversificada) el criterio nuclear de evaluación de la política es la dignidad y

---

68 Los partidos de izquierda siempre concibieron el movimiento indígena como movimiento de clase (campesinos, obreros) y no como movimiento de identidad étnico-cultural (Pacari, 2008: 25).

69 En este último caso, la situación es todavía más compleja pues no se puede olvidar el papel de los sectores religiosos progresistas en promover la organización política de los indígenas y su identidad cultural, por más que en este último caso de una manera distorsionada en virtud del interés prioritario en la evangelización. Sobre la división dentro del movimiento indígena causado por barreras religiosas véase Pacari (2008:28).

el respeto, o sea, en qué medida la política reconoce su especificidad histórico-etno-cultural y actúa en consonancia con ese reconocimiento. Así se explica que los pueblos indígenas hayan luchado durante décadas por la Declaración de la Asamblea General de la ONU de diciembre de 2007 sobre los derechos de los pueblos indígenas al autogobierno, a la consulta, a la identidad y a la cultura propia. A partir de esta perspectiva, Correa crea algunas de las condiciones para una política de dignidad y respeto al defender una política anti-imperialista, y de defensa de la soberanía frente a los intereses extranjeros[70]. Pero, por otro lado, al no consultar a las comunidades indígenas, al no reconocer la plurinacionalidad y el carácter no-gremial de las organizaciones indígenas, al negociar con las empresas extractivistas mejores condiciones para el reparto de los beneficios pero con el mismo carácter invasor de los territorios indígenas y el mismo daño ambiental, su política atenta contra la dignidad y el respeto debidos a los pueblos indígenas. El hecho de que la Constitución reconozca muchos aportes de la cosmovisión indígena y que el Plan del Gobierno se llame "Plan del Buen Vivir" no es muy importante si los hechos de la política real contradicen ese ideario.

El segundo factor de complejidad es la mirada de Correa sobre los indígenas. Para Correa el país está constituido en su base por ciudadanos y

70 Al contrario de lo que está impregnado en el sentido común blanco, los indígenas son nacionalistas y muchas veces dieron su sangre para defender las fronteras nacionales, como ocurrió en Ecuador y en otros países.

no por pueblos, y la justicia social consiste en un reparto más igualitario de la riqueza nacional del que se beneficiarán todos los ciudadanos y muy especialmente los indígenas porque son, en general, los más pobres. Para lograr ese objetivo hay que desarrollar el país y en el Plan económico eso no es posible sin el extractivismo, sin la explotación de la inmensa riqueza natural del país para beneficio de todos y no para enriquecer indebidamente a las empresas extranjeras o a la oligarquía nacional[71]. Y si es para beneficio de todos, los indígenas no tienen otro privilegio sino lo que es sancionado por el imperativo de justicia social. En la medida en que la dirigencia indígena —para Correa gran parte de la dirigencia indígena es corrupta y no representa verdaderamente a los indígenas que, en su opinión, están en su gran mayoría a favor de sus políticas[72]—se opone al imperativo del desarrollo es de derecha y no de izquierda, en la medida en que invoca privilegios especiales, es corporativa y en la medida en que da más valor a la plurinacionalidad que a la nacionalidad es reaccionaria.

---

71 Como se verá abajo, esto no impide a Correa tener atención respecto al impacto sobre el medio ambiente.

72 De la perspectiva indígena no se puede asumir que, al contrario, los indígenas están siempre identificados con sus dirigencias. De hecho, hay muchas divisiones dentro del movimiento indígenas por razones etno-culturales, regionales y políticas. Lo importante para los indígenas es que esos problemas deben ser resueltos por ellos mismos y no por interferencia de terceros. Una de las dirigentes e intelectuales indígenas que mas profundamente analiza estas divisiones y sus fuentes es Nina Pacari (2008), que, además, como importante actora política, vivió y sufrió las divisiones de manera muy directa.

Desde la perspectiva de la epistemología del Sur que propongo en este libro, el enfrentamiento tiene una fuerte dimensión epistemológica. Veamos algunos rasgos. Primero, concepciones de tiempo. El tiempo de Correa es el tiempo lineal de la modernidad occidental, el tiempo del progreso. El tiempo indígena es un tiempo cíclico, en el que lo que está adelante es también lo que está atrás, en el que lo ancestral hace parte de lo presente. Segundo, diferentes concepciones de ritmo. El ritmo de Correa es el ritmo acelerado y vertiginoso de la acción política para no perder más tiempo después de una historia tan larga de subdesarrollo. El diálogo cuando se tienen los votos es pérdida de tiempo. La eficacia se mide por resultados y la urgencia de las tareas exige rapidez. Para los indígenas, la diversidad es paciencia, el ritmo es campesino y cósmico, las acciones humanas maduran como los frutos y crecen como los árboles. La decisión comunitaria es lo que cuenta y demanda tiempo para poder ser construida y además en ella participan no solamente los que viven hoy sino también los antepasados. Su experiencia histórica es que la urgencia y la eficacia de resultados (¿para quién?) han sido siempre invocadas, desde la conquista, para justificar la violación de sus derechos, para forzar desplazamientos, en resumen, para justificar el robo y la muerte. Tercero, diferentes concepciones de nación. Para Correa hay una sola manera de pertenecer a la nación: ser ciudadano y por eso hay un solo concepto de nación: el concepto liberal, republicano. Para los indígenas hay dos

conceptos de nación, el liberal y el etno-cultural y por eso hay maneras distintas de pertenecer a la nación, como ciudadanos y como pueblos. Entre los dos conceptos hay tensiones pero no hay incompatibilidad. Cuarto, para Correa el desarrollo se hace por el avance de las fuerzas productivas y se mide por índices económicos convencionales. Para los indígenas, en cambio, el buen vivir es la producción de la vida, sobre todo de la vida colectiva y además la producción de la vida en el sentido más amplio que incluye también a la Madre tierra y sus ciclos vitales. El económico es también social, político y cultural y tiene como unidad básica, no el individuo, sino la familia y la comunidad. Quinto, diferentes concepciones de cultura. Para Correa la cultura es lo cultural, o sea, un campo distinto del campo político y del campo económico, tiene su lógica propia, contiene gran y preciosa diversidad que debe respetarse a través de políticas interculturales. Al contrario, la sociedad es una sola, la economía es una sola y la lógica política es igualmente una sola. Para los indígenas, la cultura es todo y por eso el diálogo intercultural no es imaginable si no se respeta la diversidad en lo que la cultura eurocéntrica llama lo económico (la vida) y lo político (el control del territorio).

Para ilustrar la complejidad de lo que se juega no solamente en Ecuador sino también en Bolivia, y para incorporar un elemento más al laberinto Correa versus dirigencia indígena, veamos lo que, desde un punto de vista eurocéntrico, se designa como política ambiental.

Las alternativas al desarrollismo extractivista, a pesar de ser igualmente fuertes en el discurso político de los dos países, parecen lograr en términos prácticos un espacio más amplio en Ecuador que en Bolivia. En este sentido es notable la reciente propuesta del gobierno de Ecuador conocida como el proyecto Ishpingo-Tambococha-Tiputini (ITT), presentado por primera vez en 2007 por el entonces ministro de Energía y Minas, el gran intelectual y activista Alberto Acosta, posteriormente presidente de la Asamblea Constituyente. Se trata de un ejercicio de corresponsabilidad internacional que apunta hacia una nueva relación entre los países más y menos desarrollados y hacia un nuevo modelo de desarrollo: el modelo post-petrolífero. Ecuador es un país pobre a pesar de —o a causa de— ser rico en petróleo. Su economía depende fuertemente de la exportación de petróleo: el rendimiento petrolífero constituye el 22% del producto interior bruto y el 63% de las exportaciones. La destrucción humana y ambiental causada por este modelo económico en la Amazonia es verdaderamente impactante. Como consecuencia directa de la explotación de petróleo por parte de Texaco —Chevron, más tarde—, entre 1960 y 1990, desaparecieron dos pueblos amazónicos enteros: los tetetes y los sansahauris.

