



Desafíos normativos latinoamericanos

La Constitución Plurinacional de Bolivia (2009)

Susana de Luque

Desafíos normativos latinoamericanos

La Constitución Plurinacional de Bolivia (2009)

Susana de Luque



(serie tesis posgrado)

Universidad Nacional de Quilmes

Rector

Alejandro Villar

Vicerrector

Alfredo Alfonso

Departamento de Ciencias Sociales

Directora

Nancy Calvo

Vicedirector

Néstor Daniel González

Coordinador de Gestión Académica

Guillermo De Martinelli

Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia

Coordinadora

Patricia Berrotarán

Integrantes del Comité Editorial

Matías Bruera

Cora Gornitzky

Mónica Rubalcaba

Editoras

Brenda Rubinstein

Josefina López Mac Kenzie

Diseño gráfico

Julia Gouffier

Asistencia Técnica

Eleonora Anabel Benczearki

Imagen de tapa

Intervención sobre imagen: Wanda Siri

Desafíos normativos latinoamericanos

La Constitución Plurinacional de Bolivia (2009)

Susana de Luque

de Luque, Susana

Desafíos normativos latinoamericanos : la Constitución Plurinacional de Bolivia 2009 / Susana de Luque. - 1a ed. - Bernal : Universidad Nacional de Quilmes, 2018.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-558-497-6

1. Bolivia. 2. Constitución. 3. Derechos Civiles. I. Título.
CDD 320

Departamento de Ciencias Sociales





Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia

Serie Tesis Posgrado

sociales.unq.edu.ar/publicaciones

sociales_publicaciones@unq.edu.ar

Los capítulos publicados aquí han sido sometidos a evaluadores internos y externos de acuerdo con las normas de uso en el ámbito académico internacional.

-  Esta edición se realiza bajo licencia de uso creativo compartido o Creative Commons. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:
-  **Atribución:** se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor, editor, año).
-  **No comercial:** no se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.
-  **Mantener estas condiciones para obras derivadas:** solo está autorizado el uso parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan en la obra resultante.

| ÍNDICE |

INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO 1. La modernidad occidental.....	15
1.1. Estado, soberanía y derechos individuales.....	15
1.2. Estados nacionales y matriz colonial en América latina.....	37
CAPÍTULO 2. Liberalismo y razón de Estado en la perspectiva de Michel Foucault.....	47
2.1. La razón de Estado clásica.....	53
2.2. La razón de Estado frugal.....	57
2.3. La razón de Estado neoliberal.....	71
CAPÍTULO 3. El proyecto epistemológico de Occidente: subjetividad individual y razón práctica.....	79
3.1. Crítica a la epistemología fundacional.....	81
3.2. Razón práctica y explicación científica.....	95
3.3. El utilitarismo como principio moral.....	101
3.3.1. La crítica de Amartya Sen a la filosofía utilitarista liberal.....	107
CAPÍTULO 4. Constitución y Estado Plurinacional en Bolivia....	111
4.1. Globalización y crisis del Estado nación en América latina.....	111
4.2. El horizonte pluralista.....	119

4.2.1. La Constitución boliviana en contexto.....	120
4.2.2. La Constitución boliviana en foco: antecedentes.....	131
4.3. El Estado y la sociedad plural en la nueva Constitución.....	139
4.3.1. Alcances del pluralismo.....	143
4.3.2. Pluralismo político.....	145
4.3.3. Pluralismo jurídico y económico.....	151
4.3.4. Reflexiones sobre el Estado.....	155
CAPÍTULO 5. Cultura, cosmovisión y pensamiento andino.....	159
5.1. Lengua y cultura.....	159
5.2. Sistema de creencias.....	163
5.3. El pensamiento andino desde una perspectiva filosófica.....	171
5.3.1. Pachamama: espacio y tiempo.....	176
5.3.2. Principios organizadores de la cosmovisión andina...180	
5.4. La naturaleza con derechos.....	191
5.4.1. Los derechos de la naturaleza en la Constitución boliviana.....	204
5.5. Pluralismo epistemológico y ecología de saberes.....	209
5.6. Vivir bien.....	215
CAPÍTULO 6. El diálogo intercultural desde América latina.....	225
CONCLUSIONES.....	239
BIBLIOGRAFÍA.....	251

Gus, amor de mi vida

“Ese flujo, esa náusea, esas tiras: aquí comienza el fuego.
El fuego de lenguas. El fuego tejido en flecos de lenguas,
en el reflejo de la tierra que se abre como un vientre
que está por parir, con entrañas de miel y azúcar”.

Antonin Artaud, *El yunque de las fuerzas*.

| INTRODUCCIÓN |

“El vino, de plátano, y si sale agrio, ¡nuestro vino!”.

José Martí, *Nuestra América*.

La lectura y el análisis de la Constitución Plurinacional de Bolivia, sancionada en 2009, han cumplido el rol de disparadores de puntos críticos, problemas y áreas de reflexión respecto de los principios organizadores que rigen los marcos normativos de nuestras sociedades latinoamericanas. Su trascendencia consiste en que ella expresa, a partir de una impronta notoriamente indígena, una racionalidad diferente que nos conduce a cuestionar las perspectivas, los marcos teóricos y las categorías hegemónicas de Occidente. En esta línea crítica, los aportes del pensamiento andino (medular tanto en la Constitución boliviana como en la ecuatoriana) pueden servir como referencia y motivación a las discusiones actuales acerca de los modelos de sociedad deseada en América latina.

Es interesante desarrollar, específicamente, el contraste que supone el establecimiento de este marco normativo innovador respecto de las conceptualizaciones y tradiciones que dan fundamento a las cartas constitucionales latinoamericanas, que conservan su matriz liberal y republicana occidental, a pesar de las reformas que dispusieron su actualización en las últimas décadas del siglo XX.

La explosión de demandas sociales que, con desigual intensidad, surgieron a partir de los ochenta (y con mayor potencia desde los noventa, mientras el neoliberalismo avanzaba con confianza una vez desarticulada la única opción política que parecía poder hacer frente al capitalismo), señala el agotamiento de los actores partidarios tradicionales y el inicio de una nueva época. Ésta se caracteriza por la constitución de nuevos sujetos políticos, tales como los movimientos identitarios y sociales; entre ellos, las naciones y los pueblos indígenas de América. Las nuevas tecnologías de información y comunicación dieron a estos movimientos –considerados a sí mismos como excluidos del proceso de globalización– la posibilidad de trascender el espacio y establecer una comunicación amplia que permitió compartir experiencias, aunar criterios y crecer como alternativas al pensamiento dominante. A diferencia de otros grupos identitarios constituidos en esos años, las naciones y los pueblos indígenas cuentan con una larga tradición y una cultura que, habiendo sido subyugada durante siglos, permanece viva y dispuesta a defender sus derechos, inclusive a servir de referencia a otros procesos de cambio. La conmemoración del V Centenario de la Conquista española (1492-1992) proveyó a estos colectivos de un contexto adicional, que fue aprovechado para elevar su voz y hacer conocer sus reclamos.

Esta investigación es fundamentalmente teórica y no incluye trabajo de campo. Sin embargo, los aportes realizados desde la antropología por Rosana Guber en cuanto al concepto de reflexividad (entre otros autores y temáticas) pueden ser importantes, en la medida que las lecturas y análisis realizados incluyen la comprensión de elementos normativos y culturales diferentes al propio. De acuerdo con esta autora, el investigador interpreta sus lecturas a partir de sus propios

marcos teóricos y culturales. No existe una mirada neutra como pretenden los positivistas, sino que la mirada del investigador siempre presupone un bagaje teórico y conceptual. En línea con las posturas de Pierre Bourdieu (1930-2002) o Gastón Bachelard (1884-1962), Gu-ber propone el ejercicio de la reflexividad como práctica fundamental para hacer explícito el marco desde donde se enuncian los argumentos. Esto implica llevar adelante una reflexión sobre el sentido común del investigador, su bagaje de nociones y sus modelos explicativos. Será sólo a través de este ejercicio que se irá descentrando y comenzando a internalizar la perspectiva de los otros. Con el objetivo, entonces, de hacer explícitos algunos supuestos de esta investigación, a modo de ejemplo, podría mencionarse que:

- Se valora positivamente el establecimiento de una ciudadanía intercultural, que logre la construcción de un marco de convivencia basado en la tolerancia y el reconocimiento del otro. Ello implica el abandono de cualquier pretensión universalista. Se apoya la idea de que cada sociedad y sólo ella es la que puede definir las reglas de convivencia que surjan de la discusión de sus integrantes y de su particular composición e historia.
- La perspectiva desde la que se plantea la investigación se nutre de las vertientes críticas al liberalismo y adhiere a las teorías que sostienen al colonialismo como un elemento central en juego para la comprensión de las realidades latinoamericanas.
- Se propone usar el contraste, no para idealizar una cosmovisión diferente, sino para señalar la necesidad de sostener una mirada crítica sobre marcos de convivencia que fueron establecidos de acuerdo con el orden colonial primero, neocolonial más tarde, y que se encuentran hoy eficientemente naturalizados.

Por esta última razón, el presente trabajo ha sido estructurado del siguiente modo: en la primera parte, se presentan los elementos centrales del paradigma occidental moderno, tanto en lo que hace a sus concepciones filosófico-políticas como a sus presupuestos epistemológicos. Se asume la idea de que ambas construcciones revisten un carácter histórico y epocal, a pesar de haber sido revestidas con un matiz de universalidad. Esta apropiación de los espacios de verdad “natural”, “objetiva” y “universal” es, justamente, lo que se pretende desmontar, a partir de los argumentos críticos provistos por autores como Michel Foucault (1926-1984) y Charles Taylor (1931).

Se trabajan algunas nociones claves que caracterizan a la filosofía política moderna: contrato social, soberanía, derechos subjetivos y liberalismo. El tratamiento de estos conceptos contribuye a caracterizar las configuraciones teóricas que han ejercido mayor influencia en la conformación de los idearios políticos y en las construcciones empíricas de las sociedades occidentales, incluyendo las latinoamericanas. En cuanto a la epistemología moderna, caracterizada por la hegemonía absoluta de la racionalidad científica, se trabajan sus principales presupuestos y se destacan algunas vinculaciones con la filosofía moral.

En estos análisis (tanto filosófico-políticos como epistemológicos), se trabajan también los aportes críticos del sociólogo lusitano Boaventura de Sousa Santos (1940-), cuya perspectiva -a diferencia de los autores anteriormente mencionados- incluye una mirada de mayor proximidad a las realidades latinoamericanas, e introduce aspectos relativos al colonialismo y el neocolonialismo como elementos centrales.

En la segunda parte, se presenta un análisis de la Constitución Plurinacional de Bolivia, con la intención de mostrar los elementos de un nuevo paradigma puesto en juego a partir de su sanción. Se intenta

desplegar aquellos elementos que se nutren de una racionalidad diferente (indígena andina), y que contribuyen a estructurar y dar cuerpo a nuevas estatalidades. La nueva Constitución pone en el centro de la escena el rol del Estado. Su pluralismo obliga a reconsiderar los modos de organización política y social e introduce la necesidad de conceptualizar un diálogo intercultural que articule la convivencia entre sujetos políticos diferentes. Entre los elementos novedosos se cuentan dos de gran relevancia, también tratados en este trabajo. El primero es aquel vinculado con los derechos de la naturaleza y tiene su origen en el rol protagónico que la Pachamama ocupa en la cosmovisión andina. Su definición como sujeto de derechos plantea un desafío teórico de gran relevancia en el mundo jurídico contemporáneo ya que implica, por primera vez en la historia, considerar un ente no humano como portador de derechos. El segundo es el relacionado con el “vivir bien”, un principio organizador de la vida en sociedad que se basa en la valoración de una ética comunitaria y está presente en la mayoría de los pueblos indígenas de la región. Esta perspectiva colectiva se torna un elemento privilegiado desde el cual desplegar una crítica del paradigma consumista e individualista de Occidente. Ambos aspectos -los derechos de la naturaleza y el vivir bien- tienen la potencia suficiente como para trascender las fronteras de los pueblos indígenas y animar propuestas en otras latitudes. Para todos estos temas se ha considerado un grupo nutrido de autores críticos, latinoamericanos en su mayoría, cuyos escritos han sido publicados por las editoriales de CLACSO, Abya Yala (Ecuador), La Muela del Diablo (Bolivia), además de numerosos artículos y publicaciones. Si bien los autores escogidos provienen de distintos ámbitos académicos y pertenecen a distintas tradiciones teóricas, comparten su visión crítica de la modernidad y

del proceso colonizador. En este grupo se encuentran Ximena Soruco Sologuren, Luis Tapia, María Teresa Zegada Claire, Álvaro García Lineira, Raúl Eugenio Zaffaroni, Alberto Acosta, Luis Alberto Reyes, Josef Estermann, Eduardo Gudynas, Mabel Thwaites Rey, entre muchos otros.

La sociedad boliviana es sumamente compleja y el proceso en el que está inmersa es rico e innovador, pues involucra valoraciones y prácticas diferentes de aquellas que Occidente ha sabido imponer durante siglos de dominio bajo el rostro de la universalidad. Las temáticas planteadas nos conducen a reflexiones y consideraciones que amplían nuestras perspectivas y generan expectativas.

Cabe mencionar que, a lo largo del trabajo, y con el objetivo de enriquecer el análisis, se realizan numerosas menciones a la Constitución de la República de Ecuador (2008), que comparte con la boliviana su pertenencia a un horizonte pluralista y de democracia intercultural.

La modernidad occidental

El proceso que se caracteriza como “modernidad” y que trajo consigo el predominio de un nuevo paradigma civilizatorio se asentó en la construcción de una nueva racionalidad que moldeó una nueva idea de sujeto, de la vida en sociedad y de su organización política, así como también dio lugar a una nueva teoría del conocimiento. Bajo los impulsos de tal racionalidad, la filosofía política comenzó a redefinir problemáticas, conceptos y teorías. Si bien tuvo su centro en Europa, este paradigma no tardó en ser hegemónico y, a partir de la conquista y la expansión colonial, incluyó en su modelo al resto de los territorios de Occidente.

| 1.1 |

Estado, soberanía y derechos individuales

En Europa, la construcción de los Estados soberanos fue un proceso íntimamente ligado a la disolución de las estructuras feudales y el desenvolvimiento de la expansión económica capitalista, obstaculizada por las guerras de religión que enfrentaban a católicos y protestantes, y que impedían el logro de un ambiente de paz duradero¹.

¹Los acuerdos signados en la Paz de Westfalia en 1648 significaron la desintegración del Sacro Imperio Romano Germánico y el establecimiento de un nuevo orden político basado en la soberanía nacional de los Estados.

El término *soberanía* aparece en escena junto con el término *Estado* a fines del siglo XVI; ambos conceptos afirman una realidad que se contraponen al poder medieval, tanto al del papado como al del imperio. La soberanía del Estado implicará la concentración del poder y el monopolio de la violencia legítima sobre una población, en un territorio delimitado. Los nuevos Estados soberanos rompieron con las estructuras sociales feudales, caracterizadas por sus rasgos jerárquicos, y en su lugar impulsaron la emancipación del individuo. Frente a esta situación, la construcción política se ocupará también de garantizar la cohesión social en un ambiente caracterizado por la disolución del orden previo y la guerra.

Soberanía significa poder de mando en la sociedad política y constituye una racionalización jurídica del poder capaz de transformar el uso de la fuerza en violencia legítima, en tanto la ley otorga al soberano su ejercicio. Tal legitimidad se construye a partir de los nexos establecidos por el derecho, que excluyen el uso de la fuerza como modo de sometimiento al gobierno. Las nociones “de hecho” –o de facto– y “de derecho” –o de ley– se excluyen entre sí, ya que la práctica “de hecho” se relaciona con el ejercicio de la fuerza, mientras que el predominio del derecho se basa en los acuerdos racionales de acatar una ley común. El ejercicio de la fuerza por parte del gobierno sólo es tolerable en la medida en que se funda en la ley, que hace que el ejercicio de su soberanía sea legítimo. La nueva soberanía, este nuevo poder legítimo del Estado, se plasma tanto en forma interna como externa. En el plano interno, significará la eliminación de los poderes feudales y de los cuerpos intermedios vigentes; en el externo, incluye la relación con otros Estados soberanos en una época de transformación y desintegración imperial.

En el campo de la filosofía política, existen numerosos autores que definen el concepto de soberanía. Uno de sus precursores es el francés Jean Bodin (1529-1596), para quien incluía la potestad de crear y derogar las leyes sin que el soberano estuviera sometido a ninguna limitación. La soberanía era, según su óptica, absoluta, inalienable, imprescriptible e indivisible². Bodin seguía la tradición aristotélico-tomista, según la cual la unidad de la sociedad no es el individuo sino la familia; en ello se diferencia de uno de los filósofos políticos de mayor trascendencia en la conformación del nuevo paradigma: Thomas Hobbes (1588-1679)³.

²Según menciona Bobbio, “Bodino pasó a la historia del pensamiento político como el teórico de la soberanía; pero este concepto que caracteriza la naturaleza del Estado ciertamente no fue descubierto por Bodino. ‘Soberanía’ significa pura y simplemente ‘poder supremo’, es decir, poder que no reconoce por encima de sí mismo ningún otro (...). Este poder supremo, o *summa potestas*, es el poder soberano; donde hay un poder soberano, hay un Estado”. Bobbio, N. (2001). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* (2ª ed.) (p. 80). México: Fondo de Cultura Económica.

³Hobbes también sostenía una posición absolutista en la que el poder soberano no tenía límites jurídicos ni éticos, pero la toma de decisiones estaba basada en una racionalidad cuyo objetivo era lograr la paz social en favor de los intereses y utilidades de los individuos. Bodin reconocía ciertas limitaciones al poder soberano provenientes de las leyes naturales y divinas y en el derecho de los privados; en cambio, para Hobbes, en el poder soberano, ambos límites desaparecen. “Por lo que hace a las leyes naturales y divinas, no es que Hobbes niegue la existencia de éstas, pero afirma (correctamente) que ellas no son como las leyes positivas; y no lo son porque no se pueden hacer valer con la fuerza de un poder común. Así pues, no son obligatorias exteriormente, sino sólo lo son interiormente, es decir, en conciencia”. Bobbio, *op. cit.*, pág. 96. Estas posiciones de soberanía absoluta intentaron construir un poder legítimo que garantizara el orden en un contexto caracterizado por el conflicto. La situación en Inglaterra, donde las luchas entre el poder de la monarquía y la nobleza dieron como resultado la Revolución Gloriosa de 1688 y la instalación de una monarquía constitucional -caracterizada por la instauración de un poder ejecutivo y otro legislativo-, sirvió de contexto al pensamiento de John Locke (1632-1704). Este autor, considerado uno de los padres del liberalismo moderno, si bien reservaba en el soberano la definición de la guerra y la paz, a diferen-

Esta distinción marca una de las diferencias fundamentales entre la vieja y la nueva constelación conceptual: la idea del individuo como centro de la reflexión filosófica y como piedra de toque de toda la construcción moderna.

El nuevo paradigma filosófico vendría a reemplazar los principios que habían constituido el modelo vigente desde la Grecia clásica, asentado sobre dos preceptos: por un lado, la consideración del ser humano como un ser con una naturaleza “política” innata; por el otro, la preeminencia del todo sobre las partes, idea que sustentaba una visión organicista que entendía un orden cosmológico en el que cada parte tenía su razón de ser en función de ese todo universal.

En el modelo clásico, la vida en sociedad se explicaba como el resultado del aglutinamiento de familias en unidades cada vez más grandes, es decir, a partir de una agregación cuantitativa impulsada y reactualizada en los distintos momentos históricos por el carácter eminentemente social del hombre. Para este modelo tradicional, existía una vinculación intrínseca, ontológica, entre el ser humano y la comunidad que constituía la *polis*; ésta reproducía el orden metafísico universal que no debía ser alterado si se pretendía vivir en armonía. Se trataba de una visión conservadora, que validaba una sociedad jerárquica en la que cada posición cumplía su rol y con ello colaboraba con el orden del conjunto. Las distinciones y discriminaciones sociales en el ejercicio de los derechos y las obligaciones quedaban así plasmadas ontológicamente en una estructura fuertemente estratificada y

cia de los autores anteriores veía en el Parlamento el origen del poder supremo. Jean Jacques Rousseau (1712-1778), más adelante, definirá la soberanía como la emanación del poder del pueblo, inaugurando la tradición democrática moderna.

sin movilidad. Este orden del cosmos y de la *polis* no podía ser cambiado por el individuo, cuya autorrealización se daba sólo a través de la participación en la comunidad política. El “vivir bien” del ciudadano no pasaba por la mera satisfacción de sus necesidades materiales, sino que requería del ejercicio de su intelecto y la puesta en práctica de los principios éticos que guiaban sus conductas personales y sociales. El bien común se lograba a partir de un obrar racional y ético que no pretendía cambiar el orden natural de las cosas, sino que a partir de tal obrar contribuía al logro del bien, el equilibrio y la armonía. Sin embargo, este orden comunitario y político, construido a partir de la sociabilidad innata del hombre, se caracterizaba por conceder la ciudadanía sólo a los varones adultos y libres, por lo que condenaba a la esclavitud y la marginación a mujeres, niños, esclavos y trabajadores manuales. Pero estas distinciones eran parte del orden natural de las cosas. El modelo clásico griego relaciona la identidad física o metafísica con el grado de perfección moral. Por ello, conocer es comprender la finalidad que todos los seres tienen en virtud de su esencia, dada por la posición que ocupan en el contexto universal. Por último, el modelo clásico detentaba una posición animista, según la cual los eventos de la naturaleza se explicaban a partir de analogías con los sentimientos humanos como la pasión, el amor, la tranquilidad o la furia.

A partir del siglo XVII, en un contexto signado por profundas transformaciones económicas, sociales, políticas y religiosas, el nuevo paradigma avanzará en la consolidación de sus constelaciones teóricas. Una de sus expresiones más importantes la constituye la escuela del derecho natural o *iusnaturalismo*⁴. En ella se agrupan filósofos que

⁴Según Bobbio (1909-2004), la fecha de inicio del iusnaturalismo está dada por la obra

mantienen entre sí amplias diferencias -tales como Hobbes, Locke, Rousseau e Immanuel Kant (1724-1804)-, pero cuyos aportes fueron centrales para dar forma a una de las configuraciones de la filosofía política moderna de mayor relevancia⁵.

El iusnaturalismo moderno se diferencia del modelo clásico en sus dos postulados centrales. Respecto de la preeminencia del todo sobre las partes, desconoce la idea de un orden metafísico universal que la sociedad reproduce y que no debe ser modificado ya que se encuentra en consonancia con su carácter moral. No entenderá la naturaleza ni la sociedad en términos de jerarquías inamovibles, sino que consagrará el movimiento como la característica central de los cuerpos y la auto-conservación como el principio que explica el movimiento de todos los seres. Respecto de la sociabilidad innata del hombre, parte de la premisa según la cual los seres humanos son individuos libres, iguales y titulares de derechos naturales, y la autonomía constituye su carácter distintivo. La vida en sociedad ya no será la conclusión natural de la evolución de formas orgánicas y comunitarias, sino que se explicará como el resultado del ejercicio de la voluntad libre de un individuo que, en uso de su razón, considera más conveniente para su preservación vivir en sociedad. No hay una inevitabilidad social como parte de una esencia humana política sino un individuo que, moto-

de Hugo Grocio (1583-1645), y su finalización tanto por las grandes codificaciones de la época napoleónica de principios del siglo XIX como por el historicismo hegeliano.

⁵Tal como menciona Jorge Dotti: “El paradigma novedoso, que hegemoniza las concepciones políticas en los siglos XVII y XVIII, es el del *iusnaturalismo* moderno, y su formulación supone una nueva concepción de lo racional y de lo natural, tal como se va consolidando en Occidente a partir del Renacimiento”. Dotti, J.E. (1994). Pensamiento político moderno. En: de Olaso, E. (ed.). *Enciclopedia iberoamericana de filosofía. Del Renacimiento a la Ilustración I (VI)* (p. 54). Madrid: Trotta.

rizado por su interés personal, se somete a las leyes y a un gobierno que le garantice su seguridad. La pregunta que el modelo iusnaturalista intentará responder es por qué los hombres obedecen y de dónde surge la legitimidad de quienes ejercen el mando. La respuesta a la pregunta sobre la obligación política se expresará, desde los pensadores iusnaturalistas, en la teoría del contrato social. Sin duda, ésta constituye uno de los artefactos teóricos de mayor influencia en el ideario filosófico político de Occidente.

Los filósofos iusnaturalistas articulan un esquema tricotómico para explicar el tránsito del individuo desde un estado original de naturaleza hacia la constitución de una sociedad civilizada, a la cual accede a través de la adhesión al pacto social. El estado de naturaleza es definido como una situación primigenia, de cierto salvajismo, en la que no existe la ley ni el Estado, y el hombre dispone de absoluta libertad. Esta situación, si bien valorada en tanto los hombres carecen de restricciones para el ejercicio de su derecho más elevado (según la teoría del derecho natural, el hombre goza de derechos innatos a usufructuar todas las cosas y a ser juez en las disputas que pueda tener con otros hombres), es también entendida como una situación de alto riesgo para la supervivencia. El único criterio valorativo de su accionar es su propio beneficio y su límite lo constituye el mismo derecho que tienen otros hombres. Esto hace del estado de naturaleza una realidad conflictiva donde la seguridad de la vida es escasa. Es ésta la razón por la cual los hombres decidirán, mediante un acuerdo racional y voluntario, adherir al pacto social y acceder con ello al estado de civilidad. En este tránsito, necesariamente, deberán renunciar de modo parcial a sus libertades para delegarlas en una organización mayor (el Estado) que, a partir de tal adhesión y del consenso logrado

por quienes serán sus miembros, será el encargado de administrar la ley común. Al respecto, dice Dotti:

El núcleo doctrinario de esta figura es que todo ejercicio de la soberanía, para ser legítimo, debe contar con el consentimiento de sus súbditos y estar finalizado al respecto de la integridad corporal y moral de los mismos. El relato ficcional de una supuesta condición originaria hace del *individuo* la clave de bóveda del edificio estatal, construido a partir de la voluntad de sus futuros miembros. De este modo, el interés personal (en el sentido más amplio del término) marca los límites del poder público, y las funciones soberanas se definen con atención a esa condición pre-política, de la cual la soberanía toma origen⁶.

Desde esta perspectiva, la libertad del individuo es definida de un modo negativo, es decir, como ausencia de interferencia. En la medida que el otro es concebido como un obstáculo a mi libertad, la sociedad pre-política estará constituida por un conjunto de individuos en estado de conflicto permanente. Es interesante señalar que, como condición previa al pacto social, el paradigma moderno sostiene la idea de la existencia de un acuerdo comunicativo tácito entre los hombres, que establece categorías comunes y sirve de marco para la comprensión y la construcción de una vida en sociedad. En tanto aceptamos estos marcos de sentido, dejamos de lado nuestros instintos naturales y nos sometemos a una experiencia común. Este acuerdo intersubjetivo es de fundamental importancia, ya que constituye un prerrequisito para la constitución de la sociedad civil y la construcción de una vida en paz. Como señala Dotti, el consenso es la clave de la arquitectura moderna.

⁶Dotti, 1994, p.58.

Todos los seres humanos, en la medida en que dialogan, dan su consentimiento a esas reglas que permiten la conformación de un mercado de ideas, producto por excelencia de la razón teórica; así como, en la esfera de la *praxis*, el respeto de tal acuerdo garantiza el orden republicano y el funcionamiento del mercado de bienes económicos. En ambos casos, el consenso es la clave de la arquitectura moderna⁷.

El estado de civilidad al que se accede a partir de la adhesión al contrato no tiene nada de natural. Es una construcción cultural cuyo principal objetivo es garantizar el orden, evitar el conflicto propio del estado de naturaleza, garantizar la seguridad y la supervivencia de los individuos. El orden político y social del modelo tradicional venía asegurado de modo incuestionable por el cosmos, pero la modernidad realizará una inversión de sentido. Los roles y las posiciones diferenciadas, los beneficios y las obligaciones que ellos entrañan, serán comprendidos ahora como construcciones artificiales; revisten menor trascendencia si se los considera en relación con los valores de libertad e igualdad que constituyen su núcleo esencial.

En las versiones de Hobbes, Locke y Kant, la hipótesis del contrato constituye una construcción meta-teórica que despliega un razonamiento ético-político, mediante el cual se valora primordialmente la libertad individual antes que una fórmula de convivencia. Si bien Rousseau comparte con estos autores la idea del contrato como acuerdo voluntario, sostiene que el ejercicio del poder soberano expresa una racionalidad en la que la voluntad general tiene prioridad sobre la

⁷Dotti, 1994, p.56.

individual. Los intereses particulares quedan subsumidos al logro del bien común y ello constituye el vínculo social fundamental. Sin este acuerdo, no existiría la sociedad; la soberanía, pues, no puede reducirse a la simple adición de las voluntades individuales.

Entre los distintos pensadores que postulan la idea del contrato social se pueden encontrar enormes divergencias, como la mencionada respecto de Rousseau. Según Norberto Bobbio, el elemento que permite agrupar a autores tan diversos en la misma escuela es, antes que la similitud en el contenido de sus reflexiones, su metodología.

El método que une a autores tan diferentes es el método racional, o sea el método que debe permitir reducir el derecho y lo moral (además de la política), por primera vez en la historia de la reflexión sobre la conducta humana, a ciencia demostrativa⁸.

Los iusnaturalistas intentaron utilizar el paradigma teórico y metodológico que había dado lugar a los nuevos conocimientos científicos de la física y la astronomía para elaborar modelos acerca de la sociedad y el Estado. Hobbes, por ejemplo, pretendía postular una “geometría moral” que, mediante leyes naturales, permitiera explicar el comportamiento humano y, a partir de esta racionalidad, fundar un orden que garantizara la paz. El lazo que unirá entonces a autores tan diversos será la búsqueda de esta racionalidad “objetiva”, capaz de fundar una ética universal sobre la cual cimentar la organización social y política que traía consigo la modernidad⁹.

⁸Bobbio, N. y Bovero, M. (1986). *Sociedad y Estado en la filosofía moderna* (p. 18). México: Fondo de Cultura.

⁹“Sin embargo, más allá de las variaciones estructurales, dentro de los límites de un mo-

El ejercicio de la racionalidad aplicada al pensamiento sobre la vida en sociedad y la organización política de sus miembros se expresó a fines del siglo XVIII en las consignas del Iluminismo: libertad e igualdad. La Revolución Francesa y la estadounidense significaron el triunfo de tales valores y el surgimiento de las condiciones que posibilitarían el advenimiento de la democracia moderna. La pregunta filosófica del derecho natural acerca de cómo lograr una asociación de libres e iguales recibió un impulso decisivo y tuvo como respuesta la articulación de los conceptos de soberanía popular y de derechos humanos. Desde aquel momento, se estableció en Occidente un universalismo igualitario y la percepción de la necesidad de inclusión del otro con iguales derechos.

El orden jurídico moderno, entendido como el orden estatal constituido mediante el derecho positivo estatuido y coactivo, se basó en los derechos subjetivos que se formalizaron frente al poder del Estado a fines del siglo XVIII. Los derechos subjetivos son públicos cuando se refieren a los del sujeto frente al Estado; son privados cuando se trata de los del sujeto frente a otros sujetos, incluyendo las controversias con el Estado cuando éste no obra como tal. En el mismo proceso en que se establecen los derechos subjetivos para los seres humanos, se niegan los derechos a los animales, hasta entonces juzgados y penalizados como chivos expiatorios, ya que se evitaba así que el castigo recayera sobre los humanos. Los derechos subjetivos definen los ámbitos dentro de los cuales sus titulares pueden actuar; se considera que todo aquello que no está específicamente prohibido, es territorio

delo único, y más allá de las divergencias ideológicas, todas las filosofías políticas que se incluyen en el ámbito del iusnaturalismo tienen, respecto de las que las anteceden y a las que las siguen, una característica distintiva común: la tentativa de construir una teoría racional del Estado". Bobbio y Bovero, 1986, p. 126.

pleno para el desarrollo de la libertad individual y la elección de lo que se considere más conveniente. Esto significa que la normativa jurídica moderna define un ámbito de legalidad fáctica y coactiva que se cristaliza en el derecho positivo y se escinde de este modo de los contenidos morales. La justificación de los derechos y deberes morales intenta responder a la pregunta acerca de por qué el individuo debe hacer tal o cual cosa. Surgen a partir de la consideración de deberes recíprocos, sociales, e implican determinadas estructuras axiológicas en consonancia con una cosmovisión particular. El filósofo Jürgen Habermas (1929) sostiene:

Mientras la moral nos dice por qué estamos obligados a hacer algo, de la estructura del derecho se infiere la primacía de estar legitimado para hacer algo. Mientras los derechos morales se derivan de deberes recíprocos, las obligaciones jurídicas se deducen de la restricción legal de las libertades subjetivas. Los modernos conceptos de persona jurídica y comunidad jurídica explican por qué se privilegian los derechos -en términos conceptuales- frente a las obligaciones¹⁰.

El derecho racional -natural- ha intentado ocupar el lugar de la objetividad y por lo tanto se ha tornado derecho positivo, fáctico, coactivo, sin importar la opción valorativa que el individuo escoja. Sólo se requiere de él, para la vida en sociedad, que reconozca la ley positiva; más allá de ella, puede escoger con absoluta libertad sus preferencias y criterios acerca de qué cosas están bien y qué cosas están mal. Respecto de la legitimidad de las normas jurídicas positivas, es el poder

¹⁰Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional* (pp. 148-149). Buenos Aires: Paidós.

estatal el que debe ocuparse de su validez mediante dos caminos: garantizando que se cumplan los procedimientos racionales establecidos para su legislación, y garantizando su cumplimiento. Según menciona Habermas, en etapas anteriores, el derecho positivo moderno, epocal y contingente, se nutría de los valores universales y necesarios provistos por el derecho natural, de filiación religiosa o metafísica. Este derecho suponía la existencia de un conjunto de verdades “naturales”, una suerte de derecho *a priori*, independiente de cualquier legislador y fundado en la naturaleza humana. De manera paulatina, con las transformaciones sociales y políticas, las migraciones y la conformación de sociedades pluralistas en las que deben convivir grupos humanos de diversas religiones y credos, este tipo de éticas colectivas vinculantes han ido desapareciendo en favor de una secularización asociada con neutralidad. De algún modo son los derechos humanos, especialmente a partir de la Declaración de Derechos Humanos realizada por Naciones Unidas en el año 1947, los que ocupan en la actualidad el punto de referencia moral -o la ética vinculante- tanto local como a nivel internacional. A pesar de ello, varios países fuera de Occidente critican y reflexionan sobre este modelo de primacía de los derechos humanos. Advierten no sólo sobre el relegamiento a un segundo plano de los derechos colectivos y los económicos, sino que critican el predominio de una perspectiva que privilegia los derechos antes que las obligaciones¹¹.

¹¹Es interesante señalar el punto de vista respecto de los derechos humanos del politólogo nigeriano Claude Ake (1939-1996): “La idea de derechos humanos, o de derechos legales en general, presupone una sociedad atomizada e individualista, una sociedad en una situación de conflicto endémico. Presupone una sociedad de personas conscientes de lo que las hace distintas de los demás y de sus intereses particulares, y ansiosas por conseguirlos. Nosotros ponemos menos énfasis en el individuo y más en la colectividad,

El establecimiento del derecho positivo otorgó al Estado moderno el andamiaje jurídico institucional que necesitaba para su consolidación, y significó su secularización y el desacoplamiento definitivo del poder de la Iglesia. Según el credo occidental, la soberanía popular y los derechos individuales constituyen los dos pilares normativos sobre los que se asienta la legitimidad del orden político moderno. Ambos conceptos se relacionan con las dos tradiciones políticas más importantes dentro de Occidente: la republicana y la liberal. Mientras que la tesis republicana pone el acento en la dimensión política del individuo (vinculada históricamente con Aristóteles y el *zoon politikon*), la tesis liberal (que tiene como referente principal a Locke) se centra en la primacía de las libertades individuales. Estas tradiciones están a su vez vinculadas con dos concepciones de la libertad: la “libertad de los antiguos”, quienes concebían la libertad de la persona en relación con su estatus en la comunidad (libre o esclavo) pero a la vez con una visión positiva de la libertad, pues ésta se relacionaba con la

no queremos admitir que lo individual tiene derechos que pueden ser contrarios a la sociedad. Nosotros asumimos la armonía y no la divergencia de intereses, la competición y el conflicto, estamos más dispuestos a pensar en nuestras obligaciones para con otros miembros de nuestra sociedad que en las obligaciones que ellos tienen con nosotros”. Ake, C. (1987). *The African Context of Human Rights. Africa Today* (34) (p. 5). Citado en Habermas, 2000, p.159. Boaventura de Sousa Santos sostiene que la concepción de derechos humanos pasó en las últimas décadas del siglo XX y principios del siglo XXI a desempeñar un rol central en el discurso emancipatorio dado el ocaso de las propuestas socialistas. Por esta razón, es necesario deconstruir el concepto de derechos humanos y revisar su carácter universal ya que, por tratarse de una concepción occidental, lleva implícitos presupuestos diferentes de los que rigen las éticas de sociedades no occidentales. De Sousa Santos propone realizar un ejercicio intercultural que reflexione sobre la dignidad de los seres humanos en las distintas culturas. Antes que nada, es necesario reconocer que existe relatividad cultural (diferente de relativismo); es decir, que existe diversidad cultural y que las culturas se caracterizan a su vez por su falta de completitud.

participación política y las posibilidades de autorrealización moral. Por el contrario, la “libertad de los modernos” se basa en una visión negativa de la libertad, como ausencia de interferencia, y se despliega a partir de las libertades individuales que han dado lugar al surgimiento de los derechos subjetivos.

Si bien ambas tradiciones están presentes y pueden coexistir, se registra entre ellas una tensión, ya que la voluntad de la mayoría debe contemplar los intereses individuales y de grupos minoritarios que también forman parte de la sociedad. Mientras que la soberanía popular, la democracia y los derechos de participación y comunicación que constituyen la dimensión de la ciudadanía y garantizan la autonomía política de los ciudadanos se relacionan con la tradición republicana, los derechos subjetivos que garantizan los derechos individuales se relacionan con la tradición liberal tributaria de Locke y garantizan la vida y la libertad privada del individuo.

El constitucionalismo del siglo XIX vino a reforzar la idea de preservación de los derechos individuales frente al poder del Estado. Históricamente, el término *constitucionalismo* se utilizó para caracterizar una forma de Estado basada en una separación de poderes que produjo un poder compartido entre el soberano y el parlamento¹². Desde la ciencia política actual, el constitucionalismo se define como una técnica jurídica cuyo objetivo consiste en asegurar a los ciudadanos el ejercicio de sus derechos individuales, limitando el poder soberano del Estado. A lo largo de la historia, tal técnica jurídica se habría pre-

¹²La primera experiencia histórica de una monarquía constitucional en la que el poder se encuentra compartido entre el rey y el Parlamento es, precisamente, la de la Revolución Gloriosa de 1688-89, en Inglaterra.

sentado con ropajes teóricos y prácticos diferentes; entre ellos la doctrina del Estado de derecho en Alemania (*Rechstaat*), el garantismo francés y el *Rule of law* en el Reino Unido. Todas implican que los actos del poder público deben enmarcarse en el conjunto de leyes positivas que lo regulan de antemano, y tienen como prioridad la preservación de los derechos individuales. El Estado de derecho resultó una innovación institucional que se definió en contraposición al despotismo y a la identificación de las órdenes del poder público con la voluntad arbitraria del soberano. Ya en el siglo XIX, los ciudadanos tendrán a su disposición los recursos institucionales necesarios para defenderse del poder público.

Claro está que este universalismo igualitario fue una construcción conceptual, que sirvió de base para la configuración de un ideario; en la práctica, el contrato distaba mucho de incluir a todos los miembros de la sociedad. Ejemplo de ello es la matriz de dominación racial que se ejerció sobre los pueblos de América. Numerosos pensadores y filósofos elaboraron justificaciones para someter a los “pueblos primitivos” y arrasar sus culturas, consideradas inferiores. El paradigma montado sobre los ejes de modernidad, desarrollo y racionalidad ubicaba a los pueblos indígenas en un extremo de un hilo evolutivo que concluía en la civilización europea. Esta idea de sociedades atrasadas sólo comienza a ser cuestionada con más fuerza a partir de los años setenta del siglo XX¹³.

¹³Esto no significa que previamente no existieran intelectuales como José Carlos Mariátegui (1894-1930), José María Arguedas (1911-1969) o Gamaliel Churata (1897-1969), quienes ya desde la segunda década del siglo XX comenzaron a plantear opciones emancipatorias que reivindicaban la identidad indígena. Sin embargo, no se tradujeron en opciones políticas con posibilidad de poder. Véase Mazzeo, M. (2013). *El socialismo enraizado*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

La teoría del contrato ha recibido innumerables críticas a sus fundamentos y afirmaciones; las más importantes son las de David Hume (1711-1776) y Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Si bien el modelo del contrato social no tiene gran vigencia en el pensamiento actual, es posible señalar que ha dejado una impronta importantísima en el imaginario de la filosofía política moderna y contemporánea. Desde esta perspectiva, autores como de Sousa Santos (para quien “el contrato social es la metáfora fundadora de la racionalidad social y política de la modernidad occidental”¹⁴) utilizan la noción para realizar una crítica a tal racionalidad, develar sus presupuestos y debilidades, así como los mecanismos a partir de los cuales ha ocupado un lugar de privilegio. Según este autor, el contrato social se basa, como cualquier acuerdo, en criterios de inclusión y, por lo tanto, a la par, define criterios de exclusión. En primer lugar, incluye a individuos y sus asociaciones, pero no a otros seres distintos del humano como, por ejemplo, la naturaleza. El paradigma moderno se destaca por su antropocentrismo. En segundo lugar, sólo quienes detentan la ciudadanía, fundada territorialmente, pueden ser considerados parte del acuerdo, por lo que quedan excluidos quienes no gozan de ese estatus: las mujeres, los niños, los extranjeros, los inmigrantes, entre otros seres humanos considerados parte aun del estado de naturaleza. Por último, la ficción contractual no incluye los intereses personales, reservados a un ámbito privado, y sólo incluye el acuerdo de aquellos intereses considerados públicos.

