

Boaventura de Sousa Santos
José Luis Exeni Rodríguez
(Eds.)



ESTADO
PLURINACIONAL
Y DEMOCRACIAS

ALICE en Bolivia

Estado Plurinacional y democracias

ALICE en Bolivia

Boaventura de Sousa Santos
José Luis Exeni Rodríguez
(Eds.)

Estado Plurinacional
y democracias
ALICE en Bolivia



Editores:

Friedrich Ebert Stiftung (FES) en Bolivia
Av. Hernando Siles N° 5998 esq. calle 14, Obrajes, La Paz
Teléfono: 2750005/Fax: 2750040
www.fes-bolivia.org

Cuidado de edición: Bernardo Paz
Portada: Alejandro Salazar (Al-azar)

© Boaventura de Sousa Santos / José Luis Exeni Rodríguez, 2019
© FES / Plural editores 2019

Primera edición: septiembre de 2019
Segunda edición: marzo de 2021

DL: 4-12-2346-19
ISBN: 978-99974-0-924-9

Producción:

Plural editores
Av. Ecuador 2337 esq. c. Rosendo Gutiérrez
Teléfono: 2411018 / Casilla 5097 / La Paz, Bolivia
e-mail: plural@plural.bo / www.plural.bo

Impreso en Bolivia

Este libro se publica bajo licencia Creative Commons:
Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

Esta licencia permite a otros descargar y compartir esta obra con otros siempre y cuando se atribuya la autoría y fuente de manera adecuada. No se permite, sin embargo, cambiar de forma alguna los contenidos ni crear obras derivadas o hacer un uso comercial.



Índice

Presentación a la segunda edición.....	7
Presentación	9
Introducción. ALICE y la refundación estatal en Bolivia <i>Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez</i>	11
Balance y escenarios del Estado Plurinacional <i>Fernando Mayorga</i>	49
¿Puede un silencio ser constituyente? Una lectura sobre el constitucionalismo indígena-comunitario de Bolivia <i>Salvador Schavelzon</i>	63
Micropolítica andina. Formas elementales de insurgencia cotidiana <i>Silvia Rivera Cusicanqui</i>	109
Autogobierno indígena: esa buena idea <i>José Luis Exeni Rodríguez</i>	119
<i>Suma Qamaña</i> : vivir bien y más allá. Pistas hacia otro mundo posible/deseable <i>Xavier Albó</i>	149

La democracia intercultural como síntesis de las diferencias <i>María Teresa Zegada C.</i>	175
Democracia aymara andina: taypi y diversidad deliberativa para una democracia intercultural <i>Mara Bicas</i>	201
Demodiversidad plurinacional en ejercicio <i>José Luis Exeni Rodríguez</i>	229
Epílogo personal.....	255
Notas biográficas de las y los autores.....	261

Presentación a la segunda edición

El proceso constituyente boliviano, junto con el ecuatoriano, es reconocido por la inclusión de un avanzado catálogo de derechos, tanto individuales como colectivos. Destaca asimismo la adopción de la plurinacionalidad como factor esencial de un nuevo modelo de Estado, lo cual implica a su vez la presencia protagónica de las poblaciones indígenas como sujeto colectivo y el ejercicio de principios como el autogobierno. Más todavía: es un proceso que reconoce diferentes formas de democracia, entre ellas la democracia comunitaria. Y plantea el Vivir Bien (Buen Vivir en Ecuador) como principio alternativo al desarrollo, en armonía con los derechos de la Naturaleza.

Estos y otros avances expresados en textos constitucionales, definidos como “emergencias” desde las epistemologías del Sur impulsadas por Boaventura de Sousa Santos, dieron lugar, en el caso boliviano, a un desafiante camino de transformación del Estado. Como explican los editores del libro en su texto introductorio, se trata de un recorrido no solo complejo, sino de largo plazo. Por ello la importancia de hacer periódicamente un alto en el camino para el balance crítico y plural: cuánto se avanzó, qué continúa pendiente, cuáles son las dificultades, qué retrocesos hubo. Ese fue justamente el propósito de este libro publicado el año 2019, una década después de la aprobación en referéndum de la Constitución Política del Estado.

En ese espíritu tenemos el agrado de presentar la segunda edición de *Estado Plurinacional y democracias. ALICE en Bolivia*, un proyecto editorial conjunto entre la Fundación Friedrich Ebert (FES) y el Centro

de Estudios Sociales (CES) de la Universidad de Coímbra, Portugal. La premisa compartida en este libro, escrito a varias manos, es el “diálogo de saberes y experiencias”, en este caso en torno a la evaluación y, lo más importante, el rumbo de aspectos centrales del proceso posconstituyente boliviano. También será importante analizar qué pasó con este recorrido en el período de crisis político-institucional de los años 2019-2020. En el “Epílogo personal” incluido en esta edición, José Luis Exeni Rodríguez nos brinda algunas reflexiones al respecto.

En la presentación de la primera edición del libro –hoy agotada– se señalaba bien que, en un proceso de cambio, “las interrogantes y los grises resultan siempre más relevantes (y útiles) que las certezas”. De eso se trata. Compartimos pues esta publicación, que en conjunto expresa una mirada diversa, como una contribución a la deliberación pública con muchas preguntas e inquietudes críticas, con varios tonos de grises, con diferentes análisis sobre el constitucionalismo boliviano, el Estado Plurinacional, las democracias, el autogobierno, el Vivir Bien. Estamos seguros que, más allá de la polarización política y de la coyuntura crítica, las y los lectores encontrarán aquí valiosos insumos para seguir alentando el diálogo plural en democracia.

Jan Souverein
Director de la FES Bolivia

La Paz, febrero de 2021

Presentación

Entre los años 2011 y 2017, el proyecto ALICE: “Espejos extraños, lecciones inesperadas” –dirigido por Boaventura de Sousa Santos en el Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad de Coímbra, Portugal– impulsó una extensa agenda de encuentros, investigaciones y conversas en once países de cuatro continentes. El propósito era identificar alternativas y experiencias que, desde el Sur global, pudiesen dialogar con Europa. Se lo hizo en cuatro ejes temáticos: democratización de la democracia; constitucionalismo transformador, interculturalidad y reforma del Estado; otras economías no capitalistas; y derechos humanos y otras gramáticas de la dignidad humana.

En esa reflexión con múltiples voces, Bolivia tuvo una presencia destacada en el marco del proceso constituyente y su itinerario de refundación estatal. Se consideraron y realzaron, en especial, algunas alternativas posibles, como la plurinacionalidad del Estado, el constitucionalismo transformador, la interculturalidad de la democracia, los derechos colectivos, el Vivir Bien, el pluralismo jurídico y los derechos de la Madre Tierra. Estas “expectativas de futuro” forman parte del necesario diálogo de saberes y prácticas alentado por ALICE en un irrenunciable horizonte de emancipación social.

Algunas de estas cuestiones fueron abordadas por un conjunto plural y diverso de investigadores, en algunos casos con el respaldo de estudios de caso, trabajo de campo y análisis comparado. Los textos incluidos en esta publicación son una muestra de ello. Y tenemos el gusto de ponerlos a su consideración en un solo volumen con el propósito de alentar el

análisis y la deliberación sobre temas que, siendo sustantivos, tienden a ser relegados en el espacio público-político. El momento es propicio toda vez que ha transcurrido poco más de una década desde la aprobación y vigencia del nuevo texto constitucional.

Como se expone en detalle en la Introducción al libro, las y los lectores encontrarán diferentes miradas acerca del proceso (pos)constituyente, el Estado Plurinacional, el autogobierno indígena, el *Suma Qamaña* y la diversidad democrática. Estamos seguros de que, en conjunto, estas reflexiones nutrirán el balance crítico sobre el actual proceso de transformaciones en Bolivia. ¿Cuánto se ha avanzado? ¿Cuáles son las brechas entre los principios y su realización? ¿En qué medida se garantiza no solo el reconocimiento de derechos, sino también su ejercicio? Como en todo proceso de cambio, que implica continuidades y rupturas, las interrogantes y los grises resultan siempre más relevantes (y útiles) que las certezas.

Una de las premisas del proyecto ALICE, desde las epistemologías del Sur, es que “la comprensión del mundo excede en mucho a la (sola) comprensión occidental del mundo”. Creemos que el actual proceso boliviano, en su complejidad y sus contradicciones, tiene valiosas cosas para decir y mostrar desde esa otra comprensión y vivencia del mundo. Ello resulta importante para nutrir aprendizajes recíprocos. En esa senda colectiva se sitúa el libro *Estado Plurinacional y democracias. ALICE en Bolivia*, cuya publicación es resultado de la concurrencia de voluntades entre el Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad de Coímbra y la Fundación Friedrich Ebert (FES) en Bolivia. Este esfuerzo editorial cuenta también con la contribución de Plural. Expresamos asimismo nuestro especial reconocimiento al coeditor del libro, José Luis Exeni Rodríguez, por su empeño en hacerlo posible. Queda en sus manos, lectoras y lectores, como aporte a la conversación pública.

Boaventura de Sousa Santos
Director del CES
Universidad de Coímbra

Philipp Kauppert
Director de la FES en Bolivia

Coímbra - La Paz, agosto de 2019.

Introducción

ALICE y la refundación estatal en Bolivia

Boaventura de Sousa Santos
José Luis Exeni Rodríguez

Hace poco se cumplieron diez años de la aprobación en referendo y puesta en vigencia de la Constitución Política del Estado Plurinacional en Bolivia, que sintetiza un innovador cauce de refundación estatal. Si bien en la historia larga una década es poco tiempo para evaluar un proceso, constituye en cambio un período suficiente para el ejercicio de balance. Seguramente aún no habrá afirmaciones terminantes. Pero es posible, además de necesario, hacer recuento, ensayar preguntas, compartir inquietudes críticas.

La historia corta es intensa y conocida. En 1990, los pueblos indígenas de tierras bajas, con su inaugural Marcha por la Dignidad y el Territorio, plantearon una interpelación de fondo al Estado-nación: respeto a los territorios indígenas y su reconocimiento como sujetos. Luego, en pleno período de la democracia pactada¹ y de gobiernos neoliberales, se hicieron dos reformas constitucionales: en 1994, tras 169 de vida republicana, se concedió que Bolivia es “multiétnica y pluricultural”; y en 2004, por fuerza de la movilización popular, el Estado asumió que la democracia, además de representativa, podía incluir mecanismos participativos como la Asamblea Constituyente y el referendo. La “guerra del agua” en Cochabamba (abril de 2000) y la “guerra del gas” en El

1 La democracia pactada es un período de la democracia en Bolivia (1985-2003) asentado en la formación de sucesivas coaliciones multipartidistas parlamentarias y de gobierno. Este período se caracterizó por la convergencia entre democracia representativa y neoliberalismo. Véase Exeni (2016).

Alto (octubre de 2003) marcaron puntos de inflexión en un contexto de crisis. Y devinieron en agenda con la exigencia de nacionalización de los hidrocarburos y la convocatoria a una Asamblea Constituyente. Tiempo de cambio.

En las elecciones generales de diciembre de 2005 se eligió por mayoría absoluta de votos a Evo Morales como Presidente a la cabeza del MAS-IPSP (Movimiento al Socialismo – Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos), instalando el llamado “proceso de cambio”. En ese marco, por primera vez en la historia boliviana (julio de 2006), se eligieron por voto 255 constituyentes con el mandato de elaborar una nueva Constitución Política del Estado. Entre tensiones y bloqueos, pero con fuerte impulso de organizaciones indígenas, originarias, campesinas e interculturales, la Asamblea Constituyente elaboró y aprobó un proyecto de nuevo texto constitucional (2006-2007). Luego, en un escenario de polarización y de conflicto político-regional, y como resultado de un acuerdo entre el Gobierno y la oposición, el Congreso Nacional, sin mandato, modificó más de cien artículos del proyecto (2008). Esta solución inconstitucional viabilizó la convocatoria a referendo y la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado (2009). Como resultado de este proceso de “constitucionalismo transformador” (Santos, 2010), se produjo en Bolivia el nacimiento del Estado Plurinacional (Schavelzon, 2012), cuyo itinerario de construcción, en su primera década, ha sido complejo, gradual y contradictorio.

De ese innovador proceso nacido en las luchas, que además de plurinacional busca ser comunitario, intercultural y autonómico, se ocupa el presente libro. Dos preguntas orientan la reflexión. La primera es de balance: ¿cuál ha sido el rumbo del proceso posconstituyente en Bolivia en algunos ejes temáticos relevantes de la refundación del Estado? La segunda interrogante, si acaso, es de indagación: ¿qué ha pasado durante este tiempo con la implementación de aspectos novedosos de la Constitución Política, que surgieron en tanto expectativas de futuro desde un constitucionalismo transformador? O en otras palabras: ¿se está avanzando en la construcción del nuevo modelo de Estado o estamos ante un proceso estancado o acaso fallido? Las respuestas, como ha quedado dicho, no son inequívocas ni definitivas y admiten diferentes aproximaciones. En esta publicación presentamos algunas miradas en diálogo plural con las áreas temáticas del proyecto ALICE, cuya naturaleza y alcance veremos más adelante.

Nuestra convicción de partida es que la refundación estatal plantea varias dificultades y es un proceso histórico de largo plazo (Santos, 2010). Más todavía mientras persistan en interacción los grandes sistemas de dominación y opresión vigentes, con tres cabezas: capitalismo, colonialismo y patriarcado (Santos, 2018a). Con un añadido contextual: si hace poco más de una década, cuando surgieron los avanzados procesos de transformación en Ecuador y Bolivia, estaban arropados por gobiernos progresistas en la región (en medio de un mal concebido debate sobre el “socialismo del siglo XXI”), hoy el ciclo dominante es de renovada apuesta por el neoliberalismo, con administraciones conservadoras y de derecha. Hay distancia, pues, entre el luminoso momento constituyente, de meritoria propuesta, movilización, posibilidades y aspiraciones; y el momento posconstituyente, más bien difícil, con grises, frustración, perseverancia. En ese contexto de debate, o ausencia del mismo, se sitúa la presente reflexión.

Las epistemologías del Sur

Las *epistemologías del Sur*² están en el núcleo del proyecto ALICE, cuya premisa fundamental es que la comprensión del mundo excede en mucho a la comprensión europea del mundo. Por ello, el gran desafío radica en conocer el mundo –y transformarlo– a partir de su infinita diversidad. Ahora bien, ¿qué son las epistemologías del Sur? O mejor: ¿qué buscan?, ¿por qué son necesarias? Para empezar: ¿por qué son “del Sur”?

Varias cosas distinguen a las epistemologías del Sur. La principal es que sus conocimientos surgen, y son validados, en las luchas. Son conocimientos y saberes de todos quienes, en varias partes y de diferentes formas, resisten contra los tres grandes sistemas de dominación en el mundo: capitalismo, colonialismo y patriarcado. Son el sur antiimperial. No se trata de un sur geográfico, sino de un sur epistemológico, un sur donde caben muchos sures.³ Las experiencias y los saberes de estos sures

2 La noción de epistemologías del Sur ha sido planteada y desarrollada por Boaventura de Sousa Santos en sucesivos trabajos. Véase en especial Santos, 1995; 2009; 2016b; 2017; 2018a; y Santos y Meneses, 2010 y 2019.

3 Se trata de un Sur metafórico, que se sobrepone parcialmente con el Sur geográfico. En el interior del Norte también hay clases y grupos sometidos a la dominación capitalista, colonialista y patriarcal. Y en el interior del Sur geográfico habitan elites locales –las “pequeñas Europas” epistemológicas– que ejercen la dominación y se benefician de ella. Véase Santos y Meneses, 2010: 12-13; Santos, 2016b: 16.

han sido silenciados, despreciados y producidos como no existentes por las epistemologías dominantes. El reto de las epistemologías del Sur, por tanto, es convertir esas ausencias en presencias. La premisa es que “no es posible justicia social sin justicia cognitiva” (Santos y Meneses 2019: 4).

En ese horizonte, frente al arraigado discurso de ausencia de alternativas, las epistemologías del Sur son “una propuesta de expansión de la imaginación política... que amplían las posibilidades de repensar el mundo a partir de saberes y prácticas del Sur global y diseñan nuevos mapas donde cabe lo que fue excluido por una historia de epistemicidio” (Santos, Araújo y Baumgarten, 2016: 15). El objetivo no es sustituir las epistemologías del Norte, que se atribuyen carácter de universalidad, por las epistemologías del Sur, sino dar cuenta de la enorme variedad de epistemologías que existen en el mundo⁴.

Las epistemologías del Sur tienen algunos *instrumentos* fundamentales, que son los siguientes: la línea abisal, la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, la ecología de saberes y la traducción intercultural, y la artesanía de las prácticas (Santos, 2018a). Veamos de manera sintética cada uno de ellos⁵.

Línea abisal

Hay una idea que marca la esencia de las epistemologías del Sur. Es la idea de línea abisal. Se trata de una línea profunda que separa dos formas de sociabilidad y niega su copresencia: una metropolitana, la otra colonial. Es una división radical que, desde el siglo XV, caracterizó el mundo occidental moderno. Y creó dos mundos paralelos e inconmensurables de dominación. Por un lado, el mundo metropolitano, compuesto por “nos”, equivalentes y recíprocos: es el mundo de los integralmente humanos. Por otro lado, el mundo colonial, compuesto por “ellos”, los que están al otro lado de la línea: es el mundo de los que no son totalmente humanos.⁶

4 “En el fondo –dice Santos (2018b: 50)– las epistemologías del Sur son una teorización sobre la ignorancia esclarecida. Lo que hoy domina es el ignorante-ignorante, que no sabe o no quiere saber y, por eso, se defiende de todos aquellos que pueden amenazar con otras formas de conocimiento”.

5 Este apartado es una síntesis del capítulo 1: “Percurso para as epistemologías do Sul”, incluido en la más reciente y avanzada reflexión de Santos (2018a) sobre el tema en el libro *O fim do império cognitivo*.

6 Franz Fanon –citado por Santos (2018a: 48)– dio cuenta de la dimensión ontológica de la línea abisal y la “zona de no ser” que ella crea.

En el mundo metropolitano, las tensiones y exclusiones no son abisales. Expresan desigualdades sociales y de poder, pero sin poner en cuestión “nuestra” semejanza. En este mundo, las relaciones son gestionadas por la tensión entre regulación social y emancipación social. Así, las luchas de emancipación son luchas contra exclusiones generadas por la regulación social. Se trata de avanzar hacia una nueva forma de regulación más igualitaria, menos excluyente. Hay continuidad entonces, en otras condiciones, en la lógica regulación/emancipación.⁷

En el mundo colonial, en cambio, las tensiones y exclusiones son abisales. Expresan fracturas respecto a “ellos”. En este mundo, las relaciones son gestionadas por la dinámica de apropiación y violencia: apropiación de vidas y de recursos, siempre violenta; violencia orientada a la apropiación. Las luchas de este lado de la línea abisal no buscan una nueva o mejor forma de regulación colonial: el objetivo es su eliminación. Se trata de interrumpir la lógica de apropiación/violencia y avanzar hacia una completa liberación respecto a la regulación social colonial. Hay discontinuidad y ruptura.⁸

Tanto las exclusiones abisales como las no abisales, que varían según las sociedades y los contextos, son generadas y sostenidas, de manera articulada, como ya fue señalado, por los tres grandes modos de dominación en el mundo: capitalismo, colonialismo y patriarcado. Por ello, la lucha por la liberación y la emancipación social solo será posible si logra articular las diferentes luchas contra las varias formas de exclusión que existen. La premisa es construir alianzas entre grupos abisal y no abisalmente excluidos. Es fundamental también asumir que la resistencia y luchas contra las exclusiones abisales engloban una dimensión ontológica. Así, el reto desde las epistemologías del Sur es identificar, conocer y denunciar la línea abisal a fin de abrir “nuevos horizontes sobre la diversidad cultural, política y epistémica del mundo” (Santos y Meneses, 2019).

7 Los mecanismos para administrar esta tensión son el Estado liberal, el Estado de derecho, la democracia, los derechos humanos (Santos, 2018a: 49).

8 Los mecanismos propios de esta tensión, herencia del colonialismo histórico, son el Estado colonial y neocolonial, el *apartheid*, el trabajo forzado y el trabajo esclavo, la ejecución extrajudicial, la tortura, la guerra permanente, la acumulación originaria de capital, los campos de refugiados, la dronificación del conflicto militar, la vigilancia de masas, el racismo, la violencia doméstica, el feminicidio (Santos, 2018a: 50).

Sociología de las ausencias y sociología de las emergencias

Las exclusiones no abisales en el mundo metropolitano son visibles. En el mundo colonial, en cambio, la línea abisal produce la no existencia, la invisibilidad radical y la irrelevancia de grupos de personas y formas de vida social. Los que están al otro lado de la línea son asumidos como sustancialmente inferiores o peligrosos, esto es, descartables y amenazadores. La sociología de las ausencias se ocupa de identificar los modos en que se producen estas exclusiones abisales. Y para ello se concentra en indagar cinco monoculturas que caracterizan el conocimiento eurocéntrico moderno: i) la monocultura del conocimiento válido, que descalifica a los “ignorantes”; ii) la monocultura del tiempo lineal, que relega a los “primitivos”; iii) la monocultura de la clasificación social, que desprecia a los “inferiores”; iv) la monocultura de la superioridad de lo universal y lo global, que ignora a los “locales”; y, v) la monocultura de la productividad, que margina a los “improductivos”.

Ignorantes, primitivos, inferiores, locales e improductivos. Estas etiquetas, atribuidas con diferentes grados de intensidad, generan exclusiones abisales y, luego, ausencias. La sociología de las ausencias las identifica mediante tres momentos de aplicación: a) una crítica sistemática y profunda al conocimiento científico eurocéntrico (sea convencional, sea crítico), que avala la hegemonía de las cinco monoculturas; b) el conocimiento de otros saberes y el diálogo con ellos, que ofrecen entendimientos alternativos; y, c) en tanto recurso para las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, esto es, en su aplicación en luchas concretas. La sociología de las ausencias, pues, que amplía el presente, es una sociología transgresora.

Al revelar las exclusiones abisales, la sociología de las ausencias asume una tarea política de primer orden: desnaturalizar y deslegitimar mecanismos específicos de opresión y, por esa vía, tornar posible el paso de la victimización a la resistencia. En ese horizonte, la sociología de las ausencias sustituye las monoculturas por cinco ecologías: de los saberes, de las temporalidades, de los reconocimientos, de las transescalas y de las productividades.⁹

Sobre esa base, la sociología de las emergencias se ocupa de valorizar e impulsar las formas de ser y de conocer nacidas en las luchas contra la dominación. Su horizonte, en tanto posibilidades y expectativas de

9 Para un desarrollo amplio de estas ecologías, véase Santos (2009a).

futuro, es la transformación social anticapitalista, anticolonialista y anti-patriarcal. La sociología de las emergencias, entonces, desde realidades embrionarias, tendencias, movimientos incipientes –el “todavía no”, de Ernst Bloch–, es el terreno de potencialidades concretas, ricas e innovadoras. Es la demostración de que existen alternativas y, por tanto, con diversidad, hay esperanza.

Ecología de saberes y traducción intercultural

Como fue dicho, la dominación y opresión, con sus tres cabezas: capitalismo, colonialismo y patriarcado, actúa de manera articulada y convergente. Las luchas contra la dominación, en cambio, desde sus diferencias, pueden ser luchas solitarias, aisladas y dispersas, sin vinculación. La ecología de saberes y la traducción intercultural son herramientas que convierten la diversidad de saberes, hecha visible por la sociología de las ausencias y la sociología en las emergencias, en un recurso que permite articulaciones más amplias y profundas entre diferentes resistencias, sujetos, saberes, luchas.

La ecología de saberes consiste en la identificación de los principales conjuntos de conocimientos que concurren en las resistencias y en las luchas en diferentes contextos. Con la convicción de que todos los saberes son incompletos, el objetivo es alentar un diálogo horizontal entre diversos conocimientos y saberes. Se trata entonces de explorar la pluralidad y diversidad de saberes, creando relaciones no jerárquicas y de complementariedad entre ellos. En ese marco, la ecología de saberes debe ser complementada con la traducción intercultural e interpolítica.

La traducción intercultural es una herramienta orientada a la construcción de alianzas y de consensos sólidos a fin de compartir experiencias, luchas y riesgos. El punto de partida es el reconocimiento de las diferencias. Sobre esa base, se busca reforzar la inteligibilidad recíproca sin disolver las identidades. El reto es identificar complementariedades y contradicciones, plataformas comunes y perspectivas alternativas, abordando tanto las potencialidades de las luchas como sus límites. La traducción intercultural e interpolítica, por tanto, no es un ejercicio intelectual ni puede ser primordialmente una actividad individualizada, sino que plantea también una dimensión de trabajo cognitivo colectivo, en muchos casos en interacciones donde prima la oralidad.¹⁰

10 Para un desarrollo amplio de las condiciones y procedimientos de la traducción intercultural, véase Santos (2009b).

Artesanía de las prácticas

El trabajo de las epistemologías del Sur concluye con la artesanía de las prácticas. ¿En qué consiste? En la necesidad de construir articulaciones entre las diferentes luchas y resistencias. No es tarea sencilla. Al contrario, exige un trabajo político que diseñe y valide las prácticas de liberación (contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado) llevadas a cabo de acuerdo con las premisas de las epistemologías del Sur. Por su naturaleza, que no es mecánica ni responde a modelos, este trabajo político de repetición y creación se asemeja al trabajo del artesano.

La artesanía de las prácticas, entonces, es un hilado fino que busca construir articulaciones entre las luchas y las resistencias. ¿Cuáles son esas articulaciones posibles? Las tres principales, por la naturaleza abisal o no abisal de la exclusión son las siguientes: 1) entre diferentes luchas que resisten, todas ellas, contra exclusiones abisales; 2) entre diferentes luchas que resisten, todas ellas, contra exclusiones no abisales; y, 3) articulación entre luchas contra exclusiones abisales y luchas contra exclusiones no abisales. Así, la compleja construcción de alianzas es un trabajo político de artesanía, que depende de muchos factores.

Tales entonces, de manera sintética, las epistemologías del Sur, que como fue dicho están en la base del proyecto ALICE.

ALICE en Bolivia

El proyecto ALICE: “Espejos extraños, lecciones inesperadas” es un proyecto europeo de investigación e intercambio de experiencias y conocimientos coordinado por Boaventura de Sousa Santos en el ámbito del Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad de Coímbra, Portugal. Su objetivo, en el ámbito de las epistemologías del Sur, es conocer desde la inmensa diversidad de conocimientos y saberes del mundo a fin de impulsar aprendizajes globales. ALICE es una apuesta exigente por el conocimiento recíproco, la comprensión intercultural, la búsqueda de convergencias, la transformación social.

El trabajo se inició el año 2011 y actualmente está en fase de publicación de resultados en sus cuatro áreas temáticas principales: a) democratización de la democracia; b) constitucionalismo transformador, interculturalidad y reforma del Estado; c) otras economías no capitalistas; y, d) derechos humanos y otras gramáticas de la dignidad humana. Las

cuatro áreas están interrelacionadas y son concebidas como dimensiones cruciales en un horizonte de emancipación social. El proyecto ALICE estuvo conformado por un equipo de investigación internacional y multidisciplinario, con 23 investigadores de base provenientes de cuatro continentes, y la colaboración de un amplio grupo de investigadores del CES, así como varios científicos sociales, decisores políticos, activistas y periodistas invitados de diferentes países. Los estudios del proyecto, en los ejes temáticos mencionados, se realizaron en América del Sur (Bolivia, Brasil y Ecuador), África (Mozambique y Sudáfrica), Asia (India) y Europa (España, Francia, Italia, Portugal y Reino Unido). En la reflexión colectiva y publicaciones del Proyecto se asumieron también saberes y prácticas de otros países del Sur.

Uno de los países incluidos en la agenda ALICE fue Bolivia. Su selección se debió al hecho de que la reciente experiencia boliviana de constitucionalismo transformador contenía varias innovaciones relevantes no sólo en la región, sino para el diálogo con Europa. Como resultado de luchas sociales y tras un período de turbulencia política, en la primera década del nuevo siglo se planteó en Bolivia, con la convocatoria a una Asamblea Constituyente y el impulso del Pacto de Unidad¹¹, el desafío de diseñar y edificar un Estado Plurinacional. Algo similar ocurrió en Ecuador, también en el marco de un proceso constituyente. Ambos caminos de transformación, en sus primeros pasos, fueron analizados desde el acompañamiento solidario por Boaventura de Sousa Santos en el libro *Refundación del Estado en América Latina* (2010). Este balance inicial destacaba, con expectativa, algunas innovaciones (en tanto alternativas y posibilidades de futuro) como la plurinacionalidad, el pluralismo jurídico, la democracia intercultural, el buen vivir, la institucionalidad heterogénea, una nueva organización territorial del Estado. Ese tiempo de implementación constitucional coincidió con la formulación del proyecto ALICE, que se nutrió, entre otras, de la experiencia boliviana.

Cuando ALICE arrancó formalmente el año 2011 con la conformación del grupo base en el CES de la Universidad de Coímbra, un equipo plurinacional, intercultural y multilingüe de investigadores estaba

11 El Pacto de Unidad, creado formalmente el año 2004, es el espacio de articulación, encuentro, deliberación, propuesta y lucha de las organizaciones indígena originario campesinas de Bolivia. Está compuesto por las principales organizaciones matrices de alcance nacional. Fue un actor central en la Asamblea Constituyente, donde presentó y alentó una propuesta consensuada de nueva Constitución Política del Estado (mayo de 2007). Véase al respecto Pacto de Unidad (2010).

desarrollando un amplio estudio sobre justicia indígena en Bolivia y en Ecuador. El estudio se realizó con el apoyo de la Fundación Rosa Luxemburg y fue coordinado por Boaventura de Sousa Santos, José Luis Exeni Rodríguez (en Bolivia) y Agustín Grijalva (en Ecuador). Incluyó varios estudios de caso en tanto caleidoscopio de las justicias indígenas, así como diferentes análisis de especialistas sobre el difícil diálogo entre la justicia indígena y la justicia ordinaria. En esta investigación, vinculada a los ejes temáticos de ALICE, se discutieron bases para una ecología de saberes jurídicos en el marco del reconocimiento constitucional del pluralismo jurídico. Y con el título *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad* fue publicada en dos volúmenes, uno para Bolivia (Santos y Exeni, 2012) y otro para Ecuador (Santos y Grijalva, 2012).

Ya en el ámbito de la ejecución del proyecto ALICE, se definió una agenda de investigación, análisis y diálogo en Bolivia. Además de miembros del equipo ALICE que harían trabajo de campo en el país, se amplió la reflexión sobre la experiencia boliviana con cinco investigadores asociados. Este equipo de investigadores se reunió en un seminario avanzado con Boaventura de Sousa Santos en ocasión de su visita a La Paz en octubre de 2013. En este encuentro, efectuado en el CIDES-UMSA, se intercambiaron criterios, se plantearon propuestas de reflexión y se acordó un plan de trabajo en diferentes temas. El reto era discutir, desde el Sur antiimperial, algunas cuestiones relevantes del proceso boliviano en tanto realizaciones y conocimientos nacidos en las luchas. Varios textos incluidos en este libro son parte de esa reflexión compartida.

En el mismo período, con la presencia de Boaventura, se organizaron otras cuatro actividades de ALICE en Bolivia, impulsadas también en otros países. La primera fue una conferencia pública, seguida de un panel y de diálogo con los asistentes, sobre el tema “Las revueltas mundiales de indignación: su significado para la teoría y para la práctica”. Otra iniciativa muy apreciada del Proyecto fue el encuentro entre Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos en el marco de la serie “Conversas del mundo”. Con el Illimani como testigo, en el valle de las Ánimas, ambos pensadores dialogaron durante casi cuatro horas en torno a diferentes aspectos del proceso de refundación estatal en Bolivia. La inolvidable conversa fue editada en un video de dos horas de duración y también transcrita para su difusión escrita.¹²

12 El video de la conversa entre Rivera Cusicanqui y Santos puede verse en <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/santos-work/conversation-of-the-world-iv-boaventura-de-sousa-santos-and-silvia-rivera-cusicanqui-2/?lang=pt>

La tercera actividad fue el pionero Foro nacional de periodistas, realizado en el ámbito de ALICE News, un portal web creado por el Proyecto para la difusión e intercambio de “contenidos insurgentes e interculturales” de diferentes partes del mundo, en un horizonte de emancipación social. Con la participación de siete periodistas de diferentes ciudades del país, hubo una valiosa reflexión en torno a emprendimientos de información alternativos y contrahegemónicos. Como resultado de estas tres actividades, los contenidos de la conferencia y de la conversa del mundo (incluido el video), así como dos entrevistas periodísticas con Boaventura, fueron publicados con el apoyo de Oxfam en el libro *Revueltas de indignación y otras conversas* (Santos, 2015).

Una cuarta actividad relevante del proyecto ALICE, con el apoyo de la Coordinadora de la Mujer, fue el primer taller en Bolivia de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS), convocado con el tema “Autodeterminación o Desarrollo”. La UPMS nació en el Foro Social Mundial de 2003 con el objetivo de promover el intercambio de experiencias y conocimientos, a fin de ampliar, articular y fortalecer formas de resistencia contra la globalización neoliberal y las relaciones de dominación y opresión del capitalismo, colonialismo y patriarcado. En ese marco, durante dos días, medio centenar de líderes de organizaciones y de movimientos sociales, intelectuales y activistas del país compartieron –según la concepción y metodología de la UPMS (Santos, 2018a)– varios momentos de diálogo y de aprendizajes recíprocos en torno a las luchas de las organizaciones y movimientos en Bolivia, analizando fortalezas, conquistas, adversarios y debilidades, pero en especial convergencias (“lo que nos une”) y agendas comunes. Como resultado de este taller, las y los participantes suscribieron una Declaración pública que en su parte inicial destacaba: “nos une la convicción de que es fundamental preservar y profundizar el proceso constituyente y garantizar el cumplimiento de la Constitución Política del Estado, que es resultado de la acumulación de diferentes luchas desde la más amplia diversidad y pluralidad en nuestro país. Nos une la historia, nos une la memoria”. Otro producto de esta reunión de la UPMS en Bolivia fue el audiovisual “Voces de/a la Madre Tierra”.¹³

13 La Declaración puede encontrarse en <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/bolivia/voices-from-upms-bolivia/> Y el audiovisual está disponible en <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/bolivia/voices-fromto-mother-earth/?lang=pt>

En cuanto a los estudios de caso realizados en Bolivia en el marco del proyecto ALICE, destaca la agenda sobre democracia comunitaria y el acompañamiento al proceso de autonomías indígena originario campesinas (AIOC). Bajo el principio metodológico de “conocer con” (Santos, 2018a), un equipo de trabajo, que incluyó investigadores indígenas y enlaces en los pueblos indígenas, abordaron con amplitud y profundidad el difícil camino del autogobierno indígena en Bolivia desde la experiencia de la autonomía originaria de la aymara Totorá Marka, la autonomía indígena guaraní de Charagua Iyambae y la autonomía quechua campesina de Mojocoya. Los resultados de esta investigación, que contó con el apoyo de la Fundación Rosa Luxemburg, fueron publicados en el libro *La larga marcha*, coordinado por José Luis Exeni Rodríguez (2015), investigador posdoctoral de ALICE. Tres doctorantes de ALICE (Mara Bicas de Portugal, Raúl Llasag de Ecuador y Mauricio Hashizume de Brasil) realizaron también trabajo de campo en Bolivia para sus tesis en temas relacionados con los pueblos indígenas.

Así, tras este recorrido de varios años de presencia de Boaventura y de ALICE en Bolivia, la presente publicación (la quinta luego de los cuatro libros mencionados) finaliza un ciclo de acompañamiento, desde la retaguardia, al complejo proceso boliviano de refundación estatal, con el propósito de dar visibilidad al ejercicio de alternativas y alentar aprendizajes recíprocos. Claro que esta culminación es más bien formal, pues en realidad inaugura una nueva etapa, posALICE, asentada tanto en la academia como en las organizaciones y movimientos sociales, de apoyo solidario pero crítico al actual itinerario del proceso político-democrático y posconstituyente en Bolivia.

Cuatro ejes de refundación

Como fue dicho, la refundación hacia un Estado de “las venas cerradas” (Santos, 2010: 73) es un proceso histórico no solo complejo, con varios obstáculos, sino de largo plazo. Como no depende de recetas ni admite soluciones definitivas, se trata de un itinerario más bien experimental, abierto, de resultados a veces provisorios. Es un campo en tensión y en disputa que implica avances progresivos y transformaciones sustantivas, pero también continuidades, estancamientos, silencios, retrocesos. Así, la refundación del Estado “tiende a oscilar entre elevadas expectativas

populares y profundas frustraciones” (Santos, 2010: 128). Será necesario tomarlo en cuenta en el balance.

Asumiendo la permanencia estable del Estado moderno en sus diferentes momentos históricos y sucesivas metamorfosis,¹⁴ es evidente que la refundación estatal plantea dificultades profundas. Entre otras, implica entender que los cambios en la estructura política, institucional y organizativa, siendo imprescindibles, no son suficientes. Es fundamental mudar también las relaciones sociales, la cultura, las subjetividades, los imaginarios, los símbolos. Pero sobre todo es clave transformar la economía. Más todavía: la lucha por la refundación del Estado supone no solo victorias político-electorales, sino la edificación, siempre más ardua, de una nueva hegemonía. Ello supone la reconfiguración profunda del campo político. Y exige un esfuerzo especial a fin de mantener y fortalecer el bloque plurinacional-popular, así como para tejer alianzas y alentar el diálogo intercultural e interpolítico. Estamos hablando de un horizonte de refundación: no reacomodo, no solo reforma.

Ahora bien, con tales premisas, ¿cuáles son las bases y principios de las emergencias y alternativas más relevantes del proceso boliviano pos/constituyente? En esta reflexión introductoria, en consonancia con el alcance del libro, abordamos de manera sintética cuatro cuestiones que, a su vez, dialogan con los ejes temáticos de ALICE. La primera tiene que ver con el constitucionalismo transformador (plurinacional, experimental). La segunda se refiere a la plurinacionalidad del nuevo modelo de Estado. La tercera dialoga con los andamios de la diversidad democrática. Y la cuarta se ocupa del vivir bien (o buenos vivires). En cada eje identificaremos una tensión articuladora.

a) Constitucionalismo transformador

A diferencia del constitucionalismo moderno, concebido e impuesto desde las élites y su proyecto de “una nación, un Estado”, el llamado constitucionalismo transformador es un constitucionalismo de nuevo tipo: desde abajo, experimental, contrahegemónico (Santos, 2010).¹⁵ El

14 En América Latina puede hacerse referencia, en especial, al Estado colonial, el Estado liberal, el Estado desarrollista, el Estado burocrático-autoritario y el Estado de mercado (Santos, 2010: 74).

15 Véanse enfoques similares para identificar los procesos constituyentes de Ecuador (2008) y de Bolivia (2006-2009): “neoconstitucionalismo transformador” (Ávila, 2011), “constitucionalismo plurinacional” (Yrigoyen, 2011), “constitucionalismo

constitucionalismo moderno piensa en términos de soberanía popular, espacio geopolítico y pueblo homogéneo (que subordina y/o suprime las diferencias), fronteras delimitadas, instituciones centrales y centralistas, gobierno representativo, monismo jurídico (un solo sistema de leyes), monopolio de la fuerza coercitiva, monocultura. El constitucionalismo transformador, en cambio, desde la voluntad constituyente nacida en las luchas, plantea como horizonte “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)” (Santos, 2010: 77). El giro, de carácter siempre incierto y experimental, es sustantivo.

El proceso constituyente en Bolivia es un caso de constitucionalismo transformador que, superando resistencias, vetos y fallidos intentos de abortar el proceso, devino en la actual Constitución Política del Estado Plurinacional (2009). E implicó romper con la tradición de reformas constitucionales reservadas a un grupo en el poder, sin participación popular ni decisión ciudadana. Esta vez, el constitucionalismo desde abajo se expresó mediante un cuerpo constituyente de 255 asambleístas electos por votación popular, un amplio impulso deliberativo (opacado por debates inconducentes: asamblea originaria, capitalidad plena, dos tercios) y la elaboración de un avanzado texto constitucional (con algunas ausencias y silencios). Esa nueva Constitución, modificada de manera arbitraria en el Congreso Nacional, fue aprobada en referendo nacional. Así, el proceso constituyente, cuyo germen fueron las marchas indígenas, llegó a buen puerto como documento. Claro que lo más exigente vino después, en el proceso posconstituyente de implementación.

¿Cuáles son las emergencias de la actual Constitución Política boliviana? Si hubiese que identificar las principales, la primera es la definición de un nuevo modelo de Estado, con dos atributos sustantivos que están en el núcleo del proyecto de refundación: plurinacionalidad y autonomías (en plural). Ello, en el marco de la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico. Se busca así sentar

plurinacional e intercultural de transición” (Llasag, 2014). Sobre el “nuevo constitucionalismo latinoamericano” remitimos a la discusión planteada por Viciano y Martínez (2013). Un reciente análisis comparado se encuentra en Rojas y Carrasco (2018). Para un balance inicial del proceso constituyente boliviano véase Böhr (2015).

las bases para la superación de dos tensiones irresueltas de la historia larga: la étnico-cultural y la regional.¹⁶ Es fundamental también el reconocimiento de la libre determinación de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, basada en su existencia precolonial y el dominio ancestral sobre sus territorios. Se destaca asimismo el reconocimiento de tres formas de democracia: directa y participativa, representativa y comunitaria. Con una condición esencial para su ejercicio paritario: la “equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres”.

La Constitución Política del Estado Plurinacional es distinguida también por la adopción de un amplio conjunto de derechos, incluidos los derechos colectivos de las naciones y pueblos indígenas, como su identidad, saberes y cosmovisiones, sus territorios, instituciones y sistemas propios; así como el derecho a la consulta previa y concertada. Es importante además el reconocimiento del pluralismo jurídico, con igual jerarquía entre la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena originario campesina. En la nueva organización territorial del Estado, es relevante la adopción de un horizonte de autonomías (asimétricas) en diferentes niveles, incluido el autogobierno indígena. Y destaca también el modelo de economía plural, asentado en cuatro formas de organización económica: comunitaria, estatal, privada y social cooperativa. Ello, con centralidad del Estado, la propiedad colectiva de los recursos naturales y la cualidad asumida del vivir bien (*suma q'amaña*), entre otros “principios ético-morales” de origen indígena.

Como puede verse, asumiendo que hay omisiones y silencios, las emergencias que plantea el proceso de constitucionalismo transformador en Bolivia son muy importantes para nutrir los aprendizajes recíprocos desde el Sur antiimperial. Claro que una cosa es el texto de la Constitución Política y otra, a veces muy distante, su implementación. En otras palabras: entre el reconocimiento de derechos y su ejercicio suelen habitar murallas, dilaciones, resistencias. Por ello el necesario balance, más allá del espíritu constituyente y de la letra de la Constitución, debe dialogar con su materialidad en leyes, instituciones, políticas públicas, jurisprudencia constitucional, prácticas. En ese sentido, ¿cuáles han sido los avances (o estancamientos, retrocesos) del camino posconstituyente en Bolivia? ¿Qué se logró en el marco del nuevo texto constitucional?

16 Véanse al respecto los estudios y la importante reflexión planteados en el Informe Nacional de Desarrollo Humano *El estado del Estado en Bolivia*. PNUD Bolivia (2007).

O mejor: ¿cuál es el rumbo del constitucionalismo transformador tras una década de haberse plasmado en un documento? Queda como objeto de análisis y debate.

En la experiencia boliviana, una vez promulgada la Constitución Política, al año siguiente (2010) la Asamblea Legislativa Plurinacional (que reemplazó al Congreso Nacional) aprobó cinco leyes orgánicas con el propósito de avanzar en la materialidad jurídica e institucional del nuevo modelo de Estado.¹⁷ Luego hubo otras normas relevantes de desarrollo constitucional, pero también se registraron ausencias y retrocesos. Más allá del recuento de leyes aprobadas o, en su caso, olvidadas, se puede señalar como tendencia que algunas normas buscaron ampliar y profundizar el proceso constituyente, en tanto que otras se ocuparon más bien de frenarlo o distorsionarlo. Hay ejemplos elocuentes.

Respecto a lo que podemos asumir como “ímpetu constitucionalizador”, esto es, ir más allá de la propia Constitución Política en el ejercicio de derechos, se pueden mencionar como ejemplo la Ley del Régimen Electoral (2010), que adopta el horizonte de la democracia intercultural como ejercicio complementario, con igual jerarquía, de las tres formas de democracia reconocidas en la Constitución. También están la Ley de Derechos de la Madre Tierra (2010) y, en versión más amplia, la Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien (2012). Estas normas profundizaron el horizonte constitucional: en el ejercicio de las democracias, la primera; en el reconocimiento de los derechos de la Madre Tierra, las otras dos. Claro que pasar de la legislación a su ejercicio implica un largo recorrido.

Pero también hay casos emblemáticos de lo que se identifica como “desconstitucionalización de la Constitución” (Santos, 2010), es decir, aquello que no se norma, impidiendo su ejercicio, y aquello que se norma en contra de la Constitución, desfigurándola. En el primer caso se puede señalar como referencia la todavía inexistente –diez años después– Ley Marco de Consulta Previa, que garantice el pleno ejercicio de este derecho constitucional, en especial a las naciones y pueblos indígenas. Un proyecto de ley elaborado en consulta con actores y organizaciones permanece sin tratamiento en la Asamblea Legislativa. En el segundo caso el mal ejemplo es la Ley del Deslinde Jurisdiccional (2010), que

17 Se trata de la Ley del Órgano Electoral Plurinacional, la Ley del Órgano Judicial, la Ley del Tribunal Constitucional Plurinacional, la Ley del Régimen Electoral y la Ley Marco de Autonomías, aprobadas por mandato de una disposición transitoria de la Constitución.

negando el reconocimiento constitucional del pluralismo jurídico y la igual jerarquía entre jurisdicciones, subordina nuevamente la justicia indígena a la jurisdicción ordinaria (Santos, 2012; Grijalva y Exeni, 2012). Claro que en la práctica se registran algunas experiencias de coordinación e, incluso, de complementariedad (Bazurco y Exeni, 2012).

A reserva de un análisis amplio y documentado sobre lo que se hizo o no en esta década para implementar la Constitución Política, puede identificarse una tensión entre un impulso que busca ampliar el proceso transformador o, al menos, cuidar sus mínimos esenciales, por un lado; y un camino ora premeditado, ora inercial, que conduce a la desconstitucionalización, por otro. El gran error, ciertamente, en especial desde las organizaciones indígenas y movimientos sociales y populares, es haber creído de buena fe que la victoria llega cuando la demanda se consagra en un documento; y que además ello es irreversible. No es así. El aprendizaje es que se requiere un estrecho acompañamiento desde la lucha política que consolide los avances e impida los retrocesos. La movilización más activa, pues, debió empezar al día siguiente de promulgada la Constitución, para mantener el poder constituyente. Ahora, en condiciones más adversas, es fundamental que el luminoso proceso de constitucionalismo transformador no se estanque o, peor, termine en derrota histórica. Ello implica repensar la experiencia y construir un renovado impulso constituyente –desde abajo, con sujetos diversos y artesanía de las prácticas– para preservar el carácter refundacional y emancipador del proceso.

b) Plurinacionalidad y autogobierno indígena

Los procesos constituyentes en Bolivia y en Ecuador trajeron consigo un desafío radical al concepto de Estado-nación moderno, asentado en la asociación simétrica entre Estado homogéneo y nación cívica. Con el reconocimiento de la plurinacionalidad, se quiebra la idea de que a un Estado le corresponde por fuerza una sola nación, una cultura, un derecho. Y se asume y demuestra que “la nación cívica puede coexistir con varias naciones culturales dentro del mismo espacio geopolítico, del mismo Estado” (Santos, 2010: 88). En el proceso boliviano, ello incluye además el reconocimiento de los derechos a la libre determinación y el autogobierno de las naciones y pueblos indígenas. Se trata, ciertamente, en el diseño constitucional, de una importante innovación

histórica que no niega la nación, sino que muestra que está incompleta e inconclusa.¹⁸

Ahora bien, ¿qué implica adoptar la plurinacionalidad en el marco de un proceso de refundación estatal? Para empezar, en términos normativos y de diseño institucional, supone abandonar la lógica de homogeneidad institucional del Estado-nación y proyectar la heterogeneidad en todos los ámbitos y niveles de la estructura estatal. Esta nueva institucionalidad, que debe garantizar el reconocimiento de las diferencias, resulta de la combinación de instituciones compartidas y de instituciones duales (Santos, 2010). Es evidente también que el nuevo modelo de Estado no puede ser monocultural ni, como concesión, multicultural: lo plurinacional está estrechamente vinculado con la interculturalidad.¹⁹ Asimismo, como establece el primer artículo de la Constitución Política del Estado, se asume como fundamento “la pluralidad y el pluralismo” (político, económico, jurídico, cultural y lingüístico). El cambio es sustantivo.

En ese horizonte, ¿cuánto se ha avanzado en el tejido de la plurinacionalidad en Bolivia? Transcurrida una década de vigencia de la Constitución Política, y considerando que estamos ante un proceso histórico de largo plazo, ¿el Estado-nación “realmente existente” está siendo desplazado/reemplazado por el Estado Plurinacional “en construcción”? ¿En qué ámbitos? ¿Con qué límites? El balance depende de diferentes factores, incluidos hoy posicionamientos político-electorales. Así tenemos un arco de visiones diferenciadas: los que, en el oficialismo, aseguran que el Estado Plurinacional ya estableció sus cimientos, aunque persisten “tensiones creativas” (García Linera, 2011); otros que, más cautos, plantean una “construcción minimalista” e incremental del Estado Plurinacional (Mayorga, 2014 y 2018) o dan cuenta de transformaciones

18 Para el debate sobre la plurinacionalidad del Estado en Bolivia y Ecuador véanse, entre otros, los trabajos de Acosta y Martínez (2009a), Santos (2010), Vega (2011), Arkonada (2012), Garcés (2013) y Schavelzon (2012 y 2015). Para el análisis del proceso de autogobierno indígena pueden consultarse los textos de Exeni (2015), Vargas (2016), Plata y Cameron (2017), Cordero (2018) y Huanca y Sonco (2018). Véanse también los capítulos de Mayorga, Schavelzon y de Exeni en este libro.

19 “Puede haber interculturalidad sin plurinacionalidad, pero no puede haber plurinacionalidad sin interculturalidad” (Santos, 2009b: 38). Hay aquí un “imperativo intercultural” bien formulado por Santos (2015: 306) acerca de la relación entre igualdad y diferencia: “tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza; tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza”.

de largo plazo;²⁰ y quienes, desencantados, disidentes, aseguran que por inercia estamos ante la “restauración del Estado-nación” (Prada, 2011). Sin olvidar aquellos que, con más nostalgia que claridad conceptual, oponen el Estado Plurinacional con la República.

Más allá de las valoraciones, hay una clara tensión entre un Estado-nación centralista que no termina de irse y un Estado Plurinacional autonómico que tarda en llegar. Se trata de una compleja trama de transiciones, con instituciones y agendas híbridas, que implica tanto continuidades como rupturas. Así se pueden identificar algunos retos de refundación estatal en un horizonte de plurinacionalidad (Santos, 2010; Exeni, 2015): de la persistencia de una institucionalidad homogénea, al reto de la heterogeneidad institucional; de un Estado monocultural por definición, a la interculturalidad como horizonte; del monismo del derecho único estatal, al pluralismo jurídico; del neodesarrollismo como agenda, a los buenos vivires como principio; de un espacio político homogéneo, a una nueva estructura territorial; y, de un creciente impulso (re)centralizador, al variable y asimétrico diseño autonómico. Como ya se dijo, es un proceso histórico de largo plazo.

Quizás donde mejor pueden verse los desafíos, tensiones y contradicciones en torno a la plurinacionalidad del Estado sea en el proceso de conformación de las autonomías indígena originario campesinas (AIOC). Se trata de una “larga marcha” con ímpetu de las naciones y pueblos indígenas, pero sembrada de obstáculos (Exeni, 2015). Ahora bien, se suele sostener con razón que “sin autonomías indígenas no hay Estado Plurinacional”. Claro que es necesario ampliar la afirmación en sentido de que las AIOC únicamente tienen viabilidad en el marco de un Estado Plurinacional. En otras palabras: la refundación estatal y el autogobierno indígena son parte de un mismo impulso de construcción: “la plurinacionalidad desde abajo” (Cordero, 2018). Dicho impulso, en el caso de las autonomías indígenas, ha seguido un itinerario con avances desiguales y algunas derrotas.

El arranque formal del autogobierno, en el marco de la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional, se produjo en diciembre de 2009 con el primer referendo de conversión de doce municipios en autonomías indígenas. Luego hubo otros referendos vinculados al pro-

20 Un estudio relevante al respecto, coordinado por Soruco (2014), muestra por ejemplo cambios en la composición social de la burocracia del Estado Plurinacional, con la inclusión como servidores públicos de indígenas, mujeres y jóvenes.

ceso: unos de conversión, otros aprobatorios de estatutos autonómicos. Se siguió también la vía de conversión de territorios indígenas en AIOC. En ese recorrido diverso, luego de una década, se han conformado tres autogobiernos indígenas en Bolivia con arreglo a sus estatutos vigentes y el ejercicio de la democracia comunitaria: el guaraní de Charagua Iyambae (Santa Cruz), el quechua de Raqaypampa (Cochabamba) y el autogobierno de la nación originaria Uru Chipaya (Oruro).²¹ Otros procesos quedaron en el camino o están suspendidos por la no aprobación de sus estatutos autonómicos, disputas internas de diferente naturaleza o trabas burocráticas y normativas como la falta de una ley de creación de unidades territoriales. El balance del proceso es claro y expone de manera nítida la brecha entre el reconocimiento constitucional de los derechos a la libre determinación y al autogobierno, y las dificultades, frenos e incluso retrocesos en su ejercicio.²²

¿Cuál fue el avance en el proceso de refundación estatal hacia un nuevo modelo que, sobre la base del Estado-nación, asuma la plurinacionalidad y las autonomías (en plural, de geometría variable) como cualidades esenciales? Si bien la idea de plurinacionalidad no es nueva ni se circunscribe a los procesos constituyentes de Bolivia y Ecuador, su planteamiento como demanda histórica de las naciones y pueblos indígenas se transformó en una innovación más allá de América Latina. En ese horizonte, en el actual proceso boliviano de transformación la plurinacionalidad está presente en la denominación y diseño de una nueva institucionalidad en construcción, así como en algunos símbolos y en mensajes oficiales (cada vez menos), pero aún dista mucho de ser un “Estado Plurinacional” con heterogeneidad institucional, interculturalidad democrática, pluralismo jurídico, buenos vivires y economía plural, nueva organización territorial, en fin, con autonomías. En otras palabras: hay bolsones de plurinacionalidad, como las autonomías indígenas, pero el país todavía no está constituido como plurinacional. Queda aún un largo recorrido con retos de innovación y soluciones experimentales.

21 En un reciente referendo (mayo de 2019), la autonomía indígena aymara de Salinas de Garci Mendoza, en Oruro, aprobó su estatuto. Está en curso la elección de sus autoridades propias para el ejercicio del autogobierno.

22 Para un estado de situación, balance e identificación de retos del proceso de autonomías indígenas en Bolivia pueden verse los trabajos de Cameron y Plata (2017), Huanca y Sonco (2018), Vargas (2018) y Exeni en este volumen.

c) Democracia intercultural

Una de las innovaciones más significativas de la Constitución Política del Estado en Bolivia es el reconocimiento de tres formas de democracia: la directa y participativa, la representativa y la comunitaria. Esta formulación constitucional, considerada una de las “más avanzadas del mundo” (Santos, 2010: 110), tiene que ver con el principio de *demodiversidad*, esto es, que no hay un modelo único, hegemónico y universal de democracia al cual llegar o parecerse, sino diferentes concepciones, saberes y prácticas democráticas en interacción y en disputa.²³ En el proceso boliviano tal principio ha sido asumido, en tanto horizonte normativo, como democracia intercultural²⁴ (Exeni, 2013; García, 2019).

Si bien la noción de democracia intercultural, como tal, no surgió en los debates de la Asamblea Constituyente y, por tanto, no está contemplada en el texto constitucional, su posterior inclusión en la Ley del Régimen Electoral (2010) es resultado del reconocimiento de que el sistema de gobierno no puede ser exclusivamente representativo, sino también participativo y comunitario. No es un dato menor. Tuvieron que pasar más de 180 años de vida republicana para reconocer constitucionalmente en Bolivia que la democracia excede en mucho a la sola imposición de la pauta liberal-representativa. Y que existen otras experiencias democráticas de larga tradición en el país.

¿Qué significa haber asumido la democracia intercultural como horizonte democrático? Para empezar, que ya no debiera entenderse la democracia como sinónimo de gobierno representativo o únicamente confinada a la representación política.²⁵ Hablamos de democracias (en plural) para dar cuenta de otros principios como la participación ciudadana, la deliberación pública, el control social, la libre determinación, el autogobierno. Se trata de una formulación que no solo amplía el

23 La definición inaugural de demodiversidad señala que es la “coexistencia pacífica o conflictiva de diferentes modelos y prácticas democráticas” (Santos y Avritzer, 2004: 65). Esta definición ha sido ampliada y complejizada en trabajos posteriores (Santos, 2014; Santos, 2016c; Santos y Mendes, 2017). Es importante también la propuesta de ejes planteada por Aguiló (2013).

24 Para la demodiversidad y democracia intercultural en Bolivia, véanse Exeni (2013 y 2017), Mayorga (2014), Zegada (2011) y García (2018 y 2019). Véanse asimismo las diferentes perspectivas de Rivera, de Zegada y de Bicas en este volumen.

25 La constatación es que “la democracia política (representativa) no es falsa; es poca, insuficiente”. Y ello “solo puede superarse mediante la articulación con otros tipos de democracia y con otros campos de democratización” (Santos, 2014: 282).

canon hegemónico, sino que busca radicalizarlo, en especial desde la democracia comunitaria. Claro que no basta reconocer y declarar que existen diferentes formas de democracia: es fundamental garantizar su pleno ejercicio. Tal ejercicio, además, no puede darse en clave de solo coexistencia, como si fuesen mundos separados: implica un esfuerzo de complementariedad. Y este ejercicio complementario, por último, supone como premisa la igual jerarquía de las diferentes formas de democracia, esto es, que por cuestiones de institucionalidad o “problemas de escala” (Santos, 2012) no puede haber una democracia “de primera” o mayor de edad (del voto individual y de los partidos políticos), y otras democracias subordinadas o “menores”.

En ese horizonte se parte del principio de que “en el marco de la plurinacionalidad, la interculturalidad solamente se realiza como democracia intercultural” (Santos, 2010: 109). ¿Y qué entendemos por democracia intercultural, más allá de su base normativa de complementariedad entre diferentes formas de democracia? Se trata ciertamente de una “noción esquivada” (García, 2018: 75), en construcción y en disputa. Así, puede entenderse como relación y como proceso (Mayorga, 2014). Por un lado, la democracia intercultural asume el mandato normativo de una “articulación transformadora” entre las tres formas de democracia, cuyas relaciones de complementariedad son todavía parciales y relativas. Por otro, “la democracia intercultural es un proceso incremental de ajuste e innovación institucional que se renueva de manera constante” (Mayorga 2014: 111).

Ahora bien, para situar y entender la democracia intercultural en un horizonte de refundación estatal con plurinacionalidad, es importante considerar los cimientos planteados por Santos (2010: 109):

- i) la articulación 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;
- ii) la combinación de diferentes criterios de representación democrática: cuantitativa, de origen moderna, eurocéntrica; y cualitativa, de origen ancestral, indocéntrica;
- iii) el reconocimiento de derechos colectivos (como condición del ejercicio de derechos individuales) y de nuevos derechos fundamentales (agua, tierra, soberanía alimentaria, recursos naturales, biodiversidad, bosques, saberes tradicionales); y,
- iv) educación orientada hacia formas de sociabilidad y de subjetividad asentadas en la reciprocidad cultural.

Ello implica un doble impulso democrático más allá de la democracia representativa. El primero tiene que ver con saberes y experiencias de la democracia participativa, así como con mecanismos e institutos de la democracia directa. El recorrido en este campo en la región es amplio, desde la elaboración de presupuestos participativos, hasta la creciente realización de plebiscitos y referendos, pasando por consultas populares, comités de vigilancia, consejos consultivos²⁶. El segundo impulso democrático está vinculado con los saberes y prácticas de la democracia comunitaria. Aquí también hay importantes experiencias y estudios sobre el ejercicio ancestral de deliberación y decisión, autoridad, gestión territorial, autorrepresentación, autogobierno²⁷.

Ahora bien, más allá de la formulación constitucional y del diseño normativo, ¿cuál ha sido el itinerario de la democracia intercultural como realización en Bolivia? Si bien la interculturalidad de la democracia, como noción, es todavía escasamente debatida y poco asumida por los actores relevantes, hay algunos avances en el marco del proceso posconstituyente. Así, puede mencionarse la elección de siete diputados en circunscripciones especiales como mecanismo para garantizar la presencia de pueblos indígenas minoritarios. Estos diputados son seleccionados previamente en las organizaciones y pueblos indígenas con arreglo a normas y procedimientos propios, esto es, el ejercicio de la democracia comunitaria. La demanda es ampliar su número y prescindir de la mediación partidaria y del voto individual para su elección. Así ocurre ya en la designación directa de 29 representantes indígenas en las asambleas departamentales. Y está en agenda la inclusión de concejales indígenas en algunas cartas orgánicas municipales.

¿Es posible la articulación de las tres formas de democracia reconocidas en la Constitución Política? Un ejemplo original se produjo el año 2016 en la conformación del autogobierno indígena de Charagua Iyambae, con apego a su estatuto autonómico. Charagua está integrada

26 Para la relación entre democracia y participación, desde el análisis de la experiencia pionera de presupuestos participativos en Porto Alegre, véase Santos (2002). Un balance del itinerario de la democracia directa en América Latina puede encontrarse en los trabajos de Cameron, Hershberg y Sharp (2012) y de Zovatto (2014). Sobre la democracia directa en Bolivia véase Romero (2008) y Mayorga y Rodríguez (2016).

27 Para una caracterización de la democracia comunitaria véase Exeni (2017), Huanca y Ríos (2019) y Pachaguayá (2019). Otros aspectos de la democracia comunitaria pueden encontrarse en el *Diccionario de las democracias en Bolivia* (Exeni y Huanca, 2019).

por seis zonas: cuatro guaraníes y dos centros poblados (con presencia de hacendados, ganaderos, migrantes). Cada una de ellas elige representantes para el órgano de decisión colectiva, así como para los órganos ejecutivo y legislativo del autogobierno. En las cuatro zonas guaraníes se eligió según normas y procedimientos de la democracia comunitaria. En los dos centros poblados la elección fue por voto individual, conforme a la democracia representativa. Y en ambos casos se tomaron decisiones en asamblea, como un mecanismo de la democracia directa. Fue un ejercicio de interculturalidad de la democracia.

A reserva de experiencias y casos excepcionales de complementariedad, valiosos en sí mismos como demostración de imaginación política y de viabilidad práctica, no existe igual jerarquía entre las diferentes formas de democracia y el sistema de gobierno está lejos todavía de ser intercultural. En la última década se ha privilegiado desde los órganos del poder público el ámbito de la democracia representativa para la elección de gobernantes y representantes del nivel central del Estado y de las entidades territoriales subnacionales, así como de autoridades jurisdiccionales. Hoy la calidad y competitividad de estos comicios, así como la institucionalidad electoral, están en cuestión. La nueva legislación sobre organizaciones políticas, si bien incluye importantes innovaciones para alentar la democracia interna y mayores condiciones de equidad en la competencia electoral, otorga nueva centralidad y monopolio a los partidos políticos para la postulación de candidaturas nacionales, en desmedro de las agrupaciones ciudadanas y organizaciones de las naciones y pueblos indígenas, que son relegadas al nivel subnacional.

En cuanto a la democracia directa y participativa, hubo un intenso ejercicio del referendo como mecanismo de decisión, con más de una docena de consultas, sobre todo vinculadas al proceso autonómico. En tanto, todas las iniciativas ciudadanas de revocatoria de mandato de autoridades y representantes electos fracasaron por diferentes motivos, en especial porque la norma inviabiliza su ejercicio. A su vez, se realizaron cerca de medio millar de consultas previas en materia minera, pero sin garantizar necesariamente los estándares de una consulta libre, informada y de buena fe. Y en el caso de megaproyectos, como la carretera que atraviesa el TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure) o algunas hidroeléctricas, se cuestiona hasta el carácter previo y fraudulento de la consulta. Por último, respecto a la democracia

comunitaria, se la reconoce a escala local²⁸ en la preselección o designación directa de asambleístas indígenas, así como en los pocos casos de conformación de autogobiernos indígenas. Claro que el ejercicio de la democracia del *ayllu*, de los sindicatos campesinos, de las *tentas*, entre otras formas de organización de lo comunitario, tiene amplia y arraigada fortaleza en las comunidades e incluso en prácticas extendidas de la democracia comunitaria “en sindicatos urbanos y organizaciones gremiales” (Pachaguaya, 2019: 25).

En síntesis, la democracia intercultural como emergencia del proceso boliviano de constitucionalismo transformador expresa una tensión entre el reconocimiento y ejercicio limitado de la demodiversidad, con escasa voluntad política, por un lado; y el persistente predominio de la democracia con centro en elecciones y organizaciones políticas, por otro. Claro que es relevante la tradición participativa, en algunos casos extrainstitucional, de organizaciones y movimientos sociales. Cabe mencionar también una suerte de disputa por los sentidos de la democracia (Mayorga, 2019): mientras unos ponen el acento en el pluralismo político, la libertad, el Estado de Derecho y la alternancia; otros la perciben más bien en clave de participación, igualdad, justicia social e inclusión. Y en el actual debate político-electoral se agita la antinomia autoritarismo/democracia a causa de una sentencia constitucional que, sin considerar el resultado vinculante de un referendo, habilitó la repostulación del binomio oficialista para las elecciones presidenciales 2019. El itinerario de las democracias en ejercicio, pues, es todavía desigual y esquivo.

d) Buenos vivires y derechos de la Naturaleza

Otra emergencia fundamental del proceso constituyente boliviano –al igual que en Ecuador– es la adopción del vivir bien (*suma q'amaña*) en tanto horizonte de desarrollo o, mejor, como alternativa al desarrollo.²⁹ En

28 Es importante la reflexión de Santos (2015: 270) en sentido de que dado el alcance limitado del ámbito local, “puede ser ignorado –en tanto amenaza– e incluso ser funcional –en tanto energía desperdiciada– para las escalas de dominación que lo rodean”.

29 Para el debate sobre el vivir bien o, en su expresión ecuatoriana, el buen vivir (Sumak Kawsay), véanse entre otros los trabajos de Acosta y Martínez (2009b y 2009c), Huanacuni (2019), FRL (2011), Farah y Vasapollo (2011), Unceta (2014), Gudynas (2014), Schavelzon (2015) y Choquehuanca (2017). Véase también el capítulo de Albó en este libro.

la Constitución Política del Estado, el vivir bien es uno de los “principios ético-morales de la sociedad plural”. En esa condición, ha sido asumido como referencia, al menos de manera nominal y declarativa, en algunas normas, en la planificación integral del Estado y en la Agenda Patriótica del Bicentenario 2025, cuyo enfoque es más bien desarrollista.³⁰ En el diseño y en la narrativa oficial (cada vez más distante del tema), el vivir bien está vinculado con otras dos innovaciones: el respeto a los derechos de la Madre Tierra y la economía plural.

¿Qué es vivir bien? El vivir bien es un principio ancestral de los pueblos andinos, que se orienta hacia una cultura de la vida, en armonía y equilibrio con la naturaleza. A diferencia del “vivir mejor”, que implica acumulación, depredación, consumismo e individualismo, “el vivir bien significa una nueva forma de ser, sentir, pensar y hacer en función de la vida” (Choquehuanca, 2017: 46). Para ser una persona que vive bien, en plenitud y sin dueño, es fundamental “vivir en armonía y equilibrio con los ciclos de la Madre Tierra, de la vida, de la historia” (Huanacuni, 2010: 37). En su práctica, el vivir bien está asentado en diferentes saberes.³¹

Una de las cualidades y condiciones del vivir bien es el equilibrio y la unidad con la naturaleza (Madre Tierra, *Pachamama*). Si bien la Constitución Política boliviana no reconoce los derechos de la naturaleza, se los asume poco después en una legislación específica que confiere a la Madre Tierra el carácter de “sujeto colectivo de interés público”. En ese marco, le otorga los siguientes derechos: a la vida, a la diversidad de la vida, al agua, al aire limpio, al equilibrio, a la restauración y a vivir libre de contaminación. La misma norma establece las obligaciones del Estado Plurinacional y los deberes de la sociedad para defender y respetar los derechos de la Madre Tierra, entendida como “sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos”. En una siguiente ley, se vincula el vivir bien –desde las cosmovisiones indígenas– con el desarrollo integral; y se lo define

30 La Agenda Patriótica, con sus trece pilares hacia una “Bolivia digna y soberana”, es el horizonte programático y de política pública del Gobierno de Evo Morales con miras al año 2025, en conmemoración a los 200 años de la fundación de la República de Bolivia.

31 En su valiosa reflexión sobre el tema, Choquehuanca (2017: 43-45) identifica y describe “los saberes del Vivir Bien”, que son los siguientes: saber crecer, saber alimentarse, saber bailar, saber trabajar, saber comunicarse, saber soñar, saber escuchar, saber pensar, saber meditar, saber gobernar, saber amar y ser amado, saber respetar.

como “horizonte civilizatorio y cultural alternativo al capitalismo y a la modernidad”.³²

En cuanto al modelo económico, la Constitución Política establece que es plural y “está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos”. La economía plural está constituida por el reconocimiento y articulación de cuatro formas de organización económica: comunitaria, estatal, privada y social cooperativa. Se asume la centralidad del Estado, que ejerce “la dirección integral del desarrollo económico y sus procesos de planificación”. El modelo se asienta en algo esencial para la idea de plurinacionalidad: “los recursos naturales son de propiedad del pueblo boliviano”, aunque su administración es delegada al Estado. Ello se vincula a la demanda, de larga historia y amplio arraigo nacional-popular, de nacionalización de los recursos naturales (petróleo, minas, hidrocarburos).

¿Cómo se avanzó, si acaso, en esta emergencia del proceso constituyente boliviano llamada vivir bien? ¿Los derechos de la naturaleza son respetados? ¿Se están sentando las bases para una economía plural? A reserva del necesario balance documentado, y más allá de que el vivir bien sea asumido –en la simbología, los discursos, algunas normas– como horizonte principista, la evidencia muestra que persiste un patrón de desarrollo capitalista cuyos principales emprendimientos y megaproyectos están anclados en el neoextractivismo. Este patrón por supuesto está lejos de ser una alternativa al desarrollo. Y a nivel global representa la más grande continuidad del proyecto colonial. Hay aquí, pues, una tensión entre el vivir bien en armonía con la naturaleza, por un lado; y políticas públicas de corte neodesarrollista, por otro.