La iniciativa ecuatoriana trata de romper con este pasado y consiste en lo siguiente. El Estado ecuatoriano se compromete a dejar en el subsuelo reservas de petróleo calculadas en 850 millo-

nes de barriles existentes en tres pozos —Ishpingo, Tambococha y Tiputini, de ahí el acrónimo de la iniciativa— del Parque Nacional amazónico Yasuní, una de las regiones más ricas en biodiversidad del planeta, a condición de que los países más desarrollados compensen a Ecuador con la mitad de los ingresos que el Estado ecuatoriano dejaría de obtener a consecuencia de esa decisión. El cálculo prevé que la explotación generará, a lo largo de 13 años, un rendimiento de 4 a 5 billones de euros y emitirá para la atmósfera 410 millones de toneladas de CO2. Esto podría evitarse si Ecuador fuese compensado con cerca de 2 billones de euros mediante un doble compromiso. Ese dinero se destinaría a inversiones ambientalmente correctas: energías renovables, reforestación, etc.; y el dinero se recibiría bajo la forma de certificados de garantía, unos créditos que los países «donantes» recuperarían, y con intereses, en el caso de que Ecuador explotara el petróleo, una hipótesis poco probable dada la doble pérdida que supondría para el país: pérdida de dinero recibido y ausencia de ingresos generados por el petróleo durante varios años, en concreto los transcurridos entre la decisión de explotar y la primera exportación[73].

Estamos pues ante una de las propuestas más audaces e innovadoras de la nueva conciencia ambiental global, una propuesta en la que, una

---

73 Sobre los detalles de la propuesta y su contexto económico, político e histórico véanse los importantes estudios de Alberto Acosta (2009b) y de Esperanza Martínez (2009).

vez más, lo nuevo está enraizado en lo más ancestral, la conciencia indígena de la Pachamama.[74] Contrariamente al Protocolo de Kioto, esta propuesta no busca crear un mercado del carbono; busca evitar su emisión. No se limita, por tanto, a apelar a la diversificación de las fuentes energéticas; sugiere la necesidad de reducir la demanda de energía, cualesquiera sean sus fuentes, lo que implica un cambio de estilo de vida que, sobre todo, será exigente en los países más desarrollados. Para ser eficaz, la propuesta deberá formar parte de otro modelo de desarrollo y ser adoptada por otros países productores de petróleo. Debe ser interpretada como una contribución indígena al mundo entero, pues está ganando adeptos en sectores cada vez más amplios de ciudadanos y movimientos a medida que se va haciendo evidente que la degradación ambiental y la depredación de los recursos naturales, además de insustituibles y socialmente injustas, conducen al suicidio colectivo de la humanidad.

Desde una perspectiva quizás eurocéntrica esta propuesta puede ser igualmente vista como el anuncio de una socialdemocracia de tipo nue-

---

74 Debido a su novedad y al hecho de afectar intereses muy poderosos, la turbulencia política que esta propuesta ha causado en tiempos recientes y que refiero adelante, comenzó mucho antes. Cuando aún era Ministro de Energía y Minas, Alberto Acosta (15-6-2000—15-12-2007) renunció para ser elegido presidente de la Asamblea Constituyente). Los conflictos internos eran muy fuertes. En cuanto el Ministro preparaba el dossier para ser creado el Yasuni-ITT, el director de Petroecuador negociaba con las transnacionales nuevas concesiones de explotación en la región.

vo, una socialdemocracia verde. Y no deja de ser curioso que sea el país que mejor representa la vieja socialdemocracia europea, Alemania, el que primero se ha comprometido a entregar a Ecuador 50 millones de euros por año durante los 13 años que duraría la explotación.

La turbulencia política interna que esta propuesta provocó es una señal clara de la magnitud de lo que la propuesta envuelve y que va mucho más allá de los montajes financieros que son en sí mismos muy abultados (la contribución fundamental de Ecuador al renunciar a la explotación y la contribución internacional)[75]. Lo que está en causa es la primera gran ruptura con el modelo económico desarrollista-extracti-

---

75 El acto de compromiso para la creación del fideicomiso para gestión de los fondos internacionales no pudo ser firmado, como estaba previsto, durante la Cumbre de Naciones Unidas sobre Cambio Climático realizada en Diciembre de 2009 en Copenhague debido a objeciones jurídicas por parte de los servicios jurídicos de la Presidencia de la República de Ecuador. En Enero de 2010 la comisión encargada de llevar adelante el protocolo fue disuelta por el Presidente Rafael Correa con la justificación de que los integrantes de la comisión, que incluía el Canciller Fander Falconi, no estaban protegiendo debidamente la soberanía nacional. El drama mediático y político causado por la dimisión y por las reacciones públicas de los miembros de la comisión y de Alberto Acosta, el "padre" del proyecto, terminó por lanzar dudas sobre las verdaderas motivaciones por detrás de la decisión del Presidente. Para eliminarlas, el Presidente nombró en las semanas siguientes otra comisión, reafirmó su voluntad de llevar adelante el proyecto Yasuní, como proyecto estratégico de su gobierno, e indicó que la aprobación del proyecto sería presentada internacionalmente en la Cumbre de La Madre Tierra que el Presidente Evo Morales convocó para Cochabamba en Abril de 2010.

vista que desde el periodo colonial ha dominado el hemisferio. La posibilidad de convertirse en un precedente para otras iniciativas similares en otros países es muy amenazante para al capitalismo global y en especial para los poderosos intereses petroleros. Por otro lado, la propuesta exige un padrón igualmente nuevo de cooperación internacional, una cooperación sustentable a lo largo de muchos años que equilibre dos intereses igualmente fuertes: el interés de Ecuador en preservar su soberanía nacional dados los riesgos en que incurre al internacionalizar sus planes de desarrollo; y los intereses de los contribuyentes internacionales de que sus contribuciones no se desvíen para fines que no sean los acordados. Será una cooperación muy distinta de las que han dominado las relaciones centro-periferia en el sistema mundial moderno, dominadas por el imperialismo, los estándares dobles, los ajustes estructurales, el trueque desigual, el alineamiento forzado, etc.

Al contrario de Ecuador, a pesar de que el movimiento indígena apoya de manera tan inequívoca al Presidente Evo, Bolivia aparece como más tímida en la formulación de alternativas y se refugia en la urgencia de proveer las necesidades básicas del pueblo, lo que exige la continuación del extractivismo sujeto al control del Estado y para beneficio de todos. La tensión entre un modelo económico basado en la cosmovisión indígena-campesina y los imperativos del desarrollo (también llamado capitalismo andino-amazóni-

co) está bien expresada por el Vicepresidente Álvaro García Linera en entrevista con *Le Monde Diplomatique* (edición boliviana) en Agosto de 2009. Después de resumir de forma brillante su lectura marxista de la relación de los indígenas-campesinos con la naturaleza, afirma:

El tema se complejiza cuando los campesinos indígenas, anteriormente excluidos de la ciudadanía y del poder económico, se vuelven bloque dirigente y conducente del Estado y las comunidades devienen en parte del Estado, que es lo que nos está pasando en Bolivia. Entonces, por una parte, se lleva hacia el ámbito estatal esta lógica de la relación dialogante con la naturaleza; pero a la vez, en cuanto eres Estado, necesitas recursos y excedentes crecientes para atender necesidades básicas de todos los bolivianos, y de los más necesitados, como las comunidades indígenas y populares urbano-rurales. Y ahí, evidentemente, se genera una tensión. Por tanto, tienes que caminar con los dos pies. Expandir como política de Estado la protección del medio ambiente, el uso sostenible de la naturaleza, pero a la vez necesitas producir en gran escala, implementar procesos de industrialización expansiva que te habiliten excedente social para su redistribución y para el apoyo a otros procesos de modernización campesina y comunitaria y artesanal. En el caso de la exploración de gas y petróleo en el norte paceño, lo que buscamos es producir hidrocarburos para equilibrar geográficamente las fuentes de riqueza colectiva de la so-

ciedad, generar excedente estatal y simultáneamente preservar el entorno espacial en coordinación con las comunidades indígenas. Hoy no estamos abriendo paso en el norte amazónico para que entre Repsol o Petrobras. Estamos abriendo paso en la Amazonía para que entre el Estado... Hay que vivir con esa contradicción vital de la historia. No hay receta.