Vinculado con lo expuesto, de Sousa Santos sostiene que existe una contradicción entre la lógica de legitimación del contrato y su ló-

¹⁴De Sousa Santos, B. (2005). *Reinventar la democracia, reinventar el Estado* (p. 9). Buenos Aires: CLACSO Libros.

gica operativa. De acuerdo con su lógica de legitimación, opera como si no existieran exclusiones; de acuerdo con su lógica operativa, actúa a través de criterios de inclusión y exclusión. Los criterios de inclusión/exclusión van variando con el tiempo y constituyen objeto de luchas políticas y sociales; generan antinomias y tensiones que se gestionan y controlan a través de tres presupuestos meta-contractuales: un régimen general de valores, un sistema común de medidas y un espacio-tiempo privilegiado¹⁵.

En cuanto al régimen general de valores, se refiere al rol integrador y creador de sociabilidad que tienen los ideales de bien común y voluntad general, en tanto se requiere compensar una lógica que entiende a la sociedad como la suma de las interacciones individuales. Estos valores contribuyen con el sentimiento de pertenencia a una comunidad y otorgan cohesión al conjunto.

El sistema común de medidas convierte al espacio y al tiempo en criterios homogéneos, neutros y lineales, que permiten establecer mediciones cuantitativas y comparaciones. Por ejemplo, la creación de las técnicas de escalas y de perspectivas provee criterios comunes para el manejo de los espacios. Las proyecciones realizadas por Gerardus Mercator (1512-1594), quien dio inicio a la cartografía moderna, establecieron no sólo criterios de escalas, sino también una forma de ver el mundo eurocéntrica¹⁶. La técnica de conformación de escalas

¹⁵Véase de Sousa Santos, B. 2006.

¹⁶Gerardus Mercator, matemático flamenco considerado el primer cartógrafo. Son conocidas las distorsiones que encierra su cartografía, especialmente el gran tamaño de Groenlandia y de Alaska, que no guarda relación de proporcionalidad con el de otros países o continentes.

permite establecer los criterios de la democracia representativa o, en relación con el régimen general de valores, establecer una escala de penas vinculadas a la gravedad del delito. En cuanto a la perspectiva, puede decirse que fue introducida por la pintura moderna a partir de una visión racionalizada del espacio sustentada en el uso de las matemáticas. Si bien el sistema de medidas se expresa de numerosas formas, la mercancía y el dinero constituyen sus manifestaciones más visibles. A través de ellas es posible medir elementos fundamentales para el capitalismo como el valor de cambio, los salarios, las utilidades, la cuantificación de los riesgos y de los daños.

En cuanto al espacio-tiempo privilegiado, hace referencia al espacio-tiempo nacional estatal. Es en él donde se constituye el agregado mayor de intereses económicos, donde las familias proyectan sus expectativas o conviven con un horizonte carente de ellas. Es donde se definen las escalas y las perspectivas; es también un ritmo, una temporalidad que afecta a los procesos judiciales, políticos y burocráticos. Es también el espacio en el que se define la obligación política, las luchas, la violencia legítima y donde se desarrolla la cultura. El espacio de la cultura “nacional” es donde se establecen los dispositivos identitarios que definen las condiciones de pertenencia y sobre los que se apoyan las normas que regulan las relaciones sociales. A este ámbito pertenecen el sistema educativo, la historia nacional, los símbolos patrios, los días festivos. Según de Sousa Santos:

Estos principios reguladores son congruentes entre sí. Si el régimen general de valores es el garante último de los horizontes de expectativas de los ciudadanos, el campo de percepción de ese horizonte y de sus convulsiones depende del sistema común de medidas. Perspectiva y escala son, entre otras cosas, dispositivos visuales que

crean campos de visión y, por tanto, áreas de ocultación. La visibilidad de determinados riesgos, daños, desviaciones, debilidades, tiene su reflejo en la identificación de determinadas causas, determinados enemigos y agresores. Unos y otros se gestionan de modo preferente y privilegiado con las formas de conflictividad, negociación y administración propias del espacio-tiempo nacional y estatal¹⁷.

El contrato social, y los principios sobre los que se ha construido (libertad e igualdad), ha servido de fundamento de la convivencia social y ha devenido un paradigma que, según el autor, debe ser capaz de producir y entregar, en el espacio estatal nacional, cuatro bienes públicos: la legitimidad del gobierno, el bienestar general, la seguridad y la identidad cultural. Sin embargo, el logro de estos objetivos e inclusive la definición de bien común han sido objeto de numerosas luchas sociales y políticas en virtud de las cuales se redefinieron instituciones y se incorporaron nuevos actores. Tres grandes constelaciones institucionales actuaron en este proceso conflictivo de inclusión/exclusión de actores sociales. En primer lugar, la socialización de la economía, proceso que refiere al conjunto de mejoras para las clases trabajadoras y al reconocimiento de sus sindicatos, y a partir de la cual los trabajadores pudieron ser incorporados al ámbito del contrato. En segundo lugar, la politización del Estado, que desplegó una actividad reguladora y concretó políticas de inclusión social -principalmente, la formación del Estado de Bienestar-. Por último, la nacionalización de la identidad cultural, construida a partir de la incorporación de distintos grupos sociales al espacio nacional estatal y la constitución de la ciudadanía política.

¹⁷De Sousa Santos, 2006, p.12.

Sin embargo, estos procesos resultaron limitados y confirmaron exclusiones que se manifestaron, por ejemplo, en quienes no accedieron a la ciudadanía a través del trabajo por ser desocupados o trabajadores informales, o quienes en virtud de su sexo o raza permanecieron por fuera de las políticas estatales de inclusión. Las democracias también fueron en muchos casos formales y limitadas, y la nacionalización de la identidad cultural se asentó en el etnocidio y el epistemicidio, a tal punto de que:

(...) todos aquellos conocimientos, universos simbólicos, tradiciones y memorias colectivas que diferían de los escogidos para ser incluidos y erigirse en nacionales fueron suprimidos, marginados o desnaturalizados, y con ellos los grupos sociales que los encarnaban¹⁸.

Por último, de Sousa Santos señala que el sistema mundial estructurado sobre la base de la desigualdad de poder y riqueza de los distintos países también generó contextos, como en el caso de América latina, donde la contractualización fue mucho más limitada y precaria que en los países centrales.

¹⁸De Sousa Santos, 2006, p.15.

Estados nacionales y matriz colonial en América latina

A fines del siglo XVIII, los pensadores del Iluminismo reconocieron que los humanos se parecían entre sí y elaboraron la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y el Ciudadano. Pero estas ideas resultaron engañosas, ya que la libertad y la igualdad proclamadas no fueron patrimonio efectivo de todos los hombres sin distinción, sino que los beneficios del reconocimiento quedaron limitados a un grupo pequeño del que quedaron afuera las mujeres, los negros, los indios, los pobres, entre otros. Sobre esta idea de igualdad universal teórica, pero de efectividad concreta sumamente reducida, se construyó una civilización industrial con centro en Europa que avanzó a través de la conquista y la expoliación de territorios de otros continentes, el usufructo de sus recursos naturales, la esclavización de sus habitantes y la apropiación de sus materias primas.

Este dispositivo encontró los argumentos que necesitaba tanto en el ámbito de la filosofía como en el de la sociología que estaba, entonces, dando sus primeros pasos. Teorías como la de Hegel y la de Herbert Spencer (1820-1903) buscaron justificar y legitimar racionalmente la superioridad del hombre dominador europeo sobre el resto de las poblaciones. El primero enunció la superioridad del pueblo germano y su capacidad de alcanzar lo verdadero, lo eterno, lo universal, dado su grado de evolución racional¹⁹. Los nativos no europeos eran consi-

¹⁹La presuposición de todo el sistema hegeliano es que el mundo es racional. Su filosofía

derados pueblos infantiles que no tenían la posibilidad de alcanzar el requerido estatus de racionalidad y verdad.

Spencer, influenciado por el clima exitoso en el que las ciencias naturales se desarrollaban, adaptó las consignas del darwinismo biologicista a las ciencias sociales, dando lugar a la conceptualización del llamado evolucionismo social. Interpretaba que la historia evolucionaba a partir de un progreso de lo más simple y homogéneo a lo más complejo y heterogéneo. La aplicación de esta teoría a la realidad resultaba en la existencia de pueblos primitivos que habitaban Asia, África y América, cuyo atraso -considerando una línea evolutiva imaginaria- justificaba el dominio que sobre ellos ejercían los pueblos más avanzados, como los alemanes o los ingleses.

Tales argumentaciones fortalecieron la idea del rol tutelar que los pueblos civilizados debían ejercer respecto de quienes estaban prácticamente en condición de mera naturaleza. Sobre este tema, el prestigioso académico Enrique Dussel (1934)²⁰ menciona:

(...) el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la universalidad-mundialidad. El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido

intentará describir, a través de su sistema de categorías, el curso racional del mundo. Éste puede ser comprendido como el despliegue de la “Idea” que, como construcción racional, está originalmente vacía de contenido, pero adquiere su realidad y universalidad en la medida que el devenir de las particularidades históricas le otorgan el material sensible a través del cual se despliega y se construye como todo.

²⁰Enrique Dussel, de origen argentino y naturalizado mexicano, es uno de los pensadores latinoamericanos de mayor influencia y prestigio internacional en el área de la filosofía política y la ética. Es fundador de la Filosofía de la Liberación y uno de los impulsores de la Teología de la Liberación.

la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como “centro”. El *ego cogito* moderno fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* (yo conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad, la primera voluntad de poder moderna, al indio americano (...). La Modernidad, como un nuevo “paradigma” de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión, surge al final de siglo XV y con el dominio del Atlántico. El siglo XVII es ya fruto del siglo XVI; Holanda, Francia e Inglaterra son ya desarrollo posterior en el horizonte abierto por Portugal y España. América Latina entra en la Modernidad (mucho antes que Norteamérica) como la “otra cara” dominada, explotada, encubierta²¹.

Esta idea de “otra cara dominada, explotada y encubierta” puede ser relacionada con lo que de Sousa Santos define como “pensamiento abismal”. Este concepto hace referencia al modo en que la dominación colonial europea fue dispuesta al resto del mundo. El pensamiento abismal remite a la idea de que las concepciones europeas dominantes establecieron líneas demarcadoras que definieron un mundo metropolitano -aquel en el que el contrato social estaba vigente- pero cuya existencia se asentaba en la invisibilización y la negación del otro, o sea del mundo colonial, que se constituyó como su contracara no visible. Tal operación se llevó adelante a través de dos dispositivos fundamentales: el conocimiento y el derecho modernos. El conocimiento dejó del lado luminoso y visible a la ciencia, mientras que los saberes tradicionales de las culturas colonizadas

²¹Dussel, E., citado en Roitman Rosenmann, M. (2008). *Pensar América latina: el desarrollo de la sociología latinoamericana* (p.42). Buenos Aires: CLACSO.

fueron invisibilizados y remitidos a la más profunda oscuridad. En cuanto al derecho, la línea global que separó el viejo mundo del nuevo fue la que posibilitó su emergencia y en particular la del derecho internacional moderno. El Tratado de Tordesillas (1494)²² constituye su primer antecedente, pero las verdaderas líneas abismales son las trazadas a mediados del siglo XVI como resultado de los acuerdos entre las principales potencias europeas. Tal cartografía quebró la idea de un orden espiritual global -la república cristiana simbolizada por el Papa- y dio lugar a la demarcación de una región metropolitana caracterizada por la vigencia de la ley, en contraposición a unos territorios coloniales en los que la racionalidad aún no se había hecho presente. En la región metropolitana, las formas relevantes de existencia del derecho son lo legal y lo ilegal; en cambio, en las colonias rige lo no legal, lo a-legal, o lo legal e ilegal en un sistema de derecho que no es reconocido oficialmente. Es un mundo sin ley racional donde rige la ley del más fuerte, la violencia y el saqueo, y donde no se aplican los mismos criterios éticos y jurídicos que rigen en la metrópoli. El debate legal y político de los Estados europeos en esa época se daba mucho más alrededor de la determinación de lo colonial que respecto del orden interno en la colonia. Se asimilaba lo colonial al estado de naturaleza del hombre, que aún no había desarrollado civilidad. Así, los territorios coloniales fueron re-conceptualizados como el pasado irreversible de la modernidad de las sociedades europeas y fueron, de este modo, no reconocidas sus particularidades históricas ni valorada su existencia cultural.

²²El Tratado de Tordesillas, signado por Portugal y España, establecía una línea de demarcación sobre tierra y mar que dividía las posesiones de ambas potencias.

El autor concluye que el derecho internacional no es el resultado de un Estado moderno preexistente, sino que ambos -Estado y derecho- son parte del mismo proceso imperialista de constitucionalismo nacional y global, de conformación de una modernidad cuya marca genética es el colonialismo.

Lo colonial es así el punto oculto sobre el cual las concepciones modernas de conocimiento y derecho son construidas. Las teorías del contrato social de los siglos XVII y XVIII son tan importantes por lo que sostienen como por lo que silencian (...). Lo que no dicen es que de este modo está siendo creada una masiva región mundial de estado de naturaleza, un estado de naturaleza al cual millones de seres humanos son condenados y dejados sin ninguna posibilidad de escapar, vía la creación de una sociedad civil²³.

Conocimiento y derecho modernos constituyen las dos mayores líneas globales de tiempo y son interdependientes. Los saberes tradicionales no pueden ser juzgados bajo un régimen de verdad científico; los criterios jurídicos metropolitanos tampoco son válidos para los territorios coloniales. Esta doble negación se resume en la ausencia de humanidad para quienes se encuentran del otro lado de la línea. Los indígenas carecen de alma, son subhumanos en estado de naturaleza, y ello justifica tanto su dominación cultural como la expropiación de sus tierras.

La postura de B. de Sousa Santos -así como la de Dussel- comparte con otras vertientes el foco en la problemática del colonialismo como

²³De Sousa Santos, B. (2009). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En Tapia Mealla, L. (coord.). *Pluralismo Epistemológico* (p.36). La Paz: Muela del Diablo Editores.

eje fundamental de los análisis históricos y sociológicos, filosóficos y epistemológicos. Esta problemática ha sido abordada desde diversos autores y geografías, tal el caso de los Estudios Postcoloniales desarrollados principalmente en razón de los procesos de descolonización en Asia y África. En América latina, hacia finales de la década de los ochenta, en un contexto caracterizado por el declive del comunismo y el avance de la hegemonía neoliberal (así como de sus resistencias), comienza a tomar forma en las ciencias sociales y la filosofía latinoamericana una nueva perspectiva que define el concepto de “colonialidad”, para señalar el carácter abarcador y racista de la matriz de dominación capitalista global impuesta por Europa a nuestras heterogéneas realidades.

La perspectiva de la Colonialidad del Poder, cimentada en las ideas y conceptualizaciones del sociólogo peruano Aníbal Quijano (1928) y abonada por un grupo amplio de intelectuales locales, significó un giro en el pensamiento crítico latinoamericano, y constituye una de las pocas alternativas teóricas generadas desde nuestra geografía que ha podido trascender los ámbitos locales. A su juicio, modernidad y colonialidad constituyen un par indisociable; existe entre ambas un vínculo íntimo que se expresa en la constitución de una matriz de dominación eurocéntrica que abarca las distintas dimensiones de la existencia social. La colonización excede el carácter económico extractivo para constituirse en la contracara de la modernidad, su lógica oculta, su condición de posibilidad. La colonización es económica pero también cultural; implica la legitimidad de ciertas formas de pensar, de conocer, de valorar, de sentir, a la par que excluye a otras consideradas inferiores o de menor rango por ser locales, particulares o simplemente “atrasadas”. Esta desvalorización es precisamente la que configura el carácter racista de la moderni-

dad-colonialidad. El discurso científico, con su retórica universalista y aséptica, se constituye así en uno de los dispositivos claves -junto con otros potentes dispositivos como el derecho- en la modelación de subjetividades colonizadas. América jugó un rol destacado en la constitución del sistema-mundo colonial-moderno. Su gravitación es central, no sólo porque permitió a Europa apropiarse de tierras y de metales, de mano de obra barata, sino porque su descubrimiento proveyó el espíritu triunfalista y la noción de progreso y novedad que caracteriza a la modernidad-colonialidad. Es por eso que esta mirada señala la necesidad de construir una nueva historiografía universal, en la que se ilumine desde otro ángulo el lugar ocupado por el continente americano. La colonialidad es mucho más que la situación de quienes fuimos colonizados: es la lógica oculta de la modernidad, la condición de posibilidad del capitalismo occidental.

En América latina, las constituciones nacionales del siglo XIX fueron liberales y republicanas; como tales, se asentaron en la idea de una sociedad nacional compuesta por individuos con iguales derechos y obligaciones. Sin embargo, en la mayoría de los casos, tal conformación fue un proceso conflictivo que requirió el sometimiento de grupos sociales y culturales que no se consideraban a sí mismos parte de la “sociedad nacional”, ya que ésta constituía mucho más una ficción que una realidad cristalizada. Las constituciones latinoamericanas fueron impulsadas por sectores sociales locales vinculados al capitalismo internacional que se beneficiaron con la conformación de las unidades nacionales, de mercados nacionales y de un Estado nacional que garantizaba las reglas indispensables para el juego de la economía capitalista y el asentamiento de su poder. La lógica del Estado nación requirió la búsqueda de una homogeneidad cultural que supuso la

destrucción de las formas previas de relación social, de producción económica y de subjetividad política. Supuso a la vez la creación de una nueva institucionalidad, que garantizara la propiedad privada y el funcionamiento del Estado como garante del orden, la ley y el mercado. En este sentido, el Estado nación moderno tuvo una actitud constructiva de nacionalidad y desplegó una cantidad de estrategias para lograrlo (sobre todo a través de la escuela pública y la formación de ejércitos nacionales).

La configuración histórica constituida por un estado territorial, un elemento cultural nacional y un andamiaje jurídico institucional cristalizó en los Estados nacionales. Éstos se constituyeron en dispositivos políticos fundamentales para el desarrollo y la expansión del capitalismo y la inserción en el mercado internacional. El tránsito que recorrieron las colonias españolas en Latinoamérica hacia la construcción de una ciudadanía moderna (asentada en la adscripción de un individuo a un Estado nacional a partir de los lazos territoriales) fue largo y escarpado; no fue automático, generó resistencias, encontró obstáculos y tuvo sus propias características distintivas si se compara con otros procesos de tránsito hacia la modernidad política.

En América, la instauración de la república moderna fue impulsada más por factores exógenos que por un proceso interno relativo a las colonias. La disolución de la monarquía española y la ruptura del vínculo que las colonias sostenían con ella generaron un nuevo escenario, fecundo para la instauración del nuevo régimen político. La caída de la monarquía actuó como un catalizador en la realidad americana, facilitó la propagación de un nuevo ideario, sus definiciones sobre quiénes serían los sujetos políticos y cómo ejercerían la legitimidad ciudadana. Pero el individuo moderno, tal como lo conocemos

hoy, no existía en América cuando la situación de independencia se presentó en las colonias españolas. Ello determinó una especificidad propia que combinó exclusión de mayorías a la par que la convivencia, durante un largo período, de un conjunto de prácticas políticas y sociales del antiguo régimen junto con modalidades de participación modernas. Las nuevas prácticas republicanas se fundamentaban en el voto individual, en contraste con las viejas prácticas que tenían por sujetos a colectivos antes que a individuos. El nuevo principio de representación implicó delimitar el universo de representantes y de representados, delinear la comunidad política. De ésta quedaron excluidos sectores amplios de la población -entre ellos, los pueblos indígenas-, mientras que la ciudadanía se mantuvo sumamente restringida a pequeños sectores acomodados. Será recién a mediados del siglo XX cuando comenzará a producirse la integración de las mayorías.

Liberalismo y razón de Estado en la perspectiva de Michel Foucault

En *Nacimiento de la Biopolítica*²⁴, Michel Foucault analiza las condiciones que posibilitaron el surgimiento de la biopolítica, una importante tecnología de poder que, junto con los dispositivos disciplinares, intervinieron definitivamente en el proceso complejo y múltiple por el cual se dio forma a la subjetividad moderna. Esta condición de posibilidad estuvo dada por la irrupción del liberalismo como régimen de verdad desde finales del siglo XVIII. Foucault abandona el modelo tradicional de análisis del poder, centrado en los aspectos jurídicos e institucionales, o en lo que podría llamarse una teoría del Estado, para dedicarse a los modos en los que el poder actúa y gobierna sobre los cuerpos. Por esta razón, centrado en el análisis de las prácticas de gobierno, define el concepto de gubernamentalidad, a partir del cual se articulan un conjunto de elementos claves tales como el mercado, la utilidad, el *homo economicus*, los regímenes de verdad, el liberalismo, el Estado. La vinculación entre estos conceptos permite construir una perspectiva crítica, rica y original, que contribuye a desentrañar los mecanismos de funcionamiento de la modernidad y perfilar los modos de construcción de sus subjetividades.

Foucault ya había definido una microfísica del poder relacionada con la implementación y el funcionamiento de dispositivos discipli-

²⁴Este texto recopila las clases dictadas por el autor en el Collège de France entre enero y abril de 1979, y es el único en el que el autor trata temas contemporáneos tales como el neoliberalismo.

narios actuantes sobre los cuerpos individuales. Las disciplinas operan sobre el cuerpo-máquina, al que siguen de cerca y moldean a fondo, marcando su tiempo, delineando sus pareceres y su subjetividad. Estos dispositivos se constituyen como lugares de encierro, en los que se confina al cuerpo y se lo somete a una serie de rutinas y obligaciones. Se lo observa, se lo mide, se lo examina, se lo castiga y se lo recompensa. El cuerpo-máquina adquiere un valor económico y productivo, por lo que será necesario disciplinarlo, es decir, someterlo a los tiempos, ritmos y necesidades propias de la producción capitalista. El poder busca la docilidad de los cuerpos, el sometimiento para el logro de la utilidad. Los procesos educativos, jurídicos, carcelarios, sanitarios, laborales, militares, producen subjetividades y consiguen que los individuos incorporen pautas y modelos de comportamiento, mediante una verdadera ocupación política del cuerpo. La acción permanente y sin pausa del control disciplinario sobre los seres humanos dio como resultado la internalización de los valores de una conciencia responsable, una moral burguesa vuelta instinto, “naturalizada” como si fuera algo innato y no adquirido. Las disciplinas son fórmulas generales de dominación; su instauración comienza en el siglo XVII e implican una individuación descendente. Con anterioridad, el cuerpo que importaba era el del soberano; con el acceso al poder de la burguesía, se instauran nuevas prácticas para vigilar los cuerpos de los encerrados primero y la vida de la población después: anatomo-política y bio-política.

La biopolítica ejerce una regulación de la vida de la “población” como masa, calcula sus tasas de mortalidad y natalidad, diseña políticas sanitarias globales; en resumen, administra las vidas y las muertes. Esta macrofísica del poder refiere a fenómenos colectivos que atañen a grupos de seres vivos atravesados por leyes biológicas y cuya regu-

lación es necesaria en tanto posibles alteraciones pueden provocar consecuencias políticas o económicas indeseadas. La biopolítica actúa sobre el cuerpo-especie. Todo comienza a hacerse en función de la “vida” y, en su nombre, se llega a dar muerte. Los exterminios racistas del siglo XX constituyen el paroxismo de la biopolítica.

Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz -anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida-, caracteriza un poder cuya más alta función desde entonces no es ya quizá la de matar sino la de invadir la vida enteramente²⁵.

Con la biopolítica, es indispensable que entre en juego el Estado; Foucault analizará, entonces, las condiciones que posibilitaron la implementación de esta microfísica de poder. Para ello estudiará en detalle la racionalización de las prácticas de gubernamentalidad en el ejercicio de la soberanía política; racionalización y práctica que, a partir del siglo XVIII, condujeron al liberalismo.

En línea con su perspectiva teórica y metodológica, el autor subraya su decisión de no trabajar con conceptos universales tales como soberano, pueblo, Estado o sociedad civil. Se dedica, en cambio, al estudio de las prácticas tal y como se presentaron históricamente, y también cómo se racionalizaron, es decir, qué características tuvo la

²⁵Foucault, M. (2008). *Historia de la Sexualidad 1. La voluntad del saber* (p.132). Buenos Aires: Siglo XXI.

reflexión teórica que se proponía la búsqueda de mejores formas de gobierno. Es para dar cuenta de ese espacio entre la práctica concreta y la reflexión sobre el mejor Estado posible que reconstruye el concepto de “Razón de Estado”. Gobernar de acuerdo con ella significa lograr un Estado con todos los atributos deseados: solidez, riqueza, fortaleza, permanencia. El ejercicio del gobierno en tanto ejercicio de la soberanía política, siempre de acuerdo con la razón de Estado, es lo que el autor define como arte de gobernar o práctica de la gubernamentalidad. Ésta comprende asimismo las prácticas sociales que interactúan, por adhesión o resistencia, con el ejercicio del gobierno.

A lo largo de su obra, Foucault no habla de clases sociales ni toma al Estado como objeto de estudio central. Subyace en ella una concepción del poder con acento en los modos de su funcionamiento, mucho más que en las clases que lo ejercen o en la dirección que podría adquirir una teoría del Estado²⁶. En línea con su rechazo a concepciones esencialistas y universalismos, y su convicción respecto de un abordaje heurístico del Estado a partir de prácticas concretas e históricas expresadas en las gubernamentalidades, menciona:

La cuestión no pasa por deducir todo ese conjunto de prácticas de lo que pueda ser la esencia del Estado en sí misma y por sí misma. Ante todo, hay que evitarse un análisis semejante por la sencilla razón de

²⁶Es interesante su perspectiva respecto de las propuestas teóricas totalizadoras elaboradas por otros autores. Sostiene que, en el caso inglés, por ejemplo, Hobbes ha sido el último teórico del Estado, ya que Locke no elabora una teoría del Estado sino una teoría del gobierno. En el caso de Marx, si bien ha sido criticado por considerar que su teoría del Estado y del poder es desarrollada en forma insuficiente, sugiere que el socialismo, más que una teoría del Estado, necesita un arte de gobernar, ya que siempre ha estado adosado a otras gubernamentalidades.

que la historia no es una ciencia deductiva, y en segundo lugar, por otra razón más importante, sin duda, y más grave: el Estado no tiene esencia. El Estado no es un universal, no es en sí mismo una fuente autónoma de poder. El Estado no es otra cosa que el efecto, el perfil, el recorte móvil de una perpetua estatización o de perpetuas estatizaciones, de transacciones incesantes que modifican, desplazan, trastornan, hacen deslizar de manera insidiosa, poco importa, las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y los tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etc. En síntesis, el Estado no tiene entrañas, es bien sabido, no solamente en cuanto carece de sentimientos, buenos o malos, sino que no las tiene en el sentido de que no tiene interior. El Estado no es nada más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples²⁷.

En este párrafo queda claro cómo el autor despoja al Estado de cualquier visión esencialista, ahistórica o universal, y refuerza, para su estudio, el foco en el análisis de los efectos de las prácticas de gubernamentalidad.

²⁷Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica* (p. 96). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

La razón de Estado clásica

La razón de Estado que se define en los siglos XVI y XVII -denominado por Foucault período clásico- es correlativa a la desaparición del principio imperial en el ámbito externo, así como representa también el fin del derecho y las instituciones judiciales que fueron intrínsecas al desarrollo del poder real. El derecho en el medioevo multiplicaba y amplificaba el poder del rey, quien además se apoyaba en el mando del ejército. En cuanto a la relación con sus súbditos, ésta era de carácter paternalista y depositaba en la autoridad la responsabilidad por la salvación. La razón de Estado que se define a partir del siglo XVI recorta a éste como una especificidad autónoma y discontinua que convivirá con otros Estados. Tal autonomía será sin embargo relativa ya que, si bien se diferencia de otras unidades y construye su propia soberanía, el gobernante tendrá que respetar un conjunto de leyes divinas, naturales y morales que son exteriores al Estado.

Las prácticas de gubernamentalidad concretas que se establecen a partir de esta razón de Estado y de los objetivos mencionados son aquellas vinculadas con el mercantilismo, la gestión interna y la gestión externa. En cuanto al mercantilismo, el autor no lo entiende como una doctrina económica -como habitualmente es presentada-, sino como una concepción y una práctica monetarista que incluye una determinada organización de la producción y el comercio con miras al enriquecimiento y la acumulación de metales. Se basa en la idea de que en el mundo hay una cierta cantidad de oro que se reparte

entre los Estados pero que, en razón de ser finita, determina que el reparto beneficie a unos a expensas de otros. Por ello, la posesión de oro -y en general de metales preciosos- es la referencia ineludible para determinar la riqueza del Estado. La práctica mercantil tendrá como objetivo no sólo la acumulación de riquezas sino también el fortalecimiento del crecimiento poblacional y el sostenimiento de la competencia con otros países. Es de señalar que estas prácticas y reflexiones son contemporáneas a la conquista de América, que proveyó un flujo permanente de metales preciosos extraídos de estos territorios.

En cuanto a la gestión interna, ésta se refiere al ejercicio del poder de policía y se caracteriza como una gestión de alcance ilimitado; se hace cargo de todos los detalles de las actividades de los individuos y los grupos, en línea con la instalación de los diferentes dispositivos disciplinarios. La gestión externa, en cambio, se caracteriza por su limitación. El período imperial ha dejado su lugar a una etapa caracterizada por el predominio de unidades políticas y económicas estatales que no tienen como objetivo expandirse y constituir imperios, sino que, por el contrario, están dispuestas a limitar su poder y reconocer el poder soberano de otros Estados. Es en esta época cuando se constituyen tanto los cuerpos diplomáticos como los ejércitos estatales.

Las tres prácticas expuestas constituyen, pues, las prácticas de gubernamentalidad que corresponden a la razón de Estado del período clásico. Sin embargo, paralelamente, como contrapartida y reverso de ella, comienzan a desarrollarse una serie de críticas y polémicas en torno a los límites del poder soberano. Si bien desde la Edad Media el tema de los límites al poder de los gobernantes había sido una preocupación teórica importante para filósofos y juristas, es en esta etapa cuando la polémica adquiere actualidad. En este debate participan

distintas construcciones conceptuales: a) se convoca a las leyes fundamentales del reino, que son anteriores y constitutivas del Estado, por lo que lo preceden y limitan desde afuera; b) la teoría del derecho natural, basada en la idea de un ser humano fundamentalmente libre y capaz de escoger de acuerdo con los dictados de su razón; estos derechos individuales son universales e imprescriptibles y el soberano debe acatarlos, o sea que limitan su poder. Las leyes naturales prohíben al hombre obrar contra sí mismo y lo obligan a dejar de lado su impulso guerrero original para buscar la paz; c) el derecho natural sirvió de fundamento a los teóricos del contrato social; entre ellos, Hobbes, Locke y Rousseau, quienes se basarán en sus preceptos para elaborar las distintas teorías respecto de la constitución, fundamento y legitimidad del poder soberano, cuyo rol se instituye precisamente a través del contrato (iusnaturalismo); d) la reflexión histórico-jurídica según la cual el poder del soberano se basaba en una especie de transacción de la cual el rey habría abusado al llevar adelante un poder que se pretendía absoluto.

Todas estas reflexiones sirvieron para poner en el centro de la escena los modos factibles de relación entre gobernantes y gobernados. Las limitaciones que plantean al ejercicio del gobierno son todas exteriores; existen más allá de la razón de Estado, ya sea porque la preceden o vienen de Dios o la historia lejana del reino, o porque se activan una vez que el soberano traspasa un límite a partir del cual su gobierno se torna ilegítimo.

(...) si bien es cierto que la razón de Estado planteada, manifestada como Estado de policía, encarnada en el Estado de policía, tiene objetivos ilimitados, en los siglos XVII y XVIII hay una tentativa constante de limitarla, y esa limitación, ese principio, esa razón de

limitación de la razón de Estado, la encontramos por el lado de la razón jurídica. Pero como pueden ver, es una limitación externa²⁸.

Así como en la Edad Media la razón jurídica multiplicaba el poder real, en este período el derecho actúa como sustractor del poder soberano, al que trata de limitar, siempre desde las construcciones teóricas planteadas, que operan desde afuera. De este modo, el principio del derecho equilibra la razón de Estado por medio de un principio que es externo a él.

²⁸Foucault, 2007, p.25.

La razón de Estado frugal

A partir del siglo XVIII, comienzan a perfilarse cambios muy importantes que transformarán definitivamente la práctica de la gubernamentalidad que había caracterizado los dos siglos anteriores, para dar nacimiento a un arte de gobernar articulado a partir de una nueva racionalidad.

El cambio sustancial que distingue a la nueva razón gubernamental, ahora moderna y crítica, es que el principio de limitación de la acción de gobierno no estará por afuera, como en la razón de Estado clásica de los siglos XVI y XVII, sino que será interno a las nuevas prácticas. El arte de gobernar que se desarrolla desde mediados del siglo XVIII retoma los objetivos planteados por la razón antecesora -riqueza, poderío, crecimiento, solidez-, pero los articula de modo diferente. Introduce nuevos principios, así como mecanismos numerosos y complejos a través de los cuales pueda llevarse a cabo la limitación de la acción de gobierno, aunque esta vez desde su interior.

La limitación de la acción -o razón del menor gobierno- será el principio organizador de las nuevas prácticas que buscarán dar forma a un gobierno frugal. La razón del menor gobierno no es una razón de derecho, sino que se expresa como razón de hecho porque, según Foucault, el problema no estriba en la discusión sobre su legitimidad, sino que se enfoca en evaluar su eficacia y utilidad en el logro de los objetivos. Es en base a ellos que el gobierno deberá autoimponerse un límite y establecer una agenda que defina lo que conviene hacer y lo que no. Debe calcular cuáles son los límites que mejor permiten alcanzar los

objetivos deseados; estos límites no están trazados sobre los individuos, que deberían someter ciertos aspectos de su libertad al Estado mientras que en otros éste no tendría injerencia: será la limitación de la propia acción de gobierno la que posibilitará el logro de las metas.

La razón gubernamental crítica ya no se centrará en el análisis de cómo penalizar al soberano o en cuestionar la legitimidad de sus acciones; a partir de ahora, se centrará en cómo disminuir la injerencia del Estado, cómo hacer para gobernar menos. El instrumento teórico y conceptual que permitió articular este principio de autolimitación interna fue, según Foucault, la economía política.

La constitución de la economía política como disciplina puede leerse en el contexto general de formación de los discursos científicos de especialización en áreas temáticas y desarrollo de expertos, propio de la modernidad. Si bien las reflexiones sobre economía datan de la antigüedad (su antecedente más lejano puede rastrearse en la crematística de los griegos, y se define como un saber sobre la acumulación de dinero por el dinero mismo), la economía política moderna significa la constitución de un nuevo régimen de verdad²⁹. Éste desplazará del centro de la escena, a partir del siglo XVIII, las cuestiones previas que ocupaban la reflexión político-filosófica, tales como la cuestión del régimen político y la constitución. Sus objetivos científicos se orientarán, igual que ella, a la búsqueda de métodos de gobierno que aseguren prosperidad y riqueza, pero la lógica que animará sus principios será radicalmente diferente.

²⁹Según el autor, un régimen de verdad se define como el “conjunto de reglas que permiten, con respecto a un discurso dado, establecer los enunciados verdaderos y falsos”. Foucault, 2007, p. 53.

La economía política servirá como mecanismo de inteligibilidad que permita dar sentido a un conjunto de prácticas evaluadas a partir de proposiciones sometidas a la división entre verdadero y falso. Las prácticas y sus efectos se juzgarán buenas o malas a partir de tal grilla. La economía política no se propone como una objeción a la razón de Estado o en oposición a ella, sino que reflexiona a partir de sus prácticas y las analiza en función de sus efectos. Descubre naturalidad en los objetos y en los mecanismos que manipula y constituyen su objeto de estudio, lo que le permite el establecimiento de regularidades. A partir de estas regularidades, es capaz de formular leyes naturales (sobre precios, salarios, oferta, demanda) que se erigen como verdades contra las que no se puede ir, y en función de las cuales se discriminarán las acciones correctas que el gobierno debe tomar de aquellas que no lo sean. Esto significa que se medirán a partir de una lógica pragmática de éxito o fracaso, y sobre esa base calcular, entre un gobierno máximo y uno mínimo, cuál es el punto justo. Además de los objetivos de gobierno ya mencionados -riqueza, fortaleza, solidez-, se incorporará uno nuevo, definido a partir de las reflexiones y los aportes del utilitarismo encarnados en el filósofo Jeremy Bentham (1748-1832). La felicidad, entendida como la maximización de los placeres y la minimización de las pérdidas, pasará a ocupar el lugar de “bien” deseado y será objeto también de un cálculo de utilidades.

De este modo se construye lo que Foucault llama la cuña formidable que introduce la economía política en el Estado ilimitado que representaba el Estado de policía de la etapa anterior: la autolimitación de la práctica gubernamental por el principio de verdad. Esto es, justamente, lo singular de este nuevo arte de gobernar a partir de la ciencia económica, en el que simultáneamente se constituyen un nue-

vo ámbito de verdad y un nuevo principio de autolimitación interno del Estado. Esta nueva racionalidad y el nuevo tipo de cálculo que la anima, estructurado como un cálculo pragmático-utilitario, definen a la economía política naciente como liberalismo. Al final del curso, el autor menciona:

(...) no intenté analizar el “liberalismo” como una teoría o como una ideología, y menos aún, desde luego, como una manera de “representarse” de la sociedad, sino como una práctica, es decir, como una “manera de actuar” orientada hacia objetivos y regulada por una reflexión continua. El liberalismo debe analizarse entonces como principio y método de racionalización del ejercicio de gobierno: una racionalización que obedece -y esa es su especificidad- a la regla interna de la economía máxima³⁰.

El liberalismo instituye, pues, una práctica a partir de un principio y un modo de racionalización que busca una economía máxima y en consecuencia un Estado mínimo, y que supone una ruptura respecto de la razón de Estado del período anterior.

La razón de Estado moderna se instrumenta, entonces, a partir de una economía política liberal, una ciencia que establece verdades objetivas a partir de las cuales pueden evaluarse las prácticas del gobierno. La conexión entre la economía política y la razón de Estado se da en un lugar privilegiado: el mercado³¹. No es que éste no hubiera

³⁰Foucault, 2007, p.360.

³¹Tal como menciona el autor: “Y es ese lugar mismo, y no la teoría económica, el que, a partir del siglo XVIII, llegaría a ser un ámbito y un mecanismo de producción de formación de la verdad. Y (en vez de) seguir saturando ese lugar de formación de verdad de una gubernamentalidad reglamentaria indefinida, va a reconocerse -y es aquí donde

ocupado el centro de la reflexión y la acción en la etapa anterior; pero, en esta oportunidad, las numerosas intervenciones de gobierno se dejan a un lado para que puedan desenvolverse en libertad los procesos naturales y los mecanismos espontáneos que lo caracterizan. Éstos no deben ser alterados ni desnaturalizados, sino liberados para obtener los objetivos deseados. Como ejemplo puede mencionarse la búsqueda de lo que se define como un “precio verdadero”, concepto que reemplaza el objetivo de lograr un “precio justo”, como se proponía en la etapa anterior. Hasta el siglo XVII, el mercado era un lugar de jurisdicción, un espacio en el que la búsqueda de un precio determinado garantizaba cierta justicia distributiva. Las numerosas reglamentaciones del gobierno procuraban la protección del comprador e intentaban asegurar la ausencia de fraude. A mediados del siglo XVIII, el mercado deja de ser un lugar de jurisdicción para constituirse en uno de veridicción, y a la vez un lugar de verificación o falseamiento de la práctica gubernamental. Según Foucault, varias razones explican cómo el mercado se transformó en un lugar de veridicción: el crecimiento económico y poblacional continuo; la afluencia continua de oro desde las colonias; la intensificación de la producción agrícola; el acceso de la práctica gubernamental a métodos, reflexiones y formalización teórica de los problemas económicos.

El filósofo sostiene que el principio de autolimitación interna de la razón de Estado frugal, centrado en las leyes del mercado, no implica que la razón jurídica no tenga lugar en este mecanismo. Se planteará

sucedan las cosas- la necesidad de dejarlo actuar con la menor cantidad posible de intervenciones para que, justamente, pueda formular su verdad y proponerla como regla y norma a la práctica gubernamental. Ese lugar de verdad, no es, claro está, la cabeza de los economistas, sino el mercado”. Foucault, 2007, p. 45.

cuál es el lugar que ocupará el derecho que va a articular el poder público, si existe un espacio como el mercado donde lo que se requiere es su no intervención. En los siglos XVI y XVII, la problemática del derecho público, tal como se ha presentado anteriormente, se enfocaba hacia los problemas de soberanía y legitimidad. Sin embargo, hacia el siglo XIX, ocurre un desplazamiento en el centro de sus preocupaciones, que a partir de allí se concentrarán en cómo poner límites jurídicos al poder público. Frente a tal preocupación surgen dos posturas: la axiomática, surgida en Francia e identificada con la perspectiva rousseauiana; y la radical, cuyos antecedentes se pueden encontrar en el empirismo inglés.

La posición axiomática argumenta que los derechos naturales u originarios de los individuos deben ser analizados para determinar cuáles pueden cederse y cuáles no; a partir de esta operación, se delimitará la acción posible para el gobierno. Esta perspectiva puede ser vista como una continuidad entre los teóricos del derecho natural del siglo XVII y los legisladores de la Revolución Francesa. El radicalismo inglés se caracteriza por su argumentación pragmática. Parte del análisis de la práctica gubernamental, revisa las acciones de gobierno, sus objetivos, sus límites de hecho y los deseados, definidos a partir del cálculo de utilidad. En un principio, esta posición sostenía el derecho de los individuos a reclamar por sus derechos originarios -como lo hacía la posición axiomática-, pero luego fue virando hacia un planteo que se enfoca en el cálculo de utilidad de las acciones de gobierno. Considera clave si estas acciones son útiles o no y cuál es su resultado concreto, y ya no se interesará por los fundamentos teóricos del origen de los derechos. El derecho público que surge en los siglos XVI y XVII como tecnología jurídica que acompaña a la razón de Estado clásica estará ligado a las preocupaciones de soberanía y legitimidad;

en cambio, la razón de Estado moderna se asentará en el cálculo utilitario como medida que opere sobre las acciones de gobierno. Foucault manifiesta al respecto:

El utilitarismo es una tecnología de gobierno, así como el derecho público era en la época de la razón de Estado la forma de reflexión, o si lo prefieren, la tecnología jurídica con la cual se procuraba limitar la línea de pendiente indefinida de la razón de Estado³².