En ese marco, el *suma q'amaña* en Bolivia, *sumak kawsay* en Ecuador, que al inicio de los procesos constituyentes en ambos países significaron una propuesta fuerte como alternativa al desarrollo desde las cosmovisiones y palabras propias de los pueblos indígenas, se fueron confrontando con políticas estatales más bien ocupadas en generar condiciones de crecimiento económico para fines de inversión pública, redistribución (a través de programas y bonos) y desarrollo.³³ En tal escenario, pese

32 Véanse la Ley de Derechos de la Madre Tierra (Ley N° 071, de 21 de diciembre de 2010) y la más amplia Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien (Ley N° 300, de 15 de octubre de 2012).

33 Es interesante al respecto la reflexión de Svampa (2016) en sentido de que la “idea hegemónica del desarrollo”, con su paradigma extractivista, ha sido asumida en la región tanto por regímenes políticos conservadores neoliberales, como por los gobiernos progresistas.

a interesantes esfuerzos por dotarle institucionalidad y realización al vivir bien/buen vivir, estos conceptos se encuentran hoy en situación de repliegue o abandono desde el Estado Plurinacional, ocupado en tareas inconclusas del Estado-nación moderno. Hay quienes afirman, como Silvia Rivera (en Santos, 2015), que la incorporación constitucional misma del *suma q'amaña* fue selectiva, en lógica de emblema o fetiche más que de experiencia vivida.

Ahora bien. Si por un lado el vivir bien tiene hoy estatus secundario o marginal en la agenda del nivel central del Estado, por otro lado podemos destacar que ha sido asumido ampliamente en el proceso estatuyente de las autonomías indígena originario campesinas (AIOC). Es decir, a nivel local-comunitario el vivir bien es una cosmovisión presente, en este caso, en la larga marcha del autogobierno indígena, aunque no necesariamente como alternativa al desarrollo (Exeni, 2015). Un dato relevante al respecto es que todos los estatutos AIOC incluyen y reafirman el principio constitucional del vivir bien. Pero no sólo en su expresión aymara del *suma q'amaña*, sino también en sus variantes guaraníes del ñandereko (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena) e *ivi maraei* (tierra sin mal), así como en otras manifestaciones propias (no incluidas en la Constitución) como el quechua *sumaq kawsay* y el uru *suma qams*. Así, resulta pertinente, desde la diversidad, hablar de buenos vivires (en plural). También es relevante la vinculación de estos buenos vivires con la economía comunitaria, la gestión territorial y el derecho a la consulta previa.

¿La apuesta constituyente por el vivir bien como alternativa al desarrollo terminó en olvido o incluso en fracaso? ¿O se mantiene vigente como principio o “reserva”, hoy relegada, a la espera de un nuevo ciclo de transformaciones con renovada fortaleza de las organizaciones sociales e indígena originario campesinas? ¿Es posible pensar en un patrón más allá del desarrollo y sus “prácticas depredadoras de la Naturaleza” (FRL, 2011)? ¿Es viable, en qué condiciones y contextos, impulsar “transiciones al buen vivir” y avanzar en una estrategia posextractivista (Gudynas, 2014 y 2015)? O para decirlo en otro registro: ¿cuán posible es adoptar el vivir bien en un país como Bolivia, mientras persistan a nivel global, sin alternativas evidentes, los tres sistemas de dominación ya mencionados: capitalismo, colonialismo y patriarcado? Son preguntas de largo plazo.

En relación a los derechos de la naturaleza, más allá de la retórica oficial y de una importante normativa vigente en la materia, su defensa tropieza con la muralla de un modelo neodesarrollista que apuesta por

megaproyectos y políticas públicas orientadas por ejemplo a privilegiar la agroindustria y la ampliación de la frontera agrícola, en general a costa de territorios indígenas, parques y reservas forestales. Claro que ello está vinculado al imperativo de cuidar la estabilidad económica e impulsar el crecimiento a fin de garantizar una fuerte inversión pública y políticas de redistribución y de reducción de la pobreza y la desigualdad. Es una cuestión en debate hoy bajo la premisa de mantener la centralidad del Estado, como establece la Constitución Política, en la “dirección integral del desarrollo económico y sus procesos de planificación”, así como en la administración de los recursos naturales.

Constitucionalismo transformador, plurinacionalidad del Estado, autogobierno indígena, pluralismo jurídico, democracia intercultural, buenos vivires... El camino recorrido es relevante tanto por lo que se hizo como por lo que está pendiente. Las soluciones son más o menos transitorias, sea por cuestiones técnicas, sea por cuestiones políticas. En ese marco, como balance preliminar de este ciclo pos/constituyente en Bolivia nacido en las luchas, se puede sostener en síntesis que hay valiosos aprendizajes, el primero de los cuales señala que es necesario y posible crear contextos que permitan dar viabilidad y visibilidad a emergencias y alternativas desde el Sur, más allá del canon eurocéntrico o mediante su uso contrahegemónico. Otro aprendizaje relevante es que estas alternativas no son utopías abstractas e irrealizables, sino posibilidades y expectativas concretas de futuro. Claro que también es evidente que el Estado moderno tiene una resiliencia muy grande; por tanto, la lucha por los cambios no es de resultado inmediato ni sólo de carácter normativo o de rediseño institucional, sino en tanto transformaciones políticas y culturales de largo plazo. El horizonte no es de coyuntura, ni siquiera de ciclo, sino de cambio civilizatorio. En ese marco, es importante asumir también como aprendizaje que la refundación debe hacerse en un marco de unidad entre el Estado –como campo de disputa– y las organizaciones y movimientos sociales y ciudadanos en toda su diversidad: sin separación, sin divisiones, sin lógica instrumental, sin cooptación. Ello plantea la necesidad de reconstruir y fortalecer los movimientos de base en el horizonte de un nuevo ciclo de transformaciones. Existen importantes saltos cualitativos, pues, pero también traspies, retrocesos, silencios. Así, en un contexto hoy desfavorable para las alternativas, es fundamental defender lo avanzado, aprender de los errores, cuestionar distorsiones, impulsar nuevos espacios de articulación desde abajo, apostar por la diversidad de conocimientos y aprendizajes recíprocos, en fin, esperar con esperanza.

Estado Plurinacional y democracias

El presente libro está compuesto por ocho capítulos que, desde diferentes miradas y registros, abordan los temas planteados en el anterior apartado.³⁴ Todos ellos en conjunto nos brindan valiosos insumos de análisis y balance para la necesaria conversación pública sobre el Estado Plurinacional y las democracias en Bolivia.

En el Capítulo 1, Fernando Mayorga realiza una evaluación del avance en la edificación del Estado Plurinacional y sus perspectivas. Lo hace desde tres abordajes temáticos: el inédito campo político en el cual se forja el nuevo modelo estatal, que combina diferentes lógicas de distribución de los recursos institucionales del poder político; lo nuevo y lo viejo en el modelo de Estado, en tanto se trata de una innovación pero, al mismo tiempo, se sustenta en una continuidad histórica; y la construcción del nuevo andamiaje institucional y los principios articuladores del Estado en construcción, considerando en especial la democracia intercultural y la ciudadanía multicultural. Sobre esa base, propone algunos escenarios prospectivos con la premisa de que la construcción del Estado Plurinacional es un proceso incremental.

En el Capítulo 2, a partir de un estudio etnográfico sobre el proceso de elaboración, aprobación y discusión de la nueva Constitución, Salvador Schavelzon propone medir el alcance e impacto de la presencia de elementos disruptivos respecto al régimen republicano de gobierno y de Estado, intentando crear registro de una experiencia política donde la comunidad y visiones de mundo ajenas a los marcos civilizatorios dominantes tuvieron su lugar y se encontraron con límites de una institucionalidad y dinámica política de horizonte estatal y nacional. La participación en el proceso de las organizaciones campesinas e indígenas, así como la innovación constitucionalista a partir de elementos abiertos, contradictorios e indefinidos, exploraron las posibilidades de buscar una forma estatal más allá del Estado.

El Capítulo 3, de Silvia Rivera, es un caso ejemplar de apropiación contrahegemónica de conceptos desarrollados por intelectuales europeos. La autora explica la forma en que, a partir de su osadía de colonizada, se apropió del concepto de micropolítica de Deleuze y Guattari

34 Versiones anteriores de algunos textos fueron publicadas en el primer libro del proyecto ALICE: *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades democráticas*, editado por Boaventura de Sousa Santos y Manuel Mendes. Madrid: Akal / Inter Pares, 2017.

para analizar y potenciar las luchas cotidianas de pequeña escala, dando visibilidad a resistencias e insurgencias eludidas en los análisis convencionales de las luchas campesinas u obreras. El trabajo, centrado en el Taller de Historia Oral Andina (THOA), resalta el esfuerzo de construcción de una memoria colectiva a partir de la movilización en redes de pequeñas comunidades con liderazgos itinerantes y rizomáticos. Así, la micropolítica busca constituir espacios por fuera del Estado, manteniendo en ellos un modo de vida alternativo.

En el Capítulo 4, desde un declarado optimismo crítico, José Luis Exeni Rodríguez realiza un amplio recorrido por el itinerario del proceso estatuyente de las autonomías indígena originario campesinas (AIOC) en Bolivia, esa larga marcha sembrada de obstáculos. Con tal propósito, plantea un balance sobre el actual estado de situación, identifica algunas tensiones (irresueltas), traza el huraño horizonte y plantea elementos para una agenda de ruta crítica. El análisis del autogobierno indígena dialoga con el proceso de construcción minimalista del Estado Plurinacional. En ese marco, el autor describe tres emergencias impulsadas por el proceso AIOC: la demodiversidad plurinacional en ejercicio, el pluralismo jurídico desde la justicia indígena y los buenos vivires como alternativa al desarrollo.

El Capítulo 5, de Xavier Albó, aborda la discusión acerca del *Suma Qamaña*: el vivir bien, en el horizonte de otro mundo deseable y posible. La premisa es que el vivir bien es una fuente inspiradora para otro tipo de sociedad y de Estado. En ese marco, se discute la diferencia entre vivir bien y vivir mejor, se plantea el reto de “convivir con y entre diversos”, se señalan las implicaciones de convivir con todos los demás humanos y con la Madre Tierra, y se expone la pugna permanente entre el buen y el mal vivir. De manera específica, el autor discute la diferencia entre las lógicas indígenas, partidarias y estatales; y sitúa la reflexión en la pugna por los recursos naturales estratégicos. Por último, identifica otras pistas convergentes que existen en el mundo, algunas de las cuales tienen relación con el vivir bien.

En el Capítulo 6, María Teresa Zegada presenta una reflexión sobre la democracia intercultural como síntesis de las diferencias. Destacando las propuestas innovadoras de refundación del Estado boliviano a principios de siglo, plasmadas en la Constitución Política, la autora realza la demodiversidad basada en las formas de gestión política y resolución de conflictos que anteceden y persisten a la dominación colonial, que se tradujeron en el debate sobre las democracias comunitarias. El ejercicio político comunitario

tiene como base común la participación colectiva en las decisiones; el poder que reside en la comunidad, concebido como servicio; y relaciones de reciprocidad. Zegada aborda también otras formas históricas de participación colectiva como los sindicatos campesinos y obreros.

En el Capítulo 7, como resultado de su trabajo de campo en el municipio de Jesús de Machaca, en la provincia Ingavi, Mara Bicas plantea validar y ampliar la epistemología aymara andina que se refleja en la concepción de lo político y en su democracia aymara, basadas en una epistemología y en prácticas que han resistido a la colonización y el colonialismo interno. La autora muestra cómo la democracia del *taypi* está profundamente inmersa en la filosofía andina de ser y de estar en el mundo, y prosigue con otras formas de construir la relación individuo-comunidad y la relación sociedad-naturaleza. En ese marco, hace una reflexión sobre las prácticas del *thakhi* (camino) y del *muyu* (sistema rotativo), como base para avanzar en una ecología de saberes democráticos y repensar el canon hegemónico occidental.

Y el Capítulo 8, de José Luis Exeni Rodríguez, se centra en los componentes constitucionales e institucionales que marcan la diferencia de la demodiversidad plurinacional boliviana en ejercicio. La reconstrucción del Estado boliviano se procesó dentro de una lógica plurinacional contra la monocultura del Estado-nación y se basó en el valor de las autonomías contra el centralismo. En la concreción de la demodiversidad boliviana podemos observar una radicalización de la democracia. El gran desafío es la capacidad de profundizar en la complementariedad institucional de las democracias representativa, directa y participativa, y comunitaria. En ese marco, el autor sistematiza las características constitutivas de la democracia comunitaria como puntal de la demodiversidad plurinacional.

Queda en sus manos, pues, lectoras y lectores, este libro de balance exploratorio, desde los espejos extraños y las lecciones inesperadas de ALICE, como guiño para alentar –y ojalá provocar– la necesaria conversación pública sobre los andamios y porvenires del Estado Plurinacional y las democracias en Bolivia.

Bibliografía de referencia

- Acosta, Alberto (2012): “El complejo desafío de la construcción del Estado Plurinacional. Reflexiones para el debate”, en Katu Arkonada (coord.): *Un Estado, muchos pueblos*. Barcelona: Icaria.
- Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores) (2009a): *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala.
- (2009b): *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya Yala.
- (2009c): *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*. Quito: Abya Yala.
- Arkonada, Katu (2012) (Coord.): *Un Estado, muchos pueblos. La construcción de la plurinacionalidad en Bolivia y Ecuador*. Barcelona: Icaria.
- Ávila, Ramiro (2011). *El neoconstitucionalismo transformador. El estado y el derecho en la Constitución de 2008*. Quito: Abya-Yala y UASB.
- Bazurco, Martín y José Luis Exeni Rodríguez (2012). “Bolivia: Justicia indígena en tiempos de plurinacionalidad”. En: Santos, Boaventura de Sousa y José Luis Exeni Rodríguez (coordinadores). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz-Quito: FRL y Abya-Yala.
- Böhrt, Carlos (2015): “El proceso constituyente boliviano: de la necesidad histórica al pacto político”, en Carlos Böhrt y Norman Wray: *Los procesos constituyentes boliviano y ecuatoriano: análisis comparativo y prospectiva*. La Paz: IDEA Internacional.
- Cameron, Maxwell, Eric Hershberg y Kenneth Sharpe (2012): “Voces y consecuencias: participación directa y democracia en América Latina”, en Cameron, Maxwell et al. (eds): *Nuevas instituciones de democracia participativa en América Latina: la voz y sus consecuencias*. México D.F., FLACSO México, pp. 13-38.
- Choquehuanca, David (2017): *Manifiesto del Vivir Bien. “Nuestro mundo es posible”*. La Paz: Pachakuti – Pachamama.
- Cordero, Sofía (2018): *La plurinacionalidad desde abajo. Autogobierno indígena en Bolivia y Ecuador*. Quito: Flacso Ecuador y PNUD.
- Exeni Rodríguez, José Luis (2017): *Demodiversidad plurinacional en ejercicio*, en Santos, Boaventura de Sousa y José Manuel Mendes (Eds.): *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades democráticas*. Madrid: Akal.
- (2016): *Democracia (Im)pactada en Bolivia*. La Paz: IDEA Internacional, Clacso y Plural editores.

- (coordinador) (2015): *La larga marcha. El proceso de autonomías indígenas en Bolivia*. La Paz: CES y FRL.
- (2014): “De la observación participante a la participación observada”. Documento de trabajo. Coímbra: Proyecto ALICE, CES.
- (2013): “Democracia intercultural, ese horizonte”. En: *Andamios*, Números 7 y 8, Abril. La Paz: PNUD Bolivia y OEP.
- Exeni Rodríguez, José Luis y Elizabeth Huanca (Eds.) (2019): *Diccionario de las democracias en Bolivia*. La Paz: OEP e IDEA Internacional.
- Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo (coordinadores) (2011): *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: Plural editores y CIDES-UMSA.
- Fundación Rosa Luxemburg (2011): *Más allá del desarrollo*. Quito: FRL y Abya Yala.
- Garcés V., Fernando (2013): *Los indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*. Cochabamba: UMSS, Clasco y Jaina.
- García Linera, Álvaro (2011). *Las tensiones creativas de la Revolución. La quinta fase del proceso de Cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- García Yapur, Fernando (2019): “Democracia intercultural”. En: Exeni Rodríguez, José Luis y Elizabeth Huanca (Eds.) (2019): *Diccionario de las democracias en Bolivia*. La Paz: OEP e IDEA Internacional.
- (2018): “Democracia intercultural, noción esquivada. Estado del arte sobre su conceptualización”, en AA.VV.: *Diversidad institucional. Autonomías indígenas y Estado Plurinacional en Bolivia*. La Paz: TSE y PNUD.
- Grijalva Agustín y José Luis Exeni Rodríguez (2012): “Coordinación entre justicias, ese desafío”. En: Santos, Boaventura de Sousa y José Luis Exeni Rodríguez (coordinadores). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz-Quito: FRL y Abya-Yala.
- Gudynas, Eduardo (2015): *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. Lima: RedGE, CLAES, PDTG y CooperAcción.

- (2014): *Derechos de la naturaleza y políticas ambientales*. La Paz: Plural editores.
- Huanacuni Mamani, Fernando (2010): *Vivir Bien / Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: Instituto Internacional de Integración (III-CAB).
- Huanca Elizabeth y Norma Ríos (2019): “Democracia comunitaria”. En: Exeni Rodríguez, José Luis y Elizabeth Huanca (Eds.) (2019): *Diccionario de las democracias en Bolivia*. La Paz: OEP e IDEA Internacional.
- Huanca Colla, Elizabeth y Julia Sonco Suri (2018): “Estado de situación de las AIOC en Bolivia”, en *Andamios*, La Paz, OEP. Año 3, N° 6, abril 2018, pp. 97-108.
- Lang, Miriam y Alejandra Santillana (compiladoras) (2010): *Democracia, participación y socialismo*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg.
- Llasag, Raúl (2014): “Constitucionalismo plurinacional e intercultural de transición: Ecuador y Bolivia”, en *Meritum*, Belo Horizonte, Vol. 9, N° 1, pp. 295-319.
- Mayorga, Fernando (2019): *Antes y después del referendo. Política y democracia en el Estado Plurinacional*. Cochabamba: CESU-UMSS.
- (2018): “Balance y escenarios prospectivos del Estado Plurinacional”, en AA.VV.: *Diversidad institucional. Autonomías indígenas y Estado Plurinacional en Bolivia*. La Paz: TSE y PNUD.
- (2014): *Incertidumbres tácticas. Ensayos sobre democracia, populismo y ciudadanía*. La Paz: PIEB, Ciudadanía y Plural.
- Mayorga, Fernando y Benjamín Rodríguez (2016): *Urnas y democracia directa. Balance del Referendo Constitucional 2016*. La Paz, Órgano Electoral Plurinacional de Bolivia.
- Pacto de Unidad (2010): *El Pacto de Unidad y el Proceso de Construcción de una Propuesta de Constitución Política del Estado*. La Paz: Preview Gráfica.
- Pachaguayaya Yujra, Pedro (2019): “Democracia comunitaria”, en *Mapas de debate*. La Paz: CIS, Vicepresidencia del Estado Plurinacional (en preparación).
- Plata, Wilfredo y John Cameron (2017): “¿Quiénes dicen no a las autonomías indígenas y por qué?: pragmatismo, hibridez y modernidades alternativas en la base”, en *Cuestión Agraria*, Vol.3, Julio, pp.19-60. La Paz: Fundación Tierra.

- PNUD (2007). *El estado del Estado en Bolivia, Informe Nacional sobre Desarrollo Humano*. La Paz: IDH-PNUD.
- Prada, Raúl (2011): *Horizontes de la descolonización y del Estado plurinacional*. Acceso <https://es.scribd.com/document/124509498/Horizontes-de-la-descolonizacion-y-del-Estado-plurinacional-Raul-Prada>
- Rojas Tudela, Farit y Stephannie Carrasco (2018): *Constitucionalismo latinoamericano*. La Paz: CIS, Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Romero Ballivián, Salvador (2008): “La democracia directa en Bolivia”, en *Revista de Derecho Electoral* (Número 6, segundo semestre). San José, Tribunal Supremo de Elecciones de Costa Rica.
- Santos, Boaventura de Sousa (2018a): *O fim do império cognitivo*. Coímbra: Almedina.
- (2018b): “Socialismo, democracia e epistemologías do Sul. Entrevista com Boaventura de Sousa Santos”, en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, CES, Coímbra, número especial, novembro, pp. 9-53.
- (2017): *Justicia entre saberes: epistemologías del sur contra el epistemicidio*. Madrid: Ediciones Morata.
- (2016a): “Para uma nova visao da Europa: aprender com o Sul”, en *Sociologias*, Porto Alegre, ano 18, N° 43 (set/dez), pp. 24-56.
- *et al.* (2016b): “As Epistemologias do Sul nun mundo fora do mapa”, en *Sociologias*, Porto Alegre, ano 18, N° 43 pp. 14-23.
- (2016c): *La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea*. Madrid: Akal.
- (2015): *Revueltas de indignación y otras conversas*. La Paz: CES y Oxfam.
- (2014): *Democracia al borde del caos. Ensayo contra la autoflagelación*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Siglo XXI Editores.
- (2012): *Cuando los excluidos tienen derecho. Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad*. Quito: FRL.
- (2010): *Refundación del Estado en América Latina*. La Paz: Plural y CESU-UMSS.
- (2009a): *Una epistemología del Sur*. Estado de México: Clacso y Siglo XXI Editores.

- (2009b): “Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad”, en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (compiladores): *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala, pp. 21-62.
- (2008): *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*. La Paz: Clacso, CIDES-UMSA, Muela del Diablo y Comuna.
- (2002): *Democracia e Participação: O Caso do Orçamento Participativo de Porto Alegre*. Porto: Afrontamento.
- (1995): *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nova Iorque: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa y José Manuel Mendes (Eds.) (2017): *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades democráticas*. Madrid: Akal.
- Santos, Boaventura de Sousa y José Luis Exeni Rodríguez (Editores) (2012): *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: FRL y Abya Yala.
- Santos, Boaventura de Sousa y Agustín Grijalva (Editores) (2012): *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Quito: FRL y Abya Yala.
- Santos, Boaventura de Sousa y María Paula Meneses (2019): “Introducción”, en Santos y Meneses (Eds.): *Conocimientos nacidos en las luchas: construyendo las Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal (en preparación).
- (Orgs.) (2010): *Epistemologías do Sul*. Coímbra: Almedina y CES.
- Santos, Boaventura de Sousa y Leonardo Avritzer (2004): “Introducción: para ampliar el canon democrático”, en Boaventura de Sousa Santos (Coordinador): *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México D.F.: FCE.
- Schavelzon, Salvador (2015): *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir*. Quito: Abya Yala y Clacso.
- (2012): *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: Clacso, Plural, IWGIA y CEJIS.
- Soruco, Ximena (coord.): *Composición social del Estado Plurinacional. Hacia la descolonización de la burocracia*. La Paz: CIS, Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Svampa, Maristella (2016): *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Cochabamba: CEDIB.

- Tapia, Luis (2015): *El horizonte plurinacional*. La Paz: Autodeterminación.
- Unceta, Koldo (2014): *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir: debates e interrogantes*. Quito: Abya Yala.
- Vargas, Gonzalo (2018): “Balance del desarrollo y retos actuales. Las autonomías indígenas”, en *La Migraña*, N° 26, pp. 118-127.
- (2016): *Territorialidad y autogobierno*. La Paz: Ministerio de Autonomías.
- Vega, Oscar (2011): “Estado Plurinacional: elementos para el debate”, en AA.VV.: *Debate sobre el cambio*. La Paz: fBDM y Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Viciano Pastor, Roberto y Rubén Martínez (2013): “La Constitución democrática, entre el neoconstitucionalismo y el nuevo constitucionalismo”, en *Debates constitucionales en nuestra América. Enfoques y tendencias*. Bogotá: ILSA. El otro derecho, 48.
- Yrigoyen, Raquel (2011): *El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización*, en Rodríguez Garavito, César (Comp.): *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Zegada, María Teresa et.al (2011): *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano*. La Paz: Clacso y Muela del Diablo.
- Zovatto, Daniel (2014): “Las instituciones de la democracia directa”, en Lissidini, Alicia et al. (comps): *Democracia directa en América Latina*. México D.F., UNAM e IDEA Internacional, pp. 13-69.

Balance y escenarios del Estado Plurinacional

Fernando Mayorga

El Estado Plurinacional en Bolivia se fundó en enero de 2009 con la aprobación de la Constitución Política del Estado (CPE) mediante referendo y la promulgación de cinco leyes orgánicas aprobadas por la Asamblea Legislativa Plurinacional a mediados de 2010, un lustro después de la primera victoria electoral de Evo Morales, que inauguró el llamado “Proceso de Cambio”. Es decir, se trata de un modelo estatal cuyos contornos son comprensibles solamente si se presta atención al proceso político de los casi trece años transcurridos desde diciembre de 2005.

Para evaluar el avance en la edificación del Estado Plurinacional y sus perspectivas, realizamos tres abordajes temáticos: 1) el inédito campo político en el cual se forja el nuevo modelo estatal, 2) lo nuevo y lo viejo en el modelo de Estado y 3) la construcción del nuevo andamiaje institucional y los principios articuladores del Estado en construcción.

A partir de esta triple indagación, reflexionaremos sobre las vicisitudes y perspectivas del Estado Plurinacional.

Un inédito campo político

Un rasgo peculiar del *Proceso de Cambio* es la conformación de un complejo y novedoso campo político como producto de la combinación de dos lógicas de distribución de los recursos institucionales del poder político. En el pasado, desde la recuperación de la democracia, el juego político se limitaba a la *distribución horizontal del poder* circunscrita a

las relaciones entre los poderes ejecutivo y legislativo. La democracia pactada condensó ese esquema con el protagonismo de los partidos políticos (Exeni, 2016).

En diciembre de 2005, precisamente cuando por vez primera un candidato presidencial vence con mayoría absoluta de votos y su partido obtiene la mayoría parlamentaria, se instaura la *distribución vertical del poder* con la elección popular de prefectos, modificando de manera notable el nexo entre el gobierno central y las regiones. Este hecho se formaliza con el reconocimiento constitucional del régimen de autonomías territoriales y la conformación de gobiernos departamentales desde los comicios subnacionales de 2010. Este es un dato crucial porque incide, antes y después, en el derrotero de la configuración del Estado Plurinacional. Para ilustrar este aserto, evaluamos los rasgos que presenta el campo político en las tres gestiones de Evo Morales y su incidencia en el itinerario de la construcción del Estado Plurinacional.

La primera gestión del MAS (2006-2009) se caracterizó por una intensa polarización política debido a que el MAS, pese a que era una fuerza mayoritaria, no dominaba la distribución horizontal ni vertical del poder. Respecto a la dimensión horizontal, entre 2007 y 2009 se dio una figura de “gobierno dividido” –que se caracteriza porque el partido de gobierno no controla las dos cámaras legislativas–, puesto que el Senado estaba bajo el mando de partidos de oposición (MNR, UN y Podemos) que se constituyeron en actores con relativa capacidad de veto. Una consecuencia de esta situación, fue la negociación en torno a la aprobación de la convocatoria al referendo “de salida” para ratificar el nuevo texto constitucional aprobado por la mayoría oficialista en la Asamblea Constituyente. La promulgación de dicha convocatoria se negoció a cambio de la modificación de varios artículos del nuevo texto constitucional, como aquellos que incluían el vocablo “República”, con la intención de relativizar el carácter “refundacional” del proceso constituyente, uno de los principales ejes discursivos esgrimidos por el MAS-IPSP. Así, se diluyó la antinomia entre República y Estado Plurinacional, que fue uno de los factores centrales de la intensa pugna discursiva entre oficialistas y opositores durante el proceso constituyente.

Respecto a la distribución vertical del poder, sus efectos políticos fueron más contundentes pues se forjó una coalición mayoritaria de prefectos opositores que, aliada con algunos comités cívicos, sobre todo el Comité Cívico Pro Santa Cruz, promovieron una propuesta de autonomías departamentales como antípoda del proyecto oficialista

de Estado Plurinacional.¹ Esa pugna provocó una aguda confrontación política y social en torno a los clivajes regional y étnico que derivó en la realización de un referendo –en 2008– por la revocatoria de mandato del presidente y de los prefectos, con resultados favorables al MAS porque Evo Morales obtuvo 67 % de votos de apoyo y dos prefectos opositores fueron revocados. Fue el principio del fin de la coalición opositora denominada “media luna”. No obstante, el nuevo modelo de Estado incluyó a las autonomías departamentales pese a que el oficialismo las rechazaba (y por eso había promovido el “no” en los referendos departamentales del año 2006 con victoria en cinco regiones) y esgrimía la propuesta de autonomías indígenas de forma excluyente. De esta manera, el Estado Plurinacional Comunitario y las autonomías indígenas expresan la articulación/superación del clivaje étnico, así como las autonomías departamentales implican la resolución coetánea del clivaje regional. En suma, el diseño final del Estado Plurinacional no fue la concreción institucional de la voluntad mayoritaria oficialista en la Asamblea Constituyente, sino el producto de la interacción conflictiva entre el MAS y sus ocasionales rivales en las dos dimensiones de distribución del poder político.

En la segunda gestión de Evo Morales (2009-2014), su partido tuvo mayoría calificada en las dos cámaras de la Asamblea Legislativa y el control de la mayoría de los flamantes gobiernos autónomos departamentales. Esta es una fase de despliegue de la capacidad hegemónica del MAS por su predominio en la dimensión horizontal y vertical de distribución del poder. De tal modo, sin negociar con la oposición parlamentaria, aprobó las leyes orgánicas que dieron forma al Estado Plurinacional: Ley del Órgano Judicial, Ley del Órgano Electoral Plurinacional, Ley del Régimen Electoral, Ley del Tribunal Constitucional Plurinacional y Ley Marco de Autonomías y Descentralización. Estas normas contienen algunos ingredientes problemáticos como, por ejemplo, la definición del carácter no vinculante de la consulta previa (art. 39, Ley del Régimen Electoral) en contradicción con uno de los derechos colectivos de los pueblos indígenas reconocidos por la CPE. O la posibilidad de la

1 La propuesta oficialista no fue el texto del MAS que planteaba un modelo de “Estado intercultural”, sino el proyecto elaborado por el Pacto de Unidad, una coalición de organizaciones sindicales campesinas y centrales de pueblos indígenas que, el 6 de agosto de 2006, presentó el documento “Por un Estado Plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas”. En esa medida, la autodeterminación indígena (clivaje étnico) era la antípoda de la autonomía departamental (clivaje regional).

suspensión temporal de autoridades departamentales electas mediante simple acusación formal (art. 144, Ley Marco de Autonomías y Descentralización) que fue utilizada de manera instrumental por el oficialismo, hasta su posterior declaración de inconstitucionalidad. El centralismo se reprodujo –y se fortaleció con el decisionismo presidencial– debido a la precariedad institucional de los gobiernos departamentales y por el mínimo avance en la elaboración de estatutos, inclusive en aquellas regiones que habían propugnado las autonomías departamentales.

Un dato relevante y positivo es la conversión de la entidad electoral en Órgano de Estado porque se reforzaron las posibilidades de *control contramayoritario*, aquel que se refiere a la vigilancia legal del accionar del Poder Ejecutivo, antes circunscrito al Tribunal Constitucional. Este hecho no es irrelevante, por la debilidad del *control de tipo multipartidario*, aquel que se ejerce en el ámbito legislativo, debido a la mayoría calificada del MAS y a la levedad de las fuerzas de oposición. Esto se pudo apreciar durante el proceso del referendo constitucional del 21 de febrero de 2016, que involucró a los cuatro órganos del Estado, tal como veremos más adelante.

En esta segunda gestión, ante la ausencia de control multipartidario y la debilidad del control contramayoritario, las restricciones a las decisiones gubernamentales provinieron de otras vías: movilizaciones sociales y protestas populares. El conflicto en torno a la carretera cuyo trazo atravesaba el TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore) puso en evidencia las dificultades de plasmar los principios constitucionales del Vivir Bien en políticas de desarrollo que no atentaran contra los derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas. Los avatares de la consulta previa al respecto muestran que la construcción de una nueva institucionalidad estatal no es lineal. La conflictividad social en esta gestión –“gasolinazo”, TIPNIS, jornada médica de ocho horas y la votación en las elecciones judiciales de 2011 con guarismos negativos para las expectativas del gobierno– tuvo un efecto importante en la visión política del oficialismo, puesto que el Gobierno optó por modificar su vínculo con la sociedad organizando las denominadas “cumbres sociales” para incorporar a otros sectores sociales en su convocatoria. Otra manifestación de una mutación en el discurso político del MAS fue el “giro programático” plasmado en la aprobación de la Agenda Patriótica del Bicentenario 2025, como referente de un modelo de desarrollo en ciernes, que implica asumir una idea de continuidad histórica relativizando las acusaciones de colonialismo a las anteriores

formas estatales. Este giro puso en evidencia el carácter *minimalista* de la construcción del Estado Plurinacional (Mayorga, 2014).

La tercera gestión de Evo Morales (2014-2019) presenta una nueva distribución del poder político: control oficialista en la dimensión horizontal y predominio opositor, aunque disperso, en la distribución vertical del poder. El MAS reprodujo su mayoría calificada en la Asamblea Legislativa Plurinacional en las elecciones de 2014 y las fuerzas de oposición ganaron tres gobernaciones y las alcaldías más importantes y pobladas del país en las elecciones departamentales y municipales de 2015. El voto ciudadano, generalmente contrario al MAS en ámbitos subnacionales, se reiteró en septiembre de 2015 en los referendos departamentales con el rechazo a los estatutos autonómicos en Cochabamba, Chuquisaca, Oruro, Potosí y La Paz. Así, en la actualidad, solo Pando, Tarija y Santa Cruz tienen estatutos vigentes. El voto urbano también fue decisivo en el referendo de febrero de 2016, cuando el “no” se impuso en la consulta acerca de la reforma parcial de la CPE que pretendía viabilizar la candidatura de Evo Morales en 2019 a través de la reforma de un artículo constitucional. Una iniciativa desconcertante porque pretendía reformar parcialmente la CPE a escasos siete años de vigencia. Empero, es importante resaltar este proceso porque el referendo involucró por primera vez a los cuatro órganos del Estado. Una interacción que puso en evidencia las posibilidades de control contramayoritario, como evidencian las reglas aprobadas y las acciones asumidas por el Órgano Electoral Plurinacional respecto a la pregunta de la consulta y las campañas y sus observaciones acerca del desempeño de autoridades gubernamentales, incluido el presidente del Estado.

En suma, el diseño final del Estado Plurinacional, así como las características de su implementación desde el año 2009, dependieron de la reconfiguración del campo político que adquirió mayor complejidad con la implantación de la división vertical del poder que otorgó en algunas circunstancias mayor protagonismo a fuerzas de oposición. De esta manera, el proyecto oficialista de un nuevo modelo estatal sufrió alteraciones como resultado de negociaciones con la oposición parlamentaria y regional –y también con los miembros del Pacto de Unidad–, así como de adaptaciones a las coyunturas críticas. Estas acciones provocaron que el carácter comunitarista del proyecto campesino indígena original sea relativizado, aunque el Estado Plurinacional constituye, sin duda alguna, un salto cualitativo en el vínculo entre Estado y sociedad.

Lo nuevo y lo viejo en el modelo de Estado

El Estado Plurinacional, como veremos en el siguiente acápite, es una innovación institucional, pero, al mismo tiempo, se sustenta en una línea de continuidad histórica. Recupera también experiencias del pasado que no necesariamente corresponden a la visión indígena que marca su especificidad y su alegato anticolonial.

Por una parte, la CPE ratifica el carácter unitario del Estado y adopta un modelo de descentralización política basado en autonomías territoriales. Aunque el federalismo es una modalidad más apropiada para representar el carácter multinacional de una sociedad, el debate constituyente boliviano no consideró esta opción de modelo estatal. Algo similar ocurrió respecto al presidencialismo como modo de gobierno, puesto que el parlamentarismo no fue considerado como una opción. Así, el presidencialismo y el “unitarismo” ratifican la necesidad de la existencia de un cierto grado de centralismo que resguarde al Estado de sus debilidades estructurales, institucionales y simbólicas; en otros términos, de sus tareas inacabadas en tanto modelo de Estado nacional. La figura presidencial sigue encarnando al Estado, al pueblo, a la nación boliviana y, ahora, a las *naciones y pueblos indígena originario campesinos* (art. 3). El Estado sigue siendo unitario porque es necesario concluir las tareas de integración social y territorial mientras se forja una institucionalidad estatal descentralizada mediante las autonomías territoriales.

Por otra parte, el Estado Plurinacional se edifica sobre la base del excedente económico proveniente de la nacionalización de los recursos naturales, sobre todo de los hidrocarburos. Una política que tiene larga data en el país en tanto remite al “socialismo militar” y al nacionalismo revolucionario, inclusive al viejo debate entre proteccionistas y librecambistas.

Un tema crucial es la definición del modelo de desarrollo afín al Estado Plurinacional. No se ha definido la orientación del modelo de desarrollo porque existen posiciones aparentemente contradictorias. La Constitución Política propugna un paradigma alternativo que define como vivir bien y que se sustenta en cosmovisiones indígenas. No obstante, el Estado promueve y ejecuta proyectos de industrialización que entran en contradicción con los derechos colectivos de los pueblos indígenas y con los principios establecidos en la Ley de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para vivir bien, aprobada en 2012.

En otras palabras, conviven visiones de desarrollo del pasado y del presente. Por una parte, una visión afincada en el nacionalismo

revolucionario vigente desde la segunda mitad del siglo XX –por efecto de la revolución nacionalista de 1952– y que tiene como protagonistas a los productores campesinos que han diversificado su economía para acceder al mercado interno, concibe su potenciamiento mediante la expansión de la frontera agrícola y apoya la industrialización de los recursos naturales y la intervención del Estado en la producción y comercialización. Esa visión se conjuga –y contradice– con postulados indígenas afines a la prédica ecologista y al desarrollo humano, que son asumidos por las nuevas élites políticas y, también, forman parte del repertorio ideológico del movimiento campesino e indígena. Por lo pronto, esas visiones no encuentran un punto de equilibrio programático porque se ha debilitado la coalición de organizaciones sociales (campesinos e indígenas) que comandaba el proceso político en el primer gobierno del MAS y, por esta razón, el Estado aparece como la entidad que representa sus demandas pero las subordina a metas que considera como el bien común o el interés general.

Esas contradicciones se pusieron de manifiesto en la elaboración de la Agenda Patriótica del Bicentenario 2025 –una propuesta aprobada a mediados de 2013–, que pone en evidencia un “giro programático” en el proyecto gubernamental porque pretende encontrar puntos de equilibrio entre visiones aparentemente contrapuestas. Un recuento de los ejes temáticos de la Agenda Patriótica del Bicentenario 2025 demuestra esa intención.² Varias metas de esta agenda concuerdan con los Objetivos de Desarrollo del Milenio de la ONU, como aquel de erradicar la extrema pobreza y el hambre, lograr la educación primaria universal, promover la igualdad de género y la ampliación de los medios de acción de la mujer, reducir la mortalidad infantil, mejorar la salud materna y asegurar la sostenibilidad del medio ambiente. En esa medida, el plan gubernamental tiene una impronta afín al desarrollo humano; empero, se conjuga con tareas convencionales del crecimiento económico dirigidas a superar

2 Sus pilares son: 1) erradicación de la extrema pobreza, 2) universalización de los servicios básicos, 3) salud, educación y deporte para la formación integral, 4) soberanía científica y tecnológica con identidad propia, 5) soberanía comunitaria financiera, 6) soberanía productiva con diversificación y desarrollo integral, 7) soberanía sobre los recursos naturales, con nacionalización, industrialización y comercialización en armonía con la Madre Tierra, 8) soberanía alimentaria, 9) soberanía ambiental respetando los derechos de la Madre Tierra, 10) integración complementaria de los pueblos con soberanía, 11) transparencia en la gestión pública bajo los principios de no mentir, no robar y no ser flojo, 12) disfrute y felicidad plena de fiestas y el medio ambiente, 13) reencuentro soberano con el mar.

el patrón primario-exportador vigente desde la época colonial y que se reprodujo en los proyectos liberales del siglo XIX y los nacionalistas y neoliberales del siglo XX.

Esas visiones en apariencia contrapuestas adquieren un carácter dicotómico en el debate público cuando se reducen a posiciones supuestamente irreductibles como “extractivismo” –que privilegia los aspectos rentables de la economía primario-exportadora– y “pachamamismo” –que exacerba los elementos antiindustrialistas de una visión ecologista–. El proyecto esbozado en la Agenda Patriótica 2025 propugna una combinación de ambas posturas en una perspectiva estratégica. Hizo a un lado la retórica “refundacional” del discurso indigenista que se afincaba en la descolonización como una política de rechazo generalizado a las pautas políticas, económicas y culturales de antaño (tanto al nacionalismo revolucionario de los años cincuenta y al neoliberalismo de finales del siglo XX, así como a la historia republicana del siglo XIX) considerados como meras expresiones de un “Estado colonial”. La Agenda Patriótica recupera varios elementos del pasado para esbozar el modelo de Estado Plurinacional y considera la fase actual como parte de un proceso de formación del Estado boliviano bajo nuevas pautas políticas y culturales, pero asumiendo una lógica de continuidad histórica.

Tal “giro programático” puede explicarse porque, con la política de nacionalización, el Estado Plurinacional presenta características que remiten a una matriz sociopolítica de tendencia “estadocéntrica”, a la usanza de los regímenes latinoamericanos de mediados del siglo XX, aunque con ingredientes novedosos. Como se sabe, una matriz sociopolítica abarca las relaciones entre el Estado, el sistema de representación política y la estructura socioeconómica que comporta múltiples actores sociales que tienen diversos intereses y valores culturales. Esas relaciones están mediadas por el régimen político, que establece las reglas del vínculo de la sociedad con el Estado; y define también las pautas para el procesamiento de las demandas y los conflictos sociales mediante un patrón institucional de gobierno (Garretón y Cavarozzi, 2004). Así, el Estado Plurinacional es la entidad que representa el interés común al que se subordinan los intereses de los diferentes grupos sociales, incluidas las naciones y pueblos indígena originario campesinos que son su sustento. El Estado juega un rol central en la solución de los rezagos y desigualdades económicas, políticas, territoriales y socioculturales mediante la aplicación de políticas distributivas y redistributivas. El Estado interviene significativamente en el mercado, regula las importaciones

y exportaciones mediante decretos y participa en la venta de productos básicos a fin de regular los precios al consumidor. En ese sentido, los objetivos del Estado Plurinacional son convencionales y apuntan a fortalecer la soberanía y ampliar el mercado interno, promover la inclusión política y la cohesión social, resolver desafíos de integración territorial y definir las pautas de inserción política y económica en la globalización. En suma, rezagos y desafíos que fueron enfrentados desde enero de 2006, aunque el proceso político derivó en una transformación institucional con la formulación del modelo de Estado Plurinacional en la Asamblea Constituyente.

Nuevo andamiaje institucional y principios articulatorios del Estado Plurinacional

Estado Plurinacional, democracia intercultural y ciudadanía multicultural están imbricados y marcan la peculiaridad del proceso político boliviano y sus efectos institucionales. Esta peculiaridad se expresa en el intento de representar la diversidad étnica y cultural de la sociedad mediante el reconocimiento de un “sujeto plurinacional”: las naciones y pueblos indígena originario campesinos con derechos colectivos.

El reconocimiento de derechos colectivos amplía el sistema de derechos y se plasma en una coexistencia de derechos individuales y derechos colectivos. Esta suerte de *ciudadanía multicultural* es otra manifestación del carácter pluralista del Estado Plurinacional y se manifiesta en diversos ámbitos: económico, político, cultural, lingüístico y jurídico. Sus avances institucionales son variados y su ritmo es diverso.

En lo *lingüístico*, el reconocimiento de 36 idiomas oficiales está acompañado del bilingüismo para el ejercicio de cargos públicos, una exigencia que fue pospuesta durante varios años bajo el criterio de su aplicación progresiva y se ha convertido en una formalidad burocrática. Sin embargo, el aprendizaje y uso de idiomas indígenas tiende a acrecentarse y su utilización en oficinas públicas tiene efectos integradores y democratizadores, también porque se ha producido un cambio en la composición de la burocracia estatal que muestra más funcionarios con auto identificación indígena, sobre todo entre los jóvenes (Soruco, 2015).

En lo jurídico, el pluralismo se manifiesta en la Ley de Deslinde Jurisdiccional promulgada el 29 de diciembre de 2010. Esta norma regula los ámbitos de vigencia de la jurisdicción indígena originaria campesina

y de las otras jurisdicciones reconocidas constitucionalmente. Si bien determina que existan mecanismos de coordinación y cooperación entre jurisdicciones, no se han elaborado reglamentos específicos ni se han formalizado las normas y prácticas consuetudinarias. Asimismo, se cuestiona el lugar subordinado que se otorga a la jurisdicción indígena en las materias de su conocimiento.

Sin duda, en lo político los avances son más notorios y la democracia intercultural es la manifestación más visible del pluralismo institucional. Precisamente, el modelo político del Estado Plurinacional se define como *democracia intercultural* porque implica el reconocimiento de tres modalidades de democracia: representativa, participativa y directa, y comunitaria. Sin duda, el rasgo peculiar del actual modelo político boliviano es la incorporación de la democracia comunitaria, pero en convivencia –variable y heterogénea– con otras formas de democracia. Veamos.

La democracia representativa mantiene la centralidad del voto universal y el protagonismo de las organizaciones políticas para la postulación a cargos de representación política; no obstante, incluye la elección de siete diputados indígenas en circunscripciones especiales uninominales, que corresponden al 5 % de la cámara baja y son electos por voto universal pero cuyo requisito de postulación es su pertenencia a un pueblo indígena. Existe una variante en el nivel subnacional porque las asambleas legislativas departamentales, desde 2010, incluyen a indígenas en un porcentaje que oscila entre 5 % y 15 % y que son elegidos directamente mediante normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígenas. En este caso, las reglas de elección corresponden a la democracia comunitaria (un término que abarca una realidad heterogénea) que define la presencia de representantes indígenas en una institución convencional de la democracia representativa.³ Respecto a la participación indígena en la Cámara de Diputados se produjo un conflicto porque las organizaciones indígenas exigieron al MAS que se incremente la cantidad de representantes en las elecciones de 2014; sin embargo, ese reclamo no prosperó pese a que redujeron su demanda de 36 a 14 diputados. El asunto de fondo tiene que ver con promover el pluralismo como dualidad pero sin riesgo de caer en un dualismo en la representación política con consecuencias negativas

3 Por cierto, no existen balances sobre el desempeño de los representantes indígenas, aunque, en realidad, no se ha evaluado la labor de los asambleístas departamentales en general.

en el proceso decisional.⁴ En tal sentido, los porcentajes vigentes en las asambleas legislativas –nacional y departamentales– son pertinentes, aunque refuerzan el criterio acerca de una construcción minimalista del Estado Plurinacional.

La democracia participativa y directa es otro elemento novedoso del nuevo orden político institucional, con efectos positivos en la legitimidad democrática porque amplía la eficacia del voto ciudadano y reconoce modalidades tradicionales de participación social. En el primer caso, se instituye el referendo para la aprobación de normas, políticas y asuntos de interés público, así como para definir reformas constitucionales y la conformación de autonomías indígenas; asimismo, incluye la revocatoria de mandato para las autoridades electas en todos los niveles de gobierno. La primera experiencia de intento de reforma parcial de la CPE en febrero de 2016 es un ejemplo de ampliación de la democracia porque la decisión correspondió a la ciudadanía en tanto cuerpo electoral. Asimismo, la realización de dos referendos para conformar una autonomía indígena (el primero para aprobar la conversión de municipio en autonomía indígena y el segundo para aprobar el estatuto que define su forma de autogobierno) es un ejercicio inédito de complementariedad de formas de democracia.

En esta modalidad de democracia también se reconocen el cabildo, la asamblea y la consulta previa –a comunidades y pueblos indígenas–; empero, la Ley de Régimen Electoral establece que sus decisiones no tienen carácter vinculante para los órganos de gobierno.⁵ Son, por ende, deliberativas pero no decisorias. Sin embargo, en el caso de la consulta previa existe una contradicción irresoluble en términos generales puesto que esta institución forma parte de los derechos colectivos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos incorporados en la CPE (art. 30, inciso 15). Se trata de una contradicción entre la exigibilidad de un derecho colectivo constitucional y su restricción –sino su negación– establecida por una ley. El tema de fondo no es superficial porque tiene que ver con el ejercicio de soberanía territorial, en este caso, el sujeto que define sobre el uso de territorio: el Estado en representación del interés general o la comunidad/pueblo indígena en ejercicio de sus derechos. El conflicto en torno al TIPNIS fue la primera experiencia conflictiva que

4 Tampoco prosperó el intento de actuar como “bancada indígena” en ocasión del conflicto por el TIPNIS.

5 Nota del editor (N del E): *Cf.* art. 39, Ley del Régimen Electoral.

puso en evidencia las dificultades para encontrar un punto de equilibrio ante la ausencia de consenso respecto a la interpretación de esta norma y sus efectos para la acción de gobierno o para el ejercicio de la autoridad estatal. El Estado Plurinacional no es ajeno a esa faceta genérica que se define como “razón de Estado” para dar cuenta de que esta entidad, cualquiera sea su andamiaje institucional, pretende encarnar la voluntad general, el interés colectivo y la soberanía nacional.

Otra manifestación de la vigencia de la democracia comunitaria es la conversión de municipios en autonomías indígenas y, sobre todo, la conformación de instituciones de autogobierno en estas nuevas entidades subnacionales. La autonomía indígena es, sin duda, un rasgo distintivo del Estado Plurinacional porque es el espacio de institucionalización de las normas y procedimientos propios como modos de ejercicio de la representación y de autoridad (como Raqaypampa, Cochabamba) o de la complementariedad de diversas modalidades de democracia bajo hegemonía discursiva e institucional de los indígenas (como Charagua, Santa Cruz, el municipio más extenso del país). Se cuestiona la lentitud del proceso y la escasa cantidad de casos que lo concluyeron (solo tres en casi diez años de vigencia de la CPE), pero es preferible que se desarrolle de manera incremental porque las experiencias en curso permitirán definir las pautas de relación entre autonomías indígenas, gobiernos departamentales y Estado Plurinacional, habida cuenta de que a medida que se forjen más autonomías indígenas se extenderá la heterogeneidad institucional. Entonces, una cualidad (representar la diversidad cultural) puede convertirse en un defecto (obstaculizar la colaboración intergubernamental) que es preciso prever para apuntalar sus aspectos positivos.

En suma, el pluralismo en sus diversas facetas, sobre la base del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural que se articula en torno a la centralidad de la identidad indígena, es el principio fundacional del Estado Plurinacional. La nueva institucionalidad estatal se sustenta en la *democracia intercultural* y la *ciudadanía multicultural* e incluye a las autonomías territoriales que establecen nuevas modalidades de vínculo entre Estado y sociedad y expresan una mayor capacidad representativa del Estado en sus diversos niveles (“óptimo social”). Esta configuración identitaria y territorial son los principios articulatorios del nuevo modelo estatal que se despliega de manera incremental pero constituye la argamasa de cualquier futura reforma institucional. Existe un consenso básico sobre esos elementos discursivos e institucionales y el debate político en

torno a las alternativas se limita a aspectos de orientación y gestión de las políticas públicas. Es decir, la legitimidad no está en discusión, sino la eficacia y eficiencia de la implementación de las nuevas instituciones y políticas del Estado.

Escenarios prospectivos del Estado Plurinacional

La construcción del Estado Plurinacional como un proceso incremental no dependerá de la coyuntura crítica inaugurada en febrero de 2016 con el debate en torno a la continuidad del Proceso de Cambio bajo el mando de Evo Morales, cuya repostulación en 2019 orienta las acciones del partido de gobierno y de las fuerzas de oposición. La consolidación –en algunos casos su definición normativa mediante estatutos autonómicos– de los gobiernos departamentales, en particular de las asambleas legislativas, es una tarea pendiente y ajena a esos avatares porque son espacios que permiten un ejercicio de pluralismo político a través de otras modalidades de interacción entre oficialismo y oposición. En esta veta, el avance paulatino en la conformación de autonomías indígenas y la gestación de modalidades de autogobierno no depende de las vicisitudes de la disputa política nacional sino de los pactos entre actores locales, ya sea al interior de los pueblos indígenas o entre comunidades indígenas y otras organizaciones e identidades sociales, ya sean rurales o urbanas.

Algo similar acontece con el ejercicio de derechos colectivos de comunidades y pueblos indígenas que pone límites a la política de industrialización como uno de los ejes del modelo de desarrollo promovido por el gobierno del MAS. La consulta previa es una práctica de democracia directa y comunitaria cuyo ejercicio será imprescindible pero disímil, porque se ejerce territorialmente y depende de la relación específica entre comunidad/pueblo indígena, territorio (recursos naturales) y Estado (inversión pública o extranjera).

Complementariamente, el reconocimiento y uso de las instituciones de la democracia directa y participativa, como el referendo, se han convertido en otra modalidad del proceso político decisional, así como la democracia comunitaria impulsa la diversidad en la representación política en las instancias legislativas. Esos rasgos del Estado Plurinacional no dependen de las vicisitudes de la disputa política porque expresan las nuevas modalidades institucionales de la relación entre Estado y sociedad.

Llegaron para quedarse. Otro tema es la calidad de las instituciones del nuevo Estado, pero ese tema exige una evaluación particular y una indagación más profunda.

Bibliografía

- Exeni Rodríguez, José Luis (2016). *Democracia (im)pactada. Coaliciones políticas en Bolivia 1985-2003*. La Paz: Plural / IDEA Internacional / CLACSO.
- Garretón, Marco Antonio; Marcelo Cavarozzi et al. (2004). *América Latina en el Siglo XXI. Hacia una nueva matriz sociopolítica*. Santiago: LOM.
- Mayorga, Fernando (2014). *Incertidumbres tácticas. Ensayos sobre democracia, populismo y ciudadanía*. La Paz: PIEB / Ciudadanía / Plural.
- Soruco, Ximena (2015). “La nueva burocracia plurinacional del Estado en Bolivia. Entre la democratización y la institucionalización”. *Nueva Sociedad*. Núm. 258.

¿Puede un silencio ser constituyente? Una lectura sobre el constitucionalismo indígena-comunitario de Bolivia

Salvador Schavelzon

Junto a un proceso de irrupción de nuevos actores en el “juego” institucional estatal, el proceso constituyente boliviano se instauró en escenario de disputa de proyectos políticos, coincidiendo con el desplome de un sistema de partidos anterior y la irrupción del MAS (Movimiento al Socialismo) –creado en 1995 por sindicatos campesinos– y de Podemos, con presencia nacional, pero fuerza política especialmente en los departamentos de la llamada “Media Luna” (Pando, Beni, Santa Cruz y Tarija), atrás de la bandera de la autonomía departamental. Fue la primera de estas fuerzas la que presentaría una propuesta de Constitución, y la segunda, la que buscaría a toda costa bloquear su aprobación en la Asamblea Constituyente.

A pesar de estar formado por bases cocaleras y de otras centrales campesinas, el partido de Evo Morales no direccionaría sus políticas y proyecto de transformación en la dirección de demandas relacionadas con desarrollo local o reforma agraria. Se entendería, más tarde, hasta qué punto el MAS representaba mayorías populares en gran medida urbanas, aunque sus bases estaban formadas esencialmente por sindicatos del campo y sus votantes podían tener un pasado reciente vinculado a la comunidad rural. El proyecto del MAS se reconocería cada vez más desde una política de cuño nacionalista, interpelando a sus seguidores desde la promesa del desarrollo y la industrialización como camino para un acceso masivo a la “clase media”.

Más allá del destino de esta política, buscamos aquí retroceder al momento de la Asamblea Constituyente (2006-2007), en el que un

discurso de integración y soberanía nacional, progreso y desarrollo, con salto industrial, todavía no se había estabilizado como narrativa dominante, conviviendo con una propuesta de descolonización que buscaba alternativas al desarrollo y modernización capitalista. En la Asamblea Constituyente estos elementos se encontraban, además, con la enunciación de un sujeto político cargado de épica y denuncia histórica. El pueblo boliviano era representado como campesino e indígena, remitiendo a luchas y rebeliones anticoloniales del pasado, en camino de cumplir con la Agenda de Octubre,¹ nacida de las movilizaciones que expulsaron al presidente Gonzalo Sánchez de Lozada y que buscaban cerrar una época neoliberal.

Si bien la reivindicación de la nacionalización de los hidrocarburos, impulsada en las luchas que precedieron al triunfo electoral de Evo Morales, ya incubaba el camino nacionalista de desarrollo y fortalecimiento del Estado –que se tornaría relato dominante después de la aprobación de la nueva Constitución Política en 2009–, durante la Asamblea Constituyente, se articulaba con demandas indígenas de impugnación de las instituciones modernas y republicanas, de empoderamiento de la comunidad y creación de un marco plurinacional.

El componente indígena de la identidad política con que Evo Morales disputaba una coyuntura conturbada no era un elemento meramente táctico circunstancial. La simbología y propuestas que partían de la comunidad formaban parte de una política indígena que fue protagonista, en los años anteriores, en la construcción de fuerzas sociales de las cuales el MAS y Evo Morales resultarían siendo su expresión gubernamental. Estas irían dando espacio a un discurso estatal más convencional y también afinado con el camino seguido por la región en busca de inversiones para proyectos extractivos y avance del agronegocio, mucho más que realmente impulsar un programa de sustitución de importaciones o exportaciones de valor agregado.

Más allá del éxito o fracaso de estas políticas, lo cierto es que el protagonismo en la Asamblea Constituyente era de la Bolivia indígena. Con su presencia física y política, campesinos e indígenas abrían un espacio para discutir el lugar que un nuevo país debía reservar a las distintas civilizaciones u ontologías. De esa forma, no se trataba tan solo de un

1 Agenda de Octubre: Asamblea Constituyente, nacionalización de hidrocarburos y juicio para los responsables de las muertes de manifestantes en las jornadas de octubre de 2003 (la llamada “guerra del gas”, en la ciudad de El Alto, que derivó en la renuncia y fuga del presidente Sánchez de Lozada).

mundo de confrontación y negociación política por demandas concretas con nuevos actores en el marco de las instituciones, sino también de una guerra entre mundos, acerca de cuál es el mundo del que hablamos y sobre qué bases –y con quiénes– debería pensarse una Constitución Política y, con ella, todo el sistema institucional y jurídico boliviano.

En la discusión que acompañaba a la propuesta *fuerte* de un nuevo Estado Plurinacional, no se trataba de restringir a pensar el reconocimiento de diferentes culturas, visiones de mundo o ideologías políticas en interacción. Reformas multiculturales ya habían sido incorporadas en la reforma constitucional de la década del noventa. El momento político era el de un encuentro real de diferentes mundos. Desde América Latina y las luchas campesino-indígenas y de izquierda, lo que propone es el movimiento de resistencia a la megaminería y también el neozapatismo con la idea de “un mundo donde quepan muchos mundos”. En el debate constitucional boliviano esta misma discusión se tradujo en la plurinacionalidad y descolonización como conceptos que se conectaban con el *Suma Q’amaña* (vivir bien), la *Pachamama* (Madre Tierra) y las autonomías territoriales indígenas; como ocurrió con los derechos de la naturaleza y el *Sumak Kawsay* en Ecuador, entre otros conceptos. En complicidad o paralelamente, también las ciencias humanas y parte del ambientalismo, alejándose de sus propios marcos epistemológicos eurocéntricos, vienen exigiendo dar lugar a formas de organización social y pensamiento que incluyan a los no-humanos.²

Mientras la Asamblea estaba en curso, iniciamos una investigación etnográfica sobre el proceso constituyente boliviano (realizada entre 2007 y 2010), que buscaba preguntarse por las teorías nativas sobre el Estado (Schavelzon, 2012). ¿De qué forma campesinos e indígenas que se tornaban representantes de sus pueblos y de todos los bolivianos en la Asamblea, junto con otros participantes, se disponían a construir una nueva forma institucional, territorial y política? El objetivo en el presente texto es exponer algunos aspectos de este proceso, buscando evitar la

2 La ruptura con el antropocentrismo tiene varias fuentes, como la sociología de la ciencia de Latour (1993); el “giro ontológico” en antropología de Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro (2014) y Venkatesan et al. (2008); e investigaciones relacionadas a colectivos y movimientos campesinos e indígenas de las tierras altas y bajas sudamericanas (De la Cadena, 2006; Blaser, 2013; Almeida, 2013; Escobar, 2008). Ver una revisión de esta discusión en Schavelzon (2016). Prada (2008) es uno de los autores y participantes del proceso boliviano que también viene explorando estas búsquedas.

ansiosa presentación de “resultados”, constitucionales o políticos, que las dinámicas electorales exigen y que, generalmente, solo son medibles en los marcos de la política dominante. El foco será entonces el de elementos de una política ontológica y sus dificultades para hacerse espacio en una institucionalidad ajena.³

El reto es ir más allá de los marcos convencionales de la política cerrada a la diferencia, sea en sus variantes estatista-social, multiculturalista-liberal, oligárquica-racista y nacional-popular. En primer lugar, el resultado sería visible con distintos conceptos introducidos por primera vez en una Constitución y el debate constitucionalista. El vivir bien, la autonomía indígena originaria campesina, la plurinacionalidad, la justicia, democracia y economía comunitarias, abrirían caminos que se acoplarían en largos recorridos de resistencia y búsqueda lejos del Estado.

Allende los conceptos que condensaban tensiones y construcciones colectivas, la investigación nos obligaría a hablar de “silencios” y de ambigüedades que obligaban a salirse de los conceptos o descartarlos. Se trata de espacios no constitucionalizados donde muchas veces radicaban las demandas y visiones indígenas, esto frente a una lógica institucional que no tenía sensibilidad ni herramientas para incorporar lógicas en las antípodas de sus formas consagradas y fortalecidas por la matriz liberal y republicana.

Repensando mi propuesta inicial de investigación, no se trataría solamente de mapear *teorías nativas*, entendidas como opuestas a *teorías universalistas* sobre las que se apoyaba la vieja Constitución y contra las que buena parte de la nueva Constitución era elaborada. En lugar de conceptos constitucionales, más bien, surgieron intenciones y búsquedas mucho más difíciles de describir, pero totalmente visibles desde la experiencia del proceso constituyente o desde un enfoque epistemológico que tuviera sensibilidad sobre lo que pasaba por afuera, pero también pudiera atravesar e impactar las instituciones, sus políticas y leyes.

La república y el Estado son siempre tratadas en Bolivia como producto de una construcción incompleta o fallida. Desde la perspectiva del tipo de relaciones que instaura y de su lógica política y del derecho, sin embargo, su lógica aparece completa y cerrada, como parte de una

3 Para interesados en la dinámica del proceso constituyente boliviano, remito a mi tesis de doctorado *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente* (2012) y un trabajo comparativo centrado en el Vivir Bien/Buen Vivir y la plurinacionalidad en Bolivia y Ecuador (2015). Una revisión bibliográfica se encuentra en Paredes y Albó (2009).

sociedad colonial, capitalista y elitista que no se ha visto alterada, desde el punto de vista de la colonialidad, por incursiones nacionalistas o populistas, protagonistas –junto a la visión oligárquica– de la formación del Estado en Bolivia. Frente a ese muro, es necesario hablar de “silencios”, en alusión a esos elementos del mundo campesino indígena, especialmente, que tenían la particularidad de ser invisibles para la política y la legalidad de instituciones “modernas”, reproductoras de un orden que no veía más allá de sus límites y divisiones binarias, totalizadoras e individualizantes.

Los elementos que busqué mapear eran voces singulares que venían junto a un fuerte movimiento social empoderado en los años anteriores y con una sólida impronta indígena que, solo de forma silenciosa, indefinida y ambigua, podrían introducirse en el nuevo marco constitucional plurinacional. Extremadamente limitados en la letra de los artículos constitucionales, los silencios serían, no obstante, públicos, participando en guerras ontológicas entre distintas formas de ser en el mundo y yuxtaposiciones de formas urbanas, ancestrales, modernas y de comunidad. Serían emergencias antes que ausencias (Santos, 2003), porque podrían ser escuchados, aunque remitan a saberes subalternizados por el conocimiento científico (y jurídico). Entre el silencio y el diálogo, los silencios serían presencias que inspirarían el poder constituyente pero que se resistirían –y sería resistidos– a ser poder constituido de un nuevo Estado y una nueva legalidad.

El objetivo de entender lo teorizado por los nuevos actores estatales, pero también lo no teorizable de las “formas salvajes” indígenas encontrándose con las instituciones, bien puede plantearse como indagación etnográfica de silencios expresivos, en diálogo con la “sociología de las emergencias” que propone Boaventura de Sousa Santos (2003). La misma búsqueda de un “ensanchamiento simbólico” que permite “analizar las tendencias o posibilidades inscritas en una determinada práctica, experiencia, o forma de conocimiento [...] actúa al mismo tiempo sobre las posibilidades y sobre las capacidades. Identifica señales, pistas o rastros de posibilidades futuras en aquello que existe. Este abordaje nos permite identificar cualidades y entidades emergentes en una altura y un contexto en que estas se arriesgan a ser fácilmente descartadas[,] como siendo desprovistas de devenir, insignificantes y hasta retrógradas” (2003: 35).⁴

4 La traducción es mía.

La llegada al Estado de gente común, del pueblo, de abajo, que había sido en años anteriores protagonista de movilizaciones, significaba también la llegada de sus lenguas (distintas al castellano) y vestimentas, de la hoja de coca, las mantas y sombreros. Junto a Evo Morales se abrió un espacio para la política de reivindicaciones a través de sectores que ocupaban el Estado por primera vez, con nuevas demandas. Pero la política indígena postulaba también un cuestionamiento radical hacia las formas de la política estatal desde una propuesta descolonizadora que era posible por la realidad política abierta con la llegada de Evo Morales, pero que tenía independencia con respecto al proyecto que este encabezaba. Los silencios y ambigüedades que de hecho fueron introducidos en el proceso no tenían padres, ni partido, ni fuerza negociadora con presencia institucional. Pero estaban presentes intermitentemente y de forma marginal.

A la luz de un agotamiento de la fuerza política que estaría en la base del proceso constituyente, y del fortalecimiento posterior del Estado en una dirección que optaría por gobernabilidad y desarrollo frente a la agenda indígena y de la Asamblea Constituyente, la tendencia más común es la de cuestionar que en algún momento estuviera en juego la afirmación de una alternativa indígena y descolonizadora con radicalidad y fuerza transformadora. Después del despliegue de las propuestas, llegaría al debate boliviano un momento de crítica a la saturación discursiva y el carácter meramente “retórico” o “simbólico” de los enunciados vinculados a la cosmopolítica indígena. Desde nuestra perspectiva, sin embargo, creemos que hay un lugar entre el romanticismo esencialista que imagina mundos indígenas ancestrales restaurados por simple voluntarismo, y el desencantamiento de quien cuestiona como simbólico y no real solamente lo que entra en conflicto con sus referencias culturales modernas, sin posibilidad de ver más allá de ese marco. En el proceso constituyente había un espacio –marginal– para la experimentación de conceptos y límites de las instituciones desde lo comunitario y con potencialidad para repensar el Estado, la ley y las instituciones.

A partir del retorno de voces ancestrales y reinventadas, en diálogo con miradas anticapitalistas y comunitarias utópicas, se explorarían propuestas concretas de autonomía que, además de pensar un Estado con lugar para las naciones indígenas, pudiera encontrar alternativas propias de desarrollo y Vivir Bien. Distintas fuerzas políticas, organizaciones de base, lecturas étnicas, nacionalistas y clasistas, confluyeron en la propuesta de nueva Constitución Política que dialogaba fuertemente

con mundos posibles no hegemónicos ni tampoco meramente imaginarios. Aunque distintas agendas, procesos y dinámicas configuran una coyuntura compleja y múltiple, mi propósito es proponer una lectura del proceso constituyente centrada en los elementos de la política indígena campesina que planteaban un desafío político real frente a las formas del Estado y el sentido común de la política convencional.

Abrir un lugar para otros mundos en la política campesino indígena boliviana significaba dar un lugar constitucional a la *Pachamama*, expandir los límites de las instituciones modernas y la representación democrática individualizadora para la comunidad. Esto ponía instituciones del derecho frente al desafío de lidiar con formas económicas plurales, alternativas al desarrollo desde visiones cósmicas y ontológicas que pueden asociarse a la propuesta de diplomacia y cosmopolítica trabajada por Isabelle Stengers (2005) y Bruno Latour (2004) en el sentido de la urgencia de dejar de pensar la política sin el cosmos (y el cosmos sin política), o donde se presume que el cosmos es el mismo para todos, y donde además se hace un fuerte llamado a la inclusión de los no humanos en la política del mundo común. Por el camino de la cosmopolítica indígena se trata de pensar el Estado desde un punto de vista abierto a la conexión, que logre esquivar los grandes divisores modernos de la ciencia y de la política (Latour, 1993).

En la nueva Constitución Política de Bolivia esto significaría tomar en serio la idea del *Suma Q'amaña*, *Sumak Kawsay* (vivir bien), del ñandereko (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble), “principios ético-morales” de la sociedad plural incluidos en el artículo 8 de la primera parte de la Constitución. Del mismo modo, implica necesariamente pensar un constitucionalismo que está más allá de las políticas de reconocimiento del multiculturalismo y que introduce elementos para avanzar en una propuesta alternativa de organización política y de desarrollo a partir del bien común y el respeto de la vida. Por fuera de los conceptos, el arte constituyente era el de desarticular un constitucionalismo liberal, con cláusulas contrarias a la comunidad e institucionalidad indígena. Autorizar que todas las formas de justicia y de economía tengan igual jerarquía, dejar un espacio en blanco para que las luchas del futuro definan el alcance de la plurinacionalidad y la autonomía indígena originario campesina.

La mera mención de elementos indígenas como los citados, o la inclusión de la medicina tradicional, la democracia y justicia comunitarias,

la autonomía, la libre determinación de los pueblos indígenas, la oficialización de todas las lenguas originarias y el pluralismo en todos los niveles, no establecía un nuevo paradigma por su sola presencia en el texto constitucional. La propia eficacia de una Constitución para reformar estructuras sociales basadas en relaciones de explotación y racismo puede ser cuestionada. Independientemente de eso, el proceso político y constituyente estuvo a la altura de emprender un desafío descolonizador, y en ese sentido formuló preguntas que siguen abiertas en la fase de implementación de la nueva Constitución: ¿cuánto la introducción de elementos y derechos indígenas vinculados al territorio y formas de organización social podría desafiar los límites de las formas políticas republicanas?, ¿hasta dónde sería mero simbolismo y retórica o caminos para pensar una descolonización real?, ¿sería posible encontrar un lugar político para la temática indígena que no sea ni el fatalismo desencantado ni el culturalismo místico que no interfiere en la política material?