Sin embargo, el reconocimiento de la contradicción es de alguna manera condicionado al intentar desacreditar a las organizaciones indígenas cuando se resisten a los proyectos petroleros, algo que pasa hoy en día igualmente en Ecuador: "Cuando hemos consultado a la CPILAP (Central de Pueblos Indígenas de La Paz), nos ha pedido que vayamos a negociar a Bruselas con su buffet de abogados y que respetemos unos enunciados medio ambientalistas publicados por USAID. ¿Cómo es eso? ¿Quién está impidiendo que el Estado explore petróleo en el norte de La Paz: las comunidades indígenas tacanas, una ONG o países extranjeros? Por ello, hemos ido a negociar comunidad por comunidad y allí hemos encontrado el apoyo de las comunidades indígenas para llevar adelante la exploración y explotación." (2009: 9)[76].

---

76 Mientras tanto, organizaciones indígenas, ambientales y de derechos humanos hacen pronunciamientos públicos para rechazar la flexibilización de las normas ambientales impulsadas por las autoridades del sector hidrocarburífero, que "reglamentarán la consulta para demostrar que los pueblos indígenas no tienen derecho al veto". Según las organizaciones, está en causa la vulneración de los derechos de los pueblos indí-

La contradicción entre los modelos de organizar le economía y la sociedad está en la agenda política y en los marcos normativos y políticos. Por un lado, la armonía con la naturaleza está constitucionalmente consagrada, tal como la economía comunitaria y popular, aunque esté relativizada dentro de un marco más general de economía plural. Por otro lado, tanto el Presidente como el Vicepresidente declaran que el objetivo del Gobierno es iniciar la construcción del "socialismo comunitario", que se basa en las potencialidades de la propia experiencia de las comunidades y de los pueblos indígenas que han resistido al capitalismo en los últimos cinco siglos.[77]

---

genas a la consulta, que de acuerdo a lo establecido en el artículo 30, parágrafo II, incisos 15, 16 y 17 de la Constitución, garantiza su derecho a la consulta previa obligatoria respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan, así como a la gestión territorial indígena autónoma y al uso y aprovechamiento de los recursos naturales renovables existentes en su territorio.

77 En declaraciones realizadas el 7 de febrero de 2010, Álvaro García Linera afirmó: "en Bolivia esa transición, ese puente, entre el capitalismo y el socialismo comunitario tiene la forma del Estado Plurinacional que es un gobierno de los movimientos sociales, con dos pilares fundamentales: las comunidades indígenas campesinas y el movimiento obrero organizado...; ambos pilares deben unificar a todos los sectores sociales, clases medias y empresarios en base a la experiencia y los resultados para garantizar un tránsito democrático al socialismo comunitario." (*bloguerosrevolucion.ning.com/profiles/.../el-socialismo-comunitario-es*). Raúl Prada concibe el socialismo comunitario como una simbiosis de las experiencia comunitarias de los indígenas con la revolución tecnológica, de la lucha anti-capitalista con la lucha anti-colonial: "De lo que se trata es de retomar esta herencia en la actualidad, articulándola con la revolución tecnológica...; resolver el problema de la explotación de la fuerza de trabajo y retomar contemporáneamente la reconstitución de las comunidades, ac-

Después de décadas de luchas de denuncia, los movimientos que dan soporte al bloque popular-plurinacional en la construcción del Estado-de-las-venas-cerradas tienen la oportunidad de presentar alternativas reconstructivas que logren apoyos nacionales e internacionales amplios. ¿Son alternativas superficiales o profundas? ¿Los cambios son duraderos e irreversibles o fugaces y reversibles? Siguiendo las reconfiguraciones del campo político en curso con una teoría de retaguardia, lo que podemos concluir es que lo que está cambiando en la práctica es el horizonte de las posibilidades, un horizonte mucho menos brillante y coherente que el imaginado por las teorías de vanguardia eurocéntricas, pero con la ventaja preciosa de estarse realizando de hecho.

---

tualizadas y articuladas a los procesos de radicalización de la democracia.... En resumen, la hipótesis política del socialismo comunitario combina el proyecto anticapitalista de los trabajadores con el proyecto descolonizador de los movimientos indígenas (2010).En Ecuador se habla de socialismo del buen vivir o, para subrayar más lo ambiental, biosocialismo.

# Conclusiones

Dos intelectuales-activistas latino-indoamericanos, una mujer aymara y un hombre blanco, han caracterizado mejor que nadie las transformaciones que busqué analizar en este libro. La mujer aymara es María Eugenia Choque Quispe, quien advierte que los procesos en curso serán largos y llevarán a situaciones unas veces de confrontación y otras de convivencia; y concluye: "La necesidad de construir el pluralismo parte de la conciencia de que el conflicto es inevitable, por cuanto el problema del pluralismo es en cierto sentido el problema de unos, pero también de los otros. ¿Cómo podemos tolerar al otro si la forma de pensamiento es construida y razonada bajo una sola lógica? Entonces el reto es: ¿qué hacer frente a dos sistemas incompatibles? Por ello la necesidad de puntualizar el debate en la dimensión política dentro de lo que significa la representación y la interculturalidad".[1]

El hombre blanco es Alberto Acosta, quien al referirse a Ecuador y su nueva Constitución, pero aplicable a otros países, afirma: "No es un punto de llegada, sino de partida para un proceso de construcción de un país sustentable en todos los aspectos" (2009a:19). No solamente la re-

1 Accesible en http://www.antroposmoderno.com/word/genero-150408.doc.

fundación del Estado es algo muy embrionario y además reversible, sino que los instrumentos conceptuales, teóricos y metodológicos de que disponemos para analizarlo están todavía por formularse. La teoría política eurocéntrica y más ampliamente la tradición crítica de la modernidad occidental, por ahora todavía hegemónica, no ayudan a identificar los rasgos más innovadores (sociología de las ausencias) ni a valorar el potencial libertador (sociología de las emergencias) de los cambios en curso. Al contrario, estos surgen como desviaciones frágiles, cuando no absurdas o peligrosas, y obviamente destinadas al fracaso. Y en realidad pueden fracasar y esta posibilidad es todavía más inminente si la epistemología del Sur, en el sentido aquí atribuido, no entra en la disputa del campo intelectual e ideológico con el objetivo de construir una hegemonía alternativa asentada en la fuerza de las luchas populares (teoría de retaguardia) y, al mismo tiempo, dotándolas de la reflexividad necesaria para no desistir con los fracasos ni desmovilizar con los éxitos (sabiduría didáctica popular).

Lo que está en disputa no es solamente un conjunto más o menos innovador de políticas públicas sino también, y sobre todo, un pacto político nuevo que además contiene una dimensión de cambio civilizatorio. En ese sentido, el pensamiento político de los cambios presupone el des-pensamiento político de todos los instrumentos teórico-analíticos que impidieron los cambios o los trivializaron. Los cambios pueden

resumirse en tres conceptos transicionales: desmercantilizar, democratizar y descolonizar.

*Des-mercantilizar a partir de una epistemología del Sur* es el des-pensamiento de la naturalización del capitalismo.[2] Consiste en sustraer vastos campos de actividad económica a la valorización del capital (la ley del valor): economía social, comunitaria y popular, cooperativas, control público de los recursos estratégicos y de los servicios de que depende directamente el bienestar de los ciudadanos y de las comunidades. Significa sobre todo impedir que la economía de mercado extienda su ámbito hasta transformar la sociedad en una sociedad de mercado (donde todo se compra y todo se vende, incluyendo valores éticos y opciones políticas), como está sucediendo en las democracias del Estado de mercado. Significa, además, dar credibilidad a nuevos conceptos de fertilidad de la tierra y de productividad de los hombres y de las mujeres que no colisionan con los ciclos vitales de la Madre tierra: vivir bien a la vez de vivir siempre mejor.

*Democratizar a partir de una epistemología del Sur* significa des-pensar la naturalización de la democracia liberal-representativa y legitimar otras formas de deliberación democrática (demodiversidad);[3] buscar nuevas articulaciones entre la democracia representativa, democracia par-

---

2 Sobre este tema véase las experiencias analizadas en Santos (ed.) 2006c; 2002b. La versión castellana está en prensa.

3 Sobre este tema véase las experiencias analizadas en Santos (ed.) 2002c; 2004 y 2005b.

ticipativa y democracia comunitaria; y sobre todo extender los campos de deliberación democrática más allá del restringido campo político liberal que transforma la democracia política en la isla democrática, en un archipiélago de despotismos: la fábrica, la familia, la calle, la religión, la comunidad, los *mass media*, los saberes, etc. Desde la epistemología del Sur, si el socialismo fuera definible, sería definido como democracia sin fin.

