

La refundación del Estado en América Latina¹

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

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. El problema central en este tipo de estudios es definir dónde comienza la transición y hasta dónde va. Lo importante es subrayar que, en general, la teoría crítica latinoamericana, en especial la de los años 80 del siglo pasado, se concentró en el carácter “superestructural” de los análisis de las transiciones, totalmente centrados en las dinámicas y procesos políticos (casi siempre dominados por las elites 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

1 Este texto es una versión reducida de los capítulos 5 y 6 del libro *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Plural, Bogotá, 2010.

movimientos indígenas, afrodescendientes 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.

Para todos ellos la duración de la transición es mucho más larga que la duración de las transiciones democráticas. Para los pueblos indígenas la transición tiene la duración más larga: comienza con la resistencia a la conquista y al colonialismo y solo terminará cuando la autodeterminación de los pueblos sea plenamente reconocida. Para los movimientos afrodescendientes la transición comienza con la resistencia a la esclavitud y a la profundización del colonialismo y del capitalismo hecho posible por la esclavitud y solo terminará 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 afrodescendientes), 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 solo terminará cuando la reforma agraria sea finalmente cumplida.

Estos movimientos han subvertido toda la laboriosa investigación sobre las transiciones al mostrar que 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, también ha sido subvertido el concepto de tiempo. 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, precolonial, 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.

La tercera subversión tiene que ver con las diferentes cosmovisiones. Las transiciones canónicas de las décadas pasadas son transiciones en el seno de totalidades homogéneas: dictadura y democracia en cuanto dos subespecies de regímenes políticos modernos. En el caso de los indígenas y afrodescendientes, las transiciones ocurren entre civilizaciones distintas, universos culturales con

cosmovisiones propias cuyo único diálogo posible, a pesar de tanta violencia y de tanto silenciamiento, es 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.

Así, cuando la Constitución de Ecuador 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 quien 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 establecen “el buen vivir” (Sumak Kawsay o Suma Qamaña) como principio orientador de la organización económica, política 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? ¿Son posibles nuevos mestizajes asentados en el reconocimiento del doble derecho humano poscolonial: tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza; tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos des-caracteriza?

En todo caso 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. Aparentemente, “el Estado” pasa por profundas transformaciones desde el colapso financiero de 2008. ¿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? En el continente latinoamericano esos cambios han dado fuerza al argumento de que “el Estado está de vuelta”. ¿Pero qué tipo de Estado está de vuelta?

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 sin comprometer la lealtad a la ortodoxia neoliberal internacional, pero usando todo el campo de maniobra que, en el plano interno, les concede coyunturalmente: redistribución de riqueza por transferencias directas y focales a los grupos sociales más vulnerables; inversión en la políticas de educación; las políticas sociales son vistas como una cuestión técnica de reducción de pobreza y no como principio político de cohesión social; evaluación de la acción del Estado definida por criterios de eficiencia derivados de las relaciones mercantiles y los ciudadanos son invitados a comportarse como consumidores de los servicios del Estado; simplificación y desburocratización de los servicios; búsqueda de asociaciones público-privadas en su producción; promiscuidad

entre el poder político y el poder económico; cambios en la estructura política con aumento del poder del Ejecutivo (en especial del Ministro de Finanzas) y la autonomía del Banco Central; recuperación tímida de la regulación del capital financiero; descentralización y desconcentración; despolitización del derecho; promoción de formas de transparencia, como los presupuestos participativos, siempre al nivel subnacional; una retórica nacionalista o incluso antiimperialista que, a veces, coexiste con el alineamiento con los designios imperiales.

El Estado-comunidad-ilusoria tiene una vocación política nacional-popular y transclasista. La “comunidad” reside en la capacidad del Estado para incorporar algunas demandas populares. La acción represiva del Estado asume una fachada de “seguridad ciudadana”. El carácter “ilusorio” reside en el sentido clasista del transclasismo. 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.

La refundación del Estado: las venas cerradas

La refundación del Estado moderno capitalista colonial es un reto mucho más amplio. Sintetiza las posibilidades y también los límites de la imaginación política del fin del capitalismo y del fin del colonialismo.

Cuando los movimientos indígenas, en el continente latinoamericano y en el mundo, levantan la bandera de la refundación del Estado enfrentan siete dificultades principales:

1. ¿Cómo se puede transformar radicalmente una entidad cuando el objetivo último es, de hecho, mantenerla? Refundar el Estado no significa eliminarlo; presupone reconocer en él capacidades de ingeniería social que justifican la refundación.