Ambas posturas -axiomática y empirista- dan lugar al surgimiento de dos ideas de libertad diferentes. Por un lado, la libertad en un sentido axiomático se comprenderá como el ejercicio de los derechos, y la ley será el resultado de la voluntad general. Por el otro, la libertad se comprende como la independencia de los gobernados respecto de los gobernantes, y la ley como el resultado de una transacción que divide la esfera pública de la privada. Ambas concepciones, si bien heterogéneas, no son necesariamente excluyentes y se pueden encontrar combinadas: una axiomática de los derechos humanos, de carácter deductivo, y un cálculo utilitario de independencia de los gobernados, de carácter empírico. A pesar de ello, es el camino radical el que ha prevalecido históricamente, ya que el tema de la utilidad individual y colectiva es, sin duda, el gran criterio de elaboración de límites del poder público y el derecho³³.

³²Foucault, 2007, p. 60.

³³En función de ello, dice el autor: "Y es esta línea de pendiente la que va a caracterizar no sólo la historia del liberalismo europeo propiamente dicho, sino la historia del poder público de Occidente. Y, por consiguiente, el problema de la utilidad, de la utilidad individual y colectiva, de la utilidad de cada uno y de todos, de la utilidad de los individuos y la utilidad general, será en definitiva el gran criterio de elaboración de los límites del poder público y de formación de un derecho público y un derecho administrativo. Des-

La nueva razón articula dos principios fundamentales de su autolimitación: por un lado, entiende al mercado como el lugar de los intercambios y un espacio de veridicción; por el otro, se asienta en la medición de la utilidad como principio de gobierno y establece una jurisdicción de hecho. Ambos principios -el del mercado y el de la utilidad- dan forma a un concepto que los engloba y es fundamental para comprender la racionalidad que toma forma desde el siglo XVIII: el interés. Como dice el autor, el interés se constituye en principio de intercambio y criterio de utilidad.

El gobierno debe representar los intereses individuales así como los colectivos; tendrá que contemplar la utilidad social y la ganancia económica individual; tendrá que producir un equilibrio entre el mercado y el régimen de poder público. Así como, en la razón de Estado del período clásico, el soberano tenía un influjo directo sobre los súbditos, sobre las cosas y sobre las tierras, y mantenía una relación de paternalismo, en la razón de Estado mínimo sólo actuará en la medida que ello sea exigido por el interés de los individuos y de las colectividades. El liberalismo se preguntará, entonces, cuál es la utilidad del gobierno cuando el verdadero valor de las cosas se define en el intercambio. Esta prevalencia de los criterios de mercado e intercambio es tan poderosa que se extiende fuera del ámbito económico y mercantiliza las relaciones interpersonales.

Para Foucault, el liberalismo característico de las nuevas prácticas de gubernamentalidad que se instala a partir del siglo XVIII y se consolida en el XIX se asienta en tres variables fundamentales. En primer

de principios del siglo XIX ingresamos a una era en que el problema de la utilidad engloba cada vez más todos los problemas tradicionales del derecho". Foucault, 2007, p. 64.

lugar, el mercado como lugar de veridicción va dejando de lado los temas económicos relacionados con la razón práctica, tal como en el pasado se consideraba el logro de un precio justo. La libertad de mercado permite ahora establecer precios que no son justos sino naturales, y se definen como el mejor precio para el comprador y para el vendedor. El mercado y la economía política liberal se van instalando como un espacio de objetividad en el que no es necesario intervenir para lograr un precio justo, ya que la distribución de los recursos se produce eficientemente solo a través del mero ejercicio del funcionamiento del mercado. Se instauro un naturalismo a partir del cual los mecanismos de mercado son considerados espontáneos y sólo requieren de libertad para desplegarse adecuadamente. En segundo lugar, respecto de los límites impuestos a la acción gubernamental por el criterio de utilidad y cuya idea rectora siempre es la de un Estado mínimo, el gobierno estará cercado por las demandas utilitarias, relacionadas con el interés común e individual. En tercer lugar, el liderazgo ocupado por Europa en el mercado internacional. En este sentido, la división internacional del trabajo, liderada por Inglaterra e impulsada teóricamente por autores como David Ricardo (1772-1823), constituyó un dispositivo fundamental para el establecimiento de la hegemonía europea a nivel mundial. La libertad de los mercados y los intercambios impulsados por esta idea servirán de retórica para la convocatoria mundial a la participación en el comercio internacional con el objetivo de lograr un progreso económico ilimitado.

En cuanto a los países de América latina, su incorporación al mercado internacional se realizó en condiciones desfavorables y significó la instauración de un nuevo tipo de dominación colonial. El autor enfatiza que la hegemonía europea a nivel mundial no significa que la coloniza-

ción o el imperialismo hubieran comenzado allí, sino que su carácter distintivo radicó en el establecimiento de un nuevo tipo de cálculo planetario en las prácticas de gubernamentalidad de los Estados europeos.

En este proceso, también fueron muy influyentes los aportes de autores como Kant, Adam Smith (1723 -1790) y la escuela de los fisiócratas, cuyas ideas fueron fundamentales para dar forma a un nuevo tipo de cálculo racional que concluirá integrándose a la práctica política, y que se sustenta en una idea de naturalismo. Para Kant, por ejemplo, la naturaleza es, antes que el derecho, la garantía de la paz perpetua de los Estados. Es la naturaleza la que ha querido que se establezca mundialmente una actividad económica de producción e intercambio, y es ella la que prescribe al hombre sus obligaciones jurídicas positivas. Así, el derecho civil reglamentará las relaciones de intercambio entre los individuos, basado en las relaciones de propiedad. El derecho internacional reglamentará las relaciones entre los Estados (entendidos como el resultado de la distribución natural de los hombres en las distintas regiones) y reglamentará a través del derecho comercial internacional las relaciones de intercambio entre ellos. Derecho civil, comercial e internacional se constituyen así en la forma de recuperar mediante la obligación jurídica los preceptos de la naturaleza. En este naturalismo prevalece la espontaneidad de los mecanismos internos de los procesos económicos mencionada, antes que la libertad en sentido jurídico.

El *homo economicus* del siglo XVIII, que obedece a su propio interés y de forma espontánea converge con los intereses de los otros, constituye la contracara de la razón de Estado frugal. Si bien el *homo economicus* surge como concepto a fines del siglo XIX con la escuela neoclásica, sus antecedentes deben rastrearse en la filosofía empiris-

ta inglesa de Locke. La gran transformación que se planteará a partir de allí es la definición del sujeto no tanto por la consideración de su libertad, o la oposición del alma y el cuerpo, o la presencia inevitable del pecado, sino por sus elecciones individuales, irreductibles e intransmisibles. Es interesante lo que menciona Foucault respecto del carácter penoso de las cosas en el que se fundamentan las elecciones:

El carácter penoso o no penoso de la cosa constituye en sí mismo una razón de la elección más allá de la cual no se puede ir. La elección entre lo penoso y lo no penoso constituye un elemento irreductible que no remite a ningún juicio, a ningún razonamiento o cálculo. Es una especie de tope regresivo en el análisis³⁴.

Respecto de la intransmisibilidad, se refiere a que la sustitución de una elección por otra siempre se referirá en última instancia al carácter penoso o no penoso en el que se funda la preferencia personal.

El principio de una elección individual, irreductible e intransmisible, atomística y siempre referida al sujeto mismo, es el interés. Esto no significa que el sujeto de interés reemplace al jurídico, sino que ambos coexisten; aunque, de hecho, el sujeto de interés desborda permanentemente al de derecho. El interés se constituye en un elemento irreductible para el sujeto de derecho. El sujeto de interés expresa en su conducta una voluntad inmediata que, si bien tiene una lógica diferente a la del sujeto de derecho, puede ser articulada con la voluntad jurídica que se expresa en la idea del contrato social.

El sujeto de derecho es el titular de los derechos naturales pero, al mismo tiempo, en el proceso de su constitución, necesariamente

³⁴Foucault, 2007, p.312.

acepta renunciar a sí mismo cuando resigna una porción de sus derechos naturales para transferirlos al Estado. Es entonces un sujeto que acepta la negatividad de la ley que lo limita. El sujeto de interés, en cambio, nunca renuncia a sí mismo, ya que nunca se renuncia a los intereses. La mecánica de su lógica es egoísta y se apoya en la idea de que, cuanto más se persiguen los intereses personales, más se logra el bienestar de la comunidad. En este sentido, podría afirmarse que mercado y contrato son opuestos; mientras que el primero se rige por el egoísmo, la coincidencia espontánea de intereses y carece de toda trascendencia, el contrato implica la renuncia, la trascendencia y el vínculo voluntario del sujeto de derecho al pacto social. El autor señala que no sólo existe una heterogeneidad formal entre el *homo economicus* y el *homo juridicus*, tal como ha sido expuesto, sino que existe también entre ellos una diferencia esencial en cuanto a la relación que mantienen con el poder político.

El interés individual del *homo economicus* se funda en un doble aspecto. Por un lado, depende de un conjunto de elementos fuera de su control, como el clima o las decisiones de otros gobiernos; por otro lado, la satisfacción de su interés también está en relación a la conducta y las decisiones que tomen otros individuos en la búsqueda de sus propios intereses, así como sus propias decisiones repercutirán en el logro de los intereses de los otros. Este doble aspecto -involuntario, indefinido y no totalizable- no descalifica su cálculo de interés; por el contrario, es allí donde se funda su cálculo individual y egoísta. El carácter positivo de su cálculo se basa justamente en todo lo que precisamente escapa de él.

Adam Smith puede ser considerado el fundador de una ontología atomística: la idea de que, persiguiendo el propio interés, la mano invi-

sible del mercado lo conduce a promover el bienestar del conjunto. El concepto de *homo economicus* (lockeano) y la noción de la mano invisible se encuentran íntimamente relacionados. Al respecto, dice Foucault:

Aquí estamos, por consiguiente, en el corazón de esa problemática de la mano invisible que es, si se quiere, el correlato del *homo economicus*, o mejor, esta suerte de extravagante mecánica que lo hace funcionar como sujeto de interés individual dentro de una totalidad que se le escapa y que, sin embargo, funda la racionalidad de sus decisiones egoístas³⁵.

Es interesante señalar qué hay detrás de la idea de una mano invisible que actúa en favor de la consecución de los intereses de todos los individuos. La mano invisible hace funcionar al sujeto de interés individual dentro de una totalidad en la que funda la racionalidad de sus decisiones egoístas. Pero esa totalidad escapa al dominio humano y contiene resabios teológicos emparentados con cierto optimismo económico. A juicio de Smith, los agentes deben actuar en función de sus intereses y ser ciegos a la totalidad, pues la experiencia histórica indica que la preocupación por el bienestar general, más allá de aquel expresado en la perspectiva atomística que sostiene, no ha dado buenos resultados. En esta idea se funda la condena a una visión política totalizadora del proceso económico y a una acción política que pretenda ir más allá de permitir el juego de los intereses individuales. La ciencia económica moderna, a través de Smith, señala el carácter incognoscible de la totalidad del proceso y sustrae al soberano y al Estado lo esencial de la vida en sociedad, los procesos económicos. La

³⁵Foucault, 2007, p.320.

mano invisible descalifica a una razón política ajustada al Estado y a su soberanía.

La originalidad de la propuesta de Foucault estriba en el lugar protagónico que otorga al discurso científico sobre la economía y el mercado como verdad que rige la práctica política, como principio de regulación interna del Estado. Esta postura lo aleja de quienes sostienen que, en el siglo XVIII, fueron las ideas sobre democracia y soberanía popular las que marcaron los rumbos de las nuevas realidades políticas y estatales. Según Foucault, el problema de la legitimidad del orden político y de las constituciones quedó desplazado del centro de la escena con el advenimiento de la economía política y el liberalismo económico como regímenes de verdad a fines del siglo XVIII. En este sentido, la limitación al poder del Estado estará dada mucho más por el naturalismo que rige el mercado que por las libertades individuales que recortan al poder soberano.

La razón de Estado neoliberal

Foucault dedica varias clases de su curso “El nacimiento de la biopolítica” para analizar el proceso de constitución y el desarrollo del neoliberalismo del siglo XX. En esta labor, desmenuza detalladamente los textos de los economistas alemanes pertenecientes a la Escuela de Friburgo, considerada la cuna privilegiada de esta construcción teórica y práctica aún vigente. Entre sus representantes se cuentan Ludwig von Mises (1881-1973), Walter Eucken (1891-1950), Ludwig Erhard (1897-1977)³⁶ y Friedrich von Hayek (1899-1992). Un poco más tarde se sumarán los integrantes del neoliberalismo estadounidense con base en la Escuela de Chicago, entre los que se encuentra el conocido Milton Friedman (1912-2006). Ambas escuelas tendrán los mismos enemigos: la planificación y el intervencionismo estatal encarnado en ese momento en la figura del macroeconomista británico John Maynard Keynes (1883-1946).

De acuerdo con la interpretación que hace Foucault del proceso alemán, el tremendo descrédito y la devastación con la que concluyó el nazismo privaron al nuevo gobierno de retóricas vinculadas a los derechos históricos o a la legitimidad jurídica que permitieran construir, sobre las ruinas del régimen nazi, un nuevo Estado soberano. Esta situación dramática por la que atravesaba Alemania habría ser-

³⁶Erhard fue conocido como el padre del llamado “milagro económico alemán” de la segunda posguerra.

vido de contexto para el surgimiento de una articulación conceptual que emparentará libertad económica y soberanía política. Solamente a través de garantizar un marco de libertad y de consenso que permitiera el desarrollo y el crecimiento económico (capaz, además, de recibir las inversiones extranjeras que llegaban desde EEUU con el Plan Marshall) podría reconstruirse la soberanía del Estado. Con este telón de fondo, el neoliberalismo no planteará al Estado de qué libertad dispone la economía, sino que preguntará a la economía de qué estatalidad necesita para funcionar en forma eficiente. Desde esta perspectiva, la libertad económica y de mercado se constituirá en fundamento de la legitimidad del Estado.

Para los teóricos de la escuela de Friburgo, la experiencia nazi está en el centro de la reflexión. Desde su perspectiva, durante el gobierno del régimen nazi, el poder estatal había crecido indefinidamente³⁷. Marcaban así una cierta línea de continuidad con el proteccionismo de Friedrich List (1789-1846), el socialismo bismarckiano, la economía planificada y el dirigismo keynesiano. Del análisis de estas cuatro gubernamentalidades concluirán que ellas están entrelazadas; si una se implementa, no es posible escapar a las otras; aunque pueden ser encontradas en regímenes políticos muy distintos, constituyen una suerte de invariante antiliberal que conduce al intervencionismo estatal. La oposición no se produce, entonces, entre capitalismo y socialismo, sino

³⁷Foucault discrepa con la idea de un Estado fuerte durante el nazismo. Por el contrario, lo ve como un Estado débil que ha perdido su personería jurídica al constituirse como instrumento de la voluntad popular y por la preeminencia del partido político en desmedro del Estado. Por otro lado, el rol central que adquiere el liderazgo del Führer descalifica al Estado desde adentro.

entre liberalismo y el resto. Para los ordoliberales³⁸ alemanes, las críticas al liberalismo hechas por sus adversarios deben ser atribuidas precisamente al Estado, su racionalidad y sus defectos intrínsecos.

Como está comprobado que de todas formas el Estado es portador de vicios intrínsecos y nada prueba que la economía de mercado también los tenga, pidámosle a esta última que sea en sí misma, no el principio de limitación del Estado sino su principio de regulación interna de punta a punta de su existencia y su acción³⁹.

Agrega poco después respecto de la vigilancia estatal que se expresaba en el *laissez faire* en el liberalismo del siglo anterior:

(...) pues bien, dicen los ordoliberales, es necesario invertir por completo la fórmula y proponerse la libertad de mercado como principio organizador y regulador del Estado, desde el comienzo de su existencia y hasta la última forma de sus intervenciones. Para decirlo de otra manera, un Estado bajo la vigilancia del mercado más que un mercado bajo la vigilancia del Estado⁴⁰.

De este fragmento puede inferirse que, para Foucault, el neoliberalismo no es una versión remozada del liberalismo, sino que es dueño de su propia lógica teórica. Ésta puede ser identificada a partir

³⁸Este grupo de neoliberales alemanes, vinculados a la Escuela de Friburgo, también fueron llamados ordoliberales en razón de la revista *Ordo* en la que publicaban sus trabajos. La revista tenía forma de anuario y salió sistemáticamente a partir de 1948, aunque ya desde mediados de la década del treinta, el grupo venía produciendo un corpus conceptual que se constituiría en el antecedente más influyente del neoliberalismo estadounidense.

³⁹Foucault, 2007, p. 149.

⁴⁰Foucault, 2007, p. 149.

de una serie de desplazamientos conceptuales respecto del liberalismo característico de los siglos anteriores. En primer lugar, para los ordoliberales, el principio de mercado basado en el intercambio y la equivalencia -que caracterizaba al liberalismo- ya no será lo central y cederá su protagonismo al principio de competencia articulado con la desigualdad. En segundo lugar, la competencia no será considerada como el resultado del juego natural de los apetitos, instintos y comportamientos -como en el liberalismo- sino una esencia, un principio formal con una lógica interna y una estructura propia. Por ello, debe ser construida a partir de condiciones cuidadosa y artificialmente establecidas. Si en el liberalismo clásico la competencia debía ser libre y el Estado debía abstenerse de intervenir (o solo hacerlo en caso de monopolio), en el neoliberalismo del siglo XX, el Estado debe gobernar para el mercado. Esto significa una política activa de construcción de condiciones para la competencia, que se expresa en una vigilancia y una intervención permanente pero selectiva y nada tiene que ver con el dirigismo o la planificación estatal. El razonamiento en el que los ordoliberales basan su conclusión está apoyado en la idea de que el mercado y la competencia no son datos de la naturaleza. La intervención estatal tendrá entonces una naturaleza diferente en el liberalismo clásico y en el neoliberalismo. En el primero, se traducía en la definición de la agenda, lo que convenía y lo que no convenía hacer; en el segundo, hay que saber cómo intervenir, hay que definir un estilo gubernamental. Es muy interesante el análisis de Foucault en este punto. Señala tres ejemplos que definen el estilo gubernamental propio de los neoliberales: el análisis de los monopolios, las acciones conformes y las políticas sociales. Respecto de los monopolios, la concepción clásica los entendía como una consecuencia, a medias natu-

ral y necesaria del juego competitivo, que requería de la intervención económica. Los ordoliberalistas entienden que el monopolio no es parte de la lógica económica e histórica de la competencia y argumentan, en cambio: a) que es un fenómeno arcaico producto del mal desempeño del Estado, que otorga beneficios a individuos o grupos; b) que determinadas instituciones (herencia, derecho societario y patentes) lo promueven; c) que la fragmentación estatal y los proteccionismos favorecen el monopolio; d) que la tendencia a la concentración se compensa en el largo plazo con otras tendencias que la neutralizan.

Respecto de las acciones conformes, éstas pueden ser reguladoras u ordenadoras. Las primeras proponen actuar sobre las condiciones del mercado con el fin de garantizar la estabilidad de precios y el control de la inflación (no se establecen como objetivos políticos de pleno empleo o mantenimiento del poder adquisitivo, es decir, no hay una vinculación del mercado con lo social). Las segundas actúan sobre las condiciones estructurales y más generales del mercado: población, educación, régimen jurídico de explotación, entre otras.

La política social no se plantea la igualdad como objetivo; en el credo neoliberal, debe dejarse actuar a la desigualdad (que es igual para todos). La verdadera política social es el crecimiento económico; por eso hay que trabajar en él dejando actuar libremente a los mecanismos competitivos y de este modo lograr que cada individuo tenga mejores ingresos. Es una suerte de política social de carácter individual.

La intervención gubernamental neoliberal no persigue el objetivo de corregir una inequidad producto del mercado, sino que se plantea como una intervención sobre la sociedad para que el mercado sea posible y los mecanismos competitivos puedan regular sin limitaciones. De este modo, se busca someter a toda la sociedad a una dinámica

competitiva, se procura que los mecanismos competitivos sean de gran espesor y ocupen la mayor parte del espacio social. El ordoliberalismo define un nuevo *homo economicus* caracterizado por el hombre de empresa y producción, cuya ética es la ética social de la empresa. La formalización de la sociedad según el criterio de la empresa se realizará a partir de la redefinición de la institución jurídica y la reconceptualización del Estado de derecho del siglo XIX. El nuevo Estado de derecho formalizará la acción de gobierno como prestadora de las reglas del juego en el que participan los individuos y las empresas. Procurará establecer el marco más racional a partir del cual los individuos jugarán teniendo en cuenta sus fines personales. Ello conducirá a plantear medidas de carácter general, fijas y enteramente formales -no tienen en cuenta un fin particular-, que definen un marco en el que los agentes económicos se pueden desenvolver con amplia libertad. Por último, se desdibuja la idea de Estado como sujeto universal. La ley formal debe obligar al Estado tanto como a los otros agentes, pues se requiere un marco de previsibilidad en su accionar.

El modelo ordoliberal alemán se difunde hacia otros países pero, sin duda, el lugar en el que encontrará un terreno más fértil para su expansión será en los Estados Unidos. La Escuela de Chicago se constituirá en la institución de referencia más importante de esta corriente. Los neoliberales estadounidenses no sólo se nutren de la conceptualización ordoliberal sino que la desarrollan, dando lugar a nuevas propuestas; algunas de carácter bastante extremo, como el anarco-capitalismo.

El neoliberalismo estadounidense intentará aplicar el análisis económico a otros ámbitos de la vida, fuera del mercado (matrimonio, educación de los hijos, criminalidad), ya que el *homo economicus*, el individuo racional motivado por su propio interés -y que expresa la

conducta racional en sí misma- se aplica como grilla de inteligibilidad, como esquema, como modelo. Refiriéndose a las apuestas que entraña la generalización de tal grilla para la comprensión de otros ámbitos distintos del económico, el autor menciona:

La más importante [apuesta] es sin duda el problema de la identificación del objeto del análisis económico con cualquier conducta, que por supuesto implicaría una asignación óptima de recursos escasos a fines alternativos, lo cual es la definición más general del objeto de análisis económico tal como la planteó, a grandes rasgos, la escuela neoclásica. Pero detrás de esta identificación (...) encontramos la posibilidad de una generalización del objeto económico, hasta la inclusión de toda conducta que utilice medios limitados a un fin entre otros fines. Y llegamos a esto: (...) identificación del objeto de análisis económico con toda conducta racional⁴¹.

La lógica neoliberal se impone como grilla de análisis que invade todos los ámbitos de la vida y propone un modelo de sujeto que es aquel que se erige en “empresario de sí mismo”. Disponemos de un “capital humano” al que hay que ajustar, cuidar y entrenar para competir en los circuitos productivos y de consumo. La gubernamentalidad contemporánea orienta sus dispositivos -biopolíticos y disciplinarios- bajo la guía de estas premisas antes que bajo la consideración de un sujeto como titular de derechos.

Para concluir, es interesante señalar una vez más cuál es el enfoque de Foucault respecto del Estado, al que define como el resultado de unas prácticas de gubernamentalidad que están siempre de acuer-

⁴¹Foucault, 2007, pp. 306-307.

do con una razón de Estado, y que lo recortan como especificidad móvil, discontinua e histórica:

Y en ese aspecto traté de mostrarles que el Estado, lejos de ser un dato histórico natural que se desarrolla por su propio dinamismo como un “monstruo frío” cuya simiente habrá sido lanzada en un momento dado en la historia y que poco a poco la roería -el Estado no es eso, no es un monstruo frío- es el correlato de una manera determinada de gobernar. Y el problema consiste en saber cómo se desarrolla esa manera de gobernar, cuál es su historia, cómo conquista, cómo se encoge, cómo se extiende a tal o cual dominio, cómo inventa, forma, desarrolla nuevas prácticas; ese es el problema, y no hacer del Estado, sobre el escenario de un guiño, una especie de gendarme que venga a aporrear a los diferentes personajes de la historia⁴².

La gubernamentalidad moderna, caracterizada por el advenimiento de la economía política y el liberalismo económico como regímenes de verdad, constituyó el contexto en el que comenzaron a definirse los dispositivos biopolíticos. El cuidado de la vida natural de los individuos en términos de poblaciones se convierte así en objeto de cálculo y previsión del poder estatal. Su objetivo será evitar consecuencias políticas o económicas indeseadas a través de una administración “científica” -no por ello menos política- de la vida y la muerte de las poblaciones.

⁴²Foucault, 2007, p. 21.

**El proyecto epistemológico de Occidente:
subjetividad individual y razón práctica**

En los apartados anteriores, se han enumerado algunos conceptos claves de la filosofía política que sirven de fundamento a Occidente, junto con las críticas de algunos pensadores que toman como objeto de estudio la realidad europea, más la perspectiva de quienes ponen su atención en los procesos latinoamericanos. El etnocentrismo con base en Europa es, justamente, uno de los prejuicios que es necesario superar para poder pensar nuestras realidades políticas. Conocer la construcción de estos conceptos, los contextos en los que surgieron y las realidades a las que se refirieron, permite profundizar su comprensión y visualizar cuánto de local tienen las construcciones “universales” que la razón occidental esgrimió tanto para sus sociedades nacionales como -sobre todo- para dar razón a la conquista, el sometimiento y la expoliación de las sociedades americanas.

En este apartado se intentará profundizar en otro de los grandes dispositivos de dominación, el predominio de la ciencia, ya que el modo de conocimiento que se desarrolla con la modernidad es uno de los mecanismos sobre los que se asienta la hegemonía occidental. La mayoría de los autores coinciden en que, junto con el derecho, constituyen dos de los dispositivos más trascendentes que permiten articular la dominación colonial y el predominio europeo. Como se ha mencionado, el gran giro de la modernidad se vincula con la centralidad que adquiere el individuo, quien se constituye simultáneamente en sujeto de conocimiento, sujeto en ejercicio de una voluntad libre y -siguiendo a Foucault- también sujeto de interés.

Crítica a la epistemología fundacional

El proyecto epistemológico de la modernidad, centrado en el desarrollo de las ciencias exactas y naturales primero, las sociales un poco más tarde, ha recibido numerosas críticas desde distintas posiciones epistémicas y metodológicas. Desde una perspectiva comunitarista⁴³, el filósofo canadiense Charles Taylor somete a una revisión profunda este modelo epistemológico, cuya particularidad es el predominio del racionalismo como fundamento y fuente de todo saber. La teoría del conocimiento sobre la que se construyen las edificaciones de la ciencia moderna es, según Taylor, aquella que lo considera como la representación interna de una realidad externa independiente, dando lugar a la conformación de una epistemología representacional.

⁴³El debate entre comunitaristas y liberales se ha dado principalmente en la filosofía anglo-norteamericana. El comunitarismo, como perspectiva de la filosofía moral y política, ha registrado un importante crecimiento en las últimas décadas, impulsado por autores tales como Alasdair MacIntyre (1929), Michael Sandel (1953), Michael Walzer (1935) y Charles Taylor. Los comunitaristas cuestionan la posición liberal e iluminista en la que predominan las identidades individuales y colocan en el centro del debate las cuestiones éticas y políticas en torno a la construcción de identidades colectivas. En general, apoyan el multiculturalismo y critican la tendencia universalista del liberalismo a una homogeneización cultural y a la inexistencia de una concepción pública del bien. Toman de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) la idea según la cual el significado de las expresiones lingüísticas no se da por su relación con la formación mental de un significado (como los representacionistas), sino en un contexto caracterizado por el juego lingüístico en el que los significados se construyen a partir de un conjunto de reglas que son públicas. El lenguaje es considerado un productor de realidad.

El filósofo francés René Descartes (1596-1650) vino a dar un giro reflexivo en la epistemología representacional. Planteó que el verdadero conocimiento no requiere sólo de la congruencia entre la representación interna de la mente y el objeto externo, sino además de una razón capaz de establecer conexiones claras y distintivas que provean certeza y hagan evidente, para el sujeto, el conocimiento del objeto. Ello implica el supuesto de que la certeza es algo que podemos generar por nosotros mismos, sólo con la condición de ordenar y clarificar nuestros pensamientos en la búsqueda de la evidencia. Esta concepción mantiene tajantemente separado al sujeto del objeto. Para Taylor, el ideal de la certeza auto-dada tiene como motivación considerar al pensamiento como un conjunto de operaciones formales que se llevan a cabo dentro de la mente del sujeto, totalmente separadas y descontaminadas del objeto. Sin embargo, diversos estudios han demostrado que no es posible explicar las decisiones de la mente humana sólo a partir de mecanismos animados por una racionalidad formal, es decir, una lógica que dispone medios para alcanzar fines⁴⁴.

La hipótesis del trabajo de Taylor es que la desvinculación entre sujeto y objeto constituye una concepción muy arraigada en nuestra cultura, y tal noción alcanza una trascendencia moral. En otras palabras, la idea de conocimiento sustentada por el proyecto epistemológico fundacional se encuentra profundamente conectada con las ideas morales y espirituales que animaron a la modernidad. En este sentido, destaca la potencia de la certeza auto-reflexiva y auto-dada como condición central del conocimiento verdadero que se instaura a partir de

⁴⁴Los teóricos de la computación sostienen esta idea de un pensamiento lógico abstracto en su intento de asimilar mentes pensantes a computadoras.

Descartes. Señala también la importancia del ideal de autorresponsabilidad fomentado en la visión de los protagonistas de la ciencia, como Nicolás Copérnico (1473-1543), Galileo Galilei (1564-1642), Charles Darwin (1809-1882) o Sigmund Freud (1856-1939), quienes fueron capaces de oponerse a los saberes dominantes de su época al defender sus propias convicciones. El ideal moderno de la libertad es entendido entonces como autonomía responsable. Dice el autor:

Ser libre, en el sentido moderno del término, es ser auto-responsable, apoyarse en el propio juicio, hallar el propio propósito en sí mismo⁴⁵.

El proyecto epistemológico moderno y su teoría del conocimiento, basados en los ideales de certeza y libertad auto-responsable, operan según Taylor a través de tres presupuestos antropológicos. El primero considera al individuo como un sujeto libre y racional, desvinculado de su entorno natural y social. Este supuesto, que se manifiesta claramente en la tradicional oposición entre sujeto y objeto, colabora además con la construcción de un ideal de ciencia neutral y objetiva. El segundo supone un “yo” dotado de los atributos del primer postulado, capaz de reorganizar y operar sobre el universo social y natural para lograr su propio beneficio, así como el beneficio de otros. Este supuesto es el que abona la construcción de una racionalidad instrumental que se manifiesta en el siglo XVII, por ejemplo, en los ideales del gobierno diseñados por Locke, y cuya vigencia en la actualidad resulta incuestionable. El tercero es, de algún modo, una consecuencia social de los dos anteriores y se refiere a la interpretación atomista de la sociedad, considerada el resultado de la suma de

⁴⁵Taylor, Ch. (1997). *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (p. 26). Barcelona: Paidós.

los propósitos individuales. Tal presupuesto subyace a las teorías del contrato social, así como al liberalismo contemporáneo y, en general, a la ciencia social dominante.

La tesis de Taylor señala la profundidad de la conexión entre estos presupuestos antropológicos y las ideas morales y espirituales de nuestra civilización. Esta conexión constituye el eje de la crítica que, desde distintas perspectivas teóricas, han llevado a cabo autores como Hegel, Wittgenstein, Martin Heidegger (1889-1976) y Maurice Merleau Ponty (1908-1961). Si bien comparten una forma básica de argumentación que nace en Kant, ofrecen nuevas posturas interpretativas que generan una grieta con la epistemología tradicional y socavan las creencias antropológicas asociadas a ella. Estos autores creen que el fenómeno central de la experiencia o la conciencia del mundo no resulta inteligible bajo la óptica de la epistemología, ni en su variante empirista ni en su variante racionalista. Kant fue el responsable de haber generado una revolución en la teoría del conocimiento. Desde Descartes, el sujeto cognoscente giraba en torno al objeto a conocer; a partir de Kant, esta relación se invierte y será el objeto el que deba adecuarse a las condiciones del sujeto⁴⁶. Para Kant, las formas de captar la realidad son idénticas en todos los seres humanos (con ello, su pensamiento se asemeja a los ideales de los ideólogos de la Ilustración, contemporáneos a su teoría). Estas categorías universales que posibilitan

⁴⁶Todo lo intuido en el espacio y el tiempo, y con ello todos los objetos de nuestra experiencia posible, no son más que fenómenos, esto es, meras representaciones, que del modo en que se representan, como sustancia extensa o series de alteraciones, no tienen existencia propia e independiente aparte de nuestro pensamiento. A este concepto lo llamo idealismo trascendental. Véase Kant, E., *Crítica de la Razón Pura*.

el conocimiento y son comunes a todos los hombres son las condiciones trascendentales.

Taylor señala que existe una similitud entre las condiciones trascendentales de Kant y las “condiciones de intencionalidad” que plantea Edmund Husserl (1859-1938), para quien nuestras ideas no son independientes de la experiencia -a priori- sino que siempre son ideas “de” o “acerca de” algo. Los autores trabajados por Taylor (a excepción de Hegel) se apoyan en el concepto de condiciones de intencionalidad de Husserl, pero las llevan más allá, con lo que ocasionan una ruptura profunda con el proyecto epistemológico moderno y su teoría representacional.

Para Heidegger, los objetos pueden aparecer o venir a la luz, pero inevitablemente requieren de la existencia de alguien ante el cual tomar forma, aparecerse. Esta aseveración conduce a un giro sustancial respecto del subjetivismo kantiano, centrado en la mente del sujeto y las condiciones necesarias para la experiencia; al cuestionar la separación entre sujeto y objeto, propone la existencia del complejo “conocedor conocido” como de una sola pieza. Heidegger da por tierra con el primer postulado del yo desvinculado, al considerar que el ser es tal sólo si se lo considera en relación con el mundo. Desde esta perspectiva, la dinámica fundamental de la epistemología tradicional en la cual los estados del sujeto -o sea, nuestras ideas- se distinguen de los rasgos del mundo exterior no puede ser realizada. Lo que subyace a nuestras representaciones del mundo ya no son sino captaciones del mundo que tenemos en tanto somos agentes en él. Dice Taylor:

La idea de que nuestra comprensión de mundo está basada en nuestras relaciones con él equivale a la tesis de que tal compren-

sión no está, en última instancia, basada totalmente en representaciones, esto es en imágenes identificables con independencia de lo que figuran⁴⁷.

Respecto del segundo postulado, que vincula al yo puntual con el ejercicio de una racionalidad instrumental que permite manipular la naturaleza y la sociedad, para Heidegger, el mundo del “ser ahí”⁴⁸ será definido por los propósitos compartidos con el grupo. De igual modo, rechaza el tercer postulado -el atomismo- por considerar la prioridad de la sociedad como *locus* de la identidad individual, y adhiere al concepto de comunidad de habla antes que al de un lenguaje individual. El modo de vida del “ser ahí” que define es el comunitario. Esta perspectiva tenía como antecedentes las teorías desarrolladas por Johann Gottfried Herder (1744-1803) y Wilhelm von Humboldt (1767-1835) a finales del siglo XVIII; ambos pusieron en el centro de la escena no solo la importancia del lenguaje para el pensamiento humano, sino que destacaron que la capacidad de hablar no se sitúa en el individuo sino en la comunidad. Herder reacciona contra la razón iluminista y propone que la historia y la literatura son narrativas idóneas para la producción del conocimiento de lo social. Se trata de una tradición conservadora romántica, diferente de la opción kantiana, que pertenece a la tradición iusnaturalista e iluminista que entronizó al individuo liberal. Herder opone, al universalismo cosmopolita, el espíritu del pueblo. El sentimiento y la intuición colaboran en la construcción

⁴⁷Taylor, 1997, p.33.

⁴⁸*Dasein* es el vocablo que Heidegger encuentra para conceptualizar la idea del ser que siempre está “en” el mundo, como agente comprometido en la realización de una cierta forma de vida.

del concepto de nación. Su pensamiento se corresponde con una matriz organicista a partir de la cual se enuncia que el proceso de formación de una nación es orgánico, natural, en el que el pueblo constituye su espíritu. Lengua, territorio, costumbres, historia, confluyen en la autonomía de la nación que encuentra dentro de sí su propia felicidad. Hegel también remarca la importancia del lenguaje, su carácter holístico y su necesidad de considerarlo social, ya que demuestra la imposibilidad de un lenguaje privado.

La otra gran vertiente crítica es aquella originada en el pensamiento nietzscheano, como la obra del propio Foucault. Este autor rechaza tanto el concepto del yo puntual de la epistemología fundacional, con su actitud instrumental y disciplinada, como la propuesta de un yo profundo y auténtico que realizan quienes la niegan, desde Hegel a Heidegger o Merleau Ponty. Toma de Friedrich Nietzsche (1844-1900) la idea de un yo auto-producido, el yo como obra de arte, una concepción central de la “estética de la existencia”. También toma de Nietzsche la visión del lenguaje como un ordenador del mundo y la teoría como un dispositivo que ejerce violencia sobre él. Ataca cualquier aspiración a la existencia de una verdad universal cuya pretensión es artificial y confunde un acto de poder con la revelación de una verdad.

Foucault sostiene que la constitución de la subjetividad humana debe analizarse desde una perspectiva histórica; esto significa que las subjetividades son producto de las prácticas sociales y los discursos propios de las distintas épocas. Los modos de subjetivación son el tema central en la filosofía de este autor y la pregunta recurrente a lo largo de su obra. Socava la existencia de un sujeto trascendental kantiano (a-histórico), portador de una estructura formal que establece los límites dentro de los cuales puede percibir el mundo, compren-

derlo e interactuar con él. En contraposición, practica una “ontología histórica”, rastreando las condiciones epocales que hicieron posible la constitución de la subjetividad moderna. Dedicó sus primeros libros al estudio de las prácticas discursivas de los distintos saberes y modos de producción de la verdad, los enunciados y las reglas de formación de los discursos propias de la modernidad, y con ello el proceso por el cual nos constituimos en sujetos de conocimiento⁴⁹. En esta etapa arqueológica, Foucault se centrará en el relevamiento de las condiciones históricas de producción de la verdad; intentará responder por qué un objeto de estudio se constituye como tal en un momento histórico determinado y cómo es el proceso mediante el cual se construyen un conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que lo hacen entrar en un juego de verdad. Este tipo de análisis puede ejemplificarse acabadamente con el desarrollo presentado acerca de la constitución de la economía política como ciencia moderna.

Si bien Foucault considera que las relaciones entre economía y política son de causalidad múltiple, no aborda estas vinculaciones a través del concepto de estructuras y cuestiona el análisis histórico tradicional porque pone el acento en las totalidades, en los encadenamientos, los nexos y las continuidades como estructuras inamovibles. Ve, en cambio, a las formaciones históricas como formaciones superpuestas móviles (caleidoscopio); su interés pasa por el hallazgo de las variaciones y la disolución de la idea de una racionalidad del devenir histórico que se entienda a partir de invariantes. No adhiere a la pers-

⁴⁹En una segunda etapa (genealógica), el autor se centrará en el estudio de las prácticas sociales relacionadas con el poder y el proceso mediante el cual nos constituimos en sujetos que interactuamos con otros sujetos. En su última etapa, tratará la eticidad, es decir, cómo nos constituimos en sujetos morales.

pectiva lineal de una historia impulsada por el progreso y la razón; no cree en una teleología, ni en una verdad única y final, tampoco en el desarrollo del Espíritu, como habían sostenido tantos filósofos de la modernidad. Foucault propone nuevos interrogantes y se centra en el análisis de aquellos fenómenos del orden de la ruptura, la discontinuidad, la interrupción, la lucha, la desviación, la resistencia. Su teoría es definida como una historia del pensamiento que reemplaza a la historia tradicional e insta un nuevo modo de hacer filosofía.

Para Taylor, la polémica entre quienes defienden una razón crítica que intenta una superación de la razón a través del ejercicio de la autocrítica (entre los que se cuenta su propia posición) y los neo-nietzscheanos (que conceptualizan los regímenes de verdad y consideran la primacía de la voluntad de poder) está lejos de ser zanjada.

Desde otra perspectiva, de Sousa Santos también enjuicia el paradigma científico moderno, lo que le sirve de punto de partida para su propuesta en favor de una epistemología del Sur. Para este autor, la epistemología moderna se asentó en la prioridad de la razón frente a la experiencia, y encontró en la matemática el lenguaje con el que abordaría la observación y la experimentación; se la consideraba el lenguaje de la naturaleza e incluso el modelo de representación de la materia. La preeminencia de la matemática permitió la consolidación de dos principios que atravesarán toda la práctica científica y que la transformaron en un saber acotado. Si conocer es cuantificar, aquello que no es medible no es susceptible de ser conocido. El conocimiento científico es teórico y se construye a partir del análisis, es decir, la división en partes, la clasificación y el posterior establecimiento de relaciones causales entre los hechos. Estas relaciones regulares permiten establecer leyes que serán usadas para la predicción. La elección de

la explicación causal -dada su indiscutible idoneidad para la racionalidad instrumental- deja de lado otras explicaciones o relaciones, tales como la teleológica o aquella que se pregunta por el agente. De Sousa Santos agrega que, en la medida que la racionalidad científica se basa en regularidades, la estabilidad del mundo y el orden, impone supuestos meta-teóricos que subyacen al conocimiento moderno y sus presupuestos para la transformación tecnológica de lo real. Tal determinismo ha resultado muy apropiado para el desarrollo de un conocimiento utilitario y funcional.

Con el auge del positivismo en el siglo XIX, las ciencias sociales recibirán un gran impulso. Sin embargo, un conocimiento científico basado en supuestos matemáticos como garantía de infalibilidad, planteará rápidamente un enorme desafío para aquellas disciplinas que se enfocan en el estudio de los individuos y la sociedad. Al respecto, de Sousa Santos sostiene:

A partir de entonces puede hablarse de un modelo global de racionalidad científica que admite variedad interna pero que se distingue y defiende, por vía de fronteras palpables y ostensiblemente vigiladas, de dos formas de conocimiento no científico (y, por lo tanto, irracional) potencialmente perturbadoras e intrusas: el sentido común y las llamadas humanidades o estudios humanísticos (en los que se incluirán, entre otros, los estudios históricos, filológicos, jurídicos, literarios, filosóficos y teológicos)⁵⁰.