*Descolonizar a partir de una epistemología del Sur* significa des-pensar la naturalización del racismo (el racismo justificado como resultado de la inferioridad de ciertas razas o etnias y no como su causa) y denunciar todo el vasto conjunto de técnicas, entidades e instituciones que lo reproducen: los manuales de historia, la escuela, la universidad (lo que se enseña, quién enseña y a quiénes enseña), los noticieros, la moda, los barrios cerrados, la represión policial, las relaciones interpersonales, el miedo, el estereotipo, la mirada de sospecha, la distancia física, el sexo, la música étnica, las metáforas y chistes corrientes, los criterios de lo que es bello, apropiado, bien pronunciado, bien dicho, inteligente, creíble, la rutina, el sentido común, los departamentos de relaciones públicas o de reclutamiento de empleados, lo que cuenta como saber e ignorancia, etcétera.[4]

Des-mercantilizar, democratizar y descolonizar a partir de una epistemología de Sur signi-

---

4 Sobre esto véase Santos (ed.) 2003 y 2007a.

fica refundar los conceptos de justicia social al incluir en la igualdad y la libertad el reconocimiento de la diferencia (más allá del relativismo y del universalismo),[5] la justicia cognitiva (la ecología de los saberes)[6] y la justicia histórica (la lucha contra el colonialismo extranjero y el colonialismo interno). Cuanto más amplio sea el concepto de justicia, más abierta será la guerra de la historia y de la memoria: la guerra entre los que no quieren recordar y los que no pueden olvidar.

Estamos en el umbral de una larga transición histórica y la idea del Estado experimental busca dar cuenta del prolongado camino por recorrer. Entre los desafíos para ese propósito subrayo los siguientes:

Primero, *ejercer el poder para refundar el Estado es inmensamente más difícil que tomar el poder.* El punto de partida es, en el mejor de los casos, el Estado de derecho liberal, el cual tiene una antropología occidental congénita: es individualista, racionalista indolente,[7] secularista reluctante, universalista en abstracto y muy particularista en la práctica concreta, dócil ante los poderes de hecho (fácticos) y arrogante ante el pueblo de abajo de quien espera docilidad y obediencia. Los enemigos de la refundación del Estado están por

---

5 Véase la nota 3.

6 Sobre la ecología de los saberes véase Santos, 2008a: 79-138; 2009a: 98-159.

7 Sobre el concepto de razón indolente véase Santos, 2000 y 2009a:101-103.

todo lado y los más insidiosos se sitúan dentro del bloque gobernante (de las rutinas burocráticas al cálculo de la fuerza del adversario, de la ansiedad de mostrarse como un buen gobernante a la corrupción, de las presiones de los aliados a las presiones de los falsos aliados, etcétera).

Segundo, *el proceso político será turbulento y habrá resistencias ilegales.* No va a ser fácil compatibilizar la práctica política radical que estuvo en la base del proceso constituyente transformador y la lógica institucional una vez aprobada la nueva Constitución, por más que sea una Constitución transformadora. Las resistencias vendrán, por supuesto, de los grupos históricamente privilegiados siempre que su pérdida de viejos privilegios no sea compensada por nuevos privilegios (materiales o simbólicos); pero vendrán también de los grupos sociales históricamente oprimidos siempre que los cambios queden atrás de sus expectativas y sus organizaciones tengan recursos para movilizar la frustración. En el Estado capitalista colonial la práctica fue siempre reprimir con mucho más violencia el segundo tipo de resistencias ilegales que el primero. En el proceso de refundación el Estado no podrá pretender ser neutro ante los diferentes tipos de ilegalidades. La neutralidad del Estado fue siempre el arma de las clases dominantes cuando momentáneamente dejaron de controlar el poder del Estado. El Estado debe comenzar por reflexionar por qué está más equipado para reprimir las ilegalidades de las clases históricamente oprimidas que para reprimir las ilegalidades de las

clases históricamente opresoras. Todo el movimiento ahora en curso en diferentes países del Continente (Brasil, Perú, Chile, Colombia) para criminalizar la protesta social son la prueba. El Estado plurinacional-popular debe equiparse para reprimir la ilegalidad de los opresores (no es posible el diálogo si no hay por lo menos la amenaza de la represión) y debe reprimir la ilegalidad de los oprimidos siempre y cuando el diálogo no sea posible o haya fracasado (no es legítima la represión si no hubo antes diálogo genuino y genuinamente fracasado).

Tercero, *el éxito del proceso político que refunda el Estado y abre una transición al pos-capitalismo y al pos-colonialismo, exige un nuevo internacionalismo.* Es un proceso histórico demasiado ambicioso para que sea posible en un solo país. El nuevo Estado independiente es el que escoge libremente sus interdependencias. El regionalismo progresista ya hoy visible en el Continente (ALBA, Unasur, Banco Sur, Telesur, etc.) es de decisiva importancia para consolidar este proceso, por más que su concreción asuma formas muy distintas en los diferentes países.[8] Es importante notar que en cuanto los

---

8 La Constitución de Ecuador establece en su Art. 424 que la integración latinoamericana es un objetivo estratégico del Estado y el numeral 2 del Art. 425 defiende la creación de la ciudadanía latinoamericana: "Propiciar la creación de la ciudadanía latinoamericana y caribeña; la libre circulación de las personas en la región; la implementación de políticas que garanticen los derechos humanos de las poblaciones de frontera y de los refugiados; y la protección común de los latinoamericanos y caribeños en los países de tránsito y destino migratorio."

países colonizadores buscan superar la forma de Estado-nación a través de formas de integración regional entre ellos, como es el caso de la Unión Europea, siguen imponiendo la forma del Estado–nación a sus ex-colonias y hacen lo máximo para impedir la integración entre ellas, como lo demuestran los intentos de negociar separadamente Tratados de Libre Comercio con países "amigos" (Perú y Colombia) excluyendo a los demás.

Dependiendo de los países, la refundación del Estado puede o no incluir la plurinacionalidad,[9] pero incorporará siempre la democracia de alta intensidad constituida por las tres orientaciones ya mencionadas: des-mercantilizar, democratizar y descolonizar. Las epistemologías del Sur abren espacios para otras modernidades que provincianizan la modernidad occidental en sus versiones hegemónicas al mostrar que lo diverso no es necesariamente desunido, lo unificado no es necesariamente uniforme, lo igual no es necesariamente idéntico, lo diferente no es necesariamente inferior o superior. Porque son por ahora producto de una sociología de emergencias, las epistemologías del Sur nos invitan a vivir peligrosamente, para usar una formulación

---

9 La demanda de la plurinacionalidad ocurre hoy en varios continentes, en las Américas, en Asia y en África. Producto de luchas sociales con larga duración histórica, esta demanda tuvo en tiempos recientes un respaldo indirecto e imprevisto: el neoliberalismo, al descalificar el Estado moderno y promover la descentralización, descalificó también la idea de la nacionalidad monocultural.

tan cara a José Mariátegui (s/f [1925]: 27). Vivir peligrosamente significa correr riesgos a veces grandes, pero la alternativa es demasiado mediocre: vivir en espera, pero sin esperanza.

# Glosario

ALBA: Alternativa Bolivariana para las Américas.

ALCA: Área de Libre Comercio de las Américas.

AP: Alianza País.

APG: Asamblea del Pueblo Guaraní.

ATTAC: Asociación por una Tasa sobre las Transacciones especulativas para Ayuda a los Ciudadanos.

AMWTAY WASI: Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas.

CAOI: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.

CIDOB: Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia.

CONAMAQ: Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu.

CONESUP: Consejo Nacional de Educación Superior.

CONAIE: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

CPILAP: Central de Pueblos Indígenas de La Paz.

CSUTCB: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

EZLN: Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

FSM: Foro Social Mundial.

ITT: Proyecto Ishpingo-Tambococha-Tiputini.

MAS: Movimiento al Socialismo.

MST: Movimiento de los Sin Tierra.

UNASUR: Unión de Naciones Suramericanas.