En una difícil coyuntura de la Asamblea Constituyente, donde el MAS debía acercar votos de la oposición para aprobar su proyecto, los indígenas percibieron rápidamente que sus propuestas corrían riesgo. El fantasma del Estado de Derecho movilizado por la oposición, la fuerza de lo establecido (territorial, jurídica y procedimentalmente), las dudas que generaba ceder control y autonomía, hacía que los conceptos de plurinacionalidad, democracia comunitaria, autonomías indígenas o Vivir Bien corrieran el riesgo de mantenerse solo como declaraciones de principios que no superaran el marco multicultural.⁵

El texto que se pensaba ya definitivamente aprobado por la Asamblea Constituyente en diciembre de 2007 volvió a abrirse en el Congreso Nacional en octubre de 2008, con parlamentarios no habilitados legalmente o previamente para ello, que modificarían 120 artículos (de 411) en la Constitución que sería refrendada por la población en 2009. Cuando el Congreso boliviano intervino el texto de la Constitución en 2008, muchos temas perdieron fuerza, fueron limitados o mantenidos a costa de rodearlos de ambigüedad. El límite máximo para la propiedad de la tierra de cinco mil hectáreas, por ejemplo, así como la necesidad para funcionarios de hablar lenguas indígenas, o límites para concesiones

5 Estos derechos se encuentran dispersos en más de 30 artículos en todas las secciones de la Constitución. Se rompe así con la idea de que los pueblos indígenas corresponden a un capítulo separado de los textos. En algunos casos, hay redundancia, que era defendida por los indígenas como inversión de la situación de exclusión en constituciones pasadas.

mineras y forestales, serían relativizados en cláusulas transitorias o estableciendo carácter no retroactivo a los cambios. Tanto Evo Morales como su vicepresidente (García Linera, 2011) manifestaron que esos retrocesos no eran tales, sino la “estrategia” con la cual se habría engañado a la oposición para introducir temas subrepticamente con propuestas más radicales de lo deseado (como la reelección indefinida, el Poder Social o un congreso Unicameral) para luego acordar un punto intermedio que, en realidad, habría sido el objetivo inicial. Para el movimiento campesino indígena, reunido en el Pacto de Unidad, sin embargo, significaban derrotas que confirmaban lo cerrado de las instituciones. El texto sería aprobado en referendo nacional con la ratificación del 61,4 % del electorado, siendo promulgado en febrero de 2009.

A pesar de haber visto sus demandas postergadas, recortadas y descharacterizadas, las organizaciones indígenas mantuvieron su apoyo y se movilizaron por la nueva Constitución Política del Estado. Del otro lado, la oposición mestiza y regional una y otra vez denunciaba los riesgos para el Estado de Derecho exigiendo cambios. Estos cambios eran efectuados, pero la oposición continuaba con sus críticas como si los riesgos se mantuvieran intactos. Esto puede verse como parte de una dinámica política donde en realidad no importaba lo que dijera el texto para que los opositores criticaran el proyecto apoyado por el gobierno. Pero podemos encontrar rastros de una verdadera guerra entre mundos u ontologías.

Por las características de las demandas indígenas, estas eran incluidas en artículos constitucionales, pero su fuerza radicaba en otro lugar. Hablamos de silencios constituyentes porque estos son, de algún modo, invisibles para el derecho estatal. Por supuesto las organizaciones sociales tenían reivindicaciones que se concretizaban de forma escrita, pero siempre las palabras resultaban imprecisas. Al mismo tiempo, lo dicho era insuficiente y también expresaba más que lo aparente. Por eso los vaticinios catastrofistas de la oposición se reavivaban una y otra vez antes de que nuevas “imprescindibles y fundamentales” modificaciones fueran realizadas. Esto ocurrió en cada instancia de la Asamblea: en las comisiones, ante cada versión negociada con la oposición en mesas de diálogo, y tras el gran acuerdo donde la oposición revisó toda la Constitución y, aun así, hizo campaña en contra de su aprobación levantando los mismos fantasmas que se había enorgullecido de alejar en el Congreso con las modificaciones efectuadas.

Algo de esta fuerza de los silencios y espacios de ambigüedad de una Constitución fue percibido por el constituyente de la oposición y

politólogo Jorge Lazarte, que en una columna de opinión del periódico *La Razón*, poco antes del referendo, afirmaba que el peligro de la “Constitución del MAS” estaba justamente en lo que no decía (2008). También el diario *Los Tiempos*, de Cochabamba, afirmaba: “nos encontramos ante una obra maestra de ingeniería política mediante la cual, *sin decirlo de manera explícita*, se constituye un cuarto poder del Estado”, en referencia al “Poder Social”, que el MAS habría constitucionalizado sin que nadie se diera cuenta (2008).⁶

Etnografía de la constitucionalización “indígena originario campesina”

En agosto de 2006, cuando se inauguraba la Asamblea Constituyente en la ciudad de Sucre, todavía no era posible medir el alcance, talante y dirección política de las transformaciones que el nuevo gobierno buscaría. Además de la fuerte oposición desde el oriente del país exigiendo autonomía departamental, surgiría una demanda del departamento de Chuquisaca por el retorno de los poderes de gobierno a Sucre (capital formal del país, pero desde hace un siglo solo sede del Órgano Judicial). Posiblemente esta firme oposición fue un elemento importante para mantener sin ruptura el complejo tejido que unía a campesinos, indígenas y la izquierda en el gobierno y aliados, a pesar de las diferencias y visiones distintas. Otro elemento era un camino recorrido en conjunto, desde los actos por los 500 años de la Conquista, la solidaridad y protestas coordinadas en el periodo 2000-2005 y la formación del Pacto de Unidad después de la guerra del gas. Las distintas miradas convivieron en el tiempo de las movilizaciones y también lo harían durante la Asamblea Constituyente, no sin tensiones, pero todavía sin ruptura ni separación.

Como intérprete del momento político, el MAS aceptaría en su espacio político componentes del proceso que no expresaba o controlaba directamente y que reflejarían sus visiones en la propuesta del Estado Plurinacional. Como partido político que no había renunciado a su carácter de movimiento con aliados e invitados de distintos sectores externos a las organizaciones sociales de base, el MAS se ocupaba de la gestión estatal, pero permitía un desarrollo autónomo del proyecto de Constitución, delineado por las principales organizaciones indígenas y

6 Las cursivas son mías.

campesinas articuladas en el Pacto de Unidad, y por constituyentes de distintas proveniencias. Reuniones del MAS con movimientos sociales en la casa Argandoña de Sucre, y una infinidad de encuentros informales, pequeñas reuniones, llamados telefónicos y posiciones de organizaciones conformarían el proyecto. Había intervención desde el gobierno, pero no guía o control directo de este proceso, al menos en la fase de elaboración del primer borrador.

En la disputa contra el reclamo de autonomía departamental del oriente, encabezado por el comité cívico y entidades empresariales de Santa Cruz, el MAS recurrió a sus bases y, con la propuesta de plurinacionalidad, autonomía indígena, control social, democracia comunitaria, representación directa indígena, parlamento unicameral, reforma agraria y otros, daría lugar a propuestas que no impulsaba directamente y que incluso estaban en conflicto con su horizonte político. Había también algo de osadía que debe ser atribuida al impulso original de formación “desde abajo” del MAS como movimiento, que se vería limitada después por la necesidad de dar cauce a la aprobación del texto, y como parte de la aparición de una nueva ontología de esencia gubernamental. Como se vería después de aprobada la Constitución y terminado el impasse de disputa con la Media Luna, algunas miradas que marcaron el proyecto de Constitución iban más allá del estatismo nacionalista de inclusión de políticos profesionales que terminó consolidándose como camino político del MAS.

El punto de encuentro entre formas campesinas e indígenas durante la Constituyente se volvería un lugar imposible después de aprobada la Constitución Política del Estado, cuando sindicatos campesinos y organizaciones indígenas seguirían rumbos irreconciliables. Pero es justamente ese momento y esa posibilidad de articulación de diferencias lo que me interesa como momento productivo en que silencios se hacían públicos y las formas firmes de una legalidad colonial y capitalista eran cuestionadas. El diálogo abierto entre campesinos e indígenas, junto a otros actores y frente al intento de bloqueo de la reacción organizada desde la Media Luna, era también un momento de encuentro entre proyectos estatales y de autonomía que no aparecían como antitéticos, sino como aliados.

Es desde ese lugar político, alrededor del Pacto de Unidad (2006, 2007), desde donde se formuló el primer borrador de Constitución Política del Estado que el MAS usó como documento base en las distintas comisiones temáticas. Según Luis Tapia, el Pacto de Unidad no fue marginal y se constituyó en instancia de articulación en el nivel

ético-político, que también había operado en la fase de lucha contra el neoliberalismo. No operaba como instancia de negociación corporativa, sino como intelectual orgánico colectivo de campesinos y pueblos indígenas, y a quien se debe la introducción de la propuesta de Estado Plurinacional (Tapia, 2011: 92-95). Para un análisis del papel del Pacto de Unidad en el proceso constituyente ver Garcés (2010 y 2013) y Schavelzon (2013).⁷

En el Pacto de Unidad, la política de mayorías del campo y la ciudad se encontraba con visiones minoritarias de territorios originarios que podrían, así, ser protagonistas del proceso constituyente. Junto a posiciones políticas desde lo minoritario o como mayorías en el poder, el Pacto de Unidad posibilitaba el encuentro de un movimiento orientado a garantizar y defender la soberanía sobre los recursos naturales, de otros que desde una visión menos globalizante buscaban la posibilidad de pensar la vida desde concepciones diferentes de desarrollo. En el encuentro de mundos del diálogo interno a la nueva mayoría política, propuestas indígenas se “campesinizaban” y algunas ideas del sector campesino se “indianizaban”. El proyecto del Estado Plurinacional Comunitario saldría de un trabajo con pedazos de civilización, silencios e invisibilidades, ideologías mezcladas. Asesores, dirigentes y militantes se convertían en alquimistas que opinaban y encontraban acuerdos parciales que una y otra vez eran sometidas a la revisión y el cambio.

7 Las organizaciones del Pacto de Unidad construirían una propuesta de Constitución “de consenso” a partir del trabajo en varios encuentros nacionales. El 5 de agosto de 2006, en la inauguración de la Asamblea Constituyente, entregó la “propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado”. El documento era presentado por “organizaciones campesinas, indígenas, originarias y de colonizadores”. Una versión definitiva sería presentada a los constituyentes en mayo de 2007. Firman este último documento un bloque de organizaciones campesinas: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), luego rebautizados como Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB); la Federación Nacional de Mujeres “Bartolina Sisa” (FNMCB-BS), que agregarían a su nombre el “campesinas originarias indígenas”; un bloque de organizaciones indígenas, con la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) y el Consejo Nacional de Marqas y Ayllus del Q’ollasuyu (CONAMAQ), cada una incluyendo decenas de centrales indígenas regionales. También participarían organizaciones como el Movimiento Sin Tierra de Bolivia (MST-B) y la Asociación Nacional de Regantes (ANARESCAPYS), que, no obstante, dejarían el escenario durante la Asamblea, cuando el Pacto de Unidad hiciera seguimiento del trabajo de comisiones, asesoramiento técnico y convocaría a importantes movilizaciones.

El Pacto de Unidad no era solamente un conjunto de organizaciones sociales compuestas por federaciones, subcentrales y miembros o dirigentes. Se trata también de campesinos que devienen indígenas, en procesos que exceden el juego institucional y la política tradicional de partidos y sectores sociales. En lugar de un sujeto de la historia, o un “nuevo” sujeto hallado por la izquierda para su revolución, el Pacto de Unidad, en su encuentro, avanza como proceso de desobjetivación donde fue posible que la cosmopolítica estuviera presente. En lugar de ser sujeto que se realiza en un Estado universal, vemos que una guerra y yuxtaposición de ontologías dentro del Pacto de Unidad daría lugar a la expresión de silencios constituyentes como el de la comunidad, la *Pachamama* y el vivir bien. La plurinacionalidad, en su sentido fuerte, sería la forma política que podía expresar esos deseos no estatales de una sociedad distinta. Estos silencios entraron en el Estado, se hicieron públicos y fueron escuchados durante las discusiones constituyentes. De lo que se trataba, a fin de crear un Estado Plurinacional con lugar para otros mundos, era de crear bases para coexistir sin eliminar todo lo que no se pudiera traducir.

El encuentro de organizaciones de tierras altas y bajas, campesinas e indígenas permitió formular una política pluralista abierta a ontologías que no eliminaban al cosmos, las montañas ni la *Pachamama* del mundo político. En Bolivia, esta discusión bebía de aguas kataristas, con cierta recepción desde la izquierda que trabajaba cerca de organizaciones campesinas o indígenas y que, en el plano conceptual, bebiendo de fuentes locales y latinoamericanas, habían dado lugar al proyecto de un modelo que fuera apto para civilizaciones coexistentes de una sociedad abigarrada⁸ y en un marco de relaciones coloniales, que no se habían interrumpido en la república liberal o del nacionalismo triunfante en 1952. Ideas como “capitalismo andino-amazónico”, “Sistema Comunal” y “Vivir Bien” fueron discutidas en esta época. De ese contexto intelectual nacía también la idea de plurinacionalidad que, sin embargo, iría mutando hacia una significación más tenue relacionada con la demanda de inclusión en cargos públicos y reconocimiento social del ascenso económico de quechuas y aymaras.⁹

8 Cf. concepto de René Zavaleta Mercado.

9 Analizo las raíces y sentidos de los términos plurinacionalidad y Vivir Bien (en Bolivia y Ecuador) en Schavelzon, 2015. Al lado de una versión ecualizada por el Estado fuerte y lo social, que traducía la plurinacionalidad como inclusión y antirracismo, había versiones que se inspiraban por el deseo de indianizar la

El proyecto articulado por el Pacto de Unidad sería solamente un punto de partida que, no obstante, daría al proyecto definitivo sus conceptos esenciales y novedosos para el Estado: plurinacionalidad, Vivir Bien, autonomía indígena y comunidad. La debilidad para que de estos conceptos surgiera una nueva estructura territorial, estatal y de gobierno, sin embargo, se debía a la correlación de fuerzas entre el MAS y la oposición, pero también a límites que desde los sindicatos campesinos y el oficialismo se pondrían al sector indígena aliado. La posición del gobierno de Evo Morales después de la Constituyente asumiría una identidad política de protagonismo estatal paternalista con políticas de bienestar social desde un nacionalismo soberanista que postulaba, sin embargo, la necesidad de control de los movimientos sociales sobre el Estado. Otras demandas, desde el territorio y contra el Estado, en el imaginario político comunitario indígena pero también urbano, desde la “guerra del agua” (abril, 2000), se convertirían en importantes silencios de la Constitución y del proceso político en general.

En el registro etnográfico de las discusiones de la Asamblea Constituyente (Schavelzon, 2012), del que aquí reproduzco algunos fragmentos, vemos cómo las formas indígenas se encontraban con varias barreras. Gran parte de la dinámica de las reuniones de comisión con la oposición o de elaboración de artículos en el MAS y con aliados, se organizaba alrededor de la exigencia de definición estricta de cómo se introducirían las propuestas del Pacto de Unidad. Frente a esta exigencia, el trabajo de constitucionalizar, que ocurrió durante el año 2007, adquiría para los indígenas y sus asesores un alto grado de sofisticación y sutileza estratégica. Redactar una Constitución Política pasó a ser entonces, muchas veces, *constitucionalizar silencios* sobre temas que era mejor no incluir a que sean incluidos de forma delimitada o cerrada respecto a su posible futuro alcance.

En las discusiones, el modelo multicultural ya vigente en Bolivia era el lugar hacia donde inercialmente irían muchas de las propuestas. Lo “plurinacional”, mientras tanto, funcionaría como concepto aún no definido de forma definitiva y clara; pero, aun así –o justamente por eso– tendría poder para amenazar como posibilidad de un constitucionalismo diferente. Vinculado a las discusiones que dieron origen a la propuesta

socialidad, descolonizar el pensamiento, crear un Estado diferente con presencia indígena en sus órganos de decisión y no reducido a la ocupación de espacios de poder anteriores.

del Estado Plurinacional, podemos mencionar el concepto *ch'ixi* con el cual Silvia Rivera (2010) presenta la posibilidad aymara de pensar heterogeneidades que se articulan sin llegar a una fusión o síntesis nueva (Schavelzon, 2012). El trabajo de esta autora se relaciona también con el recorrido de las organizaciones kataristas y experiencias comunitarias que se conectan con el proceso político que en la Asamblea Constituyente buscaba plasmarse en nuevas formas políticas. En el trabajo del THOA (Taller de Historia Oral Andina) sobre proyectos de desarrollo en el norte de Potosí, se describe con claridad hasta qué punto la lógica del ayllu es invisible desde la mentalidad de modernización que la cooperación y el Estado buscaban implementar. De ese choque entre comunidad y desarrollo derivaban silencios que reaparecerían más adelante como lógica alternativa de Vivir Bien o *Suma Q'amaña* (Schavelzon, 2015a).¹⁰

En las reuniones de redacción del texto constitucional, pude observar cómo un constituyente del MNR (la histórica fuerza surgida de la Revolución de 1952, para ese entonces, convertida en fuerza marginal con algunas representaciones en la Media Luna) opinaba que para que se constitucionalizaran las autonomías indígenas, cada una de ellas debía tener estatutos escritos con normas de acuerdo al derecho, controladas por el gobierno central. Las normas deben ser genéricas, afirmaba. El presidente de la Comisión de Autonomías del MAS, mientras elaboraba con sus compañeros la propuesta oficialista, manifestaba que no se oponía a que hubiera un número alto de territorios indígenas con autonomía, pero que si ese fuera el caso, cada uno de ellos deberían estar claramente definido en la Constitución. No podría ser una lista abierta. Tampoco estaba de acuerdo con un reconocimiento de miles de hectáreas para pueblos con poca población. Consideraba que si no había definición, habría caos. Solicitaba entonces censos, mapas, registros históricos como medio para acceder al reconocimiento y para evitar la “imprecisión”.

10 En el libro *Ayllus y Proyectos de Desarrollo en el Norte de Potosí* (Silvia Rivera y THOA, 1992) se avanzó en la crítica de las fuerzas nacionalistas, liberales y estatistas que desde distintos flancos buscaban impugnar las formas tradicionales de organización, muchas veces en el inconsciente de las comunidades de forma silenciosa y ya no como parte de su institucionalidad. Aún con intención solidaria, los promotores del desarrollo actuaban como si la realidad del ayllu fuera un pasado irrecuperable. En un momento donde comenzaba a vivirse una revitalización de las instituciones ancestrales, autoridades estatales, sindicatos y agentes del desarrollo simplemente pasaban por alto a las autoridades tradicionales, al régimen de propiedad colectiva, a las formas de reciprocidad en la producción y a la propia territorialidad y cartografía del ayllu.

También temía que quechuas y aymaras de la ciudad, sin estructura social u organizativa propia, obtuvieran autodeterminación. Tomando en cuenta esos problemas para el derecho, “se podría ayudar mejor a los indígenas”, decía en esas reuniones de redacción, pidiendo que se incorporara un anexo sobre territorios indígenas en la Constitución. Le preocupaba la acusación de la oposición, que hablaba de “falsos pueblos indígenas” y preguntaba por los criterios para ser considerados como tal, que deberían ser definidos.

Pero el Pacto de Unidad defendía en cada reunión la posición explícita de que no todo debía definirse, y eso sostenían sus asesores y constituyentes en la Asamblea. En realidad, lo indígena sobrevivía con la indefinición. Primaba la idea de proceso gradual por el cual muchos pueblos irían consolidando sus territorios ancestrales en avances institucionales internos progresivos, después de aprobada la nueva Constitución. Al margen de la estrategia, además, la propia definición indígena funcionaba de formas que difícilmente podían traducirse en indicadores objetivos. La antropología trabaja el dinamismo de las formas de diferenciación y recomienda al derecho acatar la autodefinición. Para algunos, esto violentaba el Estado de Derecho.

Una de las discusiones donde claramente se expresó el amorfismo y capacidad articuladora *ch'ixi* del Pacto de Unidad fue en la definición de la composición del pueblo boliviano, en el artículo tres. Fuerzas antiestatales levantadas en la guerra del agua, las movilizaciones del Altiplano y la guerra del gas tenían claro que los recursos naturales deberían estar en manos del pueblo. Un Estado podría volver a venderlos o entregarlos, como la historia del colonialismo en Bolivia da cuenta. Los constituyentes establecerían que el Estado sería solamente administrador de los recursos, mientras que el pueblo sería el propietario. Ante esta modificación, los constituyentes y el Pacto de Unidad discutieron cómo esta entidad sería definida.

En otro lado, reproducimos el debate en detalle (Schavelzon, 2012), pero vale mencionar las posiciones que buscaban que el pueblo fuera definido como indígena o que se mencionaran las clases sociales, y la resolución abierta, que sumaba sin oponer, inspirada en el indianismo katarista de los años 70 y 80 de este siglo y su mirada con “dos ojos” –clase y etnia– (Albó, 1987), que se enmarcaba en la idea de “indígenas campesinos” como un solo sujeto político y que fue adoptada a partir de la propuesta del mencionado Pacto de Unidad. La fórmula central debía permitir la introducción en la Constitución de un sujeto colectivo

que sería definido como “naciones y pueblos indígena originario campesinos”, a lo que se sumarían, en el artículo tres de la Constitución, “las bolivianas y bolivianos”, las comunidades “interculturales” –que era como se autodefinían los sindicatos colonizadores, que incluía a los cocaleros– y “afrobolivianas”, igualadas en derechos con los indígenas en otro artículo de la Constitución.

No se trataba solamente de enumerar, sino de reconocer identidades múltiples e históricamente excluidas que debían ser expresamente nombradas. Las organizaciones sociales eran claras en reclamar que sus denominativos fueran incluidos en este artículo. Para los constituyentes del MAS, en lugar de redundancia había complementariedad de definiciones no excluyentes: campesinos que eran también indígenas, bolivianos que eran también interculturales. Algunos actores no aceptaban, entonces, que una coma separara definiciones propuestas por cada organización del Pacto de Unidad como: indígena, originario y campesino. De esa forma, en el sujeto central de la nueva Constitución fueron incluidas las mayorías (campesinas) y las minorías (indígenas), en cierta medida borrando esa diferenciación; y también los que solo se identificaban como “bolivianas y bolivianos”. En esta definición, las categorías nombraban distintos grupos, pero al mismo tiempo los articulaban en una definición única que mostraba las formas flexibles, abiertas y superpuestas con las que muchos bolivianos se autodefinen. Era el resultado creativo de la combinación de miradas de pueblos minoritarios, pensamiento india-nista, horizontes anclados en lo nacional, lo socialista y el pluralismo de izquierda.

Era en ese espacio inmenso, pero también inexistente entre indígenas y campesinos, que se construiría gran parte de la política boliviana desde 2006. En lugar de lo campesino separado de lo indígena por una coma, había un silencio. Ese silencio era el que permitía pensar y producir el espacio de encuentro de distintas civilizaciones, ontologías y proyectos políticos. Lo que también separaría el bloqueo campesino y posterior represión policial de Chaparina durante el conflicto del TIPNIS¹¹ era, en la Asamblea Constituyente y en las discusiones del Pacto de Unidad,

11 El conflicto del TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore) enfrentó al gobierno y organizaciones campesinas de su base con las organizaciones indígenas en el Pacto de Unidad, a raíz de un proyecto de carretera que atravesaría este territorio uniendo el Chapare con la capital del Beni. Además del daño ambiental de la carretera, el proyecto se veía como vector de expansión de colonizadores cocaleros en el parque (Schavelzon, 2015).

un silencio constituyente. Un vacío que decía mucho en la ausencia de una separación gramatical. Era el silencio de la descolonización, como posibilidad de nuevo Estado a ser construido por campesinos indígenas, naciones y pueblos, bolivianos y bolivianas.

De esta forma, la propuesta del Pacto de Unidad y del MAS en la Asamblea buscaba romper con la idea del mestizaje que el nacionalismo defendió por décadas, basada en la homogeneidad del pueblo sin yuxtaposición de nacionalidades étnicas, diluyéndolas en la comunidad imaginada nacional. Los tres cristales que formaban el Pacto de Unidad se recombinaban aquí presentando una imagen sumamente original del pueblo, en el sentido de romper su propia unicidad. Lo campesino de tierras altas, lo originario de tierras altas y lo indígena de tierras bajas, así, generaban innumerables posibilidades en una definición amplia y difusa.¹²

El resultado del diálogo entre horizontes políticos diferentes dio lugar a que las mayorías campesinas del Altiplano pensaran para sí regímenes especiales con reconocimiento de la diferencia y autonomía originalmente pensada para situaciones que involucraban grupos étnicos minoritarios. Al mismo tiempo, en la coyuntura de la Asamblea, minorías indígenas dispersas y alejadas del centro político tenían posibilidad de pensar el Estado, por la fuerza de las mayorías campesinas que les daban apoyo numérico para amplificar propuestas. El Vivir Bien, pensado inicialmente como propuesta vinculada a las comunidades del Altiplano, se convertía en propuesta para pensar el desarrollo y la vida en las tierras bajas, o en la ciudad. En este encuentro constituyente, la temporalidad cíclica de los andes—donde “el pasado queda adelante”, “el futuro ya fue visto” y donde el presente puede ser una reversión de espacio-tiempo (Apaza, 2005)— se articulaba con la temporalidad lineal del discurso del desarrollo (Escobar, 1994) y con la espacialidad nómada y antiproductiva de las tierras bajas (Viveiros de Castro, 2011).

En la definición pluralista del pueblo boliviano, lejos de la nación homogénea y estatal, se posibilitaba expresar silencios. El conflicto o yuxtaposición de ontologías podría habitar dentro de la Constitución Política, en lo indígena originario campesino, en las naciones y pueblos que se incluían en la formulación, y también *entre* lo indígena y lo campesino, *entre* lo originario y lo intercultural. Entre una y otra identidad,

12 La resolución puede ser pensada en términos de lo que Law y Mol identifican como “lista” opuesta a “orden” donde los elementos se ensamblan sin necesariamente formar parte de un conjunto mayor, no se relacionan jerárquicamente ni exigen inclusión necesaria (2002: 7).

había distintas ideas sobre el líder, la lucha política, la organización social, la nación y la autonomía. Lo salvaje se encontraba con la multitud, la masa, el sujeto de la historia y la comunidad.¹³

Por detrás de las innovaciones constitucionales estaba el hecho político de la irrupción indígena, confirmada por el censo de 2001 cuando el 62 % de la población se declaró como perteneciente a alguna etnia indígena. La identificación indígena generalizada –que no se limita a las comunidades del campo, sino que nombra a los quechuas y aymaras de la ciudad– fue un verdadero unificador que, sin eliminar la singularidad, traía dolor de cabeza a opositores liberales que insistían en que algunos de los que así se declaraban “en realidad” no eran indígenas, pero, antes que nada, posibilitaba la articulación de diferentes identidades que no diluían su particularidad y que, sin dejar de ser también bolivianos, mantenían su pertenencia o la recuperaban.¹⁴

La oposición al MAS veía en el artículo tres una discriminación hacia los no indígenas. Por no entrar en la enumeración, y ser solo englobados en el genérico “bolivianos y bolivianas”, se estaría creando un Estado indígena e hiriendo la república y la igualdad.¹⁵ Lo curioso era que esta acusación venía en simultáneo a la de sectores radicales del indianismo que, justamente, proponían indianizar las instituciones, pero para nada pensaban que el MAS había avanzado hacia esa meta. Una Constitución

13 Al discutir la vuelta a la política del concepto de multitud –importante en el siglo XVI y después fuera de circulación cuando se impuso en su lugar la idea de pueblo asociada al Uno y siempre pensada en conjunto con el Estado– Paolo Virno (2003: 11-19) aporta elementos para entender la particularidad de la definición que se ensayaba en Sucre. Pero la paradoja es que la forma como se definió el pueblo en la constituyente, parece acercarse, más bien, a lo que Virno entiende como *multitud*, como algo refractario a la obediencia, que rehúye a la unidad, es plural, no establece pactos durables ni se encarna en la persona jurídica. Virno da cuenta de un concepto de multitud que “detesta” la idea estatal de pueblo. En Bolivia, se trata más bien de una tensión que era interna al Pacto de Unidad y a todo el Proceso de Cambio en que el pueblo parece oscilar entre la definición nacionalista y la definición pluralista de la diferencia con fuerzas contrarias a la unificación y centralización estatal, de la autodeterminación contra el Estado.

14 En Schavelzon (2015b) analizo las circunstancias en que un nuevo censo, en 2012, dio como resultado una reducción a 45 % de población autodefinida como indígena. Con el avance del proceso, la indigeneidad genérica no solo se mostraría capaz de constituir una fuerza política considerable, también se opondría a procesos de constitución ontológica desde lo minoritario, asimilando el sentido de “indígena”, en sintonía con el discurso estatal, con el de la vieja identidad mestiza, totalmente desprestigiada.

15 Cf. Mesa, 2012.

abierta y repleta de cosas no dichas, pero presentes, permitía ver la constitución del indianismo o la del entorno blancoide que mantenía intacta la colonialidad.

Las dificultades del proceso de aprobación de la nueva Constitución, con la autorización del referendo constituyente frenado en el viejo Congreso que mantenía el texto elaborado por el MAS como rehén, derivó en que la oposición interviniera en la redacción del texto, vetando, corrigiendo y clausurando varios elementos. En la fórmula que define al pueblo, se reintrodujo la nación y, en otros artículos, volvió el término “república”, inicialmente eliminado y que en la última versión solo mantendría el espíritu crítico contra la república, pensada como continuidad del colonialismo, en el preámbulo: “Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal”. Una vez aprobada la Constitución, Evo Morales firmó un decreto en el que cambiaba el nombre de República de Bolivia por el de Estado Plurinacional de Bolivia, aunque todas las instituciones republicanas fueron preservadas.¹⁶

En los debates de las comisiones que redactaban el texto constitucional, uno de los técnicos constitucionalistas de la oposición rechazaba, en una de las reuniones, la clásica fórmula de “usos y costumbres” y “formas propias” de los indígenas. “Era demasiado abierto”, decía. Otros opositores vaticinaban una guerra civil si se autorizaba la autonomía en territorios indígenas, sin definir su alcance. La imagen que se presentaba ante tal reconocimiento era la de una disputa territorial de tipo feudal comprometiendo la unidad de Bolivia. También alertaba a la oposición el reconocimiento difuso de derechos para minorías que en Bolivia podría ser transferido a mayorías territoriales, debido a las características demográficas de etnias como la quechua y aymara.

La oposición denunciaba que se crearían gobiernos étnicos autónomos en la ciudad de El Alto, con el casi un millón de pobladores aymaras. También se escuchaba en las discusiones de la Constituyente que, debido a los nuevos derechos, los campesinos explotarían petróleo y otros recursos naturales para sí, sin solidaridad con el resto del país.

16 El artículo tres, después de la modificación congresal, expresa: “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.” Para un estudio de las distintas versiones del artículo con las discusiones que acompañaron los cambios, ver el primer capítulo de *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente* (Schavelzon, 2012).

Nada de esto se justificaba si vemos los artículos propuestos por el MAS. Para la aprobación de la Constitución en la Asamblea Constituyente eran necesarios dos tercios que el MAS no alcanzaba sin al menos una parte de la oposición y, por tanto, el proyecto se limitaba con el intuito de acercarse a los votos necesarios. Esta realidad política era importante en la decisión de no desarrollar conceptos. Pero explica solo una parte de la apertura; mi hipótesis aquí es que otra parte se debía a la verdadera imposibilidad de constitucionalizar formas no estatales.

Otro embate de la lógica de la definición contra la lógica de lo abierto y enumerativo se daría en el primer artículo de la Constitución Política aprobada en referendo el año 2009:

Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.

La segunda frase da lugar a un pluralismo que no se desarrollará en los distintos títulos del texto constitucional, pero que son la afirmación más fuerte en la dirección de dar cuerpo a la idea de plurinacionalidad. La primera frase fue fruto de negociaciones y muestra la tensión entre fuerzas centralistas y federalizadoras. También entre el Estado Social, el Estado de Derecho y el Estado Comunitario. Estos rótulos expresaban las miradas de distintos sectores y ponían lado a lado modelos de Estado que no necesariamente aparecían como compatibles en muchas discusiones.

Ante negociaciones sin salida, se optaba por una solución abierta e indefinida. Sería en el campo de la política ejecutiva, en la implementación de las leyes y en el campo de tribunales judiciales donde se resolverían asuntos que en la Constitución se solucionaban como compromiso entre miradas opuestas. Ante el encuentro de ontologías inconmensurables, no siempre podía dar lugar a una yuxtaposición. Cuando esta no era explícita, mediante enumeración, había todavía posibilidad de incluirla de forma estratégica, con formas más sutiles, en artículos contradictorios o de redacción confusa. La contradicción muchas veces era producto de una redacción final apresurada y contra el reloj. Pero la indefinición solía responder a que actores concretos se habían movilizad o habían presionado para que no se afirmase lo que pudiera anular sus aspiraciones.

En uno de los fuertes conflictos resueltos con contradicciones expresas, la Asamblea Constituyente vivió una verdadera batalla ontológica

alrededor de la constitucionalización de la justicia indígena, de extensa vigencia en los andes y hasta en localidades urbanas.¹⁷ Tema ya incorporado precariamente desde el Ministerio de Justicia en los años 90 del siglo XX, se esperaba que en la comisión de justicia de la Asamblea tuviera un tratamiento diferente. Jimena Leonardo, mujer de pollera que fue autoridad originaria en su comunidad y con estudios universitarios sobre el tema en La Paz, defendía una justicia comunitaria como una justicia que era más rápida, menos costosa, con sanciones apropiadas a la realidad local y que tenía mayor efectividad.

En los artículos sobre el tema, junto al principio del pluralismo jurídico (art. 178), se decía que la función judicial es única y que “la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena originaria campesina gozarán de igual jerarquía” (art. 179); pero, al mismo tiempo, se declaraba que “toda persona será protegida oportuna y efectivamente por los jueces y tribunales en el ejercicio de sus derechos e intereses legítimos” (art. 115) y que “El Estado garantiza el derecho al debido proceso, a la defensa y a una justicia plural”, que podían ser interpretados como intervenciones de los tribunales “ordinarios” en la justicia de la comunidad, que estaba organizada de otra manera. La definitiva relación entre los dos sistemas no está resuelta en la Constitución.

Las discusiones de la justicia comunitaria obligaban a cuestionar los límites de un sistema que estaba cerrado al pluralismo, pero no definía de forma clara si daría lugar a un nuevo sistema intercultural, o a un segmento multicultural de la justicia estatal como un todo. Quedaba abierto, de ese modo, si la justicia indígena se establecería como sistema paralelo, en igualdad con el sistema ordinario; si se introduciría en el Estado afectando toda la justicia nacional; o si se subordinaría al viejo derecho estatal, esta última opción tendía a prevalecer. En sucesivas modificaciones de un proyecto que pasó por innumerables comisiones, mesas de negociación y plenarias de reforma, la igualdad de jerarquía entre los dos sistemas de justicia quedó constitucionalizada. Al mismo tiempo, sin embargo, se quitaron cláusulas que impedían expresamente la revisión de una instancia superior, que, de hecho, sería concretada más tarde con una ley (de “deslinde jurisdiccional”), instancia en la que se concretaría el avance del Estado sobre la justicia de la comunidad, todavía indefinido en la Constitución.

17 Sobre la discusión acerca la Justicia Comunitaria y el pluralismo jurídico ver Santos y Exeni (2012), Nicolás, Fernández y Flores (2007) y Clavero (2008); en Schavelzon (2009 y 2012, capítulo 5) analizo las transformaciones de los distintos borradores de la Constitución en lo que concierne a este tema.

La igualdad de jerarquía entre formas estatales e indígenas se extiende también a las formas económicas, de gobierno y territoriales. Pero en distintos artículos se afirma lo contrario, con menos competencias para las autonomías indígenas respecto de las departamentales o el gobierno central, que mantiene su forma Unitaria; o con la democracia representativa sobreponiéndose a la comunitaria, o con el sistema educativo permaneciendo centralizado, la economía de mercado y el desarrollo industrial con más garantías que la economía del ayllu.

Otro silencio se expresaría con el concepto de democracia comunitaria que apenas era mencionado en la Constitución, pero que en sus fundamentos tenía la potencia de cuestionar la representación moderna e individual. Bolivia adoptaba para su gobierno la forma democrática participativa y comunitaria (art. 11), así como también el derecho al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión (art. 30.II.14). Las preguntas que surgían eran hasta qué punto la democracia del ayllu, con su asamblea, puede integrarse sin conflicto con la democracia capitalista. Si juzgamos una Constitución por lo que ella implanta como nueva realidad, concluimos que el ayllu permanece como silencio. Si vemos al texto como un mero reflejo de relaciones que se definen en otros ámbitos, podemos constatar que, a pesar de ser silenciosa, la comunidad se introdujo en la legalidad del Estado, sin duda como producto de movilizaciones y décadas de política indígena insurgente. Son formas que ahora existen para el Estado y van más allá de una conversación en plaza pública de sujetos occidentales civilizados, diría Rancière (1996), lo que hace que, por eso mismo, el Estado solo pueda verlas como equivocación (Viveiros de Castro, 2004).

Vinculando la crítica, la representación y las formas indígenas de democracia, desde las tierras bajas se incorporó la idea de representación directa, reclamo de minorías por participación, y algo central para imaginar la plurinacionalidad. En discusiones del Pacto de Unidad se hablaba de 36 representantes, aunque estos podían reducirse por agrupamiento y también aumentar, cuando CONAMAQ separaba dentro del pueblo aymara a sus 16 naciones o *syuyus*. La oposición rechazaba cualquier tipo de representación étnica o que no se guiase por el voto individual. Los campesinos del MAS, de la CSUTCB, tampoco veían esta representación de minorías con simpatía. Para el MAS, y así lo diría el propio Evo Morales, era este partido y sus parlamentarios votados por la mayoría los que representarían a los indígenas.

La resolución constitucional sería abierta debido a que dos artículos consecutivos establecerían parámetros contradictorios sobre el tema. En uno de ellos (art. 146, VII) se establecía que “las circunscripciones especiales indígena originario campesinas, se regirán por el principio de densidad poblacional en cada departamento”. En otro artículo (147, III) se decía que “la ley determinará las circunscripciones especiales indígena originario campesinas, donde no deberán ser considerados como criterios condicionales la densidad poblacional, ni la continuidad geográfica”.

El propio concepto de plurinacionalidad sería el canal en que el silencio ontológico de la comunidad se expresaría. Su indefinición llevaría a que se perfilen varias interpretaciones, aún antes de que el texto sea aprobado. Si el gobierno prefería la idea de plurinacionalidad –que era entendida como inclusión de sectores indígenas al Estado sin que esto implique modificaciones en la forma estatal– para las versiones más duras del indianismo el proyecto debería remitir a una confederación de territorios indígenas autónomos. Sumado a la imprecisión que acompañaba a la autoidentificación indígena, estos conceptos eran rechazados como amenazadores, aun cuando apenas estuvieran presentes en la Constitución de forma no desarrollados.

Una versión se interpretaba como un mapa de 36 naciones, aunque la Constitución oficializaba 36 lenguas indígenas sin referirse a este número de territorios. Las primeras críticas fueron las de sectores conservadores que sospechaban una proliferación de indígenas antes no reconocidos como tales para hacerse con tierras y otros derechos especiales. Pero también hubo críticas desde voces que veían con malos ojos la estabilización de un proceso dinámico *ch'ixi* y de conexión parcial.¹⁸ La fijación de naciones, no afirmada en el texto pero supuesta como posibilidad,

18 En el video “Conversa del Mundo Boaventura de Sousa Santos - Silvia Rivera” del proyecto ALICE (2013), Rivera dice que el concepto de lo plurinacional tiene luces y sombras, y que muchos conceptos son una especie de paraguas que permiten un margen de creatividad para interpretarlos en la práctica. Critica que el Estado reconozca 36 “globitos”, circunscritos a territorios, sin El Alto, sin el Chapare, circunscribiendo lo étnico a una visión territorial, “que es una visión masculina: es el territorio como fronteras, que son una invitación a la guerra”. Relaciona este proceso a los resultados del censo que, en 2001, mostró que el 49 % de habitantes hablaba un idioma nativo, pero que el 62 % nos reconocíamos indios, y eso se perdió. “Había gente de la ciudad que estaba dispuesta a ser indianizada, pero se perdió con el mapa de los globitos”, dice Rivera. Y se opone a la descolonización como “show”, con el ejemplo de los matrimonios interculturales sin que se descolonicen la medicina y la educación.

enyesaría una dinámica de articulación de diferencias a partir de formas esencializadas que, sin embargo, no tardarían en ser problemáticas por lo que dejaban afuera y por la imposibilidad de incluir la diferencia cuando esta no se adaptaba a esos recortes de identidad estatal.

A pesar de la indefinición, el peligro y amenaza anunciado por los críticos, junto a la fuerza del término plurinacionalidad como bandera que abría caminos y esperanzas desde la comunidad, entendida como territorio autónomo, le daba al término un valor que superaba lo explícitamente definido en el texto de la Constitución. Y estaba presente entre líneas y en las posibilidades extratextuales. Era un silencio constituyente. Como tal, tenía un defecto en su carácter inasible, escurridizo y sin garantías expresas en la Constitución. Pero también tenía una ventaja: la singularidad ontológica que podía expresar era invisible para ojos del derecho estatal convencional y, así, una puerta de entrada para su constitucionalización y existencia pública. Esto último le permitía sobrevivir a cualquier negociación en desventaja. Su fortaleza y debilidad eran su invisibilidad silenciosa.

El debate de la multiplicidad y el pachamamismo

En su análisis del enfrentamiento entre la forma comunitaria de los pueblos indígenas y la forma individual de la ciudadanía moderna, Pablo Regalsky (2013) estudia las formas de “disciplinamiento” que operan contra los sujetos colectivos del ayllu en mecanismos de creación de identidades individuales que son pensadas como una esencia localizada en el propio cuerpo. La ciudadanía construida de esta manera, escribe Regalsky, se asocia al requisito de propiedad privada individual al que las comunidades eran forzadas, junto a un proceso de individualización e integración indígena en el Estado criollo fundado en 1825. Este Estado que se impone *contra* las formas comunitarias indígenas permanecería vigente y obtendría nueva legitimidad con las reformas multiculturales de la década del 90 (*ibid.*: 4).

Es la participación en el sistema político de representación, escribe Regalsky, lo que viabiliza la delegación de soberanía en un proceso de individualización ciudadana y crea las condiciones necesarias para la desaparición de la estratificación étnica y las identidades indígenas colectivas. Se continuaría así con el proceso descrito por Tristan Platt (1982) en que el Estado nación lucha contra estructuras de autogobierno con

la intención de liberalizar la tierra y el mercado de trabajo, continúa el autor, horadando así el poder comunitario sobre ambos. Para Regalsky, el Estado opera con el objetivo de crear ciudadanía a partir de sus instituciones: “el Estado mantiene la ficción de un espacio político y jurídico monista y usa el censo, la escuela y el servicio militar como herramientas para la invisibilización de esos espacios de autonomía política y diferencia cultural y para la consecución de una ciudadanía homogénea” (*ibid.*: 21).

Contra esta tendencia, Regalsky destaca, en cambio, que “una importante transformación tuvo lugar en los trabajos de la Asamblea Constituyente en 2006-2007 para el reconocimiento de la preexistencia de las naciones indígenas respecto al Estado boliviano” (*ibid.*: 21). Como primeros avances desde el Estado en sentido contrario al proceso histórico desde la colonia, observa así que “las comunidades andinas establecen jurisdicciones indígenas, con autoridad indígena y normas indígenas, todas ellas con una meta específica: garantizar los derechos a acceso de los pueblos indígenas al usufructo de la tierra comunitaria, las fuentes comunitarias de agua, y otros recursos naturales vitales para la reproducción social. Por supuesto esa meta está en profunda contradicción con las necesidades actuales del capitalismo de ganar acceso a todos los recursos naturales” (*ibid.*: 22).

De formas subrepticias o difusas, la propuesta del MAS buscaba avanzar en temas neurálgicos para el liberalismo y la república. Con lo que podemos ver como “insinuaciones jurídicas”, el Estado parecía buscar desde el interior su propia descolonización. La forma de república, defendida por los liberales en contra de los “indígena campesinos”, era cuestionada en formas diferentes de entender la propiedad (con la territorialidad colectiva y el reconocimiento de la ancestralidad), y la forma representativa de gobierno (con la inclusión de la representación directa de pueblos en el parlamento), el sistema judicial del derecho positivo (con la jurisdicción indígena campesina) y la división de poderes (con el control social).

Frente a una propuesta que solo avanzaba en la mesa de negociaciones por su forma difusa, ubicua e inasible, podemos dar cuenta de una ontología estatal, moderna y dicotomizadora, que resistía a las nuevas reformas. Una resistencia conservadora contraria al pluralismo y la coexistencia de elementos no asimilables. La oposición más directa y explícita llegaba desde sectores políticos liberales que rechazaban las reformas. Los que no se embanderaron en el “Proceso de Cambio” y más bien invocaban el Estado de Derecho que peligraría frente al proyecto

plurinacional. Desde el liberalismo, y desde la política mestiza que había dominado el campo político por décadas, se impugnaba lo que cuestionaba la legalidad vigente.

En reacción a cambios que tenían como horizonte la comunidad, y que no pueden asimilarse a otros momentos de cambio en la historia de Bolivia, donde el marco nacionalista o de izquierda marcaba el camino a seguir, se daba en términos de impugnar híbridos y mezclas, percibidos como *nonsense* y combinación asistémica o irracional. El carácter heterogéneo y combinado del proyecto Plurinacional era criticado por ejemplo por Juan Carlos Urenda, principal asesor del reclamo autonomista de la Media Luna en tiempo de la constituyente, como abogado que coordinó la elaboración del proyecto del Estatuto Autonómico Departamental de Santa Cruz con el que se intentó desafiar a la Constitución Política del Estado defendida por el MAS.

Urenda presenta un análisis de la Constitución denunciando lo que ve como “inconsistencias”. Urenda (2009) propone para explicar la nueva Constitución la imagen del “Estado Catoblepas”, retomando la figura legendaria de un animal monstruoso utilizada poco antes por Mario Vargas Llosa, guía político de buena parte del liberalismo latinoamericano. La nueva Constitución, para Urenda, contiene el germen de su propia inviabilidad, a partir de cinco contradicciones descritas por el autor de la siguiente manera: 1) el principio de igualdad vulnerado por el racismo expreso que impregna su texto; 2) el sistema democrático erosionado por el control social tipo fascista; 3) el régimen de autonomías departamentales anulado por un sistema competencial torpemente centralizado; 4) el desarrollo económico limitado por la tendencia al estatismo comunitarista y un régimen de inversiones sobre recursos naturales absolutamente desalentador y; 5) la justicia como función esencial del Estado, que tiene en la justicia comunitaria el germen de un mar de injusticias (Urenda, 2009: 7). Las ideas de “contradicción”, “desorden”, “incoherencia”, “violencia” e “ilegalidad” dominaban su análisis.

Otro ejemplo de posiciones “purificadoras” (Latour, 1993), “institucionalistas” y enmarcadas en la ontología moderna en la Asamblea Constituyente fueron las defendidas por Jorge Lazarte, politólogo y constituyente electo en La Paz, elegido desde el partido de “centro derecha” UN, del empresario Doria Medina, en la oposición del gobierno del MAS (del que después se alejaría). Lazarte fue el responsable de presentar el informe de la oposición en la Comisión de Visión de País donde la presencia de constituyentes como Raúl Prada y otros provenientes de

CONAMAQ permitieron introducir los conceptos de plurinacionalidad, preexistencia territorial indígena y Estado Comunitario. En esa oportunidad manifestó que el MAS “jugaba [a] aprendizaje de brujo” por combinar lo plurinacional con lo unitario, para él una “contradicción explosiva”. Más todavía: registré en el cuaderno de campo a Lazarte afirmando que el Estado Plurinacional era un “experimento” porque en ningún país del mundo existía algo así, y que con el mismo “se desprecia el Estado de Derecho, parte inherente del Estado moderno para poner límites al poder”. Lazarte afirmaba que “por la unidad del país, el Estado no podía basarse en la diferencia étnica como lo hacían Franco y Hitler” (Schavelzon, 2012).

Jorge Lazarte expresaría su visión en el capítulo “La Asamblea Constituyente de Bolivia. El pacto era necesario, ¿por qué no fue posible?” del libro *Lo que unos quieren recordar, otros no pueden olvidar*, organizado por Moira Zuazo y Cecilia Quiroga San Martín (2011). Esta descripción que Lazarte hace de las negociaciones en los primeros meses de la Asamblea muestra el caos y complejidad del escenario, pero en su análisis se impone la simplificación. Para Lazarte, a pesar del acuerdo y aprobación final, la Asamblea Constituyente fracasó y no fue posible realizar el pacto. Considera que la Asamblea fue apenas un espacio de “confrontación” y “enfrentamiento” donde “la palabra fue reemplazada por la violencia” (2011: 323). Esta evaluación se entiende a partir de una idea abstracta de Asamblea Constituyente y de procesos políticos inspirada en Jon Elster y su definición de acuerdos basados en “procedimientos de argumentación racional” y en la “fuerza del mejor argumento, con criterios de validez y credibilidad y relaciones observables de causa y efecto” (Lazarte, 2011: 352). Ese es, para Lazarte, el marco deliberativo y democrático de las decisiones, que evalúa que fracasaron en el proceso boliviano, dando lugar a la negociación, definida por Lazarte también a partir de Elster como “amenazas, promesas y regateo”.

Para Lazarte, el proceso constituyente boliviano, marcado por interrupciones, movilizaciones y espacios informales de negociación, no se adecuaba a la democracia. El modelo de Lazarte parece ser el de pocos iguales debatiendo entre sí, donde los métodos, vestimentas y modos de campesinos indígenas no se adaptan a sus criterios de racionalidad. En su texto, Lazarte explica lo que ve como fracaso aludiendo a varios factores valorados negativamente: mandatos colectivos en lugar de individuales, presiones “extralegales”; “intervención de actores externos”; “candidatos a constituyentes improvisados y con argumentos ideológicos”; candidatos

“más representativos que competentes”; “opinión pública poco afecta a interesarse en controversias de alto vuelo, demasiado nuevas o incomprendibles para ella”; “insistencia en el carácter plenipotenciario de la Asamblea Constituyente”; “falta de debate”; “participacionismo” y consenso obligatorio sin posibilidad de disentir en la democracia comunitaria, reconocida por la nueva Constitución, entre otros (*ibid.*: 335-337, 350, 381 y *passim*).

Acerca de la idea de lo plurinacional, que observa como “expresión con valor simbólico-normativo que podía cubrir todo y abriría un mundo nuevo” (*ibid.*: 385), Lazarte advertía sobre una “propuesta plurinacional no solo simbólica o de reconocimiento de derechos sino la matriz para reconfigurar todo el sistema institucional y electoral del país conduciendo al poder total” (*ibid.*: 391). Esta definición reconoce la fuerza de una propuesta que en la crítica del “pachamamismo”, y otras, suele ser presentada como mera retórica sin capacidad de modificar la realidad. Como extremos que se encuentran, su visión se acerca a la del indianismo aymara que aún se refiere a “dos Bolivias”: una blanca y otra india, sin apertura para conexiones parciales, *ch'ixi* o yuxtaposición de ontologías).¹⁹ Ambas simplificaciones son fuertes como imagen política, pero no permiten acceder a la complejidad, las combinaciones y la ambigüedad que estaba sobre la mesa de redacción en esta Asamblea.

Contra la propuesta de Estado Plurinacional, la oposición al MAS, de la que Lazarte formaba parte, se organizaba discursivamente a partir de la defensa de la Nación que estaría amenazada por el reconocimiento territorial de etnias; de la República, en peligro con el reconocimiento de formas comunitarias, derechos colectivos ancestrales y el “participacionismo corporativo”; y también del “Estado de Derecho”, contra lo que era visualizado como “régimen autoritario y populista”. La temática indígena, para la oposición al MAS en la Asamblea, debía reducirse al lugar de la historia y el folclore; mientras el presente de las comunidades campesinas se asociaba a la pobreza, necesidad de acceso al mercado, con todos los gestos paternalistas que, en teoría, serían ajenos al liberalismo clásico, pero que en Bolivia lo caracterizaban.

Lo que los defensores del concepto de plurinacionalidad, o de una definición amplia de “pueblo boliviano”, veían como innovación, por combinar componentes de tradiciones diferentes, y que vemos como base para entender el escenario de conflicto y yuxtaposición de ontologías,

19 Cf. Schavelzon, 2016.

sería justamente el punto al que apuntarían muchos de sus críticos. Para ellos, la mezcla de matrices y paradigmas constitucionales y políticas eran negativas, amenazadoras o injertos que creaban una Constitución incoherente. En este sentido, el periodista paceño Fernando Molina asumiría una posición liberal, considerando las innovaciones plurinacionales del texto como “ficción jurídica” que no contaría con instrumentos para cumplirse, del mismo modo que las primeras constituciones liberales del país, aunque con contenido inverso, porque en ese momento se establecía lo que ahora es criticado por los indígenas (2009: 3).

Para Molina, la Constitución promulgada en 2009 lleva hacia un extremo la concepción de Bolivia como sociedad no homogénea y diversa (él dice también “no nacional y fragmentaria”) introducida ya desde las reformas constitucionales de 1995; y también vuelve a la matriz de la economía estatizada con influencia nacionalista, socialista y antiliberal, que es para él hasta en la actualidad la principal “ideología boliviana”. Molina describe las fuentes de la nueva Constitución de la siguiente manera:

[...] el 70 % o más de la Constitución está basada en el republicanismo latino (soberanía popular, división de poderes), el liberalismo inglés (limitación del Estado por medio de la definición de los derechos civiles y personales) y el francés (derechos políticos, principio de no discriminación). La autodeterminación de los pueblos indígenas ha sido tomada del acervo de la izquierda europea. La descolonización es un concepto ‘postcolonial’, es decir, desarrollado en los centros educativos del primer mundo, etc. (*ibid.*: 41).

Pero, para Molina, la mezcla y combinación de las distintas vertientes (en particular, indianismo y nacionalismo antiliberal) le daba a la Constitución un

[...] carácter híbrido e incluso contradictorio de la filosofía de esta Constitución, que por un lado apunta a la centralización y la acumulación del poder, y por el otro ofrece garantías políticas y oportunidades de gobierno a un sinnúmero de entidades subnacionales, en particular a los pueblos indígenas (*ibid.*: 6).

Sobre esa situación, el autor califica las dos tendencias como incompatibles, por lo que, en uno de los dos aspectos, necesariamente deberá fracasar (*ibid.*: 6). Cerrado a la diferencia indígena y a las posibilidades de introducir sus formas en la Constitución, Fernando Molina afirmaba

que la autonomía no puede ir junto con el control de los recursos naturales y que la libertad no combina con formas comunitarias: señalaba que la propiedad colectiva y la propiedad comunitaria limitan la libertad económica y la propiedad privada (*ibid.*: 11-13).²⁰

En otro artículo de su autoría, publicado en el periódico Página Siete, Molina (2011) presenta una lectura negativa de la combinación de elementos de origen diverso y un complejo proceso que no muestra un sentido homogéneo, único y sin tensiones:

[...] en la olla de presión de los acontecimientos históricos y de los ritmos del poder, se ha convertido en una suerte de “puré” en el que se mezclan, indistinguibles, ideales con conveniencias, hechos con mentiras, giros a la derecha, a la izquierda y al centro, estatismo con grandes ganancias privadas, indianismo naturalista con depredación ambiental, progresismo con machismo, homofobia, etc.

En la línea de la denuncia de una especie de fraude o mentira, común a las críticas tanto del indianismo aymara como del nacionalismo de izquierda o, en este caso, desde el liberalismo, Molina prosigue: “¿qué queda, pues, de la ‘novedad plurinacional’? Solo las ficciones jurídicas, como la atribución a los pueblos de la condición de ‘naciones’, que no se traducen en ninguna prerrogativa estatal” (2011).

Desde dentro del proceso político y constituyente, había una crítica simpática hacia el Proceso de Cambio que confluía con la impugnación liberal de la oposición al MAS allende lo que gustaría a los protagonistas. Si tenemos en cuenta los lentes modernos con que parte de la izquierda se posiciona en el proceso político, es evidente que toda posibilidad de otra ontología presente en el juego político es *invisible*, de la misma manera que lo es para la oposición política más dura. El “fuego amigo” contra la introducción de conceptos y formas institucionales indígenas

20 Sobre la propiedad, que preocupa a Molina como buen liberal, critica la determinación constitucional de que el uso que se haga de la propiedad no debe ser perjudicial al interés colectivo. Molina ve el término “propiedad colectiva” como una contradicción de términos, y que el mandato de “redistribuir la riqueza” apunta a “disminuir la propiedad de unos para favorecer a los otros”, prediciendo que muchos de los beneficios sociales que se establecen (como creación de empleo), deberán hacerse necesariamente a costas de la propiedad “de alguien”. También considera que el incremento de la propiedad estatal, con la participación en la industrialización y en el control de los recursos naturales, también irá en desmedro de la propiedad privada (2009: 13).

aprobaba la necesidad de transformaciones, incluso la necesidad de empoderamiento indígena, pero rechazaba de forma despectiva los pocos elementos no modernos que iban siendo introducidos o propuestos. Esta crítica se puede resumir a la controversia surgida en torno al llamado pachamamismo, que de forma más eficaz que la impugnación total, circulaba en el mundo político como fuente de invisibilización y neutralización compartida, tanto por el liberalismo progresista como por cierta izquierda.

Nos interesa esta crítica como forma moderada y seductora para parte del progresismo, pero tan cerrada a otras ontologías políticas como la oposición de Evo Morales en la Media Luna, de raíz empresarial vinculada a la dictadura y que pudo impulsar importantes movilizaciones donde convivían reclamos direccionados a la parte más pobre del país, no sin racismo y separatismo como parte del imaginario. A la polaridad política entre liberales y miembros de una izquierda que busca oponerse al neoliberalismo desde el poder del Estado para actuar en lo social y en lo económico, todo un mundo cosmopolítico, de la comunidad, de la diferencia y la autodeterminación, plantea una impugnación general. Desde esta mirada, marginal y no totalmente en pie como ejército en una guerra de posiciones, sino más bien presente en algunas grietas del debate, debemos ver que la propia mirada política que separa lo social de los individuos, la comunidad de lo político, lo público de lo privado, la economía de la vida, queda totalmente impugnado. Esta posibilidad política, que no se reduce a la reconstrucción de un pasado ancestral y, de hecho, propone una alternativa hacia delante frente a los límites de la representación y forma política moderna, era la fuente de todas las “equivocaciones” e invisibilidades de un lugar político para muchos invisible.

El pachamamismo es un término que circulaba como referencia a las corrientes folclóricas, ritualísticas, religiosas, etc., que hacen culto a la *Pachamama*, pero que pasó a ser usado para la aparición de estas señas en la política estatal. Desde el Ministerio de Relaciones Exteriores y la propia Presidencia, el ceremonial andino dio lugar a símbolos andinos, desde el atuendo del presidente hasta la incorporación de rituales o referencias ancestrales. Evo Morales hizo un acto de asunción a sus dos presidencias en las ruinas de Tiahuanaco, y la ritualidad invadía de a poco algunos espacios estatales y discursos de autoridades. Fue la forma en que la fuerza del indianismo en las movilizaciones anteriores al triunfo de Evo Morales, se tradujo en términos de nueva estatalidad. Un triunfo de comunicación que podía tener efectos sociales importantes

en términos antiestigmatizadores de lo indígena en una sociedad racista, tenía sentido como fruto del consenso político para cambios radicales. Sin estos, que la Asamblea Constituyente encararía, se trataba solo de un nuevo ceremonial y, como tal, no era más que una versión rígida de toda la diferencia indígena.

El periodista e investigador argentino Pablo Stefanoni fue uno de los protagonistas de este debate, a partir de columnas de opinión en el periódico con una crítica al pachamamismo. Pero esta posición recorría desde varios lugares el proceso político, incluso dentro del gabinete de Evo Morales, en disputas internas de facciones de izquierda “progresista” o “marxista” y el indianismo crítico de la idea de progreso y el eurocentrismo. Es difícil no ver en la crítica al pachamamismo una visión de burla y desprecio por la *Pachamama*. Stefanoni se refería en una de sus notas a “una retórica cuasi mística en algunos casos o simplemente utópica/ altercivilizatoria en otros” (2012) y veía negativamente su variedad de sentidos, desde el “anticapitalismo” a las políticas públicas pasando por el desarrollo de una “ética del trabajo” (*ibid.*). En “¿Adónde nos lleva el pachamamismo?” (2010a) describía el “pachamamismo” como “neolengua a la moda”, vinculada al indianismo, que

[...] contribuye a disolver las profundas ansias de cambio de los bolivianos en el saco roto de una supuesta filosofía alternativa a la occidental, aunque a menudo es aprendida en espacios globales como los talleres de ONG, en la calma de la Duke University o en los cursos supervisados por Catherine Walsh en la Universidad Andina o la Flacso Ecuador.

Desarrollando esta crítica, Stefanoni diría que

[...] desde el lado “pachamámico” hay una crítica supergenérica y desinformada sobre la crisis de la civilización occidental que mete demasiadas cosas en la misma bolsa y echa toda la culpa de nuestros males a un occidente bastante difuso con polaridades falsas como comunitarismo/ individualismo. Para estas visiones, el capitalismo estaría en crisis por una suerte de exceso de individualismo (2012).²¹

21 Sobre el debate, ver Schavelzon (2012: capítulo 6); Stefanoni (2010a, 2010b, 2010c), Escobar (2010), Soliz Rada (2011). Y *Debate ordenado sobre pachamamismo* publicado por David Roca en *Scribd* el 8 de junio de 2010: es.scribd.com/doc/33675955/Debate-Ordenado-Sobre-El-Pachamamismo.

El debate iniciado después de aprobada la nueva Constitución puede leerse en dos sentidos. El primero, el de señalar el carácter retórico de los elementos indígenas, que eran contrastados con un énfasis desarrollista, para nada respetuoso de la *Pachamama*. El ceremonial indígena podía ser fácilmente contrastado con la continuación e incluso aceleración de un desarrollo que, en términos de renta, podía estar dejando al Estado una buena cantidad de recursos para políticas sociales, pero que, en términos de impacto en el territorio y relación con modos de producción y explotación, no había diferencia con lo que gobiernos anteriores habían buscado implementar. La crítica tuvo su auge en el tiempo de la “Cumbre de los pueblos por el cambio climático”, realizada en Cochabamba el 2010,²² en la que el gobierno expuso de forma bastante clara un doble discurso, defensor de la Madre Tierra –por un lado– pero generador de conflictos ambientales –por otro–, y con pueblos indígenas que durante esas jornadas organizaron una mesa paralela a las del evento, visibilizando esos conflictos, incluyendo aquel que tuvo más repercusión internacional: la construcción de una carretera por el TIPNIS. Esta crítica era importante en la medida en que llamaba la atención para el problema que torna voces indígenas en silencios. La mera mención de la *Pachamama* no cambiaba el mundo de por sí, pero podía poner sobre la mesa la posibilidad de otra política, con aperturas para otros mundos que el capitalismo parecía colonizar para siempre. Este nivel era el que permanecía invisible según la crítica al pachamamismo.

La segunda lectura que puede hacerse de la crítica al “pachamamismo” nos interesa aquí especialmente. Es la que apuntaba a impugnar la posibilidad de pensar un Estado que abrazara una teoría diferente sobre el desarrollo, manifestando una desconfianza hacia una ontología que se hacía presente en un lugar no habitual. Sin negar el posible uso político de estos elementos, en la crítica del pachamamismo se negaba el conflicto de ontologías. No habría dos mundos. Solo instituciones, políticas, personas, presupuestos. Desde el realismo político, la posible aparición de la diferencia era reducida al folclore, como en el multiculturalismo.

Junto al pachamamismo, y negando una guerra de ontologías, encontrábamos posiciones presentadas como realismo político que, cerradas a discutir civilizaciones, colonización y, especialmente, posibilidades de transformación del imaginario político, se limitaban al dato concreto de la ciencia económica y el balance de gestión. Contra la diferencia

22 Cf. Fundación Tierra, 2010.

indígena tendríamos el realismo de las instituciones. Pero aun cuando pensamos en voces que provienen de la izquierda o la academia, y no del Estado, el horizonte de la crítica del pachamamismo era similar al que desde el mundo de las empresas coloniza la política de hoy: la eficiencia de gestión, y la política reducida a administración de un mundo cuyos límites y posibilidades de multiplicidad no están abiertas a discusión o transformación.

La Constitución abierta y plural

De forma opuesta a las posiciones que pueden verse como mecanismos que buscan la eliminación de presencias incómodas, relacionadas con ontologías no modernas, anómalas en el Estado, o la propia irreverencia de lo popular cuando no estructurado y jerarquizado, Bartolomé Clavero cuestiona el carácter colonial del constitucionalismo americano desde la independencia. Propone pensar en un “Estado de Derechos”, en plural, a partir de los derechos de los pueblos indígenas americanos, en una crítica al “Estado de Derecho”, en singular, que define como invención europea que no permite librarse de la “hipoteca colonial” (2006: 684). Farit Rojas Tudela (2012), en un artículo inédito, también defiende un derecho pluralista, que incorpore las voces indígenas; pero parte de otro lugar y prefiere mantener al “Derecho” en singular, con la condición de que este sea plural y poroso. En el pluralismo jurídico de su definición, los ordenamientos jurídicos “no se conciben como entidades separadas ni independientes, y conviven en intersección, mezcla e interrelación” (*ibid.*). En una perspectiva jurídica que podría dialogar fácilmente con las discusiones del giro ontológico, los estudios de la ciencia y tecnología y los ecologismos mencionados arriba, se trata, para Rojas Tudela, de una “constante construcción de interlegalidad de órdenes jurídicos porosos” que “no son ni totalmente abiertos ni totalmente cerrados” (*ibid.*). Cabe analizar si ontologías que refieren a civilizaciones indígenas pueden traducirse a una discusión jurídica y constitucional. Pero es ahí donde creemos que debemos recurrir a ideas como la de una Constitución Política abierta e indefinida, con silencios constituyentes. Rojas Tudela continúa: “No se habla de muchos derechos o muchos órdenes jurídicos sino de un solo Derecho y orden jurídico plural, abierto y en constante construcción”. Este autor define entonces este constitucionalismo en el marco de un giro deconstructivo del “pluralismo jurídico post colonial”

que va más allá de la concepción liberal de derechos fundamentales con la propuesta de un “Derecho dúctil y de derechos con cualidades porosas” que supera el monismo jurídico de gradación jerárquica y la propia concepción del estado-nación (*ibid.*).

Sobre la Constitución de 2009, Rojas encuentra que los derechos, deberes y garantías conservan en parte la naturaleza individual de la tradición occidental del constitucionalismo liberal, “pero a la vez presentan una posibilidad deconstructiva crítica en figuras como el pluralismo jurídico y los derechos de las naciones y pueblos indígenas originario campesinos”. Cita así el artículo 178 de la Constitución en que se abren las puertas a la pluralidad de fuentes de derecho al establecer que “la potestad de impartir justicia emana del pueblo boliviano”, y brinda el ejemplo de la “cláusula *númerus apertus*” (o cláusula de número abierto de derechos), que se refiere a derechos “en devenir, de porvenir”, derivados de otras matrices civilizatorias y presentes en la Constitución promulgada en 2009. Cita en esa dirección también los artículos 1, 9, 30, 98 y 179 de la Constitución de 2009 (*ibid.*).

Es fácil asociar estas miradas a la idea de una multiplicidad ontológica²³ o al análisis que plantea Boaventura de Sousa Santos cuando habla de luchas del derecho en el marco de una disputa entre una globalización contrahegemónica y una globalización neoliberal (2003: 36). Prestando atención a las condiciones de una legalidad cosmopolita subalterna, Sousa Santos menciona el uso de instrumentos hegemónicos en un determinado combate político con fines no hegemónicos, tema que toca de cerca al caso boliviano y que distingue de lo que sería el uso de estos instrumentos de manera hegemónica. Critica, de esta forma, que el Estado sea quien detente el monopolio de declarar la legalidad o ilegalidad de lo que es correcto (y derecho) y de lo que está equivocado (o es falso). Postula, entonces, que el uso no hegemónico de las herramientas jurídicas hegemónicas puede estar acompañado de movilizaciones políticas amplias que incluyan tanto acciones legales como ilegales (*ibid.*: 37).²⁴

23 Cf. Mol, 2002.

24 Distintos trabajos de Boaventura de Sousa Santos dan cuenta de la complejidad que atañe al problema del uso de formas hegemónicas para la emancipación. En su reflexión, considera que se hace necesario usar las herramientas de lucha que están disponibles y el constitucionalismo transformador aparece, en este contexto, como una instancia considerada “quizás la más decisiva” del uso contrahegemónico de instrumentos hegemónicos (2010: 80). En un trabajo bastante anterior, sin embargo, la cuestión del uso de los instrumentos hegemónicos para fines contrahegemónicos

Viciano Pastor y Martínez Dalmau (2010) escriben sobre el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano como periodo que abarca varias reformas: desde la nueva Constitución colombiana de 1991 hasta la aprobación de la boliviana en 2009 y la ecuatoriana y venezolana como casos más importantes. Desde su lectura de estos procesos –de los que participaron como asesores– plantean el surgimiento de un nuevo paradigma con elementos que reformulan la división de poderes, crean formas de participación, incluyen elementos de control de constitucionalidad y regulación estatal con garantías para efectivizar derechos económicos y sociales.²⁵

El énfasis que pusimos en las cuestiones campesino indígenas, me permite presentar un contrapunto con la forma en que estos autores caracterizan los cambios constitucionales recientes:

Frente a una Constitución débil, adaptada y retórica, propia del constitucionalismo latinoamericano tradicional –históricamente incapaz de activar procesos políticos de avance social–, el nuevo constitucionalismo, fruto de las asambleas constituyentes comprometidas con procesos de regeneración social y política, plantea un nuevo paradigma de Constitución fuerte, original y vinculante, necesaria en unas sociedades que han confiado en el cambio constitucional la posibilidad de una verdadera revolución (2010: 9).

Con mi mirada centrada solo en el caso boliviano y sus elementos de innovación en el plano comunitario e indígena, no caracterizo el nuevo constitucionalismo como “fuerte”, inclinándome más bien por destacar su extrema fragilidad, maleabilidad y blandura. En un marco que mantiene firmes las bases del derecho tradicional, habría apenas la apertura para la expresión de otros mundos y voces campesino indígenas

es dado en términos “muy condicionales” que exigen “identificar las condiciones en que los instrumentos hegemónicos pueden ser puestos al servicio de una política progresista y emancipadora” (1997: 12). La diferencia entre términos “muy condicionales” y las nuevas constituciones como “la instancia más decisiva” tiene que ver con la irrupción indígena y la apertura de procesos constituyentes plurinacionales en la región. Pero también transmite las tensiones que se viven entre los protagonistas de estos procesos, en caminos nuevos y desconocidos de la búsqueda por cambios y descolonización.