⁵⁰De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social* (p.21). México: Siglo XXI.

Agrega más abajo:

Siendo un modelo global, la nueva racionalidad científica es también un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas. Es ésta su característica fundamental y la que mejor simboliza la ruptura del nuevo paradigma científico con los que los preceden⁵¹.

La confianza epistemológica generada por el nuevo paradigma, basado en la medición y la cuantificación, se enfrentaba, en las nuevas disciplinas sociales, con un problema difícil de resolver. Surgirán entonces dos corrientes con propuestas de abordajes diferenciados. La primera intentará asimilar acríticamente el paradigma de las ciencias naturales a las ciencias sociales. Esta postura reduccionista considera que las ciencias sociales nunca alcanzarán el estatus epistemológico que sustentan las ciencias naturales (en ella se inscriben el positivismo lógico del Círculo de Viena, el empirismo lógico y el racionalismo crítico). La otra vertiente es aquella que se apoya en las ideas de Wilhelm Dilthey (1833-1911) y Max Weber (1864-1920), que puede ser asociada a la fenomenología, y considera que las ciencias sociales deben tener sus propias metodologías en razón de la característica de su objeto de estudio. Proponen para tal efecto las metodologías comprensivas devenidas hermenéuticas que consideran al lenguaje como elemento central. De Sousa Santos critica ambas corrientes por considerar que se apoyan en la distinción cartesiana sujeto-objeto, que separa en forma tajante al ser humano y la cultura del resto de la naturaleza. Este

⁵¹De Sousa Santos, B., 2009, p. 21.

paradigma se construyó y resultó muy apropiado en la constitución de las disciplinas naturales, pero dejó de lado los conocimientos sociales, así como el sentido común como forma de producción de saber.

Según entiende de Sousa Santos, el paradigma epistemológico occidental ha entrado en crisis en el siglo XX, y propone un análisis detallado de las múltiples razones que han conducido a esta situación, identificando tanto condiciones teóricas como sociales. Entre las primeras señala los cuestionamientos realizados por múltiples teorías científicas, cuyos desarrollos han logrado conmovir los pilares de la ciencia moderna: a) el impacto provocado por el modelo de Einstein y su conclusión respecto de la relatividad de las mediciones de tiempo y espacio; antes valores absolutos, ahora se considerarán relativos al sistema en el cual son medidos; b) los avances de la mecánica cuántica y el *principio de incertidumbre* de Heisenberg⁵² señalan la existencia de una interferencia estructural entre el sujeto y el objeto observado, por lo que las mediciones ya no pueden ser “objetivas”; la teoría cuántica define como un continuo la relación entre sujeto y objeto; c) el teorema de Gödel⁵³, que señala las limitaciones de las aritméticas, así como la teoría de las estructuras disipativas de Ilya Prigogine (1917-2003)⁵⁴, que establece una nueva concepción de la materia y de la naturaleza.

⁵²El principio toma su nombre de Werner Heisenberg (1901-1976), físico alemán considerado uno de los precursores de la mecánica cuántica, responsable de su formulación.

⁵³El teorema toma su nombre de Kurt Gödel (1906-1978), lógico y matemático austriaco-estadounidense, quien lo formuló en 1931.

⁵⁴Prigogine se destacó por sus estudios de sistemas en condiciones de no equilibrio, degradación y pérdida, es decir, sometidos a la entropía. La utilización de la teoría del caos en sus investigaciones lo llevó a cuestionar la idea tradicional de tiempo y espacio. Fue Premio Nobel de Química en 1977.

Desde esta perspectiva, son las mismas teorías científicas las que están señalando las fisuras y los límites del conocimiento. La legitimidad de las leyes científicas es cuestionada -ya desde Karl Popper (1902-1994) son consideradas probabilísticas-, y es cuestionada también la hegemonía de la explicación causal que se adapta bien a una ciencia que busca intervenir en lo real y mide sus logros a partir de los resultados de tal intervención -la tecnología- pero que se muestra inmune a otro tipo de valoraciones. Es desde el mismo ámbito de la ciencia desde donde se cuestionan la objetividad y la previsibilidad científicas. Los científicos han devenido filósofos que se preguntan por la certeza del conocimiento y muestran sus dudas respecto del seguro tránsito hacia la verdad. Luego de este análisis de las condiciones teóricas de la crisis epistemológica, de Sousa Santos concluye que la ciencia moderna es una creación desencantada y limitada, en la que las variables cualitativas son dejadas de lado y en la que se busca la neutralidad de un conocimiento comprendido como una relación de incomunicación entre sujeto y objeto.

En cuanto a las condiciones sociales de la crisis en ciernes, destaca la industrialización de la ciencia (y la apropiación de los beneficios del desarrollo tecnológico por parte de grupos económicos concentrados, como el caso de la industria farmacéutica o la biogenética), el inevitable aumento creciente de la brecha tecnológica entre centro y periferia y sus repercusiones en la estratificación de la comunidad científica.

Es digno de destacarse que la epistemología tradicional desestima los problemas morales y proclama la neutralidad ética de la ciencia. En concordancia con esta posición, también la política moderna, “socio” privilegiada de la empresa científica, prioriza las estrategias en detrimento de la ética.

Razón práctica y explicación científica

Uno de los elementos quizás más naturalizados de la sociedad occidental contemporánea es no sólo el paradigma de una ciencia neutral y objetiva, carente de valores (condición de posibilidad de su propia eficiencia), sino también la idea muy extendida de que las posiciones morales no pueden ser argumentadas ni arbitradas por la razón, sino que en la adhesión a una posición interviene en última instancia la evaluación acerca de lo que consideramos mejor para nuestros intereses.

Taylor caracteriza como escéptica la concepción moderna de la razón práctica y profundiza en el análisis de las vinculaciones que ésta tiene con la explicación científica. Al rastrear en las raíces de la posición escéptica, encuentra dos conexiones particulares. La primera se relaciona con el desarrollo de las ciencias modernas bajo un ambiente de objetividad y neutralidad valorativa, que se apoyó en las ciencias naturales como modelo a seguir en los estudios del hombre y la sociedad. Esta suerte de modelo a-valorativo en un universo neutral sin duda permeó las discusiones sobre la razón práctica y justificó que la falta de acuerdo entre dos posiciones permaneciera en el ámbito de la imposibilidad de arbitraje, mientras que el mero acuerdo no tendría tampoco un significado moral. Para el autor, existe una vinculación profunda entre naturalismo y subjetivismo moral. La crítica a esta relación llega otra vez del lado de la fenomenología. Ésta sostiene que las prácticas humanas de deliberación, debate y comprensión moral, así como el lenguaje que utilizamos en ellas para hablar de nosotros,

para expresar nuestras posturas y nuestros sentimientos, no son neutros, sino que se apoyan en nuestras convicciones y valoraciones. Por lo tanto, se hace necesario disponer de una ontología más rica que aquella provista por el naturalismo y que conforma una posición subjetivista.

La segunda conexión con el escepticismo está constituida por los beneficios del llamado modelo apodíctico. Hay dos modelos diferentes de razón práctica: el apodíctico y el *ad hominem*. El modelo apodíctico busca la verdad en los fundamentos últimos del conocimiento; surge a la par de la ciencia física y defiende la representación como modo de producir tal conocimiento. La pretensión de verdad debe ser contrastada empíricamente y justificada a partir del análisis e identificación de sus fundamentos últimos. Este accionar conduce a identificar el modelo y la forma de producción de conocimiento con la pura razón. Por ello, la razón moderna tiende a ser comprendida como modo procedimental antes que como modo sustantivo. Los argumentos fundacionales tienden a considerar prioritaria la necesidad de neutralizar la influencia humana y liberarnos al máximo de nuestra perspectiva. De allí, entonces, la realidad comienza a ser descrita en términos objetivos (absolutos). En la medida que la verdad que se pretende debe ser neutral respecto de valores, la adopción de este modelo conduce al subjetivismo ético.

Estos vínculos entre demostración científica y racionalidad práctica explican el éxito de la filosofía utilitarista en la sociedad moderna. Para uno de sus máximos exponentes, John Stuart Mill (1806-1873), los fines últimos de las personas no son susceptibles de prueba directa. Los seres humanos aceptan de hecho, como fin último, el logro de la felicidad, aunque en general lo hagan de modo confuso y a menudo contraproducente. Taylor critica el razonamiento de Mill pues considera que éste obedece a la llamada falacia naturalista: sostener

que, porque alguien quiere o desea algo, ese algo es “moralmente” deseable. Por ejemplo, se puede desear fumar, pero eso no implica que fumar sea algo intrínsecamente bueno.

(...) pero el utilitarismo proviene de alguna parte. Toda la inclinación naturalista de la moderna cultura intelectual tiende a desacreditar la idea de evaluación fuerte. El modelo de toda explicación y comprensión es la ciencia natural emergida de la revolución del siglo XVII, que nos proporciona un universo neutral sin espacio para el valor intrínseco o para los fines que nos preocupan. El utilitarismo, en parte, fue parcialmente motivado por la aspiración a construir una ética compatible con esta visión científica. Pero, en la medida que este punto de vista domina la imaginación moderna, incluso más allá de las filas del utilitarismo, milita en favor del modelo apodíctico y, por consiguiente, de una cuasi desesperada conformidad con el subjetivismo⁵⁵.

El autor propone el concepto de evaluación fuerte para señalar que estamos comprometidos y obligados con los fines morales. No es solo que, porque podemos desear, deseamos (como en el caso de la felicidad del utilitarismo de Mill), sino que estamos obligados y debemos moralmente tratar de lograr ese objetivo o finalidad en particular, porque es bueno. Este compromiso es el que caracteriza al modelo *ad hominem*, en el que se considera la inevitabilidad del fin moral. Este modelo exige, requiere y apela a esta obligación.

El utilitarismo ha demostrado una gran flexibilidad para adaptarse y reformularse a partir del reconocimiento de la progresión de la mente humana, impulsando que sus preceptos puedan ser mejorados y

⁵⁵Taylor, 1997, p. 64.

perfeccionados indefinidamente. Ha sido, además, la única idea moral que ha logrado armonizarse en consonancia con la razón y la ciencia. En la filosofía de Platón y Aristóteles, las cosas se explicaban en términos de formas, y de un orden de tales formas, cuya estructura era comprendida desde una perspectiva teleológica que las ubicaba en un contexto significativo. Este tipo de explicación llevaba implícita una noción del bien y del deber ser. En relación con este tema, dice Taylor:

La idea de que la explicación pueda ser distinta de la razón práctica -esto es, que el intento de captar lo que es el mundo puede ser hecho con independencia de la determinación de cómo deberíamos estar en él, o, lo que es lo mismo, que el objetivo de entender el cosmos pueda estar desconectado de nuestro estar en armonía con él- no tiene sentido alguno en la comprensión premoderna⁵⁶.

Si nos preguntáramos acerca de la superioridad de la ciencia moderna respecto del paradigma de los antiguos, podría afirmarse que, desde su perspectiva, ésta ha resultado un fracaso. En el paradigma pre-galileano, la capacidad de manipulación resulta irrelevante, en la medida que su objetivo es descubrir nuestro lugar en el cosmos para poder estar en armonía con él. Al respecto, Dotti menciona:

La nueva racionalidad no acepta la identificación clásica entre la realidad física o metafísica de algo y su grado de perfección moral; *i.e.*, rompe con la creencia en que conocer consista en comprender el “fin” al cual todo ser estaría destinado por esencia y que marcaría su posición simultáneamente ontológica y ética⁵⁷.

⁵⁶Taylor, 1997, p.72.

⁵⁷Dotti, 1994, p.55.

La revolución científica cambió el paradigma explicativo y estableció un conocimiento caracterizado por su gran capacidad de manipulación y previsión, a partir del cual fue posible el logro de numerosos avances tecnológicos. El nuevo paradigma instauró una racionalidad instrumental que requirió de una concepción neutral del universo, y consagró con ello la escisión entre la explicación científica y la razón práctica.

El modelo de razón práctica implícito en la explicación científica se presenta como incapaz de argumentar y convencer acerca de posiciones que puedan ser divergentes y no se correspondan con una “moral civilizada”. Sin embargo, aunque Taylor no considera a la razón exenta de límites, cree que, en este sentido, ésta tiene una tarea que realizar. El problema no está en las premisas diametralmente opuestas que dos interlocutores puedan presentar en un debate, sino en las excepciones que justifican la no observancia de premisas compartidas. Por ejemplo, se puede estar de acuerdo en condenar el daño de muerte realizado a un ser humano, pero se puede justificar una muerte o matanzas a partir de una excepción, tal como ha ocurrido en innumerables situaciones históricas que involucran a indios, negros, judíos, no creyentes, quienes directamente no revisten la condición de seres humanos, sino que se constituyen en excepciones justificables. Taylor cree que existen acuerdos morales básicos aceptados por todos, o al menos por la gran mayoría, pero que la razón debe actuar allí donde se presentan las excepciones para tratar de desenmascarar su uso político y su basamento inconsciente en premisas que ambos bandos aceptan y no pueden sino aceptar. Es posible cambiar el punto de vista moral de alguien a partir de la razón propiciando autocomprensión y autoclaridad. Así, mientras la razón instrumental se im-

pone sobre la razón práctica, la visión moral y la evaluación fuerte se oponen al poder de manipulación. A partir de estas cuestiones, resulta esclarecedor considerar con mayor profundidad el rol que el utilitarismo ha jugado en la constitución de la racionalidad occidental.

El utilitarismo como principio moral

El utilitarismo ha jugado un rol decisivo en la constitución de la subjetividad moderna. Tal como menciona Foucault, ha sido la filosofía pragmática que ha brindado los criterios de acción al liberalismo. Su característica más importante es el estar desprovista de una ética del bien común.

La filosofía utilitarista se basa en tres ideas centrales. Primero, el consecuencialismo, cuyo significado estriba en que las elecciones que realizamos están motivadas por una evaluación racional de resultados sólo determinada por la bondad del estado social consecuente y que prescinde de valoraciones éticas. Tal tipo de valoración se contrapone con la posición aristotélica, pues la evaluación que ella propone se basa en la consideración de la virtud. Se puede decir que alguien es bueno porque es leal o tiene coraje; estas actitudes no son evaluadas por las consecuencias de los actos realizados en acuerdo con ellas, sino porque son consideradas en sí mismas virtuosas (por ejemplo, el coraje del soldado lo puede llevar a la muerte). Segundo, la medición del bienestar a partir de la utilidad individual y el logro de la felicidad, sin ningún tipo de consideración política o ética. De nuevo, si se compara con la tradición aristotélica, existe una distancia importante, en tanto esta última considera como valor elevado la participación política (idea recuperada en la tradición republicana). Sin ella no es posible la autorrealización, de modo que la dimensión social está presente en la significación de la vida buena. Tercero, el atomismo, según el cual el

bienestar social es el resultado de la suma de bienestar individuales. Según Taylor, este atomismo es sustentado por dos ideas rectoras. La primera es la tradición del atomismo filosófico, contemporáneo a la ciencia moderna, que reconoce en Hobbes a uno de sus primeros precursores tal como surge del siguiente fragmento:

Las totalidades han de ser entendidas en términos de las partes que las componen -y las sociedades están hechas de los individuos-. Los eventos y estados que son objeto de estudio en la sociedad están en última instancia formados por eventos y estados de los componentes individuales. En último término, solo los individuos actúan y eligen; pensar que la sociedad consiste en algo más, por encima de estas elecciones y acciones individuales, es invocar alguna extraña y mística entidad, un espíritu fantasmal de la comunidad con el que ninguna ciencia austera y respetable puede tener tratos⁵⁸.

Estas ideas subyacen al llamado individualismo metodológico, que considera que las comunidades deben ser tratadas como sumas de individualidades. El segundo pilar del atomismo es el subjetivismo moderno, según el cual algo es bueno para un individuo solo porque lo hace feliz, más allá de cualquier otro tipo de consideración. Esta concepción utilitaria de la felicidad resulta notablemente acrítica, ya que no incorpora valores éticos.

La cuestión de los principios morales puede ser vinculada a la discusión acerca de la naturaleza de los bienes sociales comunes. La concepción dominante vigente en los últimos tres siglos es aquella ligada

⁵⁸Taylor, 1997, p.178.

con el atomismo, según la cual las personas tenemos planes de vida, inclinaciones y objetivos propios que no necesariamente involucran la idea de bien común. Entre las inclinaciones se reconocen los afectos que nos unen a otras personas y dan lugar a instituciones comunes, pero a pesar del reconocimiento de la existencia de una afectividad compartida, la concepción atomista tiene una idea estrecha y acotada del bien común. Taylor lo entiende así:

Las sociedades políticas, desde el punto de vista de Hobbes, Locke, Bentham o del sentido común del siglo XX -que ellos han ayudado a configurar- son establecidas por conjuntos de individuos para, a través de la acción común, obtener beneficios que individualmente no podrían conseguir. La acción es colectiva pero lo importante sigue siendo individual. El bien común se constituye, sin residuo, a partir de los bienes individuales⁵⁹.

Esta concepción da paso a la caracterización de los llamados “bienes convergentes”, aquellos bienes comunes construidos con el objetivo de satisfacer las necesidades de muchos individuos y de la comunidad en general (un dique, un puente, obras de infraestructura, seguridad). Hablando de la seguridad, Taylor menciona:

(...) se suministra colectivamente y no podría obtenerse de otro modo. Ningún individuo podría conseguirla solo. Son casos clásicos de acción colectiva instrumental, como los califica la tradición de Hobbes y Locke. Habitualmente nos podríamos referir a estos bienes como “comunes” o “públicos” para indicar que, de hecho, no sólo se consiguen colectivamente, sino que no podríamos con-

⁵⁹Taylor, 1997, p.248.

seguirlos de otra forma. En mi lenguaje son bienes convergentes porque todo ello tiene que ver solamente con cómo debemos ocuparnos de proporcionarlos⁶⁰.

Los bienes convergentes surgen a partir de las necesidades del grupo, pero no dejan de ser considerados como el resultado de la adición de muchos bienestar individuales y ésta es su naturaleza. Sin embargo, existe otro tipo de bienes que reconocen una naturaleza diferente, ya que surgen de la experiencia compartida y construida a partir de un lenguaje común. La construcción de este espacio común en el que se comparten significados, sentimientos, experiencias y valoraciones mediadas por el lenguaje, es diferente del mero hecho de compartir un beneficio a partir de un bien convergente. Tales son los “bienes comunes” como la cultura, la amistad, la intimidad. Por ejemplo, el “nosotros” construido a partir de una relación de amor incluye la consideración de un espacio de significados que se valora en sí mismo, y no puede ser reducido a la suma de los beneficios que trae para cada una de las partes. El patriotismo también entra en esta categoría de bienes comunes.

Taylor también somete a análisis la relación entre las posturas morales y las teorías políticas. En la actualidad, existe una familia de hipótesis liberales que pueden ser catalogadas como “procedimentales”. De acuerdo con ellas, la sociedad (considerada una asociación de individuos con planes de vida y una concepción propia de la buena vida) cumple el rol de facilitar el desarrollo de tales planes de acuerdo con algún principio de igualdad y no discriminación. Si la sociedad como tal adoptara una concepción particular de lo que significa una

⁶⁰Taylor, 1997, p.251.

buena vida, estaría cercenando la libertad de los individuos a escoger lo que mejor y más conveniente les resulte. Dice Taylor:

Por consiguiente, se sostiene que una sociedad liberal no debe fundarse en una noción particular de buena vida. La ética central de una sociedad liberal es una ética del derecho y no del bien. Es decir, sus principios básicos tienen que ver con la forma en que la sociedad debe responder y arbitrar las demandas en competencia de los individuos. Estos principios incluirán obviamente el respeto por los derechos y las libertades individuales, pero para cualquier conjunto que se pueda llamar liberal el principio central sería el de facilitación máxima e igualitaria. En primera instancia, esto no define los bienes que la sociedad fomentará, sino en todo caso, cómo determinará los bienes para ser promovidos, dadas las aspiraciones y demandas de los individuos que la componen. Aquí lo básico son los procedimientos de decisión, razón por la cual quiero llamar “procedimental” a esta rama de la teoría liberal⁶¹.

Tal liberalismo procedimental excluye de su corpus una concepción socialmente aprobada del bien. Bentham, Hobbes y Locke sostienen que las sociedades políticas son necesarias para lograr objetivos individuales que de otro modo no podrían ser logrados. Una vez más, se sostiene que el bien común se constituye como simple adición de los beneficios individuales.

En la tradición liberal, los derechos individuales a la libertad y a la propiedad son los prioritarios. Los derechos colectivos, si bien reconocidos, merecen un estatus de menor importancia. La tradición re-

⁶¹Taylor, 1997, p.246.

publicana, en cambio, valora la participación ciudadana y la considera la base de su dignidad. La diferencia entre el despotismo y la democracia se basa justamente en la idea de que, mientras en el primero las restricciones y disciplinas que se imponen al pueblo se establecen por la fuerza, en la segunda, el acatamiento al orden común se relaciona con el sentido que adquieren las instituciones en tanto baluartes de la dignidad ciudadana. Montesquieu⁶² llama a esto *vertu* y se refiere al sentimiento de patriotismo que privilegia el interés público sobre el interés individual (también presente en Rousseau). Este sentimiento es distinto de la adhesión apolítica al principio universal del gobierno de la ley, vía adhesión al contrato social, central en la ética que anima las sociedades políticas modernas. En el patriotismo hay un plus, una identificación con una empresa en común, una dignidad compartida con otros. Tenemos con nuestros compatriotas un vínculo distinto al de la amistad, cimentado en la pertenencia a una sociedad política común. La tradición republicana recupera la tradición aristotélica de la virtud como un bien cuya dimensión social es distinta de la mera adición. Por esta razón, en general, las tendencias atomistas de la modernidad no comulgan con la defensa del sentimiento patriótico.

Taylor concluye que existe una gran diferencia entre la acción nuestra, como intimidad, como espacio común, y la suma de dos acciones individuales. Los bienes convergentes no tienen nada que ver con el bien común inmediatamente compartido al que hace referencia el concepto de república⁶³. De acuerdo con él, el ciudadano se somete

⁶²Charles Louis de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755).

⁶³El autor propone una distinción entre los bienes comunes: éstos pueden ser mediatos o inmediatos. Los bienes mediatamente comunes son aquellos que se refieren a expe-

a las leyes para lograr su dignidad y la de los otros. La motivación que anima a los bienes convergentes es el autointerés y, en algunos casos, también pueden considerarse motivaciones de tipo altruistas, pero el vínculo que surge entre los compatriotas de una república es de un carácter distinto y está animado por la *vertu* o patriotismo. Por todo lo expuesto, la tradición republicana requiere una ontología distinta del atomismo, que colabore con la distinción necesaria entre la instrumentalidad colectiva y los bienes y las acciones comunes.

A continuación, se considera una crítica al utilitarismo realizada desde el pensamiento económico liberal.

3.3.1. La crítica de Amartya Sen a la filosofía utilitarista liberal

Desde una perspectiva que comparte con Taylor la idea de dotar de contenidos morales a las decisiones económicas y políticas, el economista indio Amartya Sen realiza una crítica de la ciencia económica liberal moderna, por considerar que su intención de neutralidad constituye un prejuicio y un perjuicio para el logro del bien común. Si bien Sen pertenece a los círculos de economistas del *establishment*⁶⁴, es interesante su análisis de los postulados sobre los que se asienta la ciencia económica tradicional y que la han conducido a la esterilización de cualquier componente ético.

Sen destaca la carencia de valores en los análisis y conceptualizaciones de la teoría económica y cuestiona el predominio de un enfoque que repa-

riencias puntuales que disfrutamos principalmente por el hecho de estar con otros; por ejemplo, un chiste o escuchar música. Pero hay otros bienes “inmediatamente” comunes que son aquellos en los que lo que realmente nos importa es la existencia de un bien común compartido, como la amistad, la cultura o la patria. Véase Taylor, 1997, pp. 250-252.

⁶⁴Aunque su posición es crítica, Sen mantiene un diálogo fluido con estos sectores. Ha sido reconocido con el Premio Nobel de Economía en 1998.

ra exclusivamente en los aspectos técnicos de la disciplina, a partir de los cuales puede imponer una visión “neutral”. La ciencia económica liberal se articuló a partir del presupuesto del egoísmo como modo de comportamiento humano, y destacó la racionalidad de la conducta económica, imaginando un mercado ideal en el cual los recursos se asignan del modo más eficiente. Estos preceptos dieron una gran centralidad al concepto de mercado, cuyas leyes se constituyeron en el objeto privilegiado de la ciencia dominante (tal como se presentó en el apartado correspondiente al análisis del liberalismo desde la perspectiva de Foucault). Sen menciona que la ciencia económica se construyó sobre la base de tres axiomas: la consideración del egoísmo como la principal motivación humana; la identificación de la conducta que surge de tal motivación como conducta racional; y la identificación de tal conducta racional con la conducta real. La racionalidad será expresada por la búsqueda de la máxima ganancia individual y el comportamiento real se identificará con el comportamiento racional. Tal identificación, opina Sen, no se reconcilia con la realidad; cuando actuamos, lo hacemos a partir de un arco bastante más rico de opciones y motivaciones que el considerado en una estrecha concepción de la racionalidad, que juzga como irracional cualquier conducta que no implique perseguir la maximización del propio interés.

El enfoque técnico imperante en la ciencia económica se interesa en temas logísticos más que en fines últimos; procura encontrar los medios para el logro de “utilidad” antes que definir los fines, y se mantiene aséptico sobre consideraciones éticas cuando caracteriza el comportamiento humano real. El carácter no ético de la economía moderna se contrapone a sus orígenes históricos en la Antigüedad, cuando la relación con la ética era estrecha. La riqueza sólo era considerada útil en tanto constituía un medio para el logro de fines más elevados. Si bien

Sen critica al enfoque técnico, pues lo considera una visión simplista de las instituciones sociales y una visión acotada de las motivaciones que explican la conducta humana, reconoce los avances realizados por la economía moderna -sobre todo en lo que hace al análisis de la interdependencia de factores en la teoría general del equilibrio-, aunque cree que podría enriquecerse mucho más si se incorporaran las variables éticas. A pesar de sus limitaciones, su cuestionamiento resulta interesante:

¿Por qué cualquier violación de la libertad, por significativa que sea, tiene que ser invariablemente considerada como más grave para una persona o una sociedad que el sufrimiento del hambre, las epidemias y otras calamidades? (...) Tenemos que distinguir entre dar cierta prioridad a la libertad (sin tratarla simplemente como uno de los elementos de un gran paquete de bienes primarios, puesto que la libertad es tan central en nuestras vidas), y la exigencia “extremista” de conceder una prioridad lexicográfica a la libertad, de suerte que consideremos que la menor ganancia de libertad -no importa cuán pequeña- es razón suficiente para hacer sacrificios enormes en otros bienes de una buena vida⁶⁵.

Para Sen, la incorporación de las reflexiones éticas puede generar consecuencias sobre el mundo real y contribuir a redefinir la visión que tenemos respecto del logro social. A través de la reflexión ética, la sociedad puede ampliar su definición de lo que es bueno y el significado que conlleva el buen vivir, además de reconocer que el bienestar general es un objetivo ético superior al bienestar individual.

⁶⁵Sen, A. (2010). *La idea de la justicia*. (p.330). Madrid: Taurus.

Constitución y Estado Plurinacional en Bolivia**| 4.1 |****Globalización y crisis del Estado
nación en América latina**

El proceso de globalización en marcha, impulsado por los avances tecnológicos, ha transformado sustancialmente a la sociedad contemporánea. El desarrollo de los medios de comunicación y transporte ha modificado las formas de relación social y ha permitido al capitalismo una expansión antes inimaginable. En términos económicos, las modificaciones son numerosas; entre ellas se destaca la creación, el desarrollo y la expansión vertiginosa de un mercado financiero interconectado electrónicamente, que opera sin descanso y fluidamente a lo largo y ancho del mundo. Esta situación ha contribuido a la generación de tendencias autónomas que separan el universo de las finanzas de la economía real, y que con frecuencia pueden ocasionar flujos especulativos que perjudiquen a los estados nacionales. En el ámbito de la economía real, las inversiones productivas se reorientan, las empresas se reorganizan y establecen sus filiales en los lugares que les resulten más convenientes, ocasionando con ello desplazamientos migratorios y reacomodamientos en la ecología social⁶⁶.

⁶⁶Según la experta argentina Mabel Thwaites Rey: "El proceso de globalización capitalista supuso un cambio significativo en el proceso productivo mundial, con impacto sobre las formas de ejercicio de soberanía estatal en cuestiones tan básicas como la

Además, en cuanto a la subjetividad, la conciencia del espacio y el tiempo se ve sumamente afectada por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC). La comunicación digital ha reconfigurado el alcance y la disponibilidad de información y ha multiplicado las interacciones a distancia. La influencia de internet en las prácticas sociales es un fenómeno aun difícil de dimensionar. Los procesos de globalización, entre sus múltiples consecuencias, han contribuido a debilitar las formas tradicionales de integración social y han dado lugar al surgimiento de nuevas voces y nuevos modos de participación política. La imagen de una sociedad homogénea basada en supuestos vínculos pre-políticos como la lengua, la cultura y la historia comunes, que sirvió de referente a la construcción del Estado nación, está hoy más que nunca puesta en duda y parece inapropiada para pensar la sociedad actual. El pluralismo social y étnico impuso el debate sobre multiculturalismo e individualización, y cada vez pierde más relevancia la asimilación entre el Estado y la nación entendida como comunidad de origen.

El concepto político-jurídico de soberanía y ciudadanía propio del Estado nación moderno se encuentra, tanto en el plano teórico como en el práctico, en revisión. Las sociedades estatalmente organizadas ven amenazada su consistencia al hallarse sometidas a los influjos de estas fuertes tendencias globalizadoras. El creciente poder de las corporaciones y la concentración del capital financiero han dado lugar a la constitución de organizaciones con poderes transfronteros que, en muchos casos, son capaces de movilizar una gran cantidad de capital e influencias, mayor inclusive a la de muchos Estados soberanos.

reproducción material sustantiva". Thwaites Rey, M. (abril 2010). Después de la globalización neoliberal: ¿qué Estado en América Latina? *OSAL*, XI (27), pp. 23-24.

Por otra parte, los Estados tienden cada vez más a realizar acuerdos con otros Estados y a agruparse en organizaciones supranacionales que suponen marcos decisorios más amplios y extra-fronteras. Estas organizaciones tienen generalmente objetivos específicos, como los acuerdos militares (OTAN), económicos (ALCA, TLCAN, APEC, Mercosur, ALBA, OMC)⁶⁷ o políticos (Unión Europea, Naciones Unidas). Fuera del ámbito estatal, existen también instituciones como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional, con enorme influencia. Por último, problemas globales tales como las perturbaciones ecológicas, el tráfico de armas y de drogas también exceden la capacidad de control de Estados localizados territorialmente.

El Estado nación no se encuentra afectado en sus funciones tradicionales -imperio de la ley, monopolio de la violencia legítima-, aunque su poder de recaudación y su margen de acción frente a las corporaciones y los grandes grupos de poder económico se ve muchas veces amenazado. La fuga de capitales, la evasión y la especulación financiera, constituyen amenazas reales y debilitan el poder económico de los Estados. Más allá de ello, a pesar de los esfuerzos del neoliberalismo por instalar una retórica que promueva Estados mínimos, lo cierto es que la globalización requirió de una acción estatal decisiva que llevara adelante la desregulación, las privatizaciones y la liberalización de la economía, para despejar el camino al capital financiero y transnacional. El poder global se articula de este modo con los Estados nacionales.

⁶⁷ALCA (Acuerdo de Libre Comercio de América); TLCAN (Tratado de Libre Comercio de América del Norte); APEC (Cooperación Económica Asia Pacífico); Mercosur (Mercado Común del Sur); ALBA (Alternativa Bolivariana para América latina); OMC (Organización Mundial del Comercio).

La crisis que atraviesa el Estado nación moderno desde hace unas décadas puede también observarse en el crecimiento y reconocimiento de sociedades pluralistas, en las que muchas veces los partidos políticos se encuentran limitados como mecanismos idóneos para expresar las demandas de los grupos sociales. La democracia tradicional ha mostrado falencias a la hora de expresar los intereses de nuevos sujetos políticos y facilitar nuevas formas de articulación de sus intereses. Esta situación ha posibilitado el surgimiento de movimientos sociales que pueden llegar a ocupar un lugar trascendente y representar verdaderas opciones de cambio, tal como ocurrió en Bolivia.

Las tensiones de las sociedades nacionales se han expresado también en las tendencias de fragmentación interna. Tanto los conflictos étnicos, que pueden tener una raíz histórica (como en el caso de los pueblos indígenas sojuzgados por la colonización), como aquellos problemas de solidaridad entre regiones (como hace algunos años se presentó en Bolivia por la voluntad de independización del Oriente rico liderada por Santa Cruz) pueden llevar, aunque este no haya sido el caso, al conflicto o la secesión. Las fronteras de los Estados nacionales han sido trazadas sobre la base de medios que hoy en día se consideran ilegítimos, como las anexiones, las conquistas o las invasiones. Los límites fronterizos terminaron incluyendo dentro del Estado nación a contingentes culturalmente disímiles, en muchos casos obligados a abandonar sus culturas y a asimilarse compulsivamente al orden mayoritario⁶⁸.

⁶⁸Para autores como John Rawls (1921-2002), la existencia de las fronteras es un hecho dado; pero para otros como el comunitarista canadiense Will Kymlicka (1962), las fronteras constituyen un elemento esencial a la hora de comprender los procesos de globalización que afectan a las sociedades nacionales.

La globalización fuerza al Estado nación a abrirse al influjo de una pluralidad de culturas y formas de vida nuevas o extrañas. El teletrabajo; la disponibilidad de información de los lugares más remotos; el abaratamiento de las telecomunicaciones y la disponibilidad de innumerables dispositivos para hacerla efectiva; las redes sociales y las múltiples interacciones y acciones que desde ellas pueden ser convocadas; las iniciativas internacionales tales como ATTAC⁶⁹ y Avaaz⁷⁰, entre otros cambios sustanciales, modifican nuestra manera de estar en el mundo, de ver nuestra propia sociedad, nuestras expectativas, nuestros valores, y cambian nuestras formas de comunicación y percepción del otro⁷¹.

En América latina, la irrupción del zapatismo en México a mediados de la década del noventa significó el inicio de una nueva forma de construcción política basada en la horizontalidad, la organización en red y la crítica a las modalidades de lucha socialista⁷². Dice Thwaites Rey:

⁶⁹Asociación por la Tasación de las Transacciones Financieras y la Acción Ciudadana (ATTAC) es una iniciativa altermundista que persigue la regulación de los mercados financieros y tiene presencia en numerosos países de Europa y Sudamérica.

⁷⁰Avaaz es una organización internacional que promueve la acción ciudadana en asuntos tales como los problemas ecológicos y los derechos humanos. Tiene más de 40 millones de seguidores en todo el mundo.

⁷¹A estas nuevas formas de ver el mundo contribuyen aplicaciones gratuitas disponibles como *Google Earth* que, a través de imágenes satelitales, permite ver en detalle lugares de geografía remota. También *Street View*, aplicación mediante la cual se puede tener acceso a una vista detallada de una calle en numerosas ciudades del mundo.

⁷²En una de sus primeras declaraciones, el zapatismo se expresaba del siguiente modo: “El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la ríen, que la amanezcan todos”. Comité del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Declaración del 1 de enero de 1994.

Estas prácticas nacieron con el zapatismo y se expandieron en un nuevo ciclo de protestas que tuvo su punto culminante con el altermundismo y el movimiento crítico de la globalización neoliberal, que irrumpe con marchas multitudinarias a fines del siglo XX. Consignas como “globalicemos la lucha, globalicemos la esperanza” o “que la resistencia sea tan global como el capital”, plasmaron las miradas alternativas de varios movimientos sociales de la región, recuperando un sentido internacionalista de las luchas populares⁷³.

Los movimientos sociales altermundistas, críticos del neoliberalismo, amalgamaron los reclamos de sectores muy diversos -entre ellos, los pueblos indígenas- y fueron configurando una perspectiva de lucha anti-estatal. Según la misma autora:

En su Primera Declaración de la Selva Lacandona, el zapatismo se planteaba tomar el poder y avanzar militarmente sobre la ciudad de México. También intentó en 2001, con la Marcha del Color de la Tierra, una reforma de la Constitución que permitiera su inserción en la estructura estatal. A pesar de estas acciones, los zapatistas tempranamente lanzaron su consigna “No queremos tomar el poder”, que fue retomada por intelectuales y dirigentes políticos y sociales, y que impregnó buena parte de los debates de algunos importantes movimientos del continente⁷⁴.

Sin embargo, en la primera década del siglo XXI, se establecieron en América latina gobiernos que pueden ser denominados pos-neoliberales, en tanto han expresado una retórica crítica al neoliberalismo,

⁷³Thwaites Rey, abril 2010, p. 29.

⁷⁴Thwaites Rey, abril 2010, p. 28.

han fortalecido el rol del Estado en áreas claves y se han mostrado sensibles a incorporar los reclamos de los excluidos⁷⁵. El acuerdo en estas definiciones impulsó la creación de nuevas instituciones regionales tales como UNASUR⁷⁶, CELAC⁷⁷ o la ampliación del Mercosur (incorporando Venezuela y Bolivia), iniciativas que permitieron modificar las relaciones de fuerza regionales, fortalecer la democracia y la soberanía de los Estados nacionales a través de acciones concertadas en defensa de intereses comunes. Ya en 2016, los nuevos gobiernos de Argentina y Brasil, y el conflicto persistente en Venezuela, señalan una nueva ofensiva del neoliberalismo, un retroceso en el avance hacia una política latinoamericana integrada, e implican una modificación en las relaciones de fuerza en la región.

El cuestionamiento de la formación histórica expresada en el Estado nación está relacionado con la transformación de las condiciones de vida de los pueblos y nos abre la posibilidad de redimensionar y reinterpretar la realidad bajo nuevos marcos conceptuales, enriquecidos por las realidades políticas y sociales por las que atraviesa la actualidad latinoamericana. Puede resultar un buen ejercicio relativizar conceptos y preconcepciones naturalizados en las ciencias sociales para ampliar los espectros de análisis. En este caso, se realizará respecto de la Carta Magna boliviana.

⁷⁵Entre estos gobiernos pos-neoliberales se cuentan: Venezuela (1999); Brasil (2003), Argentina (2003), Uruguay (2004), Bolivia (2005), Ecuador (2006), Nicaragua (2007), Paraguay (2008) y Salvador (2009).

⁷⁶UNASUR (Unión de Naciones Suramericanas).

⁷⁷CELAC (Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños).

El horizonte pluralista

La Constitución boliviana propone un marco normativo para la convivencia social basado en la plurinacionalidad y la democracia intercultural. Su sanción ha sido impulsada principalmente por los pueblos originarios, por lo que sus contenidos expresan una fuerte impronta indígena. Inaugura una forma de interpelación de los pueblos y propone un nuevo modo de articulación de la convivencia social al reconocer una amplia diversidad de sujetos de derechos: naciones, pueblos, comunidades, individuos y naturaleza. El Estado Plurinacional representa el abandono de un Estado receptáculo de libertades individuales para pasar a ser un lugar de articulación legal-constitucional de sujetos diferentes. En este nuevo escenario confluyen las comunidades *indígena originario* campesinas⁷⁸ reconocidas como autónomas y como sujetos colectivos de derecho; la naturaleza, a la que también, de forma inédita, se otorga un rol jurídico destacado⁷⁹; y, por último, los individuos. El Estado concebido como plurinacional significa reconocer la centralidad que el sujeto indígena tiene en esta sociedad e

⁷⁸La Constitución Política del Estado de Bolivia (2009) utiliza en su texto esta expresión tal como está transcrita. Ver Capítulo Cuarto: Derechos de las naciones y pueblos *indígena originario* campesinos.

⁷⁹La constitución de la naturaleza como sujeto de derecho en la Carta Magna boliviana es objeto de diferentes opiniones. Algunos autores consideran que tal otorgamiento está implícito en su texto (Zaffaroni); otros consideran que, si bien en su articulado se considera a la naturaleza, esto es distinto de otorgarle estatus jurídico como sujeto de derecho, tal como sí se expresa claramente en la Constitución de Ecuador de 2008 (Gudynas).

implica un intento de ruptura con el orden colonial que se ocupó de in-visibilizarlo. Este orden implicó, desde sus inicios en el siglo XVI, el predominio de una cosmovisión occidental eurocéntrica y, a partir del siglo XIX, una vez lograda la independencia de España, la instauración de marcos normativos liberales y republicanos que acompañaron la modernización capitalista.

Pero la voz del sujeto indígena se hizo presente y produjo una realidad diferente que, para ser comprendida, requiere incorporar nuevas conceptualizaciones y desarrollos teóricos. Muchas veces, las experiencias políticas y sociales de Latinoamérica han sido analizadas bajo la óptica de principios, instituciones y prácticas ideadas por el liberalismo teórico y presentes principalmente en los países desarrollados de Occidente. En numerosas ocasiones, se ha medido la institucionalidad americana y se ha analizado su desempeño en función de estos modelos. Lo interesante del caso boliviano es que la definición del nuevo pacto societario se realiza con la impronta de una cosmovisión diferente de la occidental y promueve con ello la incorporación de elementos normativos, axiológicos y epistémicos novedosos. Estos horizontes culturales alternativos, cristalizados en la carta constitucional, promueven la reflexión y enriquecen, sin duda, el debate político-filosófico actual. La construcción de una ciudadanía intercultural a la que la Constitución convoca implica no sólo la extensión de un derecho universal y abstracto, sino una verdadera refundación de la sociedad y el Estado.