2. 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.

3. Esta lucha no puede ser llevada a cabo solo por los grupos históricamente más oprimidos (los pueblos indígenas-originarios, los afrodescendientes, los campesinos y las mujeres); es necesario crear alianzas con grupos y clases sociales más amplios.

4. Es una demanda civilizatoria que exige un diálogo intercultural que movilice diferentes universos culturales; para que tenga lugar este diálogo es necesaria la convergencia mínima de voluntades políticas muy diferentes

e históricamente formadas más por el desconocimiento del otro que por su reconocimiento.

5. 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).

6. En tanto que para los aliados del movimiento indígena la refundación del Estado significa crear algo nuevo, para una parte significativa del movimiento indígena, el Estado a refundar tiene sus raíces en formas que precedieron a la conquista y que, a pesar de la represión, lograron sobrevivir de modo fragmentario y diluido en las regiones más pobres y más remotas.

7. 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 del Estado moderno, la socialdemocracia europea, sigue atrayendo a los líderes populistas del continente.

Los movimientos indígenas de América Latina están conscientes de las dificultades, pues saben que tal refundación 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.

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 anticapitalistas y anticolonialistas. Veamos algunos temas que obligan a tomar distancia de la tradición crítica eurocéntrica.

a) El constitucionalismo transformador

Se trata de un constitucionalismo muy distinto al del constitucionalismo moderno, que ha sido concebido por las elites políticas para constituir un Estado y una nación caracterizados por: espacio geopolítico homogéneo, donde las diferencias étnicas, culturales, religiosas o regionales no cuentan; organizado por un conjunto integrado de instituciones centrales que cubren todo el territorio; regulado por un solo sistema de leyes; con una fuerza coercitiva que le garantiza la soberanía interna y externa.

Contrariamente, la voluntad constituyente de las clases populares en las últimas dos décadas 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, nacionalidades). Estos cambios, en su conjunto, podrán garantizar la realización de políticas anticapitalistas y anticolonias.

Los casos de Bolivia y de Ecuador ilustran, de diferentes modos, las inmensas dificultades en construir un constitucionalismo transformador. En el caso de Bolivia, entre 2000 y 2006 el movimiento social fue el verdadero conductor del proceso. El Pacto de Unidad planteó un documento coherente y un mandato de las organizaciones sociales, en especial, originario-indígena-campesinas, para los constituyentes sobre el contenido y orientación política del Estado plurinacional.

A partir de la elección de Evo, el protagonismo 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 en la preservación de las demandas del movimiento social popular. Las dificultades del proceso constituyente fueron múltiples y algunas se manifestaron desde el inicio, con retrocesos en relación al Pacto de Unidad, considerado como un mandato para los constituyentes que estaban con el proceso, muchos de ellos miembros o dirigentes de esas organizaciones.

Mientras en la Constitución de Ecuador hay solo un enunciado sobre el Estado plurinacional, en el caso boliviano lo plurinacional es una transversal en la composición de la Constitución y en el nuevo “modelo de Estado”.

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. Este proceso constituyente no ha terminado, 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 Ecuador, como en Bolivia, la Asamblea Constituyente se afirmó como ruptura en relación al pasado, como estrategia antisistémica –quizás más antisistémica que la de Bolivia por el aniquilamiento de la imagen de la clase política “tradicional” producido por Correa– y como constitucionalismo desde abajo, con una muy amplia participación popular en la presentación y la discusión de propuestas. Las tensiones más fuertes en el proceso constituyente fueron de dos tipos. La primera surgió con la intervención del Presidente Correa en los trabajos de la Asamblea Constituyente, lo que contrariaba su carácter originario. La otra 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. La batalla electoral por el referéndum sobre la nueva Constitución terminó con una inequívoca victoria del presidente y de los partidos y movimientos sociales que lo apoyaron.