25 En otros trabajos, Martínez Dalmau (2008) desarrolla el caso boliviano poniendo énfasis en elementos como la participación, la intervención estatal en la economía, el perfil social y de integración en América Latina. Los elementos comunitarios y plurinacionales indígenas son mencionados, pero ocupan un lugar marginal.

por primera vez y, que de forma marginal, el curso del proceso mostraría como momento fugaz. Por la presencia de derechos sociales y liberales, aún no es posible hablar de un nuevo paradigma instaurado, aunque sí definiendo su existencia que, pese a ser efímera, ha podido ser enunciada más allá del ámbito de las organizaciones sociales y la reflexión teórica que se desarrolla lejos de las instituciones.

En ese sentido, estoy de acuerdo con la caracterización de Boaventura de Sousa Santos (2007) acerca de un constitucionalismo que sería de tipo experimental y “postcolonial” que, en el marco de una crisis irreversible de la democracia liberal del Estado moderno, daría lugar a una “demodiversidad” que propone combinar democracias de varios tipos. Más que un constitucionalismo fuerte, se trataría de dejar cuestiones abiertas para que soluciones que no estuvieran presentes todavía pudieran ser encontradas en el futuro. De ese modo, “el pueblo mantendría el poder constituyente en sus manos y su fuerza no sería absorbida por el poder constituido” (2007: 22).

Aunque haya evidentes conexiones entre las distintas reformas constitucionales de la región, también me parece importante distinguir distintos componentes en tensión dentro del nuevo constitucionalismo. Esto hace Bartolomé Clavero, que define la Constitución de Bolivia como “primera Constitución realmente emancipadora a todo lo ancho y largo de las Américas” (2008: 80) que, por primera vez, rompería con el “colonialismo constitucional” (*ibid.*: 79). Al mismo tiempo traza una distinción en el seno del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano con una vertiente bolivariana y otra.

La Constitución venezolana de 1999, escribe Clavero (2011), sería propia de otra matriz por su débil avance en cuestiones pluralistas y de derechos indígenas. Sería justamente en lo que los procesos boliviano y ecuatoriano tienen de “bolivarianos” en lo que los mismos se alejarían del modelo plurinacional, por ejemplo, en la exacerbación del presidencialismo (“desequilibrado e irresponsable”) que neutraliza y entra en conflicto con el avance de la plurinacionalidad. Clavero destaca en el constitucionalismo de Bolivia y Ecuador el concepto de Vivir Bien o Buen Vivir, que entiende como alternativa al desarrollo desconsiderado con la naturaleza y en contraposición con el “bienestar” (*ibid.*). Clavero observa que esto no se encuentra en la Constitución venezolana, y así concluye entendiendo que existe un contraste entre el modelo bolivariano y el plurinacional (2011:14). Ese contraste, para el caso boliviano, se traduce

para Clavero en una pugna insalvable entre elementos nacionalistas y el modelo plurinacional apenas perfilado.²⁶

Estos elementos, que vinculo especialmente con la idea de descolonización, me llevaron a una interpretación de la nueva Constitución que destaca sus aspectos abiertos, indefinidos y hasta contradictorios (Schavelzon, 2012). Son estas características, más que su fuerza y capacidad de establecer un nuevo marco en el derecho, las que permitieron que, como saldo de una guerra ontológica, algunos silencios indígenas se hicieran públicos y entraran en la Constitución. Sería un constitucionalismo de sensibilidad y sutilezas que intentaría encontrar espacios para respirar entre la base republicana liberal individualizadora, el estatismo nacionalista homogeneizante y el pragmatismo político que daba a lo indígena por fatalmente desaparecido.

Su ambigüedad queda en evidencia cuando vemos que, a pesar de una ruptura política de las organizaciones indígenas del Pacto de Unidad (CIDOB y CONAMAQ) con el Gobierno, tanto este como aquellas continúan recurriendo a la Constitución aprobada para fundamentar posiciones contrarias. Con la ruptura del Pacto de Unidad y del encuentro indígena campesino, a partir de 2009, veríamos que conceptos abiertos como plurinacionalidad y Vivir Bien serían transformados desde el Estado en un sentido cerrado a la multiplicidad ontológica que podrían haber expresado las discusiones en la Asamblea Constituyente. Por parte de las organizaciones sociales, la ruptura con el sector campesino las llevaría también a una posición más rígida, de oposición y protesta donde el proceso de creación de conceptos que medían los límites de la forma estatal se había interrumpido.

Poco después de aprobada la Constitución, promulgada en febrero de 2009, dos posiciones articuladas en tensión durante la Asamblea y en el Pacto de Unidad, se desdoblaron y distancian en un proceso donde organizaciones “indígena originario campesinas” pasarían a ser

26 Sobre el caso de la Constitución de Bolivia, Clavero ve que “existe una fuerte pulsión del nacionalismo político frente al plurinacionalismo institucionalizado potenciando la ciudadanía indistinta frente a la articulación constitucional”. Y cuestiona: “¿Cabe concluirse que el constitucionalismo bolivariano, si constitucional puede decirse, no es ni tan siquiera compañero de viaje del constitucionalismo plurinacional, sino un agente que lo agrede y ningunea?” En la práctica política la cuestión está abierta; en el pensamiento constitucional la agresión y el ninguneo es indudable. Y concluye que “no se ha desarrollado todo el potencial de la plurinacionalidad como paradigma constitucional. Sin embargo, el modelo se encuentra suficientemente perfilado” (2011: 15).

organizaciones indígenas y sindicatos campesinos separados. Otras batallas darían continuidad a la guerra de mundos ontológicos que atravesó la redacción de la Constitución. La Ley de Deslinde Jurisdiccional (que concretaba la asimetría entre distintos sistemas), la nueva Ley del Régimen Electoral (que determinaba el tipo de representación directa que sería implementado), la Ley de Desarrollo Integral (que cuestionaba principios asociados al Vivir Bien), entre otras, mantendrían las disputas vivas, dando cuenta una vez más de la presencia de silencios que, aunque conjurados desde reformas que limitaban la diferencia, volvían a aparecer como amenazas para quienes veían el “Estado de Derecho” y la república amenazados.

Contra la invisibilización de la comunidad, algunos silencios constituyentes persistirían en las luchas de campesinos e indígenas. Habían surgido del encuentro de diferencias, que multiplicaban su fuerza al combinar búsquedas de autonomía y luchas que remitían a la agenda de octubre y demandas a un Estado social. La construcción de lo plurinacional, buscaba así enhebrar impulsos contraestatales con la voluntad de crear un Estado para todos. La nación y la plurinación corrieron juntas por un tiempo hasta que se encontraron enfrentadas, prevaleciendo la idea de que un Estado presente y activo llevaba a la neutralización y silenciamiento de voces de abajo, de movilización y de lógicas alternativas, ancestrales o surgidas de colectivos en movimiento.

Más lejos o más cerca del Estado, los silencios permanecerían como expresión de otros mundos posibles que, por algunos momentos, llegaron a interactuar con una legalidad estatal que parecía abrirse. Instituciones políticas y un sentido común desencantado que negarían lo indígena o lo reducirían a “minorías”, “cultura”, “retórica”, “caos”, se encontrarían con la emergencia de ontologías no modernas que introducían nuevas voces de una cosmopolítica que se resistía a transformarse en voz estatal, pero intervenía en una yuxtaposición ontológica que podía generar espacios de vida y descolonización.

Bibliografía

- Albó, Xavier (1987). “From MNRistas to Kataristas to Katari”. Steve J. Stern (ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World: 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press. pp. 379-419.

- ALICE (16 de octubre de 2013). “Conversa do Mundo IV. Boaventura e Silvia Rivera Cusicanqui” [archivo de video] Recuperado de: <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/santos-work/conversation-of-the-world-iv-boaventura-de-sousa-santos-and-silvia-rivera-cusicanqui-2/?lang=pt>
- Almeida, Mauro (enero - junio 2013) “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@U Revista de Antropologia da UFSCar*. Vol. 5, núm. 1: 7-28.
- Apaza, Ignacio (2005). “Concepción y estructura de metáforas temporales en la lengua aymara”. Ponencia a la XIX Reunión Anual de Etnografía del Museo Nacional de Etnografía y Folklore, 24 al 27 de agosto, La Paz.
- Blaser, Mario (2013). “Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology.” *Current Anthropology: A world journal of the sciences of man*. Vol. 64, núm. 5: 547–568.
- Cadena, Marisol de la (2010). “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics”. *Cultural Anthropology*. Vol. 25, núm. 2: 334-370.
- Carrithers, Michael; Matei Candea; Karen Sykes; Martin Holbraad y Soumhya Venkatesan (2010). “Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008”. *Critique of Anthropology*. Núm. 30: 152-200
- Clavero, Bartolomé (2011). “Estado Plurinacional o Bolivariano: Nuevo o Viejo Paradigma Constitucional Americano”. Versión digital recuperada de: <http://clavero.derechosindigenas.org/wp-content/uploads/2011/05/Estado-Plurinacional.pdf>
- (2008). *Geografía jurídica de América Latina: pueblos indígenas entre constituciones mestizas*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari (2000). *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Escobar, Arturo (2010). “¿‘Pachamámicos’ versus ‘Modérmicos’?” *Política y Economía*. s. l.: CLAES /D3E. Recuperado de: <http://www.politicaeconomia.com/2010/05/%C2%BFpachamamicos-versus-modernicos/>
- (2008). *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham. North Carolina: Duke University Press.
- (1994). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

- Estado Plurinacional de Bolivia (2009). *Constitución Política del Estado*. Recuperado de: <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html>
- Fundación Tierra (2010). *Resultados Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra realizada del 19 al 22 de abril de 2010 en Cochabamba, Bolivia*. Recuperado de: http://www.ftierra.org/ft/index.php?option=com_content&view=article&id=2506:resultados-de-cmpcc-y-los-derechos-de-la-madre-tierra&catid=152:cc&Itemid=210
- Garcés, Fernando (2013). *Los indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*. Cochabamba: UMSS / CLACSO / JAINA.
- (2010) El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado (Sistematización de la experiencia). La Paz: Pacto de Unidad/NINA/CEFREC/Caritas/CEJIS/CENDA/Agua Sustentable. Disponible en: http://www.redunitas.org/PACTO_UNIDAD.pdf
- García Linera, Álvaro (2011). *El “oenegismo”, enfermedad infantil del derechismo. (O como la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional / Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- Holbraad, M.; Morten Axel Pedersen y Eduardo Viveiros de Castro (13 de enero de 2014). “The Politics of Ontology: Anthropological Positions”. *Theorizing the Contemporary* [web cultural antropológica]. Cultural Anthropology website]. Recuperado de: <https://culanth.org/fieldsights/462-the->
- Lazarte, Jorge (2011). “La Asamblea Constituyente de Bolivia. El pacto era necesario, ¿por qué no fue posible?” en Moira Zuazo y Cecilia Quiroga San Martín. *Lo que unos quieren recordar, otros no pueden olvidar*.
- Latour, Bruno (2004). “Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck” [simposio: Talking Peace with Gods, Part I]. *Project Muse*. Recuperado de: http://bruno-latour.fr/sites/default/files/92-BECK_GB.pdf
- (1993). *We Have Never Been Modern*. Boston: Harvard University Press.

- Lazarte, Jorge (2011). “La Asamblea Constituyente de Bolivia. El pacto era necesario, ¿por qué no fue posible?”. Moira Zuazo y Cecilia Quiroga San Martín (coords.). *Lo que unos no quieren recordar es lo que otros no pueden olvidar. Asamblea Constituyente, descolonización e interculturalidad*. La Paz: FES-ILDIS.
- (3 de diciembre de 2008). “Etnocracia y democracia”. *La Razón*. La Paz.
- Law, John y Annemarie Mol (eds.) (2002). *Complexities in Science, Technology and Medicine*. Durham: Duke University Press.
- Martínez Dalmau, Rubén (2008). *El Proceso Constituyente Boliviano (2006-2008). En el marco del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano*. La Paz: OXFAM Gran Bretaña.
- Mesa Gisbert, Carlos D. (26 de mayo de 2012) “Tres grandes aplazos”. *Página Siete*. La Paz.
- Mol, Annemarie (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham – North California - London: Duke University Press.
- Molina, Fernando (7 de agosto de 2011). “El puré ideológico del Gobierno”. *Página Siete*. La Paz. Recuperado de: <http://www.paginasiete.bo/2011-08-12/Opinion/Destacados/17Opi00112-08-11-P720110812VIE.aspx>
- (2009). *La Ideología de la Constitución*. La Paz: CIPE / Fundación Milenio.
- Nicolas, Vincent; Marcelo Fernández y Elba Flores (2007). *Modos Originarios de Resolución de Conflictos en Pueblos Indígenas de Bolivia*. La Paz: PIEB, UNIR.
- Pacto de Unidad (2007). *Propuesta de Constitución del Estado Boliviano*. Recuperado de: <http://www.constituyentesoberana.org/3/propuestas/osio/propuesta-cpe-pacto-unidad.pdf>
- Paredes, Lola y Xavier Albó (marzo de 2009). “Bibliografía relacionada con la Asamblea Constituyente”. *Revista Tinkazos*. Vol. 11, núm. 23-24. La Paz.
- Platt, Tristan (1982) *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Lima: IEP.
- Prada Alcoreza, Raúl (2008). *Subversiones indígenas*. La Paz: Comuna / Muela del Diablo / CLACSO.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.

- Regalsky, Pablo (2013). "Bolivia: Indigenous Identities And Collective Subjects In The Andes". Luis Fernando Angosto Ferrández y Sabine Kradolfer (eds.). *Everlasting Countdowns: Race, Ethnicity and National Censuses in Latin American States*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y THOA (1992). *Ayllus y Proyectos de Desarrollo en el Norte de Potosí*. La Paz: Aruwiyiri.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Ed. Retazos / Tinta Limón.
- Roca, David (2010). *Debate ordenado sobre pachamamismo*. s. e. Recuperado de: es.scribd.com/doc/33675955/Debate-Ordenado-Sobre-El-Pachamamismo
- Rojas Tudela, Farit (2012). "Constitucionalismo Plural" [artículo inédito]. s. e. S. A. (31 de octubre de 2008). "La esencia del proyecto del MAS". *Los Tiempos*. Cochabamba.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.
- (2007). "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes". *Novos Estudos do Cebrap*. Núm. 79: 71-94. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300004&lng=en&nrm=iso
- (Mayo de 2003). "Poderá o direito Crítica das Ciências Sociais ser emancipatorio?" *Revista Crítica das Ciências Sociais*. Núm. 65: 3-73. Recuperado de: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/podera_o_direito_ser_emancipatorio_RCCS65.PDF
- (1997). "Por uma concepção multicultural dos Direitos Humanos". *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Núm. 48: 11-32.
- Santos, Boaventura de Sousa. y José Luis Exeni (eds.) (2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Quito: Abya Yala / Fund. Rosa Luxemburg. Recuperado de: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Justicia%20ind%C3%ADgena%20Bolivia.pdf>
- Schavelzon, Salvador (2016). "Cosmopolítica y Yuxtaposición en la Propuesta de Estado Plurinacional de Bolivia". *Revista de Antropología de Chile*. Vol. 33.

- (2015a). *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos en formación leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyente*. Quito: Abya Yala. Recuperado de: http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?id_libro=1073&pageNum_rs_libros=0&totalRows_rs_libros=1043
- (2015b). “El debate del Censo 2012 en Bolivia: mestizaje abandonado e indigeneidad mutante”. s. l.: *Journal of Iberian and Latin America Review*.
- (2013). “El Pacto de Unidad como Encuentro Cosmopolítico”. *Revista Boliviana de Investigación*. Vol. 10: 235-261.
- (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz: PLURAL / CLACSO / IWGIA / CEJIS. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20130214112018/ElnacimientoDelEstadoPlurinacional.pdf>
- (2009). “La Justicia Comunitaria en la nueva constitución boliviana y la ocupación de la casa de Víctor Hugo Cárdenas” [texto presentado en coloquio]. Coloquio Territórios Sensíveis: diferença, agência e transgressão. Museu Nacional. Rio de Janeiro.
- Soliz Rada, Andrés (2011). “Trampas ideológicas de los pachamámicos”. *Bolpress*. Recuperado de: <http://www.bolpress.net/art.php?Cod=2012031104>
- Stefanoni, Pablo (12 de junio de 2012). “¿Y quién no querría “vivir bien”? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano”. *Página 12*. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/especiales/18-196220-2012-06-12.html>
- (2010a). “¿Adónde nos lleva el pachamamismo?”. *Página siete*. La Paz. Recuperado de: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=104803>
- (8 de junio de 2010b). “Pachamamismo ventrílocuo”. *Tani Tani* [boletín electrónico]. Núm. 355. Recuperado de: http://www.amigo-latino.de/indigena/noticias/newsletter_5/341_pachamamismo_ps.html
- (2010c). “Indianismo y pachamamismo”. *Página siete*. Recuperado de: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=105233>
- Stengers, Isabelle (2005). “The Cosmopolitical Proposal”. *Making things public: atmospheres of democracy*. Bruno Latour y Peter Weibel (eds.). Cambridge: MIT Press.

- Tapia, Luis (17 de octubre de 2011). “Sociedad abigarrada Repensando la democracia multicultural en Bolivia” [entrevista a Luis Tapia Mealla por Marianela Carrasco]. *Revista Estudiantil Latinoamericana de Ciencias Sociales*. Recuperado de: <http://relacso.flacso.edu.mx/?p=102>
- Urenda, Juan Carlos (2009). *El Estado Catoblepas. Un Estudio Didáctico sobre la Constitución. Las contradicciones destructivas del Estado Boliviano*. Santa Cruz de la Sierra: s. e.
- Viciano Pastor, Roberto y Rubén Martínez Dalmau (2010). “Los procesos constituyentes latinoamericanos en el nuevo paradigma constitucional”. *Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A.C.* Núm. 25: 7-29. México. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/2932/293222977001.pdf>
- Virno, Paolo (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2011). “Posfácio: O intempestivo, ainda”. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- (2004). “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. Vol. 2, núm. 1: 3-22.

Micropolítica andina. Formas elementales de insurgencia cotidiana

Silvia Rivera Cusicanqui

Quisiera comenzar señalando que he vivido, a lo largo de tres décadas, una suerte de descubrimiento por cuenta propia sobre la noción de “micropolítica”. Lo hice desde una práctica multiforme, tentativa y con altibajos, esto me ha permitido leer de otra manera las fuentes que, en cualquier otro trabajo intelectual, debieran haber sido mi punto de partida. Me felicito pues de esa “osadía de colonizada” que me llevó a invertir el orden escolástico y buscar la teoría en otras fuentes, más cercanas a la experiencia vivida. Me lo dijo Gayatri Spivak en la antesala de la conferencia que dio en La Paz, en 2008: “*I do theory with my guts*”¹ (VV. AA., 2010).

Pero, además, el acercamiento a las lecturas no fue cosa de voluntad planificadora sino de encuentros, quizás auspiciados por la Pacha. A Suely Rolnik, por ejemplo, la conocí en Bogotá en 2009, en una suerte de deslumbramiento mutuo propiciado por la atmósfera lúdica del Encuentro de Performance y Política que se realizó en la Universidad Nacional y tomó por asalto las plazas y vías centrales de esa ciudad. Poco después, leí el trabajo que ella había realizado con Félix Guattari: *Micropolítica. Cartografías del Deseo* (2006). Desde el formato del libro –un bricolaje de lo más *ch’ixi*– sus tácticas expositivas y sus reflexiones me resultaron próximas y, a la vez, me sorprendieron. En esa obra se plasma la estructura rizomática, multidialógica y, a la vez, interna y externa de diversxs sujetxs individuales y colectivos del

1 Traducción de la autora [TA]: “hago teoría con mis entrañas”.

Brasil que viven entre la autonomía y la resistencia-negociación con las macroestructuras del Estado, la nación y la frontera. Por ello, es una mezcla de entrevistas, testimonios y recreaciones de Rolnik sobre las palabras de Guattari, que puede leerse al derecho o al revés. Y es en esas reflexiones puntuales, microsociológicas, yuxtapuestas como en una colcha de retazos, que encontramos la huella de la micropolítica subjetiva en localidades concretas, en espacios discretos y a la vez ramificados y con múltiples puntos de fuga hacia exterioridades diversas. ¿Cómo no iba a hallar allí una evocación de mi propio hacer, una imagen que a la vez me interpela y me confirma? Y gracias a este encuentro intelectualmente cargado con Suely pude entonces desbrozar el camino a la lectura de los originales franceses desde la “etnicidad táctica” de mi propia localización en el espacio circunlacustre andino, así como de mi propia temporalidad autónoma: de pensamiento y obra. Relato, entonces, algunos episodios de la historia de esta praxis.

Micropolítica y memoria colectiva

Las ideas de partida del trabajo del Taller de Historia Oral Andina (THOA) eran simples y hasta obvias en el contexto de la insurgencia katarista de los años 1980. La historia oficial nos había borrado, subsumido y obliterado a indixs y cholx-mestizxs. Además, nos había incorporado en el discurso y en la retórica de una ciudadanía colonizada. La urgencia de reconstruir la historia aymara de principios del siglo XX comenzó en los archivos de la Prefectura y nos permitió descubrir la existencia de una vasta red de comunidades originarias (*ayllus*), organizadas en *markas*, que abarcó a cerca de 400 pueblos y que se comportaba, en ocasiones, como una “nación dentro de la nación” (Rivera, 1984; THOA, 1984). Desde el inicio, saltaba a la luz el carácter itinerante de sus líderes y la multiplicidad de sus vínculos y tanteos con el mundo cholo y letrado de las ciudades. Ello nos orientó hacia el movimiento artesanal urbano, donde descubrimos las organizaciones anarquistas y sus modos a la vez comunitarios y universalistas (*ch'ixis*) de concebir sus derechos y de recordar sus luchas. Dos movimientos borrados de la historia, el uno por obra de la historia oficial nacionalista de las “luchas campesinas” (Antezana y Romero, 1973) y el otro por la izquierda obrerista y su máximo representante trotskista (Lora, 1970). El “desentierro” y la vuelta a la vida de estas dos historias traslapadas fue una acción micropolítica, una empresa a la vez intelectual

y comunicativa que pudo incitar la emergencia de nuevas subjetividades, de nuevas concepciones del mundo y epistemes.

Pero no solo éramos lxs partícipes del THOA quienes hacíamos micropolítica al investigar y al devolver el conocimiento a las comunidades, en performances de diverso tipo. En los años 1920, hacían micropolítica los caciques apoderados, que eran la porción más visible y documentada de una vasta red de comunidades autónomas, rurales y urbanas que desplegó una lucha incansable, legal e insurreccional contra la usurpación de tierras propiciada por las reformas liberales de los años 1880.² Estas organizaciones y comunidades de base incorporaban en su práctica nociones de territorio y pertenencia, de conflicto y convivencia, que expresaban una autopoiesis comunal a través de rituales de diálogo con las múltiples especies y entidades que habitan el paisaje. La micropolítica de estos núcleos comunitarios –entramados entre sí y con la sociedad dominante por múltiples conexiones– era una práctica cotidiana, anclada a los cuerpos y actualizada cíclicamente en el ritual u, ocasionalmente, en la movilización abierta. Ella se constituyó entonces en memoria colectiva, recapturada por la reactivación katarista de los años 1980, y reconstruida por nosotrxs –entre otros colectivos– en los archivos y prácticas colectivas que construíamos con la gente más anciana de las comunidades y gremios urbanos, cruzando brechas generacionales.

Nos parecía entonces que la memoria colectiva solo podría existir en el contexto local de comunidades relativamente pequeñas, articuladas entre sí en redes diversamente vastas. La memoria pareciera más profunda mientras más circunscrito y compartido es el espacio de realización de la vida en común. Y, en cambio, sería más superficial, menos densa, la memoria corta del presente inmediato. Su anclaje en experiencias ciudadanas paradójicas, en grandes conglomerados anónimos y en los escenarios del discurso oficial y mediático la hacía más incorporable en los guiones abstractos de la identidad o la clase. Esto va a contrapelo de la argumentación de Deleuze y Guattari (2002), en *Mil Mesetas*, quienes conciben a la memoria larga como una conciencia osificada y totalizante, incapaz de devenir revolución. Es cierto que de la densidad polimorfa del presente surge la posibilidad de que la memoria del pasado pueda ser reinterpretada y recreada. Pero es también cierto que la memoria fue sucesivamente recodificada en los horizontes y coyunturas de reforma estatal que antecedieron a la represión preventiva, como lo he mostrado

2 Ver THOA, 1984; Mamani, 1991; Choque *et al.*, 1992.

en mi trabajo sobre “Mito, olvido y trauma colonial” (Rivera, 2014). Ambos procesos, la codificación y la recodificación, se yuxtaponen, transformando las derrotas en victorias, o en advertencias cautelosas sobre cómo habría que proceder. Las “lecciones de la historia” son a la vez exégesis e invenciones que se gestan en debates comunales, en reuniones clandestinas en las ciudades, pero que también se transmiten, en los largos períodos de reflujo, a través de relatos orales y mitos, de aforismos y actos performativos. Ante todo, se plasman en la práctica ritual y ceremonial, con la cual las comunidades atraviesan un abismo polarizado de divergentes nociones de derecho, de propiedad y de representación, conjurando al enemigo por doble vía y revirtiendo sus armas en contra de ellos mismos.

Un ejemplo más reciente de estos procesos fue la transformación, en el curso de la revolución del 1952, de la memoria de los “corralitos” paraguayos durante la guerra del Chaco (1932-1935). A través de esta táctica, las tropas *pilas*³ asestaron duros golpes a los soldados bolivianos, dando muerte a centenares y capturando a otros tantos para llevárselos como prisioneros. Dos décadas más tarde, en el contexto de las luchas insurgentes de 1949 y 1952, los corralitos se convirtieron en una táctica obrera de resistencia por acorralamiento y dispersión de las tropas del ejército. Muchos de los líderes espontáneos que surgieron en los tres días de la insurrección popular de 1952 (9-11 de abril) habían sido ex-combatientes de la guerra que no tenían miedo de enfrentar a la muerte. A través de la táctica de los corralitos, lograron transformar la derrota en el Chaco en victoria contra la oligarquía, responsable principal de la desastrosa conducción del conflicto y de la sañuda represión a las multitudes urbanas que, en La Paz y Oruro, se alzaron para combatirla.⁴

En ambas coyunturas, la recreación-reinvención borra y, a la vez, incorpora plenamente las huellas del pasado. A la vez, también, plasma deseos y creencias comunes (Tarde, 2011) que permiten vislumbrar una emancipación futura, sobre la base de acciones corporales y recursos simbólicos adquiridos en la lucha. Los largos períodos de derrota y reflujo incuban, así, restos no asimilados de la memoria, que se descodifican en una praxis a la vez reflexiva y material, reactualizando el pasado a la vez que abriendo el camino a lo nuevo. Aquí aciertan Deleuze y Guattari (2002), pues es la imaginación la que despierta la potencia de la memoria

3 NE: Es decir, paraguayas.

4 Ver al respecto: Murillo, 2012.

corta, de aquella que va construyendo los significados de los hechos de la mano con los hechos mismos.

El trabajo sobre el mundo anarquista, publicado en dos libros (THOA, 1986; Lehm y Rivera, 1988) tuvo también su proyección en el trabajo con imágenes. Los videos *A cada noche sigue un alba* (realizado con Cecilia Quiroga) y *Voces de Libertad* (realizado con Raquel Romero), se filmaron como parte de los procesos de “devolución” y difusión de los trabajos escritos a públicos populares a través de eventos abiertos. Uno de ellos fue la Velada Histórico Literaria realizada el 1 de mayo de 1986 en ocasión del lanzamiento del libro *Los Constructores de la Ciudad* (THOA, 1986). Para la presentación de *Los Artesanos Libertarios y la Ética del Trabajo* (Lehm y Rivera, 1988) organizamos una velada y una exposición de documentos, fotografías y objetos que habían pertenecido a la Federación Obrera Local (FOL) y a la Federación Obrera Femenina (FOF). Expusimos una diversidad de periódicos anarquistas de varios países del continente y de Europa, así como las banderas, máquinas de escribir y estandartes de los sindicatos que habían formado la FOL y la FOF (carpinteros, constructores, floristas). La exposición, que había sido programada para quince días, tuvo que alargarse a un mes, por la enorme afluencia de público que demandaba verla. Era un público popular: artesanos, cholos, albañiles, muchos de ellos con sus padres o madres ancianos, a quienes acercaban a las fotos de las marchas y manifestaciones para que se reconocieran.

La presentación del video *Voces de Libertad*, en el Teatro Modesta Sanjinés de la Casa de la Cultura, en La Paz, convocó a un lleno completo, y mucha gente se quedó en la puerta exigiendo entrar a verla. El mismo tipo de público se congregó allí: una multitud de señoras de pollera y artesanos de las laderas y mercados próximos. El libro *Los Artesanos Libertarios*, cuyo capítulo sobre las mujeres anarquistas sirvió de base para el guion del video, se editó en 2.000 ejemplares en 1988, que se han agotado después de más de veinte años, la asistencia a las proyecciones del video superó con mucho ese número en tan sólo unos días. Eso me convenció de que la imagen interpela a la conciencia popular mejor que la letra escrita, y esa constatación fue una de las bases para retirarme por un tiempo de la escritura y explorar el mundo de la imagen. Entre 1992 y 1994, decepcionada por el giro “ONGista” y macropolítico del THOA, y por el uso y abuso de mi libro *Oprimidos pero no Vencidos* (1984) en las escuelas de cuadros de los partidos de la vieja izquierda, me fui a vivir a Yungas, donde escribí el guion de un largometraje que nunca

llegó a realizarse, y realicé el docuficción de 20 minutos *Wut Walanti. Lo Irreparable* (1993). De estas experiencias nació el curso de Sociología de la Imagen, que comencé a dictar en la Carrera de Sociología de la UMSA en 1994. Considero que esta última es también una forma de la micropolítica, pero dejaré este tema para otra oportunidad.

Micropolítica y política

Puede decirse que la insurgencia popular de los años 2000-2005 fue también una constelación de actos micropolíticos. Como lo ha mostrado Pablo Mamani (2005) en su libro sobre los microgobiernos barriales de El Alto, las multitudes insurgentes que se levantaron en esa ciudad en las jornadas de bloqueos de febrero-abril y septiembre-octubre del 2000, y en la llamada “guerra del gas” en El Alto (septiembre-octubre 2003), se organizaron al margen de cualquier liderazgo unificado y constituyeron una suerte de confluencia rizomática y molecular de acciones autónomas, que, sin embargo, seguían un impulso y *ethos* articulado. Los mecanismos rotativos, los turnos en el liderazgo y en vigilias y bloqueos, fueron sucediéndose en un ritmo complejo y coordinado, tanto en respuesta a las acciones represivas como a través de ofensivas colectivas de gran magnitud, como el vuelque de varios vagones de tren sobre la autopista a la entrada de El Alto, en la que participaron miles de personas: una escena que parecía extraída de la historia de Gulliver. La multitud en acción estuvo conformada por miles de microcomunidades autogobernadas, cuyas relaciones cara a cara eran cotidianas. Fueron capaces de una coordinación extraordinaria gracias al concurso de mujeres y jóvenes que hacían de tejido moral y sustento material de las acciones. El paro total de actividades, el vaciamiento de los mercados y la negativa de los gremios de abastecer a la “hoyada” paceña se realiza precisamente en el momento en que la sociedad dominante toma más distancia con respecto a la sociedad aymara de El Alto y las laderas de La Paz. En octubre, entramos en lo que se conoce como el *awti pacha*: tiempo de hambre y escasez, tiempo de aguantar la aridez de la atmósfera y la falta de lluvias, momento del ciclo anual cuando la gente se ajusta los cinturones y se repliega a una fase de no-consumo, recurriendo a las reservas de *chuño*, granos y carne seca que permiten asegurar una austera sobrevivencia hasta que llegue la próxima cosecha.

Fue en este tiempo-espacio en el que los hechos de la naturaleza dejaron de asumir un carácter inevitable, pues el levantamiento les

otorgó una nueva materialidad; la participación colectiva comenzó con el rechazo tajante a las reformas fiscales que pretendían incorporar a miles de cuentapropistas al universo de contribuyentes, mientras los grandes evasores, entre ellos las compañías petroleras, hacían su agosto con recursos legales y extralegales. La bronca se convirtió en indignación vociferante cuando, para abastecer a La Paz de gasolina, las tanquetas y ametralladoras dejaron un reguero de muertes. El hambre y la caminata a pie pasaron entonces a ser estrategias de lucha, expresiones de rebeldía, formas de manifestar la insobornable voluntad de abrir un espacio público a la dignidad y a la justicia. Es en esta dimensión ética de la multitud que el papel de las mujeres fue absolutamente crucial. Al organizar minuciosamente la rabia cotidiana, al convertir en asunto público el tema privado del consumo, al hacer de sus artes chismográficas un juego de rumores “desestabilizadores” de la estrategia represiva, al organizar circuitos de trueque y ollas populares para los marchistas de cada barrio y punto de bloqueo, lograron derrotar moralmente al ejército, dando no solo el sustento físico, sino el tejido ético y cultural que permitió a todos y todas mantenernos furibundamente activos, roto el muro doméstico y transformadas las calles en el espacio de la socialización colectiva.

¿Pero qué ocurre con esta revolución del sentido común cuando se alcanza la tregua y se consigue la “sucesión constitucional” que demandaban las organizaciones de base, las juntas vecinales, los y las marchistas, las y los huelguistas de hambre? Si durante el levantamiento eran mayormente mujeres y jóvenes quienes daban sustento a la ética del levantamiento y le otorgaban un sentido de dignidad y soberanía colectivas, a la hora de repensar la democracia y proyectar hacia el futuro las lecciones de estas jornadas, estxs protagonistas brillan por su ausencia en los ampliados sindicales o en las antesalas del parlamento. Si a la hora de la revuelta la multitud consigue interpelar al país entero en torno al tema del gas, articulando a ello otros problemas centrales como la inequidad, la corrupción y la intransparencia en el manejo de la cosa pública, a la hora de discutir de política vuelven a escucharse tan solo voces masculinas, occidentales e ilustradas, como si de las cosas serias o de los momentos constructivos no pudieran ocuparse más que ellos.

Está claro que la indignación colectiva, el llanto y los vituperios fueron la cara más visible de la conciencia colectiva, pero son indisociables del proceso de reflexión, razonamiento y discusión política que se vivió en carreteras, calles, plazas e iglesias, que de pronto se transformaron en una especie de cabildo abierto en sesión permanente. Fue allí donde

el odio a Chile, inculcado en décadas de escuela pública y cuartel, se transformó en requisitoria a un sistema de saqueo sistemático por las rapaces corporaciones que alimentan el despilfarro de los países ricos. Fue allí donde se identificó al gringo “Goni” (el presidente Gonzalo Sánchez de Lozada) y al “Zorro” Sánchez Berzaín (Carlos, ministro de defensa) como expresión de un sistema colonial y de casta, que utiliza las palabras –como dijo Octavio Paz– no para designar los objetos, sino para encubrirlos. Un sistema que llama “mercado libre” al intercambio desigual, “pacificación” a la masacre, “equidad” a la ley del más fuerte y “justicia” a la impunidad de los poderosos. Y la brecha entre las palabras y las cosas no ha cesado de ensancharse en los doce años del gobierno del MAS.

Quisiera, finalmente, mencionar que, si bien hay unos procesos de recolonización importantes, a partir del logos, estos son más difíciles en cuanto a memorias del cuerpo. Y voy a poner un ejemplo. Generalmente, a la hora de triunfar, las mujeres están ausentes, y a la hora de luchar son las primeras. Esto pasaba con los bloqueos entre el 2000 y el 2003. En este lapso, una de las cosas sistemáticas que hacían las mujeres en los bloqueos era irse vestidas con su mejor ropa tradicional y, sobre todo cuando ya se sentía el hambre, cuando los mismos soldados veían reducidas sus raciones, se sentaban en medio de las piedras, desplegaban sus *apthapis* sobre *awayus* y compartían con los bloqueadores una variedad de productos locales: papa, chuño, habas, queso, ajíes y mote. Todo eso duraba largo rato, hasta que los soldados se iban. Y si se iban, les regalaban algo de comer. Puede verse aquí una suerte de lucha psicológica y de mensaje político. Las mujeres de las comunidades insurgentes les decían a los urbanos: nosotros producimos, ustedes solo consumen, ustedes dependen de nosotros. Detrás del gesto corporal había un lenguaje político.

Macropolítica y micropolítica se entrecruzan y bloquean mutuamente en un péndulo que va de esta a aquella, neutralizando la insurgencia e intentando imponer la férrea política del Estado, la identidad única de la nación y el lenguaje de la ley. La micropolítica es un escapar permanente a los mecanismos de la política. Es constituir espacios por fuera del Estado, mantener en ellos un modo de vida alternativo, en acción, sin proyecciones teleológicas ni aspiraciones a la transformación del conjunto de la sociedad. En este sentido, es nada más ni nada menos que una política de subsistencia.

Bibliografía

- Antezana E., Luis y Hugo Romero B. (1973). *Historia de los sindicatos campesinos. Un proceso de integración nacional en Bolivia*. La Paz: Servicio Nacional de Reforma Agraria.
- Choque, Roberto *et al.* (1992). *Educación indígena: ¿Ciudadanía o colonización?* La Paz: Aruwiwiri.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Lehm A., Zulema y Silvia Rivera C. (1988). *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: THOA.
- Lora, Guillermo (1970). *Historia del movimiento obrero boliviano, 1923-1933*. Tomo III. La Paz - Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Mamani Condori, Carlos (1991). *Taraq 1866-1935. Masacre, guerra y renovación en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiwiri.
- Mamani Ramírez, Pablo (2005). *Microgobiernos barriales: levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre 2003)*. El Alto: CADES - IDIS.
- Murillo Aliaga, Mario (2012). *La bala no mata sino el destino. Una crónica de la insurrección popular de 1952 en Bolivia*. La Paz: Plural editores y Piedra Rota.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2014). *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Plural editores y Piedra Rota.
- (1984). *Oprimidos pero no Vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1980-1984*. La Paz: Hisbol-CSUTCB.
- Rolnik, Suely y Félix Guattari (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Taller de Historia Oral Andina (THOA) (1986). *Los constructores de la ciudad. Tradiciones de lucha y de trabajo del Sindicato Central de Constructores y Albañiles de La Paz, 1908-1980*. La Paz: THOA y Sindicato Central de Constructores y Albañiles.
- (1984). *El indio Santos Marka T'ula, Cacique principal de los ayllus de Qallapa y Apoderado General de las comunidades originarias de Bolivia*. La Paz: THOA.
- Tarde, Gabriel (2011). *Creencias, deseos, sociedades*. Buenos Aires: Cactu.
- VV. AA. (2010). "Colonialidad, capitalismo y descolonización en las sociedades periféricas". *Pensando el mundo desde Bolivia*. Conferencia realizada en el III Seminario Internacional Pensando el Mundo desde Bolivia el 25 de noviembre de 2008, La Paz.

Autogobierno indígena: esa buena idea

José Luis Exeni Rodríguez

Cuando le preguntaron a Gandhi qué pensaba de la civilización occidental, tras una ligera pausa, con calculada ironía, respondió: “¿civilización occidental? Creo que sería una buena idea”. Algo similar, salvando distancias –sin mordacidad, pero con inquietud–, podría decirse del Estado Plurinacional en Bolivia. Y también del autogobierno indígena hoy. ¿Autonomías indígena originario campesinas (AIOC)? Es una buena idea.

Más que desazón o clausura, pues, lo que planteo aquí es persistencia. Transcurridos nueve años de vigencia de la (nueva) Constitución Política del Estado –aprobada en referendo en enero de 2009–, la constatación es que el proceso de refundación estatal, antes que resultado, es todavía un difícil horizonte en construcción. Ello implica asumir, por una parte, la noción de avance incremental y minimalista (Mayorga, 2014) –más apegado a la reforma que a la revolución– y, por otra, la idea de disputa.

Tal cotejo, que nítidamente hace referencia a la buena idea del Estado Plurinacional con autonomías, se aplica asimismo a los principios de libre determinación y de autogobierno establecidos en la Constitución al amparo de los derechos colectivos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos. Hay reconocimiento constitucional, enhorabuena, lo cual es un innegable salto. Pero de antiguo se sabe que entre el principio y su realización suelen habitar resistentes abismos.

Hago referencia a esta relación para dar cuenta de una suerte de credo repetido, sin matices, en todo balance o alocución sobre el proceso AIOC. El credo dice así: “sin autonomías indígenas no hay Estado Plurinacional”. O con alguna variación: sin la consolidación de varias

autonomías IOC en el país, difícilmente –más allá de las palabras y los símbolos– podremos hablar de Estado Plurinacional. O mejor: las AIOC están en el corazón de la plurinacionalidad del Estado. Dicho, pero no necesariamente asumido. Sin olvidar que la plurinacionalidad, del Estado, de la sociedad, excede las autonomías.

Dado el lento y complejo avance del proceso AIOC, esa “larga marcha” sembrada de obstáculos, en especial desde los órganos del poder público (Exeni, 2015), quizás debamos invertir la ecuación y sostener: sin Estado Plurinacional, el ejercicio pleno del autogobierno indígena, como derecho, no será posible. Ello implica lidiar con la paradoja de un Estado Plurinacional (en construcción gradual) que, en principio, se frena a sí mismo. O, para decirlo con el talante del cuento de Octavio Paz: dice adiós a lo que fue, se detiene / demora en lo que será.

En tal escenario, parece más útil (re)situar el proceso AIOC, como recorrido, en los complejos andamios de la refundación estatal en el país (Santos, 2010). Así, en lugar de enredarnos en el debate sobre principios versus modelo, expectativas versus resultados, quizás sea mejor identificar tensiones y, en especial, desafíos. La convicción de base es que las autonomías indígenas, siendo aún testimoniales, constituyen expectativas/anticipos de futuro. Son “emergencias”, a decir de Boaventura de Sousa Santos (2009). O el “todavía-no”, de Bloch (2006).

Así, en este pórtico de entrada al itinerario de las autonomías indígena originario campesinas en Bolivia, propongo asumir en el análisis, como envoltura, cinco cualidades del proceso: el autogobierno indígena es, al mismo tiempo, a) una buena idea, b) una construcción incremental, c) un horizonte en disputa, d) una cualidad a la vez que corolario (del Estado Plurinacional) y e) una expectativa de futuro. Claro que el necesario balance no puede descuidar la memoria larga del proceso y sus tensiones irresueltas (PNUD, 2007).¹

1 El proceso autonómico, en general, y el autogobierno indígena, en especial, no pueden entenderse sin dos tensiones irresueltas de la historia larga: la étnico-cultural y la regional-territorial (véase el *Informe Nacional de Desarrollo Humano “El estado del Estado en Bolivia”*). Por varias razones, son relevantes también, como antecedentes históricos, la constitución del primer gobierno indio (1899), la Revolución Nacional (1952), el Manifiesto de Tiahuanaco (1973), la constitución de la CIDOB (1982), la Tesis Sindical y Política de la CSUTCB (1983), el proyecto de Ley Agraria Fundamental (1984), la Ley de Participación Popular (1994), la propuesta de Ley Indígena (1986) y la constitución del CONAMAQ (1997).

En ese marco, con tal alcance, en lo que sigue propondré un recorrido a través de la prolongada marcha de las autonomías IOC con una reflexión organizada en tres partes: un estado de situación, un (breve) examen de tensiones y un ejercicio de horizonte. El texto cerrará con un colofón salpicado de ruta crítica.² Si bien este documento tiene sustento empírico en varios años de acompañamiento al proceso AIOC desde las Epistemologías del Sur y el (des)aprendizaje metodológico, en equipo, de “estudiar con”³ (Exeni, 2017), he adoptado aquí, para fines de exposición, la modalidad de ensayo.

La dilatada marcha

En el precario debate actual sobre autonomías indígenas en Bolivia, es posible identificar tres miradas en clave de posicionamiento. La primera se encuentra en quienes, desde el deseo/vocería oficial, proclaman en seminarios grandes avances en el proceso y aseguran, sin rubor ni evidencia: “estamos construyendo la autodeterminación” (sic). Así, con *optimismo ingenuo*, dan cuenta de los casos que continúan en camino, subrayando el compromiso de las instancias estatales –más bien una suerte de tutelaje– para seguir avanzando en la “hoja de ruta autonómica”.

La segunda mirada es la de aquellos que, con *pesimismo trágico*, hacen un muy riguroso examen del proceso, cabalgando entre el modelo ideal y su fallida experiencia. Y dictaminan: las AIOC, si alguna vez tuvieron oportunidad, hoy están moribundas. Sustentan tan radical afirmación en un inventario de restricciones: normativas, burocráticas, políticas, orgánicas... Y brindan razones materiales y pragmáticas que explican ese resultado de ambivalencia e incertidumbre, de “poco entusiasmo”, del diferente rechazo a las autonomías indígenas (Cameron y Plata, 2017).

2 Agradezco la lectura crítica del texto y los valiosos comentarios y sugerencias de Fernando Mayorga, Miguel Vargas, Elizabeth Huanca y Verónica Rocha.

3 Contra las exclusiones de una historia de “epistemicidio” y el discurso dominante de ausencia de alternativas, “las Epistemologías del Sur son una propuesta de expansión de la imaginación política... para ampliar las posibilidades de repensar el mundo a partir de saberes y prácticas del Sur Global” (Santos, 2016: 15). En ese marco, el reto metodológico es dejar de “estudiar a” (un objeto) o “estudiar sobre” (un fenómeno) y, más bien, *estudiar con* (los sujetos, que para el proceso AIOC fueron investigadores y autoridades indígenas). En el trabajo de campo ello implicó pasar de la observación participante a la “participación observada” (Exeni, 2017).

La tercera mirada/posicionamiento destaca el reconocimiento constitucional de los principios a la libre determinación y el autogobierno indígena, como derechos colectivos, poniendo en evidencia la brecha respecto al modelo –realmente existente– que organiza y limita su ejercicio. Así, asentada en un declarado *optimismo crítico*, con prevenciones, cuestiona los obstáculos que deben superar las AIOC, sin dejar de realizar el compromiso de naciones y pueblos que, con tenacidad de siglos, apuestan por el proceso.

Deploro la primera mirada, me rehúso a caer en la segunda, quisiera situarme (abonándola) en la tercera. ¿Cuál es el futuro de las autonomías indígenas en Bolivia? Eso depende del posicionamiento en relación al proceso. Así, el optimista ingenuo responderá con acento de informe de gestión: “las AIOC están en pleno desarrollo”. El pesimista trágico, por su parte, interrogará: ¿tienen futuro? Y el optimista crítico, a su vez, explorará andamios y andares para que el autogobierno indígena se implemente y, si acaso, se propague. Este último rumbo guía el presente ensayo.

A reserva del horizonte AIOC, sobre el que discurriremos más adelante, es importante delinear un balance/estado de situación del proceso. ¿Qué ha pasado desde aquel 2 de agosto de 2009 cuando, como fuerte señal e impulso, el presidente Evo Morales, en acto masivo en la ciudad cruceña de Camiri, declaró el 2009 como “Año de las autonomías indígenas”? (Albó, 2010; Plata, 2009) ¿Cuánto (no) avanzó el cauce autonómico IOC desde aquella partida formal de nacimiento?⁴ O mejor: más de nueve años después, ¿cuál es el saldo de tan prometedora fiesta inaugural?

Si el inventario fuese solo cuantitativo, habría poco que contar. De los 339 municipios que existen hoy en el país, únicamente dos: Charagua Iyambae en Santa Cruz, con ímpetu guaraní; y Uru Chipaya en Oruro, con raíz en su nación originaria, han logrado superar la carrera de obstáculos hasta conformar su autogobierno con cualidad/reconocimiento estatal. A ellos se suma la quechua Raqaypampa, en Mizque, Cochabamba, el primer y único territorio indígena originario campesino (TIOC) en culminar el trazado autonómico. Tres golondrinas no hacen verano, cierto, pero pueden augurarlo.

4 Es importante reafirmar que el proceso de demanda y construcción del autogobierno indígena y la libre determinación inician con anterioridad al proceso constituyente. Un hito importante en ese sentido es la ratificación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007).

Como sea, mal haríamos en orientar el recuento solo por el número de casos que rebasaron la meta en comparación con el universo de casos potenciales o, más todavía, deseables. El balance debiera ser cualitativo. Y es que el proceso estatuyente AIOC –como ya se dijo–, más que el solo acto de “conversión” de una condición (gobierno municipal) en otra (gobierno indígena), atraviesa cuestiones sustantivas del proceso posconstituyente de refundación del Estado: para empezar, su esencia plurinacional y autonómica. Pero, sobre todo, son fundamentales algunas emergencias, como veremos más adelante.

Y aquí cabe un paréntesis principista para poner en evidencia, una vez más, la distancia entre el reconocimiento de derechos versus la (no) garantía de su ejercicio. Me refiero a la libre determinación y el autogobierno. La avanzada Constitución Política del Estado, vigente desde 2009, nombra en cinco artículos, con diferente registro, estos derechos. Así, la *libre determinación* aparece como mandato de garantía (art. 2) y derecho colectivo (art. 30). El *autogobierno* (indígena originario campesino), entre tanto, figura como derecho (art. 2), principio (art. 270), cualidad de la autonomía indígena (art. 289) y disposición de ejercicio (art. 290). En ese marco, es importante la distinción de las dos dimensiones de la autonomía (Vargas, 2016 y 2018): la autonomía territorial histórica y la autonomía como entidad territorial gubernativa.

A reserva del confuso vínculo, tanto conceptual como normativo, entre autonomía, libre determinación, autogobierno e, incluso, organización territorial, lo relevante para el debate es cómo se gestiona/ percibe, desde el Estado Plurinacional en construcción, “la existencia precolonial de las naciones y pueblos IOC y su dominio ancestral sobre sus territorios”. Este reconocimiento, considerado el más radical de la Constitución Política (Tapia, 2011), plantea un serio desafío para el proceso de refundación estatal o, al menos, para los andamios de su rediseño institucional.

Tengo la impresión, dadas algunas señales y mensajes gubernamentales, en diferentes niveles, que el autogobierno indígena es todavía mal comprendido y peor asumido, con salvedades y diferencias, entre quienes hoy conducen los órganos del poder público y los gobiernos subnacionales. Encuentro así triple confusión/reduccionismo: a) el autogobierno como “negación” o desconocimiento del Gobierno (la mayúscula no es casual), b) cual sinónimo o peligro de disgregación (contra la unidad del Estado) y c) como intento de apropiación de recursos naturales no renovables, que son de todos. Mala noticia para la expedición del autogobierno.

Esa incompreensión respecto a la naturaleza y alcance de las autonomías indígenas se prolonga y profundiza en torno al ejercicio del autogobierno, como se demuestra, abriendo senda, en la experiencia germinal del gobierno autónomo guaraní de Charagua Iyambae. Más allá de la complejidad inherente al diseño de su sistema de gobierno en el Estatuto, la constatación es que la estructura estatal, en especial los sistemas de administración y control gubernamentales, mantiene una doble inercia: la del Estado-nación homogéneo, por un lado; la del municipalismo intacto, por otro. Hay que decirlo: el Estado Plurinacional realmente existente no concibe, ni menos entiende, todavía, el autogobierno IOC.⁵

Pero volvamos al recuento. ¿Qué pasó desde el banderazo inicial de agosto de 2009? La figura de la carrera de obstáculos es útil a fin de situar el recorrido. Para lograr el acceso a la autonomía indígena, la norma establece dos vías: la primera es la conversión del municipio en AIOC, la segunda se produce desde un territorio indígena originario campesino (TIOC). En ambos casos, hay una serie de “pasos formales” que deben cumplirse.⁶

En la vía de conversión, luego de obtener el certificado de ancestralidad,⁷ se requiere aprobación en referendo (con su correspondiente trámite y requisitos por iniciativa popular). Después se conforma el órgano deliberativo, que debe elaborar participativamente y aprobar el estatuto autonómico. Este documento tiene que pasar el control de constitucionalidad, tras lo cual se pone en consideración en un nuevo referendo (“de salida”), pagado con recursos del propio municipio. En

5 Son elocuentes las palabras de Ronald Andrés, capitán grande de Charagua Norte y activo impulsor del autogobierno guaraní: “el Estado, en todos sus niveles, no está preparado para concebir, acompañar e implementar las autonomías indígenas (...) Pareciera que no tuviera interés en el proceso”. Y cuenta, como ejemplo, el peregrinaje de meses de las autoridades del flamante autogobierno para abrir una cuenta fiscal en el Banco Unión. Fuente: Diario de campo: Mesa técnica sobre Charagua Iyambae (Santa Cruz de la Sierra, 28 julio, 2017).

6 Cameron y Plata (2017: 33) señalan que, además de las restricciones jurídico-legales, “el Ministerio de Autonomías –hoy Viceministerio– ha establecido pesados requisitos burocráticos para la conversión en AIOC, incluyendo 14 pasos formales para municipios y 15 pasos formales para territorios indígenas formalmente reconocidos”.

7 El certificado de ancestralidad es el documento por el cual el Estado reconoce que el territorio que solicita el acceso a la autonomía IOC es ancestral, esto es, preexistente a la Colonia, y se encuentra actualmente habitado por los demandantes de la autonomía.

caso de aprobarse, se conforma recién el autogobierno, conforme al estatuto, para iniciar la (nueva) gestión pública.

En la vía TIOC, además del certificado de ancestralidad, se requiere un trámite de conversión de TCO (Tierra Comunitaria de Origen) en TIOC, así como el certificado de viabilidad gubernativa.⁸ En lugar de referendo de conversión se aplica la consulta de acceso según normas y procedimientos propios. Y, al final del recorrido, superados todos los pasos relacionados con el estatuto autonómico, incluidos los trámites presupuestarios para cubrir el costo de la consulta, es necesaria una ley de creación de la unidad territorial, condición previa para ir a referendo aprobatorio del estatuto. Luego viene la conformación del autogobierno.

Como puede verse, más allá de la convicción e ímpetu de las naciones y pueblos IOC –y/o de sus dirigencias, que van rotando– para acceder a la autonomía con arreglo a los derechos constitucionales a la libre determinación y el autogobierno, hay una serie de restricciones y requisitos que regulan su ejercicio. Además, la larga marcha no depende únicamente del caminar de los pueblos, sino también de la buena o mala voluntad de todos los órganos del poder público: el Órgano Ejecutivo para los certificados iniciales y las condiciones de la gestión pública del autogobierno, el Tribunal Constitucional Plurinacional en el control de constitucionalidad del estatuto y de la pregunta del referendo, la Asamblea Legislativa Plurinacional para la legislación marco y la creación de unidades territoriales, y el Tribunal Supremo Electoral en la convocatoria y administración de las consultas. El camino está lejos de ser expedito.

Veamos. En el segundo semestre de 2009, las naciones y pueblos IOC de 18 municipios del país iniciaron la labor de recolección de firmas para habilitar la iniciativa ciudadana que les permitiría llevar a referendo la decisión sobre su conversión en autonomía indígena originaria campesina. De entrada, por falta de tiempo y adhesiones, además de trabas de las cortes departamentales electorales, seis quedaron en el camino. Pero en doce municipios lograron el cometido y fueron a votación junto a las Elecciones Generales de diciembre de ese año. Uno de ellos: Curahuara de Carangas, en Oruro, rechazó en las urnas la conversión. De los once municipios que accedieron a las AIOC como efecto de la

8 El certificado de viabilidad gubernativa y base poblacional es el documento por el cual el Estado reconoce la capacidad de la nación y pueblo indígena originario campesino de gobernar su territorio a través del ejercicio de las competencias constitucionalmente reconocidas, y reconoce también que cuenta con una base poblacional mínima, sin la cual la autonomía es inviable.

consulta, uno de ellos: Chayanta, en Potosí, no llegó a conformar su órgano deliberativo. Los otros diez sí lo hicieron. Todos ellos dieron el siguiente paso: la elaboración participativa de su estatuto autonómico. Pero solamente ocho lograron aprobarlo formalmente. Ni Charazani ni Jesús de Machaca, ambos de La Paz, ambos emblemáticos, lograron acuerdo en sus órganos deliberativos.⁹

Tenemos, entonces, en esta carrera de obstáculos, que de los 18 municipios que iniciaron el recorrido, ocho permanecían en camino. ¿Cuál fue el siguiente paso, una vez aprobado el estatuto en sus órganos deliberativos? El control de constitucionalidad. Otras dos AIOC: Tarabuco, en Chuquisaca, y Pampa Aullagas, en Oruro, no superaron esta fase. En tanto que la AIOC de Salinas de Garci Mendoza, en Oruro, tras varios años de parálisis, logró destrabarse y envió su estatuto a control de constitucionalidad. Quedaron cinco que, tras la demorada declaración constitucional (parcial, primero; plena, después), fueron a referendo aprobatorio de sus estatutos. El saldo de las urnas, en principio, es gris: Totora Marka, en Oruro (2015), Mojocoya, en Chuquisaca (2016) y Huacaya, en Chuquisaca (2017), sorprendieron con votaciones mayoritarias por el “no” (Guarachi, 2016; Lizárraga, 2017). Así, como ya fue dicho, solo dos AIOC, Charagua Iyambae (2015) y Uru Chipaya (2016), aprobaron en votación popular sus estatutos y, con su puesta en vigencia, conformaron el autogobierno. En el balance/balanza del proceso, pues, hay desequilibrio. Pero también reflexión y aprendizajes.

La buena noticia es que nuevos municipios apuestan por su conversión en autonomías indígena originario campesinas. Así ocurre con Gutiérrez, en Santa Cruz, que ya elaboró su estatuto y lo envió al TCP; y Macharetí, en Chuquisaca, que conformó y reestructuró su órgano deliberativo, ambos como parte del proceso más amplio de reconstitución territorial de la nación guaraní. Otros dos municipios en Santa Cruz, Lagunillas y Urubichá, alientan la iniciativa ciudadana para llevar a consulta su conversión. Hay (re)impulso al proceso, entonces, sobre todo en tierras bajas, en especial en territorio guaraní. No sucede lo mismo en tierras altas, lo cual, al menos, resulta sintomático.

¿Qué pasa con los casos de autonomía indígena vía territorio? Aquí habitan importantes señales. Como se dijo, a la vanguardia del

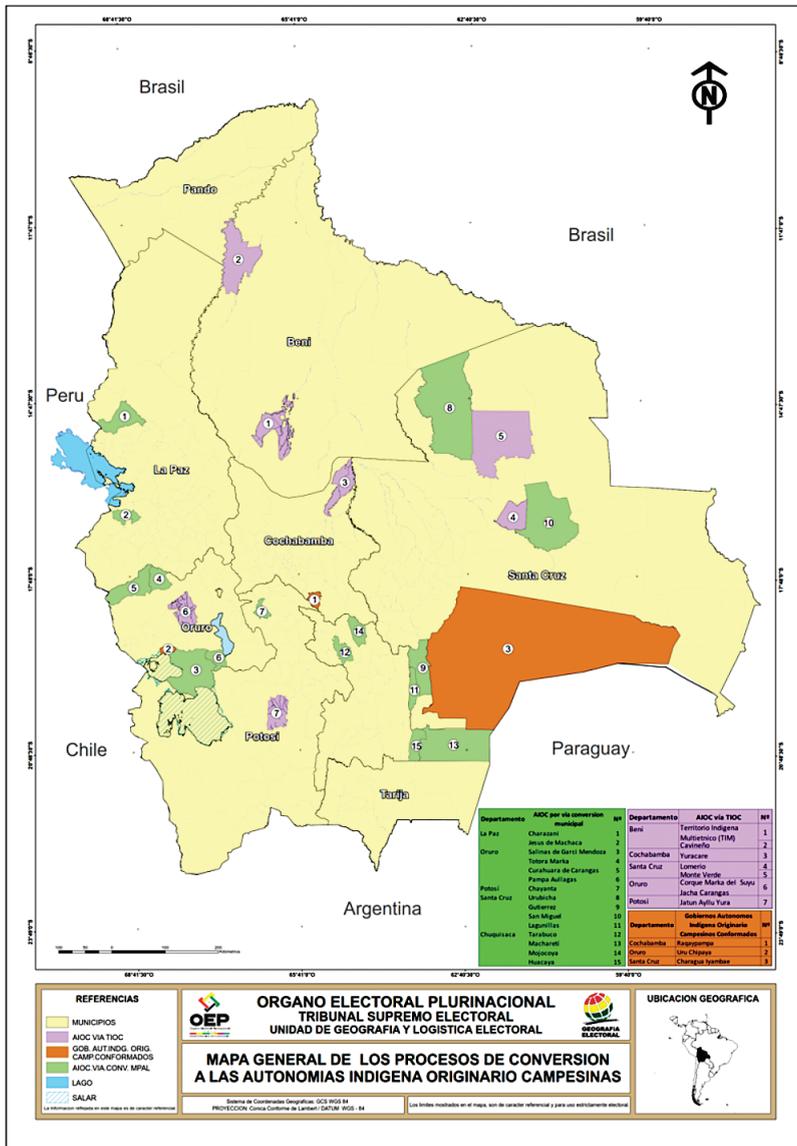
9 El proceso AIOC de Charazani se paralizó por disputas sobre la sede de la capital. El proceso de Jesús de Machaca, en tanto, que estuvo a la vanguardia en la elaboración de su estatuto, se bloqueó por desacuerdos entre la parcialidad de arriba y la parcialidad de abajo, superados recién este año (2018) con nuevo impulso.

proceso, desde antes incluso de aprobarse la Constitución, está la quechua Raqaypampa que, tras cumplir todos los requisitos (superar todos los obstáculos), ha conformado el autogobierno IOC con arreglo a su estatuto. Otros casos avanzados son la aymara Corque Marka, en Oruro; el Territorio Indígena Multiétnico (TIM I), en Beni; y la Nación Monkojí de Lomerío, en Santa Cruz. Los tres ya cuentan con declaración de constitucionalidad plena de sus estatutos autonómicos y tramitan ante la Asamblea Legislativa Plurinacional las leyes correspondientes de creación de la unidad territorial. Por último, otros tres TIOC están en fase de elaboración participativa y aprobación de sus estatutos: el pueblo cavineño, en Beni; el pueblo yuracaré, en Cochabamba; y Jatun Ayllu Yura, en Potosí. Es evidente que el refuerzo mayor del proceso AIOC, en el presente, proviene de la vía territorial, en especial en tierras bajas.¹⁰

Hasta aquí el descriptivo/condensado recuento de esta larga marcha de casi una década. Claro que el panorama estaría incompleto si no damos cuenta de aquellos casos de municipios con población mayoritariamente indígena –algunos muy simbólicos, como Tiahuanaco en La Paz– que, siendo potenciales AIOC, optaron por preservar el gobierno municipal y apuestan, más bien, por la elaboración de sus cartas orgánicas. El valioso análisis de Cameron y Plata (2017) identifica a quienes no optaron todavía por las autonomías indígenas y expone las razones de tal decisión. Esta lectura es necesaria porque muestra la brecha entre sobreexpectativas en torno a las AIOC y el limitado resultado, entre las convicciones (a favor) y las razones materiales y pragmáticas (en contra), entre el optimismo inicial y la falta de interés y desánimo actuales, en fin, entre las oportunidades y las restricciones.

Como síntesis del recorrido, la actual geografía autonómica indígena originario campesina en Bolivia, con todos los casos descritos, en sus dos vías, incluyendo los tres procesos de autogobierno en ejercicio, puede verse en el siguiente mapa:

10 Para un estado de situación detallado y actualizado del proceso AIOC véase el importante recuento realizado, desde el Tribunal Supremo Electoral, por Huanca y Sonco (2018). Es relevante también el balance y retos planteados por el actual viceministro de autonomías, Gonzalo Vargas (2018).



Octubre de 2018. ¿Cuál es el estado de situación del proceso estuyente AIOC en Bolivia? Tres casos experimentan el difícil ejercicio del autogobierno con calidad estatal, cuatro buscan allanar el camino para ir a referendo aprobatorio de sus estatutos, dos casos están a la espera de

sentencia constitucional, tres avanzan en la elaboración de sus estatutos y dos municipios anhelan cumplir requisitos para la consulta de conversión. Otros dos expresan interés, pero no cumplen aun el primer requisito. Y algunos, en fin, observan con expectativa la experiencia. Todos los demás casos de acceso a las autonomías indígenas, por diferentes motivos, están en suspenso, alguno sin retorno. Si el referente de evaluación es la expectativa/experiencia inicial, hay sinsabor; si pensamos en cambio en la persistencia/horizonte, hay esperanza.

Ahora bien, más allá del catálogo de restricciones y de pasos formales que dificultan y a veces obstaculizan el itinerario AIOC, es importante identificar lo que llamaré *barreras primordiales* del proceso de autonomías indígenas. Identifico al menos tres, como insumo para explorar acciones que, si acaso, permitan allanar el camino.

La primera barrera, señalada de manera reiterada e inequívoca por los actores, es el *doble referendo*: uno de entrada para aprobar la conversión, otro de salida para aprobar el estatuto. ¿Qué implica llevar adelante dos consultas, en temporalidades distintas? Para el primer referendo se requiere impulsar una iniciativa ciudadana con la adhesión del treinta por ciento, nada menos, del padrón electoral del municipio. La pregunta de la consulta tiene que pasar por control de constitucionalidad. Y el municipio, con recursos propios, debe financiar el costo de la votación. La convocatoria al segundo referendo requiere también pregunta declarada constitucional y disponibilidad presupuestaria. Así, la razonable interpelación es la siguiente: ¿por qué luego de todo el recorrido desde el referendo aprobatorio de conversión, pasando por la elaboración del estatuto y su aprobación por dos tercios del órgano deliberativo, hasta obtener la declaración de constitucionalidad plena, etapas que pueden demorar años, se impone otra consulta por voto individual? El referendo de entrada es un filtro; y se asume. El de salida, en cambio, parece un exceso; y se deplora. No es un dato menor que por su causa hayan quedado en el camino, con victoria del “no” en las urnas, tres AIOC: Totorá Marka, Mojocoya y Huacaya.

La segunda barrera, también primordial, puede identificarse como *el factor alcalde*. Y cuando digo alcalde incluyo también al concejo municipal. Reparemos. Una vez que el municipio ha optado por su conversión en autonomía indígena originaria campesina, se esperarí que en tanto el proceso avanza se instale un gobierno transitorio de la propia AIOC. No ha sido así. Por decisión de normas electorales *ad hoc*, con arreglo a cálculos políticos, en los comicios subnacionales tanto del año 2010

como de 2015 se eligieron autoridades municipales “provisionales” en los once municipios que accedieron a la autonomía indígena en el referendo de 2009. Pues bien, esos alcaldes, esos concejales, con apego al cargo, se convirtieron en uno de los mayores escollos del proceso AIOC: bloqueando la conformación del órgano deliberativo, poniendo escollos al estatuto, negando recursos y, cuando tocó ir a referendo aprobatorio, haciendo activa campaña, falsedades incluidas, para que se imponga el rechazo en la votación. Hay excepciones, pero la regla muestra que los alcaldes transitorios, incluso aquellos que, en su momento, como autoridades originarias, impulsaron la autonomía IOC, estuvieron en primera fila boicoteando el proceso.

¿Cuál es la tercera barrera primordial del caminar AIOC, cuya larga marcha aquí nos ocupa? Es la más compleja, pues involucra varios *actores*: unos internos, otros externos. Entre los internos, además del mencionado alcalde y concejales, identifiqué tres protagónicos, ora para impulsar la AIOC, ora para frenarla o, en su caso, complejizarla.

1. Los *residentes* que, en su doble condición de no vivir en la comunidad, pero mantener vínculos orgánicos con ella, desde su experiencia en otros territorios, tienen influencia en las decisiones.
2. Los *jóvenes* que, sin esencialismo identitario, plantean una interrelación generacional. Por ejemplo, en Totora Marka apuntaron al núcleo mismo del autogobierno indígena –y de la democracia comunitaria– al cuestionar mecanismos como el *muyu*¹¹ y el *thakhi*,¹² reivindicando su derecho a ser autoridades por vías “más expeditas”. No ocurrió lo mismo en Uru Chipaya, donde el autogobierno incluyó mujeres jóvenes en su órgano deliberativo (*Laymis Parla*).
3. Las *autoridades originarias* –mallkus y mama t’allas, secretarios ejecutivos, capitanes zonales, jilakatas– que en algunos casos toman a su cargo el desafío AIOC, pero al cumplir el cargo suelen abandonarlo; y en otros casos son más bien excluidas del proceso estatuyente.

Entre los actores externos, en tanto, siendo diversos, tienen centralidad las organizaciones matrices (campesinas, indígenas e interculturales), así como las direcciones regionales y locales del “instrumento

11 El *muyu* es el sistema de cargos reconocidos, basados en la rotación.

12 El *thakhi* o *sava thaqui* es el sistema de “pasar cargo”, el camino (una suerte de escalafón), por el cual para llegar a cargos mayores debe haberse asumido previamente cargos menores.

político” (el hoy gobernante MAS-IPSP). En general, todos ellos miran con desconfianza a las AIOC, y organizaciones indígenas como la CIDOB y CONAMAQ ven con distancia el proceso. Por último, han sido más o menos relevantes, dependiendo de los casos, actores como las iglesias evangélicas, la población no indígena, organizaciones no gubernamentales, gobernaciones y organizaciones políticas departamentales, sectores (cooperativistas, ganaderos, transportistas) y entidades públicas, todas ellas con sus propios temores, agendas e intereses.

¿Y los factores que inciden en el itinerario AIOC? También son diferentes. Para los propósitos de este ensayo menciono solo algunos: a) la migración hacia las ciudades (en especial de jóvenes), que incide en las bases comunitarias pero que bien puede nutrir la autonomía desde otras miradas; b) diferentes disputas con arreglo a intereses e historia: entre pueblo y comunidades, entre parcialidades, entre ayllus y sindicatos campesinos, entre indígenas, entre zonas indígenas y centros poblados no indígenas, entre pueblos (por la sede de la autonomía); c) la mencionada rotación periódica (generalmente anual) de autoridades orgánicas, que deriva en discontinuidades en torno al proceso; d) la disputa por el control, o los beneficios, más bien, de la explotación de recursos naturales, tanto renovables como no renovables; en fin, e) la profunda huella del municipalismo y sus atajos a través de los distritos indígenas, quizás el factor más robusto, como veremos en el siguiente apartado.

Concluimos el sintético balance en torno al proceso estatuyente de las autonomías indígena originario campesinas. Existen, por igual, razones para el pesimismo (informado) y para el optimismo (crítico). Pese a las restricciones, hay avance. Habitan ambivalencia e incertidumbre, pero se agitan también banderas de esperanza. Con esa convicción/espíritu, vayamos al siguiente peldaño a fin de explorar algunas tensiones que, más allá del necesario recuento, nos permitan situar el proceso AIOC en el porvenir.