UPMS: Universidad Popular de Movimientos Sociales.

# Bibliografía


Acosta, Alberto
2008 *Bitácora Constituyente*. Quito: Abya Yala.

Acosta, Alberto
2009a "Siempre Más Democracia Nunca Menos: A Manera de Prologo", *in* Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) *El Buen Vivir: Una vía para el Desarrollo*. Quito: Abya-Yala, 19-30

Acosta, Alberto
2009b *La Maldición de la Abundancia*. Quito: Abya-Yala,

Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.)
2009 *El Buen Vivir: Una vía para el Desarrollo*. Quito: Abya-Yala.

Albó, Xavier
2009 "Larga memoria de lo étnico en Bolivia, con temporales oscilaciones", *Tensiones irresueltas. Bolivia, pasado y presente*. La Paz: PNUD y Plural Editores.

Akiba, Okon (ed.)
2004 *Constitutionalism & Society in Africa*. Aldershot and Burlington: Ashgate Publishing.

An-Na'im, Abdullahi (ed.)
1995 *Human Rights and Religious Values: an Uneasy Relationship?* Amesterdão: Editions Rodopi.

An-Na'im, Abdullahi
2000 "Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global", *Human Rights Quarterly*, 22 (4), 906-941.

Anzaldúa, Gloria
1987 *Borderlands / La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Anzaldúa, Gloria
2004 "Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan" *in* hooks, bell *et al Otras Inapropiables. Feminismos desde las Fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, 71-81.

Banco Mundial
2007 *Una revolución silenciosa genera un cambio en la vida de millones de personas en Brasil y en el mundo.* http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/COUNTRIES/LACEXT/BRAZILEXTN/0,,contentMDK:21448529~pagePK:141137~piPK:141127~theSitePK:322341,00.html, consultado el 9 Noviembre de 2009).

Banuri, T.
1990 "Development and the Politics of Knowledge: a Critical Interpretation of the Social Role of Modernization Theories in the Development of the Third World", in Apfel Marglin, F.; Marglin, S. A. (eds.). *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance.* Oxford: Clarendon Press, 29-72.

Bedregal, Hugo Romero,
2006 *América mágica: Simbiosis de cantos y ecuaciones.* La Paz: Plural Editores.

Berman, Bruce; Eyoh, Dickson ; Kymlicka, Will, (eds.)
2004 *Ethnicity & Democracy in Africa*, Oxford: J. Currey; Athens: Ohio University Press.

Bipinchandra, Pal
1954 *Swadeshi & Swaraj (The Rise of New Patriotism).* Calcutta: Yugayatri Prakashak.

Birk, Nanna Franziska
2009 *The Participatory Process of Ecuador's Constituent Assembly 2007/2008* (master thesis). Amsterdam:Universiteit van Amsterdam, International School for Humanities and Social Sciences.

Bloch, Ernst
[1947]1995 *The Principle of Hope.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Brecher, Jeremy; Costello, Tim; Smith, Brendan
2000 *Globalization from Below: The Power of Solidarity.* Cambridge, Mass.: South End Press.

Carneiro, Sueli
2001 "Ennegrecer al feminismo". Les Pénélopes. (http://www.penelopes.org/Espagnol/xarticle.php3?id_article=24, consultado el 9 Noviembre 2009).

Casanova, Pablo González
1969 *Sociología de la Explotación*. Ciudad de México: Siglo XXI.
Césaire, Aimé
1955 *Discours sur le Colonialisme*. París: Présence Africaine.
Choque, Roberto (ed.)
1992 *Educación indígena: ciudadanía o colonización*. La Paz: Aruwiri.
Cohen, Robin; Rai, Shirin M.
2000 *Global Social Movements*. Londres: Athlone Press.
Crenshaw, Kimberlé
1991 Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, Vol. 43, No. 6 (Jul., 1991), 1241-1299.
Crenshaw, Kimberlé
2000 "Playing Race Cards: Constructing a Pro-active Defense of Affirmative Action", 16 *National Black Law Journal* 196-214.
Curiel, Ochy
2002 "Identidades esencialitas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas negras", *Otras Miradas*, Vol. 2, número 2, 96-113.
Cusicanqui, Silvia Rivera
2003 *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia de 1900 a 1980*. La Paz: UNIRISD-Hisbol-CSUTCB.
De la Cadena, Marisol
2002 "The Racial-moral Politics of Place: Mestizas and Intellectuals in Turn-of-the-century Peru", in Rosario Montoya, Lessie Jo Frazier and Janise Hurtig (eds.) *Gender's Place: Feminist Anthropologies of Latin America*. New York: Palgrave Macmillan.
De la Cadena, Marisol
2005 "Are mestizos hybrids? The Conceptual Politics of Andean identities", *Journal of Latin American Studies*, 37(2): 259-284.
Declaración de las Mujeres Indígenas en XI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (Tenoch-

titlan, Mexico, 16-20 de Marzo de 2009). (http://www.indigenouswomensforum.org/Declaracion%20de%20Mujeres%20Ind%C2%A-1genas.pdf, consultado el 9 Noviembre 2009).

Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas
2007 (http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es-/drip.html, consultado el 9 Noviembre 2009).

Dussel, Enrique
2001 *Hacia una Filosofia Política crítica.* Bilbao: Desclee de Brouwer.

Evans, Peter
1999 *Counter-Hegemonic Globalization: Transnational Networks as Political Tools for Fighting Marginalization* (http://sociology.berkeley.edu/public_sociology_pdf/evans.pdf consultado el 4 de Enero de 2010).

Exeni, José Luis *et al*
2007 *El estado del Estado en Bolivia.* La Paz: PNUD.

Exeni, José Luis
2010 *Miradas al Título IV de la Constitución Política del Estado. Un Órgano Electoral para la Demo-Diversidad.* La Paz: Vicepresidencia del Estado e IDEA Internacional

Faruki, Kemal A.
1979 *The Constitutional and Legal Role of the Umma.* Karachi: Ma'aref.

Gandhi, Mahatma
1929/1932 *The Story of My Experiments with Truth* (volumes 1 e 2). Ahmedabad: Navajivan.

Gandhi, Mahatma
1941 *The Economics of Khadi.* Ahmedabad: Navajiva.

Gandhi, Mahatma
1967 *The Gospel of Swadeshi.* Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.

Garcés, Fernando
en prensa *¿Dónde quedó la interculturalidad? La interacción identitaria, política y socioracial en la Asamblea Constituyente o la politización de la pluralidad.* FES-ILDIS.

Garcés, Fernando
2009 *El Pactote Unidad y el proceso de construccion de un propuesta de Constitución Politica del Estado*

*(Sistematizacion de la Experiencia)* (manuscrito)
García Linera, Álvaro
2009 *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas obreras y populares en Bolivia.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
Gramsci, Antonio
1971 *Selection from the Prison Notebooks.* Nova Iorque: International Publishers.
Grijalva, Agustín
2008 "El Estado Plurinacional e Intercultural en la Constitución Ecuatoriana del 2008". *Ecuador Debate*, 75, Diciembre, 49-62.
Grosfoguel, Ramon
2007 "Descolonizando los uni-versalismos occidentales: pluri-versalismo transmoderno decolonial de Aimé Cesaire a los Zapatistas" en Santiago Castro-Gomez y Ramón Grosfogue(eds) *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores pp. 63-77
Gudynas, Eduardo
2009 "Seis Puntos clave en Ambiente y Desarrollo, *in* Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) *El Buen Vivir: Una vía para el Desarrollo.* Quito: Abya-Yala, 39-49.
Habermas, Jürgen
1987a *Teoria de la acción comunicativa I - Racionalidad de la acción y racionalización social.* Madrid: Taurus.
Habermas, Jürgen
1987b *Teoria de la acción comunicativa II – Crítica de la razón funcionalista.* Madrid: Taurus.
Habermas, Jürgen
1990 *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt: philosophisch-politische Aufsätze.* Leipzig: Reclam.
Hale, Charles R.
1996 "Mestizaje, Hibridity, and the cultural Politics of Difference in Post-Revolutionary Latin America", *Journal of Latin American Anthropology.* 2 (1): 34-61.
Harding, Sandra
2008 *Sciences from below: feminisms, postcolonialities, and modernities.* London: Duke University Press