4.2.1. La Constitución boliviana en contexto

Históricamente, el constitucionalismo se asocia con la separación de poderes y la limitación del poder soberano en beneficio de los de-

rechos individuales. Las constituciones remiten a una ley suprema, estatutaria, que requiere de amplios acuerdos para ser modificada, en tanto establece el marco general en el que se realiza la convivencia social. Está por encima de las leyes comunes y su objetivo es transformar en derecho positivo los derechos considerados fundamentales.

Un elemento muy importante a destacar es que, tanto en Bolivia como en Ecuador, las nuevas constituciones no son el resultado de reformas ni maquillajes, sino el producto de una transformación radical y sustancial de las normas fundamentales que rigen y orientan la vida en sociedad de estos pueblos. Si bien las constituciones suelen ir precedidas de largos procesos sociales y políticos concretos, ellas no expresan realidades cristalizadas, sino que, por el contrario, intentan dejar sentadas las bases para modificar las relaciones de fuerza vigentes. Una constitución expresa una idea de organización social deseada. Constituye una utopía, una guía, una hoja de ruta para la sociedad que la sanciona.

La nueva Constitución boliviana debe ser enmarcada en un contexto latinoamericano e internacional caracterizado por el reconocimiento creciente de la diversidad cultural y de los derechos de los pueblos indígenas. Efectivamente, casi la totalidad de los países latinoamericanos reformaron sus constituciones y modificaron su normativa respecto de estos pueblos en el período que va de 1982 hasta finales de la primera década del siglo XXI. El cambio de perspectiva se expresó también en modificaciones en la legislación internacional, tales como el reemplazo del Convenio 107⁸⁰ de la Organización Inter-

⁸⁰Tal como se menciona en la página web de la OIT: “El Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales, 1957 (núm. 107) constituyó un primer intento de codificar las obligaciones internacionales de los Estados en relación con los pueblos indígenas y tribales. Por tanto, fue el primer convenio internacional en el asunto y la OIT lo adoptó en 1957 a

nacional del Trabajo (OIT) sancionado en 1957, por un nuevo acuerdo, el Convenio 169⁸¹, sancionado en 1989 por la misma institución.

Estas transformaciones de los marcos normativos nacionales e internacionales bajo un horizonte de reconocimiento de la diversidad cultural y de los pueblos indígenas permiten conceptualizar al período como “Constitucionalismo Pluralista” (1982-2009)⁸². Al interior de este período

solicitud del sistema de la ONU. El Convenio núm. 107 es un instrumento amplio sobre el desarrollo, que cubre una variada gama de temas, como los derechos a las tierras; contratación y condiciones laborales; formación profesional, artesanías e industrias rurales; seguridad social y salud; y educación y medios de comunicación. En particular, las disposiciones del Convenio núm. 107 en materia de tierras, territorios y recursos proporcionan una amplia cobertura y son similares a las del Convenio núm. 169. El Convenio núm. 107 fue ratificado por 27 países. Sin embargo, tiene un enfoque integracionista que refleja el discurso sobre el desarrollo del momento de su adopción. Durante la década de 1970, cuando la ONU comenzó a examinar la situación de los pueblos indígenas y tribales con más detalle, y cuando los pueblos indígenas comenzaron a hacerse más visibles a nivel internacional, el enfoque del Convenio núm. 107 fue objeto de cuestionamientos. El Consejo de Administración de la OIT convocó a una Comisión de Expertos en 1986 y ésta concluyó que el “enfoque integracionista del Convenio estaba obsoleto y que su aplicación era prejudicial en el mundo moderno”. Luego, el Convenio fue revisado durante 1988 - 1989, y en 1989 se adoptó el Convenio núm. 169. Desde la adopción de este último Convenio, el Convenio núm. 107 ya no quedó abierto para ratificación. Sin embargo, continúa estando en vigencia para 18 países muchos de los cuales tienen poblaciones significativas de indígenas, y sigue siendo un instrumento útil en esos países ya que cubre muchas áreas que son clave para estos pueblos.” Recuperado de la página web de OIT. <http://www.ilo.org/public/spanish/index.htm>.

⁸¹Tal como menciona la OIT: “El Convenio núm. 169 es un instrumento jurídico internacional vinculante que se encuentra abierto para su ratificación y que trata específicamente los derechos de los pueblos indígenas y tribales. Hasta la fecha ha sido ratificado por 20 países. Una vez que se ratifica el Convenio, el país que así lo hace cuenta con un año para alinear la legislación, políticas y programas antes de que el mismo devenga jurídicamente vinculante”. Recuperado de la página web de la OIT. <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm>.

⁸²Véase Yrigoyen Fajardo, R.Z. (2011). El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. En Rodríguez Garavito, C. *El derecho en América*

pueden, a su vez, identificarse tres ciclos diferentes: el de Constitucionalismo Multicultural (1982-1988); el de Constitucionalismo Pluricultural (1989-2005); el de Constitucionalismo Plurinacional (2006-2009).

Más allá de la profundidad de las reformas propuestas en cada uno de estos ciclos, y de las diferentes y muchas veces recortadas posibilidades institucionales de implementación que caracterizan a los diferentes países, es posible señalar que el Constitucionalismo Pluralista representa una ruptura paradigmática respecto del constitucionalismo liberal, adoptado como modelo a seguir por los países independizados de España en el siglo XIX. En palabras de Yrigoyen Fajardo:

El *hecho colonial* colocó a los pueblos originarios en una posición subordinada. Sus territorios y recursos fueron objeto de expolio y expropiación por terceros, su mano de obra fue explotada, y hasta su destino como pueblos fue alienado de sus manos. La ideología de la “inferioridad natural de los indios” y la figura jurídica de la tutela indígena permitieron estabilizar a lo largo del tiempo el modelo de subordinación indígena. La independencia política de las colonias americanas respecto de las metrópolis no significó el fin de esa subordinación. Los nuevos Estados latinoamericanos se organizaron bajo flamantes Constituciones liberales pero con proyectos neocoloniales de sujeción indígena⁸³.

El constitucionalismo liberal implementado en Latinoamérica en el siglo XIX ignoró totalmente el hecho colonial e imaginó una sociedad mono-cultural en la que las identidades indígenas comunitarias se

Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

⁸³Yrigoyen Fajardo, 2011, p.139.

disolvían para pasar a integrar las modernas sociedades de individuos, aunque -como ya se ha mencionado- no todos con posibilidades de ser ciudadanos. Estas constituciones fueron excluyentes, no sólo respecto de los pueblos indígenas, sino en general respecto de aquellos sectores trabajadores que, si bien fueron paulatinamente integrados en términos económicos, fueron excluidos formalmente del sistema político hasta entrado el siglo XX. La ciudadanía censitaria significó la restricción de las posibilidades de participación en favor exclusivo de los hombres blancos, propietarios e ilustrados.

La adopción por parte de las elites locales del modelo de constitución liberal -fundamentalmente, la estadounidense- significó tanto el desconocimiento del hecho colonial como la implementación de un neocolonialismo ya no de cuño español sino de injerencia anglosajona. Esto implicó el diseño de técnicas constitucionales de sujeción al indígena, con la intención de lograr su integración individual a la nueva sociedad vía asimilación, o a través de la guerra y el exterminio de quienes opusieran resistencia al proceso de expropiación de tierras y anexión de territorios que el capitalismo productivo impulsaba con gran voracidad. En este contexto, es fácil comprender por qué estas constituciones implementaron un monismo jurídico, es decir, el establecimiento de una sola ley válida dentro de un determinado Estado. Los indios, salvajes y bárbaros, vivían en “estado de naturaleza” según los preceptos del contrato social: era necesario cristianizarlos e incorporarlos, o bien exterminarlos. No hubo medias tintas, ni sensibilidad, ni voluntad de reconocer sus propios sistemas de valores, sus cosmovisiones, sus leyes. El pluralismo jurídico es, sin duda, uno de los puntos críticos de esta problemática. Si bien las reformas constitucionales pluralistas de finales

del siglo XX han legislado en su favor, su implementación presenta, en la actualidad, una serie de controversias.

El Constitucionalismo Pluralista también representa una ruptura respecto del constitucionalismo social que, a partir del siglo XX, incorporó el reconocimiento de sujetos colectivos y derechos sociales en numerosas cartas magnas latinoamericanas⁸⁴. El constitucionalismo social integracionista -que se inicia con la Constitución mexicana de 1917- surgió a partir de la crítica al liberalismo y sus preceptos individualistas; garantizó derechos colectivos y la ampliación de la participación política. Respecto de los pueblos indígenas marcó un punto de inflexión interesante, al cuestionar la respuesta asimilacionista liberal y reconocer derechos colectivos tales como a la posesión de sus tierras y un mayor respeto a sus culturas. Sin embargo, la integración deseada debía darse en el marco estrecho de un Estado nación. A pesar de los avances en materia de reconocimiento de derechos, la perspectiva del constitucionalismo social conservó el mono-culturalismo del modelo liberal, su monismo jurídico y un modelo ideológico que persistió en una mirada de superioridad cultural que justificaba la necesidad de ejercer una tutela sobre los pueblos indígenas.

A partir de los años setenta, el indigenismo integracionista (sancionado en las constituciones sociales del siglo XX y en el Convenio

⁸⁴La Constitución Mexicana de 1917, impulsada por el gobierno de Venustiano Carranza, significó una innovación institucional trascendental, ya que fue la primera a nivel internacional en incorporar los derechos sociales. En Argentina, el constitucionalismo social se expresó en la reforma de 1949 llevada adelante por el gobierno peronista. A pesar de su derogación durante el gobierno militar de la Revolución Libertadora y la puesta en vigencia nuevamente de la Constitución de 1853, la impronta social quedó expresada en la reforma implementada en 1957 bajo el mismo gobierno militar, en la que se incorporaron los derechos sociales expresados en el artículo 14bis.

107 de la OIT de 1957) comenzó a ser cuestionado duramente en la medida que, si bien fomentaba la integración, ésta era considerada desde una perspectiva mono-cultural, a partir de la cual los pueblos indígenas eran vistos como sociedades transitorias en vías de modernización. Tampoco se les reconocía el carácter de “pueblos indígenas”, sino que se limitaba a reconocer la existencia de poblaciones y tribus, disminuyendo con ello su entidad cultural y sus derechos. El horizonte pluralista que se despliega a partir de los ochenta pondrá, en cambio, en el centro de la escena, el derecho al respeto por la diversidad étnica y cultural, así como la consideración del estatus de “pueblos indígenas”, que pasarán a ser reconocidos como sociedades permanentes. Esta nueva perspectiva quedó sancionada en 1989 en el convenio 169, redactado a partir de una revisión, análisis y crítica realizados sobre el convenio 107, proceso del que participaron representantes de estos pueblos.

El primer ciclo del horizonte pluralista -el Constitucionalismo Multicultural (1982-1988)- está centrado en el reconocimiento del multiculturalismo en las sociedades nacionales. Puede ser comprendido como respuesta tanto al integracionismo indigenista plasmado en el Convenio 107 como, en general, al contexto de crisis de los Estados nacionales que se dibuja a partir de los ochenta. La imagen de una sociedad homogénea basada en supuestos vínculos pre-políticos como la lengua, la cultura y la historia comunes constituía la ficción que había servido de sustento para la conformación de los Estados nacionales. Una construcción notablemente forzada que, a partir de esta coyuntura, es puesta en duda. El pluralismo social y étnico existente impuso el debate sobre multiculturalismo, desterrando la asimilación entre el Estado y la nación entendida como una comunidad de origen homogénea.

Si bien esta perspectiva permite identificar un avance en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, al integrar su identidad cultural y su propio carácter de “pueblos”, las constituciones reformadas en este período no incorporan el pluralismo jurídico ni el derecho a una jurisdicción indígena, sino que se limitan a admitir la existencia de un derecho consuetudinario. Tampoco importaron una transformación profunda de la configuración estatal.

El segundo ciclo del horizonte pluralista es aquel denominado como Constitucionalismo Pluricultural, y comprende el período que va entre los años 1989 y 2005. En esta etapa, se afirman los derechos individuales y colectivos a la identidad y la diversidad cultural alcanzados en el primer ciclo, y se profundiza la tendencia creciente al reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos colectivos. Se desarrollan los conceptos de “nación multiétnica”, “nación multicultural” y “Estado pluricultural”, insinuando el comienzo de una reconfiguración del Estado. Un elemento decisivo en este contexto fue el debate teórico propiciado por autores comunitaristas que se enfocaron en estas temáticas en los países centrales. El período se inaugura con la sanción del mencionado convenio 169 de la OIT, ratificado en primera instancia por México (1991) y a continuación firmado por otros países. Sin duda, el aporte más trascendente de la pluriculturalidad es la incorporación de fórmulas de pluralismo jurídico que conducen a cuestionar la idea clásica de soberanía y monopolio del Estado en la producción del derecho y la coacción legítima. Dice un fragmento de Yrigoyen Fajardo:

La novedad más importante de este ciclo es que las Constituciones introducen fórmulas de pluralismo jurídico que logran romper la identidad Estado-derecho o el monismo jurídico, esto es, la idea de que sólo es “derecho” el sistema de normas producido por los órga-

nos soberanos del Estado (los poderes Legislativo, Judicial y Ejecutivo). (...) [Las Constituciones] pluralizan las fuentes de producción legal del derecho y de la violencia legítima, en tanto las funciones de producción de normas, administración de justicia y organización del orden público interno pueden ser ejercidas tanto por los órganos soberanos (clásicos) del Estado como por las autoridades de los pueblos indígenas, siempre bajo el control constitucional⁸⁵.

Forman parte de este ciclo las reformas sancionadas en Colombia (1991), México y Paraguay (1992), Perú (1993), Bolivia y Argentina (1994), Ecuador (1996 y 1998) y Venezuela (1999).

Sin embargo, en paralelo con la incorporación de estos derechos para los pueblos indígenas, las reformas constitucionales de los noventa trajeron implícitas una serie de transformaciones que el neoliberalismo en ciernes reclamaba para poder actuar e impulsar la globalización (favoreciendo, por ejemplo, la instalación de empresas multinacionales que avasallarían los derechos recién conquistados, como sucedió en Perú). Esta situación terminó neutralizando y vaciando de contenido los importantes avances en favor del reconocimiento indígena que, en muchos casos, no podían implementarse por falta de mecanismos institucionales adecuados. En cuanto al pluralismo jurídico, si bien en esta etapa se reconoce la pluralidad en la producción de normas, en la administración de justicia y en la organización del orden público, la falta de mecanismos de implementación apropiados generará un sinnúmero de conflictos. Entre ellos, particularmente, el derecho a consulta previa sancionado en favor de los

⁸⁵Yrigoyen Fajardo, 2011, p.142.

pueblos indígenas generará la oposición de los poderes legislativos, que reclamarán y defenderán su atribución soberana para sancionar leyes sin depender de la consulta a otros sujetos de derecho.

Por último, el tercer ciclo es el del Constitucionalismo Plurinacional, que se extiende desde el año 2006 hasta la actualidad y abarca fundamentalmente las nuevas constituciones de Bolivia (2006, 2009) y de Ecuador (2008). En el ámbito internacional, estas nuevas cartas magnas se encuentran enmarcadas en la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas aprobada en 2006-2007⁸⁶. A diferencia de los ciclos anteriores, en este período el cambio es profundo: no sólo se reconocen las raíces milenarias de los pueblos indígenas, sino que ellos mismos se transforman en los sujetos constituyentes. Se asume como objetivo principal la descolonización y se sancionan los derechos de los pueblos indígenas a su autogobierno. A la reconfiguración del Estado, que se refunda como Plurinacional, se suma el cambio sustancial en los fundamentos y en los principios organizadores de la vida en sociedad. El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas se realiza en un

⁸⁶La Declaración de las Naciones Unidas sobre el derecho de los pueblos indígenas “es un documento exhaustivo que aborda temas como los derechos colectivos, los derechos culturales y la identidad, y los derechos a la salud, la educación y el empleo, entre otros. La Declaración enfatiza el derecho de los pueblos indígenas de preservar y fortalecer sus propias instituciones, culturas y tradiciones y de trabajar por su desarrollo de acuerdo a sus aspiraciones y necesidades. La Declaración sin duda favorecerá a los pueblos indígenas en sus esfuerzos por combatir la discriminación y el racismo”. Entre sus considerandos menciona: “Afirmando además que todas las doctrinas, políticas y prácticas basadas en la superioridad de determinados pueblos o individuos o que la propugnan aduciendo razones de origen nacional o diferencias raciales, religiosas, étnicas o culturales son racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas”. Información extraída del documento original. http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf.

marco de respeto por la diversidad cultural y por la autodeterminación, y establece una fórmula de convivencia que requerirá de un diálogo intercultural que permita la mutua comprensión y consideración del otro. Según Yrigoyen Fajardo:

Las reformas constitucionales expresan antiguas y nuevas demandas indígenas, las que a su vez les dan impulso. Sin embargo, las reformas constitucionales también permiten expresar la resistencia proveniente de los antiguos y los nuevos colonialismos. Los contextos complejos donde se gestan las reformas imponen sus tensiones y sus contradicciones (aparentes o reales) a los textos constitucionales, lo que exige una interpretación pluralista para salvar sus limitaciones y resolver las tensiones de manera favorable a la realización de los objetivos y principios del proyecto constitucional pluralista. Ese ejercicio de interpretación es un ejercicio de poder y, por ende, un ejercicio ahora también compartido por los pueblos indígenas en el marco del Estado plurinacional⁸⁷.

Efectivamente, el proceso de sanción de la Constitución boliviana no fue lineal ni estuvo exento de marchas y contramarchas. De hecho, el texto originalmente presentado por los pueblos indígenas incluía demandas más radicalizadas, que luego fueron neutralizadas. La puesta en vigencia de la Constitución también presenta numerosos desafíos, en tanto su lógica de funcionamiento requiere indispensablemente conciliar intereses contrapuestos y a veces contradictorios.

⁸⁷Yrigoyen Fajardo, 2011, p.141.

4.2.2. La Constitución boliviana en foco: antecedentes

El éxito histórico de los Estados en cuanto al logro de una inclusión -tanto política como social y económica- de los miembros a la comunidad nacional ha sido sumamente desparejo en los distintos países de América. En Bolivia, la democracia fue realmente débil. La historia de este país registra altos niveles de exclusión social y política hacia amplios grupos, entre ellos los pueblos y las naciones indígenas y campesinas⁸⁸.

Luego de la independencia española (1825), Bolivia inició, como el resto de Latinoamérica, su camino de república independiente. Más adelante, con los requerimientos del orden capitalista, se constituyó como Estado nacional y se integró a la economía internacional como productor de materias primas (minería, principalmente estaño). Para ello, delimitó su territorio y estableció un orden jurídico basado en el derecho positivo, y en el individuo como sujeto de derecho. La construcción de una comunidad nacional homogénea, sin embargo, distaba mucho de la realidad social y cultural de la población boliviana, integrada en su mayoría por indígenas de distintos pueblos y naciones, con sus propias lenguas y cosmovisiones, sus propias creencias y costumbres. En consonancia con un desarrollo desparejo y concentrado en algunas actividades de exportación, la integración económica y social del pueblo fue muy débil y el mercado interno muy poco desarrollado. Desde el punto de vista de la integración política, hasta 1952 funcionó un orden excluyente de la mayoría indígena que sólo reco-

⁸⁸Al respecto, es interesante citar las palabras de Evo Morales en uno de sus discursos en 2007: “Como un líder indígena de Bolivia, sé a lo que la exclusión se parece. Antes de 1952, a mi pueblo no se le permitía ni siquiera entrar en las principales plazas de las ciudades de Bolivia, y casi no había políticos indígenas en el gobierno hasta finales de 1990”. <http://www.puntofinal.cl/646/evomorales.htm>

nocía como ciudadanos a hombres criollos, letrados y propietarios. En 1952, la revolución nacionalista⁸⁹ (cuyos protagonistas principales fueron los sectores mineros) instituyó la ciudadanía universal e incluyó la nacionalización de las minas, la reforma agraria y la educación universal. Pero su propuesta de desarrollo de un capitalismo de Estado presuponía el logro de la homogeneidad y el mestizaje, objetivos que se procuraba lograr a partir de una concepción del mundo emitida por el Estado y que enfatizaba el carácter de reforma moral e intelectual de la revolución. Si bien estos cambios políticos significaron el logro de numerosas conquistas sociales, el período concluyó con la instalación de un modelo neoliberal en 1985, el primero establecido en América latina bajo un gobierno constitucional (cuarto mandato de Víctor Paz Estenssoro). El ciclo neoliberal dejaría como herencia, entre otras cuestiones, una sociedad en la que sólo una minoría producía y consumía, mientras una gran masa formaba parte de la economía informal.

Sin embargo, a partir de la década del ochenta, con mayor visibilidad y avances a partir de los noventa, diversas agrupaciones sociales y políticas comenzaron a presionar por un cambio profundo en la sociedad⁹⁰. En este punto, cabe hacer una mención a la diferencia teórica

⁸⁹Protagonizada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), llevó a la presidencia a Víctor Paz Estenssoro (1907-2001).

⁹⁰En este sentido, pueden mencionarse dos eventos importantes que ocurren en este período y concurren a fortalecer esta tendencia. En 1991, Bolivia ratifica el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que reconoce y garantiza los derechos de los pueblos indígenas. En 1994, se reforma la constitución boliviana, que incorpora en sus artículos 1 y 171 el reconocimiento de la existencia y los derechos de estos pueblos. La participación política indígena registra entonces importantes avances desde mediados de los 90 con la incorporación de las diputaciones uninominales, que significan una importante profundización de la democracia municipal, incorporando una cantidad considerable de concejales y alcaldes de origen indígena. Es de destacar

existente entre el indigenismo y el indianismo como corrientes que surgen a partir de la problemática de exclusión que sufren estos pueblos y naciones.

El indigenismo no es la expresión del pensamiento indígena -tampoco se presenta como tal o habla en su nombre-, sino que constituye una reflexión criolla y mestiza sobre el indio. Su versión integracionista surge en nuestro continente en la década del veinte y expresa acabadamente el constitucionalismo social y la convención 107 de la OIT. Lejos de plantear una transformación profunda de la sociedad y la política, buscaba vías de integración a la sociedad nacional. El indianismo, en cambio, es crítico de esta mirada integradora -a la que califica como etnofágica- que somete los intereses indígenas a los lineamientos de la nación como un todo sin más justificativo que la búsqueda del bien común como ficción de refuerzo etnocentrista. Desarrollado a partir del decenio de los setenta, el indianismo se erigió como un pensamiento construido desde los mismos indígenas, expresión de sus aspiraciones y reivindicaciones auténticas⁹¹.

que, también durante los 90, se realizan importantes avances en cuanto a la cuestión de género, con la ampliación de la participación política de las mujeres. En este caso, el sujeto que lleva adelante los reclamos está constituido por una amplia red de activistas feministas apoyadas por entidades de cooperación internacional. Estas organizaciones conseguirán establecer a mediados de la década la “ley de cuota” que garantizará a las mujeres un tercio de los lugares.

⁹¹En el caso de Bolivia, la corriente indianista reconoce a Fausto Reinaga (1906-1994) como uno de sus primeros ideólogos. Descendiente de Tomás Katari (1740-1781) y educado para ser dirigente, Reinaga recibió en un principio una formación marxista; pero hacia finales de los sesenta se produjo un giro en su postura y comenzó a desarrollar una visión indianista.

El indianismo, tomado a su vez por el katarismo, constituyó un antecedente de suma importancia para el desarrollo del proceso que desembocó en la Constitución Plurinacional de 2009⁹². Hacia finales

⁹²Según el análisis de A. García Linera, las respuestas contestatarias en Bolivia se han expresado históricamente en cinco posiciones. A fines del siglo XIX, surgen el anarquismo y el indianismo de resistencia. Este último sobrevive a la represión de la rebelión de Zarate Willka (1899) y tenía como objetivo el establecimiento de un poder indígena. Como resultado de la Guerra del Chaco (1932-1935), surgen dos nuevos horizontes políticos: el nacionalismo revolucionario y el marxismo primitivo. Ambos propondrán la modernización económica, la construcción del Estado nacional y la idea de homogeneización cultural, pero el primero tendrá una definitiva voluntad de poder que lo conducirá en 1952 a la revolución y a la instauración del gobierno de Paz Estenssoro. El marxismo primitivo, por su lado, veía como sujeto revolucionario excluyente a la clase obrera. Según García Linera, la temática campesina y étnica sufrió una suerte de bloqueo epistemológico por parte del marxismo. En la década del setenta surge el indianismo katarista, inspirado en la figura de Túpac Katari (1750-1781), líder indígena de origen aimara quien encabezó la rebelión antiespañola y el sitio a La Paz que concluiría con su muerte. Su esposa y compañera en la revolución fue Bartolina Sisa. García Linera identifica tres etapas en la formación discursiva del katarismo. En una primera etapa, propondrá una resignificación de la historia, la lengua y la cultura y una reinención de la indianidad. Tomará como una de sus fuentes el pensamiento de Fausto Reinaga y construirá una identidad distanciada del izquierdismo obrerista marxista -por considerar que subalterniza a los indios en favor de los obreros- así como también del cristianismo, considerados ambos componentes ideológicos de la dominación colonial. Luego de varias escisiones internas, surge en los ochenta una nueva etapa discursiva en la que se enfrentan dos posiciones: una culturalista de sesgo integracionista, que plantea la incorporación del indio al Estado, y el nacionalismo indígena, que a través de una narrativa heroica y guerrera buscará constituir a la población indígena en sujeto de poder y soberanía con el objetivo de construir una República India. Tras una primera etapa de “panindigenismo” donde parecieron disolverse las diferencias y constituirse una sola identidad, la corriente de Felipe Quispe y los Ayllus Rojos aportará al katarismo dos elementos fundamentales: a) impulsará el reconocimiento de la identidad popular boliviana y el establecimiento de alianzas con sectores obreros y campesinos; b) reforzará la identidad aimara como especificidad nacional y como sujeto político encaminado a lograr su autonomía y autogobierno. Sin embargo, desde finales de la década del ochenta y durante los noventa, la imposibilidad de traducir en votos esta propuesta conducirá a la frustración y a nuevas fragmentaciones. Del mismo modo, la aplicación de políticas multiculturalistas y de cooptación por parte del Estado contribuirá también a restar

de la década de los noventa, en un clima de lucha y efervescencia, partidos políticos y nuevos movimientos sociales confluyeron en la constitución de un frente crítico y contrario a las políticas neoliberales que se venían llevando a cabo desde 1985. La respuesta contestataria se profundizaría en los 2000 y se afianzaría como alternativa en la primera década del nuevo milenio. Nuevamente, dos acontecimientos emblemáticos, la guerra del agua (2000)⁹³ y la guerra del gas (2003)⁹⁴ -ambos hechos señalados como antecedentes en el Preámbulo de la Constitución de 2009- actuarían como aglutinadores y catalizadores del cambio que reclamaban amplios sectores sociales⁹⁵.

potencia al indianismo. Sin embargo, a finales de los noventa y en la primera década del siglo XXI, el discurso indianista adquiere una nueva potencia y se constituye como la voz hegemónica y articuladora del horizonte popular. Véase García Linera, A. (2007). *Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos miradas revolucionarias*. En AAVV. *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.

⁹³La guerra del agua (2000) se inició en Cochabamba contra el alza de tarifas de la empresa trasnacional administradora del servicio público. Concluyó con la expulsión de la empresa del país, marcando con ello el inicio de revueltas y de la crisis sociopolítica.

⁹⁴La Guerra del gas (2003), centrada en el reclamo de una política de hidrocarburos nacionalista y que atendiera a las necesidades de los bolivianos, terminó expulsando del gobierno al presidente Gonzalo Sánchez de Lozada.

⁹⁵En el año 2004 se constituyó el Pacto de Unidad, un frente amplio de carácter nacional que fue gestado por organizaciones y movimientos sociales. Reunió a tres organizaciones campesinas: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos (CSUTCB), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB) y la Federación de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa (FMCBBS). Estas agrupaciones confluyeron en una central única y promovieron un discurso anticolonialista, antiimperialista y anticapitalista. También formaron parte del Pacto dos organizaciones indígenas que, a diferencia de las agrupaciones campesinas, privilegiaron sus reclamos desde una perspectiva étnica y cultural, demandando territorio y cuestionando el proyecto de integración nacional. Tales organizaciones son: el Consejo de Ayllus y Markas de Qollasuyo (CONAMAQ) creado en 1997 e integrado por las comunidades quechuas y aimaras también denominadas comunidades de las Tierras Altas, que en términos numéricos

Evo Morales Ayma triunfó en las elecciones nacionales de 2005 como candidato del Movimiento al Socialismo (MAS), aunque llegó a la presidencia apoyado por un amplio frente de organizaciones políticas y movimientos sociales, entre los que los pueblos indígenas y, especialmente, las mujeres campesinas e indígenas tuvieron un lugar preponderante. También constituyeron parte fundamental de su apoyo los cooperativistas mineros, los obreros, los jubilados y las juntas de vecinos. A diferencia de los sindicatos obreros y campesinos, las organizaciones indígenas se han mostrado más independientes de los lineamientos del gobierno y sus propuestas se han caracterizado por su mayor radicalización. Uno de sus reclamos principales ha sido el logro de la autonomía indígena. Si bien su influencia en la propuesta constitucional elaborada por el Pacto de Unidad y presentada en la Asamblea Constituyente por el MAS ha sido fundamental, sus demandas de fuerte impronta autonomista e indianista han sido suavizadas en la nueva Constitución y en el diseño estatal del nuevo Estado Plurinacional.

Lo novedoso del proceso boliviano que concluyó con el triunfo de Evo Morales y, cuatro años más tarde, con la sanción de la nueva Cons-

son las comunidades mayoritarias; y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), que agrupa a las comunidades del Oriente boliviano o también denominadas de las Tierras Bajas, aquellas que habitan las zonas de llanuras y el Amazonas. La CIDOB ya contaba para esa época con una trayectoria importante de lucha. Creada en 1982 a partir de la reunión de representantes de los pueblos guaraníes-isoceños, guarayos, chiquitanos y ayoreos, entre los años 1986 y 1987 juntó cien mil firmas para la presentación de una propuesta de ley que reconociera los intereses indígenas, aunque ésta fue rechazada por el Congreso. A partir de 1998, se incorporan a CIDOB treinta pueblos indígenas, con lo que tendrá la representación de la totalidad de las etnias del Oriente boliviano. La CIDOB alcanzó gran visibilidad cuando en el año 2000 marcharon a la sede del gobierno a pedir una reforma constitucional, demanda que luego concitaría el apoyo de otros actores.

titución Plurinacional, es que fue el frente indígena el que interpeló al resto de los sectores populares e impulsó con más fuerza la reforma constitucional. En la Asamblea Constituyente, el sujeto indígena articuló el horizonte nacional y popular, reclamó el autogobierno y la refundación del Estado. El planteamiento del Estado Plurinacional fue posible y se desarrolló gracias a un contexto de descomposición del sujeto nacional tradicional, provocado por la implementación de las políticas neoliberales a partir de 1985. Si bien desde 1952 se había intentado una inclusión social y política de los grupos indígenas vía mestizaje y voto universal, ésta resultó parcial e incompleta. Las comunidades indígenas fueron relegadas en forma permanente desde las épocas de la colonia, víctimas de una matriz prejuiciosa que las consideraba inferiores. A pesar de la independencia y la modernización capitalista boliviana -por cierto, limitada-, permanecieron en un lugar de sometimiento y exclusión. En este sentido, los años del ciclo neoliberal (1985-2005) actuaron como un catalizador de la descomposición de un sujeto tradicional nacional que tenía mucho más de construcción ficticia que de realidad.

El Estado y la sociedad plural en la nueva Constitución

La Constitución de Bolivia sancionada en el año 2009, y también la ecuatoriana (sancionada en 2008), repiensan y reconceptualizan la vida en sociedad desde una lógica y una racionalidad diferentes. Su desafío principal es revertir un modelo colonial, racista y mono-cultural y convertirlo en un modelo plural basado en el respeto al otro, que a través de la política y a la par de un rol protagónico del Estado articule las diferencias y lleve adelante un destino común.

El primer párrafo del Preámbulo señala con elocuencia el origen de su concepción plural, así como deja ver las huellas dolorosas que el colonialismo ha marcado. Es de señalar también la expresa relación de proximidad existencial con la naturaleza:

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 en 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 colonia⁹⁶.

⁹⁶Constitución Política del Estado (CPE), Bolivia, promulgada el 7 de febrero de 2009, Preámbulo.

Existe en Bolivia una gran diversidad de naciones y pueblos originarios que, habiendo sido marginados y permanecido en calidad de semi-clandestinidad durante siglos, han logrado resistir los embates del racismo y conservar, con mayor o menor fuerza, sus rasgos identitarios. Las naciones indígenas no son configuraciones culturales prístinas y diferenciadas; sus identidades han sido, en la mayoría de los casos, expuestas al mestizaje y al sincretismo. Las unidades políticas nacionales surgidas en el siglo XIX han definido sus territorios sobre la base del modelo colonial, en función de los intereses de las elites gobernantes blancas y las potencias extranjeras. Los pueblos y las naciones originarias preexistentes no fueron tenidas en cuenta para tales definiciones, por lo que ambas cartografías -la de la política nacional-estatal y la que dibujan las culturas preexistentes- no son coincidentes. Así como algunas naciones sólo residen en este país, otras (como las culturas quechuas y aimaras) tienen una territorialidad que excede el ámbito boliviano para extenderse a otros países de la región. La configuración cultural boliviana es sumamente compleja y requiere de un nuevo modelo de organización política que logre articular las diferencias e impulsar una convivencia que tenga en cuenta los intereses de todos los actores⁹⁷.

En los párrafos siguientes del Preámbulo queda manifiesta la voluntad de generar una refundación del Estado boliviano. La carta magna plantea la conformación de un Estado de carácter plurinacional, que reconoce tanto individuos como sujetos colectivos:

⁹⁷Esta complejidad es la que expresa el concepto de “sociedad abigarrada” elaborado por Rene Zavaleta Mercado (1935-1984), prestigioso sociólogo y político boliviano, Ministro de Minas y Petróleo durante el gobierno del MNR. Véase definición más adelante.

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y el territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos el nuevo Estado. (...) Dejamos en el pasado al Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario (...)⁹⁸.

Junto con la refundación del Estado, queda manifiesta en este pasaje la tradición histórica sobre la que se asienta la nueva etapa, así como quiénes son sus protagonistas principales. La evocación de una historia común que se remonta a “tiempos inmemoriales” y habla “desde la profundidad de la historia” es parte de la reconstrucción identitaria del pueblo boliviano y la reconfiguración cultural que propone la Constitución. Intelectuales e historiadores estudiosos de estos procesos la han denominado “memoria larga”; se refiere principalmente a la recuperación como parte del acervo histórico y la identidad cultural de aquellos tiempos previos a la colonia, así como las luchas por la emancipación. En esta tradición se incluirán las sublevaciones indígenas que confrontaban al régimen colonialista y al naciente Estado nación. Entre ellas, las luchas llevadas adelante por Tomas Katari⁹⁹ y Túpac Katari (1781), Zárate Willka¹⁰⁰ (1899), el líder guarayo Andrés

⁹⁸CPE Bolivia, 2009, Preámbulo.

⁹⁹Tomas Katari (1745-1781), líder quechua que participó de las rebeliones anticoloniales de la época.

¹⁰⁰Pablo Zárate (Willka) (1850-1903), caudillo indígena boliviano de origen aimara, uno

Guayocho (1887), la batalla de Kunyuki de los guaraníes (1892), el movimiento de los caciques apoderados (1900-1930).

La memoria larga se contrapone a la denominada “memoria corta”, en alusión al proceso de luchas anti-neoliberales llevadas a cabo desde los noventa que concluyeron con la asunción de Evo Morales y el llamado a la Asamblea Constituyente. Las luchas llevadas adelante en este período recuperan una retórica antiimperialista que se expresa en los reclamos de nacionalización de los hidrocarburos (guerra del gas), en la guerra del agua y en la defensa de la hoja de coca, que el gobierno local apoyado por EEUU pretendía erradicar. Si bien no existe unanimidad al respecto, ciertos intelectuales consideran también una “memoria media” vinculada al período de luchas nacionales y populares que, gestadas a partir de la Guerra del Chaco (1932-1935), se canalizaron en el primer gobierno de Paz Estenssoro (1952) y desembocaron en la reforma agraria, educativa y política. Las luchas nacionales y populares fueron protagonizadas por los sectores mineros, pero también los sindicatos campesinos adquirieron gran relevancia en esta etapa.

La crisis de representación de los partidos políticos dejará un espacio vacante que favorecerá el protagonismo de los movimientos sociales e identitarios, cuyo reclamo central será la reforma constitucional y la refundación del Estado. Ninguna de las luchas llevadas adelante a lo largo de la historia, tanto en contextos primero coloniales como luego en el marco del Estado nación moderno, fueron puras en cuanto a los sujetos que las lideraron, fueran estos indios, mestizos o una combinación de ambos. Las narrativas fueron diferentes; las reivindicaciones y las disputas simbólicas que las acompañaron, también. En este sentido, la complejidad social

de los líderes de las rebeliones anticoloniales de 1899.

y cultural que caracteriza a Bolivia ha sido expresada en el concepto de *sociedad abigarrada* (elaborado por Zavaleta Mercado), tal como lo expresa la socióloga e investigadora boliviana Ximena Soruco Sologuren:

Sin embargo, cualquiera de los dos (indios o mestizos) debía enfrentar el hecho colonial nacional que había producido el abigarramiento, esto es, sujetos que viven diferentes condiciones de dominación (étnica, de clase, de género) frente al sistema y cuya relación con el otro es la de una (auto)negación encadenada (uno sobre y contra el otro)¹⁰¹.

Sin embargo, todas estas luchas, independientemente de sus protagonistas o de las alianzas tejidas por una sociedad de superposiciones y abigarramientos, acabaron en la reproducción del Estado nación moderno que perpetuó la dominación colonial y capitalista: ya sea en la independencia de la república (1825), el Estado liberal (1899), el Estado nacionalista (1952) y el Estado neoliberal (1985).

Teniendo en mente las experiencias históricas que concluyeron en la reproducción del Estado nación y la complejidad social y cultural boliviana, Soruco Sologuren se pregunta: ¿cuáles son las posibilidades de construcción de algo inédito? ¿Es posible una hegemonía sin dominación? Preguntas interesantes, respuestas abiertas.

4.3.1. Alcances del pluralismo

Los alcances de la dimensión plural pueden verse claramente expresados en el primer artículo constitucional, en el que también se establecen los principios fundamentales del Estado:

¹⁰¹Soruco Sologuren, X. (octubre 2009). Estado plurinacional-pueblo, una construcción inédita en Bolivia. *OSAL*, X (26) p.20.

Artículo 1. 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, lingüístico, dentro del proceso integrador del país¹⁰².

Asimismo, el reconocimiento de la existencia previa a la colonia de las naciones y pueblos indígenas, y sus derechos al territorio y al autogobierno en un marco de convivencia intercultural nacional articulado por el nuevo Estado Plurinacional, pueden verse reflejados en el segundo artículo:

Artículo 2. Dada la existencia pre-colonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley¹⁰³.

Así, en estos artículos se establece el reconocimiento de los derechos de las naciones y pueblos *indígena originario* campesinos a mantener su cultura, su lengua, su territorio, tanto como su derecho a ejercer su propio gobierno, siempre dentro de los límites que impone un contexto común articulado por el nuevo Estado Plurinacional. Este giro conceptual implica una ruptura con la idea tradicional del Estado nación como articulador de voluntades individuales, que resulta

¹⁰²CPE Bolivia, 2009.

¹⁰³CPE Bolivia, 2009.

reemplazada por una instancia de articulación plural que contempla individuos y sujetos colectivos.

En cuanto a los alcances de las distintas dimensiones del pluralismo mencionadas en el artículo uno (política, económica, jurídica, cultural y lingüística), a continuación, se presentan los elementos principales que las caracterizan.

El pluralismo cultural significa la posibilidad de reconocer modos de existencia diferentes al propio, entre los cuales no se establecen relaciones de subordinación o jerarquización, sino que asume que todos ellos disponen de un estatus similar, condición de posibilidad fundamental para el establecimiento de una relación de respeto mutuo sobre la que sostener el diálogo y la convivencia. Cada cultura implica una determinada organización subjetiva del mundo, una perspectiva de vida, una cosmovisión que debe ser respetada. El pluralismo cultural incluye el reconocimiento de modos de producción de saberes alternativos al hegemónico (producción científica), así como de las definiciones de las temáticas de las que se pretenda conocer. En estrecha relación con el cultural, el pluralismo lingüístico refuerza el respeto por las identidades nacionales y se traduce en el reconocimiento constitucional –en el artículo cinco- de las treinta y seis lenguas indígenas además del castellano, lengua oficial para todas las delegaciones gubernamentales. En cada lugar se agrega, a la obligatoriedad del castellano, la lengua local.

4.3.2. Pluralismo político

El pluralismo político implica la articulación de distintas formas de participación democrática, que establecen una verdadera amplia-

ción si se comparan con la historia previa de Bolivia. La democracia representativa se potencia con la forma participativa y la forma comunitaria en un modelo intercultural que cuenta entre sus valores prioritarios y transversales el respeto a la igualdad de género.

La democracia representativa supone la sanción del sufragio universal, directo, secreto y obligatorio para la elección de representantes. La democracia participativa incluye la puesta a disposición del pueblo de un conjunto de instrumentos a fin de enriquecer los mecanismos representativos, tratando de acortar la distancia entre representantes y representados, en favor de una participación directa que asegure el carácter deliberativo y la búsqueda de consensos para la toma de decisiones. La Constitución ha incluido entre estos instrumentos mecanismos propios de la democracia comunitaria, llevando al ámbito nacional las prácticas locales propias de los pueblos indígenas; entre ellos, el derecho a realizar asambleas y cabildos. También forman parte de esta instancia el referéndum, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria de mandato y la consulta previa.

Acaso el aporte más interesante, desde el punto de vista de los mecanismos democráticos puestos en juego, sea la sanción de la democracia comunitaria. Ésta implica la elección de autoridades y representantes según los usos y costumbres de las comunidades indígenas. Si bien en cuanto a la representación de estas comunidades en el ámbito nacional, los pueblos indígenas se han encontrado con ciertas limitaciones por parte del poder central, sin duda, la consideración constitucional de estos mecanismos y su impulso como objetivo explícito de gobierno le otorgan un rango destacado.