Campo de tensiones

La larga marcha de las autonomías indígena originario campesinas en Bolivia, así como el proceso de refundación estatal que hoy les brinda reconocimiento y cobijo, dan cuenta de un campo de tensiones que limita y condiciona su ejercicio. ¿Cuál es la naturaleza de estas tensiones? Hay escaso debate al respecto. Mientras para algunos se trata de tensiones (o contradicciones) principales, que apuntan al corazón mismo del “Proceso

de Cambio”, otros las ven como tensiones secundarias, relacionadas con su celeridad y su hondura.

Respecto a las tensiones que aquí nos ocupan, si bien en principio pueden asumirse como “tensiones creativas” (García Linera, 2011), es evidente que, según cual sea su decurso, pueden transformarse en “tensiones degenerativas”. ¿Qué son las tensiones creativas? Aquellas que, sin ser antagónicas, se producen en el seno del bloque nacional-popular, esto es, entre actores y/o sectores protagonistas del proceso. Más que ocuparse del rumbo, estas tensiones tienen que ver con el cómo ejecutarlo.

Las tensiones degenerativas, en cambio, pueden dar lugar a distorsiones no solo en torno a la temporalidad y alcance del proceso, sino respecto a su esencia. Ello se distingue de manera más o menos nítida en el itinerario de las autonomías indígena originario campesinas, donde las diferencias de visiones y, a veces, las disputas internas, tienen que ver no tanto con la mayor o menor diligencia del recorrido (¿cuánto falta?), sino con su viabilidad misma (¿son necesarias?, ¿son posibles?).

Tengo la impresión, a reserva del devenir y sus evidencias, que el proceso estatuyente AIOC en el país cabalga a caballo entre tensiones creativas y, hoy con más fuerza, tensiones degenerativas. Así, lo que, en el banderazo inaugural, hace nueve años, fueron certezas y optimismo, hoy se tiñen de malestares e incertidumbre. Ello tiene relación, como vimos en el anterior apartado, con el conjunto de restricciones, requisitos y barreras que demoran la marcha del autogobierno, si es que directamente no lo inviabilizan.

Pero más allá de imaginarios y sentires, que varían según el caso y sus momentos (celebramos Charagua Iyambae, lamentamos Totora Marka), me gustaría señalar tres tensiones (sin adjetivos) a fin de situar el proceso AIOC. La primera, entre el Estado Plurinacional y su espejo del Estado-nación; la segunda tensión, entre el proceso (pos)constituyente –incluido el impulso estatuyente de las autonomías IOC– y la prematura desconstitucionalización; y la tercera, más específica, entre el sendero de las autonomías indígenas y la profunda huella del municipalismo. Vayamos.

a) Respecto al *Estado Plurinacional con autonomías*, las percepciones son diversas. Desde el discurso oficial, pleno de símbolos, se lo asume y proclama como un resultado, cual si ya existiese. En el otro extremo, quienes declaran su nostalgia por “la república”, se limitan a descalificarlo como una anomalía. Ambas posiciones, más bien valorativas, se agotan en sí mismas. Para esta reflexión me interesa destacar las visiones que

reconocen (y celebran) el carácter constitutivo de la plurinacionalidad del Estado, pero difieren en el sentido y alcance de su realización.

Ya he señalado –adscribiéndome– que el Estado Plurinacional, esa buena idea, es un desafío minimalista (Mayorga, 2014) que difícilmente, en una década, podrá desmontar la estructura estatal preexistente, de casi dos siglos, y asentar rápidamente una nueva, a tono con el modelo establecido en la Constitución Política.¹³ Frente a esa pauta de “proceso histórico de largo plazo” (Santos, 2010), hay quienes ya están de regreso. Y sentencian sin sofocarse: el Estado Plurinacional no pudo ser, fracasó en el malogrado intento y hoy, por inercia del viejo Estado liberal y colonial (Prada, 2011), asistimos a la “restauración” del Estado-nación.

En ese marco, a fin de retratar nuestra primera tensión, planteo insistir en la imagen del complejo/contradictorio movimiento desde un Estado (nación) que no termina de irse hacia un Estado (plurinacional) que no termina de llegar. ¿Cómo se expresa la tensión? En su naturaleza misma, ya que a diferencia del Estado-nación, asentado en la idea simétrica de que a cada Estado le corresponde *una* nación (cívica), el Estado plurinacional asume la coexistencia de *varias* naciones (culturales) en un mismo Estado (Santos, 2010). Hay tensión, pues, toda vez que la Nación tiende a negar/tornar invisibles a las naciones, varias de las cuales habitan en las autonomías indígenas.

Esta tensión se expresa también en sus implicaciones en torno al nuevo modelo de Estado, que pueden ser tanto continuidades/adaptaciones, como rupturas/innovaciones. Propongo destacar las siguientes: de la persistencia de una institucionalidad homogénea, al reto de la heterogeneidad institucional; de un Estado monocultural por definición, a la interculturalidad como horizonte; del monismo del derecho único estatal, al pluralismo jurídico; del (neo)desarrollismo como agenda, a los Buenos Vivires como principio; de la estructura territorial del Estado-nación, a una nueva estructura territorial del Estado Plurinacional; y de un creciente impulso (re)centralizador al enmarañado y asimétrico diseño autonómico.¹⁴ Retomaremos más adelante algunas de estas implicaciones.

13 Son elocuentes al respecto las “dificultades principales” de la refundación del Estado que plantea Santos (2010: 74): “¿cómo se puede transformar radicalmente una entidad cuando el objetivo último es de hecho mantenerla? Refundar el Estado no significa eliminarlo”, sostiene el pensador portugués.

14 Véase el auspicioso balance inicial –hoy más bien crítico– sobre la refundación del Estado en Bolivia y Ecuador planteado por Santos (2010).

Lo que quiero señalar es que tanto la naturaleza como las implicaciones de esta primera tensión están presentes en el proceso de autonomías indígenas que –como fue señalado– marcan la esencia de la plurinacionalidad del Estado y, al mismo tiempo, son su resultado. Así, las AIOC, con su “otra institucionalidad” (Exeni, 2015), están en el centro de la heterogeneidad estatal; son asimismo condición ineludible, con centro en el ejercicio de derechos colectivos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, de la interculturalidad de la democracia; además, desde la administración de justicia propia, constituyen un espacio privilegiado de coordinación/cooperación para el ejercicio del pluralismo jurídico; y, con esencia comunitaria, alientan los buenos vivires en equilibrio con la Naturaleza. Demás está decir que las autonomías territoriales, en plural, con instituciones duales, no son posibles sin la realización del autogobierno indígena.

b) Veamos la segunda tensión, en torno al *proceso (pos)constituyente*. Según Boaventura de Sousa Santos (2010: 76), “la refundación del Estado presupone un constitucionalismo de nuevo tipo”. Se trata del llamado *constitucionalismo transformador*.¹⁵ A diferencia del hegemónico constitucionalismo moderno, desde las élites, cuya esencia es la homogeneidad (de espacio geopolítico, de instituciones, de derecho, de cultura, de organización económica), el contrahegemónico constitucionalismo transformador, desde abajo, se escribe en clave de diversidad y pluralismo, situando en su núcleo el reconocimiento de las naciones y pueblos indígenas como sujeto constituyente.

En el caso de Bolivia –emparentado con el de Ecuador–, el proceso constituyente, cuyo antecedente ineludible es la histórica “Marcha por la Dignidad y el Territorio” (1990),¹⁶ tuvo su momento más intenso en la Asamblea Constituyente (2006-2007). De allí, en medio de polarización, intentos de veto y disputas, emergió un nuevo texto constitucional que, tras varios ajustes realizados (sin mandato) por el Congreso Nacional como efecto de un acuerdo político *in extremis* (2008), fue aprobado en referendo (25 de enero de 2009). Desde entonces, está vigente con el asumido reto de su implementación.

15 Desde enfoques similares, con la mirada puesta en los procesos constituyentes de Bolivia (2006-2009) y de Ecuador (2008), otros autores ensayan diferentes denominaciones: “neoconstitucionalismo transformador” (Ávila, 2011), “constitucionalismo plurinacional” (Yrigoyen, 2011) y “constitucionalismo plurinacional e intercultural” (Llasag, 2014).

16 Esta marcha, protagonizada en 1990 por los pueblos indígenas de tierras bajas, planteó por primera vez la demanda de Asamblea Constituyente para refundar Bolivia.

En ese marco, para los propósitos de este ensayo propongo explorar la tensión entre el proceso (pos)constituyente y las señales de una prematura desconstitucionalización. ¿Hay distancia, o acaso fisura, entre el texto constitucional y su aplicación/interpretación en “la materialidad jurídica de las leyes y la materialidad política de las instituciones” (Prada, 2011)? O mejor: en casi una década de vigencia, ¿se realizaron, y en qué medida, los avanzados principios y derechos de la Constitución Política del Estado?

Por disposición transitoria de la propia Constitución, en el primer semestre del año 2010 la primera Asamblea Legislativa Plurinacional, electa en diciembre de 2009, tenía el mandato de aprobar cinco leyes orgánicas que dieran cauce a la estructura del nuevo modelo de Estado.¹⁷ Así se hizo. Desde entonces se han sancionado varias normas orientadas a implementar el texto constitucional. Otras, como proyecto, permanecen en agenda. Y algunas ni siquiera fueron consideradas. Así transcurre el (re) diseño institucional, en varios niveles y dimensiones con arreglo al nuevo modelo de Estado (Mayorga, 2018), dando cuenta del lento y complejo –a veces contradictorio– proceso de implementación de la Ley Fundamental. Y no es menor el impulso posconstituyente, sentando jurisprudencia, que se produce –aún con timidez– mediante sentencias constitucionales.

En la otra vereda, ¿qué significa desconstitucionalizar la Constitución? ¿Con qué implicaciones? Des-cons-ti-tu-cio-na-li-za-ción; sus caminos son tan enmarañados y extendidos como la palabra misma. Y sus consecuencias también. ¿Cómo se produce este “gran peligro”? En su reflexión sobre los procesos de refundación estatal en Ecuador y Bolivia, Santos (2010) identifica dos vías, a modo de advertencia, mediante las cuales se desconstitucionaliza: a) por lo que no se reglamenta y b) por lo que se reglamenta en contradicción con el texto constitucional. En ambos casos el efecto es la no implementación de la Constitución Política, sea por omisión (embargo), sea por abandono (vaciamiento).

Sostengo aquí que el proceso autonómico IOC es un campo de tensión entre la implementación y acaso profundización de la Constitución Política del Estado, por fuerza del proceso estatuyente, avances normativos y jurisprudencia constitucional; frente a indicios de desconstitucionalización, por falta de desarrollo normativo, sistemas homogéneos

17 Se trata de la Ley del Órgano Electoral Plurinacional, la Ley del Régimen Electoral, la Ley del Órgano Judicial, la Ley del Tribunal Constitucional Plurinacional y la Ley Marco de Autonomías y Descentralización.

de administración gubernamental y barreras burocráticas, entre otras trabas. Veamos dos ejemplos:

Lo que no se hace: mientras los estatutos autonómicos IOC reafirman el derecho a la consulta previa, libre e informada de las naciones y pueblos indígenas, a casi una década de aprobado el nuevo texto constitucional no se cuenta todavía con una Ley de Consulta Previa que regule y garantice este derecho colectivo. La norma vigente en la materia (Ley del Régimen Electoral, 2010), además de parcial, es contraria a la Constitución, toda vez que establece el carácter solo consultivo y no vinculante de la consulta previa.

Lo que se hace en contra de la Constitución: en tanto el proceso AIOC reivindica a plenitud la administración de justicia según sistemas, normas y autoridades propias, la Ley del Deslinde Jurisdiccional (2010) quiebra el pluralismo jurídico al subordinar la justicia indígena a la jurisdicción ordinaria. Como ha sido señalado abundantemente, el artículo 10.º (Ámbito de vigencia material) de dicha Ley es claramente inconstitucional al excluir a la justicia indígena del conocimiento de materias, pese a que la Constitución establece igual jerarquía entre jurisdicciones.

En todo caso, por contrapartida, es justo señalar que algunas leyes de desarrollo y el mismo proceso estatuyente AIOC contribuyen a lo que llamaremos reconstitucionalización, esto es, amplían y/o profundizan el ejercicio de derechos establecidos en la Ley Fundamental. Ejemplo de ello es la noción de democracia intercultural –sobre la cual volveremos más adelante–, asumida como la complementariedad, con igual jerarquía, de las tres formas de democracia reconocidas en la Constitución: directa y participativa, representativa y comunitaria. La conformación de los autogobiernos indígenas hoy vigentes, en especial el de Charagua Iyambae, es una espléndida demostración de la interculturalidad de la democracia (“demodiversidad”, a decir de Santos), con cimiento en el ejercicio de normas y procedimientos propios de la democracia comunitaria.

c) Vayamos a la tercera tensión. Habida cuenta de que el proceso de acceso a las autonomías indígenas se asienta en la estructura territorial, institucional y administrativa del gobierno municipal, con cuarto siglo de andamiaje desde su estreno con la Ley de Participación Popular (1994), ¿qué tan profunda es la huella del municipalismo?; ¿puede llegar a condicionar, y acaso distorsionar, el autogobierno indígena? Más todavía: ¿cuál será el trazado de la gestión pública del autogobierno IOC a fin de que sea diferente, y acaso mejor, que la del gobierno municipal? O para decirlo con la advertencia de Albó (2010): ¿cómo evitar que las autonomías indígenas sean, o deriven, en “municipios con poncho”?

En esta tensión son relevantes dos cuestiones. La primera es el origen y sistema de gobierno de la autonomía indígena expresada en su Estatuto. Hay importantes diferencias. Así, algunos estatutos AIOC (como los de Totorá Marka y Charagua Iyambae), con apego al modelo del ayllu o de las capitánías zonales, son más comunitarios que otros (como los de Mojocoya y Raqaypampa), signados por la tradición del sindicato campesino (Tockman, 2016). Otros se sitúan en zonas intermedias. Es evidente que los primeros tendrán más fortaleza que los segundos para superar la huella del gobierno municipal y avanzar, con sus especificidades, hacia el autogobierno indígena.

La otra cuestión relevante tiene que ver con las condiciones de la gestión pública. Es evidente que el andar del municipalismo tiene largo recorrido y afinado ensamble con los sistemas de administración y de control gubernamental, así como con los niveles departamental y central del Estado. Pese a ello, los problemas de gestión son recurrentes, como se comprueba en los varios casos de municipios cuyos presupuestos están retenidos por falta de rendición de cuentas, disputas internas, hechos de corrupción. ¿Qué puede esperarse de la gestión pública del autogobierno indígena? Hasta ahora tenemos tres casos de referencia: Charagua Iyambae, Uru Chipaya y Raqaypampa, que pueden exhibir sus primeros pasos en la gestión pública como autonomías IOC con arreglo a sus estatutos y sus sistemas de gobierno y autoridades propias. El balance es complejo. Por las propias circunstancias de la transición, parece que los límites/sombras son más fuertes que las realizaciones. En el caso de Charagua Iyambae, por ejemplo, un dato preocupante es que la máxima autoridad ejecutiva y su equipo técnico siguen operando institucionalmente como alcaldía municipal, sin coordinación con los otros órganos de la AIOC (deliberativo y legislativo), y excluyendo a las autoridades orgánicas (capitanes de las cuatro zonas guaraníes). Así, a reserva de futuros andares y la necesaria evaluación, la evidencia muestra una todavía persistente dependencia del autogobierno indígena respecto a la huella del municipalismo. Más todavía: se constata que “la institucionalidad estatal no asume el desafío de generar normativa intercultural para los gobiernos AIOC” (Vargas, 2018: 125).

Hasta aquí las tres tensiones propuestas que nos permiten situar el proceso estatuyente AIOC más allá de las propias AIOC, esto es, en el marco de las tensiones y el paisaje del esquivo proceso de construcción del Estado Plurinacional con autonomías. Ello es importante toda vez que el itinerario del caminar autónomico indígena originario campesino adquiere alta

densidad. Y en esa condición pueden pensarse sus posibilidades de futuro, como veremos de manera sintética en el siguiente apartado.

El huracán horizonte

En este recorrido por la larga marcha de las autonomías indígena originario campesinas –esa buena idea– he sostenido que tanto su esencia como su devenir están estrechamente vinculados al modelo de Estado Plurinacional en construcción, esa otra buena idea. En ambos casos, el avance es incremental y minimalista, en clave de horizonte en disputa. En los dos procesos, como parte de un complejo/contradictorio recorrido de refundación estatal, existen tensiones, ora creativas, ora degenerativas. Y en ambos itinerarios, también, habitan fisuras entre el reconocimiento del derecho-principio y su (limitado) ejercicio. Las venas, pues, permanecen abiertas. Cerrarlas, si acaso, tomará tiempo.

¿Hacia dónde van las autonomías indígenas en Bolivia? ¿Cuál es el rumbo del andar estatuyente en el marco del difícil proceso posconstituyente? ¿Es posible, todavía, replantear el “modelo AIOC” para garantizar los derechos a la libre determinación y el autogobierno? ¿No existe el riesgo de que, con las AIOC, el Estado termine fagocitando lo orgánico-comunitario? O para decirlo como prevención: ¿el autogobierno indígena, con cualidad estatal, se quedará en la vitrina de algunos casos emblemáticos o logrará radicarse, desde la reconstitución territorial, como núcleo de la plurinacionalidad del Estado-en-Sociedad e, incluso, de la interculturalidad de la democracia? No pretendo responder aquí estas preguntas, pero las dejo planteadas como resguardo para trazar algunas extensiones, con aire de retos, en el recorrido que nos ocupa.

Tengo la impresión de que el horizonte AIOC, a pesar de sus dificultades, allende restricciones, es un campo feraz que alberga no solo ausencias, sino también emergencias (Sousa, 2009).¹⁸ Y en esa condición puede proyectarse como fuerte impulso al proceso de refundación del Estado y de transformación institucional en el país. Pero en especial

18 La *sociología de las ausencias* busca transformar en presencias aquello que es activamente producido como no existente al haber sido “descalificado y tornado invisible, ininteligible o descartable de un modo irreversible”. La *sociología de las emergencias*, en tanto, “consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal, por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente, utópicas y realistas” (Santos, 2009: 109, 127).

instituye un espacio de alternativas (posibles), esto es –cual quedó dicho–, expectativas/anticipo de futuro. No es poca cosa. De ello nos ocuparemos en lo que sigue.

En relación a las ausencias, es importante señalar que el proceso autonómico indígena originario campesino plantea con fuerza el problema de escala, en sentido de que todo el “paquete AIOC” es proyectado y recludo, por definición, a lo local-comunitario. Así, la democracia comunitaria, la justicia indígena, la economía comunitaria, las normas y procedimientos propios, los saberes, en fin, la gestión de la autonomía, son reconocidos –cuando no tolerados– mientras no salgan de su ámbito territorial, esto es, la propia AIOC. Es decir, el reconocimiento de la libre determinación y el autogobierno pasa, en general, por confinar su ejercicio bajo la forma de lo particular y lo local. ¿Por qué el proceso estatuyente AIOC, en sus principios, su realización, no se piensa, por ejemplo, en escala nacional? ¿Por qué lo indígena-comunitario es asumido, por definición, como subalterno? Violencia de escala.

Asumida así la recurrente cuestión de escala, cerraré esta reflexión con la descripción puntual de tres emergencias impulsadas por las autonomías indígenas. El supuesto es que el ímpetu estatuyente AIOC bien puede contribuir a reponer en agenda temas relevantes del proceso (pos) constituyente que hoy, en los avatares de la función de Gobierno, entre los complejos andares del proceso de refundación del Estado, parecen relegados cuando no desdeñados. Tales retos son asumidos en clave de expectativas, esto es, de posibilidades de futuro. Veamos.

1. *Demodiversidad*: El principio de *demodiversidad* (Santos y Avritzer, 2004; Santos y Mendes, 2017) señala que no hay un modelo único de democracia al cual llegar, sino diferentes concepciones, saberes y prácticas democráticas en interacción y en disputa. Pues bien, a contracorriente de un contexto global que niega/suprime la diversidad democrática, e impone su canon hegemónico elitista-liberal-representativo, la Constitución Política del Estado en Bolivia reconoce tres formas de democracia: directa y participativa, representativa y comunitaria. Como ya se dijo, la articulación complementaria de sus principios y sus mecanismos configura el horizonte de una democracia intercultural. Esa demodiversidad plurinacional en ejercicio (Exeni, 2017) tiene un vigoroso espacio de realización en las autonomías indígenas, como lo demuestran los estatutos, pero sobre todo sus prácticas.

En efecto, desde la propia diversidad de la democracia comunitaria (Vargas, 2014), con diferentes normas y procedimientos propios, con base en derechos colectivos, las AIOC contribuyen a robustecer el proceso de democratización. Así ocurre, en esencia, con los sistemas de autogobierno IOC, que interpelan la lógica occidental de “división de poderes”, desplazada por la centralidad de la asamblea como máxima y última instancia.

Más todavía, sin negar sus límites –en especial la ya mencionada cuestión de escala– ni algunas potenciales distorsiones –como la tensión con derechos individuales–, el autogobierno indígena muestra como emergencia que: a) las decisiones sobre asuntos comunes pueden ser deliberadas y adoptadas en asambleas y cabildos; b) el ejercicio de autoridad, el (pasar) cargo con arreglo a la rotación, es una responsabilidad-servicio; c) la representación política no se agota en la dimensión de autorización y, más bien, constituye un mandato con identidad colectiva y control social; d) las determinaciones pueden tomarse por consenso, más allá de mayorías aritméticas; e) la acción política en la comunidad no requiere mediaciones partidarias; f) el caminar juntos hombre-mujer robustece la equidad o paridad de género; y g) es necesario pensar la democracia, y el (auto)gobierno, en sintonía con diferentes cosmovisiones, los buenos vivires y la otra institucionalidad (Exeni, 2015 y 2017). Desde el proceso estatuyente AIOC, pues, es posible alentar un nuevo horizonte de democratización no solo para el ámbito de las autonomías, sino para la plurinación boliviana.

2. *Pluralismo jurídico*: Uno de los avances esenciales del texto constitucional es el reconocimiento pleno del pluralismo jurídico, esto es, por un lado, la existencia de una jurisdicción propia de las naciones y pueblos indígenas que convive con la jurisdicción estatal-ordinaria; y, por otro, la igual jerarquía de estos sistemas jurídicos en el marco de la heterogeneidad del Estado Plurinacional. A diferencia de la reformada Constitución Política del año 2004, la justicia indígena no es reconocida solamente como un “método alternativo para la resolución de conflictos” (allí donde el Estado no llega, llega mal o no le interesa llegar), sino como una jurisdicción con igual jerarquía a las otras jurisdicciones: ordinaria, agroambiental y especiales. En consecuencia, si el Estado-nación se define por la presencia de un Derecho único y uniforme, el Estado Plurinacional tiene como base el pluralismo jurídico.

El proceso estatuyente de las autonomías indígenas reafirma plenamente y proyecta el pluralismo jurídico no solo como concepción o

principio, sino desde la práctica de administración de justicia en las comunidades. Así puede verse en los estatutos AIOC, que reivindican el “Derecho ancestral”: la justicia es ejercida por las autoridades propias en diferentes niveles, desde la familia/comunidad hasta el nivel de la autonomía. Además de estas autoridades de la comunidad (mallkus y mama t’allas, capitanes grandes, secretarios de justicia), la administración de justicia indígena puede contar con otras autoridades que, por su función, conocen y resuelven conflictos. Es el caso de las autoridades de campo, los jueces de agua y las autoridades espirituales (Bazurco y Exeni, 2012).

Así, el proceso AIOC puede contribuir como emergencia, en el terreno del pluralismo jurídico, con principios que rigen la jurisdicción indígena originario campesina, como los siguientes: a) oralidad, pues todo el procedimiento de administración de justicia y resolución de conflictos es oral (sin negar la importancia de actas); b) gratuidad, ya que no se requiere hacer ningún pago para acceder a esta justicia; c) celeridad, que es contraria a los largos plazos y procedimientos de la justicia ordinaria; d) no necesidad ni dependencia de una estructura especializada (juzgados, jueces, fiscales, abogados), sino la justicia administrada por autoridades propias, en comunidad; e) énfasis no puesto en la sanción o castigo como fin en sí mismo, sino en algo más sustantivo: la conciliación, la reparación del daño a favor de la víctima, la restauración del equilibrio en la comunidad; y, por último, f) el papel relevante de los rituales como parte de la administración de justicia, que da cuenta de un elemento simbólico importante relacionado con el ejercicio de la autoridad.

3. *Buenos vivires*: Uno de los principios fundamentales que guía el proceso (pos)constituyente en Bolivia, y es asumido –a veces con énfasis más bien discursivo– en la planificación estatal y las políticas públicas, es el *Suma Q’amaña* (vivir bien). Este principio está presente incluso cuando el horizonte, como en la Agenda Patriótica 2025, es (neo)desarrollista. Y es evidente que tropieza, si acaso no se desploma, ante megaproyectos (como la carretera por el TIPNIS o las represas del Chepete y de El Bala o la hidroeléctrica Rositas) o frente a emprendimientos extractivistas (sea en hidrocarburos, sea en minería). Ese principio del vivir bien, con base en la reciprocidad y el reconocimiento y respeto de los derechos de la Naturaleza, tiene origen indígena y está en el centro del Estado Plurinacional. Y supera la otrora apuesta del bienestar, herencia del Estado providencia,

además de negar claramente la lógica del vivir mejor, con base en la acumulación y la explotación ilimitada de los recursos naturales. Tal principio constitutivo (el vivir bien) está expresado, a veces paradójicamente, en el andar estatuyente AIOC.

Al respecto, la primera constatación relevante es que todos los estatutos autonómicos IOC asumen y reafirman el principio constitucional del vivir bien. Pero no solo en su expresión aymara del *Suma Q'amaña* o en sus variantes guaraníes del ñandereko (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena) e *ivi maraei* (tierra sin mal), sino también en otras manifestaciones (no incluidas en la Constitución) como el quechua *Sumaq Kawsay* y el uru *uma gam*. El vivir bien, entonces, en las autonomías indígenas, adquiere diversidad, lo que nos permite hablar de buenos vivires (en plural). Claro que esta inclusión no necesariamente se asume como alternativa al desarrollo, sino en tanto derivación del mismo. Pese a ello, las AIOC conjugan los buenos vivires con la economía comunitaria, los emprendimientos locales, el derecho a la consulta previa y el equilibrio con la Madre Tierra.

Así, desde el proceso de autonomías indígena originario campesinas puede darse un importante impulso al debate pendiente sobre el “modelo de desarrollo”.

Dejo planteadas, de manera referencial, en tanto reafirmaciones, estas tres emergencias del proceso estatuyente AIOC, como señal de que, desde el ejercicio de la libre determinación y el autogobierno –no confinados territorialmente–, es posible cimentar algunas bases en la construcción del Estado Plurinacional con autonomías y (re)posicionar temas sustantivos del proceso (pos)constituyente para hacerle contrapeso a la desconstitucionalización. Sobre ese tablado, cerremos el presente ensayo con algunos retos de horizonte de las autonomías indígenas en Bolivia.

Colofón: ruta con/sin agenda

En esta travesía por el proceso estatuyente –desde el acompañamiento con espíritu de diálogo de saberes–, hemos realizado un ejercicio de balance sobre la (renovada) larga marcha de las AIOC, examinamos algunas tensiones que tanto constriñen como impulsan su recorrido, e identificamos un conjunto de emergencias en clave de posibilidades/ anticipo de futuro. Como se trata de un proceso en construcción, lento

pero incesante, me gustaría concluir el presente ensayo identificando algunos retos con pretensión de ruta crítica.

¿Hacia dónde van las autonomías indígenas en Bolivia? Volvamos a nuestros tres tipos de miradas/posicionamientos a fin de tentar respuestas. Para el optimista ingenuo, las AIOC, luego de un período corto de transición, se consolidarán como un referente (nacional y “mundial”) en la arquitectura autonómica y de autogobierno. El pesimista trágico, como puede suponerse (con matices, pero sin atenuantes), pronosticará no solo la parálisis del proceso, sino su muerte lenta. Y el optimista crítico –en cuya vertiente me inscribo–, preocupado por barreras y síntomas, explorará algunos senderos para abonar hoy la memoria y la esperanza del camino AIOC.

Así, considero que en el estado de situación actual del proceso estatuyente AIOC –diferenciado entre quienes ya son autogobierno, los que pugnan por llegar a serlo, aquellos que se perdieron en el camino y quienes renunciaron al recorrido– es necesario plantear y si es posible avanzar en algunos *retos de horizonte*, como los siguientes:

- i. Modificar el modelo vigente de autonomías IOC para garantizar, a plenitud, los derechos constitucionales a la libre determinación y el autogobierno. Ello pasa por impulsar una agenda de reforma normativa y reglamentaria, en especial vinculada a la Ley Marco de Autonomías y Descentralización, a fin de allanar el camino –abrir candados– con la reducción de requisitos, uno de los cuales es el “doble referendo”. Se espera también, en beneficio de los procesos vía TIOC, la pronta aprobación de una legislación marco sobre unidades territoriales. Y para ser consecuentes, no debiera renunciarse a normas de desarrollo constitucional, hoy pendientes, que garanticen el ejercicio de derechos colectivos.
- ii. Ajustar de manera sustantiva la regulación, los sistemas y, en especial, las prácticas en materia de planificación y de administración y control gubernamentales, a fin de viabilizar el ejercicio del autogobierno indígena originario campesino sin constreñirlo a la huella del municipalismo ni someterlo a las inercias del Estado-nación, su homogeneidad institucional y su persistente lógica monocultural. Se trata de asumir, en esencia, que la Ley SAFCO¹⁹ debe adecuarse

19 La Ley 1178 de Administración y Control Gubernamentales (SAFCO), de julio de 1990, regula los sistemas de Administración y de Control de los recursos del Estado y su relación con los sistemas nacionales de Planificación e Inversión Pública.

- a las AIOC y no esperar que estas se sujeten a aquella. El resto es lograr que las entidades públicas, en particular del área de Economía y Finanzas Públicas, asuman que el autogobierno indígena no es un gobierno municipal con otro nombre, sino una cualidad de la plurinacionalidad del Estado. Se trata, en fin, de proyectar en serio la gestión pública comunitaria e intercultural.
- iii. Asumir las tensiones del proceso posconstituyente y de refundación del Estado a fin de apuntalar, desde el proceso estatuyente AIOC, la implementación incremental de la Constitución Política contra las señales de prematura desconstitucionalización. Ello implica promover acciones a favor del sujeto constituyente indígena originario campesino, tales como una acción de inconstitucionalidad contra el artículo 10.º de la Ley del Deslinde Jurisdiccional, la aprobación concertada de la Ley de Consulta Previa, el reconocimiento en la normativa electoral de la representación directa de las naciones y pueblos IOC... La agenda es extensa e incluye también medidas que sostengan los buenos vivires, la economía comunitaria y plural, los derechos de la Naturaleza en un escenario cada vez más signado por el (neo)desarrollismo.
 - iv. Garantizar que las próximas autoridades transitorias en las AIOC en proceso sean las autoridades originarias y orgánicas, y no alcaldes y concejales “provisionales”. El reto es evitar la reincidencia en el error de los años 2010 y 2015, cuando en los comicios locales se impuso la marca electoral y la huella del municipalismo, viciando el curso del proceso autonómico IOC. Es fundamental entonces que la convocatoria a elecciones subnacionales del año 2020 asuma que habrá algunos municipios en conversión que deberán conformar sus gobiernos transitorios no por voto individual ni mediación partidaria, sino según normas y procedimientos propios, incluso con arreglo a sus estatutos en curso.
 - v. Asegurar la autonomía de la autonomía a fin de que, sin tutelaje de entidades ni mediación de funcionarios, las propias naciones y pueblos asuman el rumbo/ritmo de su caminar autonómico con arreglo a normas, saberes, instituciones, autoridades y procedimientos propios (incluida la tradición oral); y no bajo el encuadre de cartillas y abogados con mandato de “juridificar” los estatutos. Una buena señal en ese sentido será garantizar la existencia y gestión autónoma de la Coordinadora Nacional de Autonomías Indígena Originario Campesinas (CONAIOC) para que impulse el proceso sin depender de instituciones públicas, organizaciones no gubernamentales y/u

organismos de cooperación internacional. Para este propósito es fundamental que la norma reformada incluya la provisión de recursos públicos, como ocurre con los otros niveles de la autonomía, para la labor del órgano deliberativo, la socialización del estatuto autonómico, la gestión burocrática del recorrido, en fin, si acaso, la propia conformación del autogobierno.

- vi. Alentar el más amplio debate sobre el itinerario de las autonomías indígena originario campesinas, como parte de la agenda públicopolítica, con el propósito de quebrar el confinamiento de escala de las AIOC y lograr que las ausencias y sus quehaceres, a la sazón subordinados e invisibles, se conviertan en presencias y, más todavía, en emergencias del proceso de refundación del Estado Plurinacional con autonomías. Para ello será necesario que, desde las propias naciones y pueblos, se generen contenidos y voces con acento de libre determinación y autogobierno.

Queda entonces, como insumo para la reflexión y el debate, este recorrido de balance sobre el estado de situación del proceso estatuyente de las AIOC en Bolivia, algunas de sus tensiones, la mirada de horizonte y desafíos de ruta crítica. Buena idea, construcción incremental, horizonte en disputa, cualidad a la vez que corolario, expectativa de futuro... El autogobierno indígena en Bolivia llegó para quedarse. O, al menos, para mostrar alternativas, proyectar emergencias, abonar horizontes de emancipación. Hay resistencia, y camino/marcha, para rato.

Bibliografía

- Albó, Xavier (2010). *Tres municipios andinos camino a la autonomía indígena*. La Paz: CIPCA / GIZ / Ministerio de Autonomías.
- Ávila, Ramiro (2011). *El neoconstitucionalismo transformador. El estado y el derecho en la Constitución de 2008*. Quito: Abya-Yala / UASB.
- Bazurco, Martín y José Luis Exeni Rodríguez (2012). “Bolivia: Justicia indígena en tiempos de plurinacionalidad”. Santos, Boaventura de Sousa y José Luis Exeni Rodríguez (coords.). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz - Quito: FRL / Abya-Yala.
- Bloch, Ernst (2006). *Principio esperanza*. Francisco Serra (ed.). Felipe González Vicén (trad.). Madrid: Trotta.

- Cameron, John y Wilfredo Plata (2017). “¿Quiénes dicen no a las autonomías indígenas y por qué?: Pragmatismo, hibridez y modernidades alternativas en la base”. *Cuestión Agraria*. Vol. 3. La Paz: 19-60.
- Exeni Rodríguez, José Luis (2017). “Demodiversidad plurinacional en ejercicio”. Boaventura de Sousa Santos y José Manuel Mendes (eds.). *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades democráticas*. Madrid: Akal / Inter Pares.
- (2015). *La larga marcha. El proceso de autonomías indígenas en Bolivia*. La Paz: FRL y Proyecto ALICE.
- García Linera, Álvaro (2011). *Las tensiones creativas de la Revolución. La quinta fase del proceso de Cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Guarachi, Paulino (mayo de 2016). “¿Por qué perdió el “Sí” en Totora Marka?”. *Andamios. Estatutos Autonómicos, Referendo y Democracia*. Vol. 1, núm. 1. La Paz: 81-91.
- Huanca Colla, Elizabeth y Julia Sonco Suri (abril de 2018). “Estado de situación de las AIOC en Bolivia”. *Andamios. Jóvenes y democracias en la Bolivia Plurinacional*. Vol. 3, núm. 6. La Paz: 97-108.
- Lizárraga, Pilar (diciembre de 2017). “La autonomía del territorio indígena guaraní chaqueño de Huacaya. El largo camino del olvido”. *Andamios. Elecciones y reforma de la justicia en Bolivia*. Vol. 2, núm. 5. La Paz: 83-93.
- Llasag, Raúl (enero - junio de 2014). “Constitucionalismo plurinacional e intercultural de transición: Ecuador y Bolivia”. *Meritum*. Vol. 9, núm. 1. Belo Horizonte: 295-319.
- Mayorga, Fernando (2018). “Balance y escenarios del Estado plurinacional”. Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez (coords.). *ALICE en Bolivia. Estado Plurinacional y democracias*. La Paz: Plural Editores / Proyecto ALICE / FES.
- (2014). “La construcción –minimalista– del Estado Plurinacional”. *Incertidumbres tácticas. Ensayos sobre democracia, populismo y ciudadanía*. La Paz: PIEB / Ciudadanía / Plural.
- Plata, Wilfredo (2009). “De municipio de Autonomía indígena. Los once municipios que transitan a la Autonomía Indígena Originaria Campesina”. *Reconfigurando territorios. Reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia*. La Paz: Fundación Tierra.

- PNUD (2007). *El estado del Estado en Bolivia. Informe Nacional sobre Desarrollo Humano*. La Paz: IDH-PNUD.
- Prada, Raúl (2011): *Horizontes de la descolonización y del Estado plurinacional. Ensayo histórico y político sobre la relación de la crisis y el cambio*. Versión digital recuperada de: <https://es.scribd.com/document/124509498/Horizontes-de-la-descolonizacion-y-del-Estado-plurinacional-Raul-Prada>
- (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural / CESU-UMSS.
- (2009). *Una epistemología del sur*. México D.F.: CLACSO / Siglo XXI Editores.
- Santos, Boaventura de Sousa y Leonardo Avritzer (2004). “Introducción. Para ampliar el canon democrático”. Boaventura de Sousa Santos (comp.). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Santos, Boaventura de Sousa, *et al.* (2016): “As Epistemologias do Sul nun mundo fora do mapa”. *Sociologias*. Vol. 18, núm. 43. Porto Alegre: 14-23.
- Santos, Boaventura de Sousa y José Manuel Mendes (eds.) (2017): *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades democráticas*. Madrid: Akal / Inter Pares.
- Tapia, Luis (2011). *Consideraciones sobre el Estado Plurinacional*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional / FBDM.
- Vargas Delgado, Miguel (coord.) (2014). *La democracia comunitaria: Entre el deseo y la realidad. Pueblos indígenas chiquitano y guaraní en Santa Cruz*. La Paz: PIEB / CEDURE / Jatupeando.
- Vargas Rivas, Gonzalo (2018). “Las autonomías indígenas”. *La Migraña*. Núm. 26. La Paz: 122-127.
- (2016). *Las autonomías indígena originario campesinas en el Estado Plurinacional Boliviano. Territorialidad y Autogobierno*. La Paz: Ministerio de Autonomías.
- Yrigoyen, Raquel (2011). “El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización”. César Rodríguez Garavito (comp.). *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Suma Qamaña: vivir bien y más allá. Pistas hacia otro mundo posible/deseable

Xavier Albó

Un precursor poco conocido de la temática del vivir bien proviene de la radio (y hoy Fundación) ACLO, una de las primeras ONG rurales de Bolivia que –al cumplir sus 25 años de vida en 1991– convocó un amplio concurso a través de radios en los tres departamentos del sur del país (Chuquisaca, Potosí y Tarija), en busca de un lema que sintetizara su trabajo. Ganó el lema *allin kawsayta mask'aspa* (“buscando una vida buena”), que hasta ahora figura en el logo de ACLO en quechua, castellano y guaraní. En este caso, se trataba de algo surgido, claramente, desde las bases.

Una década más tarde, y sin relación con este precedente, se empezó a escuchar la expresión aymara *suma qamaña*, como la reacción de Simón Yampara –uno de los principales sociólogos aymaras– a un sondeo que estaba haciendo un profesor del Instituto de Desarrollo Internacional de Postdam (Berlín) en diversos pueblos del Tercer Mundo, mayormente indígenas, para saber qué entendían por “progreso” y por “desarrollo”. Yampara respondió que los aymaras no tenían estos conceptos sino el de *suma qamaña*. Este pensador fue enriqueciendo, desde entonces, su visión en diálogo sobre todo con Javier Medina y con el francés Dominique Temple que –a partir de su lectura de Mauss y de su lógica del “don”– ya contraponía en sus publicaciones la *reciprocidad* y la “dialéctica del don” de los pueblos indígenas al *intercambio mercantil* capitalista.

Desde 2006, con la llegada de Evo Morales a la presidencia de Bolivia, este concepto adquirió mayor relevancia, primero en el largo

y accidentado proceso de la Asamblea Constituyente de Bolivia (2006-2007), más el camino posconstituyente hasta la aprobación de la nueva Constitución Política en referendo (2009). El concepto se difundió tanto dentro del Estado boliviano como a nivel internacional, con un protagonismo especial del excanciller David Choquehuanca.

De manera paralela, en Ecuador, al menos desde los años 90 (de este siglo), iba madurando por su cuenta una propuesta muy semejante sobre todo en el contorno de Sarayaku en la Amazonia (Viteri, 2003). Allí se llama *sumak¹ kawsay* (“buen vivir”)² y encontró también su sitio en la menos conflictiva Asamblea Constituyente del Ecuador (2007-2008), que tuvo muchos intercambios con la boliviana, empezada un año antes pero aprobada en referendo y promulgada recién a principios del 2009.

De ahí, ha ido teniendo un efecto multiplicador ante todo entre diversos pueblos indígenas de América Latina, dándole cada uno sus propios toques. Remito a Fernando Huanacuni (2010) para algunos de los muchos ejemplos posibles en diversos pueblos indígenas.

En el caso boliviano, se menciona el “vivir bien” siete veces en la CPE y se repite en otras varias leyes aprobadas posteriormente, como un referente importante del discurso del nuevo Estado Plurinacional. Por ejemplo, en las dos leyes (corta y marco) sobre los derechos de la Madre Tierra y en los planes generales de desarrollo. Hubo muchos debates públicos y privados y se han hecho diversos intentos de traducir este “vivir bien” a indicadores medibles más específicos, pero con resultados desiguales, que aquí no pueden desarrollarse. Me concentraré, más bien, en resumir los que, en mi criterio, constituyen los principales ejes comunes de la propuesta.

1 No es muy significativa la diferencia lingüística entre “*alli(n)*” y “*sumak/sumaq*” en quechua, o sus equivalentes “*aski*” y “*suma*” en aymara. Las diversas connotaciones, muchas veces, no son gramaticales sino que dependen del uso que cada uno decida dar a cada término.

2 En la CPE boliviana (art. 8) solo se utiliza el aymara *suma qamaña*, aunque ya se hablaba de *sumak kawsay* como su equivalente quechua. Pero este término es constitucionalizado solo en la CPE ecuatoriana como *sumak kawsay* (buen vivir). En rigor lingüístico, el equivalente aymara del quechua (quichua, en Ecuador) *kawsay* “vivir” (que se contrapone a morir o estar muerto) sería *jakaña*. En cambio, *qamaña* significa “habitar, morar” con mayores connotaciones de “convivir con”. Pero todo depende de las ulteriores elaboraciones y usos.

Elementos fundamentales de la propuesta

El vivir bien surge ante todo de una *espiritualidad y cosmovisión* y de una armonía interior con uno mismo: entre el pensar, el sentir y el actuar. Como se dice en aymara, *suma qamañatakixa sumankañawa* (para (con) vivir bien, o en plenitud, primero hay que estar bien) (Huanacuni, 2010: 37). Simón Yampara (2001) lo expresa como el equilibrio y armonía entre lo material y lo espiritual. Ello coincide con todo el enfoque e índices de la felicidad global, que en el Bután budista se ha convertido en la base central de toda su planificación. Recientemente, también en las Naciones Unidas se ha empezado a realizar y divulgar mediciones de este aspecto a nivel mundial.

a) Vivir bien versus vivir mejor

David Choquehuanca es el que más subraya el contraste entre el “vivir bien” (todos) con el “vivir mejor” (algunos a costa de los otros), propio del modelo dominante, centrado en el desarrollo económico, de raíces muy hondas en la historia. Choquehuanca (2010) hace una crítica bastante general a todas las concepciones dominantes de “desarrollo”, incluidas muchas variantes revisadas de este último, como desarrollo “integral”, “con identidad”, “sostenible”, etc. Su “pecado original” sería que todas ellas tienden a priorizar a como dé lugar el crecimiento económico e incluso el acaparamiento por parte de algunos a costa de los otros, con lo que van reduciéndolo todo a *mercancías*, incluidos los recursos naturales indispensables para la vida: tierra, minerales, hidrocarburos, agua, dióxido de carbono, etc.

En cambio, en el “vivir bien” lo que pasa a primer plano es el *equilibrio* entre todos y todo lo que constituye la vida en sus diversas formas y manifestaciones. Buscamos ir creciendo en el reconocimiento y cuidado de la vida en todas sus dimensiones: la humana en sus diversos niveles, culturas y manifestaciones; la de los animales y plantas, la de la Madre Tierra y, de ahí, todo el cosmos, dentro del que, de alguna manera, todos compartimos este fenómeno vital cósmico e interrelacionado que es la vida. Por eso Javier Medina (2001) encuentra más lograda la expresión “criar la vida”, central en los análisis de Juan van Kessel (1992).

Con ese y otros nombres, el vivir bien no es una “institución” ya establecida en los pueblos indígenas, como sí lo son, por ejemplo, el

ayni (reciprocidad) y el *muyu* (rotación) en el mundo andino, o el *motirö* (trabajo comunal) en el mundo guaraní. Es más bien una construcción social y una búsqueda convergente que se va realizando desde una gran diversidad de situaciones y experiencias locales.

b) De “vivir bien” a “convivir con y entre diversos”

En la esencia de lo arriba mencionado está la constatación de que tanto los humanos como todo el cosmos somos *diversos* pero con una base común que hace posible y necesaria la capacidad de *convivir*.³ Vivir bien cada uno o cada pueblo y especie de manera independiente y aislada no condice con el “[con]vivir bien”. Si no avanzamos en este camino, empezando por los pueblos y humanos que compartimos un mismo territorio, podríamos caer en el pernicioso *apartheid* que Nelson Mandela logró superar –pese a los malos augurios de tantos–.

Debemos aprender a convivir entre todos los humanos en nuestra diversidad y pluralidad y también con el resto de los seres vivientes: las plantas, animales y todo lo que de alguna manera es parte de la vida. Supone también el convencimiento de que la diversidad es, en principio, el modo natural de la humanidad y de todas las cosas, como señala ya el primer párrafo del preámbulo de la Constitución Política boliviana, aprobada en referendo y promulgada en 2009:

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.

Tal diversidad se convierte en valor sobre todo en la medida en que seamos capaces de convivir en medio de nuestra gran diversidad, y muy

3 Para explicitarlo en aymara, algunos prefieren decir *suma qamarasiña*, donde el sufijo *-ra* indica muchos y *-si*, para provecho de todos ellos. Pero Simón Yampara (2001) replica que podría resultar demasiado coyuntural, a diferencia del genérico *qamaña*.

particularmente supone saber desarrollar nuestra capacidad de aceptar, por principio, a los distintos y lo diverso.

Pero una condición indispensable es que ello se haga desde una actitud respetuosa y equitativa –de igual a igual, en cuanto a las cuotas de *poder* y la posibilidad *pluralista* de compartir la toma de decisiones–, sin ver la diversidad como una amenaza, sino como nuevas oportunidades para ambos.

Veámoslo en sus dos dimensiones más fundamentales:

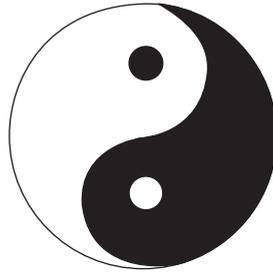
- a. Convivencia con y entre los demás *humanos* desde la familia hasta los gobiernos y entre gobiernos, sociedades, culturas y civilizaciones, en particular con los *otros distintos*.
- b. Convivencia con la *Madre Tierra* y, a un nivel aún más amplio, la naturaleza y el cosmos, vistos como nuestra casa y como parte de una vida mucho más grande y diferenciada que nos rebalsa.

c) Convivir con todos los demás humanos

Todo empieza con la diversidad de *género* que es el principio generador de nueva vida humana y es la expresión mínima del pluralismo, como algo deseable. Dentro de ello, esta diversidad debe expresarse de manera *equitativa* entre los dos géneros –mujer y hombre– sin imposición del uno sobre el otro sino con un sentido de plena complementariedad y convivencia. No reconocerlo lleva al machismo, al patriarcalismo o –desde la otra vertiente, menos común– al feminismo radical.

La mejor expresión gráfica que hasta ahora he encontrado del dualismo complementario es quizás el *Yin Yang* taoista chino, inicialmente aplicado al día/noche y a las estaciones, pero que es igualmente aplicable a cualquier otro dualismo, incluido el de género. Es una especie de ideal al que nos deberíamos ir acercando pero que, en la práctica, está lleno de tropezones, idas y venidas.

Debemos imaginarlo de una manera dinámica. Al ser circular, su ubicación arriba o abajo puede oscilar en cualquier sentido. Las líneas son todas curvas, entrelazando dos figuras simétricas pero encajadas la una en la otra, para expresar la mutua dependencia de ambos polos. Y, en el centro de cada figura, hay un círculo con el color de la otra figura, simbolizando que cada lado tiene también al otro en su interior.



Más allá de este dualismo complementario primordial, surge la necesidad de saber hacer algo semejante pero de mayor amplitud con y entre otras mil agrupaciones con diversas gradaciones internas, reduciendo cada vez más a los excluidos y marginados para incorporar a más en el círculo (o esfera) de los incluidos respetando y aprendiendo de sus mutuas diferencias.

Aun dentro del ámbito limitado del género esta ampliación empieza ya con nuestra capacidad de saber ser también abiertos y equitativos con los sectores que tienen *tendencias y enfoques sexuales distintos*, como parte de nuestro pluralismo. No hay que verlos como una carencia o aberración a ser corregida, sino como una expresión más de la diversidad humana, sea biológica o cultural, que nos permite descubrir nuevas dimensiones en las múltiples expresiones de lo humano. En esos grupos aparentemente marginales se descubren con frecuencia unos niveles de sensibilidad y de humanismo poco comunes, expresados con frecuencia en el nivel artístico. Varias películas del director español Pedro Almodóvar,⁴ por ejemplo, nos ayudan a entenderlo.

El *pluralismo* es el dato de partida que aparece en prácticamente todos los sectores, dimensiones y esferas de las agrupaciones humanas y sociales, desde las pequeñas familias con sus variantes cada vez mayores de una cultura a otra, en ambientes rurales, urbanos y cosmopolitas, pasando por lo cultural, social, ecológico, económico y político hasta los niveles multi e internacionales. Naturalmente, aquí no podemos describir ni desarrollar todo eso en detalle. Pero, simplificando mucho, resaltemos que en cualquiera de esos ámbitos aparecen los siguientes pasos procesuales: de lo *mono-* a lo *pluri-*, a lo *inter*, pero con igual *poder* entre las partes.

Las perspectivas *mono* (cultural, regional, político-partidaria, del Estado-nación, religiosa, machista y patriarcalista para citar algunas de

4 *Todo sobre mi madre* (1999) o *Hable con ella* (2002).

las que con más frecuencia nos condicionan y dividen) prácticamente siempre implican que quienes no reconocen a otros distintos son muy miopes o, más probablemente, pretenden asimilar, subordinar o incluso destruir a esos “otros”.

Las perspectivas *pluri* (o *multi*, que es su sinónimo) implican por lo menos el reconocimiento de que en este mundo existe esa gran diversidad y que esta es la manera más común de la naturaleza y la sociedad. Pero para que este reconocimiento sea, además, constructivo y útil, hay que añadir, al nivel de valores, el convencimiento de que esta diversidad no debe ser percibida de partida como un bloqueo a ser superado o destruido sino como una oportunidad a ser compartida y desarrollada entre todos. Lo cual no impide que sean deseables alianzas y, dado el caso, unidades mayores que, por lo general, deberán ser respetuosas de sus diferencias internas.

Para lograr esto, es indispensable que haya relaciones *inter* (culturales, regionales, partidarias, religiosas, entre ramas del saber) cada vez más amplias. O, como dice Diego Irarrázaval (2013: 271), desde su perspectiva más teológica y macro-ecuménica, “el bien-estar-entre”. Pero para que estas relaciones sean realmente constructivas deben tender, desde un principio, a lograr la *equidad* entre las partes, la cual, por lo general, no es el punto de partida.

Para ello, el enemigo principal en nuestro interior es la intolerancia, que en muchos contextos tanto religiosos como políticos se llama fundamentalismo. Suele ser llamado así sobre todo por los de arriba (es decir, los sectores que tienen mayor poder para informar y tomar decisiones en su beneficio) cuando aparece en los grupos de abajo o en los enemigos declarados. Pero, en realidad, los fundamentalismos intolerantes suelen ocurrir en ambos polos. Y el gran campo de batalla, entonces, es por la distribución equitativa del poder.

Al nivel de estrategias, en este proceso, dejemos siquiera anotadas dos líneas ulteriores de búsqueda. La primera es la educativa sobre todo en el sentido de concientización, que empieza desde la niñez pero dura toda la vida. Pero aquí no la desarrollaré. La otra, más compleja y difícil, es cómo incorporar en este esquema la coexistencia de los amigos y enemigos; y del bien y del mal, que penetran todas las sociedades y relaciones sociales. Nuestro eslogan y utopía constructiva de partida era “vivir bien”. Pero entonces, ¿cómo hay que tratar a los que viven *mal* (siquiera desde la perspectiva de cada pueblo y grupo social)? El “campo de batalla”, arriba aludido, hacia la construcción del “vivir bien” puede, literalmente, ser “de batalla” y hasta de guerras.

Antes de entrar en ello, parece indispensable presentar, antes, la segunda dimensión señalada.

d) Convivir con la Madre Tierra

La meta no es, de nuevo, ir acaparando más y más recursos naturales para tener un mayor lucro indefinidamente (a veces con grandes especulaciones y “burbujas” financieras), sino asegurar un equilibrio que permita el vivir bien de la gente en simbiosis con toda la naturaleza de la que la humanidad forma parte como su “conciencia” (Boff, 2014).

Lo que entonces pasa a primer plano es con qué concepto de desarrollo estamos enfocando nuestra relación con la naturaleza para nuestra sobrevivencia y convivencia. Simplificando muchísimo, habría tres enfoques clave:

1. Los que ponen delante la dimensión económica para el lucro, caiga quien caiga; es por mucho el modelo dominante, de “vivir mejor”.
2. Los que ponen delante todo lo humano. Puede permitir “vivir bien” entre los humanos, pero quizás no cuida suficientemente a su Madre Tierra y “casa grande” ecológica. O si lo hace, no es tanto por sentirse parte de ella, sino para salvar lo humano, por ser el hombre y mujer el rey/reina del universo. Es lo que Lalander (2015) llama la ecología antropocéntrica.
3. Los que ponen delante todas las formas de vida o, en términos de Lalander (*ibid.*), el bioecocentrismo. Un primer nivel (3a), del que los pueblos indígenas suelen tener más conciencia que los demás, es el de nuestra relación con la Madre Tierra y todo lo que la compone, como madre o hermana de la que surgimos y a la que retornamos. San Francisco de Asís puede seguir diciendo a sus anchas “hermano sol, hermana luna, hermano lobo, hermana flor”, al igual que los guaraní que invocan al “dueño del monte” (*kaa iya*) cuando le piden permiso para cazar algún animal para su alimentación; o los aymaras, para los que todo tiene su *ajayu* (espíritu), incluso las nuevas viviendas o los vehículos, una vez *ch'allados*.

Todo esto nos lleva al siguiente nivel: 3b, del que hay todavía poca conciencia pero que ya se vislumbra a la luz de la física cuántica y otros avances científicos recientes, que están encontrando lo común de todo el universo en sus componentes subatómicos (onda y

partícula, o lo que sea).⁵ Nos parece ahora cada vez más claro que entre un bloque de cemento y los humanos no hay diferencias esenciales, sino solo de intensidad en la composición de unos mismos elementos primordiales. El viejo y tan despreciado “animismo” de tantos pueblos indígenas revive y se vigoriza de otra manera, como el ave Fénix, que renace de sus cenizas.

Y entonces la vida humana y la de las plantas y animales solo son el último momento de un aliento o élan vital que viene desde el Big Bang. En una de sus cartas semanales (del 4 de abril de 2014) Leonardo Boff, uno de los teólogos de la liberación que de manera más temprana y sistemática la enlazó con la ecología, nos dice:

La Tierra está viva, es un superorganismo viviente, denominado por los andinos *Pachamama* y por los modernos *Gaia*, el nombre griego para la Tierra viva. La especie humana representa la capacidad de Gaia de tener un pensamiento reflejo y una conciencia sintetizadora y amorosa. Nosotros los humanos, hombres y mujeres, damos la posibilidad a la Tierra de apreciar su lujuriente belleza, contemplar su intrincada complejidad y descubrir espiritualmente el Misterio que la penetra. Lo que los seres humanos son en relación a la Tierra lo es la Tierra en relación al cosmos por nosotros conocido. El cosmos no es un objeto sobre el cual descubrimos la vida. El cosmos es, según muchos cosmólogos contemporáneos (Goswami, Swimme y otros), un sujeto viviente que se encuentra en un proceso permanente de génesis. Caminó 13,7 miles de millones de años, se enrolló sobre sí mismo y maduró de tal forma que en un rincón suyo, en la Vía Láctea, en el sistema solar, en el planeta Tierra, emergió la conciencia refleja de sí mismo, de dónde viene, hacia donde va y cuál es la Energía poderosa que sustenta todo...

Si sintetizamos el reloj cósmico de 13,7 miles de millones de años en el espacio de un año solar, como lo hizo ingeniosamente Carl Sagan en su libro *Los Dragones del Edén* (Nueva York 1977, 14-16), y queriendo solo destacar algunas fechas que nos interesan, tendríamos el cuadro siguiente: El 1.º de enero ocurrió el *Big Bang*. El 1.º de mayo apareció la Vía Láctea. El 9 de septiembre se originó el sistema solar. El 14 de septiembre, la formación de la Tierra. El 25 de septiembre vio el origen de la vida (en su sentido restringido). El 30 de diciembre, la aparición de los primeros homínidos, abuelos antepasados de los humanos. El 31 de diciembre irrumpieron los primeros hombres y mujeres. Los últimos 10 segundos del 31 de diciembre inauguraron la historia del *homo sapiens/demens* del

5 Para mí, Frei Betto (1999) es uno de los que lo explica de la forma más bella y, a la vez, densa; aunque tras quince años, seguramente ya necesita actualizaciones.

cual descendemos directamente. El nacimiento de Cristo habría sido precisamente a las 23 horas 59 minutos y 56 segundos. El mundo moderno habría surgido en el segundo 58 del último minuto del año. ¿Y nosotros individualmente? En la última fracción de segundo antes de completar media noche.

La diferencia entre 2 y 3a y 3b en esa formulación, es en parte científica, filosófica e incluso teológica, combinando determinadas cosmovisiones indígenas con nuevos descubrimientos científicos. Viene muy apremiada por el convencimiento creciente, basado en evidencias técnicas, de que estamos viviendo una crisis ecológica acelerada debida, siquiera en parte, a la irresponsable intervención humana sobre nuestra Madre Tierra, a la que ahora, por fin, también empezamos a reconocerle derechos propios.

e) Pugna permanente entre el buen y el mal vivir

Retomemos el tema que habíamos dejado pendiente. En la vida real hay una permanente pugna dialéctica (¿será solo complementariedad?) entre el buen y el mal vivir, sea cual fuere la definición de uno y otro. Esta pugna ocurre al interior de cada individuo, por factores endógenos al interior de cada pueblo y cultura; y también por las constantes influencias externas de otros modelos y grupos de poder, cada uno con sus juegos de intereses.

Después de darle muchas vueltas, me ha parecido que sería deshonesto con mi propia experiencia proponer casos que sean solo de vivir bien. Esta pugna la encuentro en todas partes, también desde el sur, aunque con diversas dosificaciones. Hay cierta convergencia entre esta mi vivencia y lo que Silvia Rivera (2010) llama *cheje* (ch'ixi) “gris, con incontables manchas y tonalidades”; o su equivalente quechua *ch'iqchi*. Su diferencia central con las típicas síntesis hegelianas y marxistas es que en este caso no hay una clara síntesis entre la tesis y la antítesis sino lo que Zavaleta llamaba “abigarramiento” y que Silvia reinterpreta con esos términos andinos, enfatizando más la pugna creativa y cambiante entre las diversas propuestas e intereses.⁶ En el campo ya práctico de los modelos de desarrollo (económicos y otros) es donde hasta ahora es más difícil encontrar una síntesis.

6 Este enfoque es central en la larga conversación entre Boaventura de Sousa Santos y Silvia Rivera en su “conversa del mundo”, tanto en la parte II de este libro, más resumida, como en el CD que lo complementa (Santos, 2015).

Atando y añadiendo cabos

Primero resaltaré dos temas clave, quizás los principales en nuestro tema y muy relacionados entre sí: 1) el *ch'ixi* dialéctico permanente entre las lógicas indígenas, partidarias y estatal; y 2) la pugna por los recursos naturales estratégicos. Luego ampliaré los horizontes para mostrar que el tema del vivir bien forma parte de otros varios planteamientos a nivel mundial, que nos permiten ir convergiendo a niveles cada vez más amplios.

a) Las lógicas indígenas, partidarias y estatales

El caso boliviano es único por cuanto al frente del proceso está un indígena, el aymara Evo Morales. Llegó a la presidencia en enero de 2006 con un triunfo electoral impecable (54 %) con su partido MAS, que había sido creado por las tres organizaciones indígena campesinas conocidas también como las “trillizas”: la CSUTCB, heredera de la antigua CNTCB, disuelta cuando en torno a 1981 se rompió la anterior dependencia del Pacto Militar Campesino; su rama femenina, después independizada, CNMCB-BS o “Bartolinas” (en honor a la esposa de Tupak Katari); y la entonces CNCB o “colonizadores” ahora rebautizados como “originarios interculturales”. Los tres crearon el MAS como su instrumento político, es decir “su hijo” y lo siguen considerando así. Las otras dos principales organizaciones indígenas, conocidas también como las “mellizas”, son el CONAMAQ en las tierras altas quechuas y aymaras, y la CIDOB en el amplio espectro de pueblos y naciones minoritarios de tierras bajas. Ambas se subieron también al carro pero de una manera menos orgánica para salvaguardar su propia autonomía.

Recién llegados al Gobierno, a principios del 2006, Evo y el MAS enseguida convocaron una Asamblea Constituyente que, tras muchos vericuetos, culminó en la actual CPE promulgada a principios de 2009, en la que se plasman muchas de las propuestas de ese sector, incluido el ideal del “vivir bien”.

En ese mismo año fueron modélicos los pasos dados a nivel internacional para lograr, con el apoyo de 60 países, que Naciones Unidas estableciera el 22 de abril como el “Día Universal de la *Madre* Tierra”. El haber insertado el término “Madre” en una celebración que Naciones Unidas ya tenía desde antes, no es solo un adorno, sino un giro semántico muy significativo, que asocia concepciones indígenas que muchos

consideraban “primitivas” y obsoletas, con concepciones sofisticadas y modernas que consideran a la vida humana como un paso más dentro de la vida de todo el cosmos, iniciada con el Big Bang. Con tal motivo, el 30 de agosto 2009 el entonces presidente de la Asamblea de Naciones Unidas, Miguel d’Escoto, declaró a Evo Morales “*Héroe mundial de la defensa de la Madre Tierra*”.

A fines del mismo año, Evo y el MAS fueron reelectos por un margen todavía mayor (64 %) que, además, les dio dos tercios de representantes en la flamante Asamblea Legislativa Plurinacional, con mucho mayor margen de maniobra para aprobar leyes que facilitarían la implementación de la nueva CPE.

Un año después, el 21 de diciembre de 2010, Bolivia aprobó la “Ley Corta” sobre los Derechos de la Madre Tierra; y el 15 de octubre de 2012 la *Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien, más amplia, que no sustituye sino complementa la anterior ley corta. Todos estos parecían buenos antecedentes a fin de esperar que, en Bolivia, estuviéramos mejor equipados para hacer buenos avances. Pero la realidad y práctica cotidiana es siempre más compleja, con sus propios altibajos. No se trata de un ascenso lineal, en buena parte por el conocido dicho popular de que “otra cosa es con guitarra”. Es decir, no es lo mismo soñar libremente desde abajo que decidir desde el poder, tomando en cuenta todos los elementos y la correlación de fuerzas entre todos los actores involucrados.*

Pero, por otra parte, también entra en juego otro factor más ambiguo: una vez llegados al poder, los que lo detentan se encariñan con ese “maravilloso instrumento” y puede pasar a primer plano su pasión por quedarse en él. Es también bien conocido otro dicho: “el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente”. La compleja realidad va moviendo su cintura entre esas dos perspectivas.⁷

En las ambigüedades y contradicciones que se pusieron en evidencia en nuestros estudios de caso, suelen estar forcejeando al menos dos

7 Las elecciones subnacionales del 29 de marzo del 2015 supusieron varios reveses para el MAS, sobre todo en el departamento de La Paz, pero no la pérdida de su hegemonía nacional. Este revés parcial pudo facilitar la apertura de nuevos canales de diálogo entre el MAS y otros que, siendo distintos, también buscan cambios en línea con nuestra CPE. Se parece un poco a lo que ocurrió con Correa en el Ecuador a estos mismos niveles locales, que siempre funcionan con otra lógica. Dejemos también constancia del impacto que tuvo la presión de personalidades internacionales cercanas a Correa para frenar, siquiera de momento, la amenaza de desalojar a la CONAIE de su sede a fines del año 2014.

lógicas, si no más, en la manera de afrontar problemas y tomar decisiones. Esto se vio claramente, por ejemplo, en la manera de afrontar el tema de la carretera por el TIPNIS por parte de los indígenas originarios del lugar (sobre todo los trinitarios), los recién llegados cocaleros, con algunos yurakarés más cercanos a ellos, y, por supuesto, el Gobierno.

Con relación a las “mellizas”, cuando empezaron a distanciarse, sobre todo a partir del conflicto del TIPNIS, el Gobierno, como cualquiera de sus predecesores, las dividió, intentando consolidar una nueva rama más afín al partido y atacando a la otra como vendida a la oposición. Incluso podría ocurrir, entonces, que el hijo (el MAS) se coma a su triple madre (las trillizas). Hay que asegurar que el proceso no se desfigure reduciendo a los movimientos campesino indígenas a simples alzamanos acríticos, como si fueran menores de edad y evitar ese tipo de “engullidas” y divisiones. Un cierto margen de pluralismo interno, para poder expresar públicamente diversos puntos de vista, da siempre una mayor garantía de autenticidad en esos procesos de cambio.

Tampoco se puede simplificar el asunto como pugnas entre grupos, unos “buenos” y los otros “malos”. La pugna se prolonga dentro de cada grupo y está incluso en la cabeza de cada actor. Así ha ocurrido, por ejemplo, en algunos procesos de autonomías indígenas, en que otros “instrumentos políticos” más locales, nacidos de las organizaciones indígenas (como MAPIQ en el norte de Potosí o JAKISA en los ayllus de Oruro), a veces operan con la misma lógica partidaria; o el MAS los trata de reducir a tales (como al MACOJMA en Jesús de Machaca en 2010). Y viceversa: tampoco puede equipararse a Evo Morales, al vicepresidente Álvaro García Linera o al MAS con la derecha tradicional, como hace la oposición. ¿Cómo sería ahora nuestro país si el presidente fuera Gonzalo Sánchez de Lozada o Jorge Quiroga?

Un último apunte: siempre existirá una pugna entre profetas y ejecutores. Los primeros apuntan más a la utopía; los segundos, a lo que es viable u oportuno en determinadas circunstancias, por las razones que sean. Los constituyentes que elaboraron la primera versión de la Constitución tuvieron algo de profetas, en tanto los políticos que después la podaron, en reuniones en Cochabamba a fines del 2008, tenían más de ejecutores. Y después, cuando se fueron elaborando las ciento y tantas leyes para hacer operativos los sueños de la CPE, prevalecen por mucho los pragmáticos operadores que, con frecuencia, desvirtúan aquellos sueños.

El primer caso clarísimo fue la Ley de Deslinde Jurisdiccional entre justicia ordinaria y justicia indígena, aprobada “entre gallos y

medianoche” a fines del 2010. También se podría mencionar la manera distinta en que la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (del 19 de julio de 2010) trata la autonomía municipal y las autonomías indígena originario campesinas: la primera puede implementarse sin hacer nada, ni siquiera tener su Carta Orgánica; para las segundas se necesitan tantos requisitos que en la práctica están casi estancadas.⁸ La Ley Corta de la Madre Tierra (del 21 de diciembre de 2010) era más profética que la Ley Marco de la Madre Tierra (del 15 octubre de 2012), pese a su sofisticada primera parte.

Concluyo con otros dos ejemplos: el 11 de enero del 2013 se promulgó la ley 337, llamada también del “perdonazo”, por la que, bajo la figura ambigua de acelerar la soberanía alimentaria, reintegra a muchos que habían deforestado ilegalmente y abre la vía para ampliar la frontera agrícola de 3 a 13-15 millones de hectáreas, según las metas fijadas para 2025. Quince días después, el 26 de enero, se promulgó la ley 338, de organizaciones económicas campesinas indígena originarias (OECAS) y de organizaciones económicas comunitarias (OECOM) para la integración de la agricultura familiar sustentable y la soberanía alimentaria. Mediante la ley 337 el Gobierno buscó congraciarse con los grandes agropecuarios y, con la ley 338, con los pequeños productores. Vincent Vos, Olver Vaca y Adrián Cruz (2015) muestran cómo la primera ley y su implementación contribuirá a mejorar nuestras exportaciones, sobre todo de soya transgénica, pero no a mejorar nuestra soberanía alimentaria y, en cambio, permitirá seguir deforestando. Una de arena y otra de cal dentro de un país que se declaró protector de la Madre Tierra. El año siguiente, 2014, fue declarado “Año Internacional de la Economía Familiar” por Naciones Unidas.

Algo semejante podría decirse en el Ecuador comparando lo que se dijo inicialmente en su Plan de Desarrollo para vivir bien, de 2010, y lo que después ha ido pasando en el Gobierno en los años ulteriores, tanto en su relación con los pueblos indígenas como en su respeto a la Madre Tierra.

8 Pese al gran retraso y bloqueos que sigue teniendo la consolidación de municipios y TCO/TIOC en Autonomías Indígena Originario Campesinas (AIOC). Entre 2015 y 2018 varios territorios han definido su conversión a AIOC, pero los que ya están en funcionamiento como autogobierno son Charagua (Santa Cruz), Uru Chipaya (Oruro) y Raqaypampa (Cochabamba).

b) La pugna por los recursos naturales estratégicos

En el caso concreto de los pueblos indígenas, en muchos lugares ha pasado a primer plano –y aumentará en el futuro inmediato– la pugna dialéctica y desigual entre los pueblos indígenas y rurales, cada vez más arrinconados a regiones y territorios marginales, y las grandes multinacionales y poderes estatales que, con frecuencia, detectan precisamente ahí valiosos recursos naturales sean no renovables (como minerales e hidrocarburos) o renovables (agua, a su modo; bosques o agricultura).