Harvey, David,
2003 *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
Hassan, Riffat
1996 "Religious Human Rights and The Qur'an", in Witte, J. Jr.; van der Vyver, J. D. (eds.). *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 361-386.
Hooks, Bell *et al*,
2004 *Otras Inapropiables. Feminismos desde las Fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.
Karakola, Eskalera
2004 "Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista" *in* Hooks, Bell *et al.*, *Otras Inapropiables. Feminismos desde las Fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, 9-33.
Keck, Margaret E.; Kathryn, Sikkink
1998 *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
Keller, E. J.
2002 "Ethnic Federalism, Fiscal Reform, Development and Democracy in Ethiopia", *African Journal of Political Science*, 7 (1), 21-50.
Krishna, Daya
1994 *Swadeshi View of Globalisation*. Nova Deli: Swadeshi Jagaran Manch.
Lenin, V.
1970 *Selected Works on Three Volumes*. vol. 2. Moscovo: Progress Publishers.
León, Magdalena
2009 "Cambiar la Economia para cambiar la vida" *in* Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) *El Buen Vivir: Una via para el Desarrollo*. Quito: Abya-Yala. 63-74.
Linera, Álvaro García
2009 "El punto de bifurcación es un momento en el que se miden ejércitos". Entrevista de Maristella Svampa, Pablo Stefanoni y Ricardo Bajo. *Le Monde Diplomatique* (versión boliviana), Agosto.

Luxemburg, Rosa
1913 [1951]) *The accumulation of capital.* London: Routledge and K. Paul.
Maldonado-Torres, Nelson
2004) "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality", *City*, 8 (1), 29-56.
Mariátegui, José Carlos
sf.[1925]) *Ensayos escogidos.* Lima: Editorial Universo.
Mariátegui, José Carlos
1975 *Fascismo sudamericano, los intelectuales y la revolución y otros artículos inéditos (1923-1924).* Lima: Centro de Trabajo Intelectual Mariategui.
Martínez, Esperanza
2009 *Yasuní: El tortuoso camino de Kioto a Quito.* Quito: Abya Yala.
Marx, Karl
1976 *Capital, a Critique of Political Economy.* Harmondsworth: Penguin.
Massioli, Itelvina
2009 "Nuestro Congreso Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones Campesinas ya está en marcha" *ALAI/Minga Informativa.* (http-://movimientos.org/cloc/show_text.php-3?key=16161, consultado el 9 Noviembre de 2009).
Mignolo, Walter
2003 *Historias Locales / Diseños Globales: Colonialidad, Conocimientos Subalternos Y Pensamiento Fronterizo (Cuestiones De Antagonismo).* Madrid: Akal Editores.
Millán, Márgara
2006 *Participación política de mujeres indígenas en América Latina: El movimiento Zapatista en México.* Santo Domingo, República Dominicana: Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (INSTRAW).
Nandy, Ashis
1987 *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness.* New Delhi y Oxford: Oxford University Press.
Navaz, Liliana Suarez ; Hernandez, Rosalia Aida (eds.)

2008 *Descolonizando el Feminismo.* Madrid Ediciones Cátedra.

Nettles, Kimberly; Patton, Venetria K.

2000 Seen but Not Heard: The Racial Gap between Feminist Discourse and Practice. Frontiers: *A Journal of Women Studies*,. 21-3, Identity and the Academy, 64-81.

O'Donnell, Guillermo A; Schmitter, Philippe C.; Whitehead, Laurence (eds.)

1986 *Transitions from authoritarian rule: prospects for democracy.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

O'Donnell, Guillermo

1982 "Notas para el estudio de procesos de democratización política a partir del estado burocrático-autoritario". *Desarrollo Económico*, Vol. 22, No. 86 (Jul–Sep.), 231-248.

O'Donnell, Guillermo

1986a "Modernization and Military Coups: Theory, Comparison, and the Argentine Case," *in* Abraham Lowenthal (ed.). *Armies and Politics in Latin America.* Nueva York: Holmes & Meier.

O'Donnell, Guillermo

1986b "On the Fruitful Convergences of Hirschman's Exit, Voice, and Loyalty and Shifting Involvements. Reflections from the Recent Argentine Experience," *in* Alejandro Foxley, Michael S. McPherson, Guillermo O'Donnell (eds.).*Development, Democracy, and the Art of Trespassing: Essays in Honor of Albert O. Hirschman,* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

O'Donnell, Guillermo

1988 *Bureaucratic Authoritarianism: Argentina 1966-1973 in Comparative Perspective.* Berkeley: University of California Press.

O'Donnell, Guillermo A.

2008 *Catacumbas.* Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

OIT

1989 Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas e Tribales en Países Independientes.(http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml, consultado el

10 Noviembre 2009).
Oliveira, Francisco
2003 *Crítica da Razão Dualista: O Ornitorrinco.* São Paulo: Boitempo.
Orellana, René
2004 *Interlegalidad y campos jurídicos. Discurso y derecho en la configuración de órdenes semiautónomos en comunidades quechuas de Bolivia.* Cochabamba: Huella Editores.
Oruka, H. Odera
1990 "Sage-Philosophy: the Basic Questions and Methodology", in Oruka, O. (ed.). *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy.* Leiden: Brill, 27-40.
Oruka, H. Odera
1998 "Grundlegende Fragen der Afrikanischen 'Sage-Philosophy'", in Wimmer, F. (ed.). *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika.* Wien: Passagen, 35-53.
Oseghare, Antony S.
1992 "Sagacity and African Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, 32 (1), 95-104.
Pacari, Nina
2009 *Todo Puede Ocurrir.* Quito: Instituto para las Ciencias Indígenas Pacari.
Prada, Raúl
2010 "¿Qué es el Socialismo Comunitario?" (*La Época*).
Presbey, Gail M.
1997 "Who Counts as a Sage? Problems in the Further Implementation of Sage Philosophy", *Quest: Philosophical Discussions*, 11 (1/2), 53-65.
Quijano, Aníbal
2000 "Colonialidad del Poder y Clasification Social", *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342-386.
Quispe, Maria Eugénia Choque
2009 *Chacha warmi. Imaginarios y vivencias en El Alto.* Cecilia Enríquez (ed.). La Paz: Nuevo Periodismo Editores.
Ramirez, Franklin
2008 "En Lo Que El Poder Se Rompa-El Peso del 28".*Le Monde Diplomatique* (versión boliviana), Septiembre.

Rojas, Gonzalo; Ticona, Esteban; Albó, Xavier
1995 "Votos y wiphalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia". *Cuadernos de Investigación*, 43. La Paz: CIPCA.

Safa, Helen
2005 "Challenging Mestizaje: A Gender Perspective on Indigenous and Afrodescendant Movements in Latin América", *Critique of Anthropology*, 25; 307-330

Salazar, Cecilia
2008 *Presentación comentada del libro "Conocer desde el Sur" de Boaventura de Sousa Santos.* La Paz: CLACSO/CIDES/PLURAL.

Santos, Boaventura de Sousa
1979 Popular Justice, Dual Power and Socialist Strategy, *in* Fine, Bob et al (ed.), *Capitalism and the Rule of Law.* Londres: Hutchinson, 151-163.

Santos, Boaventura de Sousa
1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition.* Nova Iorque: Routledge.

Santos, Boaventura de Sousa
2000 *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia.* Bilbao: Desclée de Brouwer.

Santos, Boaventura de Sousa
2002a *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation.* Londres: Butterworths.

Santos, Boaventura de Sousa (ed.)
2002a *A Globalização e as Ciências Sociais.* São Paulo: Cortez Editora.