La naturaleza de la democracia comunitaria es distinta de la planteada por las variantes participativa y representativa, ya que no tiene

como fundamento la decisión individual, sino que se basa en el sentido de necesidad colectiva y en el consenso. Rompe de este modo con la exclusividad de los mecanismos liberales que, en última instancia, se expresan en la dupla ciudadanía-voto. La democracia comunitaria no se sostiene en una legislación escrita, sino en la práctica tradicional. Al respecto, María Teresa Zegada Claire menciona:

La democracia comunitaria o de *ayllu* se basa en lógicas colectivas antes que individuales, y si bien sus características varían en cada localidad, comparten algunos elementos comunes como la rotación de cargos; la obligatoriedad en el cumplimiento de funciones de autoridad, la concepción de autoridad no como privilegio sino como servicio, el consenso deliberativo a través de la asamblea como máxima autoridad de mando colectivo, sistema de rendición de cuentas y control social, la revocatoria de mandato, procedimientos que garantizan la participación de los miembros de la comunidad en las decisiones y en el control a sus representantes, entre otros¹⁰⁴.

La perspectiva política indígena se expresó en las rebeliones anti-coloniales de finales del siglo XVIII. La historiografía tradicional menciona que los objetivos revolucionarios de Túpac Amaru (1738-1781) y Túpac Katari planteaban el retorno a los tiempos previos a la conquista española, mientras que los independentistas -tomando como modelo la Revolución Francesa y la estadounidense- lucharon por imponer un Estado nacional. Sin embargo, recientes interpretaciones ponen el acento en que los objetivos de Túpac Katari no contemplaban un regreso a las realidades pre-coloniales, sino que, por el con-

¹⁰⁴Zegada Claire, M.T. (2010). Elementos para pensar la reconfiguración del campo político boliviano. *Revista Crítica y Emancipación*, 2 (3) p.319.

trario, buscaban la democratización de las comunidades indígenas, mediante un sistema de cargos rotativos que ponía fin al sistema de caciques hereditarios articulado al gobierno colonial español. Lejos de los influjos de las revoluciones estadounidense y francesa de finales del siglo XVIII, en las rebeliones indígenas lideradas por Katari se proclamaba: “Muerto el corregidor (la autoridad española) ya no había juez para ellos, sino que el Rey era el común por quien mandaban”¹⁰⁵.

Para Soruco Sologuren, esta perspectiva constituye el núcleo organizador de la democracia comunitaria y define un ángulo de visión del vínculo político como una relación “yo-otro”, caracterizada por la convivencia y la búsqueda de consensos antes que por la imposición y el dominio. Se expresa, en definitiva, en una particular concepción de la soberanía y el autogobierno. La autora destaca que la democracia comunitaria constituye una “forma de organización política” que no se basa en la elaboración de un producto o una institución cosificada -como podría ser el Estado-, sino que ha adoptado formas y particularidades propias en las distintas comunidades y épocas históricas.

La homogeneidad social ha sido la respuesta del Estado nación frente a lo plural, y ella se deduce de una lógica de identidad que adscribe a una forma de libertad negativa: la renuncia parcial a las libertades como requisito para la constitución del Estado y la soberanía. El Estado, además, no constituye una perspectiva de la relación política -como sí lo constituye el horizonte indígena expresado en la democracia comunitaria-, sino un producto histórico cultural ubicado en tiempo y espacio.

¹⁰⁵Soruco Sologuren, octubre 2009, p.26.

La sociedad civil, este relacionamiento social moderno, vendría a ser la fragmentación de la comunidad en individuos aislados, que sin embargo comparten este tiempo-espacio homogéneo. Es una constitución de la subjetividad como producción en masa; entonces la exigencia política, como construcción de lo público, es la homogeneización, la subsunción de lo otro a lo mismo. Por eso la pertenencia al Estado nación deviene etnocéntrica, porque necesita subsumir todos los sujetos, su tiempo-espacio heterogéneo, en una misma identidad¹⁰⁶.

Por el contrario, desde el horizonte indígena, la relación política que se plantea entre yo y el otro no es de asimilación sino de reconocimiento de lo diferente, y da lugar a un espacio de articulación de voluntades y sujetos distintos. No hay asimilación ni destrucción de lo que es distinto. A la libertad liberal negativa, se contraponen una libertad positiva con base en el consenso y el reconocimiento del otro como condición indispensable para el logro de la propia libertad. Aclara Soruco Sologuren:

Aquí la soberanía se ejerce directa pero no individualmente, sino a partir del consenso (que puede ser unanimidad en el ámbito comunal concreto) de cada voluntad individual. Pero el consenso de las voluntades individuales no se enajena al Estado para impedir la guerra de todos contra todos, sino porque se reconoce una libertad positiva. Dionisio Inca Yupanqui, diputado americano ante las Cortes de Cádiz, dijo al Estado colonial: “Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre”¹⁰⁷.

¹⁰⁶Soruco Sologuren, octubre 2009, p.27.

¹⁰⁷Soruco Sologuren, octubre 2009, p.28.

Se define así, en forma teórica, una perspectiva política y un concepto de soberanía que pueden constituir bases útiles para el funcionamiento y el éxito del Estado Plurinacional.

En cuanto al texto constitucional, el artículo séptimo se refiere al ejercicio del autogobierno y de la soberanía, y proclama que ésta recae en el pueblo en forma directa y delegada. Este doble aspecto permite conciliar la posibilidad del autogobierno comunitario indígena, ya que los distintos pueblos y naciones ejercen su propia soberanía en su ámbito territorial, pueden tener su sistema político propio y gozar de la administración de los recursos renovables. En otras palabras, la soberanía es directa, pero también delegada y de carácter nacional, porque las partes delegan en el Estado las funciones y atribuciones para la articulación de los intereses de quienes componen el pueblo en su conjunto. Desde esta nueva concepción de la soberanía popular, el Estado no es entendido como la síntesis de la sociedad ni como el soberano absoluto. El Estado Plurinacional antes se erige, por un lado, como una instancia articuladora superior que propicia el diálogo intercultural, y por el otro, centraliza la administración de los recursos no renovables, garantiza la educación, la salud y la infraestructura para todos, otorgando con ello una dirección a la sociedad boliviana en su conjunto.

Por último, en su artículo 3, la Constitución menciona:

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 afro-bolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano¹⁰⁸.

¹⁰⁸CPE Bolivia, 2009.

Soruco Sologuren sugiere que la utilización del concepto de pueblo en lugar de nación es más idónea en el contexto del Estado Plurinacional; pues mientras el concepto de nación homogeneiza e impone una forma de existencia social y cultural, el concepto de pueblo es más apropiado para articular a los diferentes actores: individuos, pueblos y naciones indígenas, comunidades interculturales y afro-bolivianas rurales y urbanas. Son estos actores, articulados en sus diferencias, quienes constituyen el pueblo.

4.3.3. Pluralismo jurídico y económico

El pluralismo jurídico es señalado por diversos autores, entre ellos de Sousa Santos, como el elemento central, la base más contundente de la democracia intercultural y uno de los puntos más álgidos en la práctica política e institucional. Las reformas constitucionales realizadas en América latina en el ciclo anterior -constitucionalismo multicultural- significaron ciertos avances en cuanto al reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a su autonomía (y con ello a elegir sus autoridades, darse sus normas y administrar justicia), aunque no fueron suficientemente orgánicos ni consistentes. Tampoco se habían desarrollado suficientes mecanismos institucionales para resolver conflictos de un modo plural, y terminó prevaleciendo la justicia ordinaria. Se sentaron las bases constitucionales para el pluralismo pero, en la práctica, la institucionalidad fue desbordada en perjuicio de la jurisdicción indígena.

En el nuevo ciclo de reformas, especialmente en la Constitución Plurinacional de Bolivia, se procura en forma explícita traducir los principios de interculturalidad y de igual dignidad de los pueblos, re-

conociendo sus derechos al autogobierno y estableciendo la paridad entre la justicia indígena y la ordinaria.

El fundamento del pluralismo jurídico en las Constituciones de Bolivia y Ecuador ya no radica en la diversidad cultural, que también es recuperada a través del principio de interculturalidad, sino sobre todo en el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas u originarios a la autodeterminación (Ecuador) o libre determinación de los pueblos (Bolivia). Bajo el concepto de Estado plurinacional se reconocen nuevos principios de organización de poder basados en la diversidad, la igual dignidad de los pueblos, la interculturalidad y un modelo de pluralismo legal igualitario, con un expreso reconocimiento de las funciones jurisdiccionales indígenas (...) ¹⁰⁹.

En los hechos, en Bolivia, el pluralismo jurídico implica el establecimiento de tres jurisdicciones con igual rango: ordinaria, agroambiental e indígena. La jurisdicción ordinaria atiende los asuntos comunes que no son parte de las otras dos jurisdicciones. Su máxima autoridad es el Tribunal Supremo de Justicia, dividido en salas especializadas, cuyos miembros son elegidos por sufragio universal. Sus mandatos duran cinco años y no pueden ser reelegidos. La jurisdicción agroambiental tiene atribuciones para la resolución de aquellos problemas que generen riesgos para el medio ambiente, la biodiversidad, los sistemas ecológicos y los recursos naturales en general. Por último, la jurisdicción indígena implica que las naciones o pueblos indígena originario campesinos ejercen funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades y aplican sus principios, valores culturales, normas y

¹⁰⁹Yrigoyen Fajardo, 2011, p.150.

procedimientos propios. Esta jurisdicción tiene como límite el respeto del derecho a la vida, a la defensa y a todos los derechos enunciados en la Constitución para todos los bolivianos. Los alcances de la jurisdicción indígena obligan a someterse a ella a los miembros de la comunidad que actúen como demandante o demandado y tengan como objeto hechos ocurridos al interior de la jurisdicción.

La competencia de una u otra jurisdicción se enmarca en la Ley de Deslinde Jurisdiccional, que provee mecanismos de coordinación y cooperación entre las distintas instancias. Las decisiones de la justicia indígena deben ser acatadas tanto por las autoridades públicas como por cualquier otra persona, y los casos que han sido resueltos bajo su jurisdicción no pueden volver a juzgarse en otras. En la búsqueda de una verdadera paridad entre las justicias ordinaria e indígena, la Constitución sanciona la paridad de miembros de ambas jurisdicciones en la conformación del Poder Judicial y en el Tribunal Constitucional.

La sanción del pluralismo jurídico en la carta magna boliviana fue un proceso con marchas y contramarchas, no exento de conflictos y resistencias. El texto original preveía un reconocimiento amplio de la jurisdicción indígena y establecía su competencia tanto en los territorios comunitarios como por fuera de ellos sobre los individuos que integran sus comunidades; también sancionaba una jurisdicción amplia frente a aquellos responsables de afectar bienes jurídicos indígenas. Sin embargo, esta primera versión que había sido aprobada tuvo que ser reformulada en función de los reclamos que obligaron a introducir una serie de limitaciones en perjuicio de la jurisdicción indígena. Entre tales limitaciones se encuentran: la autonomía indígena debe darse siempre al interior de un departamento (es decir que un territorio autónomo no puede incluir territorios de dos o más departamentos); se introdujeron limitaciones en

cuanto a la competencia jurisdiccional, como en el caso de los individuos que integran sus comunidades pero sobre los que no tiene competencia si éstos actúan por fuera de los territorios comunitarios.

Como se ha mencionado, el pluralismo jurídico es uno de los temas más controvertidos ya que, si bien la Constitución introduce cambios sustanciales, se presentan muchas dificultades en su aplicación. La práctica jurídica ha operado históricamente con criterios coloniales de exclusión y mono-culturalismo, con lo que los retos que se presentan son sumamente importantes. Retomando a Yrigoyen Fajardo:

Un primer reto que estos textos constitucionales plantean es la necesidad de construir herramientas para una hermenéutica y una doctrina pluralistas, a fin de salvar sus limitaciones o inconsistencias y garantizar que el principio del pluralismo igualitario y el proyecto descolonizador puedan realizarse en las normas secundarias, la jurisprudencia y las políticas públicas. (...) Otro reto reside en la necesidad de fortalecer internamente los sistemas jurídicos indígenas y en mejorar la capacidad de todos los actores para participar en auténticos procesos de diálogo intercultural que permitan construir espacios plurinacionales efectivos¹¹⁰.

Por último, el pluralismo económico implica la sanción y aceptación de cuatro formas distintas de propiedad: privada, pública, cooperativa y comunitaria. La forma cooperativa tiene una inserción de tipo urbana, y está centrada principalmente en la minería¹¹¹, mientras que

¹¹⁰Yrigoyen Fajardo, 2011, p.154.

¹¹¹Este sector ha sido de mucha relevancia para Evo Morales, ya que son más de 400.000 cooperativistas que lo han apoyado.

la forma comunitaria tiene como base el territorio indígena, es rural y campesina, y los valores que rigen su actividad son la reciprocidad y la ayuda comunitaria. Su producción es sólo para autoconsumo, no para el mercado. En cuanto a la intervención económica del Estado, la Constitución adopta como hoja de ruta que guía su accionar los lineamientos del vivir bien¹¹².

4.3.4. Reflexiones sobre el Estado

La mayoría de los intelectuales que piensan y conceptualizan los problemas de la región coinciden en que los nuevos Estados Plurinacionales requieren de una transformación del rol estatal, tanto en su dimensión teórica como en sus prácticas concretas e institucionalidades. La mayoría concuerda en señalar el carácter transicional del Estado Plurinacional y la necesidad de construcción e innovación política que se requieren para el ejercicio efectivo de una democracia intercultural.

De Sousa Santos, por ejemplo, pone el acento en la necesidad de experimentar y poner a prueba la nueva Constitución manteniendo el poder constituyente y, con ello, la posibilidad de reformular y readaptar el pacto de convivencia de acuerdo con las necesidades que vayan surgiendo. Resalta la novedad que representa, a nivel internacional, un constitucionalismo intercultural y poscolonial sin precedentes que exige una nueva territorialidad (heterogénea, en contraposición con la homogénea del Estado nación) y una nueva solidaridad, que en esta primera etapa tendrá que establecer acciones afirmativas de reparación histórica con determi-

¹¹²El “vivir bien” como principio rector de la vida en sociedad es tratado más adelante en el punto 5.6.

nados grupos¹¹³. La creación de una cultura común y una nueva solidaridad se debe basar en un acuerdo social para articular la interculturalidad y establecer los derechos y obligaciones de los grupos y los individuos. Es necesario repensar categorías conceptuales como bien común, identidad nacional, solidaridad nacional y territorio, entre otras.

Mabel Thwaites Rey, por su lado, señala que el nuevo Estado Plurinacional se enfrenta al gran reto de desarticular un Estado nacional construido sobre una matriz racista y homogeneizadora impuesta por las elites blancas. Más allá de ello, sostiene que el Estado es un órgano de dominación capitalista, por lo que el intento de producir un cambio desde esta misma estructura no parece una tarea sencilla. El debate acerca de formas transicionales hacia modelos emancipatorios implica el enorme desafío de gestionar el cambio desde el Estado. Tal como menciona la autora:

Porque, insistimos, el Estado no es una instancia mediadora neutral sino el garante de una relación social desigual -capitalista- cuyo objetivo es, justamente, preservarla. No obstante esta restricción constitutiva incontrastable, que aleja cualquier falsa ilusión instrumentalista -es decir, “usar” libre y arbitrariamente el aparato estatal como si fuera una cosa inanimada operada por su dueño-, es posible y necesario (en términos de lucha política) forzar el comportamiento real de las instituciones estatales para que se adapten a ese “como si” de neutralidad que aparece en su definición (burguesa) formal¹¹⁴.

¹¹³Véase concepto de “Geometría variable de los Estados” en de Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.

¹¹⁴Thwaites Rey, 2010, p.40.

El vicepresidente actual de Bolivia (2017), Álvaro García Linera, sostiene que los movimientos sociales juegan un protagonismo excluyente en las discusiones de gobierno, más allá de los partidos políticos, y que el Estado debe entenderse como el resultado de la expresión de su articulación. Sin embargo, la constitución de un “Estado integral” en el que la sociedad se apropie de los mecanismos de decisión es un objetivo que sólo se logrará en el largo plazo. Según García Linera, una de las contradicciones por las que atraviesa el actual bloque de poder es la discrepancia entre los requerimientos de la toma de decisiones políticas rápidas y el modelo de descentralización en la toma de decisiones, basado en la deliberación y la búsqueda de consensos. También señala la necesidad de acabar con el patrimonialismo, práctica presente no sólo entre los sectores dominantes sino también en las prácticas plebeyas.

Cultura, cosmovisión y pensamiento andino**| 5.1 |****Lengua y cultura**

Cada cultura dispone, elabora, vive una cosmovisión particular dentro de la cual adquieren significado sus prácticas sociales. Desde sus vivencias espirituales, angustias, temores, satisfacciones y sus conocimientos, hasta la forma de cubrir sus necesidades vitales, cada práctica adquiere un lugar significativo en el contexto de un universo particular articulado por el lenguaje. La noción de cultura ha sido central en la constitución del proyecto científico antropológico y ha sido revisitada por un sinnúmero de autores¹¹⁵. Históricamente, la definición de Herder fue la que introdujo y dejó como herencia más importante la noción de que no existe el ser humano fuera de una experien-

¹¹⁵Su tratamiento fue central desde el siglo XIX. El positivista y evolucionista Edward Burnett Tylor (1832-1915) la definió como un todo complejo integrado por valores, creencias, costumbres, arte, moral y cualquier otro hábito o capacidad adquirida por el hombre en tanto miembro de la sociedad. Por su parte, Bronislaw Malinowski (1884-1942), desde el funcionalismo, definió la cultura como un conjunto integral compuesto de utensilios, bienes de consumo, cuerpos de normas, creencias, ideas y costumbres. Un vasto aparato material, humano y espiritual, organizado para satisfacer las necesidades de los hombres en sociedad. Con casi medio siglo de diferencia, ambos autores comparten la búsqueda de principios o leyes universales que puedan explicar el mundo de la cultura y pongan en evidencia las uniformidades y regularidades que subyacen. Sin embargo, la idea de una naturaleza humana constante y un entorno cultural variable ya había sido introducida a partir de la revolución historicista, de la que Herder puede ser considerado uno de sus precursores.

cia cultural específica. Contra la idea de naturaleza humana invariable, propuso la idea de que ella es una arcilla moldeable. El individuo y la sociedad son inseparables; ambos constituyen una comunidad que es también una unidad expresiva. Para este autor, considerado un precursor del nacionalismo, cada cultura debe ser comprendida en sus propios términos, ya que es en sí misma una unidad de sentido. En esta concepción, la lengua es considerada un elemento constitutivo de la cultura y la nacionalidad.

Las primeras teorías sobre el lenguaje fueron las elaboradas por Hobbes, Locke y Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780). Éstas consideraban que tanto el pensamiento como la palabra son eventos simples que se dan en los individuos; de este modo, la reunión de mente, sonido y pensador individual se traduce en una palabra con significado. Esta posición de individualismo metodológico no considera la relación estrecha del lenguaje con la cultura de la que forma parte. Teorías posteriores, sin embargo, se han encargado de subrayar el carácter social del lenguaje. Entre ellas, la perspectiva de Wittgenstein señala que un ítem lingüístico dado tiene un significado sólo a partir del trasfondo de un marco de significación constituido por el lenguaje. Estos pensamientos que se dan en la dimensión de los significados exigen un universo de significados disponibles para ser los pensamientos que son. El lenguaje es creado y sostenido por el continuo intercambio que existe en una comunidad lingüística, que constituye su *locus*. El habla es un suceso significativo que puede ser considerado bidimensional; una palabra se inscribe en un contexto que le otorga un significado y las dos dimensiones -palabra y contexto- no pueden reducirse en una.

Heidegger también es tributario de las corrientes que sostienen el carácter eminentemente social del lenguaje. Si bien el ser humano

es un ente igual a cualquier otro¹¹⁶, la diferencia entre el ser humano y el resto de los entes es que el hombre tiene “existencia”, es decir, una particular capacidad de dar significatividad al ser del resto de los entes, incluyendo otros seres humanos. El hombre no es una abstracción, sino un ente concreto situado en un mundo al que se proyecta, al que se arroja, para lograr la comprensión de los otros entes. Pero la apertura a la comprensión de un ente que es igual a mí -es decir, otro ser humano- es de una naturaleza diferente, ya que este otro tiene la misma estructura existencial que yo, es el compañero de mi existencia. Esta comprensión de los otros que son iguales a mí es una experiencia humana fundamental y especial que se da sólo a partir del lenguaje. En las filosofías que distinguen entre sujeto y objeto, ese otro ente igual a mí puede ser estudiado como objeto; en cambio, en la filosofía heideggeriana, la relación con el otro es una experiencia primaria y original, una relación distinta que impide la manipulación y la consideración de ese otro como objeto. Para este autor, el ser humano es el único que se interroga por el ser. Heidegger desecha totalmente la concepción del sujeto cognoscente abstracto propia de las filosofías cartesianas y kantiana.

¹¹⁶Tal como menciona el filósofo y ensayista boliviano Walter Navia Romero (1927): “Manifiestamente el hombre es un ente -nos dice Heidegger en *Identidad y diferencia*-. Como tal, tiene su lugar en el todo del ser al igual que la piedra, el árbol y el águila. Tener un lugar significa todavía aquí: estar clasificado en el ser”. Navia Romero, W. Proyección en el s. XXI de la hermenéutica del ser del hombre, del ser y del lenguaje. En Tapia Mealla, L. (coord.). (2009). *Pluralismo Epistemológico* (p.149). La Paz: Muela del Diablo Editores.

Sistema de creencias

Existe en Bolivia una gran diversidad de naciones y pueblos originarios. La Constitución reconoce como oficiales treinta y seis lenguas distintas, además del castellano. Sin embargo, en la medida en que las divisiones políticas se han hecho sobre la base de la colonización, y las unidades políticas se han definido sin tener en cuenta las culturas y territorialidades preexistentes sino considerando los intereses de las elites gobernantes y las potencias extranjeras, ambas cartografías difieren entre sí. Mientras algunas naciones sólo residen en el país, otras -como las culturas quechua y aimara- tienen una territorialidad que se extiende a otros países de la región. En cuanto a influencia y extensión en la zona andina, sin duda, la cultura quechua alcanza mayor amplitud y número de integrantes, inclusive en Bolivia. Sin embargo, la cultura aimara tiene una gran preeminencia en Bolivia, un grupo nutrido de intelectuales, una presencia que llega al ochenta por ciento en el Alto de La Paz y la segunda en número de habitantes¹¹⁷. Ambas forman parte de la cultura andina (o de las Tierras Altas) y se diferencian de las naciones y los pueblos del Oriente (también llamados de las Tierras Bajas). Este grupo de naciones y pueblos, numéricamente más reducidos y cuyas lenguas en algunos casos corren riesgo de extinción, alcanzaron visibilidad política recién a partir de 1990. Fue

¹¹⁷En el último Censo 2012 llevado adelante por el Instituto Nacional de Estadística (I.N.E.) se reconocieron como quechuas 1.281.116 personas y como aimaras 1.191.352. Recuperado de la página web <http://www.ine.gob.bo>

entonces cuando protagonizaron la Marcha por el Territorio y la Dignidad, en la que reclamaron sus tierras y sus derechos, y que significó su visibilización tanto por parte de las autoridades estatales como de la sociedad en su conjunto.

Históricamente, la cultura que hegemonizó el poder en la región de los Andes del Sur -el territorio que se extiende desde el sur de Colombia al norte de Argentina- fue la inca¹¹⁸. Con centro en el Cusco, constituyó un imperio sobre la base de la conquista e incorporación de una gran cantidad de pueblos de la zona. Los incas intentaron someter a los pueblos conquistados y construir un imperio con cierta uniformidad cultural, ritual, de pensamiento y de creencias. Su triunfo había significado el inicio de la construcción de una cultura guerrera, solar y masculina, cuya narrativa exaltaba sus victorias y sus gestas civilizadoras. Impusieron la veneración del culto al Sol e impulsaron la adopción del quechua como lengua imperial. Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos, tuvieron una actitud tolerante frente a las religiones originarias de las sociedades sometidas, las que pudieron, aunque no sin modificaciones, conservar su continuidad durante el incario.

El sistema de creencias de las sociedades agrícolas de la región, previas al incanato, debe distinguirse de aquel que se constituye a instancias de la conformación del imperio incaico. Los incas, si bien permitían estas religiosidades propias -caracterizadas por la centralidad de la Pachamama-, llevaban a cabo una suerte de fiscalización de la vida espiri-

¹¹⁸El imperio incaico se estableció en 1453 bajo el liderazgo de *Pachakutika*, quien luego de someter a los *chankas* construyó el *Tawantinsuyu* (*Tawa Inti Suyu* o cuatro regiones del sol), formación imperial que contenía a los cuatro *suyos*, cada uno identificado con un punto cardinal: *Chinchaysuyo* (Norte), *Antisuyo* (Este), *Kuntisuyo* (Oeste), *Qollasuyo* (Sur); en el centro, Cusco.

tual de las comunidades incorporadas. Eran obligadas a llevar sus *huacas*-adoratorios que ocupaban un lugar central en sus creencias y prácticas- al Cusco, dándoles un lugar en el panteón general de los dioses establecido por la dinastía inca. En *El pensamiento indígena en América*¹¹⁹, el experto de la Universidad de Catamarca, Luis Alberto Reyes, explica:

Las huacas móviles llevadas al Cuzco -prácticamente secuestradas en esa ciudad- obligaban a los pueblos a dirigir sus miradas hacia el centro teológico de los hijos de Inti. Ataban al Cuzco las devociones de todos. Es lo que advirtió el padre Blas Valera: “*Después de sujeta la provincia lo primero que el Inca hacía era que, como en rehenes, tomaba el ídolo principal que aquella tal provincia tenía y lo llevaba al Cozco. No echaban por tierra los dioses ajenos luego de que conquistaban la provincia, por la honra de ella, para que los naturales no se desdeñasen del menosprecio de sus dioses hasta que los tenían cultivados en su vana religión*”. (Citado por Garcilaso de la Vega)¹²⁰.

Lo característico de las culturas agrícolas era justamente la importancia que tenían las huacas, que eran sexuadas; entre ellas existían relaciones de parentesco, aunque no de subordinación ni de jerarquía. Reyes destaca que, en las culturas de pueblos alejados de Cusco, no existía un ordenamiento jerárquico de los dioses como sí lo había en el incario, y la figura femenina de la Pachamama ocupaba el lugar de deidad principal que simbolizaba la Tierra, considerada la madre de todos los hombres¹²¹.

¹¹⁹Reyes, L.A. (2009). *El pensamiento indígena en América* (2ª ed.). Buenos Aires: Biblos.

¹²⁰Reyes, 2009, p. 86.

¹²¹Pachamama como Tierra debe ser distinguida de *Allpa*, que es la tierra en sí misma. El

No fue sencillo para los incas -tampoco luego para los curas doctrineros- someter a estas religiosidades de pueblos alejados de Cusco, y el culto a la Pachamama persistió, tanto en las prácticas religiosas locales como en su integración al panteón general de los dioses de la dinastía inca¹²². En los Mitos de Huarochirí¹²³ puede verse, por un lado, cómo las culturas agrarias centraban su religiosidad en las huacas regionales, pero, por el otro, eran permeables a la presencia ordenadora del inca, expresada en la separación entre los dioses de arriba y los de abajo. Según Reyes:

Los incas admitieron esta supervivencia telúrica porque las raíces duales del pensamiento andino incluían la contrapartida, el otro lado de toda realidad. La admitieron también porque el culto oficial del Sol tenía un sentido elitista. Correspondía propiamente a los incas, sus hijos, y no a los simples *runas*, los hombres¹²⁴.

concepto de Pachamama es mucho más abarcador.

¹²²Durante la Conquista, aproximadamente desde 1560, surgió en Perú una rebelión antiespañola denominada *Taki Ongoy*, cuyo objetivo fue la defensa de las creencias indígenas y el rechazo al cristianismo. También se lo denominó “rebelión de las huacas”, porque suponía la recuperación de los cultos ancestrales y el retorno al sistema de creencias articulado en torno a las huacas. La rebelión tuvo un fuerte carácter cultural y religioso y fue reprimida por los españoles hasta que quedó disuelta aproximadamente una década más tarde. Dejó un legado de defensa de la cultura indígena que fue recuperado en gestas posteriores, así como revisado por la historiografía contemporánea.

¹²³Los “Mitos de Huarochirí” constituyen el conjunto de documentos más completo acerca de la vida del pueblo quechua. La información volcada en ellos es el resultado del trabajo de recolección realizado por el cura doctrinero cusqueño Francisco de Ávila entre finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. La primera traducción al español fue en 1966 y estuvo a cargo del peruano José María Arguedas, quien lo denominó “Dioses y hombres de Huarochirí” y la calificó como la obra quechua más importante que existe.

¹²⁴Reyes, 2009, p.86.

Sin embargo, a pesar de las grandes diferencias entre los incas y los otros pueblos, la religiosidad de ambos tenía elementos en común que favorecieron la convivencia y la tolerancia. Entre estos elementos, el más importante, según este autor, es el principio de dualidad y la creencia compartida en la comprensión de la vida como tránsito de opuestos. El panteón de los dioses puede ser ordenado entonces desde esta perspectiva: los dioses incas serán los dioses de arriba, mientras que los de los pueblos y comunidades sometidas pasarán a constituir el panteón de abajo. Esta configuración acertaba además con el carácter elitista del culto oficial al Sol. De este modo, no existía un choque de dos religiones excluyentes sino una cierta convivencia. El concepto de dualidad fue sumamente resistido por Occidente, que impuso su cultura unilateral, con la mirada puesta en un cielo escindido totalmente respecto de la tierra, relacionada con lo oscuro, lo corpóreo y lo sexuado. A partir de la conquista española, las sociedades agrícolas se liberaron de la presión y la imposición de la dinastía inca y retomaron con más fuerza el culto a sus deidades y sus huacas. Se dispusieron a partir de allí a enfrentarse a los intentos de cristianización de los españoles que, en muchas ocasiones, lograron reemplazar el culto a Inti por el nuevo Dios monoteísta.

Respecto de la lengua, el quechua intentó ser impuesto por el incario como lengua común en todas sus provincias, aunque no lo consiguió por completo. Numerosos pueblos que habían sido parte del imperio pudieron mantener, no sólo sus religiosidades, sino también sus lenguas (entre ellos, los aimaras y los urus). Según menciona el filósofo y teólogo suizo Josef Estermann (1956), el quechua es parte de una familia lingüística más amplia originada en las etnias del altiplano del sur de Cusco y es considerada una derivación del aimara. En la

actualidad, el quechua y el aimara comparten el treinta y cuatro por ciento de sus vocablos, dando lugar a lo que se denomina “quechumara”, con lo que la interrelación entre ambos pueblos está sellada en este corpus compartido. A lo largo de los Andes, hoy persiste una gran variedad de formas lingüísticas. Las distinciones no solo están relacionadas con las culturas o regiones donde se habla cada lengua, sino que también han surgido numerosos conflictos por la hegemonía de una u otra variedad a partir de su notación en castellano, la que ha dado origen a dos formaciones lingüísticas: pentavocálica y trivocálica¹²⁵. Según menciona Estermann:

La llamada cultura quechua (un tipo ideal) es el resultado de un largo proceso de hibridación, superposición, interpenetración y asimilación entre diferentes culturas, tanto en tiempos pre-coloniales como en los últimos quinientos años. No se trata de una cultura pura, netamente indígena y originaria, sino de un universo cultural híbrido y sincrético que corresponde al mestizaje cultural de la gran mayoría de las personas quechuas. Las culturas andinas a las que pertenecen el pueblo y la cultura quechuas tienen muchos rasgos sapienciales, filosóficos y civilizatorios en común, sobre todo las culturas aimara y quechua¹²⁶.

Lengua, religión y cultura andina se han construido -y se continúan construyendo- a partir de la hibridación, el mestizaje y la super-

¹²⁵Especialmente en Perú, han existido conflictos entre el gobierno central, los gobiernos regionales y las instituciones encargadas del cuidado de la lengua, tales como la Academia Mayor de la Lengua Quechua (sita en Cusco), en torno al tipo lingüístico a adoptar en los programas oficiales de educación.

¹²⁶Estermann, J., La filosofía quechua. Recuperado de: www.olimon.org/uan/12-quechua-estermann.pdf.

posición de numerosos pueblos. Tras siglos de sojuzgamiento, estas culturas han persistido en forma clandestina tratando de preservar su identidad, pero a la vez han estado expuestas a un proceso de transformación que ha dado lugar a un universo rico en diferencias y particularidades, aunque también con numerosos elementos en común.

El pensamiento andino desde una perspectiva filosófica

En su libro *El pensamiento indígena en América*, Reyes realiza una investigación sobre las culturas náhuatl, maya y andina, que aporta elementos muy valiosos para el estudio y la comprensión de sus cosmovisiones. Sostiene que el pensamiento indígena americano desafía las miradas y teorías que provienen de la academia. El estudio de estos pueblos ha sido dejado de lado regularmente como objeto de interés, así como ha merecido un lugar marginal en los programas educativos oficiales. Según Reyes, el acercamiento ha sido con frecuencia desde un ángulo antropológico o histórico; en cambio, su perspectiva proviene de la filosofía. Su investigación está basada en el análisis de documentos originales, textos e imágenes previas a la conquista española o inmediatamente posteriores. Son diversos los documentos trabajados, sobre todo los textos tanto de cronistas -como el conocido Inca Garcilaso de la Vega- como de curas doctrineros, cuya función consistía en recorrer pueblos intentando detectar creencias profanas y “extirpar idolatrías”, práctica característica del período que va de 1550 a 1650. Es interesante el trabajo de este autor, pues no deja de considerar las condiciones de enunciación y la intencionalidad con la que tales textos fueron escritos.

Si bien Reyes caracteriza al pensamiento indígena como mítico y destaca la centralidad que la categoría de “mito” ha tenido en la mayoría de los estudios sobre las sociedades arcaicas, alerta sobre la necesidad de eliminar preconceptos y replantear la categorización

del mito como fundamento exclusivo de este pensamiento, ya que tal actitud podría obstaculizar la comprensión de sus particularidades¹²⁷. Se distancia así de las posiciones funcionalistas y estructuralistas, y adhiere a una perspectiva fenomenológica-hermenéutica que considera de mayor plasticidad para las ambigüedades, más cercana a lo emocional y con foco en las razones profundas de la existencia y del ser. El análisis hermenéutico recoge el carácter narrativo del mito, lo cual implica una revalorización de la narración y un reconocimiento de su verdad, en oposición al carácter de falsedad que se le ha atribuido desde posturas científicas. Supone además una filosofía reflexiva según la cual reconocemos nuestra identidad a través de una narrativa ambigua, multiforme, inexacta, abierta. Para este autor, los mitos se relacionan con la filosofía y constituyen una forma de transmitir conocimientos fundamentales a través de las generaciones, que no solo expresan causas.

La pregunta por la recurrencia de ciertas temáticas en los mitos ha merecido respuestas diferentes por parte de las distintas perspectivas teóricas y disciplinares desde las que se ha abordado. Entre ellas se destacan la existencia de constantes arquetípicas (relacionadas con cierta espiritualidad común en los seres humanos), la universalidad de las ex-

¹²⁷Reyes analiza las posturas teóricas de diversos autores y escuelas respecto del mito, así como sus limitaciones, y aclara que no seguirá ninguna en forma exclusiva, sino que tomará los elementos que considere útiles de cada una de ellas para realizar su propia elaboración. Con esta idea, recorre los aportes de la escuela alemana de Max Müller (1823-1900) y las posiciones de Malinowski, Claude Lévi-Strauss (1908-2009) y Mircea Eliade (1907-1986). Señala que, en Malinowski, el mito cumple una función institucional en la sociedad y que no se lo debe ver relacionado con la filosofía; mientras que, para Lévi-Strauss, los mitos son importantes en tanto de ellos se pueden abstraer rasgos estructurales, invariantes, vacíos de contenido. Es de Eliade de quien, a pesar de algunas críticas, toma principalmente su marco teórico.

perencias psicológicas y la difusión por contacto. Luego de su investigación de las culturas indígenas americanas, el autor concluye que es necesario incorporar a este listado la comprensión de la realidad como un tránsito de opuestos, la existencia de un principio dual que constituye el sentido más profundo del cosmos y tiene su expresión más visible en la presencia y consideración de los dos sexos. Reyes explicita:

A este conjunto de factores de coincidencias entre los mitos debemos hacer concurrir otro, al que están dedicadas precisamente las investigaciones de este trabajo: el hecho de que son historias sustentadas en una concepción dual de la realidad, fluyente entre opuestos que luchan entre sí y que emergen alternadamente¹²⁸.

Estas ideas cosmológicas no sólo se encuentran en los mitos americanos, sino que pueden ser rastreadas tanto en los mitos de los semitas occidentales como en los griegos. Reyes destaca que, a pesar de la enorme distancia que existe entre la cosmovisión indígena y la occidental (y la carencia en muchos casos de documentos completos que permitan su estudio), ello no clausura la posibilidad de comprensión, ya que el pensamiento indígena se asienta en experiencias primarias que no son ajenas al resto de los seres humanos: los ciclos naturales, la sexualidad o el movimiento de los astros.

La sexualidad es una constante en el pensamiento indígena; es una suerte de trascendental, de condición de posibilidad de sus categorías. La ontología dual se expresa principalmente en un universo donde no sólo los seres humanos o los animales tienen sexo, sino que esta característica recorre el universo completo y está presente inclusive

¹²⁸Reyes, 2009, p.29.

en decisiones de la vida cotidiana (como quién cuida el ganado, que es masculino y por ende lo deben cuidar las mujeres; o quién siembra la tierra, que es femenina y por tanto debe ser cultivada por los hombres). Para estas culturas, el cosmos revestía el carácter de una estructura de pareja y sus movimientos eran considerados como una historia de sus relaciones sexuales. Mujer y varón son complementarios y entre ellos existe una estrecha unión. Los grandes mitos antiguos relatan las dramáticas nupcias de la Tierra y el Cielo; en general, la presencia masculina es más transitoria, fugaz, oficia de mero consorte fecundador. Existe también una convertibilidad recíproca: el mismo ser puede manifestarse con uno u otro sexo. Por eso, los nacimientos de mellizos eran un gran acontecimiento, sobre todo si la dupla estaba integrada por un hombre y una mujer, como en el mito de Wilka¹²⁹. Esta cosmovisión se basa en las alternancias: todos los predominios son temporales. La comprensión del cosmos a partir de un recorrido dual que otorga importancia tanto al cielo como a las profundidades de la Tierra, o que otorga sexualidad a las piedras o las montañas, fue resistida por el pensamiento y la tradición occidental, que se caracterizan por su unilateralidad.

Según Reyes, el principio de dualidad se explica por la profunda integración que tienen estos pueblos con el cosmos al que identifican como algo dual y, por tanto, el mismo principio rige en la percepción de la vida. El cielo y las lluvias se oponen a la tierra; los esposos también son mitades opuestas y al mismo tiempo complementarias. El conflicto coexiste con la solidaridad. La dualidad también se expresa en el desdo-

¹²⁹El mito de los Wilka refiere la historia de los hijos mellizos (un hombre y una mujer) que la Pachamama tuvo con Pachacamac. Véase Reyes, 2009, p.79.

blamiento de autoridades en la comunidad indígena, en la que frecuentemente la autoridad tiene un delegado, ayudante o reemplazante, o directamente el rol es asumido por una pareja. Al respecto, dice el autor:

Justamente estas dualidades, orientadoras de las diversas expresiones del pensamiento indígena (mujer/varón, Tierra/Cielo, luz/oscuridad...) provocaron las más intolerantes reacciones de parte de los conquistadores europeos. La cultura del Viejo Mundo había luchado largamente para desprenderse de los antecedentes arcaicos de la filosofía griega y de la religión cananea contra los que se impuso la tradición hebreo-cristiana: una tradición, esta última, unilateralmente dirigida al Cielo, a la luz, a la pureza y desintegrada de la Tierra, de la sexualidad y de toda experiencia que implicara reconocer el universo de la vida como integrado por opuestos de valores equivalentes. Esta unilateralidad explica la radical repugnancia, la incapacidad de escuchar con que Europa se situó frente a las religiones indígenas de América¹³⁰.

Para develar las claves de una teología andina debe descartarse la influencia de la teología de la trascendencia, aquella que distingue la contraposición entre sagrado y profano, ya que, para estos pueblos, la religiosidad permea todas las actividades de su vida. La muerte, las adversidades y el sufrimiento son temáticas muy importantes, y la soledad se presenta como uno de los peores padecimientos, puesto que la identidad es comunitaria. El sentido de la existencia es comunitario y no se encuentra en el más allá, sino en el aquí y ahora.

¹³⁰Reyes, 2009, p.34.

5.3.1. Pachamama: espacio y tiempo

El concepto de Pachamama remite a un ser viviente universal que sostiene la vida y del que forman parte los ciclos naturales, los lugares, la vida, la muerte, el tiempo. Si existe un principio ordenador de la vida en estas culturas, de índole popular y agrario, es la Pachamama, lo cual implica también una profunda valoración de lo femenino. Por eso, en la medida en que se desarrollaron las dinastías incas, de carácter masculino, la figura de la Pachamama quedó desplazada; no podía ser conciliada con las estructuras jerárquicas, sacerdotales y guerreras, suscitaba en cambio ocultamiento y desprecio. La Pachamama es la deidad más antigua que se conoce. Su culto es uno de los más extendidos y de mayor permanencia en el tiempo, sobre todo si es comparada con la transitoriedad masculina.

Si bien se suele asociar con la tierra y la agricultura, ella es mucho más que una deidad a la que se convoca para la actividad agrícola. La Pachamama incluye las categorías de espacio y tiempo en su relación con la vida. Es símbolo de la vida y la muerte. Significa un universo ordenado en categorías espacio-temporales; incluye tanto lo visible como lo invisible, lo material y lo que no lo es, lo terrenal y lo celestial. Es la realidad misma. En las consideraciones del experto en lingüística quechua William Hurtado de Mendoza Santander:

Para la visión andina, el universo cosmológico o Pacha está dividido en tres dimensiones: *hanaq pacha* o el mundo de arriba, *ukhu pacha* o el mundo de abajo y *kay pacha* o este mundo, o lugar donde reside la cultura: el espacio cultural¹³¹.