Anthony Bebbington y su equipo (2011, 2014) son quizás los que trabajaron de manera más sistemática sobre la proliferación de los proyectos extractivos en los países andinos y muestran cómo estos acercan a moros y cristianos, de derecha o izquierda, extractivistas o conservacionistas cuando llega el momento de tomar decisiones prácticas a favor de quienes quieren hacer esas explotaciones dejando de lado a los indígenas dueños del territorio.

Bebbington y su esposa Denise Humphreys Bebbington, muy vinculada con Bolivia, escribieron en 2011 un bello texto titulado “*An Andean Avatar: Post-Neoliberal and Neoliberal Strategies for Securing the Unobtainable*”, comparando el argumento de la película Avatar,⁹ en el satélite indígena Pandora, con lo que ocurre en nuestros países en relación al manejo de los recursos naturales más valiosos y la relación dialéctica que se crea entre quienes los explotan y los pueblos indígenas que están en esos lugares periféricos –los que quizás debieron huir al haber sido expulsados de sus anteriores ubicaciones, más fértiles y céntricas–. Al igual que los shuar y otros indígenas del Ecuador, que vieron la película con los Bebbington, Evo Morales la vio ya hace años y se sintió muy identificado con aquellos indígenas del satélite Pandora que se rebelan y, en alianza con los demás seres de la naturaleza local, ganan a los terrícolas, pese a su inmenso poderío militar. Como la cereza de la torta, esos rebeldes de Pandora tenían además, por pura coincidencia, el mismo color azul de su partido (MAS). Pronto se distribuyeron posters de “Evotar” en que una mitad del rostro correspondía a Evo y la otra azul a un indígena de Pandora.

¿No tendrán también algo de Avatar los indígenas minoritarios del TIPNIS, los awajun de la Curva del Diablo en Bagua, los miles de comunidades andinas afectadas por las nuevas empresas mineras o los

9 Film de James Cameron, 2009.

mapuches “terroristas” del sur de Chile, cuando –como David– desafían con una honda a esos nuevos Goliats?

Entra también, entonces, en el baile, otro elemento conceptual fundamental: la *glocalización*, es decir, la simbiosis, de momento muy desigual, entre lo global y lo local, con un creciente intercambio entre los intereses de grandes industrias multinacionales y los Estados que las apoyan y sustentan, por un lado, y los pueblos indígenas, por otro. Pero estos pueden llegar a ganar fuerza de negociación si se juntan entre sí, incluyendo a otros grupos locales. Pueden, entonces, llegar a ser miles y millones, en una especie de globalización desde abajo hacia arriba.

Para ello esta multitud de pequeños cuenta ahora con otro potencial aliado en la cúspide: las Naciones Unidas, a través de instancias como la OIT (y su Convenio 169), el Alto Comisionado de Derechos Humanos, y, dentro de él, el Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, y la Declaración de 2007 sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que en Bolivia pasó rápidamente a ser Ley nacional.

Dentro de esos derechos, el que quizás resulta más significativo en este tema es el de la *consulta previa, libre, informada y de buena fe*, a la que hacían referencia nuestros estudios de caso. Desde abajo, todos la ven como un derecho muy pertinente. Pero cuando desde el poder estatal “tocan la guitarra”, ya les sale otro cantar y todos, de derecha o de izquierda, hacen lo posible para limitar ese derecho, apelando, quizás, a que deben contar con estos recursos siquiera hasta satisfacer las necesidades básicas más urgentes de sus países.

Así lo dijo, por ejemplo, el expresidente Rafael Correa de Ecuador al declarar en 2013, en cadena de televisión y radio, que “con profunda tristeza” debía abandonar la innovadora propuesta del parque Yasuní, culpando en último término a “una global hipocresía” pues la “lógica que prevalece no es la justicia sino la del poder”; de boca para afuera hablan de la Madre Tierra y sus derechos, pero a la hora de la verdad no dan los pasos adecuados para implementarlos. La propuesta, oficializada en 2007 se plasmó en 2010 en un Fideicomiso conjunto del PNUD y el Estado ecuatoriano para recaudar cada año al menos \$ 350 millones, equivalentes a la mitad de los recursos que podrían extraer del petróleo existente en el subsuelo del parque; pero hasta agosto de 2013, de los \$ 3.600 millones que se buscaba reunir durante 12 años, solo se había logrado comprometer \$336 millones; más de la mitad quedó en ofrecimientos y solo 13,3 millones estaban ya depositados. Probablemente Correa tenía razón en lo de la “global hipocresía”.

Pero quizás tampoco él está exento de culpa. A partir de la propuesta de 2007, existe un movimiento internacional en pro de “yasunizar” el mundo (también se usan otros nombres locales). En el mismo Ecuador, tras la declaración de 2013, los “yasunidos” ya habían logrado recaudar 727,047 firmas, mucho más de las 584.000 requeridas, para convocar un referéndum nacional sobre el tema. Pero la Corte Nacional Electoral empezó a añadir nuevos requisitos y a anular firmas en un proceso al parecer poco transparente que dejó finalmente solo 359.761 nombres aprobados, bastante por debajo de los requeridos (Lalander, 2015). No conozco personalmente el detalle ni sé si llegó a publicarse. Pero el uruguayo Eduardo Gudynas (2014), uno de los observadores más lúcidos de lo que está ocurriendo en nuestros países, comentó:

Es que los gobiernos, sea por derecha o por izquierda, casi no tienen argumentos para defender los extractivismos, y como deben recurrir a eslóganes simplistas (asustando con un regreso a la edad de la piedra), es muy riesgoso aceptar un plebiscito. Temen ventilar públicamente la esencia de los extractivismos, ya que ello desnudaría que su esencia es mercantil.

La VII Cumbre del G77+China celebrada en Bolivia (junio 2014) es otro ejemplo pertinente. Toda su declaración ha ido en torno al “vivir bien”, con un énfasis muy central en la relación con la Madre Tierra. Pero la vaga declaración final podría interpretarse como una cortina de humo frente a la China, que sigue siendo el mayor contaminador mundial.

c) ¿En qué queda el vivir bien?

En este contexto, ¿tiene sentido seguir hablando de la utopía alternativa del vivir bien? Por supuesto. Tal como lo hemos resumido en las primeras partes de este trabajo, esta construcción social (que sigue en permanente “construcción” y “reconstrucción”) sigue siendo una gran fuente inspiradora para otro tipo de sociedad y Estado posible y en las últimas décadas se ha difundido en muchas partes del mundo. No es un monolítico y único “vivir bien” o “buen vivir” ya bien sistematizado, sino todo un abanico de “buenos vivir” que, inspirándose en instituciones y realidades ya presentes, tiene todavía mucho de lo que Boaventura de Sousa Santos llama “sociología de las emergencias” (2010).

Los cuatro estudios de caso realizados para el presente análisis así lo muestran también, con un elemento adicional clave: esta propuesta, con sus diversas coloraciones locales, está en persistente pugna con otras. Lo

hemos expresado en varias partes, en aymara, como el campo de batalla entre el *suma qamaña* y el *saxra qamaña*, el ‘bien’ y el ‘mal’ convivir consigo mismo, con los demás y con la Madre Tierra. Esto ocurre en muchos casos por la pugna emergente de los pueblos indígenas contra otros actores sociales, empezando por las multinacionales que ambicionan los valiosos recursos naturales existentes en sus territorios, muchas veces, con el visto bueno del Estado.

Pero puede ocurrir también al interior del mismo pueblo indígena, por sus distintos contextos socioeconómicos, como los residentes, con un pie en el campo y otro en la ciudad, o los *qamiri*, que pueden ser muy generosos y creadores de redes de compadrazgo o ambiciosos acumuladores para su propio ascenso viviendo ellos mucho mejor que los otros, en las antípodas del buen convivir. El vivir bien o mal puede estar en pugna en la cabeza y el corazón incluso de una misma persona. En la cosmovisión guaraní, esta pugna se atribuye incluso a los principios (o “dueños”) del bien y del mal, que pueden apoderarse de determinadas personas.

Por tanto, lograrlo, más o menos, es fruto de un permanente y creativo forcejeo, para el que debe contarse con aliados estratégicos y que puede tener muchos resultados y fluctuaciones, y darse en cualquier ámbito cultural, desde la economía hasta la religión y la propia lengua, y ocurrir a cualquier nivel, desde la pequeña comunidad hasta el mismo Estado.

d) Frente a la deforestación, sistemas agroforestales

Concluiré con un ejemplo económico productivo alternativo concreto respecto a vivir bien. Dentro del enfoque plural más amplio, con el que el Estado debe atender a sus diversos sectores productivos, en este caso rurales, aquí me fijaré solo en indígenas campesinos de tierras bajas.

El modelo dominante, en Bolivia y en otros países, es ir expandiendo más y más la frontera agrícola a costa de cientos de miles de hectáreas deforestadas para el agronegocio lucrativo y la modificación biogenética, no precisamente para alimentar mejor a todos los bolivianos con menor costo sino para exportar, sobre todo la soya –que, incluso, a veces simplemente sirve de agro-combustible–. Por el camino se va dejando marginalizados a los indígenas y campesinos que estaban en esos territorios y, con frecuencia, también grandes extensiones subutilizadas.

Frente a ello, los sistemas agroforestales priorizan la buena convivencia de las comunidades indígena campesinas y posiblemente otras con la selva, mediante el mejor aprovechamiento de sus productos y la complementación con otros, sin dañarla. Combina la tradicional agrosilvicultura de base familiar/comunal con los controles comunales para una gestión territorial sostenible y apoyos institucionales para mejorar y hacer competitivo el sistema.

El primer paso suele ser sanear jurídicamente los territorios, lo que fortalece también a los pueblos que lo hacen, como ya mencionamos en el caso guaraní. En Bolivia se hizo sobre todo a partir de la Ley INRA de 1996 y con ello la estructura de tenencia dio un notable vuelco, sobre todo por las Tierras Comunitarias de Origen (TCO; Territorios IOC). Pero lo siguiente debería ser la gestión territorial y, en ello, los resultados ya han sido más ambiguos. Dentro de esta, una de las entradas es el manejo de los sistemas agroforestales.

Estos sistemas consisten en la combinación adecuada de cultivos de corto, mediano y largo plazo. Entre los primeros están los diversos cultivos anuales, tomando también en cuenta en qué épocas del año se puede sembrar o plantar en qué partes por las periódicas y desiguales inundaciones, sobre todo en el Beni. Entre los de mediano plazo, están otros muchos cultivos y frutos, como el cacao silvestre, tamarindo, palta, manga, café, cítricos y las mil plantas medicinales; y, en muchas partes, también ganado vacuno, ovejas de pelo, chivas y gallinas. Los de largo plazo son los árboles sobre todo maderables: mara, cedro y castaño, aparte del servicio que todo el bosque da en la captación y almacenamiento de oxígeno. Además, están los frutos de muchos de esos árboles, como la almendra, la siringa, el asaí, la miel, los animales que se encargan también de ir esparciendo semillas, los pescados y otros muchos productos de la selva con potencial comercial.

La manera en que todo ello se asocia y combina es una de las claves para entender la selva y cómo allí se controlan mejor las plagas. Hay un gran contraste entre esta biodiversidad compartida y los monocultivos comerciales. Pero todo ello supone también toda una ciencia y arte que debe conocerse e interiorizarse.

e) Otras pistas convergentes

Para remachar este enfoque, enumeraré, casi como una lista, otras varias pistas convergentes que existen en el mundo, algunas de las cuales ya se han relacionado con nuestro “vivir bien”:

- El Foros Social Mundial (FSM) hacia el “otro mundo posible” (y necesario) se inició en Porto Alegre, Brasil, y es de realización periódica en varias partes del planeta, sin contar otras muchas reuniones regionales y temáticas. Su estilo es la máxima apertura y diálogo entre diversas propuestas e iniciativas alternativas, más que plantear y refinar un modelo específico. Pero, por esa vía, ha logrado convocar a muchas personalidades y organizaciones de base de distintas partes y continentes. Señalaré al menos dos:
 - La Vía Campesina: es un movimiento internacional que no enfatiza tanto los orígenes étnicos sino la forma de ganarse la vida, como pequeños productores agropecuarios en cualquier parte y pueblo del mundo, por lo que está también en los principales países del primer mundo y en países con un débil componente indígena. Enfatizan que hasta ahora son esos pequeños productores familiares los que producen la mayor parte de la alimentación mundial en términos del consumo popular. Los orígenes de esa Vía Campesina se remontan a un encuentro en 1992 en Nicaragua, al calor de los 500 años de “resistencia” anticolonial. Pero su primera Conferencia Internacional en la que se consolidó como un movimiento fue en Mons, Bélgica, en 1993. Veinte años después celebró su VI Conferencia en Yakarta, Indonesia, con 500 participantes de 70 países de los cinco continentes y está dando mucha importancia a la agroecología y a la defensa de las semillas campesinas y criollas, frente a la invasión de transgénicos por parte de unas pocas multinacionales que controlan su reproducción. Como ya hemos visto, el año 2014 fue declarado por Naciones Unidas como el Año de la Agricultura Familiar, que tiene semejanzas con la Vía Campesina, aunque algunas declaraciones de las mismas Naciones Unidas parecerían apoyar más bien las cuestionadas innovaciones de la gran agropecuaria capitalista.
 - La propuesta del *bien común de la humanidad*: impulsada por el belga François Houtart nacido en 1925 y con una larguísima trayectoria como iniciador de la sociología religiosa, militante libre pensante del marxismo y de la teología de la liberación en el Primer Mundo y América Latina. Fue uno de los principales impulsores de los Foros Sociales Mundiales fomentando mucho la idea del “bien común de la humanidad”, sobre la que llegó a plantear una propuesta de Declaración para las Naciones Unidas.

Un punto central es que esos bienes comunes no deben ser objeto de transacciones mercantiles capitalistas sino quedar garantizados para toda la humanidad. Asimismo, su trabajo en Ecuador le permitió trabajar la estrecha relación entre su propuesta y la del *sumak kawsay*.

- Los diversos índices de felicidad global, es decir, sentirse bien con uno mismo, entre el pensar y el sentir, a lo que ya hice una brevísima alusión. Este tema fue iniciado por el pequeño Estado budista de Bután en el Himalaya, geográficamente tan distante pero humana y ecológicamente tan cercano y presente también en Bolivia en varios eventos internacionales. Es el país que más en serio ha tomado la necesidad de incorporar también esos elementos subjetivos y con significativas diferencias de una cultura a otra en su planificación general. En la reunión de Tiquipaya, Bolivia, en 2011, sobre cambio climático, participó ya una delegación de Bután. Por iniciativa de este mismo país. El 28 de junio de 2012, la Asamblea General de las Naciones Unidas, en la Resolución 66/281, publicada el 12 de julio, decidió proclamar el 20 de marzo como Día Internacional de la Felicidad. Este hecho, en sí mismo, es muy laudable. Pero los intentos hasta ahora realizados para, a partir de ello, laborar escalas comparativas, a veces ya bastantes sofisticadas,¹⁰ no me resultan muy logradas y no sé siquiera si llega a ser viable de una manera realmente útil. ¿Se podrá realmente medir de una manera cuantificada y comparable un elemento tan subjetivo y culturalmente condicionado como es el sentimiento de la propia felicidad? Lo que sí es evidente es que en esas mediciones los que pasan delante son, por lo general, algunos países del norte europeo, e incluso latinoamericanos, dejando atrás a Estados Unidos.

El Estado Plurinacional de Bolivia ha sondeado también búsquedas de indicadores de felicidad y Venezuela creó un Viceministerio de la Suprema Felicidad Social (*Página Siete*, 2014), sobre todo para administrar las “misiones” (igual a: bonos sociales) de la cooperación cubana (*Página Siete*, 2013). Incluso Coca-Cola tiene un instituto dedicado al tema.

10 Como las del Earth Institute, de Columbia University, que contribuyen también a ese empeño de Naciones Unidas. Está dirigido por Jeffrey Sachs, el mismo que en 1985 había asesorado a Gonzalo Sánchez de Lozada en Bolivia para el célebre Decreto Supremo 21060, que nos metió de lleno en el neoliberalismo. Sachs ha cambiado bastante desde entonces y él mismo quiere distanciarse de ese pasado.

- Los diálogos de saberes y agroecología para el *desarrollo endógeno sustentable*. En Bolivia empezaron en AGRUCO en 1985 con un énfasis casi exclusivo en los saberes agroecológicos andinos, en línea con procesos semejantes en el Perú. Pero con los años han crecido, en asociación con las redes COMPAS y CAPTURED: hasta 14 países de África, Asia, América Latina e, incluso, del Primer Mundo. El punto de partida sigue siendo el fortalecimiento de los saberes endógenos, pero fomentando a la vez el diálogo entre ellos y también con el mundo académico, dentro de una visión holística transdisciplinaria que respete el intercambio a pie de igualdad entre actores y visiones del mundo tan distintas cuando no contradictorias. Por esa vía buscan también el *interface* entre todo ello y la construcción del vivir bien.¹¹
- A un nivel más personal, pero con repercusión mundial a través de sus discursos y actitudes, quiero destacar también la forma en que el exguerrillero y expresidente uruguayo José Mujica predica el vivir bien, tanto en sus propuestas como en su estilo personal de vida. Sigue viviendo, vistiendo y viajando de una manera frugal y en sus propuestas sabe insistir con lenguaje claro y fácil en temas medioambientales y otros, como un enfoque más abierto y razonable para combatir la drogadicción o la posibilidad de que cualquier fallecido sea donador de órganos, a menos que haya explicitado lo contrario, con lo que se reducen las posibilidades de lucrativos negocios. Su discurso ante Naciones Unidas el 2013 pasará a la historia por la claridad con que hace sus denuncias y, a la vez, crea optimismo. También tiene, con todo, sus bemoles. Por ejemplo, en su gobierno se impidió un referéndum municipal sobre la mega minería; y su política sobre los transgénicos no fue clara.
- Mandela y *Ubuntu*. Con ocasión de la muerte de Mandela, en diciembre de 2013, hemos recordado mucho más sobre su vida y evolución. Y en ella aparece como central para toda su tarea casi imposible de reconciliación en el país del *Apartheid*, la idea o filosofía del *Ubuntu*, bastante cercana y complementaria de nuestro vivir bien, pero que, hasta ahora, poco se han comparado. Gracias al *Ubuntu*, meditado sin duda por Mandela durante sus 27 años en prisión, cuando finalmente salió libre, fue capaz de crear su gobierno multirracial con un blanco (De Klerk) como su vicepresidente. Mandela invitó también a su excarcelero a su investidura. Con esos

11 Ver Haverkort; Delgado *et al.* (2013).

y otros gestos salvó al país de la temida guerra racial, que ocurrió con sus vecinos. El himno nacional de Sudáfrica es quizás el único cuyas estrofas son en diversos idiomas locales. Sin embargo, tras la muerte de Mandela, sus sucesores no tuvieron su misma habilidad para mantenerse *Ubuntu*; y en el indudable desarrollo de Sudáfrica hay todavía demasiada concentración de riqueza en manos de la minoría no negra.

No hay una traducción directa y precisa de *Ubuntu* y su significado puede variar según el contexto en el que se use. Pero siempre está el sentido de la solidaridad entre todos, incluidos los distintos y hasta los contrarios.¹² El arzobispo negro Desmond Tutu, también Premio Nobel de la Paz y uno de los colaboradores más cercanos de Mandela, lo describe así:

Una persona con *Ubuntu* es abierta y está disponible para los demás, respalda a los demás, no se siente amenazada cuando otros son capaces y son buenos en algo, porque está segura de sí misma ya que sabe que pertenece a una “gran totalidad”, que se decrece cuando otras personas son humilladas o menospreciadas, cuando otros son torturados u oprimidos (...). Es el espíritu de reconciliación, que no se enquistaba en la venganza del pasado sino en un mejor futuro para todos.

Ubuntu es ahora considerado un elemento clave de la teología negra de la liberación. Recientemente, ha surgido incluso una variante del sistema libre de software Linux con ese nombre (Ubuntu) creado por un sudafricano establecido en el Reino Unido. Al mantenerlo libre y gratuito, tiene mayores posibilidades para mejorar los componentes de su sistema operativo mediante desarrolladores de la comunidad cibernética.

12 Una reciente presentación didáctica del *Ubuntu* dice: “un antropólogo propuso un juego a los niños de una tribu africana. Puso una canasta llena de frutas cerca de un árbol y les dijo que aquel que llegara primero ganaría todas las frutas. Cuando dio la señal para que corrieran, todos los niños se cogieron de las manos y corrieron juntos, después se sentaron juntos a disfrutar del premio. Cuando les preguntó por qué habían corrido así, si uno solo podía ganar, le respondieron: ‘Ubuntu’ ¿Cómo uno de nosotros podría estar feliz si todos los demás están tristes?”. Extraído de solidaridad.net: “Ubuntu africano: una visión solidaria del mundo”. Recuperado de: <http://solidaridad.net/ubuntu-africano-una-visi-n-solidaria-del-mundo8083/>

Bibliografía

- Bebbington, Anthony y Denise Humphreys (2011). “An Andean Avatar: Post-Neoliberal and Neoliberal Strategies for Securing the Unobtainable”. *New Political Economy*. Vol. 16, núm. 1: 131-145.
- Betto, Frei (1999). *La obra del artista: una visión holística del universo*. Barcelona: Trotta.
- Boff, Leonardo (2014). “Reintegrase en el espacio y en el tiempo”. *Koinonia*. Recuperado de: <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=630>
- Choquehuanca, David (2010): *Vivir Bien*. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Gudynas, Eduardo (9 de mayo de 2014). “No se podrá votar por el Yasuni”. *Página Siete*. Recuperado de: <http://www.paginasiete.bo/ideas/2014/5/11/podra-votar-yasuni-21102.html>
- Haverkort, Bertus; Freddy Delgado; Darshan Shankar y David Millar (2013). *Hacia el diálogo intercientífico. Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento*. La Paz: AGRUCO y Plural.
- Huanacuni, Fernando (2010). *Buen vivir/Vivir Bien. Filosofía Políticas, Estrategias y Experiencias Regionales Andinas*. La Paz: CAOI.
- Irarrázaval, Diego (2013). *Indagación cristiana en los márgenes: Un clamor latinoamericano*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Lalander, Rickard (2015). “Entre el ecocentrismo y el pragmatismo ambiental: Consideraciones inductivas sobre desarrollo, extractivismo y los derechos de la naturaleza en Bolivia y Ecuador”. *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*. Vol. 6, núm. 1: 109-152.
- Kessel, Juan Van y Dionisio Condori Cruz (1992): *Criar la vida: trabajo y tecnología en el mundo andino*. Universidad de Texas: Vivarium.
- Medina, Javier (2001): “La Buena Vida occidental, y la Vida Dulce amerindia”, en Javier Medina (editor): *Suma Q’amaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*. La Paz: GTZ y FAM Bolivia.
- Rivera, Silvia (2010). *Ch’ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- S. A. (26 de octubre de 2013). “Maduro crea el Viceministerio de la Felicidad en Venezuela”. *Página Siete*. Recuperado de: <http://www.paginasiete.bo/planeta/2013/10/26/maduro-crea-vice-ministerio-felicidad-venezuela-4263.html>
- S. A. (9 de mayo de 2014). “Un estudio oficial busca medir el nivel de felicidad en Bolivia”. *Página Siete*. Recuperado de: <http://www.paginasiete.bo/sociedad/2014/5/9/estudio-oficial-busca-medir-nivel-felicidad-bolivia-21006.html>.
- Santos, Boaventura de Sousa (2015). “Conversa del mundo”. *Revueltas de indignación y otras conversas*. La Paz: Proyecto ALICE-CES / Oxfam / Ministerio de Autonomías.
- (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural / CESU-UMSS.
- Viteri, Carlos (2003). *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo*. Tesis de Licenciatura. Quito: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.
- Vos, Vicent; Olver Vaca y Adrián Cruz (eds.) (2015). *Sistemas agroforestales en la amazonia boliviana. Una valoración a sus múltiples funciones a partir de estudios de caso*. La Paz: CIPCA.
- Yampara, Simón (2001): “Viaje del *Jaqi* a la *Qamaña*: el hombre en el Vivir Bien”. En PADEP/GTZ: *Suma Qamaña: la comprensión indígena de la Vida Buena*.

La democracia intercultural como síntesis de las diferencias

María Teresa Zegada C.

La democracia y sus límites

La democracia liberal como “el fin de la historia” y como ideal de convivencia política en América Latina ha mostrado sus limitaciones, tanto las de carácter estructural –como la contradicción entre el ideal igualitario en la esfera de la política y las grandes desigualdades en el ámbito socioeconómico–, como las políticas e ideológicas –como la captura del poder por intereses particulares que distorsionan los ideales del bien común, la actuación arbitraria de los partidos en la gestión pública, la falta de credibilidad en las reglas de juego y sus dificultades de aplicación o el vaciamiento ideológico–. Estos aspectos han provocado una apatía y distanciamiento ciudadano y la consecuente pérdida de legitimidad del sistema político. Esta situación provocó, en el último par de décadas, un cambio de timón en algunos países latinoamericanos mediante la emergencia exitosa de liderazgos populares y gobiernos progresistas como Hugo Chávez en Venezuela, Rafael Correa en Ecuador y Evo Morales en Bolivia, representando un “giro a la izquierda” tendiente a priorizar una mayor participación social y la redistribución de recursos mediante políticas públicas de corte social.

Más allá de estos acontecimientos políticos, cuyo derrotero aún es incierto, la crisis también ha provocado el desgarramiento de las estructuras del pensamiento liberal moderno y un cuestionamiento a las habituales interpretaciones de la democracia a partir de la recuperación de las voces y contenidos de lo local, de lo particular, de sociedades

históricamente subalternizadas y silenciadas, que aportan elementos renovados a las construcciones intelectuales clásicas, buscando no su anulación sino su articulación activa,¹ sintetizada en la idea de “ecología de saberes” (Santos, 2010a). Esta línea de pensamiento está nutrida por las nociones de colonialismo interno y el horizonte de decolonialidad del poder (Quijano, 1999), que ha reunido a varios autores, como Pablo González Casanova, Aníbal Quijano y Edgardo Lander, entre muchos otros, que ponen énfasis en diferenciarse tanto del liberalismo republicano como del socialismo científico, creando una ruptura con el pensamiento moderno.

Uno de los pilares de este pensamiento es la recuperación de la historia de sociedades locales frente a una visión tradicional homogeneizante impuesta por la modernidad y sellada por una utopía común. En el caso de Bolivia, como advierte René Zavaleta (2013), es preciso mirar la diversidad como un fenómeno estructural, pues supone no solo la superposición de cosmovisiones y conformaciones socioculturales ancladas en pueblos ancestrales, sino que involucra la presencia de temporalidades y modos de producción distintos que coexisten de manera compleja en tiempo simultáneo y se han resistido al “mundo de vida” capitalista. Estas diversidades constituyen fracturas históricas irresueltas que conviven en un mismo escenario de época y que, particularmente, se revelan en momentos de crisis generando condiciones de *intersubjetividad* que afectan o cuestionan al orden dominante. En ese marco se sitúa el debate nodal sobre las posibilidades y límites de la democracia, orientando la mirada hacia las pulsiones políticas de la sociedad, a sus formas de existencia social y a la dinámica del poder que habita en sus “hogares moleculares”.

De hecho, la institucionalidad estatal ha estado permanentemente asediada por la sociedad. La acción colectiva en unos casos ha logrado exitosamente ampliar los límites de la democracia; en otros, se ha replegado a sus habituales formas de existencia –comunitaria, sindical asamblearia, popular urbana–, donde mora silenciosamente la noción de democracia intercultural, pues en ellas habitan principios filosóficos, cosmovisiones y contenidos que han coexistido y coexisten de manera paralela y a veces invisible a las prácticas dominantes.

1 El concepto de articulación, a diferencia del de inclusión, implica una relación horizontal en la que cada parte aporta con su existencia plena en un escenario de encuentro o estructura de confluencia.

De ahí que la democracia intercultural no es un concepto vacío ni abstracto, tampoco es una meta a alcanzar; *es en el presente*, se revela en los momentos en que la sociedad logra expresarse en la política y afectar al poder constituido, es una forma de relacionamiento entre distintos modos de ser, producir y organizar universos simbólicos y cosmovisiones. Por tanto, habita en los intersticios del poder que se generan entre los sujetos colectivos entre sí, y entre los sujetos y las instituciones estatales; se trata de una relación dinámica que se ha ido recreando a lo largo de la historia producto de las pugnas por el poder e impulsado por las diferencias económicas, sociológicas y culturales. Como toda relación de poder, es una relación de dominación, pero no por ello estática ni definitiva, ya que contiene sus propias contradicciones y posibilidades de reversión y rearticulación.

Siguiendo esta línea, la noción de democracia intercultural tiene un doble anclaje. En primer lugar, en el *presente crítico*,² es decir en la interacción entre sujetos y realidades distintas que se reinventan permanentemente y se repositionan en el campo político, mediados por relaciones de poder, esta interacción también permite la recreación dinámica del conocimiento. En segundo lugar, se sostiene sobre la base de formatos institucionales³ que provienen de acuerdos que regulan la acción política y que, a la vez, pueden ser modificados por la presencia y presión de los actores.

La democracia intercultural también se expresa en la convivencia de sistemas organizativos distintos en la sociedad civil, como el sindical, que a momentos puede conjugar con los pueblos indígenas conformando un sujeto más potente; o confrontarse con ellos cuando expresan proyectos o visiones antagónicas, como sucedió, por ejemplo, durante el conflicto del TIPNIS en 2011 entre campesinos e indígenas del territorio protegido. De hecho, la democracia intercultural no significa un encuentro entre iguales, sino que es producto del acuerdo entre núcleos distintos de poder temporalmente articulados o confrontados por objetos de

2 Antezana, en su análisis sobre los aportes de Zavaleta, habla de *presente crítico* como resultado de la acumulación histórica, un concepto muy emparentado con el de “conocimiento horizontal”, que es el autonocimiento, distinto al denominado “conocimiento vertical”, que proviene de los saberes cultos (2009: 126-129).

3 Aquí entendemos por instituciones no solamente las leyes y aparatos político-burocráticos, sino también los acuerdos establecidos entre sujetos, las prácticas sociales y políticas, los patrones de comportamiento que se reproducen en un contexto social determinado.

disputa determinados. Los resultados de esta interacción en el campo político generan nuevos acuerdos, siempre provisorios, que pueden ser o no institucionalizados.

En este campo de reflexión, la singularidad de la historia reciente de la democracia boliviana brinda una serie de elementos para pensar la riqueza y proyección de este concepto, intensamente vivido en el presente crítico de la sociedad y sus actores, insinuado en la Constitución Política del Estado (CPE) y tímidamente establecido en las leyes secundarias.

“Las sociedades en su historia”:⁴ bases para una democracia alternativa

a) La acción colectiva de los movimientos sociales

El proceso de acumulación política de los sujetos colectivos constituye la base de la democracia entendida, en términos amplios, como una forma de relacionamiento entre el Estado y la sociedad civil. Esta definición trasciende la habitual asociación de la democracia con la institucionalidad formal y la consecuente medición de la calidad de la misma de acuerdo al funcionamiento eficiente o no de sus instituciones. La noción ampliada de democracia abarca no solo al Estado y sus instituciones (reglas, procedimientos, entidades), sino también a la sociedad civil, sus organizaciones, acciones estratégicas y las formas de gestión de sus demandas y conflictos.

En ese sentido, la memoria histórica de la democracia boliviana ha estado fuertemente impregnada por irrupciones de la sociedad civil en el campo político mediante la resistencia y la rebelión campesina e indígena, los intensos repertorios de movilización del movimiento obrero –en particular minero–, los bloqueos y movilizaciones populares urbanas que confrontaron al orden establecido, y las marchas indígenas que arrancaron demandas al Estado.

La severa crisis política desencadenada a partir del 2000 reveló las tensiones sociales con el modelo económico y político, pero también puso al descubierto viejas fracturas históricas no resueltas y, en muchos

4 Esta noción fue utilizada por Zavaleta (1987) para referirse a las historias particulares y locales, a las relaciones de poder que se tejen en la intersubjetividad de los pueblos.

casos, invisibilizadas por la narrativa del orden dominante; mostró la persistencia de patrones coloniales de dominación y exclusión y, al mismo tiempo, la lucha inquebrantable de la sociedad organizada por instalar en el escenario público formas distintas de ejercicio y gestión de la política, doblgando los rígidos límites de la democracia electoral. A inicios de siglo, la acción colectiva de los movimientos sociales logró revertir el orden dominante mediante un ciclo de protestas que no cesó hasta destituir al presidente en ejercicio –Gonzalo Sánchez de Lozada– y sentar las bases de una nueva configuración estatal y política.

Precisamente, la propuesta más importante de “refundación” del Estado, que luego se plasmó parcialmente en el nuevo texto constitucional, fue iniciativa de movimientos sociales indígenas, campesinos y populares, que lograron una alianza estratégica en el denominado Pacto de Unidad, para incidir efectivamente en el debate de la Asamblea Constituyente (2006-2007); en otras palabras, los movimientos sociales pasaron de la histórica resistencia y rebelión a la capacidad propositiva y de articulación estratégica; ya que

[...] mientras más extensa y amplia sea la concurrencia de los más diversos sujetos en el momento de crisis, la nacionalización o generalización de los hechos que se produzca también tiende a ser mayor. Esto depende de la capacidad de movilización de los sujetos que concurren y de la existencia o no de un proyecto que articule o rearticule a la sociedad (Tapia, 2002: 269).

b) Formas de ejercicio político comunitario

Además del mencionado protagonismo histórico de los movimientos sociales, la construcción democrática se ve enriquecida por una diversidad de formas de gestión política que anteceden a la dominación colonial y han trazado sus propios derroteros en interacción con otras estructuras políticas. Nos referimos a las cosmovisiones, organización, normas y procedimientos, así como a los modos particulares de resolución de conflictos que operan en las comunidades indígenas, reinventando sus sentidos en relación dinámica con el contexto, pues, a pesar de más de 500 años de historia de dominación colonial, continúan vigentes en los imaginarios colectivos y han logrado una notoria recuperación en la última década, más aún desde la aprobación de la nueva CPE en 2009.

Estos formatos han sido recogidos por la nueva Constitución bajo la noción de *democracia comunitaria*; en realidad, se trata de

democracias comunitarias –en plural– por los diversos formatos, matrices e intensidades. No obstante sus diferencias, comparten una serie de rasgos comunes que las distinguen de la lógica dominante del poder. El ejercicio político comunitario cuenta con un sistema colectivo de toma de decisiones y administración del poder, denominado Cabildo o Asamblea, que constituye la máxima instancia de deliberación, consenso y decisión pues reúne la voz de la comunidad. El acceso al poder se produce en algunas comunidades mediante la rotación de cargos con base territorial y está determinado por una obligada trayectoria para llegar a ser proclamados como autoridades. Este recorrido personal en la zona andina se denomina *tbaki* o camino. Otros factores que conceptualmente diferencian a la democracia comunal de la democracia occidental son la obligatoriedad en el cumplimiento de funciones, la concepción de la autoridad como servicio y no como privilegio, las relaciones de reciprocidad y, en su caso, la persistencia de sistemas de trabajo de ayuda mutua o *ayni*. Otro factor común es la presencia de mecanismos de rendición de cuentas y control social comunitario en congruencia con la noción de que el poder reside en la comunidad y no en las autoridades (Ticona *et al.*, 1995; Colque y Camerón, 2010). Estas formas de ejercicio político de raíz comunitaria, en el caso de las comunidades andinas, han sido definidas por Silvia Rivera (1984) como la *democracia de ayllu*, una expresión orgánica de los intereses de la comunidad plasmada en sus autoridades originarias.

En el caso de los pueblos indígenas de tierras bajas se perciben tendencias de interacción política muy parecidas; por ejemplo, el tipo de organización social, a primera vista jerárquico, está basado en una autoridad hereditaria, en algún caso electa, sometida a un control estricto del conjunto de los comunarios. Dicha autoridad es respetada y cuenta con habilidades personales como saber unir opiniones y lograr en una asamblea comunal “nivelar la palabra”, que quiere decir llegar a un buen fin (Riester, 1976). Estos pueblos también han acumulado una gran experiencia de lucha contra la dominación de los blancos, o *karaiyana*, frente a los cuales han construido mitos liberadores como el movimiento de la “búsqueda de la Loma Santa”.⁵ Otro ejemplo es el del

5 Este movimiento tiene como centro el pueblo mojeño. En él, también participan los yurakaré, movima, trinitario y otros, que consideran que pueden encontrar el paraíso terrenal lejos de los blancos (*karaiyana*), y en el cual reina el bienestar económico y el bienestar espiritual. Constituye una respuesta a la evangelización y usurpación histórica de sus territorios (Riester, 1976).

territorio guaraní en la capitanía Kaaguasu o Monte Alto,⁶ que recupera elementos ancestrales y los conjuncia con la estructura sindical. En esta comunidad, el tiempo de permanencia del *Mburicha*, o máxima autoridad, es indefinido, por lo que los herederos deben esperar muchos años para acceder al cargo. Hoy, a esta práctica se añaden otros criterios, como la formación educativa. Sin embargo, en su temprana relación con los sindicatos, se ha ido perdiendo la búsqueda de consensos y se ha optado por el voto como una forma más expedita de decidir.

De manera complementaria al ejercicio político del poder, se ejercen formas alternativas de resolución de conflictos⁷ que provienen de las matrices ancestrales que posteriormente se han combinado con formas externas a la comunidad. La virtual ausencia del Estado en la totalidad del territorio boliviano y un marco normativo limitado han provocado que los comunarios prescindan del mismo y administren de manera autogestionaria sus conflictos y necesidades. Un estudio sobre los modos originarios de resolución de conflictos confirma la siguiente ecuación: a mayor presencia estatal, menor relevancia de autoridades originarias; y, de manera inversa, cuando existe menor peso del Estado, las autoridades originarias adquieren mayor relevancia (UNIR, 2007: 187).

En la resolución de conflictos entre comunarios, suelen interceder las autoridades originarias mediante la aplicación de rituales ancestrales respetando costumbres en correspondencia con entidades sobrenaturales (Fernández, 2007: 44), y también mediante la práctica del *acullico* de la hoja de coca, cuyo uso social conduce al diálogo, a compartir el problema y la solución, a tomarse el tiempo para escuchar y decidir. En ocasiones, también participan autoridades judiciales del sistema jurídico nacional, o autoridades espirituales (amautas o ancianos consejeros), así como organizaciones no gubernamentales que gozan de cierto prestigio (Laruta, 2010: 165). Las sanciones suelen ser de carácter comunitario, como trabajos obligados, el “chicote” o dolor físico, entre otras.

6 Constituido por alrededor de 4000 personas agrupadas en 745 familias. En 1987, conformaron la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) como máxima representación de comunidades y capitanías.

7 El concepto de formas interculturales de resolución de conflictos fue acuñado por Avruch y Black (UNIR, 2007). La palabra “modos” implica creatividad, proviene del “darse modos de” cuando se requiere resolver una situación de manera subjetiva, improvisada, al tanteo, es producto de la sedimentación histórica, no de la recuperación de forma puras precoloniales.

Estas prácticas de resolución resultan interesantes para pensar la interculturalidad, por ejemplo, el concepto de comunicación intercultural o *Aruskipasipxañani*, que significa el diálogo entre mundos paralelos: los humanos, la naturaleza, el cosmos y la tierra. En estos rituales siempre está presente el *yatiri*, o sabio consejero, y el *amauta* o los *pasarus* o exautoridades en medio del acullico de la hoja de coca. El razonamiento pasa por buscar la “mitad” como solución, es decir, ni para uno ni para el otro, sino el justo medio (Fernández, 2007: 64-66). Estas experiencias demuestran que la iniciativa social y política goza de total vigencia en las comunidades, pero no de manera pura sino en interacción con “el otro”, con una riqueza aun inexplorada, y da cuenta de la existencia no explícita de una democracia intercultural.

De cualquier manera, el recorrido político de los pueblos indígenas no puede leerse abstrayendo su relación con “el otro” o “los otros”. Por un lado, están las entidades del Estado (multinivel) y, por otro, las organizaciones sociales y políticas, como los sindicatos campesinos, partidos, gremios, asociaciones; además del contacto fáctico con las urbes producto de la migración.

En esta interacción entre mundos distintos, a nivel político electoral, los intentos de incursión de los pueblos indígenas mediante sus propios partidos han sido un fracaso. Desde fines de los setenta, compitieron en elecciones nacionales pero obtuvieron muy baja votación.⁸ Durante los noventa accedieron a importantes espacios de representación local, pero a través de los partidos políticos hegemónicos del sistema. Cuando compitieron con sus propias organizaciones apenas lograron el 4,8 % de representantes (Arnold y Villarroel, 2004: 65). Esta situación de predominio de los partidos mayoritarios no varió sustancialmente ni con la aprobación de la Ley de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas (EPB, 2004a), que precisamente rompe el monopolio de la representación, pues en las elecciones locales del mismo año los partidos captaron el 77 % de los votos, mientras las organizaciones de pueblos indígenas solo el 7,7 %.⁹

8 Nos referimos a los movimientos kataristas e indianistas en sus diversas vertientes. Durante la década los noventa, una de estas fracciones kataristas (el MRTK-L) se alió con el MNR –partido neoliberal que triunfó en las elecciones de 1993– y, por primera vez en la historia, un representante de organización indígena accedió a la vicepresidencia de la República. Se trata de Víctor Hugo Cárdenas, dirigente del MRTK-L que promovió varias reformas normativas a favor de los indígenas, pero cuyo alcance, dado el marco neoliberal y multiculturalista, fue muy limitado.

9 Cf. Arnold y Villarroel, 2004.

Este experimentalismo electoral muestra las dificultades de desarrollo político del movimiento indígena en un escenario y reglas de juego preconstituidas y ajenas a su acumulación histórica, y deja entrever la discordancia entre la lógica representativa (una persona, un voto) y las formas comunitarias de decisión colectiva y por consenso. Así se explica la disociación en la respuesta de los comunarios en el ámbito comunal y en el electoral.

c) La democracia en el ámbito sindical y social

A diferencia de las formas organizativas comunitarias, el sindicato campesino surgió con una estructura similar a la del sindicato obrero. La máxima autoridad es el Congreso Nacional que aglutina a representantes de distintas instancias o a todos los integrantes de la organización. Otros órganos fundamentales son el Ampliado Nacional y el Comité Ejecutivo Nacional (CEN), con sus respectivas secretarías y comisiones, elegido en Congreso Nacional. En el caso de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), su estructura es territorial y agrupa en forma descentralizada a federaciones departamentales, regionales, centrales sindicales, subcentrales y sindicatos agrarios, así como a otros sindicatos afines. El Estatuto Orgánico de 2010, bajo el principio del “vivir bien”, establece que uno de los fines de la CSUTCB es “contribuir al establecimiento y sostenimiento de una democracia directa, participativa de consenso y verdadera, pluralista y liberadora dentro del marco de la libre determinación” (CSUTCB, 2010: art. 11, inc. 2). También existe una disposición transitoria que da cuenta de las imbricaciones entre lo sindical y lo comunitario y su relación con la esfera de poder, estableciendo la forma de acceso a cargos públicos de acuerdo a usos y costumbres (CSUTCB, 2010: art. 81).

Empero, la participación política se encuentra restringida al instrumento político hoy oficialista: “su capacidad orgánica y de representación de las comunidades indígena originario campesinas lo habilitan para el ejercicio político a través del Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP) del cual es su fundador y constructor” (CSUTCB, 2010: art. 7 inc. 3), limitando la libertad política de sus miembros a otras opciones.

En el ámbito urbano, también hubo experiencias destacadas de autoorganización social, como, por ejemplo, la emergencia de la Coordinadora del Agua y de la Vida como sujeto de resistencia urbana para exigir la expulsión de una empresa transnacional de administración del servicio

público del agua en Cochabamba, que marcó un punto de inflexión (año 2000) en el ciclo de acumulación histórica de inicios de siglo.

Reformas normativas y ampliación de la democracia

a) Democracia directa y participativa

La aplicación de formas de democracia directa es reciente en Bolivia. La reforma constitucional de 2004 incorpora el referéndum, la Asamblea Constituyente y la Iniciativa Legislativa Ciudadana (EPB, 2004b: art. 4). La primera experiencia de referéndum con esta norma se produjo en julio de 2004, cuando los movimientos sociales imponen al gobierno de Carlos Mesa la consulta sobre el destino del gas. Otra forma de democracia directa, que recién se incorpora en la Constitución de 2009, es la revocatoria de mandato; sin embargo, se aplicó por primera vez en agosto de 2008 amparada en la noción de referéndum que estaba establecida en el art. 4 de la Constitución entonces vigente.¹⁰ Mediante este mecanismo democrático se pretendía resolver las contradicciones políticas. La Iniciativa Legislativa Ciudadana, en cambio, aún no se ha aplicado en el país.

La democracia participativa tiene sus antecedentes en la Ley de Participación Popular (EPB, 1994). Este instrumento normativo reordenó el mapa municipal otorgando recursos y personería jurídica a más de 300 entidades autónomas municipales, la mayoría ubicadas en áreas rurales del país. Dicha ley establecía la participación de la sociedad en la gestión y fiscalización mediante entidades de planificación y control social. Para tal efecto, creó las Organizaciones Territoriales de Base (OTB) y los Comités de Vigilancia (CV) conformados por organizaciones vecinales.

A pesar de que su aplicación fue muy compleja y sus resultados cuestionados, facilitó la presencia de organizaciones sociales y pueblos indígenas en escenarios de decisión a través de dos vías: la electoral y la organizativa. La primera, permitió que casi el 70 % de cargos sean ocupados por indígenas. De un total de 1.634 alcaldes y concejales electos en 1995, el 26,8 % no eran de origen indígena, el 11 % respondía a

10 Esta decisión de ampliar la idea de “referéndum” a “referéndum revocatorio”, fue impugnada por su supuesta ilegalidad e inconstitucionalidad por representantes de la oposición en su momento, pero fue desestimada por el Tribunal Constitucional.

la categoría de etnicidad “velada” (indígena sin identificarse como tal), 19,1 % de etnicidad “discursiva” (se dicen indígenas pero no hablan un idioma equivalente, ni son originarios de un pueblo indígena), y un 45 % eran de etnicidad llamada alta y media (Albó y Quispe, 2005). El problema fue que su participación estaba mediada por partidos políticos hegemónicos y, por tanto, la gestión estaba limitada por los acuerdos interpartidarios. La segunda vía fue la de participación en la gestión y en ese campo hubo más conflictos debido a que la participación se encontraba limitada a lineamientos previos establecidos por las autoridades y por el poder. En el caso de la fiscalización, por ejemplo, los Comités de Vigilancia dependían del financiamiento municipal, por tanto se presentaban niveles de connivencia y clientelismo que limitaban sus funciones. También se observó la “oligarquización” de las dirigencias vecinales que controlaban el poder, sin dar lugar a la renovación y circulación de las élites.

En la actualidad existen dos artículos de la Constitución Política que establecen la Participación Ciudadana y el Control Social, que aún no se han aplicado plenamente. El artículo 241 señala que “el pueblo soberano, por medio de la sociedad civil organizada, participará en el diseño de las políticas públicas. La sociedad civil organizada ejercerá el control social a la gestión pública en todos los niveles del Estado” (EPB, 2009: Art. 241 inc. I y II). Si bien a partir de estas disposiciones se ha aprobado una ley especial de Participación y Control Social –muy polémica por cierto–, todavía no se cuentan con experiencias efectivas de aplicación.

La otra figura constitucional es la Asamblea o Cabildo, que aún no cuenta con leyes o reglamentos que permitan su aplicación, aunque, como dijimos, estas figuras ya existen de facto en ámbitos sociales indígenas, campesinos, obreros y populares.

Por último, un mecanismo también constitucionalizado es la consulta previa a pueblos indígenas; no obstante, no se cuenta aún con una ley marco y se ha aplicado solamente de manera puntual mediante Decretos Supremos.¹¹ En todo caso, ratificamos que el avance en la

11 En abril de 2015, el gobierno de Morales, ante la premura de generar recursos energéticos para el desarrollo económico nacional, lanzó un Decreto Supremo modificando el Reglamento de Consulta y Participación para Actividades Hidrocarboríferas de 2007, otorgando facultades al Ministerio de Hidrocarburos y Energía para avanzar en el proceso de consulta a los pueblos indígenas originario campesinos y estableciendo plazos perentorios y metodología; sin tomar en cuenta la CPE que dispone que la consulta “libre, previa e informada [...] en las naciones y

aplicación de estas formas de democracia ahora constitucionalizadas depende en gran medida de la orientación y la voluntad política de los actores.

En ese sentido, el punto de quiebre más fuerte fue, sin duda, la movilización indígena de 2011 en contra de la intención del gobierno de abrir una carretera atravesando el corazón del área protegida del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS), cuyo desenlace fue funesto, ya que el gobierno intervino la marcha reprimiendo cruelmente a sus protagonistas. La marcha, sin embargo, se rearticuló y logró llegar a la sede de gobierno y fue recibida apoteósicamente por la población de las urbes. Más allá de los resultados –que en realidad no hubo–, este episodio marcó un punto de inflexión en la relación del gobierno con las organizaciones indígenas, produciendo la ruptura del antiguo Pacto de Unidad y la subsecuente división en las organizaciones indígenas. A ello hay que sumar el giro del discurso gubernamental respecto a los primeros años de gobierno, asumiendo otros contornos que relativizan la identidad indigenista del Movimiento al Socialismo.

b) La autonomía indígena como laboratorio para la autodeterminación

Uno de los dispositivos más relevantes para el ejercicio intercultural de la democracia es la autonomía indígena. La Constitución establece que

[...] la autonomía indígena originaria campesina consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias (EPB, 2009: art. 289).

Y prosigue:

[...] la conformación de la autonomía indígena originario campesina se basa en los territorios ancestrales, actualmente habitados por esos pueblos y naciones, y en la voluntad de su población, expresada en consulta, de acuerdo a la Constitución y la ley (EPB, 2009: art. 290 I).

pueblos indígenas originario campesinos [...] tendrá lugar respetando sus normas y procedimientos propios” (EPB, 2009: art. 352).

Finalmente señala que “las entidades territoriales autónomas no estarán subordinadas entre ellas y tendrán igual rango constitucional” (EPB, 2009: art. 276).

La base de la conceptualización de “autonomía indígena” fue un aporte del pueblo indígena guaraní, que la define así:

La condición y el principio de libertad de nuestro pueblo que impregna el ser individual y social como categoría fundamental de antidominación y autodeterminación, basado en principios fundamentales y generadores que son los motores de la unidad y articulación social y económica al interior de nuestro pueblo y con el conjunto de la sociedad. Enmarcado en la búsqueda incesante de la construcción de una sociedad perfecta (tierra sin mal) o de la vida plena (*Teko kavi*) bajo formas propias de representación, administración y propiedad de nuestro territorio extenso (APG, 2006: 9).

En algunas leyes secundarias se reglamenta la autonomía indígena. En la Ley del Régimen Electoral se establece la posibilidad de que un municipio, territorio o región con población mayoritariamente indígena pueda optar, a través de un mecanismo de iniciativa legislativa ciudadana o referendo, por convertirse en Autonomía Indígena Originario Campesina (EPB, 2010a: art. 24). Algo más complejo sucede con la Ley Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Báñez”, que establece la posibilidad de que las naciones y Pueblos Indígena Originario Campesino (PIOC), cumplidos los requisitos y procedimientos establecidos en la CPE y en la Ley, podrán acceder a la autonomía; sin embargo, estas intenciones son frenadas en otros artículos de la misma Ley mediante una serie de requisitos. Por ejemplo, en el caso de los Territorios Indígena Originario Campesino (TIOC), la norma exige “viabilidad gubernativa” acreditada, una estructura organizacional, un Plan Territorial de desarrollo integral que incluya estrategias institucional y financieras (art. 57) y una base poblacional mínima (EPB, 2010b: art. 58 I).¹² Todo esto trajo grandes dificultades para los pueblos indígenas que quisieron acceder a la autonomía –por ejemplo, el pueblo *araona* no cumplía con el requisito poblacional y buscó unirse a otro grupo indígena–, o los pueblos indígenas *tsimán* y *esse ejja* enfrentaban conflictos con su entorno territorial, pues en él conviven con actores muy distintos

12 Mayor a diez mil habitantes en el caso de los PIOC de tierras altas (excepcionalmente se reducirá a cuatro mil) y, en el caso de pueblos minoritarios, igual o mayor a mil habitantes.

como propietarios ganaderos, concesiones forestales o asentamientos de migrantes. Otro aspecto que complica la situación son las disposiciones sobre la asignación o transferencia de competencias, que “deberá estar acompañada de la definición de la fuente de los recursos económicos y financieros necesarios para su ejercicio” (EPB, 2009: art. 305).

Por otra parte, el procedimiento para optar a la autonomía indígena también resulta complicado, pues, según la nueva norma, se requiere la voluntad del 30 % de firmas de apoyo a la iniciativa para ir a referendo; la aprobación en las urnas con mayoría absoluta de votos; un proyecto de Estatuto aprobado por dos tercios de los deliberantes; pasar por una revisión del Tribunal Constitucional Plurinacional; una nueva consulta que implique aprobación mayoritaria en las urnas; y, por último, la elección de autoridades según el Estatuto.

Por ello, el problema principal en la actualidad radica en el menoscabo que se ha producido en la aplicación de la CPE, pues, como se puede ver, las leyes secundarias atenúan el horizonte trazado en la Constitución Política. En ese sentido se verifica un proceso –como diría Santos (2010b)– de “desconstitucionalización”.

Por estas y otras dificultades, los avances en la autonomía indígena han sido más bien simbólicos. El 2 de agosto de 2009 se declaró el Día de las Autonomías Indígenas y, en diciembre del mismo año, se convocó a referendo de conversión o acceso a las autonomías indígenas en doce municipios que cumplieron a tiempo los requisitos; en once se decidió su acceso,¹³ pero, transcurridos casi diez años, el avance es desigual. La forma y el contenido de los estatutos autonómicos indígenas en elaboración revelan las dificultades para compatibilizar distintos *mundos de vida*.

De una breve revisión del contenido de los estatutos indígenas difundidos públicamente, se pueden inferir dos tendencias discursivas entre las cuales oscilan el conjunto de documentos elaborados: en un extremo, aquellos basados en principios, formas de organización, ejercicio político y funcionamiento que provienen de prácticas ancestrales de comunidades indígenas y originarias; en el otro, los que reproducen la estructura y enunciados de instituciones municipales ordinarias o

13 Los municipios que aprobaron su conversión en autonomía indígena en diciembre de 2009 son: Jesús de Machaca y Charazani, de La Paz; San Pedro de Totora, Uru Chipaya, Pampa Auallagas y Salinas de Garcí Mendoza, de Oruro; Mojocoya, Tarabuco y Huacaya, de Chuquisaca; Chayanta, de Potosí; y Charagua, de Santa Cruz. A la fecha, solo Charagua y Uru Chipaya avanzaron en la aprobación de sus estatutos y la conformación del autogobierno.

con fuerte influencia sindical. En el primer caso se encuentran los estatutos de la nación Uru Chipaya y de Jesús de Machaca, que conservan sus principios, valores e instituciones originarias, desde las cuales se relacionan con los dispositivos constitucionales y las leyes. Mientras que en el otro polo se agrupan los estatutos “indígenas” –énfasis en las comillas– que reflejan lógicas de funcionamiento sindical, o responden a códigos republicanos y liberales, son una reproducción de los estatutos departamentales o cartas magnas municipales, desde donde incluyen lo comunitario a través de algunos principios y valores, símbolos, historia, lenguas o prácticas que resultan marginales respecto al núcleo central de la estructura normativa, como los estatutos de Mojocoya o de Raqaypampa, este último con un fuerte sello sindical.

Los estatutos revelan la complejidad del problema, ya que en ellos se combinan, yuxtaponen o cohabitan de manera muy compleja cosmovisiones distintas. Por tanto, pueden percibirse, en principio, como un ejercicio de interculturalidad; sin embargo, hace falta establecer con claridad las visiones dominantes. Éste no es un dato menor, ya que se espera que las autonomías indígenas constituyan el espacio de preservación de lo comunitario para evitar el histórico avasallamiento normativo de códigos ajenos. El derrotero de los estatutos indígenas marcará sin duda un antes y un después en la construcción institucional de la democracia intercultural en Bolivia.

En definitiva, queda claro, al menos por ahora, que el escenario dominante de la democracia liberal representativa no es el más propicio para la participación de las organizaciones y pueblos indígenas; por ello, la mirada se vuelca hacia las autonomías indígenas. En este punto nos sumamos a la interrogante de Exeni que, en un detallado estudio sobre el avance de las autonomías indígenas, se cuestiona si realmente estamos avanzando o no hacia la construcción de “otra institucionalidad” que garantice la durabilidad de las transformaciones estatales (Exeni, 2015: 3).

Las dimensiones de la democracia intercultural

Una vez establecidas las bases de la interculturalidad, planteamos abordar la noción de democracia intercultural en tres dimensiones: la intersubjetividad sociológica o las sociedades en su historia, la dimensión enunciativa/teórica que surge desde “el o los otros”, y la dimensión normativa/institucional.

Vamos por partes. La primera dimensión habita en los espacios de *intersubjetividad sociológica y política* e implica la recuperación y puesta en escena de una construcción histórica paralela o distinta a la narrativa oficial; este otro lado de la historia está usualmente oculto y es marginal respecto al escenario de decisiones, pero no por ello es inexistente. Ocurre en las comunidades indígenas –mediante formatos políticos que trascienden el tiempo y marcan ritmos, concepciones y saberes alternativos–, así como en las prácticas políticas de deliberación y toma de decisiones de organizaciones de la sociedad civil.

La acción estratégica de la sociedad en la historia republicana ha sido intermitente pero intensa. En determinados momentos, se ha centrado en la defensa de las comunidades indígenas; en otros, en la reivindicación socialista a través de una poderosa vanguardia minera/proletaria con matices nacionalistas; más tarde, en la lucha contra las dictaduras y en defensa de la democracia representativa, y luego en el rechazo a las medidas del orden económico neoliberal. Los contenidos de estas luchas tienen correlación con los sujetos coyunturalmente protagónicos; en unos casos obreros, en otros campesinos o indígenas, en otros populares urbanos, todos ellos forman parte de la misma impronta: la sociedad civil emancipada actuando en el campo político, confrontando al orden estatal y forzando nuevos acuerdos con el modelo dominante.

En su reflexión sobre formaciones aparentes en Marx, Zavaleta (1987) distingue dos dimensiones: el modelo de la regularidad y las *sociedades en su historia*. La primera se refiere a los aspectos conectados con la base económica dominante –concretamente el capitalismo– y la segunda, que es la que particularmente nos interesa, se refiere a la diversidad de historias particulares y locales, y a los sujetos que conforman estas fuerzas sociales, culturales y productivas. En ella se gesta el concepto de *intersubjetividad*, entendida por Zavaleta (1987) como una articulación social, esbozada en ese momento por el autor, alrededor del movimiento obrero y su irradiación, pero que fácilmente puede extrapolarse hacia otros sectores sociales y culturales con capacidad de poder.

En segundo lugar, este proceso histórico ha estado acompañado por el surgimiento de *formas de enunciación y construcciones teóricas alternativas* que son la base para la formulación de la democracia intercultural anclada en un pensamiento crítico de la realidad. Zavaleta (*ibid.*) invierte al análisis habitual de las relaciones de dominación para ubicarlo en el lugar de los dominados y desde allí realiza una lectura de la autodeterminación de sociedades subalternizadas que se construyen políticamente.

Sin embargo, esta inversión en el razonamiento no es suficiente, pues se requiere de una nueva epistemología del saber que formule una visión del mundo a partir de realidades identitarias locales concretas, con su propio decurso histórico y que involucren un proceso de deconstrucción que es el que plantea las “epistemologías del Sur” a las que se refiere Boaventura de Sousa Santos (2010a). En realidad, no se trata de negar y enfrentarse con otras epistemologías, como la moderna occidental o del norte, sino de integrar, articular, complementar saberes que son resignificados permanentemente por la realidad. Esa es la base de la propuesta de *ecología de saberes*, el lugar de enunciación donde el conocimiento se convierte en emancipación (Santos, 2010a).

En esta línea y en relación directa con la democracia, el autor propone el concepto de *demodiversidad* para abarcar estos procesos distintos y cambiar el eje de enunciación; desde esta perspectiva, como concluye en su texto sobre la refundación del Estado, democratizar significa deconstruir, “des-pensar la naturalización de la democracia liberal representativa y legitimar otras formas de deliberación democrática (demodiversidad)” (Santos, 2010b: 149). Así, la idea ampliada de democracia surge como discurso desde abajo, desde los subordinados, desde lo local, como una forma de reivindicar su presencia en una historia de explotación económica, despojo de tierras, avasallamientos, racismo, invisibilización y, en el mejor de los casos, negociación subordinada y dependiente; esta realidad dio lugar al debate sobre la noción de “democracia intercultural” durante el proceso posconstituyente boliviano.

La tercera dimensión de la democracia intercultural es su formato *normativo e institucional* acorde con el horizonte de la plurinacionalidad y la autonomía. La nueva Constitución es producto de la impronta de las organizaciones sociales e indígenas agrupadas en el Pacto de Unidad, que no solo exigió la realización de la Asamblea Constituyente, sino también formuló una propuesta para incidir en el contenido del nuevo texto. Por ello, no se puede desligar la democracia intercultural de su naturaleza política, pues es producto de un acuerdo entre movimientos sociales e indígenas y el Estado.

En este marco, es posible pensar la democracia como un concepto vacío, susceptible de ser ocupado por principios hegemónicos en disputa. Su contenido y formas de funcionamiento, por tanto, dependen de la correlación de fuerzas y los acuerdos de poder que definen provisionalmente qué entra y qué no entra en los procedimientos, qué es visible e invisible a la realidad jurídica, y cómo se conforma el poder político. De

ahí que Santos sentencia: “la democracia es una cosa muy sencilla: es todo el proceso de transformación de relaciones de poder en relaciones de autoridad compartida” (Santos, 2003: 127).

De la diversidad a la diferencia: cuestionando a la democracia desde la interculturalidad

La interculturalidad surgió en las Ciencias Sociales como un concepto para discutir la concepción monolingüista y verticalista de la educación en América Latina y sirvió de base para el planteamiento de la educación intercultural bilingüe. De manera general, se refiere a formas de relación entre culturas, pero debido a su ambigüedad y amplitud, el concepto ha sido reformulado mediante la noción de *interculturalidad crítica*, que introduce las relaciones de poder, es decir, la interculturalidad como producto de un campo de fuerzas. La interculturalidad crítica se sustenta en procesos de descolonización y de subalternización

[...] dirigidos a fortalecer lo propio como respuesta y estrategia frente a la violencia simbólica y estructural, a ampliar el espacio de lucha y de relación con los demás sectores en condiciones de simetría y a impulsar cambios estructurales y sistémicos (Walsh, 2002: 124).

De ahí el carácter contestatario y emancipador que asume la democracia intercultural.

Por otra parte, resulta clave la distinción que introduce Homi Bhabha entre diferencia y diversidad. Para Bhabha (1998: 14), la “diversidad” cultural es un objeto epistemológico o el reconocimiento de contenidos y costumbres culturales ya dados, formas de comportamiento y valores, sin poner en cuestión su administración por parte de grupos hegemónicos. La “diferencia”, en cambio, es el proceso de enunciación de la cultura como “portadora de conocimiento, autoritativa, adecuada para la construcción de sistemas de identificación cultural. La diversidad reconoce simplemente una gama de formas distintas de comportamiento, costumbres, actitudes y valores, sin poner en cuestión su administración por los grupos hegemónicos; mientras que la diferencia sugiere una relación donde los distintos grupos subordinados insisten en el valor positivo de su cultura, sus historias y sus experiencias específicas (Walsh, 2009: 202).

De lo que se trata, entonces, es de crear “inteligibilidad recíproca” entre culturas diferentes (Santos, 2010b: 44). La traducción intercultural, que es uno de los pilares de las epistemologías del sur, consiste en captar los momentos del proceso de deconstrucción/reconstrucción que trasciende la relación entre culturas hacia el plano de los movimientos colectivos. En ese contexto se sitúa la noción de interculturalidad, que le otorga una cualidad distinta a la relación entre distintos. La interculturalidad no existe sin el otro, da cuenta de saberes, prácticas y experiencias.

En los hechos, las diversas culturas o tiempos históricos establecen una relación asimétrica de poder. La interculturalidad parte de dichas relaciones para desplegar sus potencialidades hacia un horizonte de equivalencias, de diálogo de saberes, de aprendizajes compartidos –que son a la vez producto de una acumulación histórica–, una relación intersubjetiva emancipadora en que ninguno absorbe al otro. En otras palabras, la interculturalidad trata de la recuperación de conocimientos y prácticas (saberes) de los grupos sociales históricamente excluidos, que fueron objeto de la dominación colonial, y desde allí relacionarse con el otro, desde la desventaja, desde la asimetría, desde la “diferencia epistemológica” (Santos, 2015), y no solo desde el reconocimiento de la diversidad.

Ahora bien, la noción de democracia intercultural no está escrita en la Constitución Política, pero está sugerida en un conjunto de artículos, en especial cuando establece la plurinacionalidad y la pluralidad, equivalencia e igual jerarquía en las dimensiones económicas, jurídicas, autonómicas y políticas, sustituyendo a las formas de relación asimétrica previa o el reconocimiento de solo una parte de la historia. La democracia intercultural expresa la articulación de las tres formas de democracia planteadas en la Constitución: representativa, directa y participativa y comunitaria.

El concepto de “democracia intercultural”, como tal, aparece formulado en la Ley del Régimen Electoral cuando esta reconoce las tres formas de democracia mencionadas (EPB, 2010a: arts. 1, 7-9 y 10), sustentadas en la existencia de naciones y pueblos indígena originario campesinos, comunidades interculturales y afrobolivianas que conforman el Estado Plurinacional de Bolivia. Al reconocerlas, asume las diferentes formas de deliberación democrática, toma de decisiones, criterios para la selección de autoridades y reconocimiento de derechos individuales y colectivos.

La novedad del caso boliviano reside en la incorporación de formas distintas de ejercicio de la democracia y el planteamiento de un nuevo acuerdo basado en la articulación dinámica de las tres formas de democracia reconocidas en la Constitución, desplazando la exclusividad del formato liberal representativo (Zegada y Komadina, 2014).

Las respuestas habituales a la presencia de formas diferentes de ejercicio político han sido la negación, la destrucción, la imposición, el avasallamiento y, en el mejor de los casos, el reconocimiento, la tolerancia o la negociación, pero ninguna de ellas ha avanzado en la resolución del problema. En cambio, las transformaciones acontecidas en la última década en Bolivia constituyen una respuesta innovadora a estas tensiones históricas, abriendo la posibilidad de transformar la calidad de las relaciones en democracia, es decir, otorgarle un sentido intercultural, un nuevo acuerdo político que no solo sea el guardián de esta riqueza plural, sino que pueda proyectarse a ámbitos más amplios.

Pocos autores bolivianos han intentado definir la democracia intercultural. En todo caso, coinciden en reconocer la diversidad de formas de deliberación democrática y la necesidad de tender puentes o lazos entre estas formas de ejercicio político y las instituciones estatales modernas: “un puente de apertura de lo institucional a la condición no registrable y contingente de lo social y lo político: la multiplicidad y heterogeneidad de la sociedad” (García, 2013: 10). Sin embargo, se percibe un punto de quiebre entre quienes desestiman la democracia intercultural y la definen como una mera abstracción y quienes apuestan por una nueva relación política, la construcción de una perspectiva compartida: “La democracia intercultural es un horizonte normativo, una búsqueda en faena de edificación compartida en un escenario de plurinacionalidad. La democracia intercultural es un rumbo, una (re) significación, un ejercicio de complementariedad entre diferentes formas de democracia” (Exeni, 2013: 140).

La democracia intercultural en el marco de acumulación histórica y relaciones de poder constituye un poderoso mensaje político anclado en un acuerdo constitucional que le otorga un nuevo contenido a la democracia, pero requiere el compromiso de los actores para su realización.

La pregunta es: ¿cómo trascender las fronteras locales que han definido su existencia y han servido como resistencia a la penetración externa, y cómo es posible trascender hacia el campo de disputa y resignificación del poder? La democracia intercultural no remite a una yuxtaposición de formas políticas sin elementos de nexo o enlace; tampoco significa

procesos de hibridación como una combinación en que se disuelven las diferencias; ni pretende resolver las contradicciones consustanciales a las relaciones sociales y políticas, sino que busca constituirse en un condensador, en una síntesis de las diferencias que cohabitan sin perder las propias identidades, en una relación dialogal horizontal. De ahí que el cemento de la interculturalidad sea la complementariedad: “por complementariedad debe entenderse la idea de una atracción o repulsión mutua que subyace en la coherencia unitaria y se fundamenta en la noción de equivalencias emparejadas” (Platt, 1988: 408). La interculturalidad como complementariedad significa un ensamblaje complejo y organizado que transforma la totalidad y construye una posibilidad distinta sin que cada parte renuncie a su identidad y sin que se disuelvan las contradicciones y diferencias. Implica un acuerdo fundacional hacia una construcción compartida de la política.

Una agenda inmediata para la democracia intercultural

Los desafíos en el corto y mediano plazo son de naturaleza institucional y política con el fin de consolidar las luchas sociales de las últimas dos décadas, una efectiva “reinstitutionalización”. En todo caso, no se trata de una acumulación cuantitativista de ganancias (más escaños, más participación, más derechos) al interior del viejo esquema de poder, sino de cambiar la cualidad de las relaciones.

La nueva Constitución Política del Estado ha trazado un horizonte de posibilidades muy importante para la democracia intercultural que permite avanzar con cierta holgura en la consolidación de nuevas estructuras institucionales y, sobre todo, en establecer relaciones basadas en un principio distinto: sustituir la idea de inclusión por la participación en igualdad de condiciones. En relación con la democracia, corresponde consolidar y fortalecer tres ámbitos establecidos en el nuevo contexto constitucional:

- Las *autonomías indígenas* como el formato más efectivo para recuperar los modos comunitarios de ejercicio político y establecer un diálogo horizontal con los otros formatos de democracia. Para tal efecto será necesario modificar la Ley Marco de Autonomías y Descentralización y la Ley del Régimen Electoral con el objeto de flexibilizar las condiciones de acceso al estatus autonómico

indígena y no intervenir en las relaciones internas de las comunidades.

- Retomar la Ley de Organizaciones Políticas, que trascienda los formatos partidarios de representación que se encuentran hoy en crisis, y propiciar la participación política de organizaciones sociales y pueblos indígenas a través de formas renovadas de organización y acción política.¹⁴
- Aplicar *mecanismos de intercambio institucional*, como la Ley Marco de Consulta Previa, respetando las normas y procedimientos de los pueblos indígenas y la legislación internacional, visibilizar y fortalecer las formas de resolución de controversias, rendición de cuentas y control social a nivel local.

Como hemos argumentado a lo largo de este ensayo, la democracia intercultural no es una institución establecida, un discurso o un horizonte a alcanzar, sino una manera particular de relación que se establece entre sujetos, instituciones y el Estado, recuperando experiencias y capacidades políticas transformadoras y posicionándolas en ese intersticio casi invisible de la política.