Santos, Boaventura de Sousa (ed.)
2002b *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Santos, Boaventura de Sousa (ed.)
2002c *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Santos, Boaventura de Sousa (ed.)
2003 *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Santos, Boaventura de Sousa (ed.)
2004 *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa.* México: Fondo de Cultura Económica.
Santos, Boaventura de Sousa
2005a *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política.* Madrid: Trotta.
Santos, Boaventura de Sousa (ed.)
2005b *Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Democratic Canon.* Londres: Verso.
Santos, Boaventura de Sousa
2006a *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política.* S. Paulo: Cortez Editora.
Santos, Boaventura de Sousa
2006b *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond.* Londres: Zed Books.
Santos, Boaventura de Sousa (ed.)
2006c *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon.* Londres: Verso.
Santos, Boaventura de Sousa (ed.)
2007 *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies.* Londres: Verso.
Santos, Boaventura de Sousa
2008a *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatória.* La Paz: Plural Editores; CLACSO; CIDES-UMSA.
Santos, Boaventura de Sousa
2008b "The World Social Forum and the Global Left", *Politics & Society*, 36, 2, 247-270.
Santos, Boaventura de Sousa
2008c "A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 11-43.
Santos, Boaventura de Sousa
2008d *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad.* Venezuela: Centro Internacional Miranda, Ministerio del Poder Popular para la Educación Superior.
Santos, Boaventura de Sousa
2009a *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social.* México: Siglo XXI: CLACSO.

Santos, Boaventura de Sousa
2009b *Sociología Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho.* Madrid: Editorial Trotta.
Santos, Boaventura de Sousa (ed.)
en prensa *Producir para Vivir: los Caminos de la Producción Capitalista.* México: Fondo de Cultura Económica.
Santos, Boaventura de Sousa; Villegas, Mauricio Garcia (eds.)
2001 *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia.* Bogotá: Ediciones Uniandes-Siglo del Hombre.
Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (eds.)
2009 *Epistemologias do Sul.* Coimbra: Edições Almedina.
Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES)
2009 *Plan Nacional Para El Buen Vivir 2009-2013* (version resumida). Quito, SENPLADES.
Serequeberhan, Tsenay
1991 "Introduction", in Serequeberhan, T. (ed.). *African Philosophy: the Essential Readings.* Nueva Iorque: Paragon, xvii-xxii.
Suárez-Navaz, Liliana, Hernández, Rosalva Aida (eds.)
2008 *Descolonizando el Feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes.* Madrid: Ediciones Cátedra.
Taiwo, Olufemi
2004 "Of citizens and citizenship", *in* Akiba, Okon (ed.) *Constitutionalism & Society in Africa.* Aldershot, Hants, England: Ashgate.
Tapia, Luis
2008 *Una reflexión sobre la idea de un estado plurinacional.* La Paz: Oxfam,Gran Bretana.
Tapia, Luis
2009 "El triple descentramiento. Descolonización, democratización y feminismo" *in* Valladares de la Cruz, Laura R. *et al* (eds.), *Estados Plurales: los retos de la diversidad y la diferencia.* México: Universidad Autónoma Metropolitana, 227-250.
Tavares, Manuel
2007 "Em torno de um novo paradigma sócio-epistemológico. Manuel Tavares conversa com Boaventura de Sousa Santos". *Revista Lusófona de*

*Educação*, 10, 131-137.

Ticona Alejo, Esteban

2005 *Lecturas para la descolonización: Taqpachani qhispiyasipxañani (Liberemonos todos)*. La Paz: Plural Editores.

Ticona Alejo, Esteban

2006 "La representación de los pueblos indígenas-campesinos en la política boliviana". *La representación en política en Bolivia. Tendencias y desafíos*. La Paz: IDEA Internacional, PNUD y FBDM.

Trotsky, Leon

1967 *L'histoire de la Revolution Russe*. Vol.1. Paris: Seuil.

Valladares de la Cruz, Laura R. *et al* (eds)

2009 *Estados Plurales: los retos de la diversidad y la diferencia*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Vargas, Virginia

2009 "Repensar América Latina desde los retos que traen las diversidades feministas". *Comunicación a la V Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales*. Cochabamba, 7-11 de Octubre.

Visvanathan, Shiv

2000 "Environmental Values, Policy, and Conflict in India", apresentado ao seminário Understanding Values: A Comparative Study on Environmental Values in China, India and the United States (http://www.cceia.org/resources/articles-_papers_reports/709.html consultado el 4 Enero 2010)

Wallerstein, Immanuel; Balibar, Étienne

1991 *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Nueva York: Verso.

Walsh Catherine

2009 *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra Epoca*. Quito: Universidad Andina Simon Bolivar/Abya Yala.

Walsh, Catherine y García, Juan

2002 "El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso" *in* Mato, Daniel (ed.) *Estudios y otras prácticas in-*

*telectuales latinoamericanas en cultura y poder.* Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 317-326.

Yashar, Deborah
2005 *Contesting Citizenship in Latin America : the Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge.* New York: Cambridge University Press.

Yrigoyen, Raquel
2004 "Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos" in: Revista *El Otro Derecho* No 30, *Variaciones sobre la justicia comunitaria.* Bogotá: ILSA, 171-196.

Zaehner, R. C.
1982 *Hinduism.* Oxford: Oxford University Press.

Zavaleta, Mercado René
1974 El poder dual en América Latina: estudio de los casos de Bolivia y Chile.Mexico: Siglo XXI.

Zavaleta, Mercado, René
1983a *Bolivia, hoy.* México: Siglo Veintiuno.

Zavaleta, Mercado René
1983b "Forma Clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia" en Zavaleta Mercado, René (ed.) *Bolivia Hoy.* México: Siglo XXI. 219-240.

Zavaleta, Mercado René
1986) *Lo Nacional-Popular en Bolivia.* México: Siglo XXI.

## Apéndice

### Elección de Asambleístas Departamentales por normas y procedimientos propios de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos

Bolivia, según Departamento

| Departamento | Escaños Indígena/ Campesinos | Cantidad y Nombres de los Pueblos Indígenas Representados | Organizaciones presentantes | Fecha programada de elección | Forma de elección | Observaciones |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Chuquisaca | 2 | 1 Guaraní. | Consejo de Capitanes Guaraní Chuquisaca | 28 de marzo | En Magna Asamblea Departamental del Pueblo Guaraní, la elección se hará en dos votaciones verbales y directas por mayoría simple de capitanes zonales y comunales: una para elegir al asambleísta de la Prov. H. Siles, otra para elegir al asambleísta de la Prov. L. Calvo. | |

| Departamento | Escaños Indígena/ Campesinos | Cantidad y Nombres de los Pueblos Indígenas Representados | Organizaciones presentantes | Fecha programada de elección | Forma de elección | Observaciones |
|---|---|---|---|---|---|---|
| La Paz | 5 | 6 Afrobo-liviano | ORISABOL, MOCUSABOL CADIC, CEDAFRO, FUNDAAFRO | 27 de marzo | En Plenaria Nacional, se elige por votación de los asistentes al asambleísta titular por mayoría de votos y al asambleísta suplente como segundo más votado. Lugar: Coroico | |
| | | Mosetén | Central de Pueblos Indígenas del Norte de La Paz – Organización de Pueblos Indígenas de Mosetenes | 27 de marzo (Acto de ratificación) | En Congreso de la OPIM, 20 participantes por comunidad (10 mujeres y 10 hombres) mediante voto secreto, con quórum del 50%+1 de las comunidades miembros. Lugar: Palos Blancos, Provincia Sud Yungas. | |

| Departamento | Escaños Indígena/ Campesinos | Cantidad y Nombres de los Pueblos Indígenas Representados | Organizaciones presentantes | Fecha programada de elección | Forma de elección | Observaciones |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | Leco | Central Indígena del Pueblo Leco de Apolo y Pueblo Indígena Leco y Comunidades Originarias de Larecaja | 30 de marzo | Diez representantes por cada una de las dos organizaciones presentantes, mediante voto nominal y por mayoría simple.<br><br>En tres niveles de elección: | |
| | | Kalla-waya | Federación de Quechuas y Aymaras de la Provincia Bautista Saavedra "Tupaj Katari-Bartolina Sisa) | 28 de marzo | Asamblea Comunal, Asamblea del Ayllu Central y Ampliado de la Nación Kallawaya, bajo el sistema de votación pública, transparente y comunitaria. En el Ampliado se elige al asambleísta por votación oral y mayoría simple, un voto por cada Ayllu Central.<br>Lugar: Kuraq Ayllu Charazani | |