¹³¹Hurtado de Mendoza Santander, W. (2009). *Metáfora y pensamiento de la cultura quechua* (p.114). Lima: Asamblea Nacional de Rectores.

Pacha es la base común de todos los estratos de la realidad: *hanaq pacha*, *kay pacha* y *ukhu pacha* son considerados aspectos o espacios de una misma realidad interrelacionada¹³². Esta concepción del espacio es diferente de las traídas por los españoles. Mendoza Santander aclara:

El mundo de arriba es el de las estrellas, las constelaciones como Katakchillay o las tres cabrillas, Chakana o la Cruz del Sur, Yaqana o la de la Llama ñawi. Estos elementos son indicadores para la vida del Kay pacha, precisan el tiempo en el que se deben realizar las actividades. Y el mundo de abajo, en cambio, es el mundo de los orígenes, el de toda forma de vida, la humana y la divina. Es el mundo de la residencia de los dioses. Así está registrado en los mitos. Wiraqucha, Tunupa, Tarapaca o Pachayachachiq han surgido de este mundo y, también, han tornado a él al concluir su obra. Los fundadores del imperio han emergido a través de las paqarinas que conectan al mundo de adentro con el de fuera o kay pacha¹³³.

El *kay pacha* es el espacio cultural donde reside el hombre andino o *runa*, es el aquí y ahora, y a partir de él se categorizan otros espacios. El espacio de arriba respecto de *kay pacha* (*hanaq*) tiene connotaciones negativas o neutras, y el espacio de abajo (*ukhu*) es positivo. La mitad de arriba no refiere sólo al cielo sino a las partes altas de la Tierra, y la mitad de abajo remite a las zonas bajas, costas, valles. Las orientaciones laterales también tienen connotaciones: el lado izquierdo es positivo, noble, femenino, mientras que el lado derecho es nega-

¹³²Estermann identifica la relacionalidad como el principio andino que funda una ontología propia. Véase más adelante, punto 5.3.2.

¹³³Hurtado de Mendoza Santander, 2009, p.115.

tivo, masculino y no tiene poder. Es frecuente que estas distinciones sean tenidas en cuenta para la realización de rituales y celebraciones; incluso pueden estar vinculadas con ciertas restricciones para determinadas prácticas como, por ejemplo, los matrimonios.

Es precisamente en la comunicación entre estos dos ámbitos, el mundo de abajo y el de arriba, donde se asientan las claves del conocimiento. En el universo andino es muy fuerte la solidaridad entre el ámbito cósmico y el comunitario. El hombre no está llamado a construir un mundo ajeno a la naturaleza, sino que se comprende como parte de ese todo regido por movimientos de alternancias duales. Los hombres son considerados *chakanas*¹³⁴, enlaces entre el cielo y la tierra, y su función es la de ayudar a que haya armonía, realizar celebraciones, ceremonias rituales sin dogmas escritos, ni jerarquías ni centralización.

La naturaleza, los astros o la tierra no pertenecen a un orden distinto al que pertenece el humano, sino que existe entre ambos una solución de continuidad y es así que, en los relatos, se puede pasar de un orden a otro sin que se genere un sinsentido. Los espacios, además, mantienen una vinculación ontológica con el ser humano. En la medida en que la identidad tiene un carácter comunitario y no individual, las transgresiones de una persona no sólo son pagadas por todos los integrantes de la comunidad, sino que también los lugares pueden ser castigados.

Respecto de la noción de tiempo, ésta no es singular, sino que debe ser considerada en plural (“tiempos”); remite a una concepción sumamente dinámica de creación, destrucción y sustitución de unas fuerzas por otras. No se concibe un tiempo lineal y progresivo como en la cul-

¹³⁴*Chakanas* significa “puentes” en quechua.

tura occidental, sino que el tiempo es cíclico. Los indígenas tienen una concepción sacrificial del universo; entienden que, en su dinámica permanente, el sacrificio o la pérdida son necesarios para dar lugar a algo nuevo. El hombre no está escindido de la naturaleza ni del cosmos, por lo que la percepción de la muerte es que ésta es parte de la destrucción y la asimilación necesarias para la generación de nueva vida de animales y plantas. La muerte humana está integrada a los ciclos cósmicos y naturales, y a partir de ella se realizan una serie de rituales cuyo objetivo es acompañar al muerto en el tránsito al regazo de la Madre Tierra. Su finitud se entiende como una alternancia existencial.

La Pachamama expresa las coordenadas espacio-temporales en las que se realiza la realidad vital y es un concepto sin paralelo en la cultura occidental. Enuncia Reyes:

La resistencia espiritual indígena, contra la que lucharon sin poder triunfar los curas doctrineros, era la continuidad de una religiosidad que ya venía resistiendo de antes, bajo la hegemonía incaica. Una teología opuesta al exclusivismo de cualquier dios celestial y que espera siempre el *pachacuti*, la inversión del mundo. De estas profundidades, reaparecía el culto a la Pachamama. Los signos de este fenómeno se prolongan hasta nuestros días en las costumbres rituales que acompañan las tareas y la vida de los campesinos del Ande. Muchos descendientes de aquellos hijos de la Tierra, que las habían abandonado, ahora las recuperan¹³⁵.

En la actualidad, la figura emblemática de la Pachamama ha sido recuperada y su protagonismo se ha extendido inclusive hasta zonas

¹³⁵Reyes, 2009, p. 92.

-como Buenos Aires- en las que su culto no era una práctica común. En algunos casos, su veneración puede ser considerada parte de las acciones de *marketing* de un turismo cultural (también llamado etno-turismo) que mercantiliza las prácticas de pueblos ancestrales.

5.3.2. Principios organizadores de la cosmovisión andina

La conclusión de la investigación de Reyes es la identificación de la dualidad y el tránsito de opuestos como principio organizador del cosmos en la perspectiva de las culturas indígenas. Josef Estermann (nacido en Suiza, pero radicado en Bolivia durante casi una década) es uno de los principales estudiosos de esta cosmovisión, así como de la teología andina. Sus conclusiones no se contraponen a los conceptos presentados por Reyes, sino que los complementan, además de sistematizar ciertas ideas presentes en la obra de éste, aunque de modo disperso. Los aportes conceptuales de Estermann constituyen una referencia filosófica y teológica para una gran cantidad de autores latinoamericanos que trabajan temáticas vinculadas con los pueblos indígenas (como, por ejemplo, los derechos de la naturaleza o la filosofía del vivir bien).

Este filósofo reflexiona acerca de cuál es el concepto que mejor puede englobar el conjunto de creencias, mitos, principios éticos, saberes, que configuran la cosmovisión andina. Sostiene que, en la medida en que no existen textos históricos de primera mano, autorías individuales ni instituciones académicas que sistematicen el cuerpo de saberes, la academia se ha resistido a denominar filosofía al conjunto de conocimientos y pensamientos de la cultura andina y ha preferido llamarlo pensamiento, cosmovisión, o simplemente sabiduría ancestral o milenaria. Según su postura, si se tiene conciencia del ocultamiento y la marginación de las que han sido víctimas tales culturas, es

posible vencer los prejuicios y renovar la mirada sobre fuentes tales como la tradición oral, el universo ritual y simbólico y los relatos indirectos de cronistas de la época (trabajo llevado adelante por Reyes, como se ha expuesto anteriormente). De este modo, se podrán analizar y sistematizar los conocimientos, dando un paso importante para su constitución como filosofía. Para ello es necesario un ejercicio de diálogo intercultural que supere el prejuicio académico en torno al estatus “filosófico” del pensamiento quechua.

La reflexión sobre los modos de abordaje de pensamientos o cosmovisiones diferentes de la propia constituye una tarea fundamental y un requisito indispensable para la realización de un diálogo intercultural. En este sentido, es necesario desarrollar un ejercicio reflexivo para deshacerse de conceptos internalizados que conducen a homologaciones culturales en las que se trata de entender, con categorías propias, otros modos de categorizar. Respecto de la teología, Estermann menciona:

Se requiere de una “hermenéutica diatópica”, una interpretación y traducción conceptual entre dos *topoi* culturales, religiosos e históricos. Teología andina no es teología europea en vestimenta andina, a la manera como a veces se “andiniza” la liturgia católica-romana o metodista con un barniz “andino” (colores; símbolos; idioma vernáculo, etc.). La teología andina es una teología indígena, construida no desde los parámetros europeos u occidentales, sino desde su propia cosmovisión y filosofía que no es la misma que fungió de madrina al bautizar la nueva teología cristiana a principios de nuestra era¹³⁶.

¹³⁶Estermann, J. La Teología Andina como realidad y como proyecto. Una deconstrucción intercultural. http://chakana.nl/files/pub/Estermann_Josef__La_Teologia_Andina_Como_Realidad_y_Proyecto.pdf, p.6.

A continuación, se presenta el conjunto de principios organizadores de la racionalidad y la cosmovisión indígenas sistematizados por Estermann: la *relacionalidad* es el principal y de él se desprenden *reciprocidad*, *complementariedad*, *correspondencia* y *ciclicidad*.

El principio rector del modo indígena de comprensión de la vida y el universo es, según el autor, la *relacionalidad*. Desde esta perspectiva ontológica, la realidad no es comprendida a partir de las sustancias, sino a partir de las relaciones que los entes detentan entre sí. Una visión sustancialista implica reconocer como real sólo aquello que se presenta accesible a la intuición directa. La sustancia es lo primordial y la relación solo constituye un accidente, algo que le ocurre al ente, su género o sus calificativos. En la racionalidad occidental, cada ente o elemento tiene su propia sustancia y es capaz de instituir por sí mismo una categoría. En cambio, en la cosmovisión indígena, tanto el ser humano individual como el resto de los entes no pueden ser considerados en forma separada, aislados, pues lo fundante de esta ontología es la relación. Ésta es distinta de la causalidad, que corresponde a una relación ontológica esencialista. Las realidades o situaciones siempre son comprendidas teniendo en cuenta el resto del contexto, y se entiende que las acciones que se realizan no pueden ser consideradas en forma aislada, sino que siempre afectan al todo. Se trata de una concepción holística en la que el conocimiento y la vida son integrales, no están compartimentados. De ello se desprende que naturaleza e individuo son la misma cosa: hacer daño a la naturaleza es hacerse daño a sí mismo. La relacionalidad puede ser enunciada tanto en forma positiva como negativa. Positiva, porque el accionar individual siempre afecta al resto relacionado; negativa, porque nada puede existir fuera de sus relaciones.

La perspectiva relacional no es exclusiva del pensamiento indígena. Puede ser encontrada en corrientes de la filosofía occidental, como el estructuralismo y la filosofía nietzscheana, o posturas teóricas como la de Pierre Bourdieu y el posestructuralismo en general. La relación es, para el pensamiento indígena, una suerte de trascendental, una condición indispensable y vital del universo, tal como menciona Estermann en el siguiente párrafo:

La relacionalidad, como base trascendental (*arjé*) de la concepción filosófica andina, se manifiesta en todos los niveles y los campos de la existencia. Por eso puede ser llamada el “axioma inconsciente” de la filosofía andina y la clave pre-conceptual de la interpretación hermenéutica de la experiencia del runa andino¹³⁷.

La racionalidad occidental moderna está construida sobre la base del individuo, al que se considera separado del resto del mundo, que es visto como objeto. La persona es entonces “persona” a partir de su individualidad. En el pensamiento indígena, el individuo aislado, considerado separadamente del resto del mundo, no existe, ya que necesariamente “es” a partir de su relación con todo lo demás. Un ejemplo contundente lo constituye el concepto de “persona” que, para el pensamiento indígena, es un estado al que se accede a partir de la pareja. En la concepción occidental, una pareja es la sumatoria de dos individuos (o de dos personas); en el pensamiento indígena, la constitución de la pareja es la que hace que el individuo adquiera el carácter de persona. Esto claramente se relaciona con las ideas aportadas por Reyes en cuanto a la dualidad y el tránsito de los opuestos como una de las características centrales del pensamiento indígena.

¹³⁷Estermann, J., La filosofía quechua. www.olimon.org/uan/12-quechua-estermann.pdf, p. 4.

Es interesante llevar la perspectiva relacional a sus expresiones en el plano lingüístico, tal como propone Estermann:

El principio subyacente (o axioma) de la “relacionalidad” dice que todo está conectado con todo y que no existen entidades completamente separadas (ab-solutas). Lingüísticamente hablando: el verbo es el “relacionador” por excelencia, reforzado por los muchos sufijos en las dos lenguas que tienen estructura relacional. (...) La estructura común a las lenguas indoeuropeas de sujeto y predicado no es válida para las lenguas indoamericanas. En el quechua y aimara, el verbo sirve de eje principal, al que se agregan una serie de sufijos¹³⁸.

En castellano, la construcción de la proposición es sustantivo-céntrica, está centrada en el sustantivo, que normalmente es el núcleo del sujeto. De este sujeto, modificado por sus accidentes (la relación es uno de ellos), se predica algo. En el caso de la estructura de las lenguas quechua y aimara, la composición de la oración tiene como centro al verbo (verbo-céntrica), y a él se incorporan una cantidad de sufijos que señalan las relaciones entre las personas y las cosas involucradas. Por ejemplo, un sufijo refiere a la relación que puede ser “yo-tú”, “ella-él”, “él-tú”, entre otros¹³⁹.

¹³⁸Estermann, J., Vivir bien como utopía política. La concepción andina del “Vivir bien” (*suma qamaña/ allin kawsay*) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia” www.iseatbolivia.org/iseat2013/.../2-vivir-bien?, p. 5.

¹³⁹Según menciona el autor: “Como ejemplo se mencionan los sufijos interpersonales que, como partes del verbo, no son palabras propias. En aimara, *chursma* significa ‘yo te doy’, en lo que el sufijo “-sma” expresa la relación interpersonal entre yo y tú; la expresión equivalente en quechua es *qoyki*, en lo que el sufijo “-yki” tiene el mismo significado que el “-sma” aimara. Existen sufijos interpersonales para todo tipo de re-

La relacionalidad se manifiesta y se explica a través de otros principios que organizan el pensamiento andino: la *complementariedad*, la *correspondencia*, la *reciprocidad* y la *ciclicidad*.

El principio de *complementariedad* expresa la relación que se establece con otro que es opuesto y a la vez complementario, y permite constituir con ese otro un todo completo de una naturaleza diferente (como el estatus de persona antes explicado). Sin duda, este principio tiene similitudes con la lógica dialéctica; al igual que ella, cuestiona el principio de no contradicción, uno de los principios que rige la lógica tradicional occidental y según el cual no es posible que algo sea y no sea al mismo tiempo. Es la oposición, tal como menciona Reyes, la característica que dinamiza la realidad. Del mismo modo, Estermann señala que esta oposición o dinámica de opuestos se refleja en un mundo sexuado. Pero tal sexualidad trasciende lo biológico para constituirse en un rasgo cósmico, ontológico, en un trascendental según el cual todos los entes están sexuados. En este sentido, el concepto de sexualidad permite rescatar estas características y diferenciarlo del concepto de sexualidad occidental, de base biológica, genital, erótica y reproductiva. Así, en el pensamiento indígena, la complementariedad se expresa a través de referencias a la sexualidad del cielo y la tierra, el sol y la luna, el día y la noche, la izquierda y la derecha, el varón y la mujer.

El principio de *correspondencia* muestra también un modo de razonar distinto del occidental. Se refiere a la relación que existe en-

laciones interpersonales (yo-tú; yo-él/ella/ello; tú-yo; tú-él/ella/ello; él/ella/ello-yo; él/ella/ello-tú; él/ella/ello-nosotros; él/ella/ello-él/ella/ello; nosotros-él/ella/ello)". Estermann, J. Vivir bien como utopía política. La concepción andina del "Vivir bien" (*suma qamaña/ allin kawsay*) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia". www.iseatbolivia.org/iseat2013/.../2-vivir-bien?, pp. 5-6.

tre el micro y el macrocosmos, dos espacios vinculados de un modo simbólico-representativo antes que a partir de una lógica que apele a la causalidad. En la lógica occidental prima una explicación de tipo mecanicista, una versión reduccionista del concepto de causalidad que lo recorta como relación funcional, núcleo del desarrollo del pensamiento científico. Para la filosofía andina, la comprensión por las causas constituye sólo una manera de comprender la realidad, pero no es exclusiva ni excluyente de otros modos posibles.

Para la filosofía andina, la explicación racional o causal es solamente una forma -y no exclusiva- de entender el mundo y de conocer. Si la interpretación occidental causal se la hace mediante métodos cuantitativos, cualitativos, comparativos o exegéticos, la interpretación andina es, además, simbólica, ritual, celebrativa y afectiva¹⁴⁰.

El ritual viene a reestablecer una situación de desequilibrio con el entorno y allí radica su eficiencia simbólica. La correspondencia es una correlación mutua y bidireccional entre dos elementos y se manifiesta en todos los órdenes, niveles y aspectos de la vida -terrenal, cósmico e infraterrenal-, con validez universal. El respeto a la naturaleza se corresponde con la vida del ser humano.

La correspondencia y la complementariedad se expresan, en lo pragmático y en lo ético, en la *reciprocidad*. A cada acto corresponde un acto recíproco, y esta interacción no se da sólo entre seres humanos, sino que incluye un conjunto muy amplio de entes. En el mundo andino, la reciprocidad no se entiende como un acto libre y voluntario

¹⁴⁰Ávila Santamaría, R. (2011). El derecho de la naturaleza: fundamentos. En Acosta, A. y Martínez, E. (comps.). *La Naturaleza con derechos: De la filosofía a la política* (p. 212). Quito: Ediciones Abya-Yala.

ni depende de los principios de utilidad (como en la ética occidental), sino que es considerada un deber cósmico en el contexto de una justicia cósmica que garantiza el equilibrio y la armonía universal. La reciprocidad conlleva un fuerte componente de ética universal. Este principio se vincula con la idea de justicia y rige todos los intercambios, ya sea de los entes entre sí, como así también entre los órdenes relacionados por la correspondencia. Tales intercambios son de todo tipo, y aun aquellos económicos se dan en un contexto de espiritualidad y religiosidad en el que se incluyen dimensiones rituales y simbólicas. Esta ética, además, no se limita al ser humano ni a los vivos, sino que incluye el entorno vital caracterizado por la Pachamama y rige más allá de la muerte extendiéndose al cosmos, las nuevas generaciones y los ancestros. En el fondo, dice Estermann, se trata de una justicia meta-ética que rige los intercambios de todo tipo.

Probablemente en afinidad con la experiencia vinculada a los ciclos de la naturaleza y los ciclos agrícolas, el pensamiento andino destaca la *ciclicidad* como característica del devenir temporal.

El tiempo andino no es lineal como en Occidente; recorre más bien un movimiento circular, en espiral, regido por tiempos astronómicos de larga duración, y ciclos vitales y agrícolas de mediana o corta duración. Cada fin de ciclo termina con un *pachakuti* o revolución, cuyo objetivo es restituir el equilibrio perdido. Frente a los obstáculos o conflictos que atentan contra la armonía, el *runa* andino intenta recomponer el orden a través de rituales simbólicos; si éstos no cumplen con su objetivo, entonces se preanuncia un *pachakuti*, un cambio total, una revolución. Estermann aclara:

El término *pachakuti* (que existe tanto en quechua como en aimara) expresa literalmente “el retorno de *pacha*”, donde *pacha* es un

término que refiere tanto a tiempo como a espacio, universo y ser, el “todo” y el espacio vital (biotopo). En la cosmovisión andina se debe partir de una concepción temporal cíclica: una “transformación revolucionaria” cerrará un ciclo y abrirá otro nuevo ciclo. Un *pachakuti* se produce mayormente cuando cierto orden establecido se sale de quicio y el equilibrio (cósmico, social y económico) se ve afectado y no puede reacomodarse sólo con reformas¹⁴¹.

La impronta del tiempo andino es más cualitativa que cuantitativa. Esto significa que es considerado mucho más en relación a su oportunidad, el momento propicio para algo, que en relación a una visión cuantificada y acumulativa¹⁴².

Los “tiempos” son, junto con los “espacios”, categorías relacionadas con la Pacha, con la vida, y es por eso que cada tiempo tiene su propósito específico: siembra, cosecha, lluvia. Las categorías temporales más importantes son “antes” y “después”. Es interesante señalar que el estar retrasado o adelantado no existe como concepto, ya que estas nociones remiten a una perspectiva lineal y progresiva del tiempo. En la concepción andina, no es posible presionar o manipular el tiempo, pues una ganancia o adelanto de ahora se puede transformar en una pérdida para el largo plazo. Esta concepción cuestiona el ideal de un futuro mejor -tan caro a los occidentales- basado en la acumulación cuantitativa y en la irreversibilidad temporal, que confluyen en la idea de progreso.

¹⁴¹Estermann, J. (2013). Vivir bien como utopía política. La concepción andina del “Vivir bien” (*suma qamaña/allin kawsay*) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia” www.iseatbolivia.org/iseat2013/.../2-vivir-bien?, p.1.

¹⁴²Su índole cualitativa puede ser relacionada con el término filosófico griego *Kairos*, que corresponde a la noción de momento oportuno para hacer algo y se diferencia de *Cronos*, que es la representación del tiempo cuantitativo.

La ciclicidad contiene la idea de que todo lo que termina da lugar a todo lo que comienza. El tiempo goza de una suerte de circularidad estática; es la cultura la que es dinámica, la que transita por el tiempo. El pasado y el futuro coinciden en un mismo punto, se sincretizan, se neutralizan. Por eso, el *pachakuti* es un retorno a un tiempo que fue mejor pero que está en el futuro¹⁴³.

Por último, Estermann propone realizar un ejercicio de interculturalidad deconstructiva y de hermenéutica diatópica, y propone dos conceptos que permitirían un abordaje más apropiado para estudios filosóficos relacionados con el mundo andino: la “Pachasofía” y la “Ecosofía”. Según este autor, muchas de las críticas realizadas al pensamiento occidental - por caso, parte de la literatura filosófica posmoderna- pecan de ser intra-culturales, es decir que se realizan desde las mismas categorías y conceptos de ese pensamiento. De acuerdo con su propuesta, el ejercicio de una interculturalidad deconstructiva posibilitaría contrastar cosmovisiones y constelaciones de ideas, así como develar los presupuestos naturalizados en las sociedades. Se trata de poner en tensión modos diferentes de otorgar significados, de establecer relaciones, de comprender el mundo, de conceptualizar la vida. La racionalidad andina tiene un carácter *sui generis* que funda una ontología propia caracterizada por la relacionalidad. Al mismo tiempo, el concepto de Pacha refiere a un universo ordenado según las categorías espacio-temporales sin homólogo en la cultura occidental. A partir de

¹⁴³El vocablo quechua ñaupa debe ser comprendido en relación con el concepto espacio-temporal que constituye el universo de Pacha en la cosmovisión andina. Relacionado con el carácter de ciclicidad de este pensamiento, puede referirse tanto al pasado como al futuro. Ñawpaq *runa* significa tanto “el hombre del pasado” como “el hombre del futuro”. Véase Mendoza Santander, 2009, p. 120.

estas dos nociones, Estermann propone la construcción de la Pachaso-fía como un saber que se produce a partir de estos presupuestos.

En cuanto a la ecosofía andina, su propuesta intenta categorizar un saber relacionado con la “casa”, entendida en un sentido muy amplio. La metáfora de la casa es utilizada para explicar la cosmogonía andina y representa el mundo entero con su red de relaciones. Es una suerte de universo en pequeño. La ecosofía define su saber a partir de la integración de los conocimientos vinculados con la economía y con la ecología, que en la cultura andina están íntimamente relacionados. Así, la ecosofía integra ambas disciplinas de la ciencia occidental (la economía y la ecología) y se entiende como una sabiduría para el cuidado de las relaciones vitales.

La naturaleza con derechos

Son numerosos los pensadores que sostienen que es necesario producir una reconceptualización de la naturaleza. La noción que ha dominado en Occidente es la de una naturaleza al servicio del hombre. Esta concepción se ha nutrido tanto de la tradición bíblica como de la tradición de la modernidad encarnada en la figura de Descartes, responsable de haber sentado las bases de la oposición central y constitutiva de la racionalidad ilustrada: la distinción tajante entre sujeto y objeto, o entre el hombre y la naturaleza¹⁴⁴. Descartes definía como *res cogitans* al espíritu libre, racional y portador de derechos, mientras que la *res extensa* estaba compuesta por la materia sumisa, pasiva y objeto de manipulación. Se construyó así una relación de dominio, cimentada en la búsqueda de satisfacción de las necesidades esencialmente humanas. Escindido del resto del universo, el humano se erigió como un ser superior frente a animales, plantas, ríos, montañas, luego la luna y el espacio exterior. Su racionalidad era capaz de superarlo todo, fundamentaba un dominio pleno y un goce ilimitado de los recursos a su alcance. Se constituyó en señor absoluto de la naturaleza no humana y el dominio de su entorno fue su misión progresista y racional.

¹⁴⁴También entre los griegos las opiniones estaban escindidas. Para Aristóteles y los estoicos, el hombre era un invitado de la Naturaleza; para los epicúreos, el hombre tenía derecho a disponer de ella.

Esta concepción condujo a un uso irracional de la naturaleza, basado en una idea de infinitud. La obra *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*¹⁴⁵ provee un análisis rico en perspectivas y novedoso en propuestas. Sus autores despliegan argumentos y rebaten objeciones para fundamentar la necesidad de hacer de la naturaleza un sujeto efectivo de derechos. En él escriben numerosos intelectuales de la talla de Raúl Zaffaroni, Eduardo Gudynas, Alberto Acosta, Vandana Shiva, Diana Murcia y Esperanza Martínez, quien menciona en el Prólogo:

El telón de fondo sobre el que nacen los Derechos de la Naturaleza es, en gran medida, la emergencia planetaria frente a la destrucción de ecosistemas enteros. Emergencia que es el resultado de visiones y prácticas que consideran a la Naturaleza fuente inagotable de riquezas o depósito de desechos¹⁴⁶.

Sin duda, los problemas ecológicos constituyen en la actualidad una de las preocupaciones más importantes y uno de los puntos más álgidos en la discusión económica y política en los foros internacionales. Los intereses involucrados son millonarios y los perjuicios de un uso indiscriminado de recursos pueden ser irreparables, como advierten los seguidores de la ecología profunda.

La respuesta teórica y jurídica a los problemas planteados por los daños realizados al medio ambiente natural se expresa en dos posiciones. La primera, el ecologismo jurídico o ambientalismo, considera que el medio ambiente es el bien colectivo a resguardar. Desde esta

¹⁴⁵Acosta, A. y Martínez, E. (comps.). (2011). *La Naturaleza con derechos: De la filosofía a la política*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

¹⁴⁶Acosta y Martínez (comps.). 2011. p.7.

perspectiva, el derecho a un ambiente sano es un derecho humano. Sin embargo, tal titularidad presenta dificultades teóricas cuando los afectados son las generaciones futuras. Dado que los tiempos en que muchas veces se ven las consecuencias del maltrato al medio ambiente son prolongados, la dificultad no es menor. El discurso del ambientalismo es adoptado por muchas empresas que dañan el ambiente pero encuentran, a través del pago de resarcimientos a los sectores damnificados, una forma de apaciguar los reclamos sociales y así poder continuar con la explotación de los recursos naturales. En otros casos, las empresas se tornan “ambientalistas” simplemente para posicionarse, a través de prácticas de *marketing* verde.

La segunda posición, llevada adelante fundamentalmente por grupos de científicos, es el ecologismo no jurídico o ecología profunda. Propone la necesidad de intervenir con mucha más profundidad en el cuidado del ambiente y otorgar personería jurídica a la naturaleza.

Uno de los problemas vinculados con el reconocimiento de los derechos de la naturaleza es la discusión sobre los derechos de los animales, que ha recibido en los últimos años un gran impulso. La problemática ecológica, así como el debate acerca de los derechos de los animales, están emparentados con la construcción de un nuevo paradigma que desplace al hombre de su lugar de privilegio y reconozca los derechos de entes no humanos. Este giro conceptual presenta una serie de resistencias no sólo por los intereses que involucra sino por la profundidad de la transformación teórica que requiere.

En cuanto a los animales, a lo largo de la historia se han presentado posiciones ambivalentes en lo que hace a la consideración de sus derechos. Entre el siglo XIII y el XVII, era común hacer juicios y condenar a los animales. Se los consideraba responsables, no porque tuvieran

derechos (en ese entonces, pocos humanos los tenían), sino porque a menudo eran utilizados como chivos expiatorios: el juicio y castigo al animal exculpaba a su dueño de toda responsabilidad. Existía una relación estrecha entre los animales y quienes eran considerados parcialmente humanos o medio animales, como los negros, las mujeres o los colonizados. En la medida en que estaba en duda que tuvieran un alma y eran vistos más bien como “cuerpos”, no existía contradicción en culpabilizarlos y utilizarlos como chivos expiatorios. Sin embargo, a partir del siglo XVIII, cuando los derechos y responsabilidades de los humanos en general fueron consagrados, automáticamente, los animales quedaron excluidos de tal titularidad y ya no fue posible enjuiciarlos y culpabilizarlos. No ocurrirá lo mismo con quienes seguirán siendo considerados subhumanos o medio animales y que, a partir de argumentaciones un poco más sofisticadas (ya no centradas en la culpabilidad sino en la peligrosidad que representan), continuarán siendo los chivos expiatorios de la sociedad moderna¹⁴⁷.

Raúl Zaffaroni enjuicia la reflexión teórica y filosófica generada en los países centrales para abordar la cuestión de los derechos de sujetos diferentes al humano, ya que considera que ésta ha sido imponente para lograr una transformación. Para este autor, si bien han existido numerosos aportes, las corrientes filosóficas han estado presas de un razonamiento que no abandona la continuidad entre humanismo, razón, exclusividad y dominio, propia del Iluminismo. Entre estos aportes, destaca aquellos cuyas ideas *per se* plantean un cambio

¹⁴⁷La tradición aristotélico-tomista establecía la deuda con la sociedad como el principio de culpabilidad. Sin embargo, este principio es reemplazado por el argumento de “peligrosidad” que entraña un ser que hasta puede no tener alma. Hay que efectuar con él acciones precautorias que eviten los riesgos (tales como las quemaduras de brujas).

de paradigma y pueden ser considerados antecedentes de la ecología profunda. El ecólogo estadounidense especializado en ética ambiental, Aldo Leopold (1887-1948), puede ser considerado su precursor. Su propuesta pasa por la construcción de una base ética para el tratamiento de todos los seres vivos¹⁴⁸. El naturalista inglés Henry Salt (1851-1939) también resaltó la necesidad ética de reconocer derechos a los animales. Siguiendo la tradición utilitarista, apoyó las ideas de Bentham, quien sostenía que no se podía admitir el sufrimiento que en forma evidente experimentan los animales, por lo que justificaba la necesidad de reconocerles derechos. En la actualidad, las posiciones utilitaristas como la sostenida por el australiano Peter Singer (1946) son también defensoras de los derechos de los animales, ya que negárselos implica la defensa de tesis especistas que pueden ser asimiladas al racismo¹⁴⁹. El filósofo estadounidense experto en derechos de los animales Tom Regan (1938) critica la posición kantiana de que sólo los hombres tienen conciencia moral y por ende derechos, y sostiene que no sólo los dotados de ella pueden ser titulares de derechos sino que cada viviente es sujeto-de-su-vida y debe ser tratado como un fin en sí mismo. Nadie debe ser considerado como medio al servicio de los

¹⁴⁸Según menciona Zaffaroni, Leopold “afirma que existe una base ética común a todos los seres existentes en la tierra y que, si bien el humano tiene derecho a valerse y alterar la naturaleza, no puede perder una suerte de instinto comunitario que surge de la convivencia y de la cooperación, de la interdependencia con el suelo, las plantas y los animales, pero que éstos conservan el derecho a seguir existiendo, en alguna parte incluso en forma inalterada”. Zaffaroni, E. (2011). *La Pachamama y el humano*. En Acosta y Martínez (comps.), p. 69.

¹⁴⁹El especismo reconoce el predominio de una especie en particular. Singer alude a que el animal es menos inteligente que el hombre, pero que este argumento no es sostenible en la medida en que hay hombres que tienen poca o nula inteligencia. Véase Zaffaroni, 2011.

fines de otros¹⁵⁰. Para el filósofo alemán Hans Jonas (1903-1993), el ser humano tiene responsabilidad y sabe de la vulnerabilidad de la naturaleza, por lo que tiene la obligación moral de protegerla y funda su ética en el temor a la desaparición de la especie. Su máxima es: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no destruyan la posibilidad de futura vida”¹⁵¹. Por último, es interesante la propuesta del filósofo francés Michel Serres (1930), quien sostiene la necesidad de reformular el contrato social para volverlo un *contrato natural* que incorpore nuevos sujetos no humanos¹⁵².

Sin embargo, si bien constituyen antecedentes muy importantes en la línea de la ecología profunda y plantean cambios éticos fundamentales, estas posiciones no han tenido el impacto suficiente como para avanzar en una respuesta capaz de modificar el paradigma vigente. Un elemento que agrega confusión son los antecedentes de las legislaciones modernas en favor del medio ambiente y los animales, en las que el régimen nazi ha sido pionero. Según argumenta Zaffaroni, tales legislaciones no pueden considerarse al margen de la tradición alemana, cuyas leyes ostentan una historia en favor de estas problemáticas. Por ello sostiene que:

¹⁵⁰“Se basa para eso en que hay muchos humanos que no gozan de conciencia moral -como los niños muy pequeños y los discapacitados mentales muy graves-, con lo cual ese *especismo* de Kant debía más bien radicar en los genes y no en la conciencia moral, o bien caer en la detestable tesis de las *vidas sin valor vital*”. Zaffaroni, 2011, p. 71.

¹⁵¹Zaffaroni, 2011, p.72.

¹⁵²“Michel Serres es un filósofo francés de enorme producción, que ensaya la tesis del llamado *contrato natural*, en base a que desde Hiroshima y Nagasaki el humano ha descubierto una nueva muerte: la muerte de la especie. Afirma que su tesis es una construcción de filosofía del derecho, profundiza la idea del contrato, de la creación de los sujetos y concluye en la necesidad de un contrato con la naturaleza”. Zaffaroni, 2011, p.72.

El desconcierto en el plano del pensamiento central, reflejado en el debate político, en las radicalizaciones de algunos teóricos de la ecología y en las maniobras de algunos políticos extremistas, provoca un cierto *caos ideológico* bastante difícil de desenmarañar¹⁵³.

La razón de este caos ideológico debe buscarse entonces en las raíces teóricas de estas propuestas, que no logran desarticular el paradigma antropocéntrico de la modernidad.

Tal antropocentrismo se encuentra fundamentado tanto en las concepciones cartesianas de separación hombre y naturaleza¹⁵⁴ (con el dominio del primero sobre la segunda) como en la posición kantiana que limita la ética a los humanos¹⁵⁵. La idea de que el conocimiento debe posibilitar el dominio no es una idea natural, sino construida a partir de la cultura occidental. Valgan las palabras de Sir Francis Bacon (1561-1626) para señalar cuál fue el espíritu con el que se desarrolló la ciencia moderna: “La ciencia tortura a la naturaleza, como

¹⁵³Zaffaroni, 2011, p.92.

¹⁵⁴Como se ha mencionado, a lo largo de la historia, las posiciones filosóficas respecto de los animales han sido bastante ambiguas. Descartes, sin embargo, es uno de los autores que ha mantenido una posición más coherente, aunque discutible, en sus argumentaciones. Sostenía que los animales eran máquinas, sin sentimiento, que cumplieran con el carácter de ser cosas y estar a disposición de los humanos. Estas aseveraciones fueron rechazadas por los pensadores iluministas del siglo XVIII y XIX, que las encontraron incompatibles con los razonamientos más sencillos. Los animales evidentemente no eran máquinas, aunque no estaba muy claro cómo tratarlos desde el punto de vista del derecho.

¹⁵⁵La otra posición que surgió en respuesta a la afirmación cartesiana fue la que provino de Kant, quien limitaba la titularidad del derecho sólo a aquellos que tuvieran una conciencia moral, con lo que los animales quedaban excluidos. Sin embargo, su posición era ambigua, ya que consideraba que el buen trato a los animales debía derivarse de la misma dignidad humana. Si somos dignos y moralmente responsables, no podemos maltratar a los animales, pues no estaríamos cumpliendo con los preceptos humanos.

lo hacía el Santo Oficio de la Inquisición con sus reos, para develar el último de sus secretos”¹⁵⁶.

En este sentido, la interrogación que el hombre hace sobre su objeto de estudio es siempre una pregunta acotada debido a su propia posición de superioridad¹⁵⁷. En esta composición teórica, el sujeto pregunta al objeto pasivo y recorta un interrogatorio que busca satisfacer su voluntad de dominio. Espera del objeto una respuesta limitada a lo que busca encontrar, la respuesta que necesita para poder dominarlo. Así, no es capaz de oír otras respuestas ni de vivenciar su pertenencia a la misma realidad que el objeto. Este extrañamiento respecto del objeto es especialmente peligroso cuando el objeto en cuestión es otro humano, ya que tal tipo de mirada tiende a la deshumanización y la cosificación.

El *dominus* está sujeto a un proceso de extrañamiento progresivo, que llega a su máxima expresión cuando el ente es otro humano, allí el *objectum* se le lanza con toda su humanidad, pero ya no puede oír ni siquiera la respuesta humana, no oye nada, no resiste la entidad humana, allí cae en la deshumanización del ente que se le convierte en *objectum*. Su aislamiento es absoluto y su peligrosidad

¹⁵⁶Citado en Acosta, A. (2011). El buen (con)vivir, una utopía por (re)construir. Alcances de la Constitución de Montecristi. *Obets. Revista de Ciencias Sociales*, 6 (1), p. 46.

¹⁵⁷Zaffaroni señala que, etimológicamente, *objectum* significa “lo que se lanza o dispara” (*jectum*) “en contra de” (*ob*), y que este significado es distinto de algo que permanece pasivamente enfrente del sujeto que conoce. Frente al interrogatorio acotado que el sujeto realiza al objeto, éste responde con toda su entidad -no sólo con lo que la voluntad de dominio humana espera escuchar de él- y se lanza contra el sujeto (por ejemplo, recibir una patada mientras se estudia la electricidad no es quizás lo que interesa al sujeto; sin embargo, forma parte de la respuesta del objeto). Según el autor, el sujeto acumula respuestas no buscadas que lo aplastan y lo llevan a una situación de mayor sordera y a un extrañamiento progresivo que aumenta su distancia con el objeto.

se aproxima al absoluto. Allí queda totalmente aplastado y aparece el crimen masivo¹⁵⁸.

Las ciencias biológicas también se construyeron sobre las raíces del paradigma cartesiano. El darwinismo, una de las teorías más exitosas de la disciplina (con influencias en la ciencia social a través de Spencer), explicó la evolución de la vida a partir de las categorías de supervivencia y conflicto. En la actualidad, el darwinismo está siendo reinterpretado y han surgido nuevas visiones de la biología que toman como premisa principal la idea de que los seres vivos están integrados por comunidades organizadas, y ponen el foco en la cooperación y en la necesidad de responsabilidad individual y colectiva.

Una de las más influyentes, y que mejor sintetiza esta visión alternativa con foco en la cooperación, es la teoría de James Lovelock (1919) y la hipótesis de Gaia¹⁵⁹. Lovelock reinterpreta la teoría darwiniana y revoluciona el concepto de evolución, motorizado por la selección natural a partir de la supervivencia del más fuerte, para reforzar los elementos de cooperación que existen en la Tierra considerada como sistema autorregulado. La hipótesis de Lovelock es que la Tierra (*Gaia*) es un ente viviente, un sistema que se autorregula, donde existe un *continuum* de vida del que todos formamos parte y en el que todos cooperamos. Según Zaffaroni, a partir de Gaia, es posible construir una ética que reconozca los derechos no sólo de los seres humanos sino de todos los entes vivos, ya que la salud del sistema depende del accionar colectivo. Esto no significa que se penalice la satisfacción de

¹⁵⁸Zaffaroni, 2011, pp. 97-98.

¹⁵⁹La etimología del vocablo Gaia provendría de Gea, la diosa que simbolizaba la Tierra en la mitología griega.

necesidades humanas en tanto necesidades primarias de alimentación, pero sí se condenan los usos excesivos, tales como las prácticas predatorias, y los usos suntuarios, como el caso de las pieles costosas. El teólogo, filósofo y ecologista brasileño Leonardo Boff (1938), figura central de la Teología de la Liberación, menciona que el capitalismo -basado en la idea de competencia- constituye el principal obstáculo para una resolución positiva de la vida de las sociedades. Considera que la hipótesis de Gaia, centrada en la cooperación, puede constituir un elemento positivo para el cambio de paradigma: según Boff, “Gaia es la Pachamama”¹⁶⁰. La ética de Gaia puede servir como referencia, ya que es la única que ofrece una visión holística que puede contribuir a un giro conceptual. Zaffaroni señala la necesidad de atacar el vínculo implícito entre antropocentrismo y humanismo, que no permite a la teoría cambiar la perspectiva, y concluye:

Creemos firmemente que la cuestión ecológica, con su urgencia actual, plantea al pensamiento central un dilema que no logra resolver, aunque proporcione pensamientos que lo vislumbran. La identificación de *humanismo* con *antropocentrismo* y la confrontación de éste con la *naturaleza* tiene su origen moderno en el abrupto de Descartes, que en definitiva se acercaba a un *romanticismo* -más que a un *racionalismo*, por paradójal que parezca-, pues si el humano era el único *racional* y por ende destinado a *dominar*

¹⁶⁰“La Tierra es un organismo vivo, es la Pachamama de nuestros indígenas, la Gaia de los cosmólogos contemporáneos. En una perspectiva evolucionaria, nosotros, seres humanos, nacidos del humus, somos la propia Tierra que llegó a sentir, a pensar, a amar, a venerar y hoy a alarmarse. Tierra y ser humano, somos una única realidad compleja, como bien lo vieron los astronautas desde la Luna o desde sus naves espaciales”. Citado en Zaffaroni, 2011, p.84.

a la naturaleza, ésta era *irracional* y opuesta al *humanismo*. De este modo, el humano era un ente ilimitado en sus posibilidades de dominación de la naturaleza y su avance en este proceso de *dominación* era parte del *progreso de la razón contra lo irracional*¹⁶¹.