Bibliografía

- Albó, Xavier y Quispe, Víctor (2005). *Quiénes son indígenas en los gobiernos municipales*. La Paz: CIPCA / Plural.
- Antezana, Luis H. (2009). “Dos conceptos en la obra de René Zavaleta: formación abigarrada y democracia como autodeterminación”. León Olivé *et al.* *Pluralismo epistemológico*. La Paz: CLACSO y Muela del Diablo. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/olive>
- Arnold, Denise y Víctor Villarroel (2004). *Pueblos indígenas y originarios en Bolivia. Hacia su soberanía y legitimidad electoral*. La Paz: Corte Nacional Electoral.

14 Luego de un debate amplio y plural impulsado por el Tribunal Supremo Electoral, que derivó en la elaboración de un proyecto presentado para su tratamiento legislativo, la Ley de Organizaciones Políticas (LOP) fue sancionada en la Asamblea Legislativa Plurinacional y luego promulgada por el Ejecutivo el 1.º de septiembre de 2018. [NE: esta nota, marcada como “nota del editor”, pertenece a una edición anterior de este trabajo].

- Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) (2006). *Ore ñemongeta: Propuesta hacia la Asamblea Constituyente*. Santa Cruz de la Sierra: APG. Recuperado de: <http://saludpublica.bvsp.org.bo/textocompleto/bvsp/boxp68/asamblea-constituyente-guaranis.pdf>
- Bhabha, Homi (1998). “El compromiso con la teoría”. *Acción Paralela*. Núm. 4. Recuperado de: <http://www.accpa.org/numero4/bhabha.htm>
- Colque, Gonzalo y John Cameron (2010). “El difícil matrimonio entre la democracia liberal e indígena en Jesús de Machaca”. Juan Pablo Chumacero R. (coord.). *Informe 2009: Reconfigurando territorios. Reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia*. La Paz: Fundación Tierra. Recuperado de: <http://www.ftierra.org/index.php/publicacion/libro/4-informe-2009-reconfigurando-territorios-reforma-agraria-control-territorial-y-gobiernos-indigenas-en-bolivia>
- Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia CSUTCB (2010). *Estatuto Orgánico*. Recuperado de: <http://comisionorganica-csutcb.blogspot.com/2012/09/estatuto-organico-de-la-csutcb-aprovalido.html>
- Estado Plurinacional de Bolivia (2010a). “Ley del Régimen Electoral N.º 026”. La Paz: OEP.
- (2010b): “Ley de Marco de Autonomías y Descentralización Andrés Ibáñez N.º 031”. La Paz: OEP.
- *Bolivia*,. Recuperado de: www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/index.php/normas/verGratis_gob2/36208
- (1994). “Ley N.º 1551 de Participación Popular”. *Gaceta Oficial de Bolivia*. 1828. Recuperado de: www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/index.php/normas/verGratis_gob2/21599
- (2004a): “Ley N.º 2771 de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas, *Gaceta Oficial de Bolivia*, 2627. Recuperado de: <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/index.php/normas/descargarPdf/14912>
- (2004b): “Ley N.º 2631”, *Gaceta Oficial de Bolivia*, 2571. Recuperado de: www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/index.php/normas/verGratis_gob2/17273
- (2013). “Democracia intercultural, ese horizonte”. *Andamios*. Núms. 7 y 8. La Paz: PNUD.
- Exeni Rodríguez, José Luis (2015). “Bolivia: las autonomías indígenas frente al Estado Plurinacional”. Miriam Lang *et. al.* ¿Cómo

- transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa. Quito: Fundación Rosa Luxemburg / Abya Yala.
- Fernández, Marcelo (2007). “Modos originarios de resolución de conflictos en torno al tema tierra en la zona andina”. *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia*. La Paz: PIEB / UNIR.
- García, Fernando (2013). “Democracia intercultural: detractores y acólitos”. *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Núm. 22. La Paz: Ed. Prisma / Plural.
- Laruta, Carlos Hugo (2010). “Modos Originarios de Resolución de Conflictos Región Altiplano. Comunidades aymaras de Hilata y Coniri en el Municipio de Viacha, departamento de La Paz”. *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia en los Valles y el Altiplano*. La Paz: PIEB / UNIR.
- Platt, Tristan (1988). “El pensamiento político aymara”. Xavier Albó (comp.) *Raíces de América: el mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial.
- Quijano, Aníbal (1999). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica Poscolonial*. Bogotá: Millán de Benavides.
- Riester, Jürgen (1976). *En busca de la Loma Santa*. La Paz: Los amigos del libro.
- Rivera, Silvia (1984). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*. La Paz: HISBOL / CSUTCB.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010a), *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO y Prometeo. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/perspectivas/boaventura.pdf>
- (2010b): *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: CESU-UMSS / Plural.
- (2003). “Globalización y democracia”. ponencia presentada al Foro Social Mundial Temático, São Paulo. s. e.
- Tapia, Luis (2002). *La velocidad del pluralismo, ensayo sobre tiempo y democracia*. La Paz: Comuna.
- Ticona, Esteban; Gonzalo Rojas y Xavier Albó (1995). *Votos y Wiphalas: campesinos y pueblos originarios en democracia*. La Paz: CIPCA y Milenio.

- UNIR (2007). *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia*. La Paz: PIEB y UNIR.
- Walsh, Catherine (2002). “(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”. *Interculturalidad y Política: Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en Perú.
- Zavaleta, René (2013). *Obra completa. Tomo II Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural.
- (1987). “Las masas en noviembre”. *Bolivia Hoy*. México: Siglo XXI.
- Zegada, María Teresa; Jorge Komadina (2014). *Espejo de la sociedad. Poder y representación política en Bolivia*. La Paz: CERES / Plural.

Democracia aymara andina: taypi y diversidad deliberativa para una democracia intercultural

Mara Bicas

La filosofía de la modernidad occidental se manifiesta a través de la ciencia, lo político y el derecho (Santos, 2003a [1987]; 2003b; 2006a; 2009). En este texto solo me ocuparé del ámbito político. Mi punto de partida es que el liberalismo político está inmerso en esa filosofía del norte global que tiene una concepción ontológica, epistemológica y ética propia. Por tanto, tiene una concepción propia de la convivencia (formas de sociabilidad y de subjetividad) entre seres humanos y de estos con la naturaleza que pautará las normas por las que ocurren las relaciones sociales en el ámbito político. Constatamos que esta filosofía, por mayor variación interna que contenga, siempre determina los límites de la convivencia a la unidad de medida del ser humano. Lo concibe separado de la naturaleza y no en el centro del universo. En la misma línea, la teoría política liberal, a través de la democracia liberal-representativa, nos reduce a la unidad de medida del ciudadano, como individuo, que delibera con el voto individual y secreto, por lo que naturaliza la universalización de esa forma de deliberación democrática como única.

Esta lectura monocultural metonímica conduce a una ausencia masiva, una no existencia (Santos, 2003c) de la diversidad de las formas de deliberación democráticas, cuyas consecuencias más graves son hoy en día una crisis de maneras de hacer política y la sensación de bloqueo, de agotamiento teórico y analítico no solo de la democracia moderna en sí misma, sino también de las formas deliberativas democráticas alternativas, ya muy trabajadas en el ámbito de la pluralidad interna de la teoría política, principalmente las propuestas de las democracias participativas (Santos, 2003d).

Así, pues, se trata de un “pensamiento abisal” (Santos, 2007a) que actúa dividiendo lo político en dos partes: por un lado, la política moderna occidental (el liberalismo político) y, por otro, los espacios despóticos, iliberales e incivilizados. En última instancia, el otro lado de la no libertad, la no igualdad y la insolidaridad. Los principios y normas del liberalismo político se crean y se reproducen como universales en las sociedades metropolitanas y, por extensión, en las sociedades coloniales, de tal manera que cualquier propuesta de una política deliberativa democrática que vaya más allá del individuo (ciudadano), del voto individual y del partido político es irrelevante y no puede contradecir esos principios y normas. En otras palabras, por más alternativas que existan, estas no sirven, porque hay una forma de conocer e interactuar, hay un contexto cognitivo y epistemológico totalitario que traspasa las formas de hacer política (Santos, 2016) y condiciona el modo en que se establecen las relaciones sociales.

En contraste con esta monocultura del modo de ser y estar en lo político, el sur global ofrece una diversidad epistemológica y de prácticas sociales que supera la visión reducida de la política en el norte global. Basándome en las propuestas de las “epistemologías del Sur” (Santos, 1995; 2002), procuro validar y ampliar la epistemología aymara andina que se refleja en la concepción de lo político y en su democracia aymara (*tbakhi* político). Una epistemología y una práctica que resistieron a la colonización y al “colonialismo interno” (Rivera, 2010a) con un modo eurocéntrico de hacer política. Sus concepciones/saberes y sus prácticas deliberativas democráticas representan un pensamiento político posabisal (posliberal).

Recurriendo al concepto de “sociología de las emergencias” (Santos, 2003c), en este capítulo analizo los ayllus¹ de Jesús de Machaca,² en la región del altiplano andino boliviano. Estas formas de deliberación democrática reflejan otras relaciones entre seres humanos y entre seres

1 Es la forma de organización social precolonial y preincaica del territorio andino. Se basa en relaciones étnicas y de parentesco social, y es la estructura organizativa territorial segmentaria más pequeña que estuvo en la base de las sociedades y Estados federativos andinos. Debido a la conquista española, a partir del siglo XIX los ayllus también pasaron a llamarse comunidades.

2 El trabajo empírico para mi investigación se realizó en la región de Jesús de Machaca (departamento de La Paz), privilegiando la metodología de la observación sistemática y entrevistas no estructuradas. La identidad y los lugares de residencia de los(as) entrevistados(as) fueron omitidos.

humanos y no humanos, que permiten la desfamiliarización con las relaciones subyacentes a la democracia moderna occidental e incorporan en mi análisis otras racionalidades de relaciones democráticas alternativas que potencian un diálogo intercultural y nuevos aprendizajes. Así, estas otras racionalidades de relaciones subyacentes a la democracia aymara serán las que me permitirán cuestionar de forma más directa las dicotomías hegemónicas de la modernidad occidental: la relación individuo-comunidad y la relación sociedad-naturaleza (Santos, 1990).

Por tanto, como la democracia aymara está inmersa en la filosofía andina de ser y estar en el mundo, determinará la forma en que se establecen las relaciones entre los seres humanos y la de estos con la naturaleza, es decir, cómo se establecen las relaciones entre el individuo y la comunidad y entre la sociedad y la naturaleza. En suma, las concepciones y prácticas deliberativas democráticas de la democracia en el ayllu revelan un tipo de relación entre culturas democráticas distinto que ha sido ofuscado por las relaciones jerárquicas de dominación entre los polos individuo/comunidad y sociedad/naturaleza.

Ante el totalitarismo epistemológico de la modernidad occidental y el bloqueo a las alternativas generadas por él, Boaventura de Sousa Santos propone la necesidad de un “pensamiento alternativo de alternativas” (2006a; 2007a), un pensamiento articulador de las alternativas. Basándome en esta propuesta, parto de la hipótesis de que la democracia aymara aporta pistas, luces de un nuevo tipo de relación entre *saberes deliberativos democráticos* (representativos, participativos, directos, comunitarios) y, de manera más amplia, pistas para el desafío de la articulación de la diversidad deliberativa que tenemos en manos hoy en día, rechazando la jerarquía de unas en detrimento de las otras.

Teoría política abisal en Bolivia

De acuerdo con Dussel (1993), en la obra *1492: el encubrimiento del otro*, la modernidad se constituye sobre la base de la justificación de la violencia sobre el “otro”, el diferente, lo que él llama “mito de la modernidad”. Es un mito que naturaliza la existencia de dominadores y dominados, una estrategia que nos familiariza con la utilidad de nuestra superioridad ante la inferioridad del “otro”. En este pensamiento, en el que yo existo solo si niego al otro, introducido en la práctica con el acto de la colonización y teorizado más tarde por autores como Descartes (1994 [1637])

y Hegel (1992 [1807]), el rasgo común de todas las recolonizaciones es la jerarquía de uno sobre el otro, que conduce a la formulación necesaria de relaciones dicotómicas (espíritu/materia, civilizado/salvaje, desarrollado/subdesarrollado y, ya en el ámbito político, igualdad/diferencia, nacional/local, individuo/comunidad, sociedad/naturaleza). Por tanto, en este contexto, nuestra forma de conocer e interactuar sucede en una matriz que opera por la disyunción, por la mutua oposición que se ha vuelto universal. ¿Cuáles son las causas? En mi opinión, el modelo de las relaciones de la filosofía moderna occidental, por mucha variación interna que tenga, siempre ajusta los límites de la convivencia entre los seres humanos y de estos con la naturaleza a la unidad de medida del ser humano, con lo que lo concibe separado de la naturaleza y en el centro del universo. En otras palabras, es un modelo de relaciones que parte del supuesto de que es más civilizado que otros y, en consecuencia, de la necesidad de su globalidad.

En este sentido, los paradigmas de relaciones alternativas a la filosofía de la modernidad occidental se consideran formas de relaciones poco democráticas, tribales, basadas en mitos y en lo mágico y, por eso, entregadas a la incertidumbre y el caos. Según esta visión, los paradigmas indígenas (pueblos nativos) de relaciones que conciben al ser humano como parte de la naturaleza y entienden que las relaciones no son solo entre seres humanos sino entre humanos y no humanos, son obstáculos para el desarrollo de sociedades modernas, y cualquier propuesta que vaya más allá de la racionalidad del ser humano en el centro del universo (naturaleza) y de su dominio es irrelevante. Nos concibe separados de la naturaleza y nos remite a pensarnos como exteriores a ella y, por tanto, como sus descubridores y dominadores. De este modo, la representación que hacen del mundo se reduce a uno solo de sus elementos constitutivos: el hombre y a la imposición violenta de su individualidad. Así pues, este modelo relacional eurocéntrico que se expande por el colonialismo, el capitalismo y el patriarcado ha introducido en Bolivia una arrogancia y un racismo que incapacitan al norte imperial para aprender con un tipo de relaciones con la *Pachamama* (Madre Tierra) común a las culturas más antiguas del mundo.

En la Bolivia contemporánea, el “mito de la modernidad” sigue amoldando los modos de convivencia y la estructura política mediante la coexistencia de “tres ciclos u horizontes históricos”: colonial, liberal y populista, que se han pautado por relaciones de violencia (agresor/agredido, violador/violado), dominación (dominador/dominado) y paternalismo (tutor/tutelado) respectivamente (Rivera, 1993: 33-35).

Estas relaciones son las que justifican la idea de la inferiorización del descubierto y son el hilo conductor que alimenta el proceso de su propia autonegación. Esos tres ciclos fueron responsables de la existencia de un “colonialismo interno” que, desde el punto de vista de la autora, “es una especie de activo que se incrusta en la subjetividad, el colonialismo interno se internaliza en cada subjetividad [...] y esto afecta a todas las clases y sectores étnicos en Bolivia. Todos estamos colonizados” (Rivera y Santos, 2015: 83). Un colonialismo que se mantuvo por las retóricas de la igualdad y de la incorporación de las masas en la esfera política a través del voto universal, el sindicalismo y la escolarización/castellanización masiva que ha descalificado todos los saberes deliberativos constituidos fuera del canon de la racionalidad democrática moderna. Este proceso de tutela y aprendizaje por parte de los indígenas de la lógica dominante implicó la usurpación de derechos a la autodeterminación y autogobierno, y generó una fragmentación de la sociedad andina. Una crisis organizativa, ideológica y de identidad originada por el modelo político liberal que absorbió y empujó toda la complejidad política y sus saberes democráticos a la categoría de saberes locales.

Al servicio de la economía capitalista y las exigencias del mercado, el modelo exógeno del liberalismo político, a través de la noción liberal de ciudadanía, tuvo un profundo impacto sobre las formas de participación colectivas y directas de las sociedades indígenas,³ ya que se basó en instituciones burocrático-administrativas del Estado y del partido político, ambas de base representativa, y en la participación electoral individualizada, aniquilando toda la trama en que se produce el autogobierno de los ayllus. Una trama constituida alrededor de la noción de propiedad comunal de la tierra, el control colectivo del territorio y los recursos, la deliberación colectiva y directa, los ciclos rituales y simbólicos como sistemas unificadores y renovadores de los vínculos de los ayllus con la naturaleza, que no tienen nada que ver con una deliberación abstracta e individual derivada de cualquier vínculo comunal y energía colectiva comunitaria. En otras palabras, un pensamiento de lo político como trama y no solo en su formato individual.

3 Cabe destacar que, de acuerdo con el Censo de 2001, el 62 % de la población de Bolivia se identifica y define a sí misma como indígena (Albó, 2008). En el Censo de 2012, este porcentaje disminuyó al 41 %, un resultado que cuestiona la idea de Estado Plurinacional y que fue polémico debido a la modificación de la pregunta, en 2012, sobre la pertenencia étnica. Para más información, véase Albó (2012a; 2013).

Sin embargo, este contexto del colonialismo no se puede entender sin la resistencia indígena, desde la oposición a los colonizadores en las rebeliones anticoloniales indígenas del siglo XVIII⁴ hasta la actual oposición a los sectores mestizos-criollos en la lucha por una Constitución Política del Estado Plurinacional. En las últimas décadas, los movimientos anticoloniales y étnicos que hacen propuestas radicales de reformas normativas y políticas han llevado a cabo la lucha por la descolonización del sistema político de Bolivia. La centralidad de la política eurocéntrica y de la democracia representativa liberal se vio como un problema, al defender los viejos modos de dominación e inferiorización coloniales, y los proyectos políticos neoliberales fueron denunciados, cuestionados y expulsados⁵ por la fuerte movilización y acción colectiva de los movimientos sociales e indígenas entre los años 2000 y 2005, en lo que se conoce como guerra del agua (2000) y guerra del gas (2003). Otro importante momento histórico de la resistencia indígena por la descolonización del sistema político se observa de enero de 2006 a febrero de 2009. Los movimientos indígenas reunidos en el “Pacto de Unidad Indígena, Originario y Campesino”⁶ conducen el

4 El siglo XVIII fue escenario de un poderoso movimiento anticolonial panandino, en el que se destacan los nombres de los líderes indígenas Tupac Amaru (Cuzco, Perú) y Tomás Katari (Chayanta, Bolivia). En la región de La Paz, Julián Apaza adopta el nombre de Tupac Katari y protagoniza, junto a su esposa Bartolina Sisa y dos comunarios aymaras, la rebelión indígena contra los abusos coloniales que culmina en el Cerco a La Paz en marzo de 1781, que dejó la ciudad cercada durante varios días, incomunicada, sin entrada de alimentos ni salida de habitantes. Esta lucha tuvo en su base las luchas locales por el autogobierno y por su dinámica democratizadora (Thomson, 2006).

5 El presidente del gobierno neoliberal, Gonzalo Sánchez de Lozada, conocido como Goni, tras semanas de protesta de los movimientos sociales e indígenas, que exigían su renuncia, y la muerte por intervención militar de más de sesenta personas en la ciudad de El Alto, tuvo que ser evacuado de Bolivia. Actualmente disfruta de asilo político en Estados Unidos.

6 Compuesto por las siguientes organizaciones: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB); Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB); Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (FNMCIQB-“BS”); Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB); Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ); Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC); Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable (ANARESCAPYS); Movimiento Sin Tierra (MST); Confederación de Pueblos Étnicos Moxeños del Beni (CPEMB); Asamblea del Pueblo Guaraní (APG); Movimiento Cultural Afrodescendiente (Santos, 2007b: 5).

proceso preconstituyente redactando una propuesta de Constitución Política del Estado para la Asamblea Constituyente, y participan en varios encuentros territoriales constituidos en espacios de debate donde diversas cosmovisiones, instituciones y prácticas sociales de las sociedades nativas dialogaban por una refundación de lo político, del derecho y de la ciencia, pilares del Estado de origen colonial.⁷ De este modo nacía el horizonte de un Estado Plurinacional con la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado el 7 de febrero de 2009, y de una democracia intercultural.

Por tanto, estas movilizaciones dejan prever estrategias políticas heredadas de una “identidad étnica” que remite a lo que Silvia Rivera calificó de “memoria larga”, es decir, de las luchas anticoloniales indígenas y de la necesidad de que lo étnico vuelva a ser el motor de resistencia y progreso (2003: 179). Ahora, el desafío es construir un Estado Plurinacional a través de un nuevo diseño legislativo y un nuevo aparato institucional descolonizador.

En el ámbito de la democracia, los progresos más importantes son esencialmente: el reconocimiento de las formas de deliberación democrática de las sociedades indígenas, la llamada *democracia comunitaria*,⁸ la *propuesta de constitución de la autonomía indígena originario campesina* (AIOC) y la propuesta de una *democracia intercultural* a través de la coexistencia de tres formas de democracia: representativa, participativa y directa, y comunitaria. En el periodo posconstituyente, de las tres formas de democracia, la que sigue generando más incógnitas es la democracia comunitaria, porque sí, por un lado, la ley reconoce las diversas prácticas deliberativas indígenas y eso supone un progreso en las posibilidades futuras de su ampliación hegemónica en el interior de la estructura del Estado; por otro, también hay grandes dudas sobre la capacidad de la democracia comunitaria para convivir y complementarse con las otras formas de democracia, representativa y participativa, más centradas en el marco de un modelo occidental de democracia. Desde el año 2009, esta posible capacidad de complementarse se ha visto dificultada por una lectura de la democracia comunitaria realizada por los ojos del norte. Una lectura en la que, a semejanza de las democracias representativa, participativa y directa, la innovación es ahora una democracia comunitaria. Esta visión

7 Para saber más sobre el proceso de la Asamblea Constituyente que originó la actual Constitución Política del Estado, véase Schavelzon (2012).

8 Artículo 11 de la Constitución Política del Estado.

la enclaustra en el concepto de comunitario y de lo local-rural.⁹ Es decir, solo funciona porque ocurre a nivel micro y porque tiene un reducido número de habitantes a los que permite funcionar como comunidad.¹⁰ Según esta lectura, la democracia comunitaria recuperaría así la tradición comunitaria socialista (de la comuna) (García Linera, 2015). Esto no es otra cosa que dismantelar toda la fuerza descolonizadora presente en las democracias indígenas, desconociendo que estas estructuras y prácticas sociopolíticas estaban enmarcadas en sistemas más amplios de gobierno, los *Señoríos Aymaras*.¹¹ Es ignorar también todo el contexto ontológico, cognitivo, epistemológico, ético y político que las sostiene y hace que perdure la injusticia cognitiva (Santos, 2007a: 11).

Con relación a su aplicación en el ámbito de las instituciones del Estado, la elección de siete diputados para la Asamblea Legislativa Plurinacional en circunscripciones especiales indígena originario campesinas (IOC),¹² la elección directa de 23 asambleístas indígenas para la formación de los gobiernos departamentales,¹³ el referendo de once municipios para constituirse en autonomías IOC,¹⁴ la presencia de dos vocales indígenas en el Tribunal Supremo Electoral o incluso la fijación de la existencia de un total de 36 nacionalidades indígenas en Bolivia son, hasta el momento, formas de afirmación positiva necesarias, pero solo eso. Estas medidas distaron mucho de las propuestas iniciales de los movimientos indígenas en la Asamblea Constituyente y reforzaron un carácter minoritario de la población indígena de Bolivia. En la Asamblea Legislativa Plurinacional las decisiones se siguen tomando de forma representativa y continúan fortaleciendo la figura de los partidos.¹⁵

9 Por ejemplo, en El Alto, una ciudad formada por la migración de las zonas rurales aymaras y quechuas y con una población de 848,452 habitantes (INE, 2014), entre los extensos sectores comerciantes aymaras, asociaciones de regantes, etc., existen redes de reciprocidad que reflejan una profunda energía comunitaria y de decisiones colectivas por consenso.

10 Cabe señalar que, de acuerdo con el Censo Nacional boliviano de 2012, el municipio de Jesús de Machaca tiene una población de 15.039 habitantes (INE, 2014).

11 Autonomías regionales preincaicas de organización segmentaria formadas por confederaciones de grandes grupos étnicos que no estaban centralizadas en un Estado. Para profundizar en el tema, véanse Platt (1988) y Platt, *et al.* (2006).

12 Elecciones nacionales, diciembre de 2009.

13 Elecciones departamentales y municipales, abril de 2010.

14 Referendo de 2009.

15 Sobre la presencia de diputados indígenas en el órgano legislativo plurinacional, véase el estudio de Chávez (2012).

Por tanto, no tardan en surgir indicios de un hiato entre el texto constitucional y la práctica cotidiana que Boaventura de Sousa Santos llamó “desconstitucionalización” de la Constitución (2012: 27). No hay duda de que estas son brechas en el modelo hegemónico de democracia, pero la refundación de la democracia también es un conglomerado derivado de ejercicios deliberativos que no entiende verdaderamente las raíces y las dinámicas internas de las democracias indígenas, con lo que aún se pueden observar muchos rasgos de cooptación y neutralización de su potencial descolonizador.

Lo posabisal en Jesús de Machaca

Para hablar de democracia aymara, es necesario comprender la filosofía o la cosmovisión andina en que esta se fundamenta. En la filosofía andina (aymara y quechua), la sintaxis de su modo de ser (su *qamaña*) se basa en principios y normas derivados de una interacción de milenios con la naturaleza. Por un lado, está el principio de la paridad (*yanantin*), donde el mundo se organiza de forma dual/segmentaria, cuyos pares se relacionan entre sí como opuestos-complementarios (*wrin-aran*: arriba-abajo; *chacha-warmi*: hombre-mujer; *kupi-ch'iqa*: derecha-izquierda) (Platt, 2009: 245). La lógica binaria deriva del supuesto de que en la naturaleza todo es par. Por otro lado, relacionado con el anterior, está el principio de la circularidad, donde el mundo se organiza de acuerdo con los ciclos de la vida con inicio-medio-fin. La estructura UTA (*wrin-taypi-aran*), donde las mitades se articulan a través del *taypi* (centro/medio), representa la paridad (Yampara *et al.*, 2007; Yampara, 2010). El *taypi* es la representación de la complementariedad y de la gestión de las contradicciones. En otras palabras, su función es articular y mantener el equilibrio dinámico entre las partes. Se trata de un “tercer elemento” (Yampara, 2010: 38) que genera los opuestos con el objetivo de superar la hegemonía de uno de ellos sobre el todo, considerando a ambos necesarios y su interdependencia vital. En última instancia, es una forma de entender y lidiar con la diversidad. Uno de los entrevistados indica que “en la vida todo tiene un *taypi*, en todo hay un *taypi*: en la música, en el agua, en las personas, en los animales, etc.”¹⁶ Esta lógica triádica deriva del supuesto de que en la naturaleza todo tiene un ciclo. De este modo, las lógicas binaria y triádica son principios

16 Entrevista personal a CH, *yatiri* (sabio aymara), el 21 de febrero de 2014.

orientadores de las relaciones de convivencia y se materializan en los ayllus a través de las estructuras sociopolítica y espacio-territorial. En cualquiera de estas estructuras se representan los principios de la paridad y la circularidad que, en la vida cotidiana, restauran el vínculo con la naturaleza. Por ejemplo, se observan ceremonias en el calendario agrícola que revelan la permanente renovación del vínculo, el diálogo, entre la comunidad y la *Pachamama*. Varios testigos ejemplifican este diálogo:

Si vamos a hacer una chacra [huerto, plantación] tenemos que pedir permiso dando una *q'uwanchada*¹⁷ para sembrar, haciendo una *waxt'a*¹⁸ para escoger las semillas para *ch'uñu*.¹⁹ Por ejemplo, un lagarto habla cuando ya tiene sus crías; si sus crías no tienen cola, significa que granizará mucho; si sus colas son bien puntiagudas, significa que no granizará. Si el lirio florece bien, significa que el año que viene la cosecha será buena, o si el nido de pájaro tiene mucha paja, significa que habrá cosecha; si es pequeño, significa poca cosecha.²⁰

Siempre que hay una siembra o la cosecha, ellos [comunarios]²¹ hacen una *q'uwanchada*, una *ch'alla*²² como forma de agradecimiento a la

-
- 17 *Q'uwanchada* o *q'uwacha* es un ritual sencillo en el que se quema un pequeño arbusto muy común en el altiplano, la *q'uwá*, como forma de pedir permiso a la *Pachamama*, por ejemplo, antes de hacer una chacra.
- 18 *Waxt'a*, también llamada mesa, significa dar lo que se tiene. Es un ritual de gratitud, pero también de retribución a varios seres tutelares andinos: los *achabilas* (espíritus protectores de las montañas de la Cordillera Real y colinas a nivel local), la *Pachamama* (por las cosechas y otros favores concedidos), el *kuntur mamani* (espíritu protector de la casa). Agosto es el llamado mes de la *Pachamama*, es el mes en el que la tierra tiene hambre, por eso se realizan las *waxt'as*, para darle algo, ya que en algún momento también han recibido recursos (alimento, agua, aire) que hacen posible la vida. El *yatiri* (sabio aymara) se encarga de prepararla, y se parece a la confección de una comida, de un plato que se sirve a los seres tutelares no humanos compuesto de hierbas, dulces, grasa de llama (camélido), hoja de coca, vino, alcohol, etc. El *yatiri* CH expresa: “No hacemos esta *waxt'a* para adorar a Dios, sino para rescatar nuestra buena relación, rescatar nuestra convivencia. El hombre tiene su diálogo, su buena relación con la naturaleza, y esta también con el hombre”.
- 19 Papa que resulta del proceso de congelación, luego se pisa con los pies para que se deshidrate antes de congelarla de nuevo y, finalmente, se seca al sol hasta convertirse en *ch'uñu*. Este proceso permite su conservación durante largos periodos de tiempo, a veces años.
- 20 Entrevista personal a HL, antiguo *jach'a mallku tayka*, el 26 de febrero y el 22 de junio de 2014.
- 21 Comunario es la designación local atribuida a los habitantes de los ayllus.
- 22 Ceremonia que consiste en derramar alcohol sobre el suelo en honor a la *Pachamama*, sobre las chacras durante la siembra o sobre las herramientas de trabajo, cuando se construye una nueva casa, etcétera.

Pachamama; cuando es una ofrenda, una *wilancha*.²³ La naturaleza es un ser vivo, por eso nos comunicamos con ella.²⁴

Tal como indica Paula Meneses a propósito de las comunidades de la reserva forestal de Licuáti, “la naturaleza es un concepto palpable, que se refleja en el modo en que las personas experimentan, viven y piensan el lugar al que pertenecen” (2003: 455). En otras palabras, en los ayllus andinos hay un absoluto respeto por las reglas inherentes a la naturaleza y por el equilibrio que esta obtiene de la diversidad. Es un reconectarse con la tierra que desafía directamente la dicotomía de la modernidad occidental entre sociedad y naturaleza ya que, a través del *taypi*, hacen la articulación entre el ser humano y la naturaleza. En este sentido, una de las lecciones para un “pensamiento alternativo de alternativas” de la filosofía andina es la capacidad de pensar en nosotros como parte de la naturaleza.

Thakhi* y democracia del *taypi

Situada al norte de La Paz, la Marka de Ayllus y Comunidades Originarias de Jesús de Machaca (MACOJMA), del municipio de Jesús de Machaca y del *suyu* Ingavi (provincia Ingavi), está formada por varios ayllus. Todo el territorio obedece al criterio segmentario y se organiza internamente en dos mitades opuestas y complementarias –*urinsaya* y *aransaya*– que son transversales a todos los niveles de segmentación: comunidad, ayllu, *marka*²⁵ y *suyu*.²⁶ La unidad más pequeña es la *uta* (casa), que es la *jatha* (semilla) de toda la estructura de pensamiento y

23 Es un ritual con sangre de animales, el sacrificio de un animal cuya sangre se esparce como forma de abnegación y oferta a la *Pachamama*, a los *achachilas*, para agradecerles los bienes recibidos, para tener su protección y alcanzar sus deseos de lluvia, productividad y buena cosecha, etcétera.

24 Entrevista personal a DC, antiguo *mallku* originario, el 21 junio de 2014.

25 La *marka* es una federación de ayllus divididos entre *urinsaya* y *aransaya* (arriba y abajo). La invasión española fragmentó este sistema en provincias, cantones y municipios que pasaron a llamarse propiedades nacionales. Actualmente solo se pueden distinguir algunas *markas*, como Santiago de Wat'a, Carabuco, Achacachi, Ambaná y Axawiri (Mamani, 2004: 16-17).

26 Los *suyus* agrupan varias *markas* formando el *Qollasuyu* (actualmente con el nombre de Bolivia).

organización andina.²⁷ Las varias *utas* constituyen, según la denominación local, la comunidad originaria que tiene como autoridades el *mallku* y la *mallku tayka* originarios. A su vez, las comunidades originarias se agrupan en un ayllu cuya autoridad es el *jiliri mallku* y la *jiliri mallku tayka*. Asimismo, los varios ayllus de la *marka aransaya* (MACOJMA) y la *marka wrinsaya* (MACOAS) están agrupados en el cabildo (consejo de autoridades originarias), cuya máxima autoridad es el *Jach'a mallku* y la *Jach'a mallku tayka*. Finalmente, ambas *markas* se reúnen en el *Tantachawi* (asamblea, reunión) o magno cabildo.²⁸

Con relación a la estructura sociopolítica, los ayllus encontraron formas de mantener su racionalidad democrática y organización segmentaria a pesar de siglos de “ninguneo”²⁹ cometidos por gobiernos coloniales, liberales y neoliberales. El *thakhi*, que en lengua aymara significa “camino”, es una práctica sociopolítica entendida como el “camino” de ir asumiendo crecientes funciones y responsabilidades sociales en el ejercicio del autogobierno de los ayllus de Jesús de Machaca. En la literatura, el *thakhi* se ha usado como sinónimo de “democracia comunal” (Ticona *et al.*, 1995), “democracia étnica” (Rojas, 1994) y “democracia del ayllu” (Rivera, 2010a), donde, pese a la enorme diversidad de las formas organizativas políticas conforme la región, sea aymara o quechua, se pueden identificar, sin ninguna pretensión homogeneizadora, elementos comunes: criterio de rotación de los cargos, voto colectivo abierto y transparente formando fila detrás del candidato, decisiones por consenso, control del rendimiento de las autoridades y revocatoria del cargo fuertemente controlados por la colectividad y sistemas transparentes de rendición de cuentas.

Las autoridades de los ayllus, cuya nominación y cargos obedecen a un sistema rotativo (*muyu*), llevan a cabo el *thakhi*. La dualidad andina supera un pensamiento limitado a lo individual y es la base de todo el sistema rotativo andino, cuyo objetivo es frenar la hegemonía de una parte sobre el todo. La rotación, que representa el principio de circularidad, se da en todos los niveles de segmentación: comunidades, *ayllus* y *marka*, que desafían la figura de los partidos políticos. El cargo de autoridad es una obligación de reciprocidad con el ayllu que le permitió el acceso

27 Para saber más sobre el ayllu y la organización andina, véase Mamani (2004).

28 Éstas son denominaciones usadas localmente, principalmente en la *marka* MACOJMA.

29 El poeta Octavio Paz (1993) teorizó el concepto de “ninguneo” para referirse al menosprecio y la desconsideración de la identidad mexicana.

a la tierra a cambio de futuros servicios públicos. En este sentido, se considera un servicio prestado a la comunidad, no un privilegio, en la medida en que exige tiempo y dinero. Las autoridades tienen funciones locales como: gestionar los trabajos comunitarios y regular el ciclo de rotación de las *aynuqas* (tierras de cultivo del ayllu); celebrar ceremonias y fiestas; administrar la justicia entre comunarios y entre ayllus; repartir los recursos productivos entre las familias; renovar los vínculos de los ayllus con la naturaleza de acuerdo con el calendario agrícola; restaurar lazos de cohesión inter-ayllus; posicionar a los ayllus ante acontecimientos de nivel regional y nacional, entre otras.

En el *thakhi*, la máxima instancia es la asamblea comunal,³⁰ donde se debaten temas cotidianos referentes a la administración del *ayllu* y se eligen las nuevas autoridades. Las asambleas son el centro del poder de los ayllus y cuentan con una amplia participación de todas y todos los habitantes. Las asambleas tienen la particularidad de ser extensas en el tiempo (pueden durar varias horas o días)³¹ y hay un proceso colectivo de decisiones, ya que el objetivo es alcanzar el consenso en vez de la imposición de la decisión de la mayoría sobre la minoría. También aquí la asamblea funciona como *taypi*. La asamblea del ayllu es el *taypi* entre las comunidades; la asamblea del cabildo es el *taypi* entre los ayllus; y la asamblea del magno cabildo es el *taypi* entre las dos *markas*. En este sentido, las autoridades son portavoces de las decisiones adoptadas por el colectivo y no existe la figura de representante, ya que la decisión no se centra en el individuo o el grupo de individuos. Las autoridades se eligen para expresar la deliberación y la decisión de la colectividad.

Por tanto, el *taypi* como axioma de complementariedad se refleja en las deliberaciones de los ayllus. Recorrer el *thakhi*, equivalente al ciclo de la vida, consiste en la trayectoria desde el *jisk'a thakhi* (camino pequeño), pasando por el *taypi thakhi* (camino intermedio), hasta el *jach'a thakhi* (camino grande), donde cada familia va ganando experiencia hasta alcanzar la plena madurez y el respeto en el interior del ayllu. Los procesos de deliberación orientados por la asamblea, el consenso, el voto colectivo y la rotación representan la racionalidad y la organización segmentaria y, en este sentido, son medios para canalizar la dicotomía entre individuo

30 En Jesús de Machaca se llama cabildo (*karwiltu*).

31 A veces duran todo el día y parte de la noche. La idea es que todos sus miembros estén de acuerdo con lo que se ha discutido. El objetivo no es alcanzar la armonía, sino el hecho de actuar conjuntamente, en bloque (Ticona, 2011: 38; Zegada, 2011: 166).

y comunidad, y poner en práctica esta complementariedad. Es la materialización concreta de cómo hacen la restauración cotidiana del vínculo del individuo con la comunidad. Este vínculo, este *taypi*, se hace a través del *jaqi*.³² Por tanto, el *thakhi* se inicia a partir de la unión de una pareja (*chacha-warmi*) que, al formar un todo, se vuelve *jaqi* (persona-social), no individuo, con lo que ambos quedan habilitados para asumir en conjunto responsabilidades y sucesivos cargos de autoridad en el ayllu. La familia, al contrario que el individuo aislado, es sinónimo de experiencia en la administración familiar previa a la administración de la comunidad. La ecuación *chacha-jaqi-warmi* se remite a la lógica par y circular, es decir, se remite al colectivo en la paridad, en la necesidad de complementarse con su opuesto. Al contrario, el ciudadano se remite al individuo aislado, impar (*ch'ulla*). El hecho de que el *jaqi* sea la unidad de medida potencia una deliberación concreta, decide la riqueza concreta (Tzul Tzul y Santos, 2015); de este modo, la política forma parte de la vida en común, no está separada de lo cotidiano al haber una total consonancia entre medios y fines. Lo político se produce como trama y nos lleva a otra lectura, a una noción más amplia de lo político. Tal como indica Raimon Panikkar, “la política, en su propia esencia, no es el arte o la ciencia de gobernar bien una determinada polis, sino el arte y la ciencia que (re)integra al hombre a la armonía *activa* del universo” (2005: 79). El *thakhi* y el *muyu* dominan la política del ayllu y garantizan un permanente equilibrio dinámico entre la colectividad y la individualidad.

Tal como se ha mencionado antes, la historia de resistencia explícita contra el Estado es larga. Sin embargo, hay en los ayllus una resistencia invisible, subterránea, que moldea los modos de convivencia. Es decir, el *thakhi*, en articulación con la lógica del gobierno municipal, garantiza que esté siempre presente un pensamiento de articulación, una subjetividad que contraría, que deshace el pensamiento cartesiano de las siempre renovadas imposiciones del Estado a través del gobierno municipal. Las disyunciones se desmontan constantemente, ya que son ajenas a su forma de ser y estar. Con todo, ante la inevitabilidad de que el *thakhi* se confronte con las lógicas representativa y participativa liberales, en un contexto de relaciones de poder desiguales, considero el *taypi* un elemento potenciador para influir en el proceso de descolonización del colonialismo interno impuesto por la democracia liberal-representativa

32 *Jaqi* significa “persona-social” (no individuo) y se asocia a la idea de pareja derivada del ritual de *jaqicha* (matrimonio en el ayllu).

y participativa liberal. Esta complementariedad con el significado de resistencia política tiene similitudes con la “resistencia cotidiana” descrita por James Scott (1985) acerca de la resistencia entre los campesinos de Malasia. Sin embargo, no se trata de una resistencia pasiva, sino de una resistencia dinámica con fines de autorregulación. Significa tener mediación en el proceso, realizada por las autoridades, cuyo propósito es garantizar la unidad y la cohesión social de los ayllus para que estos puedan mantener su equilibrio. Aunque participar en estas complementariedades comporte el riesgo de introducir contradicciones y fragmentaciones. En este sentido, la democracia aymara, a través del principio del *taypi*, esa “zona de contacto” (Santos, 2007c; 2013), les permite un dinamismo en el mundo contemporáneo en el que van construyendo complementariedades y adaptaciones según sus necesidades, procurando no perder un equilibrio de aquello que son sus normas y procedimientos. A esto lo llamo democracia del *taypi*, que busca la construcción de espacios de diálogo innovadores entre las diferentes culturas democráticas. Están presentes una “ecología de saberes”³³ y una capacidad de convivir entre momentos representativos, participativos, directos y comunitarios, todos considerados incompletos, de ahí la necesidad de complementarse (Santos, 2003c; 2006a). Esta democracia del *taypi* crea un tercer espacio indeterminado (Rivera, 2010b) y, por tanto, dinámico, un espacio desconocido que supera la idea de estados puros en la medida en que se van incorporando nuevas formas deliberativas que se adaptan a las necesidades sociopolíticas de los *ayllus*. Este espacio indeterminado se relaciona con lo que Silvia Rivera califica de epistemología *ch'ixi*, donde se da una “coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales, que no se funden sino que antagonizan o se complementan”. En otras palabras, “conjuga opuestos sin subsumir uno en el otro” (*ibid.*: 70). A continuación, voy a mostrar cómo esa “ecología de saberes” deliberativos en los ayllus de Jesús de Machaca hace surgir potencialidades reales para un diálogo creativo, y cuáles son las condiciones para una “traducción intercultural” (Santos, 2006b; 2007d; 2010).

33 Con la idea de ecología, Boaventura de Sousa Santos se refiere a la pluralidad de conocimientos heterogéneos y a su interconocimiento, e identifica cinco ecologías: de los saberes, de las temporalidades, de los reconocimientos, de las transescalas y de las productividades.

Ecología de saberes democráticos

En la década de 1980, un importante trabajo sobre historia oral andina, recurriendo a la memoria histórica colectiva, estudió las rebeliones panandinas contra las reformas liberales del Estado, lo que contribuyó a una nueva historiografía sobre las varias formas de resistencia y acción colectiva de las sociedades nativas (Rivera, 1999). Sobre Jesús de Machaca se edita una colección de cuatro volúmenes titulada “Jesús de Machaca: la *marka* rebelde”,³⁴ que relata las varias formas de resistencia política, cultural y económica. La sublevación de 1921 (Choque y Ticona, 1996), enmarcada en una lucha más amplia de los llamados caciques apoderados,³⁵ muestra décadas de lucha legal por la recuperación de los títulos colectivos de sus territorios, pues la ley no tomaba en consideración a los ayllus debido a su visión del uso y la propiedad comunal de la tierra. Los caciques procuraban de ese modo reconstituir las formas originarias de organización sociopolítica y territorial. Estas formas de resistencia persisten incrustadas y es posible encontrar varias formas codificadas de resistencia en el ámbito democrático. Como ya se ha mencionado, no se trata de una resistencia pasiva que procura preservar lo tradicional, lo ancestral. Por el contrario, la potencialidad de la complementariedad entre las modernidades occidental e indígena es lo que hace que sea una resistencia. Recuperando la idea de la socióloga de ascendencia aymara Silvia Rivera acerca de la noción *ch'ixi* con relación a la idea de hibridez (2010b); en mi opinión, aquí no se trata de híbridos políticos, ya que lo híbrido está asociado a lo estéril, a la ausencia de descendencia; ni tampoco a una síntesis entre culturas democráticas distintas. Al contrario, se trata de otra visión sobre la diversidad. Así, basándome en el *tbakhi* político de los ayllus de Jesús de Machaca, identifiqué ejemplos de la complementariedad de lo diverso, es decir, entre la democracia en el ayllu y el corpus democrático nacional:

34 Volumen 1, *Cinco siglos de historia* (Choque, 2003); volumen 2, *Sublevación y masacre de 1921* (Choque y Ticona, 1996); volumen 3, *La lucha por el poder comunal* (Ticona y Albó, 1997); volumen 4, *Las voces de los wak'a* (Astvaldsson, 1997).

35 Fue una amplia red de representantes de las comunidades y ayllus, autorizados por esos, para administrar con las instancias de poder del Estado las demandas relativas a la lucha legal por la defensa de los títulos de sus territorios de origen. En Jesús de Machaca los caciques apoderados fueron Faustino y Marcelino Llanqui, responsables de la sublevación del 12 de marzo de 1921. Para profundizar en el tema, véanse THOA (1988) y Choque y Quisbert (2010).

1. En Jesús de Machaca, el 95 % de los habitantes habla aymara (Albó, 2012b: 31) y la cultura oral es predominante. La cultura oral se articula con el *uso de la escritura* y de la lengua colonial. Sin embargo, todas las asambleas se realizan en lengua aymara. La palabra separa el eslabón de la comunicación entre humanos y no humanos. La palabra escrita se remite a la autoría de alguien en particular, guarda la idea de quien escribió por primera vez. Por el contrario, en lo oral no hay autores o autoría, todos son autores colectivos. Este sentido resiste debido a que todas las asambleas *thakhi* se debaten en una lengua no colonial y son el reflejo de decisiones colectivas, de las comunidades originarias de los *ayllus*, transmitidas por una red de portavoces: las autoridades. En este sentido, la palabra escrita en los llamados “libros de actas” no corta el eslabón del diálogo inherente al consenso de la asamblea.
2. Al ser una cultura democrática que delibera en asamblea por consenso, complementan este tipo de deliberación con el *recurso al voto*, que se aplica esencialmente en dos situaciones: (i) en las asambleas cuando se tratan asuntos que exigen una decisión rápida y no afectan a las decisiones de fondo de las comunidades y los *ayllus*, y (ii) en los cargos de *jiliri mallku/jiliri mallku tayka* y *jach'a mallku/jach'a mallku tayka*, pese a que todos son rotativos, se presentan tres pares de candidatos que se seleccionan por voto. Sin embargo, se trata de un voto colectivo que tiene la particularidad de ser directo y transparente, con la autoridad formando fila detrás del candidato a autoridad. En otras palabras, este tipo de voto desafía el voto individual y secreto, ya que no se trata de hegemonizar a un individuo o grupo de individuos con relación a otro o de garantizar lealtades partidarias, no hay un “programa electoral” sino necesidades concretas de los *ayllus*.
3. Como se ha descrito anteriormente, el *sistema rotativo (muyu)*, cíclico, es una de las principales características de las sociedades andinas. Sin embargo, la entrada del gobierno municipal en 2005 introdujo en Jesús de Machaca la figura del partido político de base representativa. Confrontados con la fuerza avasalladora de la lógica partidaria, los *ayllus* de la *marka* MACOJMA presentaron a la Corte Nacional Electoral, a través de la Ley N.º 2771 del 7 de julio de 2004 de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas, la “sigla” MACOJMA no como partido, sino como pueblo indígena, con lo que pasaron a disfrutar de la posibilidad de mantener sus normas y

procedimientos electivos. Por ejemplo, en las elecciones municipales de 2015 los candidatos a la alcaldía en *chacha-warmi* fueron elegidos primero en su ayllu, después en el distrito en el que está incluido su ayllu y, finalmente, en el cabildo MACOJMA. El actual alcalde, Fidel Ramírez Mamani (2015), expresa:

He tenido que aceptar la elección de mi ayllu Hucuri Milluni Ancohaqui posteriormente elegido en el distrito 1, finalmente el cabildo de 5 distritos de Jesús de Machaca el 6 de diciembre de 2014 me eligió como candidato a alcalde por el pueblo indígena MACOJMA.

4. En relación con el punto anterior, con ocasión de la entrada del gobierno municipal, la lógica administrativa de división de los recursos según el número de habitantes introducía el riesgo de fragmentaciones. Para garantizar la complementariedad y la comunicación entre la estructura organizativa de los ayllus y la estructura organizativa del gobierno municipal, los ayllus de ambas *markas* crearon una estructura gestionada por sus autoridades –los *distritos* territoriales³⁶, que

36 Jesús de Machaca (JM) pertenecía al municipio rural-urbano de Viacha, altamente dependiente de los partidos políticos y con varios casos de corrupción. Al no existir ningún control de los recursos, había una total desarticulación con las necesidades de JM, lo que provocaba una falta de credibilidad y legitimidad de los ciudadanos machaqueños. En 1995, las autoridades originarias y el cabildo de JM iniciaron un proceso para constituirse en un municipio autónomo, independiente de Viacha, que culminó en mayo de 2002 con la ley 2352, que los reconoció como municipio, y con la convocatoria de las primeras elecciones municipales para diciembre de 2004. En este intervalo de tiempo (de 2002 a 2004), los *mallkus/mallku taykas* y el magno cabildo, conscientes de las anteriores perversiones de la lógica partidaria vividas en Viacha, iniciaron un proceso de encuentros y debates acerca de la forma de elección del alcalde y los concejales. El magno cabildo tomó dos decisiones importantes. 1) A través de la ley 2771 de “Agrupaciones ciudadanas y pueblos indígenas”, que reconoce que, además de los partidos políticos, la representación popular también se podrá ejercer mediante agrupaciones ciudadanas y pueblos indígenas, deciden inscribirse en la Corte Nacional Electoral en la categoría de “pueblo indígena” con las siglas MACOJMA, no como partido político. 2) La otra decisión notable fue que el alcalde y los concejales “candidatos” a las elecciones municipales se nombraran con procedimientos propios de los ayllus. Para ello dividieron el territorio “municipal” en cinco áreas geográficas electorales con un número semejante de ayllus y electores, que llamaron *distritos electorales territoriales*. En cada una de las cinco áreas se nombró a un representante por comunidad; esos representantes eligieron a un titular y un suplente en el ayllu, y los titulares y suplentes eligieron a un concejal titular y suplente en cada distrito. Finalmente, los diez concejales expusieron su plan de trabajo en el magno cabildo, y los *mallkus* eligieron formando fila detrás

funcionan como *taypi* al asegurar que los ayllus tengan una “representación” equitativa dentro del gobierno municipal. Es decir, como forma de crear una correspondencia con el modelo representativo y las autoridades municipales, subdividieron los 26 ayllus en cinco distritos, garantizando, de este modo, que haya un concejal por distrito y que cada distrito tenga representación dentro del municipio. La elección de los miembros de las autoridades de los distritos se realiza según los procedimientos de los ayllus y también obedece al criterio de la rotación. Así se asegura que todo el territorio de las dos *markas* esté “representado”, al garantizar que ellos sigan viendo el cargo como un servicio a la comunidad e impedir candidaturas dispersas por el territorio que puedan empezar a fragmentar la noción del todo y, simultáneamente, den alas a candidaturas individualizadas administradas por ambiciones personales.

Se trata de una innovación institucional. Los *jiliri mallku/jiliri mallku tayka* de los ayllus encabezan los distritos, y a cada distrito se le atribuyen comisiones de salud, educación, producción, justicia, obras públicas e infraestructuras, entre otras formadas por estas mismas autoridades. Dichas comisiones hacen el seguimiento de la gestión y la administración realizada por las varias instancias estatales presentes en el territorio de las dos *markas*. Por ejemplo, hacen un seguimiento, dan sugerencias y colaboran con la distrital y municipal de educación, el Hospital de Qurpa de Machaca y centros de salud de los ayllus, la comisaría de la policía municipal y la Defensoría de la Niñez y Adolescencia. A la vez, solicitan reuniones periódicas para hacer un seguimiento del trabajo y las prioridades que se dan a los recursos con el fin de realizar un ajuste de las prioridades de acuerdo con las necesidades de los ayllus, colaboran con las actividades organizadas por estas instancias, hacen un seguimiento de las obras realizadas en los ayllus mediante el Programa Operativo Anual (POA),³⁷ ayudan a los comunarios con la mano de obra y

del candidato favorito. Adrián Aspi fue el alcalde elegido para la primera gestión municipal de 2005-2009 (Albó, 2012b: 43-44).

- 37 El POA está integrado en el Plan de Desarrollo Municipal elaborado para cada gobierno de cinco años. La elaboración del POA consiste en la planificación de los proyectos y su financiación, que se ejecuta en los ayllus de Jesús de Machaca cada año. Se realiza durante el mes de agosto en un amplio cabildo entre el gobierno municipal y las autoridades originarias y, posteriormente, hay un lapso de tiempo para que éstos puedan llegar a un consenso acerca de las prioridades, las necesidades

solicitan la presencia de los representantes de estas instancias para que presten información oral y/o escrita a la asamblea del cabildo. Un ejemplo de esto aparece en una de las reuniones del distrito que describo a continuación. Se solicitó la presencia del médico del centro de salud del *ayllu* Sulcatiti Lahuancollo porque había quejas de los comunarios, comunicadas al *Jiliri* por los *mallkus* originarios, de que el médico no atendía de manera eficiente por las siguientes razones: no habla aymara, sólo quechua, no atiende con paciencia y no cumple del todo con la obligación de venir los días que tiene asignados. El médico presentó sus razones para lo sucedido y éstas tuvieron la réplica del *Jiliri*, que dijo que sus actitudes ya se venían repitiendo desde hacía algún tiempo y reiteró la necesidad de que el médico aprendiera aymara y teniendo en cuenta que ya llevaba algún tiempo en el *ayllu*. Asimismo, se le comunicó el plan de solicitar un médico que hablara aymara para el año siguiente (cabildo del distrito 3).³⁸

5. La *lucha fiscal* nació en el siglo XVIII con la rebelión de Tupac Katari contra el sistema de tributos a la Corona española. En Jesús de Machaca el control social lo vienen realizando las comisiones de los distritos, pero más allá de estas existe, en el seno del gobierno municipal, una comisión de control social permanente, con un gabinete propio, encargada de administrar la fiscalización y la prestación de cuentas del gobierno municipal. Los cinco miembros del comité pertenecen a los cinco distritos y también son elegidos de forma rotativa: en el cabildo han sido elegidos por los distritos, en el distrito por los ayllus, en el ayllu por las comunidades originarias y cada comunidad tiene un representante. La presidenta de la comisión dijo: “El comité está allí a través de sus comunidades, ayllus y distritos, por eso informan en los distritos”.³⁹ A esta comisión le compete conocer la legislación existente, informar en las asambleas del distrito y del cabildo y solicitar la presencia en ellas

y los proyectos a realizar en las comunidades de los ayllus. Entrevista personal a RA, miembro de la Oficina de Programas y Proyectos en el gobierno municipal autónomo de Jesús de Machaca, el 11 de junio de 2014.

38 Participación personal en el cabildo del distrito 3, ayllu Sulcatiti Titiri, el 12 de abril de 2014.

39 Entrevista personal a JQ, antiguo *mallku tayka* originario, miembro del Comité de Participación y Control Social en el gobierno municipal autónomo de Jesús de Machaca, el 18 de junio de 2014.

de las autoridades municipales, organizar sesiones y cursos de información con el cabildo y las autoridades originarias de los ayllus sobre legislación, es decir, cómo actuar, qué documentos se deben analizar, cómo se deben interpretar, etc.

En los momentos de celebración también se puede observar el papel de la complementariedad entre las autoridades originarias y las autoridades municipales, educativas, de salud e incluso de instituciones no gubernamentales.

6. *Apthapi*,⁴⁰ en la cultura aymara, es un momento de compartir, a través de la comida, y ocurre con frecuencia entre las autoridades de los ayllus y las autoridades municipales. Durante el año, en ocasiones como la *uywara*,⁴¹ en las asambleas de los ayllus, distritos o cabildo, en celebraciones importantes de los ayllus o de la *marka*, en la participación en eventos regionales o nacionales, el *apthapi* siempre tiene lugar. Se extienden en el suelo varios *awayus*,⁴² en los que se ponen los alimentos que lleva cada uno, varios tipos de papa, *ch'uñu*, choclo (maíz), oca (tubérculo andino), pescado, charque, queso, plátano cocido, etc., y la gente va comiendo e interactuando alrededor de esta fila. Un *jiliri mallku*, al ejemplificar una *uywara* durante una toma de posesión de un recién elegido *Jach'a mallku*, hace la siguiente observación:

40 El *apthapi* es el acto de compartir los alimentos de las cosechas de las familias con la comunidad. Normalmente, está relacionado con la idea de compartir, pero también de unir y/o resolver conflictos entre comunidades.

41 La *uywara* es la invitación de toda la comunidad a comer; es un acto que sirve para reforzar el afecto y la afinidad. La *uywara* de las nuevas autoridades originarias es uno de los primeros actos que se realizan al asumir la nueva gestión. En el caso de los nuevos *jach'a mallkus* de ambas parcialidades, anuncia el primer día del año en el que recibe a todos los nuevos *mallkus*, simbolizando la unidad de los *ayllus* y/o comunidades.

42 El *awayu* es un tejido multicolor rectangular usado por las mujeres del altiplano andino, en el que los varios dibujos tejidos representan su cultura y comunidad específica. Cubre la espalda y los hombros, y tiene varias funciones: transportar productos y mercancías, llevar a los hijos y también sentarse o protegerse del frío. Las *mallku taykas*, vestidas con autoridad, cargan siempre en su *awayu* una muestra de los productos alimentarios de su región: quinua, cañahua, cebada, trigo, hojas de coca, etc., que significan abundancia y la responsabilidad de cargar para toda su comunidad; lo mismo pasa en el *awayu* cargado por el *mallku*. En el *awayu* también se puede observar una lógica tridimensional y la representación del *taypi*. Véanse Arnold y Espejo (2013) y Arnold, Yapita y Espejo (2007).

La *uywara* suele ser *aphtapi*, pero este año la *uywara* del *Jach'a Mallku* ha sido un fricasé servido en platos y cada uno estaba sentado de espaldas a los otros y esto anula la costumbre de compartir y ofrecer a los hermanos; [...] era silla, silla, silla y no había con quién conversar, con quién compartir. Esta forma de organización no permite que la gente hable, comparta y esté en interacción, esta forma aísla a las personas. Ya no hay aquella convivencia social y colectiva. Era más urbano, era como si estuvieran en un restaurante/café. En el *apthapi* la comida siempre sobra y la gente se acerca, y se ofrece y se invita a otro a comer, y allí no era así, era un plato de comida por persona.⁴³

Esta disposición facilita el diálogo entre las personas, lo que contraría la lógica más individualizada. Además del carácter de reciprocidad del *apthapi*, este también es el símbolo de un momento de reconciliación, de restauración del vínculo entre comunidades y/o ayllus y las autoridades municipales ante eventuales divergencias. En otras palabras, es un momento de renovación de los lazos eventualmente distanciados. En este sentido, y en el momento de compartir con las otras autoridades no originarias, el objetivo es reforzar lazos, salvar divergencias entre lógicas, es la convivencia en *ayni* (ayuda mutua), es fortalecer una vivencia colectiva.

En estos ejemplos, en las deliberaciones, conviven momentos representativos a través del voto, momentos participativos a través de la rotación de la contribución de todos, momentos directos como la elección y el control directos, y momentos comunitarios de encuentro y reconciliación.

Puentes para el diálogo

De acuerdo con el desafío del “pensamiento alternativo de alternativas”, en la actual tarea de construir un Estado Plurinacional, una de las consideraciones es que los pueblos aymaras y quechuas, a través de la filosofía inherente a ellos, aportan elementos para el diálogo intercultural, debido a que reflejan un modelo de convivencia y cooperación para articular las diferencias que nos muestra racionalidades de relaciones democráticas que afirman que *la democracia es el equilibrio de las diversidades deliberativas*. En este sentido, abren un camino a efectivos aprendizajes recíprocos

43 Entrevista personal a DA, *jiliri mallku*, el 21 de marzo de 2014.

entre las diferentes formas de ejercer democracia, sin comprometer la autonomía de ninguna. Ofrecen pistas, dejan prever utopías reales para repensar el canon democrático occidental a través de otras posibilidades de concebir la democracia.

Desde un punto de vista de las epistemologías del sur, el *thakhi* es el referente en la resistencia y la lucha por la descolonización del modelo democrático eurocéntrico, y su acción de complementariedad (*taypi*) y la articulación son puntos de partida para ampliar la demodiversidad. Otra consideración es que, en el ámbito de la construcción intercultural democrática en Bolivia, las comunidades y los ayllus aymaras contemporáneos, a través de sus democracias, están fomentando un pluralismo político plurinacional que permite que nunca deje de haber una tensión por la posibilidad de que en el futuro se vaya profundizando en la construcción de la democracia intercultural. La intensa afirmación del pluralismo político plurinacional permitirá una sociabilidad y una racionalidad de relaciones de autoridad compartida posliberales.

Bibliografía

- Albó, Xavier (13 de octubre de 2013). “¿Cuántos indígenas hay en el país?”. *La Razón*. Recuperado de: http://www.la-razon.com/opinion/columnistas/indigenas-pais_0_1923407759.html
- (2012a). “Censo 2012 en Bolivia: posibilidades y limitaciones con respecto a los pueblos indígenas”. *Tinkazos*. Vol. 15, núm. 32: 33-45.
- (2012b). *Tres municipios andinos camino a la autonomía indígena: Jesús de Machaca, Chayanta, Tarabuco*. La Paz: CIPCA.
- (2008). *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: CIPCA.
- Arnold, Denise y Elvira Espejo (2013). *El textil tridimensional: la naturaleza del tejido como objeto y como sujeto*. La Paz: ILCA.
- Yapita, Juan de Dios y Elvira Espejo (2007). *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*. La Paz: Plural / ILCA.
- Astvaldsson, Astvaldur (1997). “Las voces de los Wak’a. Fuentes principales del poder político Aymara”. *Jesús de Machaca: La Marka Rebelde*. Vol. 4. La Paz: CIPCA.
- Chávez, Patricia (2012). *¿De la colorida minoría a una mayoría gris? Presencia indígena en el legislativo*. La Paz: FES / Gente Común.

- Recuperado de: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/bolivien/10010.pdf>
- Choque Canqui, Roberto y Cristina Quisbert Quispe (2010). *Líderes indígenas aymaras. Lucha por la defensa de tierras comunitarias de origen*. La Paz: UNIH-PAKAXA.
- (2003). “Cinco Siglos de Historia”. *Jesús de Machaqa: La Marka Rebelde*. Vol. 1. La Paz: Plural / CIPCA.
- y Esteban Ticona (1997). “Sublevación y masacre de 1921”. *Jesús de Machaqa: La Marka Rebelde*. Vol. 2. La Paz: CIPCA y CEDOIN.
- Descartes, René (1994) [1637]. *Discurso do método*. Tavares Guimarães (trad.). Porto: Porto Editora.
- Dussel, Enrique (1993). *1492: O encobrimento do Outro. A origem do “mito da Modernidade” - Conferências de Frankfurt*. J. A. Clasen (trad.). Petrópolis: Vozes.
- García Linera, Álvaro (2015). *Socialismo Comunitario. Un horizonte de época*. La Paz: Vicepresidencia del Estado.
- Hegel, Friedrich (1992) [1807]. *Fenomenologia do Espírito*. Paulo Meneses (trad.). Petrópolis: Vozes.
- Instituto Nacional de Estadística (INE) (2014). “Censo Nacional de Población y Vivienda 2012”. Recuperado de: <http://censosbolivia.ine.gob.bo>
- Mamani, Carlos (2004). *Takhi Qallta Ayllu*. Chuquiago: Editorial Amuñañataki.
- Meneses, Maria Paula (2003). “Os ‘outros’ e ‘nós’: a questão do acesso, uso e gestão dos recursos naturais em Licuáti”. B. de Sousa Santos y J. C. Trindade (orgs.). *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiça em Moçambique*. Porto: Afrontamento.
- Panikkar, Raimon (2005) [1918]. *O Espírito da política. Homo Politicus*. Mercês Rocha (trad.). São Paulo: TRIOM.
- Paz, Octavio (1993). *El laberinto de la soledad*. Madrid: Cátedra.
- Platt, Tristan (1988). “Pensamiento político aymara”. Xavier Albó (org.). *Raíces de América: el mundo aymara*. Madrid: Alianza y UNESCO.
- Bouysse-Cassagne, Th. y Harris, O. (2006). *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV–XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz: Plural / IFEA / University of St. Andrews y University

- of London. Recuperado de: <https://doi.org/10.4000/books.ifea.7889>
- (2009). “Mirrors and maize: the concept of yanantin among the Macha of Bolivia”. J. V. Murra; N. Wachtel y J. Revel (orgs.). *Anthropological History of Andean Politics* [1986]. Cambridge/París: Cambridge University Press and Éditions de la Maison des sciences de l’homme.
- Ramírez Mamani, Fidel (2015). “Jesus de Machaca ‘Macojma’”, disponible en <https://www.facebook.com/MacoJMa> (consultado el 21 de febrero de 2015).
- República de Bolivia. (2004). “Ley N.º 2771”. *Gaceta Oficial*, N.º 2627. La Paz: Ministerio de la Presidencia. Recuperado de: <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo>
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (1993). “La Raíz: Colonizadores y Colonizados”. Xavier Albó y Raúl Barrios (orgs.). *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA / Aruwiyiri.
- (1999). “Sendas y senderos de la ciencia social andina”. *Dispositivo*. Vol. 24, núm. 51: 149–169. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/41491588>
- (2003). “*Oprimidos pero no vencidos*”: luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900–1980 [1984]. La Paz: Aruwiyiri.
- (2010a). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota.
- (2010b). *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón / Editorial Retazos.
- y Santos, Boaventura de Sousa (2015). “Conversa del Mundo”. *Revueltas de indignación y otras conversas*. La Paz: OXFAM, CIDES-UMSA y Ministerio de Autonomías. pp. 80–123. Recuperado de: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/BSS_Revueltas.pdf
- Rojas Ortuste, Gonzalo (1994): *Democracia en Bolivia hoy y mañana. Enraizando la democracia con las experiencias de los pueblos indígenas*. La Paz: CIPCA.
- Santos, Boaventura de Sousa (1990): “O Estado e o Direito na Transição Pós-moderna: para um Novo Senso Comum sobre o Poder e o Direito”, en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 30, 13–43. Disponible en <http://www.ces.uc.pt/rccs/index.php?id=381>

- (1995). *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nueva York: Routledge.
- (2002). *Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. Porto: Edições Afrontamento.
- (2003a) [1987]. *Um Discurso Sobre as Ciências*. Porto: Afrontamento.
- (org.) (2003b). *Conhecimento prudente para uma vida decente: “Um discurso sobre as Ciências” revisitado*. Porto: Afrontamento.
- (2003c). “Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências”. *Conhecimento prudente para uma vida decente: “Um discurso sobre as Ciências” revisitado*. Porto: Afrontamento.
- (org.) (2003d). *Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa*. Porto: Afrontamento.
- (2006a). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- (2006b). *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*. Londres: Zed Books.
- (2007a). “Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Vol. 78: 3-46. Recuperado de: <https://doi.org/10.4000/rccs.753>
- (2007b). *La reinvencción del Estado y el Estado Plurinacional*. Cochabamba: CENDA / CEJIS / CEDIB.
- (2007c). “Os direitos humanos na zona de contacto entre globalizações rivais”. *Cronos*. Vol. 8, núm. 1: 23-40.
- (2007d). “The World Social Forum and the Global Left”. *Oficina do CES* 286. pp. 1-35.
- (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid - Bogotá: Trotta / ILSA.
- (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: IIDS / Programa Democracia y Transformación Global. Recuperado de: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Refundacion%20del%20Estado_Lima2010.pdf.
- (2012). “Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”. B. de Sousa Santos y J. L. Exeni Rodríguez (orgs.). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Fundación

- Rosa Luxemburg / Ediciones Abya-Yala. Recuperado de: <http://www.rosalux.org.ec/es/democracia-e-interculturalidad-menu/505-justicia-indígena,-plurinacionalidad-e-interculturalidad-en-bolivia.html>
- (2013). *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. Coimbra: Almedina.
- (2016). “Master Class - Epistemologías do Sul: Desafios Teóricos e Metodológicos” [archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/embed/q75xWUBI8aY>
- Schavelzon, Salvador (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz: Plural / CEJIS / IWGIA / CLACSO.
- Scott, James (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Taller de Historia Oral Andina (THOA) (1988) [1984]. *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*. La Paz: Ediciones del THOA.
- Thomson, Sinclair (2006). *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. Silvia Rivera Cusicanqui (trad.). La Paz: Muela del Diablo Editores / Ariwiyiri.
- Ticona, Esteban (2011). “El thakhi entre los aimaras y los quechua o la democracia en los gobiernos comunales”. E. Ticona Alejo (org.). *Bolivia en el inicio del Pachakuti. La larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua*. Madrid: Akal.
- y Xavier Albó (1997). “La luchapor el poder comunal”. *Jesús de Machaca: La Marka Rebelde*. Vol. 3. La Paz: CIPCA / CEDOIN.
- Gonzalo Rojas y Xavier Albó (1995). *Votos y Wiphalas. Campesinos y Pueblos Originarios en Democracia*. La Paz: Fundación Milenio / CIPCA.
- Tzul Tzul, G. y B. de Sousa Santos (2015). “Conversa do Mundo VII - Gladys Tzul Tzul e Boaventura de Sousa Santos” [archivo de video]. Recuperado de: <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/homepage-videos/video-conversations-of-the-world-vii-gladys-tzul-tzul-and-boaventura-de-sousa-santos/?lang=pt>
- Yampara, Simón (2010). *Movimiento Katarista de Katari (Mk): Re-Constitución política desde la civilización de Tiwanaku*. La Paz: Garza Azul.

- Saúl Mamani y Nora Calancha (2007). *La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del qhatbu/feria 16 de julio*. La Paz: Fundación PIEB / UPEA / CEBIAE / CPMGA / Red Habitat / Wayna Tambo / CISTEM.
- Zegada, María Teresa (2011). *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano*. La Paz: Muela del Diablo Editores / CLACSO.