| Departamento | Escaños Indígena/ Campesinos | Cantidad y Nombres de los Pueblos Indígenas Representados | Organizaciones presentantes | Fecha programada de elección | Forma de elección | Observaciones |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | Takana | Jathun Ayllu Amarete Nación Kallawaya Central de Pueblos Indígenas del Norte de La Paz - Consejo Indígena del Pueblo Takana | No indica<br>9 de marzo | En Jatun Tantakuy de la Nación Kallawaya.<br>En Asamblea Consultiva, por voto de representantes comunales y delegados. | |
| | | Araona | | 4 de abril | En Asamblea Extraordinaria del Pueblo Araona, la Capitanía del Pueblo Araona y miembros representantes de las seis comunidades eligen por consenso con prevalencia de la solidaridad y el bien mayor del Pueblo Araona.<br>Lugar: Puerto Araona, TCO Araona, Prov. Abel Iturralde. | |

| Departamento | Escaños Indígena/ Campesinos | Cantidad y Nombres de los Pueblos Indígenas Representados | Organizaciones presentantes | Fecha programada de elección | Forma de elección | Observaciones |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Cochabamba | 2 | 1 Yuki<br>1 Yuracaré | Coordinadora de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba CPITCO | 21 de marzo | En Asamblea de Elección de Asambleístas Departamentales con Mesa de Presidium, mediante voto oral y nominal de delegadas y delegados acreditados por mayoría simple. | |
| | | | | | Lugar: TCO Yuracaré, Comunidad Monte Sinaí sobre el Río Chapare. | |
| Oruro | 1 | 2 Chipaya<br>Murato | | | | |
| Tarija | 3 | 1 Guaraní | Concejo de Capitanes Guaraní Tarija | 30 de marzo | En Nemboati Guasu con Presidium y Comité Electoral, por consenso y aclamación, sino por voto calificado de capitanías zonales y comunales, conteo y escrutinio, y mayoría simple de votos.<br>Lugar: Caraparí. | En un documento se presentan los tres procedimientos. |

| Departamento | Escaños Indígena/ Campesinos | Cantidad y Nombres de los Pueblos Indígenas Representados | Organizaciones presentantes | Fecha programada de elección | Forma de elección | Observaciones |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | 1 Weenha-yek | Organización de la Capitanía Weenhayek Tarija | 28 de marzo | En Asamblea del Pueblo Weenhayek, por deliberación y consenso, sino por voto calificado de cada comunidad o de la totalidad de asistentes y elección por aclamación y mayoría simple. Lugar: Carapari. | |
| | | 1 Tapiete | Asamblea del Pueblo Indígena Tapiete | 29 de marzo | En Asamblea Comunal, por deliberación y consenso de las familias de la comunidad. Lugar: Samayhuate. | |
| Santa Cruz | 5 | 1 Chiqui-tano | Organización Indígena Chiquitana | 25 de marzo | | |
| | | 1 Guaraní | Asamblea del Pueblo Guaraní | 24 de marzo | | |

| Departamento | Escaños Indígena/ Campesinos | Cantidad y Nombres de los Pueblos Indígenas Representados | Organizaciones presentantes | Fecha programada de elección | Forma de elección | Observaciones |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | 1 Guarayo | Central de Organización de Pueblos Nativos de Guarayo | 26 de marzo | | En fecha 30/03/10 la C O P N A G presentó recurso de apelación contra la Resolución de la CDE Nº |
| | | | | | | 041/2010 de 25 de marzo que devuelve procedimiento |
| | | 1 Ayoreo | Central Ayorea | 27 de marzo | | de elección. |
| | | | Nativa del Oriente Boliviano | | | |

| Departamento | Escaños Indígena/ Campesinos | Cantidad y Nombres de los Pueblos Indígenas Representados | Organizaciones presentantes | Fecha programada de elección | Forma de elección | Observaciones |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | 1 Mojeño | Consejo Indígena del Pueblo Yuracaré Mojeño | (Sin fecha definida) | | En fecha 30/03/10 el CIPYM presentó recurso de apelación contra la Resolución de la CDE Nº 042/2010 de 25 de marzo que devuelve procedimiento de elección. |

| Departamento | Escaños Indígena/ Campesinos | Cantidad y Nombres de los Pueblos Indígenas Representados | Organizaciones presentantes | Fecha programada de elección | Forma de elección | Observaciones |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Beni | 2 | 1 Tacana,<br>8 Paca-huara<br>Itonoma<br>Joaqui-niano<br>Maropa<br>Guara-sugwe<br>Mojeño<br>Sirionó<br>Baure<br>Tsimane<br>Movima<br>Cayu-baba<br>Moré<br>Cavineño<br>Chacobo<br>Cani-chana<br>Mosetén<br>Yuracaré | Centrales de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB, CMIB, CIRABO, CPEM-B, Gran Consejo Chimán) afiliadas a la CIDOB. | 22 de marzo | En Asamblea de Organizaciones Indígenas del Beni compuesta por 2 representantes de cada una de las cinco Centrales de Pueblos Indígenas, ya sea por aclamación, por consenso, voto secreto o la forma que determine la Asamblea.<br>Lugar: Trinidad. | En fecha 15/03/10 se dictó la Resolución Nº 042/2010, mediante la cual se reconoce la personalidad jurídica de las organizaciones indígenas CPIB, CMIB, CIRABO, CPEM-B y el Gran Consejo Chimán, afiliados a la CIDOB, y se admite el procedimiento para la elección de asambleistas departamentales. |

| Departamento | Escaños Indígena/ Campesinos | Cantidad y Nombres de los Pueblos Indígenas Representados | Organizaciones presentantes | Fecha programada de elección | Forma de elección | Observaciones |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | 2 | 0 Campesinos | Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia<br>Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (Representante distinto)<br>Federación Departamental de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias del Beni Bartolina Sisa | 26 de marzo<br>A señalarse en la convocatoria<br>31 de marzo | Lugar: Guayaramerín<br>Lugar: Trinidad | Se han presentado cuatro procedimientos, Sala Plena de la CDE procedió a su devolución a efectos de que unifiquen criterios. |

| Departamento | Escaños Indígena/ Campesinos | Cantidad y Nombres de los Pueblos Indígenas Representados | Organizaciones presentantes | Fecha programada de elección | Forma de elección | Observaciones |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | Federación Departamental de Campesinos de Comunidades Interculturales del Beni | 2 de abril | Lugar: Yucumo | |
| Pando | 1 | 5 Yami-nagua<br>Paca-huara<br>Esse Ejja<br>Machineri<br>Tacana | Central Indígena de Pueblos Originarios de la Amazonia de Pando | 30 de marzo | En Asamblea Departamental, la elección se hará en votaciones verbales y directas por mayoría simple de los delegados acreditados por cada uno de los pueblos. Lugar: Cobija. | En un documento se presenta un procedimiento para los 5 pueblos indígenas. |
| TOTAL | 23 | | | | | |

Fuente: Corte Nacional Electoral.

## Otras publicaciones sobre el debate constituyente en Ecuador y América Latina

Alberto Acosta y Esperanza Martínez, Editores

- *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*
  Alberto Acosta y Esperanza Martínez
  (compiladores)

- *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad.*
  Alberto Acosta y Esperanza Martínez
  (compiladores)

- *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*
  Eduardo Gudynas

- *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*
  Alberto Acosta y Esperanza Martínez
  (compiladores)

- *Agua. Un derecho humano fundamental*
  Alberto Acosta y Esperanza Martínez
  (compiladores)

- *Soberanías. Una lectura plural*
  Alberto Acosta y Esperanza Martínez
  (compiladores)

UNIVERSIDAD TECNICA DEL NORTE
UTN
BIBLIOTECA UTN
030026

La Asamblea Constituyente aprobó un principio fundamental, de justicia histórica: la plurinacionalidad; un principio que servirá para repensar las bases del propio Estado. Así, el carácter plurinacional del Estado ecuatoriano -tanto como la interculturalidad-, debe estar expresado y reconocido en todo el ordenamiento jurídico necesario para su aplicación.

Desarrollar la plurinacionalidad pasa por la aplicación de garantías a los derechos colectivos establecidos para los pueblos y nacionalidades indígenas, incluyendo aquellos que tienen que ver con la decisión sobre cómo manejar sus territorios y aplicar la justicia consuetudinaria. Pero eso no es todo, la plurinacionalidad constituye un reto y una oportunidad para construir una democracia sustentada en la diversidad y la tolerancia, lo que, a su vez, exige adecuar la institucionalidad del Estado.

ABYA YALA | UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA

ISBN:978-9978-22-

9 789978 229408