Los dos procesos constituyentes revelan 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. Algunos de los temas más controvertidos tuvieron algo en común: 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. El constitucionalismo transformador es una de las instancias (quizás la más decisiva) del uso contrahegemónico de instrumentos hegemónicos. De las constituciones modernas se dice frecuentemente que son hojas de papel para simbolizar la fragilidad práctica de las garantías que consagran. Cualquier quiebra en la movilización puede revertir el contenido oposicional de las normas constitucionales o vaciar su eficacia práctica. De esta desconstitucionalización 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. Es una demanda por el reconocimiento de otro concepto de nación, concebida como pertenencia común a una etnia, cultura o religión. En el lenguaje de los derechos humanos, la plurinacionalidad implica reconocer los 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. 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 (Organización Internacional del Trabajo) 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.

c) Proyecto de país

El sentido político de la refundación del Estado deriva del proyecto de país consagrado en la Constitución. Cuando, por ejemplo, las Constituciones de Ecuador y Bolivia consagran el principio del buen vivir (Sumak Kawsay o Suma Qamaña) como paradigma normativo de la ordenación social y económica, o cuando la Constitución de Ecuador consagra los derechos de la naturaleza entendida según la cosmovisión andina de la Pachamama, definen que el proyecto de país debe orientarse por caminos muy distintos de los que conducirán a las economías capitalistas, dependientes, extractivistas y agroexportadoras del presente. Esto no niega que las relaciones capitalistas globales determinen la lógica, la dirección y el ritmo del desarrollo nacional.

Los casos de Bolivia y Ecuador son particularmente complejos porque que la idea de plurinacionalidad está tan marcada por las identidades culturales como por la demanda de control de los recursos naturales. En Bolivia, la demanda por la nacionalización de los recursos es 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 recursos 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.

d) Nueva institucionalidad

La plurinacionalidad implica el fin de la homogeneidad institucional del Estado. Hay 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 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, aun-

que su postulación como candidatos se hace mediante organizaciones políticas. 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. La evaluación política de estos procesos de hibridación debe ser hecha sobre la base de los niveles y cualidad de inclusión y de participación que producen.

La heterogeneidad institucional interna se aplica a muchas otras instituciones: de las 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 ejemplo de instituciones duales son las autonomías territoriales (como podrá verse más adelante). La Constitución de Bolivia reconoce cuatro tipos de autonomías: departamental, regional, municipal e indígena-originario-campesina. La Constitución de Ecuador, por su parte, reconoce cinco gobiernos autónomos y prevé la creación de circunscripciones territoriales indígenas y pluriculturales con regímenes especiales. 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.

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 porque desconoce toda la diversidad de derechos no-estatales existentes en las sociedades, y porque afirma la autonomía del derecho en relación a lo político en el mismo proceso en que hace depender su validez del Estado.

En el marco de la plurinacionalidad, el reconocimiento constitucional de un derecho indígena ancestral 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 incommunicables; y las relaciones entre ellos constituyen un desafío exigente. Pero no será fácil desconectar parcialmente el derecho del Estado y reconectarlo con la vida y la cultura de los pueblos.

Estarán en presencia y en conflicto dos tipos de legalidad: la legalidad demoliberal y la legalidad cosmopolita. 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 (Santos, 2009: 542-611). Distingo cuatro clases de sociabilidad: violencia, coexistencia,

reconciliación y convivencia. 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 suprimir, 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, en la que los contactos, las entremezclas o las hibridaciones se evitan con firmeza o se prohíben por completo. En este caso se admiten derechos paralelos pero con estatutos 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 permiten con frecuencia 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. El reconocimiento oficial de una convivencia caracterizada por la reconciliación y el reconocimiento de visiones alternativas de futuro implica que, cuando entran en conflicto, aceptan un *modus vivendi* definido según reglas constitucionales consensuadas. La solución de conflictos en un marco normativo que ya no es de legalidad sino de interlegalidad obliga a la traducción intercultural, que es el camino de la dignidad y del respeto recíprocamente compartidos, el camino de la descolonización.

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 con independencia 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.

El constitucionalismo plurinacional rompe de raíz con esta construcción ideológica. Por un lado, la sociedad civil, sin ser descartada, es recontextualizada 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. De hecho, al ser anterior al Estado moderno, no es el territorio el que debe justificar su autonomía, sino el Estado el que debe justificar los límites que le impone en nombre del interés nacional. Como es sabido, las autonomías indígenas disponen de un cuadro jurídico internacional, 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. La demanda de justicia histórica no es otra cosa que la denuncia de la brutal falta de solidaridad nacional a lo largo de siglos. Hay que reinventar la solidaridad con base en principios verdaderamente poscoloniales: 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 Plurinacional 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. 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 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. 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 de 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; 2) diferentes criterios de representación democrática (representación cuantitativa, de origen moderna, eurocéntrica, al lado de representación cualitativa, de origen ancestral, indocéntrica); 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 tierra, a la soberanía alimentaria, a los recursos naturales, a la biodiversidad, a los bosques y a los saberes tradicionales; y 5) educación orientada hacia formas de sociabilidad y de subjetividad asentadas en la reciprocidad cultural.