Demodiversidad plurinacional en ejercicio

José Luis Exeni Rodríguez

Introducción con demodiversidad

Luego de una prolongada e intensa travesía, en cuyo centro estuvo la Asamblea Constituyente (2006-2007), Bolivia aprobó en referendo nacional una nueva Constitución Política del Estado (enero de 2009). Fue hace casi una década, en el ámbito del llamado constitucionalismo transformador.¹ De ese modo se dio cauce a un ciclo de cambios sustantivos entre los cuales se plantea el reto, nada menos, de construir un nuevo modelo de Estado: no según la profunda huella del Estado-nación y sus monoculturas,² sino con esencia plurinacional; no asentada en el tradicional centralismo, sino con autonomías (en plural). Así, lo que se inició como demanda en la simbólica “marcha por el territorio y la dignidad” –protagonizada el año 1990 por los pueblos indígenas de tierras bajas–, hoy es un mandato constitucional que busca enfrentar tensiones irresueltas de la historia larga.³

1 El constitucionalismo transformador da cuenta de un constitucionalismo de nuevo tipo protagonizado por actores subalternos que, mediante el “uso contrahegemónico de instrumentos hegemónicos”, buscan “expandir el campo de lo político más allá del horizonte liberal” (Santos, 2010a: 76-87). Véanse, además, las reflexiones de Santos (2008a y 2010b). Para el caso ecuatoriano, véase Ávila (2011).

2 Véase la reflexión de García Linera (2015) acerca del desencuentro entre un Estado monocultural y mononacional que no contiene a una sociedad multinacional y multicivilizatoria.

3 Es interesante al respecto el Informe Nacional de Desarrollo Humano, *El estado del Estado en Bolivia*, que analiza las tensiones étnico-culturales y regional-autonómicas en lo que denomina “Estado con huecos” (PNUD, 2007).

En el ámbito de ese complejo, a la vez que contradictorio, proceso de refundación estatal, una de las innovaciones fundamentales es la adopción oficial de tres formas de democracia como esencia del “sistema de gobierno”. No es un dato menor. Tuvieron que pasar 184 años de vida republicana para superar la asociación automática, “natural” e indiscutible del régimen político y la forma de gobierno con la sola democracia representativa, esto es, el voto individual. Recién en el siglo XXI, de la mano del primer presidente indígena en un país de población mayoritariamente indígena, se logró conquistar el reconocimiento constitucional del principio de *demodiversidad*, con inclusión, por primera vez, de la democracia comunitaria.

¿Demodiversidad? ¿Qué significa? La multicitada definición inaugural, más bien acotada, corresponde a Santos y Avritzer: “por demodiversidad entendemos la coexistencia pacífica o conflictiva de diferentes modelos y prácticas democráticas” (2004: 65). Esta (re)afirmación de las democracias en plural es importante porque implica asumir que no hay un “modelo único y universal” de democracia al cual llegar o parecerse (léase elitista-liberal-representativa), sino diferentes concepciones, instituciones, saberes y prácticas democráticas en permanente interacción y disputa. Más todavía, como sostiene Santos (2008b), el doble desafío en torno a la demodiversidad consiste en, por un lado, defenderla y valorizarla frente al canon hegemónico; y, por otro, incluirla en los debates sobre la radicalización de la democracia. “Y radicalizar la democracia significa, ante todo, intensificar su tensión con el capitalismo” (Santos, 2014: 261). La palabra demodiversidad, está visto, desde las luchas por la emancipación, es una palabra bandera.⁴

Pero la demodiversidad expresa, al mismo tiempo, ausencias y emergencias.⁵ “Ausencias” porque revela/denuncia la producción, como no existentes, de diferentes formas de democracia que el canon hegemónico liberal-representativo ignora, descalifica, torna invisibles, descarta. Y “emergencias” porque revela/anticipa la presencia, como capacidad,

4 Véase el importante ejercicio ampliatorio de la definición que realiza Antonio Aguiló (2013), para quien las luchas por la demodiversidad, presentes y futuras, se articulan sobre cinco ejes: la definición y el significado de la democracia, la incorporación de nuevos sujetos políticos, otros espacios de construcción democrática, otras prácticas democráticas y de participación popular, y formas de sociabilidad alternativas.

5 Hago referencia aquí a la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias planteadas por Santos (2009) en el marco de las epistemologías del sur.

como posibilidad concreta, de diferentes formas de democracia latentes en tanto expectativas, alternativas, esperanzas. El escenario de disputa, en consecuencia, es muy claro: si asumimos que la democracia representativa y política “no es falsa (sino) poca, insuficiente” (Santos, 2014: 282), el reto consiste en ampliarla y articularla con otras democracias (disponibles, posibles) y diferentes campos de democratización. Y no es cuestión de añadir nuevos o viejos adjetivos, a saber: democracia directa, democracia popular, democracia radical, democracia de alta intensidad, democracia paritaria, democracia revolucionaria, democracia comunitaria... La demodiversidad, desde su apuesta por soluciones “experimentales y provisionales”, adquiere vitalidad y compromiso en tanto sea capaz de impulsar, en diferentes campos, procesos de democratización que transformen “relaciones de poder desigual en relaciones de autoridad compartida” (Santos, 2014: 273). Para decirlo en cuatro “palabras audaces”: desmercantilizar, democratizar, descolonizar y despatriarcalizar.⁶

De esa demodiversidad en ejercicio, en diálogo con el proceso autonómico indígena en Bolivia, nos ocuparemos en lo que sigue.

Tres democracias, tres

Así planteados los andamios contextuales y analíticos de la demodiversidad/divisa, ¿cómo se expresa esta en el proceso (pos)constituyente boliviano? Con el inédito reconocimiento, como ya se dijo, de tres formas de democracia (artículo 11 de la Constitución Política del Estado):

- *Democracia directa y participativa*: por medio del referendo, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria de mandato, la asamblea, el cabildo y la consulta previa.
- *Democracia representativa*: por medio de la elección de autoridades y representantes por sufragio universal, individual y mediado por organizaciones políticas.

6 Desmercantilizar significa despensar, en tanto cuestionamiento radical, la naturalización del capitalismo; democratizar significa despensar la naturalización de la democracia liberal-representativa; descolonizar significa despensar la naturalización del racismo; y despatriarcalizar significa despensar la naturalización del machismo y la desigualdad de género. Las expresiones corresponden a Santos (2014), quien en diferentes partes de su obra propone y fundamenta estas luchas.

- *Democracia comunitaria*: por medio de la elección, designación o nominación de autoridades y representantes según normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.⁷

Estamos, en principio, ante el reconocimiento de la demodiversidad como coexistencia que, sobre los cimientos del sufragio universal y la representación política, adopta la articulación con la deliberación pública y la participación ciudadana y, en tanto salto cualitativo, proyecta el vínculo con la democracia comunitaria y el autogobierno indígena. Este reconocimiento ha sido asumido desde diferentes lecturas: “un modelo democrático de raigambre plural y de horizonte radical e intercultural” (García Yapur, 2012: 92); un conjunto de relaciones asincrónicas entre las tres formas de democracia y un proceso que las irá ampliando y diseminando (Mayorga, 2014); o, en palabras de Santos, “una de las formulaciones constitucionales sobre democracia más avanzadas del mundo” (2010a: 110). Claro que una cosa es la formulación constitucional y otra, a veces muy distante/distinta, su ejercicio. Entre el ideal y su realización suelen haber escollos, desviaciones, retrocesos.

Ese horizonte demodiverso, en el ámbito de la plurinacionalidad del Estado, ha sido definido, en la legislación posterior, como *democracia intercultural*, entendida como la complementariedad (no solo coexistencia) y el ejercicio (no solo reconocimiento), con igual jerarquía (sin subordinaciones), de las tres formas de democracia⁸ (Exeni, 2010; Mayorga, 2011; Zegada *et al.*, 2011). Ahora bien, ¿qué significa añadirle el adjetivo “intercultural” a la democracia, reconocida como democracias (en plural)? Implica asumir una diferenciación y proyectar una búsqueda. La diferenciación es que la interculturalidad de las democracias en ejercicio, por un lado, interpela el carácter tradicionalmente monocultural de la democracia liberal-representativa y, por otro, se distancia de la mirada multicultural limitada al solo reconocimiento (o “tolerancia”) de

7 Esta definición constitucional de la democracia comunitaria es restrictiva toda vez que se limita a la elección de autoridades y representantes, ignorando mecanismos fundamentales como las asambleas y cabildos (que son incluidos en la democracia directa y participativa), así como los principios de libre determinación y autogobierno. Véase la crítica de Vargas Delgado (2014).

8 Mayorga define la democracia intercultural como “un dispositivo jurídico e ideológico que pretende establecer, organizar y legitimar las características formales de la democracia boliviana post-constituyente” (Mayorga, 2014: 99).

la diferencia. La búsqueda, en tanto, supone aprender y aprehender la necesidad de construir un “núcleo común”, una cultura compartida que no niega, sino presupone, la diversidad cultural y la necesaria traducción intercultural. Tremendo desafío para la demodiversidad en cuyo núcleo habita un fuerte e ineludible “imperativo intercultural”: “tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza; tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza” (Santos, 2014: 306).

La democracia intercultural, pues, expresa un complejo tejido de democracias en un horizonte de complementariedad, ora en igualdad, ora desde la diferencia.

Autonomías indígenas: la larga marcha

Se dice, con razón, que el artículo 2.º de la Constitución Política boliviana es “el más radical” (Tapia, 2011), el que marca la esencia de lo plurinacional en el nuevo modelo de Estado. ¿Qué establece este artículo? Garantiza la libre determinación de las naciones y pueblos indígena originario campesinos⁹ sobre la base del reconocimiento de su existencia precolonial y su autogobierno según normas, instituciones, saberes, autoridades y procedimientos propios. Garantiza también la consolidación de sus territorios. La realización de estos derechos y principios, negados durante siglos por la Colonia y la República, se expresa en las Autonomías Indígena Originario Campesinas (AIOC), que forman parte de la nueva organización territorial del Estado junto con las autonomías departamentales, regionales y municipales (en un complejo entramado con heterogeneidad institucional).

Lo más relevante en el caso de las AIOC, a diferencia de los otros niveles autonómicos del Estado, es que no implica solamente la redistribución de poder, decisiones, cualidad normativa y recursos en el ámbito local-comunitario, sino algo más sustantivo: el ejercicio de los derechos a la libre determinación y el autogobierno en el marco del Estado Plurinacional en construcción. Así, las autonomías indígenas,

9 La denominación “indígena originario campesina” como categoría compuesta es resultado de una suerte de transacción en la Asamblea Constituyente con el propósito de incluir, en igual jerarquía y en tanto señal de unidad histórica, a los pueblos indígenas de tierras bajas, las naciones y pueblos originarios de tierras altas y las comunidades campesinas.

situadas territorialmente –sin negar la fuerte presencia y protagonismo, en el ámbito urbano, de lo indígena no comunitario–, constituyen la esencia de la plurinacionalidad del Estado y, en esa condición, plantean importantes innovaciones locales respecto al “sistema de gobierno” con base en el ejercicio diverso de la democracia comunitaria. Las autonomías indígenas permiten reposicionar también en la agenda pública algunas cuestiones sustantivas, todavía pendientes, hoy relegadas, como la interculturalidad, lo plurinacional, el pluralismo jurídico, la descolonización, los derechos de la Naturaleza, los buenos vivires.

a) El proceso estatuyente

En ese marco se sitúa el llamado “proceso estatuyente”, esa prolongada marcha de las naciones y pueblos indígena originario campesinos en Bolivia por alcanzar su cualidad de autogobierno.¹⁰ Dicha marcha, en la historia larga, da cuenta de la exigencia/lucha por la autodeterminación, marcada primero por el colonialismo y, en la República, por el colonialismo interno. En tanto que, en la historia corta,¹¹ supone varios hitos: reconocimiento constitucional, referendo aprobatorio para la conversión de municipios en autonomías indígenas, conformación de órganos deliberativos para la elaboración de sus estatutos autonómicos, control de constitucionalidad, posterior referendo aprobatorio de tales estatutos y constitución del autogobierno indígena según normas, sistemas, autoridades, instituciones, saberes y procedimientos propios.

Para los propósitos de este texto resulta evidente que, por su naturaleza, dicho proceso estatuyente implica un fuerte impulso, desde las comunidades y pueblos, al proceso de constitucionalismo transformador en Bolivia. Buena noticia, sin duda, en un complicado y a veces contradictorio escenario de refundación del Estado con algunas señales de

10 El presente texto es resultado de una amplia investigación y acompañamiento del proceso estatuyente indígena en Bolivia (Exeni, 2015). El trabajo, que incluyó tres estudios de caso, se realizó en el ámbito del Proyecto ALICE: “Espejos extraños, lecciones inesperadas”. En esta investigación se asumió el reto metodológico, desde las epistemologías del Sur, de “estudiar con” (los sujetos, sus saberes, sus prácticas), no “estudiar a” (un objeto) ni “sobre” (un fenómeno).

11 Sus principales antecedentes en democracia son la Ley de Participación Popular (1994), que abrió cauce al poder local para las organizaciones y pueblos indígenas; y la Asamblea Constituyente (2006-2007), en cuya orientación y rumbo fue decisiva la presencia de las organizaciones indígenas, originarias, campesinas e interculturales que conformaron el llamado “Pacto de Unidad”.

inquietante/prematura desconstitucionalización¹² (Santos, 2010a; Exeni, 2014; Prada, 2015). En ese contexto, planteo aquí el reto de la *demodiversidad plurinacional* en ejercicio,¹³ entendida como la complementariedad, resistida pero persistente, con igual intensidad, de la representación política, la participación ciudadana, la deliberación pública y diferentes expresiones de la democracia comunitaria –en especial el autogobierno indígena–, en un horizonte de interculturalidad.

La demodiversidad plurinacional en el ámbito del proceso estatuyente de las autonomías indígenas en Bolivia tiene que ver, en esencia, con el modo en que las naciones y pueblos conciben sus sistemas de autogobierno en el marco del ejercicio de la democracia comunitaria, incluyendo la administración de justicia según sistemas, saberes y autoridades propias. ¿En qué situación se encuentra este proceso? Hasta el presente (octubre de 2018), de los once casos de municipios que en el referendo de 2009 optaron por su conversión a autonomías indígenas, solo el guaraní de Charagua Iyambae y el de la nación originaria Uru Chipaya han logrado aprobar su estatuto autonómico en referendo y conformar su autogobierno. Los otros tienen diferentes niveles de avance y, en algunos casos, por divergencias internas, desistieron del intento o lo congelaron sin fecha (Plata, 2009). Hay importantes avances por la vía de los TIOC (Territorios Indígena Originario Campesinos), uno de los cuales, el quechua Raqaypampa, logró aprobar también su estatuto autonómico y conformar el autogobierno.¹⁴ En general, el saldo es que

12 Se desconstitucionaliza, a decir de Santos (2010a), por lo que se hace en contra de la Constitución Política, como la Ley del Deslinde Jurisdiccional, que niega en esencia el pluralismo jurídico; y por lo que no se hace, como la todavía pendiente Ley de Consulta Previa, que limita el ejercicio de un derecho constitucional. Otra lectura importante plantea la necesidad de asumir un horizonte de “construcción minimalista del Estado Plurinacional” (Mayorga, 2014).

13 La idea de plurinacionalidad tiene que ver con el reconocimiento de que una nación cívica, la boliviana, puede coexistir en el mismo Estado, sin disgregación, con varias naciones culturales. Así se rompe la equivalencia de una nación para un Estado y se avanza en una comprensión más amplia y compleja tanto de la (pluri) nación como del Estado. Véanse al respecto Santos (2010a) y Schavelzon (2012, 2015).

14 Resultó por demás inesperada la victoria mayoritaria del “no” en el referendo de septiembre de 2015 sobre el estatuto originario aymara de Totorá Marka, que fue vanguardia del proceso en todas sus etapas. Otros dos casos emblemáticos no lograron aprobar sus estatutos autonómicos en el órgano deliberativo: Jesús de Machaca, la “marka rebelde”, que luego de un período de congelamiento recién este año (2018) retomó la discusión al interior de esta instancia; y Charazani, cuna

se trata entonces de una prolongada y difícil transición para dejar de ser gobiernos municipales del Estado-nación-centralista y ejercer el autogobierno indígena en el Estado Plurinacional con autonomías. Estamos ante una “larga marcha sembrada de obstáculos” (Exeni, 2015).

Así las cosas, es necesario plantear algunas inquietudes respecto a los derechos constitucionales a la libre determinación y el autogobierno: ¿acaso las naciones y pueblos indígenas, dada su existencia precolonial, no son ya autónomos –sin estatutos escritos, sin permiso– desde hace siglos?; ¿por qué tanta barrera, tanto formalismo, para su reconocimiento estatal?; ¿qué tan compleja/complicada debiera ser, “en el marco de la unidad del Estado”, la libre determinación?; ¿qué está en disputa, en fin, en un horizonte de emancipación, en torno a la democratización plurinacional desde las comunidades, desde abajo? Como sea, más allá de los principios constitucionales y del nuevo modelo estatal en construcción, más acá de lo simbólico y sus inclusiones, es evidente que únicamente podremos hablar de Estado Plurinacional en Bolivia, en rigor, cuando se hayan constituido plenamente –parafraseando a Guevara– dos, tres, muchos autogobiernos indígenas. La garantía de derechos no radica en el solo reconocimiento, sino en su pleno ejercicio.

b) Estatutos, esas “mini-constituciones”

Si bien la Constitución Política es asumida como la norma fundamental que rige en todo el territorio del Estado Plurinacional, los estatutos de las autonomías indígenas se reafirman como la norma institucional básica que rige en la entidad territorial autónoma. Así, dados su naturaleza y alcance, estos estatutos bien pueden definirse como “mini-Constituciones”, pues establecen los principios y normas que, además de la Constitución y el llamado Bloque de constitucionalidad, organizan el autogobierno indígena. Es precisamente en estos estatutos autonómicos donde se plasma, desde los saberes y prácticas ancestrales, la demodiversidad plurinacional en ejercicio, con centro en la democracia comunitaria.

¿Qué contienen los estatutos de las Autonomías Indígena Originario Campesinas (AIOC)? La Ley Marco de Autonomías (2010), además de establecer requisitos (como el “certificado de ancestralidad” y la “viabilidad

de la nación kallawayaya. Los estatutos de Mojocoya y Huacaya fueron rechazados en los referendos de 2016 y 2017. Situación distinta ocurrió con el estatuto autonómico de Raqaypampa, que fue aprobado en el referendo de 2016 con el 91,78 % de apoyo.

gubernativa”), y trazar la ruta procedimental, definió contenidos mínimos y potestativos de los estatutos autonómicos en Bolivia, que en muchos casos condicionaron, limitaron y encuadraron su elaboración. ¿Qué se puede decir, de manera sintética, acerca de la estructura y contenido de los estatutos indígenas? A reserva de un análisis más específico, identifico cuatro grandes ejes temáticos:

- i. *Bases fundamentales*: establece la naturaleza y alcance de la AIOC, asentadas en la existencia e identidad precolonial de la nación o pueblo indígena. Se incluyen también principios y valores propios, así como derechos y deberes. Es la dimensión espiritual de la autonomía indígena.
- ii. *Sistema de gobierno*: define la organización territorial y la estructura de autogobierno, considerando sus órganos ejecutivo y legislativo/ deliberativo, así como su máxima instancia de toma de decisiones: la asamblea (con diferentes expresiones). Señala también la forma de elección de sus autoridades y representantes, según normas y procedimientos propios; y los mecanismos de participación y control social. En la estructura de gobierno se incluye la jurisdicción indígena. Es la dimensión política de la AIOC.
- iii. *Producción y desarrollo*: contempla el “modelo” económico productivo de la AIOC, cuyo horizonte declarado es el vivir bien (con diferentes denominaciones), asentado, en especial, en la economía comunitaria y con más o menos explícito reconocimiento de los derechos de la Naturaleza y el derecho a la consulta previa. En general, se enfatiza una orientación desarrollista desde la comunidad. Es la dimensión económica de la autonomía.
- iv. *Componente humano y social*: establece aspectos específicos del llamado “desarrollo humano”, como la organización de la vida social y la gestión de la educación y la salud, así como otras cuestiones relacionadas con la cultura, el transporte, la comunicación. Es la dimensión social de la AIOC.

Además de estos cuatro cuerpos, los diferentes estatutos autonómicos indígenas suelen adoptar, en la parte inicial, un preámbulo declarativo que describe las bases históricas y ancestrales de su autonomía; y, al final, algunas previsiones para la reforma del estatuto y los procedimientos de la transición hacia el autogobierno indígena. Algunos estatutos, como los de Totorá Marka y Uru Chipaya, introducen un glosario de términos

que constituye en sí mismo una celebración no solo de la diversidad lingüística y de diferentes cosmovisiones, sino una verdadera “ecología de saberes” (Santos, 2009).

c) “Test” de constitucionalidad, la jurisprudencia

Uno de los requisitos fundamentales de los estatutos AIOC, como condición de validez material, es su Declaración de constitucionalidad por parte del Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP). Este paso es fundamental porque además de ser un requisito, se ha convertido en un componente relevante al sentar jurisprudencia constitucional. Así lo demuestran las sucesivas declaraciones que han sido emitidas hasta el presente, marcando un hito y una huella profunda para el conjunto del proceso en tres temas fundamentales:

El primero es la noción de Estado compuesto. El carácter unitario, plurinacional y con autonomías establecido en el artículo 1.º de la Constitución para el nuevo modelo de Estado no significa que este sea uniforme, en un extremo, ni federal, en el otro. Se trata, más bien, de un “Estado compuesto”. Esta idea implica la conciliación de principios: el de unidad con el de diversidad (cultural), por una parte; y el principio de unidad (único e indivisible pero no uniforme) con el de pluralismo (institucional), por otra. La noción de Estado compuesto presume un modelo complejo de organización territorial, con diferentes niveles de autonomías asimétricas. Asume, además, la convergencia de dos (cosmo) visiones reconocidas en términos de complementariedad: la occidental (republicana), asentada en sus tres poderes clásicos –y otrora asumida como el canon hegemónico–; y la comunitaria (precolonial), sustentada en la autodeterminación de las naciones y pueblos indígenas, alentada con carácter contrahegemónico desde su esencia emancipatoria.

El segundo tema es la concepción de la autonomía como ejercicio de (re)distribución del poder, tanto funcional como territorial. Ello implica el reconocimiento de diferentes y múltiples centros. De manera específica, esta visión tiene que ver con el reconocimiento constitucional y normativo de tres cualidades: la elección directa de autoridades y representantes, la administración de recursos económicos y el ejercicio de un conjunto de facultades propias de la autonomía (ejecutiva, legislativa, reglamentaria y de fiscalización). A ello se añade, en las autonomías indígenas, la democracia comunitaria y la administración de justicia con arreglo a sistemas jurídicos y autoridades propios.

Y el tercero es el carácter emancipatorio de las AIOC: queda como jurisprudencia constitucional el reconocimiento de que las autonomías indígenas tienen un carácter emancipatorio, en tanto ejercicio de los derechos al autogobierno y la libre determinación. Es decir, lo que está en disputa no es solamente un asunto administrativo o de cambio de gestión pública (de gobierno municipal a autogobierno indígena), sino la esencia de una transformación estructural del Estado y de las democracias.

Construir el autogobierno

Una vez situado el largo y difícil recorrido del autogobierno indígena en Bolivia, y tras exponer la cualidad del proceso estatuyente, sus estatutos autonómicos –esas mini Constituciones– y la huella en materia de jurisprudencia constitucional, en lo que sigue expondré algunas latencias de la demodiversidad plurinacional emergentes de las autonomías indígenas. El análisis se concentra en la concepción y ejercicio de diferentes expresiones de la democracia comunitaria.

Como he sostenido, la disputa por la construcción democrática en Bolivia, en el ámbito del Estado Plurinacional con autonomías en tanto construcción incremental y minimalista (Mayorga, 2014), va más allá del solo reconocimiento, en clave de coexistencia, de tres formas de democracia. El desafío mayor radica en el ejercicio complementario, en igual jerarquía, de esas democracias diversas. Y así está planteado desde hace más de ocho años como horizonte normativo, aunque su adopción por los actores relevantes y su realización son todavía una buena idea (Exeni, 2013; Vargas Rivas, 2013).¹⁵

En tal escenario, el hallazgo central en términos del sistema de gobierno es que las autonomías indígenas significan un fuerte impulso postconstituyente, desde lo local-comunitario, a la realización estatal y social de la demodiversidad. Esto es así porque implica asumir el despliegue pleno de la democracia comunitaria. Pero en especial debido a que los estatutos autonómicos indígenas reafirman los derechos a la libre determinación y el autogobierno; esto es: van más allá de los principios de representación política, participación ciudadana, deliberación pública y control social.

15 La noción de democracia intercultural no existe, como tal, en el texto constitucional (2009). Fue planteada luego en la Ley del Régimen Electoral (2010).

En esencia, la democracia comunitaria se (re)presenta, en los estatutos indígenas, como el ejercicio ancestral de una diversidad de normas, saberes, autoridades, prácticas y procedimientos propios, lo que muestra su vitalidad y fortaleza (al menos a nivel local-comunitario). Ello es relevante en la disputa y horizonte de la democracia intercultural, toda vez que, hasta ahora, la democracia comunitaria parece relegada al solo reconocimiento a nivel local, mientras permanece subordinada a la democracia realmente existente a escala nacional, que es la liberal-representativa (Zegada *et al.*, 2011). Hay aquí, ciertamente, un problema de escala que, “en el caso de las formas ancestrales de las comunidades indígenas, es el resultado de una derrota histórica” (Santos, 2014: 270).¹⁶ Ello plantea la cuestión fundamental de la “gestión de las escalas”, que implica una decisión política con el propósito de situar el ejercicio tanto de la democracia participativa como, en especial, de la democracia comunitaria, a nivel nacional (Santos, 2010b). O en palabras de García Linera: “consolidar el reconocimiento a escala superior (el Estado boliviano) de las comunidades culturales y regiones lingüísticas indígenas” (2015: 331).

El otro tema central planteado por el proceso estatuyente indígena es el autogobierno. Y es que, como se dijo, las AIOC no significan solamente la posibilidad de elegir autoridades y representantes en ejercicio de la democracia comunitaria, sino que plantean algo más sustantivo: el derecho de las naciones y pueblos indígenas a su gobierno propio, incluida en algunos casos la reconstitución territorial. Así al menos está reconocido, de manera inequívoca, en cuatro artículos de la Constitución Política y se desarrolla-consolida con importantes fundamentos en los estatutos autonómicos indígenas cuando establecen su “sistema de gobierno”.

Ahora bien, pese al reconocimiento constitucional explícito del autogobierno (como derecho, como principio, como condición y como mandato), llama la atención el desdén cuando no la franca resistencia, salvo excepciones, por parte de los órganos del poder público del Estado “Plurinacional” (aquí las comillas hacen sentido) que, de distintos modos, en diferentes etapas, parecieran empeñados en poner obstáculos

16 Para Boaventura de Sousa Santos, “el problema de escala no es un problema de causa, sino un problema de consecuencias [...]. Los poderes coloniales destruyeron todas las formas políticas y de gestión indígenas, excepto las de carácter local, bien porque no consiguieron destruirlas, bien porque pensaron que podrían apropiárselas y ponerlas al servicio del poder colonial” (Santos, 2014: 270).

a la futura conformación de autogobiernos indígenas. Esta distancia e incompreensión es evidente también en las organizaciones políticas (empezando por el gobernante MAS) y las organizaciones matrices y movimientos sociales (como la CSUTCB y las Bartolinas). Claro que las trabas al proceso se explican también por la tensión entre las autonomías indígenas y la base (neo)extractivista del Estado Plurinacional (Cameron, 2012).

En todo caso, quizás lo fundamental del proceso estatuyente para la demodiversidad plurinacional en ejercicio es que los diferentes sistemas de gobierno planteados en los estatutos quiebran la lógica liberal-republicana del régimen político y de la forma de gobierno. Así al menos se comprueba en los estudios de caso que, desde diferentes tradiciones y cosmovisiones, se plantean importantes andenes –de antigua existencia– acerca de la estructura de gobierno, de organización y de autoridad. Ello es evidente tanto en la democracia del ayllu (Rivera, 2010; Guarachi, 2015),¹⁷ en la democracia del *sindicato campesino*¹⁸ (Iriarte y equipo CIPCA, 1980) y, también, en la democracia de las *capitanías zonales guaraníes*¹⁹ (Combés, 2005; Albó, 2012; Morell i Torra, 2013).

Así, además de expresar una importante diversidad en las formas de gobierno y en las estructuras territoriales y de autoridad, los estatutos AIOC tienen una implicación fundamental, quizás la más sustantiva y profunda en este campo: interpelan la lógica occidental de “división de poderes”, que es desplazada por la centralidad de la asamblea como máxima, y última, instancia de deliberación y decisión. Cuestionan también el sentido de la representación política y del principio de mayoría, así como la centralidad, y presencia, de los partidos, como veremos más adelante.

17 En su estatuto, Totorá Marka se identifica como una democracia “comunitaria originaria dual, directa, participativa, *muyu* (rotación de cargos) y *sara-tbaqi* (recorrer el camino, pasar cargos)”. Su máxima instancia de deliberación, participación, fiscalización y decisión es el *Jach'a Mara Tantaqawi* (asamblea).

18 El gobierno en la autonomía quechua de Mojocoya se conforma sobre la base de la estructura orgánica de la subcentral sindical campesina, que congrega al conjunto de sindicatos agrarios de las comunidades y forma parte, de manera orgánica, de la central provincial.

19 En el Estatuto de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae, la estructura y organización del gobierno está basada en las *capitanías y asambleas zonales*. Su conformación responde a tres niveles de asambleas: comunal de todos, zonal de representantes y autonómica de delegados. Estas asambleas conforman el máximo órgano de decisión colectiva.

La democracia comunitaria y sus límites

Más allá de la fundamental “ampliación del canon democrático” (Santos y Avritzer, 2004) resultante de la articulación entre democracia representativa y democracia participativa, una de las innovaciones fundamentales de la demodiversidad plurinacional en Bolivia tiene que ver con el reto de complementariedad, previo reconocimiento, con la democracia comunitaria. Ello implica asumir: a) que la democracia (representativa) entendida como el conjunto de reglas y procedimientos de autorización mediante el voto individual, bajo el principio de representación política, no es suficiente; y b) que la democracia (participativa) ampliada al conjunto de instituciones y mecanismos de deliberación pública y decisión directa, bajo el principio de participación ciudadana, tampoco basta.²⁰ Este reto plantea la necesidad de apropiarse también, como emergencia, como aprendizaje, de la democracia (comunitaria) del “mandar obedeciendo” en comunidad, bajo los principios de libre determinación y autogobierno.

Ahora bien, ¿cuáles son las características esenciales de la democracia comunitaria que abonan su ejercicio respecto a las otras formas de democracia? En otras palabras: ¿qué es lo constitutivo en la democracia comunitaria como base de la demodiversidad plurinacional? Más todavía: ¿cómo puede contribuir la democracia comunitaria, desde las epistemologías del sur, a la disputa por la cuestión democrática en un horizonte de emancipación?

A reserva del debate, que dejo aquí planteado, sobre si existe una democracia comunitaria con diferentes formas de autoridad y expresiones organizativas, o si es posible hablar más bien de democracias comunitarias (en plural), o incluso si puede matizarse haciendo referencia a las “democracias de lo comunitario”, en lo que sigue enunciaré de manera sintética seis *características constitutivas* de la democracia comunitaria, situadas desde la experiencia del proceso de autonomías indígenas en Bolivia. Lo haré en diálogo crítico con algunos límites de su ejercicio.

a) Asamblea, máxima instancia

La primera característica esencial de la democracia comunitaria es la centralidad de la *asamblea*, en diferentes niveles, como máxima instancia

20 Para un panorama de la democracia directa y participativa en América Latina, véanse Lissidini *et al.* (2014) y Cameron *et al.* (2012).

organizativa, deliberativa y de decisión colectiva. Sea en tierras altas, sea en los valles, sea en tierras bajas, en la democracia comunitaria, “la asamblea manda”. Sus determinaciones, por tanto, son “acuerdos que obligan”; esto es, de cumplimiento obligatorio para la comunidad y todas las instancias del autogobierno. Esta cualidad es evidente, sin excepción, en los estatutos indígenas. La asamblea, que puede realizarse de manera ordinaria de una a tres veces al año, “es el centro del poder de la comunidad” (Ticona *et al.*, 1995: 86).

Más allá de la supremacía de la asamblea como ámbito privilegiado para la participación y la toma de decisiones colectivas en la democracia comunitaria, el hecho de que tales decisiones sean vinculantes para los órganos ejecutivo y legislativo, e incluso constituyan última instancia en la administración de justicia indígena –además de su facultad para la revocatoria de mandato–, pone en cuestión, como ya se dijo, el principio republicano de división y separación de poderes.

Ahora bien, declarada la centralidad de la asamblea, en diferentes niveles, plantea algunos límites. Uno tiene que ver con quiénes (no) participan. A reserva de su alcance (asamblea de todos, de delegados o de representantes), el trabajo de campo muestra que la participación puede ser restringida, en especial para mujeres, jóvenes y residentes. Ello se expresa también, en tanto límite, en el cómo se deliberan los temas, quién conduce la asamblea, cómo se toma la palabra, quiénes fijan los posicionamientos y orientaciones del debate. En general, el predominio es de las autoridades y de los dirigentes varones.

b) Autoridad como servicio

Otra característica fundamental de la democracia comunitaria se refiere al sistema de autoridad. A diferencia de la democracia liberal-representativa, centrada en los partidos y la competencia electoral por los puestos de gobierno y de representación, en la democracia comunitaria el cargo es concebido no como una conquista o un privilegio (que se busca), sino como un servicio a la comunidad, de carácter obligatorio (que se asigna). Así, en la comunidad se “pasa cargo”, se cumple una responsabilidad. El cargo implica gastos, en tiempo y en recursos, asumidos por quien asume el servicio; implica sacrificio (es revelador el dato de que se festeja al dejar el cargo, no al asumirlo). Claro que el cargo tiene también otras connotaciones fundamentales, como su vínculo con el acceso y propiedad de la tierra. Y es asimismo una reafirmación de pertenencia

a la comunidad, fuente de prestigio, símbolo de reciprocidad. Así se explican las sanciones comunales para quienes no cumplen las obligaciones correspondientes cuando les toca el turno.

¿Cuál es el procedimiento de asignación de cargos de autoridad? En la democracia comunitaria, en especial la del ayllu andino, operan dos mecanismos interrelacionados. El primero es el *muyyu* (turno), según el cual cada unidad territorial o familiar accede a puestos de autoridad o de representación a través de la rotación. El segundo mecanismo es el *sara-thaki* (camino), que implica el requisito de trayectoria de las autoridades en diferentes niveles (comunidad, ayllu, marka), siguiendo un recorrido de cargos menores para acceder a otros de mayor responsabilidad.

En cuanto a sus límites, una reflexión tiene que ver con los requisitos para ser autoridad, en especial el vínculo con la tierra. En criterio de Tapia (en Zegada *et al.*, 2011: 182-183), “la propiedad colectiva de la tierra es la base material del gobierno comunitario”, por tanto, una de sus condiciones de ejercicio y de reproducción. Pero hay diferencias. Como expone Patzi, “la jerarquía de cargos desde el inferior hasta la autoridad máxima es ejercida en función de la tenencia de la tierra” (2009: 177). Así, la posición de autoridad será diferente si se trata de los originarios, los agregados o los pequeños ocupantes. Por ello, si bien el mecanismo de rotación hace posible que “todos” accedan a ciertos cargos en la comunidad, unas familias son más “merecedoras” que otras. Los desposeídos no pueden ser autoridades, como no podrán serlo los residentes que no cumplan con las obligaciones comunales.

Otra cuestión relevante se refiere a la temporalidad del *muyyu*, que ha sido puesta en evidencia como límite de acceso a puestos de autoridad y de representación. En algunos casos, para que a una comunidad de un ayllu le toque el turno de autoridad, puede pasar más de medio siglo. A ello se añade el *sara-thaki*, que constituye un límite de acceso, en especial para los jóvenes que se sienten relegados en relación a puestos públicos toda vez que deben haber ejercido previamente cargos comunales.

c) Representación como mandato

Una tercera cualidad inherente a la democracia comunitaria en el proceso de autonomías indígenas en Bolivia se refiere al carácter de la representación. Y es que, al asumir la representación de la comunidad como un deber, el representante está obligado a expresar la decisión colectiva adoptada en la asamblea como máxima/última instancia. Se trata de la

representación como mandato vinculante toda vez que “la soberanía social no se delega, sino que se ejerce directamente” (Patzí, 2009: 176).

Así, a diferencia de la democracia representativa que privilegia la representación en su dimensión de autorización, en la democracia comunitaria el representante no está autorizado a tomar decisiones individuales por su cuenta. Su mandato consiste en expresar y defender la decisión adoptada por la colectividad. En palabras de Gutiérrez: “la función de representación se limita a buscar los modos de dar curso a la voluntad común” (en Patzí, 2000: 176). En consecuencia, el representante no manda. O mejor: “manda obedeciendo”. El representante obedece y canaliza la decisión común. En ello radica su servicio obligatorio, su cargo, su mandato imperativo, que es revocado por la comunidad reunida en asamblea en caso de que el representante no se sujete a lo deliberado y decidido colectivamente. Pero sin duda lo más importante de estos procedimientos de participación y decisión es que “impiden la instauración permanente de un grupo dirigente sin control de la comunidad” (Villoro, 2006: 10).

El principal límite a esta representación como mandato es la rigidez de la decisión: el representante carece de un margen razonable de autonomía para deliberar en un espacio de representación y adoptar decisiones con arreglo a esa dinámica, que va más allá de la comunidad. Está en cuestión también el alcance de la soberanía comunal ejercida directamente en la asamblea, donde la decisión colectiva tiende a uniformar posiciones y puede limitar el derecho a la disidencia.

d) Decisión (colectiva) por consenso

Uno de los supuestos principales de la democracia comunitaria es que las decisiones colectivas, sea en asamblea de todos, sea en las diferentes reuniones de autoridades o delegados, se toman por consenso. El principio es que los asuntos comunes, puestos a consideración por la autoridad, son debatidos ampliamente hasta lograr un curso de decisión compartido, del que forman parte todos. La expresión de dicho acuerdo puede adoptar diferentes formas: levantar la mano, decir “aprobado”, aplaudir, ratificar con un “*jallalla*”.²¹ Claro que el consenso no siempre

21 *Jallalla* es una palabra en lengua aymara utilizada en el área andina de Bolivia. Tiene diferentes usos y significados, pero en su sentido general expresa aprobación: “sí, así es, está bien, estamos de acuerdo”. Es una aceptación colectiva que supone adhesión y compromiso de quienes participan en el acto o decisión.

se logra, en cuyo caso se acude a la decisión mayoritaria mediante algún procedimiento público, en especial cuando hay dos o más posiciones contrarias (o cuando el propio mecanismo prevé decidir entre más de una opción). De hecho, el consenso no es equivalente a concordancia plena. También suele ocurrir que la ausencia de acuerdo derive en postergar el asunto, asumiendo que “ninguna decisión se toma sin un acuerdo colectivo (Villoro, 2006: 9).

Claro que el consenso previa deliberación no es una cualidad peculiar de la democracia comunitaria en las naciones y pueblos indígenas de los Andes. Como bien expone Wiredu (2000), desde su experiencia en Gana, la regla de decisión por consenso rigió como principio en la vida tradicional africana. En el caso de los ashantis, por ejemplo, la búsqueda de consenso implica un prolongado proceso de discusiones y consultas. Así, es simbólico que nunca se produzca una votación formal para decidir o elegir.²² Lo fundamental es asumir el consenso como objetivo, aunque no siempre pueda ser obtenido. La premisa es que haya voluntad de diálogo a fin de “producir compromisos que sean aceptables por todos o, al menos, no desagradables para algunos”; y, en su caso, lograr una “suspensión voluntaria del desacuerdo” (Wiredu, 2000: 2).

En cuanto a sus límites, si bien el consenso niega la regla de la mayoría, que suele privar a las minorías del derecho a estar representadas en las decisiones, también es evidente que el consenso no equivale a unanimidad. Así, en ocasiones, la decisión expresa la posición “predominante” (que no es lo mismo que “mayoritaria”). También el imperativo del consenso puede impedir posiciones disidentes o convertirlas en silencios. Y está también la temporalidad de la decisión, que es lenta –o diferida– cuando el consenso no es fácil y las minorías ejercen veto. La construcción de acuerdos, por vía de la persuasión, puede ir en contra de la eficacia decisional. Sin contar que en la asamblea participan (y deciden) los que pueden llegar a ella según la convocatoria, principalmente varones.

e) Democracia sin partidos

Otra cualidad central de la democracia comunitaria radica en la prescindencia de los partidos políticos. En rigor, más que suprimir la mediación

22 “Entre los ashantis no hay una palabra antigua para ‘votar’”, sostiene Wiredu (2000: 3).

partidaria, la democracia comunitaria la omite porque no es necesaria. Como vimos, tanto la toma de decisiones colectivas como la selección o designación de autoridades y representantes responden a normas y procedimientos propios. Por ello, las organizaciones políticas no tienen lugar en la democracia comunitaria, donde no existe postulación de candidaturas partidarias ni se compite en elecciones para acceder a cargos.

Resulta demostrativo de esa democracia sin partidos que en ninguno de los estatutos autonómicos indígenas los partidos políticos sean reconocidos como actores.²³ La centralidad en las comunidades es asumida por las organizaciones matrices, las autoridades originarias y las dirigencias orgánicas, que asumen el papel de mediación, de autoridad como servicio y de representación por mandato. Más todavía, los partidos son percibidos como actores que dividen y provocan pugnas en la comunidad, por lo que no son bien recibidos ni vistos.

Más allá del proceso autonómico, la designación directa de asambleístas indígenas en las Asambleas Departamentales, que ya cuenta con dos experiencias en los comicios subnacionales de 2010 y 2015, demuestra ampliamente que las naciones y pueblos indígenas no requieren mediaciones partidarias para elegir a sus representantes (Fernández, 2011; Diez Astete; 2012; Vargas Delgado, 2014). En general, lo hacen según normas y procedimientos propios, casi siempre en asamblea, y con procesos de selección previa en las comunidades. Así, la elección es directa, ya sea por aclamación, cuando hay consenso; ya sea por decisión mayoritaria abierta y pública, cuando hay opciones en pugna; o mediante algún procedimiento tradicional para expresar adhesión y preferencias, como ponerse en fila detrás de los postulantes. En estos casos, sobre todo en la parte andina, operan los mecanismos de rotación y trayectoria arriba descritos. Y para ser autoridad o representante se deben cumplir algunos requisitos específicos de la democracia comunitaria, como haber “pasado cargo”, hablar el idioma originario, no tener cuentas pendientes con la comunidad, haber sido elegido por su organización, tener compromiso con las luchas indígenas.

23 Hay dos variaciones interesantes. El estatuto autonómico de Mojocoya, de población quechua y tradición de sindicalismo campesino, no reconoce la presencia de partidos políticos, pero adopta el voto individual y secreto para la elección de sus autoridades. Y el proyecto de estatuto aymara de Jesús de Machaca, asentado en la democracia del ayllu, abre la opción de reconocer la presencia de organizaciones políticas, pero únicamente si son aprobadas previamente por el cabildo y se sujetan a las normas y procedimientos propios.

f) Complementariedad chacha-warmi

Por último, una cualidad relevante, al menos como principio, en la democracia comunitaria del ayllu es el *chacha-warmi* (complementariedad y equilibrio hombre-mujer, principio de dualidad). En general, todos los mallkus varones se consagran como autoridades y ejercen el cargo de manera conjunta con sus esposas (*mama t'allas* o *mallku taykas*). Y “caminan juntos” (Arteaga, 2014).²⁴ El supuesto es que el hombre (casado) no puede ser autoridad separado de la mujer. Son una unidad, se integran.

Claro que, en algunas ocasiones, la mujer cumple una función más bien subordinada, de carácter simbólico y en calidad de “acompañante”. Y el *chacha-warmi* puede encubrir situaciones de discriminación. Es evidente también que, en las asambleas, cabildos y reuniones, quienes más hablan, participan y deciden son los varones. Las mujeres están presentes, pero usualmente en silencio. Al respecto, Silvia Rivera dice lo siguiente: “en la práctica cotidiana de asambleas de sindicatos y de comunidad, en asambleas mixtas las mujeres siempre están calladas, no hablan mucho. Ese es el problema” (en Santos, 2015). Además, hay discriminación al hombre soltero y, más todavía, a la mujer soltera: no pueden ser autoridades porque están “incompletos”.²⁵

Hasta aquí, de manera sintética, algunas cualidades inherentes a la democracia comunitaria en sus diferentes expresiones en el ámbito de las autonomías indígenas en Bolivia. Como puede verse, estas cualidades plantean importantes interpelaciones y emergencias frente al canon hegemónico de la democracia liberal-representativa. Proponen también aprendizajes y retos de complementariedad. Pero sin duda lo más relevante es que abonan saberes y prácticas fundamentales en el declarado horizonte-expectativa de una demodiversidad plurinacional en ejercicio.

24 En su importante estudio sobre el *chacha-warmi* en la autonomía indígena de Titora Marka, en Bolivia, Arteaga (2014) demuestra que hay unos espacios de cumplimiento y otros de incumplimiento de la complementariedad entre hombres y mujeres.

25 Como analizan Albó y Mamani (en Choque, 2009), “solo son *jaqipersona-chacha-warmi*, cuando ya se han casado y tienen su propio terreno. Antes de ello apenas tienen voz, no voto, en la comunidad”.

Conclusiones con agenda

En este texto he argumentado a favor de la demodiversidad plurinacional como un ejercicio, con tensiones y resistencias, para radicalizar las democracias. Se trata de una apuesta, inscrita en las epistemologías del sur, no solo para ampliar el canon democrático, sino también para interpelarlo, detonarlo, transformarlo. Con ese propósito, desde las luchas por la emancipación, son fundamentales no solo los impulsos de democratización generados por las experiencias de democracia directa y participativa, sino también las emergencias de diferentes expresiones de la democracia comunitaria y el autogobierno indígena. La demodiversidad plurinacional en ejercicio, pues, muestra que la esperanza existe y, lo más importante, que hay alternativas.

Ahora bien, en un tiempo presente signado por tentaciones y tendencias de contracción de la democracia, cada vez más impotente frente al capitalismo, ¿cuál es la agenda de la demodiversidad? Planteo tres desafíos:

1. Resulta imprescindible no estancarnos, como imposición, cual fatalidad, en una democracia (de baja intensidad) entendida como el solo conjunto de reglas y procedimientos de autorización;²⁶ esto es, votar, y si acaso elegir, con base en el principio de representación política.
2. Es ineludible reforzar la esencial pero insuficiente ampliación del canon democrático por obra de la “articulación densa” con la democracia participativa, con arreglo a diversos mecanismos, gramáticas y ámbitos de decisión y deliberación colectiva.
3. Y corresponde, en esencia, visibilizar, comprender e impulsar la complementariedad intercultural con saberes, instituciones y prácticas democráticas de las naciones y pueblos indígenas en el principio de “mandar obedeciendo” y el horizonte de ejercicio de derechos colectivos, entre ellos la libre determinación y el autogobierno.

En este recorrido en torno a la demodiversidad plurinacional desde la larga marcha de las autonomías indígenas en Bolivia, he sostenido que la democracia comunitaria y el autogobierno indígena, en tanto emergencias del sur global, pueden ser esenciales para “despensar la naturalización de la

26 Santos (2014) asocia la democracia liberal-representativa con una democracia de baja intensidad, e identifica dos patologías: de la representación, con representados que no se identifican con sus representantes; y de la participación, con ciudadanos cada vez menos interesados en las cuestiones políticas, que optan por abstenerse.

democracia liberal-representativa” (Santos, 2014). Sin negar sus límites (en especial el problema de escala), ni algunas potenciales distorsiones (como la tensión con derechos individuales), las democracias de lo comunitario muestran que: a) las decisiones sobre asuntos comunes, más allá de elites y burocracias, son resultado de la deliberación y se adoptan en asambleas y cabildos en tanto máxima instancia; b) el ejercicio de autoridad, más que una conquista, es una responsabilidad, un servicio a la comunidad; c) la representación, en lugar de agotarse en la dimensión de autorización, expresa un mandato con identidad colectiva y control social; d) las determinaciones, rebasando el principio de mayoría, pueden tomarse por consenso, que debe ser construido con la participación de todos; e) la agregación de intereses en la comunidad no requiere profesionales de la política ni mediaciones partidarias; f) el caminar juntos hombre-mujer, ese principio de complementariedad, plantea interesantes retos a la igualdad sustantiva o paridad de género; y, g) no son posibles la democracia ni el (auto)gobierno sin dar cuenta también de alternativas al desarrollo. Está dicho: para subvertir el canon democrático.

Reafirmar las democracias en plural no es tarea sencilla. Menos aún en un campo político dominante que, descartando y descalificando la demodiversidad, nos “enseña” cada día que la democracia monocultural del sufragio individual es una, universal, incuestionable y única. El desafío es mayor cuando a la anhelada demodiversidad le añadimos una cualidad: plurinacional, y una sustancia: intercultural. Son tiempos interesantes. Hay experimentalismo y disputa para rato.

Bibliografía

- Aguiló, Antoni (17 de julio de 2013). “Demodiversidad: las luchas por otras democracias”. *Diario de Mallorca*. Recuperado de: <http://www.diariodemallorca.es/opinion/2013/07/17/demodiversidad-luchas-democracias/860840.html>
- Albó, Xavier (2012). *El chaco guaraní camino a la autonomía originaria*. La Paz: Cipcá / GIZ / Ministerio de Autonomías.
- Arteaga Böhr, Ana Cecilia (2014). *Caminemos juntos. Complementariedad chacha-warmi (hombre-mujer) y autonomías indígenas en Bolivia*. México D.F.: Mimeo.
- Ávila, Ramiro (2011). *El neoconstitucionalismo transformador. El Estado y el derecho en la Constitución de 2008*. Quito: Abya Yala / UASB.

- Cameron, John D. (27 de febrero 2012). "Identidades conflictuadas: conflictos internos en las autonomías indígena originario campesinas en Bolivia" [ensayo leído]. *Seminario Interdisciplinario en Clase y Etnicidad en los Andes*. Londres: Instituto para el Estudio de las Américas.
- Cameron, Maxwell; Eric Hershberg y Kenneth Sharpe (eds.) (2012). *Nuevas instituciones de democracia participativa en América Latina: la voz y sus consecuencias*. México D.F.: Flacso.
- Choque, María Eugenia (2009). *Chacha-warmi. Imaginarios y vivencias en El Alto*. La Paz: Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.
- Combés, Isabelle (2005). "¿Con o sin dueños? Participación política y 'democracia indígena' en el Chaco boliviano". Jorge León Trujillo (coord.). *Participación política, democracia y movimientos indígenas en Los Andes*. La Paz: IDEA / Fundación PIEB.
- Diez Astete, Álvaro (2012). *Estudio sobre democracia comunitaria y elección por usos y costumbres en las tierras bajas de Bolivia*. La Paz: OEP e IDEA Internacional.
- Exeni Rodríguez (coord.) (2015). *La larga marcha. El proceso de las autonomías indígenas en Bolivia*. La Paz: Fundación Rosa Luxemburg / CES-Proyecto ALICE.
- (2014). "Bolivia (pos)constituyente: de traducciones y ausencias". s. l.: Centro de Estudios Sociales, Universidad de Coímbra / Mimeo.
- (2013). "Democracia intercultural, ese horizonte". *Andamios*. Núms. 7 y 8: 139-146.
- (2010). "Bolivia: hacia una democracia intercultural con igualdad". *Cuarto Intermedio*. Vol. 95: 6-19.
- Fernández Osco, Marcelo (2011). *Pluriversidad. Colonialidad de los usos y costumbres*. La Paz: OEP / IDEA Internacional.
- García Linera, Álvaro (2015). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. México D.F.: Clacso y Siglo XXI Editores.
- García Yapur, Fernando (2012). "Democracia plural. Sistema de gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia". Fernando Mayorga (coord.). *Estado, ampliación de la democracia y disputa política*. Cochabamba: CESU-UMSS.
- Guarachi, Paulino (2015). "Autogobierno de Totorá Marka". José Luis Exeni (coord.). *La larga marcha. El proceso de las autonomías*

- indígenas en Bolivia*. La Paz: Fundación Rosa Luxemburg / CES-Proyecto ALICE.
- Iriarte, Gregorio y CIPCA (1980). *Sindicalismo campesino: ayer, hoy y mañana*. La Paz: Ediciones CIPCA.
- Lissidini, Alicia; Yanina Welp y Zovatto, Daniel (comps.) (2014). *Democracias en movimiento*. México D.F.: UNAM e IDEA Internacional.
- Mayorga, Fernando (2014). *Incertidumbres tácticas. Ensayos sobre democracia, populismo y ciudadanía*. La Paz: Plural Editores, Ciudadanía y PIEB.
- (2011). *Dilemas. Ensayos sobre democracia intercultural y Estado plurinacional*. La Paz: Plural editores y CESU-UMSS.
- Morell i Torra, Pepe (2013). “Etnografía de una autonomía indígena en construcción”. s. l.: Mimeo / Universitat de Barcelona.
- Patzi Paco, Félix (2009). *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz: Editorial Vicuña.
- Plata, Wilfredo (2009). “De municipio de Autonomía indígena”. *Reconfigurando territorios. Reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia*. La Paz: Fundación Tierra. Recuperado de: <http://www.ftierra.org/index.php/publicacion/libro/4-informe-2009-reconfigurando-territorios-reforma-agraria-control-territorial-y-gobiernos-indigenas-en-bolivia>
- PNUD Bolivia (2007). *El estado del Estado en Bolivia. Informe Nacional sobre Desarrollo Humano*. La Paz: PNUD.
- Prada, Raúl (2015). “Desconstitución de la Constitución”. *Oikologías* [bolg]. Recuperado de: <https://pradaraul.wordpress.com/2015/02/04/desconstitucion-de-la-constitucion/>
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje.
- Santos, Boaventura de Sousa (2015). *Revueltas de indignación y otras conversas*. La Paz: Proyecto ALICE, CES.
- (2014). *Democracia al borde del caos. Ensayo contra la auto-flagelación*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Siglo XXI Editores.
- (2010a). *Refundación del Estado en América Latina*. La Paz: Plural editores y CESU-UMSS.
- (2010b). “Enriquecer la democracia construyendo la plurinacionalidad”. Miriam Lang y Alejandra Santillana (comps.). *Democracia, participación y socialismo*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg.

- (2009). Una epistemología del sur. México D.F.: CLACSO Coediciones y Siglo XXI editores.
- (2008a). *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*. La Paz: CLACSO / Cides-UMSA/ Muela del Diablo Editores / Comuna. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20100610101405/boaventPE.pdf>
- (2008b). *Quinze teses para aprofundar a democracia*. s. l.: Mimeo / Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Recuperado de: <http://docslide.net/documents/quince-tesis-boaventura.html>
- Santos, Boaventura de Sousa y Leonardo Avritzer (2004). “Introducción: para ampliar el canon democrático”. Boaventura de Sousa Santos (coord.). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Schavelzon, Salvador (2015): *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Quito: Abya Yala / CLACSO.
- (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: Plural / CLACSO / CEJIS / IWGIA.
- Tapia, Luis (2011). *Consideraciones sobre el Estado plurinacional*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional y FBDM.
- Ticona, Esteban; Gonzalo Rojas y Albó, Xavier (1995). *Votos y wiphalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia*. La Paz: Fundación Milenio y CIPCA.
- Vargas Delgado, Miguel (coord.) (2014). *La democracia comunitaria: entre el deseo y la realidad*. Santa Cruz: Fundación PIEB.
- Vargas Rivas, Gonzalo (2013). *El desarrollo de la democracia intercultural en el Estado Plurinacional boliviano*. La Paz: OEP.
- Villoro, Luis (2006). “Democracia comunitaria” [conferencia dictada el 21 de noviembre de 2006 en el ITAM]. México D.F.: Mimeo.
- Wiredu, Kwasi (2000). “Democracia y consenso en la política tradicional africana”. *Polylog. Forum for Intercultural Philosophy* [blog]. Recuperado de <http://them.polylog.org/2/fwk-es.htm>
- Zegada, María Teresa y Claudia Arce; Gabriela Canedo y Alber Quispe (2011). *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano*. La Paz: CLACSO / Muela del Diablo Editores.

Epílogo personal

José Luis Exeni Rodríguez

La primera edición de este libro se presentó en octubre de 2019, poco antes de las elecciones generales de ese año. Contra todo pronóstico, dichos comicios, a la postre fallidos, fueron declarados “sin efecto legal”. Se había instalado una vertiginosa coyuntura crítica con movilización urbana, derrocamiento presidencial, gobierno provisorio de *ipso facto*, recomposición del órgano electoral y nueva convocatoria a elecciones. Más allá de narrativas irreconciliables, el tenso período se sintetizó en tres palabras: crisis, polarización e incertidumbre.

Hay mucho por analizar y debatir en torno a esta coyuntura crítica, sus orígenes y sus implicaciones. También es necesario abordar la recomposición del campo político boliviano luego del prolongado y complejo mega-ciclo-electoral (iniciado en octubre de 2018 con la convocatoria a primarias para binomios presidenciales, y que se cierra con los comicios departamentales, regionales y municipales de marzo-abril 2021). No es propósito de este Epílogo ocuparme de ello¹. Aquí quisiera proponer, como puesta al día, algunas impresiones sobre el devenir del proceso posconstituyente.

1 Hay algunos textos importantes que aportan lecturas plurales para analizar esta coyuntura crítica. Sugiero en especial los dos siguientes. Fernando Mayorga (coord.): *Crisis y cambio político en Bolivia. Octubre y noviembre de 2019: La democracia en una encrucijada*. La Paz, CESU-UMSS y Oxfam, 2020. Jan Souverein y José Luis Exeni Rodríguez (coordinadores): *Nuevo mapa de actores en Bolivia. Crisis, polarización e incertidumbre (2019-2020)*. La Paz, FES, 2020.

¿Qué pasó con los complejos y contradictorios andamios de la refundación estatal en Bolivia durante el intenso período de crisis 2019-2020? O mejor: cumplidos, este mes de febrero, doce años de vigencia de la (nueva) Constitución Política, ¿cuál es el balance? ¿Cuánto avanzó, si acaso, la cualidad plurinacional del Estado? ¿Y su componente autonómico? ¿Nos hemos aproximado algunos pasos más al horizonte de la democracia intercultural? ¿Y al ejercicio de los principios a la libre determinación y al autogobierno indígena? ¿Los buenos vivires, como alternativa al desarrollo/desarrollismo, siguen en agenda? ¿Y los derechos de la Madre Tierra? ¿El pluralismo jurídico? Preguntas, exploraciones.

Como fue expuesto en la “Introducción” de este libro, se asume que la refundación del Estado es un proceso histórico de largo plazo, pleno de tensiones irresueltas. Es un terreno en disputa, con caminos experimentales, sin recetas. Un proceso en construcción que tanto puede implicar avances y transformaciones sustantivas, como parálisis, distorsión, retrocesos. Son pues andaduras graduales, ora con expectativas/agendas nacidas en las luchas, ora con frustraciones en su implementación. No hay, entonces, soluciones definitivas ni tampoco, lo sabemos, irreversibles.

En ese horizonte, sospecho que las tensiones posconstituyentes registradas durante una década (2009-2019), al amparo de sucesivos gobiernos del MAS-IPSP con núcleo en el “evismo”, se mantuvieron en esencia durante el régimen provisorio de Ñez (ese oscuro paréntesis). Así, más que cambios estratégicos en el rumbo del proceso de refundación estatal en Bolivia, hubo prolongación de la disputa: con querrela simbólica, silenciamiento, añoranza del pasado preconstituyente. Tampoco se perciben variaciones relevantes tras retomar el cauce democrático y constitucional con las elecciones generales de octubre de 2020.

Respecto al llamado constitucionalismo transformador, de naturaleza contrahegemónica, la disputa se inclinó, al menos en los mensajes oficiales del gobierno transitorio, a favor de la desconstitucionalización en clave de negacionismo. Quienes en su momento buscaron abortar el proceso constituyente y votaron en contra del nuevo texto constitucional, izaron nuevamente, con altavoz, la consigna del “retorno a la República”. Era su forma de negar, con mala fama, aquello que identifican no como cualidad esencial del nuevo modelo de Estado, sino como marca del “masismo”: el Estado Plurinacional.

Así, la falacia se nutre de ida y vuelta: oponer como irreconciliable aquello que es complementario. El Estado Plurinacional asumido en

la Constitución no pretende reemplazar a la República de Bolivia, sino superar el proyecto homogeneizador de “un Estado, una nación”. El principio es que, en un mismo Estado, en la nación cívica boliviana, pueden convivir muchas naciones culturales (Santos, 2010). El discurso obseso de “la República” no lo entiende. Y al vetar la plurinacionalidad, racismo señorial de por medio, pretende ignorar al sujeto colectivo indígena originario campesino.

Tampoco le va mejor al discurso excluyente del solo Estado Plurinacional (“sin República”, como si fuese posible). La tradición de la República, que se mantiene en la letra de la Constitución Política, no se opone a lo plurinacional, sino a la monarquía, al poder arbitrario y sin límites, a la negación de lo público. La falacia es inútil. Pero tiene fuerza, en especial simbólica. Y distorsiona el debate. El saldo es doblemente negativo: se debilita la República, se frena la construcción del Estado Plurinacional. El constitucionalismo transformador, así, transforma poco.

Lo que se avivó en la coyuntura crítica fue la disputa por los símbolos, que también es una contienda por la imposición de relatos. No es casual que el derrocamiento del expresidente Morales haya tenido, como momento emblemático, la quema de la Wiphala, arriada con desprecio como “símbolo del MAS”². Tampoco es casual que, ante la indignación provocada, en especial en la ciudad de El Alto, pronto los incendiarios –motines incluidos– tuviesen que pedir disculpas, alegar desconocimiento, (re)jizar velozmente la Wiphala. Esa disputa se expresó hace poco como caricatura con la “defensa del escudo de armas” realizada por una alianza política digna de mejores causas.

Como sea, más allá de los discursos y los símbolos, persiste de manera transversal a los gobiernos la brecha entre el reconocimiento constitucional de derechos (individuales y colectivos) y su realización-ejercicio. Bastan dos ejemplos. El derecho a la consulta previa, libre e informada (ni hablemos del consentimiento), entre otros, continúa siendo una asignatura pendiente, con un proyecto de ley engavetado en algún escritorio de la Asamblea Legislativa. Está en suspenso también el pluralismo jurídico, arrinconado por una severa crisis del sistema ordinario de administración de (in)justicia, con enmienda postergada *sine die*. Es el esquivo proceso de desarrollo normativo y de reforma institucional.

2 Un valioso conjunto de reflexiones y testimonios al respecto, desde la ciudad de El Alto, desde lo simbólico-cultural, con interpelación anticolonial, puede encontrarse en el libro *Wiphalas, luchas y la nueva nación*, coordinado por Pablo Mamani Ramírez. La Paz, FES, CEEA, Nina Katari y Willka, 2020.

Pero también prosiguen algunos avances, que en sí mismos profundizan el proceso. En silencio, casi en la clandestinidad, las autonomías indígena originario campesinas (AIOC) continúa su larga marcha. Salinas, en Oruro, conformó hace poco su autogobierno por normas y procedimientos propios (van cuatro, luego de Charagua Iyambae, Raqaypampa y Uru Chipaya). Otros tres municipios y cuatro territorios IOC avanzan en diferentes fases de sus estatutos. Son pocos y hay demasiadas trabas, cierto, pero constituyen la demostración de que la libre determinación, el autogobierno, son posibles.

Asimismo, en el marco de las elecciones subnacionales 2021, se registra una nueva experiencia (la tercera tras la aprobación del texto constitucional) de elección directa de asambleístas departamentales de las naciones y pueblos indígenas (a los que se añaden asambleístas regionales en el Gran Chaco y ahora algunos concejales indígenas). Se lo hace con arreglo a la democracia comunitaria en sus diferentes expresiones, sin pasar por la ritualidad del proceso electoral, las organizaciones políticas y más allá del sufragio individual. Es el principio de la autorrepresentación.

Entre tanto, el horizonte asumido de la democracia intercultural sigue siendo “una buena idea”. Hemos señalado que un salto cualitativo del texto constitucional es el reconocimiento de tres formas de democracia: directa y participativa, representativa y comunitaria. El reto es pasar del saludable reconocimiento al ejercicio complementario con igual jerarquía. Ese horizonte de *demodiversidad* está todavía distante. En todo caso, no es un dato menor que el cauce de solución pacífica a una coyuntura conflictiva y crítica, al final del camino, una vez más, sean las magulladas urnas.

¿Y los buenos vivires? ¿Los derechos de la Madre Tierra? ¿El armazón de una economía plural? ¿La apuesta por una alternativa al desarrollo? Si durante una década estos principios constitucionales habían sido relegados al ámbito discursivo, los símbolos, algunos planes y pocas normas, en el último período salieron de escena oficial. La evidencia muestra el persistente predominio de un modelo de desarrollo con base extractivista. Con el añadido de que la agenda de políticas públicas está marcada hoy por la gestión de la crisis sanitaria por Covid-19 y una severa crisis económica.

Planteo estas pocas impresiones generales como motivación personal para destacar la necesidad de una agenda de investigación, y de amplio debate, sobre el itinerario del proceso (pos)constituyente en Bolivia. Y es que, está visto, una cosa es la letra, y acaso el espíritu, de

la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional; y otra distinta su implementación, el ejercicio de derechos, las leyes de desarrollo, las políticas públicas. El puente puede albergar momentos participativos y luminosos, pero también opacos. La prematura desconstitucionalización lo demuestra.

Queda entonces como apremio este muy breve recorrido por el paisaje de tensiones irresueltas del proceso posconstituyente en Bolivia, expresadas hoy en un escenario de crisis múltiple, polarización política y sensación de incertidumbre. Las emergencias y alternativas, nacidas en las luchas, en la historia larga, desde el Sur, están en curso. Habrá que asumir que sus andamios/andares son lentos, experimentales, contradictorios, provisorios. Así pues, reconociendo que el horizonte no es de coyuntura crítica ni de solo ciclo, sino de cambio civilizatorio, una tarea impostergable en este campo pasa por alentar un nuevo proceso constituyente: desde abajo, con autocrítica, desde las organizaciones, no cooptado ni condicionado por el Estado. Un proceso cuyo “todavía-no”, posibilidad-anticipo de futuro, sea de emancipación social.

Febrero de 2021

Notas biográficas de las y los autores

Boaventura de Sousa Santos (Portugal) es doctor en Sociología del Derecho por la Universidad de Yale. Es catedrático emérito de la Facultad de Economía de la Universidad de Coímbra y Distinguished Legal Scholar de la Universidad de Wisconsin-Madison. Es director del Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad de Coímbra y coordinador científico del Observatorio Permanente da Justiça Portuguesa. Coordinó el proyecto de investigación ALICE, financiado por el Consejo Europeo de Investigación (ERC). Ha ganado diversos premios. Sus diversos trabajos publicados versan sobre globalización, sociología del derecho, epistemología, democracia y derechos humanos.

Fernando Mayorga (Bolivia) es sociólogo y doctor en Ciencia Política por la FLACSO/Sede académica México. Director del Centro de Estudios Superiores Universitarios - Universidad Mayor de San Simón (CESU-UMSS) y docente universitario. Coordinador del grupo de trabajo “Ciudadanía, representación política y organizaciones populares” de CLACSO. Últimos libros: *Incertidumbres tácticas. Ensayos sobre democracia, populismo y ciudadanía* (2014), *Urnas y democracia directa. Balance del Referendo Constitucional* (coautor, 2016) y *Antes y después del referendo. Política y democracia en el Estado Plurinacional* (2019.)

José Luis Exeni Rodríguez (Bolivia) es comunicador y politólogo. Fue investigador posdoctoral del Proyecto ALICE, Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad de Coímbra, Portugal, con especialidad en constitucionalismo transformador y democracia. Doctor en Investigación en Ciencia Política y maestro en Ciencias Sociales por la FLACSO/Sede

académica México. Autor de varias publicaciones sobre comunicación política y democracia. Fue presidente de la Corte Nacional Electoral y vicepresidente del Tribunal Supremo Electoral de Bolivia.

Mara Bicas (Portugal) fue doctoranda en “Democracia en el siglo XXI” en el Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad de Coímbra, y parte del equipo de investigación del proyecto ALICE. Terminó un máster en Psicología comunitaria sobre la actuación sociopolítica y comunitaria para la democratización de la democracia en el Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Licenciada en Servicio Social, ha coordinado y colaborado en diversos proyectos de intervención social y comunitaria en Portugal.

María Teresa Zegada Claure (Bolivia) es socióloga con maestría en Ciencia Política (CESU-UMSS), Doctora en Procesos Sociales y Políticos en América Latina en la Universidad de Arte y Ciencias Sociales (U-ARCIS, Chile). Integrante del Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES). Docente e investigadora en la Facultad de Ciencias Sociales de la UMSS, Carrera de Comunicación de la UCB, y el programa de posgrado en la UPB. Autora de diversos libros y artículos en revistas especializadas en ciencias sociales y políticas.

Salvador Schavelzon (Argentina) es doctor en antropología por el Museo Nacional (Río de Janeiro), profesor en la Universidad Federal de São Paulo (UNIFESP, Osasco). Estudió procesos políticos en América Latina y publicó trabajos sobre el proceso constituyente boliviano y ecuatoriano, la plurinacionalidad y el buen vivir, cosmopolítica campesina indígena, comunidad y autonomía, además de teoría antropológica y problemas del capitalismo contemporáneo.

Silvia Rivera Cusicanqui (Bolivia) es una feminista aymara, socióloga, historiadora y teórica de la subalternidad. Se inspira y recurre a la teoría anarquista, así como a las cosmologías quechua y aymara. Fue directora y partícipe de largo recorrido del Taller de Historia Oral Andina (THOA). Es asimismo una activista que trabaja directamente con movimientos indígenas en Bolivia, como el Movimiento Katarista y el Movimiento Campesino de Cultivadores de Coca.

Xavier Albó (Cataluña, de nacionalidad boliviana) es sacerdote de la Compañía de Jesús. Doctor en Lingüística y Antropología por la Universidad de Cornell, Nueva York, Doctor en Filosofía por la Universidad Católica del Ecuador, realizó estudios en Humanidades en Cochabamba y en Ecuador. Fue miembro del consejo académico del CIDES, de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica, del Comité

Directivo del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), cofundador del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), del que fue el primer director. Actualmente es director de la Fundación Xavier Albó. Apasionado escritor, cuenta con más de 300 publicaciones.

La refundación hacia un Estado de “las venas cerradas” es un proceso histórico no solo complejo, con varios obstáculos, sino de largo plazo. Como no depende de recetas ni admite soluciones definitivas, se trata de un itinerario más bien experimental, abierto, de resultados a veces provisorios. Es un campo en tensión y en disputa que implica avances y transformaciones sustantivas, pero también estancamientos, silencios, retrocesos.

De ese proceso (pos)constituyente en el país, desde diferentes miradas, se ocupa *Estado Plurinacional y democracias. ALICE en Bolivia*. Si bien en la historia larga doce años es poco tiempo para evaluar un proceso, constituye en cambio un período suficiente para hacer recuento, ensayar preguntas, compartir inquietudes críticas, nutrir aprendizajes recíprocos. En esa senda colectiva, como aporte a la necesaria conversación pública, se sitúa este libro.



**FRIEDRICH
EBERT** 
STIFTUNG