Las Constituciones de Bolivia y Ecuador ya consagran la idea de democracia intercultural. Por ejemplo, la Constitución de Bolivia (Artículo 11) establece que son reconocidos 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. La democracia intercultural plantea, entre otros, dos problemas que muestran hasta qué punto ella se aparta de la tradición democrática eurocéntrica. El primero es cómo verificar el carácter genuino de deliberaciones por consenso y unanimidad, o el carácter democrático de selección de cargos por rotación. El segundo 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. En todo caso, habrá instancias propias para resolver los conflictos y la resolución deberá incluir con frecuencia un trabajo de traducción intercultural que deberá 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.

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. 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. Por ejemplo: ¿el protagonismo indígena, con su bandera de la 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?

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. 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. Solo 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. El mestizaje poscolonial –por ahora un proyecto y nada más– es dialógico y plurilateral tanto en su producción como en sus productos.

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, 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 poscolonial 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 mismo, 3) 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. El feminismo poscolonial 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.

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 codeterminasen. Al hacerlo, contribuyó a esencializar el ser mujer y, de ese modo, a ocultar las enormes desigualdades entre las mujeres.

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

De la democracia racial a la democracia intercultural

Las luchas de las mujeres indígenas y afrodescendientes son las que con más fuerza han denunciado el mito latinoamericano de la democracia racial, precisamente porque son las que más sufren sus consecuencias, como mujeres y como negras o indígenas. Sus contribuciones para la democracia intercultural son de dos tipos. La *desigualdad en la diferencia* consiste en interrogar su propia identidad étnico-racial para denunciar las discriminaciones de las que son víctimas dentro de sus comunidades supuestamente homogéneas. Esta contribución a la refundación 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. Respecto de *la diversidad en la igualdad* debemos decir que 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. 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 solo juntos constituyen un ser completo. 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.

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 desterritorializar las relaciones entre víctimas de discriminación sexual al conceptualizar y articular políticamente equivalencias entre formas y víctimas de discriminación en las más diferentes partes del mundo. Contribuyó así a construir la globalización contrahegemónica de la cual el Foro Social Mundial ha sido una de las manifestaciones más elocuentes. Sin embargo, la desterritorialización tuvo 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. 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 afrodescendientes 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.

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. 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) que: 1) legitime y valore el debate; 2) forme a 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; 4) cree un nuevo tipo de inconformismo y de rebeldía, que sepa fluir entre la identidad de donde vienen las raíces y la desidentificación de donde vienen las opciones; es decir, una rebeldía más

competente que la que nos trajo hasta aquí; 5) en resumen, que esté orientada hacia la creación de un nuevo sentido común intercultural, lo que implica otras mentalidades y subjetividades.

El Estado experimental

Es probable que lo que caracterice mejor la naturaleza política del proceso histórico de refundación del Estado sea el experimentalismo. 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, tal vez 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 que las leyes tienen un plazo de validez corto.

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. Al contrario, el Estado en proceso de refundación asume la transitoriedad de las soluciones no solo 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 sobrepone 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 definitivos. 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.

Bibliografía

- Acosta, A. y E. Martínez (eds.) (2009), *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Abya-Yala, Quito.
- Choque Quispe, M. E. (2009), *Chacha warmi. Imaginarios y vivencias en El Alto*, Nuevo Periodismo Editores, La Paz.
- Santos, B. S. (2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid.
- (2009), *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Trotta, Madrid.
- Exeni, J. L. et al. (2007), *El estado del Estado en Bolivia*, PNUD, La Paz.
- Harding, S. (2008), *Sciences from Below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities*, Duke University Press, Londres.
- Suárez Navaz, L. y R. A. Hernández (eds.) (2008), *Descolonizando el feminismo*, Cátedra, Madrid.
- Tapia, L. (2008), *Una reflexión sobre la idea de un estado plurinacional*, Oxfam Gran Bretaña, La Paz.
- Vargas, V. (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.
- Walsh, C. (2009), *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*, Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala, Quito.
- Zavaleta Mercado, R. (1986), *Lo nacional-popular en Bolivia*, Siglo XXI, México.