En la misma sintonía, el experto en ecología uruguayo Eduardo Gudynas (1960) sostiene la necesidad de constituir un nuevo paradigma de carácter *biocéntrico*, que considere la vida como un valor en sí mismo y tenga en cuenta a todos los seres. Alerta sobre las dificultades y resistencias con que la propuesta se puede encontrar, pues el antropocentrismo está ligado al optimismo tecnológico y privilegia una mirada cuantitativa y utilitaria que descarta otro tipo de valoraciones, como las estéticas, culturales, religiosas, ecológicas.

Es evidente que el biocentrismo de los derechos de la Naturaleza pone en cuestión a este antropocentrismo. Aquí se encuentra otro frente de tensiones generados por los derechos de la Naturaleza, ya que no están acotados a un nuevo ejercicio en políticas ambientales o jurisprudencia verde, sino que ponen en discusión uno de los pilares de la Modernidad de origen europeo. Y es justamente por ello que despierta tantas resistencias¹⁶².

Señala que, respecto de la naturaleza, suele imponerse un enfoque economicista que va de la mano con una estética ya arraigada. De este modo, se protegen ciertas especies o lugares porque son lindos -desde nuestra visión cultural-, pero se dañan o dejan de lado especies o pai-

¹⁶¹Zaffaroni, 2011, p. 93.

¹⁶²Gudynas, E. (2011). Los derechos de la naturaleza en serio. En Acosta, A. y Martínez, E. (comps.), p.258.

sajes que no reúnen estas características. Así, por ejemplo, muchos paisajes áridos o semiáridos dan lugar a las explotaciones descontroladas de megaproyectos extractivistas. La radicalidad de establecer derechos de la naturaleza nos lleva a considerar todas las especies y paisajes con igual derecho a la conservación. Considerar la naturaleza como sujeto de derechos implica reconocer sus valores intrínsecos, reconocer sus atributos independientemente de cualquier conciencia o interés particular. Esta perspectiva, que defiende la vida en sí misma (biocentrismo), asigna un carácter no instrumental a la naturaleza y plantea la consideración de múltiples dimensiones de valor antes que una escala axiológica inamovible, vinculada exclusivamente con la utilidad económica o una estética determinada. Esta postura tiene la ventaja de estar alineada con las cosmovisiones indígenas que otorgan valores propios al ambiente e inclusive reconocen valores morales en los animales y otros entes de la naturaleza. Algunos autores distinguen entre el *locus* del valor -animal, planta, ambiente- y la fuente de valoración, denominando a esta última antropogénesis y distinguiéndola del concepto de antropocentrismo. En palabras de Gudynas:

(...) el antropocentrismo hace referencia a un modo de ser en el mundo; es un concepto más amplio que expresa las relaciones que discurren entre las personas y de éstas con la Naturaleza. Bajo el antropocentrismo, todas las medidas y valoraciones parten del ser humano, y los demás objetos y seres son medios para sus fines¹⁶³.

Las posturas antropogénicas se relacionan con aquellas que sostienen que otros seres vivos, distintos del hombre, pueden tener con-

¹⁶³Gudynas, 2011, p.259.

ciencia de sí mismos y valorar su propia existencia, aunque dentro de sus posibilidades cognitivas y afectivas.

Otro argumento en defensa de la necesidad de establecer a la naturaleza como titular de derechos pone el acento en la evolución histórica del otorgamiento de derechos subjetivos. Éstos se han ido extendiendo progresivamente hacia nuevas áreas, así como también han ido integrando nuevos sujetos. Este proceso se denomina “generación de derechos”; caracteriza como derechos de primera generación a los civiles y políticos, y como de segunda generación, a los sociales. Cabe señalar que, en ambos casos, el otorgamiento de tales derechos se dio con un carácter progresivo, ya que originalmente beneficiaban a un grupo acotado al que luego se fueron incorporando más beneficiarios (derechos colectivos, de los pueblos originarios, de las mujeres, de los homosexuales, entre otros). Los derechos de tercera generación contemplan un medio ambiente sano, la paz y el desarrollo. En la actualidad se discute acerca de una cuarta categoría, que incluiría los derechos relacionados con las nuevas tecnologías -como la informática- y especialmente aquellas cuestiones que surgen a partir de su aplicación a la genética. El problema que suscitan estos últimos -tercera y cuarta generación- es que exceden a los Estados nacionales; en su discusión intervienen otros actores con lógicas diferenciadas, como expresa la especialista en derecho colombiana Diana Murcia:

Mientras los Estados son claramente responsables por garantizar los derechos de primera y segunda generación, los de tercera y cuarta involucran a otros sujetos insertos en la lógica de la empresa privada transnacional o de los organismos multilaterales de crédito que superan la clásica dimensión del Estado-nación como sujeto obligado internacionalmente; al poseer regímenes de res-

pensabilidad propios, como los códigos de conducta voluntarios o de responsabilidad social empresarial o los tribunales arbitrales, se sustraen de la acción de los sistemas de justicia nacionales¹⁶⁴.

Desde esta línea de generación de derechos, constituir como sujeto a un ente no humano plantea un desafío conceptual, pero sería consistente con la lógica histórica de una incorporación progresiva.

5.4.1. Los derechos de la naturaleza en la Constitución boliviana

Desde el punto de vista jurídico, el otorgamiento de rango constitucional a los derechos de la naturaleza ha generado un amplio y rico debate. Existen posiciones que se oponen abiertamente a este cambio normativo sustancial, mientras que otros autores elaboran argumentos para defender su pertinencia y la necesidad de tal inclusión.

Si bien incorporan el tema, las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador lo resuelven de un modo diferente. En el caso de la ecuatoriana, en el artículo setenta y uno se establecen los “Derechos de la Naturaleza” y se reconoce a la Pachamama como sujeto de derecho.

Art. 71.- La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos

¹⁶⁴Murcia, D. (2011). El Sujeto Naturaleza: elementos para su comprensión. En Acosta y Martínez (comps.), pp. 289-290.

en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema¹⁶⁵.

En los artículos siguientes, se sanciona el derecho a la restauración del perjuicio causado al ambiente natural, independientemente de la obligación del Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que hubieran sido afectados dada su dependencia de los sistemas naturales lesionados. El Estado, además, se responsabiliza por el cuidado de la biodiversidad y el patrimonio genético nacional; se establece que la producción, prestación, uso y aprovechamiento de los servicios ambientales serán regulados por el Estado y no serán susceptibles de apropiación¹⁶⁶.

En el caso de Bolivia, en el Preámbulo de la nueva Constitución también se invoca a la Pachamama en dos oportunidades:

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 en 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. (...) Cumpliendo

¹⁶⁵Constitución del Ecuador, Montecristi, 2008, Título II Derechos, Capítulo séptimo, Derechos de la Naturaleza.

¹⁶⁶Constitución de Ecuador, 2008, Título II Derechos, Capítulo séptimo, Derechos de la Naturaleza, art.74.

el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia¹⁶⁷.

Además de esta invocación general que señala el reconocimiento del rol central que tiene la Pachamama en esta cultura, en los artículos treinta y tres y treinta y cuatro, bajo el título de “Derechos del Medio Ambiente”, se sanciona:

Art.33. Las personas tienen derecho a un medio ambiente saludable, protegido y equilibrado. El ejercicio de este derecho debe permitir a los individuos y colectividades de las presentes y futuras generaciones, además de otros seres vivos, desarrollarse de manera normal y permanente.

Art.34. Cualquier persona, a título individual o en representación de una colectividad, está facultada para ejercitar las acciones legales en defensa del derecho al medio ambiente, sin perjuicio de la obligación de las instituciones públicas de actuar de oficio frente a los atentados contra el medioambiente¹⁶⁸.

Algunos estudiosos como Gudynas señalan que lo que se ha redactado en la Constitución boliviana no son los derechos de la naturaleza sino los derechos ambientales -derechos de tercera generación-, que pertenecen a una tradición diferente. El articulado boliviano tendría un carácter antropocéntrico y, en este sentido, existiría una diferencia notable con la Constitución ecuatoriana. Sin embargo, otros juristas -como Zaffaroni- señalan que, si bien la institución de la naturale-

¹⁶⁷CPE, Bolivia, 2009, Preámbulo.

¹⁶⁸CPE, Bolivia, 2009, Capítulo V, Derechos Económicos y Sociales, Sección I Derecho al Medio Ambiente.

za como sujeto de derecho es explícita en la Constitución ecuatoriana, en la boliviana esta idea se encuentra implícita. Si bien en los artículos treinta y tres y treinta y cuatro la cuestión ambiental se reconoce como un derecho social y económico (con lo que estaría más alineada con la perspectiva ambientalista), existen otras señales que indican una concepción profundamente distinta. Entre ellas se encuentran la invocación a la Pachamama en el Preámbulo, el reconocimiento y el derecho de otros seres vivos a habitar en un medio ambiente saludable, y el derecho de cualquier ser humano a ejercer acciones judiciales en defensa de la naturaleza, sea o no directamente damnificado. Estas señales significan, en la práctica, reconocer personería jurídica a la Pachamama. Para Zaffaroni, el constitucionalismo andino (Bolivia y Ecuador) ha dado un salto cualitativo desde el ambientalismo a la ecología profunda, corriente que sostiene la necesidad de otorgar personería jurídica a la naturaleza. En la medida en que se sancionan estos derechos y se recuperan éticas vinculantes relacionadas con el carácter del vivir bien o el buen (con)vivir -como menciona Acosta-, constituye además un gran aporte al constitucionalismo universal.

Pluralismo epistemológico y ecología de saberes

Como ya se ha mencionado, tanto el proyecto de la epistemología moderna como las religiones monoteístas -judeocristiana e islámica- han tenido pretensiones de universalidad. En el caso de las ciencias, tales pretensiones han excluido discursos o formas de pensar distintos de aquellos validados por los procedimientos racionales, únicos capaces de lograr objetividad y acceso a la verdad. La definición de una verdad universal se apoyó en los éxitos tecnológicos, pero su imposición a todo el mundo fue parte del proceso de colonización que trajo consigo el establecimiento de jerarquías, no sólo en términos sociales o culturales sino también cognitivos. El conocimiento universal provisto por la ciencia ha sido parte de una geopolítica de expansión colonial.

Para diversos autores que tematizan sobre las realidades latinoamericanas, en la actualidad se están dando condiciones favorables que posibilitan tanto la crítica del paradigma epistemológico moderno, como la construcción de un nuevo paradigma menos etnocéntrico y menos antropocéntrico.

Este paradigma ya no busca basarse en los elementos fundacionales del conocimiento universal, sino que define a la epistemología como una disciplina crítica de las prácticas cognitivas, entendidas como aquellas mediante las cuales se generan, aplican y evalúan diferentes formas de conocimiento. Las prácticas cognitivas son prácticas sociales, por lo que -para este enfoque- no es posible separar el conocimiento producido de los sujetos sociales y las prácticas a partir

de las cuales ha sido generado. Esta epistemología crítica reconoce dos dimensiones: una descriptiva, que implica el análisis de las prácticas sociales que generan el conocimiento; y otra normativa, que entiende las prácticas cognitivas en relación con una estructura axiológica que evalúa la adecuación de tales prácticas para el logro de los fines sociales¹⁶⁹.

Se sostiene que existe una pluralidad de formas de conocimiento y las estrategias para producirlo pueden variar en cada cultura. Las prácticas cognitivas adquieren sentido en contextos culturales específicos y deben ser comprendidas desde una perspectiva pluralista. Existe, además, una pluralidad de formas de pensamiento al interior de cada cultura, tal como menciona Luis Tapia en el prólogo de *Pluralismo Epistemológico*¹⁷⁰:

El mundo es un pluriverso político, cultural y cognitivo. La vida se organiza y experimenta de varios modos. Se produce conocimiento a través de una diversidad de estrategias, de procesos de imaginación, que permiten comprender las diversas dimensiones de la naturaleza y a nosotros como parte de ella. No solo existe una pluralidad de formas de conocimiento que corresponde a la diversidad de culturas, sino que también al interior de cada cultura se desarrolla una pluralidad de formas de pensamiento¹⁷¹.

¹⁶⁹Véase Olivé, L. (2009). Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica. En Tapia Mealla, L. (coord.). *Pluralismo Epistemológico*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

¹⁷⁰Luis Tapia Mealla es un prestigioso filósofo, docente e investigador boliviano. En su amplia bibliografía se encuentran *La invención del núcleo común: ciudadanía y gobierno multisocietal* (2006), *Una reflexión sobre la idea de un estado plurinacional* (2008) y *La coyuntura de la autonomía relativa del Estado* (2009).

¹⁷¹Tapia Mealla, L. (coord.), 2009, p. 13.

Como ya se ha mencionado, de Sousa Santos es uno de los autores que sostienen que el paradigma de la epistemología científica moderna está en crisis y que estamos atravesando un momento de transición hacia nuevas formas de conocimiento. Para este autor, estamos viviendo un tiempo de transición en la que se ha perdido la confianza epistemológica y se hace necesario volver a preguntarse sobre la virtud de la ciencia, tal como lo hacía Rousseau. Su propuesta en favor de una ecología de saberes implica la renuncia a una epistemología general y sostiene una concepción basada en la existencia de una multiplicidad de saberes y modos de conocimiento. Su máxima principal es “conocimiento prudente para una vida decente”, y se articula a partir de cuatro supuestos. El primero es que todo el conocimiento natural es científico-social. Las nuevas teorías científicas (como la de Prigogine) introducen en la materia elementos de historicidad, libertad, autodeterminación y hasta conciencia. Las viejas dicotomías (animado/inanimado, objetivo/subjetivo, individual/colectivo, mente/materia) se desvanecen. Predominan los conceptos de las ciencias sociales para comprender desarrollos biológicos o físicos. Por ello, es necesario superar la dicotomía entre ciencias sociales y naturales, y en el nuevo paradigma deben ser las primeras las que hegemonizan el conocimiento.

El segundo axioma de su propuesta de “conocimiento prudente para una vida decente” es que el conocimiento es local y total. El paradigma emergente, si bien tiene como horizonte lo universal, lo considera a través de la ejemplaridad. No suscribe a una jerarquía única, universal y abstracta, sino que propone jerarquías dependientes del contexto. El conocimiento es pragmático y siempre se construye alrededor de temas locales y grupos sociales concretos. Por eso, la ecología de saberes debe escoger aquellas formas que garanticen el mayor

nivel de participación de los grupos involucrados, tanto desde el punto de vista de su práctica -diseño, ejecución y control- como desde los beneficios que supone. A diferencia del paradigma tradicional que conoce a partir de la cuantificación y la uniformización, el nuevo paradigma conoce a partir de la imaginación, y generaliza a partir de la cualidad y la ejemplaridad. No es determinístico ni descriptivista; es a-metódico, ya que se constituye a partir de una pluralidad de métodos para poder captar los silencios que impone cada perspectiva metodológica. Por último, requiere de prácticas interdisciplinarias que desborden los conocimientos específicos y generen una perspectiva amplia, rica, ligada a las problemáticas que se presentan en los diferentes contextos sociales.

El tercer postulado es que todo conocimiento es autoconocimiento. El nuevo paradigma reniega de la distinción sujeto-objeto y toma de la física cuántica la idea de que el acto de conocer y el producto del conocimiento son inseparables. La ciencia moderna no constituye la única forma de explicar el mundo. Sin embargo, su consagración privó a la explicación de lo real de otras perspectivas y naturalizó de tal modo sus categorías -espacio, tiempo, materia- que parece imposible deshacerse de ellas para pensar. Los presupuestos metafísicos, las creencias, los juicios de valor también son parte de la explicación científica, sólo que están eficientemente naturalizados.

El cuarto postulado sostiene que todo conocimiento científico busca constituirse en sentido común. Mientras que la ciencia moderna se construyó en oposición al sentido común, en el nuevo paradigma la ciencia deberá poder dialogar con otras formas de conocimiento. El sentido común lleva a hacer coincidir la causa con la intención, es un conocimiento superficial, transparente y evidente. Es indisciplinado, retórico y metafórico. No busca imponer o enseñar, sino que persuade.

B. de Sousa Santos plantea una nueva perspectiva en cuanto a la reflexión sobre los modos de producción y apropiación del conocimiento. Su propuesta aboga por la construcción de una epistemología del Sur, es decir, una reflexión localizada sobre las prácticas y los sujetos del conocimiento.

En cuanto a la Constitución Plurinacional boliviana, la ciencia y el conocimiento en general no aparecen como elementos centrales. Sin embargo, en sus artículos se establece una educación intra e intercultural, y plurilingüe para todo el sistema educativo. Establece además como objetivo prioritario un cambio de conciencia en favor de una lógica plurinacional y descolonizada.

En contraposición a la herencia racional occidental, un tema que llama la atención al iniciar la lectura de la Constitución boliviana es su referencia explícita no sólo a los valores éticos generales que guían la acción del Estado -como la búsqueda de justicia o de paz-, sino también a los principios éticos que los individuos deben observar para la vida en comunidad. El artículo ocho, en su primer párrafo, hace referencia a los principios ético-morales de la sociedad plural y sanciona el *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (“No seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón”) que, de algún modo, condensa una ética de reciprocidad. Se enuncian como objetivos y conceptos estructurantes de la vida social: *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *quapaj ñan* (camino o vida noble).

La idea del *vivir bien* está presente en numerosas etnias de América: aimaras, quechuas, mapuches, guaraníes, kunas (Panamá), ashuar (Ecuador). Si bien la traducción de los vocablos utilizados por los distintos pueblos registra ciertas variaciones, la idea del buen vivir, vivir bien o vida buena que engloba el concepto está animada por el mismo espíritu. Entre los aimaras -tal como se menciona en la Constitución boliviana- se denomina “*suma qamaña*”, mientras que los quechuas utilizan la expresión “*allin kawsay*” o “*sumaq kawsay*”.

Es interesante destacar que, a pesar del sojuzgamiento del que fueron víctimas los pueblos indígenas de América y de los siglos transcurridos (en los que permanecieron en una suerte de semi-clandestini-

dad o en situación de hibridación cultural), el vivir bien surge en la actualidad con una gran potencia y vigorosidad.

La adopción del vivir bien como hoja de ruta para la vida en sociedad incluye tanto una definición acerca del modelo económico conveniente como una mirada acerca de la relación con la naturaleza. Establece además una prioridad ética, pues el vivir bien es siempre comunitario y nunca es considerado desde una óptica individual. Se presenta aquí una contradicción con el paradigma de la economía capitalista, centrado en el bienestar individual, la propiedad privada y la idea de un crecimiento ilimitado bajo el supuesto de unos recursos naturales infinitos. Tal paradigma supone que los beneficios del modelo de desarrollo se reparten por igual a toda la sociedad. Sin embargo, ambos supuestos son falaces. Por un lado, los recursos naturales son finitos y pueden sufrir daños irreparables; las organizaciones científicas que adhieren a los preceptos de una ecología profunda lo ilustran con datos contundentes y advierten sobre los riesgos que tal deterioro entraña a futuro, ya que podría comprometer la existencia en nuestro planeta. Por el otro, está claro que los beneficios del desarrollo no se reparten de modo equitativo, ni entre los países, ni entre los grupos sociales o las comunidades que integran las realidades locales; y se han generado enormes desigualdades, tanto en las relaciones de poder entre los países como al interior de las sociedades nacionales, vinculadas e integradas al capitalismo internacional¹⁷².

¹⁷²Estermann menciona que, si se quisiera extender el nivel de vida de los estadounidenses a toda la población del mundo, serían necesarios cinco planetas Tierra. Véase Estermann, J. Vivir bien como utopía política. La concepción andina del “Vivir bien” (*suma qamaña/ allin kawsay*) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia. www.iseatbolivia.org/iseat2013/.../2-vivir-bien?, p. 9.

La declaración del “vivir bien” como objetivo y principio rector de la vida en sociedad se establece explícitamente en la Constitución de Bolivia y, con gran amplitud y extensión, en la del Ecuador. El vivir bien, ahora con rango constitucional, representa desde el punto de vista normativo un hito fundamental y se presenta al mundo como una perspectiva amplia y universal que puede trascender los límites de estos países. Constituye uno de los preceptos y valores claves de estas cartas de convivencia y es enunciado en ambos Preámbulos como principio que guía la dinámica de la vida en sociedad. En la Constitución Plurinacional boliviana se menciona:

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien (...) ¹⁷³.

En la Constitución de Ecuador:

(...) Como herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, y con un profundo compromiso con el presente y el futuro, decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay* (...) ¹⁷⁴.

Si bien su inclusión en el Preámbulo permite inferir su importancia, en la Constitución boliviana el objetivo del “vivir bien” está más acotado y se relaciona fundamentalmente con la dimensión económi-

¹⁷³CPE Bolivia, 2009. Preámbulo.

¹⁷⁴Constitución del Ecuador, 2008. Preámbulo.

ca; se encuentra presente en el capítulo en el que se detallan los artículos que hacen a la Organización Económica del Estado¹⁷⁵. Por el contrario, en el caso de Ecuador, su presencia se estructura con la forma de un Régimen de Buen Vivir que atraviesa todo el texto constitucional. En esta Constitución, el buen vivir se presenta en forma más extensa, no está relacionado en forma exclusiva con las disposiciones económicas y se cristaliza a través de un conjunto amplio de disposiciones, entre las que se destacan los derechos de la naturaleza. El Estado, además, tiene el deber de garantizar su acceso, tal como se menciona en el artículo tres:

Planificar el desarrollo nacional, erradicar la pobreza, promover el desarrollo sustentable y la redistribución equitativa de los recursos y la riqueza, para acceder al buen vivir¹⁷⁶.

En el caso boliviano, la Constitución asegura que el modelo económico es plural, está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todos. El vivir bien se relaciona con una economía plural integrada por las formas de organización comunitaria, estatal, privada y social cooperativa. Se articula sobre los principios de reciprocidad, complementariedad, solidaridad, redistribución, igualdad, sustentabilidad, entre otros. La economía social y comunitaria complementa el interés individual con el vivir bien colectivo. Si bien el Estado reconoce la iniciativa

¹⁷⁵CPE, Bolivia, 2009. Cuarta Parte correspondiente a “Estructura y Organización Económica del Estado”.

¹⁷⁶Constitución del Ecuador, 2008, artículo 3. La Constitución ecuatoriana reconoce en la sección de Derechos un detalle exhaustivo de los Derechos del Buen Vivir. Entre ellos se enumeran: Agua y alimentación; Ambiente sano; Comunicación e información; Cultura y Ciencia; Educación; Hábitat y vivienda; Salud; Trabajo y seguridad social. También el Título VII está dedicado íntegramente al Régimen del Buen Vivir, y sus capítulos se refieren a la inclusión y la equidad, la biodiversidad y el manejo de los recursos naturales.

privada, promueve la organización comunitaria, fundada en principios y visiones de los pueblos y naciones *indígena originario* campesinos. Tal organización es reconocida, respetada, protegida e impulsada.

El vivir bien se sustenta en un concepto amplio de la vida. No es antropocéntrico ni androcéntrico, sino que incluye a todos los entes que forman parte de la realidad espacio-temporal que constituye Pacha. No es una moral individual sino una ética que incluye a la comunidad de seres vivientes y obliga al conjunto social expresado en el Estado a cuidar el medio ambiente. Constituye una regla de convivencia y un modelo de desarrollo que pone en cuestión el capitalismo predatorio de la naturaleza y el fundamentalismo de mercado. Lejos del individualismo occidental, en consonancia con su concepción holística de la vida, para los andinos, el vivir bien implica bienestar para todos. De acuerdo con su filosofía y su conciencia de la finitud de Pacha, si alguien mejora su posición lo hace en detrimento de algún otro ente, sean éstos los ancestros, la naturaleza o la riqueza económica o espiritual. Se basa en la complementariedad y la reciprocidad, en la correspondencia, en un ideal de equilibrio y de justicia. Es un concepto que reviste múltiples dimensiones desde lo cósmico a lo religioso, e incluye componentes políticos, sociales, espirituales y ecológicos.

Asumir el objetivo del vivir bien desde la cosmovisión indígena implica una actitud descolonizadora que obliga a cambiar de paradigma y revisar los objetivos de vida desde nuevas cosmovisiones. El vivir bien andino no se asemeja al bienestar occidental de “buena vida”, no tiene nada que ver con la *dolce vita*, o el *dolce far niente*, acuñado en la sociedad occidental, identificado con el hedonismo y el ocio. Lejos de ser un estado al que se accede, el concepto de vivir bien es entendido como un proceso dinámico de construcción permanente. La tradición

occidental aún reconoce la huella de los argumentos bíblicos del Jardín del Edén como paradigma de la buena vida, cercenada a partir de la indisciplina femenina. Según Estermann, la conducta de Eva requirió de un castigo que marcó el inicio de una relación conflictiva del hombre con la naturaleza, y sentó las bases para el establecimiento de una ideología basada en el sometimiento y el dominio del entorno natural. Fue a partir de allí que la maldición divina cayó sobre los hombres, que debieron dejar una vida rebosante de bienestar y comenzar a trabajar comprometiendo su cuerpo en tareas físicas consideradas un castigo. Occidente también reconoce la tradición griega de la vida buena vinculada con la autorrealización del varón adulto, a través del ejercicio del intelecto y la participación en los asuntos de la *polis* que, como se ha mencionado, señala el camino de la tradición republicana. Del mismo modo que en la tradición bíblica, en la griega los trabajos físicos son dejados para los esclavos o subhumanos pertenecientes al reino irracional de la naturaleza. Ambas tradiciones están marcadas no sólo por su antropocentrismo, sino que están sesgadas por un fuerte androcentrismo.

El vivir bien andino no sugiere tampoco una connotación similar a la que tiene en Occidente la idea de progreso, crecimiento y mejora continua. Desde la perspectiva de la visión indígena, no existe el desarrollo como un proceso lineal, ni una concepción de la pobreza basada en la carencia de bienes materiales, ni una felicidad basada en la abundancia y la acumulación de bienes. No significa tampoco un rechazo o una negación de los beneficios que provee la tecnología; pero los bienes materiales constituyen sólo una parte del bienestar de la comunidad, en un amplio conjunto que incluye el reconocimiento social y cultural, los conocimientos, el cumplimiento de los códigos de conducta éticos y espirituales, la relación con la sociedad y la naturaleza.

Sin embargo, históricamente, el colonialismo y el capitalismo han demostrado tener mayor poder de fuego que la democracia y la ecología. La conquista de América en los siglos XVI y XVII significó la instrumentación de una política extractivista por parte de las potencias imperiales, que no dudaron en cometer genocidio ni explotar irracionalmente la naturaleza. El colonialismo del siglo XIX significó para nuestro continente, integrado a la división internacional del trabajo, la exportación de naturaleza. En la actualidad, la exportación de naturaleza continúa; la preeminencia de los productos primarios es un fenómeno observable aun en países con gobiernos reformistas que procuran la inclusión social. Sin embargo, en muchos casos (en este sentido, las constituciones multiculturales del segundo ciclo del horizonte pluralista han hecho mucho), nuestros países han permitido la instauración de un neo-extractivismo que va de la mano con la mega-minería, los cultivos transgénicos y el *fracking* articulado por el capital trasnacional.

La científica y filósofa india Vandana Shiva¹⁷⁷ entiende que, antes que un comercio realmente libre, el capitalismo actual propone

¹⁷⁷Activista en favor del eco-feminismo, recibió el Premio Nobel Alternativo en 1993. Trabaja por la agricultura ecológica, el estudio y mantenimiento de la biodiversidad, el compromiso de las mujeres con el movimiento ecologista y la regeneración del sentimiento democrático. En 1982 creó la Fundación para la Investigación Científica, Tecnológica y Ecológica, cuyos objetivos son: 1) el impulso y difusión de la agricultura ecológica (programa Navdanya); 2) el estudio y mantenimiento de la biodiversidad (Universidad de las semillas, Colegio Internacional para la Vida Sostenible); 3) fomentar el compromiso de las mujeres con el movimiento ecologista (Mujeres Diversas por la Diversidad); 4) la regeneración del sentimiento democrático (Movimiento Democracia Viva). Dentro de esta fundación está Navdanya, una organización que guarda semillas indias nativas, bajo el siguiente principio: “La semilla es el primer eslabón de la cadena alimenticia, salvarla es nuestro deber, compartirla es nuestra cultura”. Recuperado de diversas páginas web: <http://vandanashiva.com/> y <http://www.navdanya.org/>.

un comercio forzoso, lucrativo para las corporaciones. Se impulsa una economía de consumo que, más que liberar, aprisiona al ser humano¹⁷⁸. Se establece un paradigma consumista que no tiene en cuenta el impacto sobre la naturaleza ni ve sus límites. El *out-sourcing* más importante generado por los países centrales es aquel por el cual se produce y contamina en lugares alejados. Advierte sobre la fuerte presión que ejercen los intereses corporativos a la hora de redactar los tratados internacionales de comercio, así como las presiones que las corporaciones ejercen sobre los Estados y las legislaciones locales.

El concepto de “vivir bien” constituye un elemento destacable a la hora de repensar las categorías éticas, políticas y económicas para la vida en sociedad. Pone en el centro de la escena la necesidad de un nuevo andamiaje conceptual; requiere de indicadores, conceptos y herramientas propias. Cuestiona la concepción de bienestar entendida como mera riqueza y acumulación de bienes, así como también requiere de una reformulación de la relación con la naturaleza, la revisión de su carácter de “objeto” y su consideración como “sujeto” de derechos.

La idoneidad de los indicadores con los que la economía tradicional mide el bienestar es un tema crítico para autores como Sen, que han planteado la necesidad de introducir elementos éticos en los análisis y las decisiones, abandonando la perspectiva técnica que caracteriza a la ciencia económica actual. Cabe reseñar, a modo de ejemplo, la experiencia comentada por Shiva respecto del Reino de Bután. Para medir el bienestar, este país ha construido sus propios coeficientes. A partir de

¹⁷⁸La palabra “consumo” proviene de la Edad Media y se utilizaba para referirse al tuberculoso. Véase Shiva, V. (2011). *Democracia de la Tierra y los derechos de la naturaleza*. En Acosta y Martínez (comps.), *ob. cit.*

cuatro principios rectores comunes (armonía con la naturaleza, dignidad y orgullo por la propia cultura, respeto a los ancianos y desarrollo sostenible, que incluye los tres anteriores), han construido setenta y dos indicadores que componen el índice de Felicidad Interna Bruta. Dejan así de lado los indicadores tradicionales que miden el Producto Interno Bruto y las medidas derivadas de este esquema. A partir de sus propias mediciones, han decidido no ingresar a la Organización Mundial del Comercio. Su producción agrícola es orgánica en un setenta por ciento y han solicitado el asesoramiento de Shiva para alcanzar el cien por cien.

Shiva es una militante activa en favor de un cambio de paradigma civilizatorio. No sólo es una defensora de la titularidad de la naturaleza como sujeto de derecho y del régimen del vivir bien, sino que realiza una propuesta por una democracia de la tierra. He aquí algunas de sus aseveraciones:

¡Ese es el futuro! Proteger los derechos de la tierra, también nos protegemos nosotros. La idea de que los derechos humanos son opuestos a los derechos de la tierra es ecológicamente falsa, filosóficamente falsa, y es otro mito creado por esa antigua modernidad que pensaba que la naturaleza estaba muerta, la gente era estúpida y solamente las corporaciones podían crear riqueza. La naturaleza nos da riqueza, la gente maneja esa riqueza al co-crear con la naturaleza, y esto es cada vez más fácil de apreciar en cualquier población a lo largo del mundo. La particular visión de los derechos de la naturaleza que han recogido ustedes en su Constitución (Ecuador), reconoce que hay algo superior al *crecimiento económico*. Lo llaman *sumak kawsay*¹⁷⁹.

¹⁷⁹Shiva, 2011, pp.164-165.

Los presupuestos del buen vivir, propios de las cosmovisiones indígenas, desarticulan el sesgo colonial y nos sirven para reflexionar sobre las ideas y los valores que fundamentan nuestra vida en sociedad. Es un concepto cuya potencia se expresa en la adhesión que recibe de diversos grupos sociales no indígenas, que lo ven como plataforma idónea para la crítica y el cuestionamiento del modelo de desarrollo capitalista vigente. El concepto de vivir bien tiene una dimensión utópica y es mucho más que una declaración constitucional: es una oportunidad para la construcción colectiva de una sociedad inclusiva e implica un cambio en el paradigma civilizatorio.

El diálogo intercultural desde América latina

Los significados asociados con la interculturalidad no son unívocos, ni carecen de intencionalidad política. La noción tradicional sugiere la posibilidad de establecer una relación de respeto y diálogo entre diversas culturas, con el objetivo de alcanzar una convivencia pacífica y armónica. Sin embargo, otras visiones ponen el acento en la superficialidad de este tipo de propuestas, que no repararían en la posición relativa y los distintos grados de poder que detenta cada uno de los interlocutores. En algunos casos, se limita a posturas voluntaristas que no profundizan en el análisis de las condiciones de posibilidad de un diálogo en un plano de igualdad.

No atender a las razones profundas que facilitan una conversación desigual -tales como las estructuras de dominación que sostienen la distancia entre los interlocutores- resta potencia a las propuestas de diálogo intercultural construidas desde esta perspectiva. Por esta causa, diversos estudiosos de la realidad latinoamericana destacan la necesidad de distinguir entre una interculturalidad funcional¹⁸⁰ como la descripta, y una interculturalidad crítica que atienda a las relaciones de poder que entrelazan a los interlocutores e intente la deconstrucción del orden imperante. Se cuestiona tomar como referencia

¹⁸⁰El concepto fue propuesto por el Fidel Tubino (1909-1973), abogado, sacerdote y profesor universitario peruano. Véase Walsh, C. (julio-diciembre 2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa* (9), p.141.

marcos teóricos producidos en los países desarrollados, que muchas veces se utilizan en organismos internacionales (como el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD) y son insuficientes para el análisis de las realidades latinoamericanas.

Aunque los conceptos de interculturalidad, plurinacionalidad y multiculturalismo se consideran muchas veces intercambiables, revisten importantes diferencias de significado. El multiculturalismo es un concepto descriptivo que se origina en los países desarrollados y se refiere a la existencia de diversos pueblos que conviven al interior de unas fronteras nacionales -como en Canadá o en España-, entre los cuales pueden darse unas relaciones más o menos conflictivas, con más o menos deseos o luchas por su independencia o autogobierno. Es la noción que animó las reformas constitucionales de la década del noventa y reconoció la existencia de culturas diferentes, integradas a un contexto que, empero, no cambia profundamente.

Uno de los referentes más importantes del multiculturalismo es el filósofo canadiense Will Kymlicka. Su visión, desde una perspectiva liberal comunitarista, limita sus referencias a la problemática de los países centrales, donde los pueblos indígenas tienen un carácter minoritario. El autor destaca que el concepto es ambiguo y propone dos modelos generales para su comprensión: los estados multinacionales y los poliétnicos. Los primeros son aquellos surgidos del reconocimiento de la existencia de grupos culturales diversos que reclaman el autogobierno; los segundos son el resultado de procesos migratorios y el establecimiento de comunidades culturales en países receptores. Si bien se hace dificultoso colocar todos los casos en estos dos modelos, para este autor, la inmigración y la incorporación de minorías nacionales son las dos fuentes más comunes de multiculturalidad en los

Estados modernos. El esquema puede ser útil para arrojar luz sobre el tratamiento de los derechos de minorías¹⁸¹.

En cuanto a la plurinacionalidad, se trata también de un concepto descriptivo, utilizado fundamentalmente en América del Sur para designar la experiencia de convivencia de grupos indígenas, negros, blancos, en los que el mestizaje ha sido muy importante. El carácter plurinacional remite al armado de una estructura que articule los intereses de grupos culturalmente diversos, y está pensado desde los sujetos anteriormente subordinados y excluidos de la visión unitaria del Estado nación.

La interculturalidad, por último, es concebida como una herramienta antes que como una realidad cristalizada y susceptible de ser

¹⁸¹Kymlicka plantea que, en la década del cincuenta, el pensamiento liberal se orientó a defender unos derechos individuales para todos sin la definición de derechos especiales de las minorías. Se consideraba que éstos podían devenir en discriminación, ya que terminaban acentuando las diferencias culturales. Tomó fuerza entonces la doctrina de los derechos humanos como sustituto de los derechos de minorías. Sin embargo, según su posición, estos últimos no pueden subsumirse bajo la categoría de los derechos humanos, sino que deben articularse con ellos -ya se trate de minorías nacionales, étnicas o inclusive de grupos específicos-. El autor abona la idea de que es necesario generar una teoría específica sobre los derechos de minorías y señala que estos últimos están limitados por los principios de la libertad individual, la democracia y la justicia social. Por esta razón, cree necesario pensar en una justicia omni-abarcadora que incluya tanto los derechos universales asignados a los individuos como miembros de un colectivo mayor (Estado- nación) como aquellos específicos de las minorías. A nivel internacional, a partir de la década del noventa, estos derechos pasaron nuevamente a estar en foco y en la actualidad, continúan siendo objeto de controversias. Su justificación y límites siguen sin ser claros ni estar definidos. Para este autor, es necesario pensar nuevas formas de integración social que contemplen a las minorías, cuyos territorios deben ser reconocidos en su totalidad, sin contemplar los límites impuestos por los Estados nacionales. Cada sociedad tiene derecho tanto a disfrutar sus territorios como a encontrar sus propios modos de convivencia basados en su propia historia.

descripta. Es necesario construirla partiendo de la idea de que este concepto supone una actitud muy diferente a la tolerancia y la propuesta de inclusión en un orden de matriz occidental -como plantea el multiculturalismo-, sino que atiende a una transformación de las estructuras institucionales, y por eso es el eje de un proyecto político alternativo. Implica la implosión de las estructuras coloniales, la reconceptualización de realidades políticas como el Estado nación, y el cuestionamiento de la lógica y la racionalidad occidental. Mientras que la universalización del concepto de sociedades multiculturales puede entrañar el ocultamiento de diferencias importantes, la plurinacionalidad y la interculturalidad deben considerarse en forma conjunta. Tal como menciona la intelectual-militante C. Walsh:

La plurinacionalidad y la interculturalidad son complementarias. Como hemos mencionado, la interculturalidad apunta a las relaciones y articulaciones por construir y por ende es una herramienta y un proyecto necesario en la transformación del Estado y de la sociedad. Pero para que esta transformación sea realmente trascendental necesita romper con el marco uni-nacional, recalcando lo plural-nacional no como división, sino como estructura más adecuada para unificar e integrar¹⁸².

De Sousa Santos trata este tema a lo largo de su obra y despliega innumerables argumentos y propuestas en favor del ejercicio de un diálogo intercultural. Una de sus observaciones -en línea con las teorías de la argumentación- es que la interculturalidad requiere de una cultura común que defina cómo organizarla. Sin este acuerdo míni-

¹⁸²Walsh, 2008, p.142.

mo, sin este espacio común en el que se tracen las condiciones de un marco de entendimiento, no es posible la realización de un diálogo. Es necesario instalar mecanismos de consenso diferentes de las lógicas de verdad universal de carácter eurocéntrico y colonialista. La democracia intercultural parte de la idea de que hay inclusiones que son exclusiones, y por eso es fundamental el debate sobre las reglas que constituyen el marco del diálogo.

B. de Sousa Santos, al igual que Estermann, aboga por el ejercicio de una “hermenéutica diatópica”. Este concepto es tomado del filósofo y teólogo Raimon Panikkar (1918-2010), quien considera que las culturas constituyen “lugares”, *topoi* humanos que se encuentran distanciados unos de otros en la medida que cada uno de ellos ejerce un particular modo de comprensión del mundo y de auto-comprensión. La hermenéutica diatópica parte de la consideración de que es imprescindible comprender al otro “sin presuponer que éste tenga nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base”¹⁸³. Intenta establecer un puente entre dos culturas, superar los etnocentrismos y abrirse hacia otros modos de categorizar, de conceptualizar, de comprender la vida y comprenderse a sí mismo, para armonizar un diálogo intercultural.

¹⁸³Según menciona Panikkar: “Buscando, entre otras cosas, superar el círculo hermenéutico creado por los límites de una sola cultura, la *hermenéutica diatópica* intenta “poner en contacto horizontes humanos radicalmente diferentes”, tradiciones o lugares culturales (*tópoi*) diferentes, para lograr un verdadero *diálogo dialógico* que tenga en cuenta las diferentes culturas: es el arte de llegar a una comprensión “a través de esos lugares” diferentes (*día-topos*). Para esto, es necesario un reencuentro entre el *mythos* y el *logos*, entre la subjetividad y la objetividad, el corazón y la mente, el pensamiento racional y el espíritu que vuela libremente, rompiendo todos los esquemas mentales rígidos”. Panikkar, R., *Mito, fe y hermenéutica*, Barcelona 2007, extraído de la página web del autor.

De Sousa Santos resalta que es necesario trabajar en el reconocimiento y la definición de la etapa de post-colonialismo por la que atraviesan los pueblos de Latinoamérica. Sostiene que la independencia de la colonización española no significó el final del dominio, sino la irrupción de nuevas modalidades de dominación. Por eso propone trabajar con el concepto de post-independencia; el primer paso para lograrla lo constituye el reconocimiento de la situación de explotación y dominio colonial, y la necesidad de reparación histórica que tales injusticias entrañan. Para ello, define el concepto de “geometría variable de los estados”, que implica el reconocimiento de las inequidades e injusticias históricas de las que los pueblos han sido objeto, para instrumentar, desde el Estado, una política de discriminación positiva. Señala la necesidad de realizar un ejercicio de construcción permanente, a partir del cual se puedan también enfrentar los problemas que se presentan al interior del bloque histórico indígena.

El ser hegemónico implica pasar del carácter crítico que se sostiene mientras se es oposición, a un carácter propositivo y de mayor responsabilidad en la ejecución. Esta nueva situación, en la que estarían actualmente los pueblos indígenas de Bolivia, genera inevitablemente un cambio en el tipo de diálogo, al verse modificadas las posiciones de los interlocutores. En las últimas décadas se ha dado un gran crecimiento de los movimientos identitarios indianistas y se han constituido organizaciones que atraviesan fronteras y han colaborado con la construcción de nuevos tipos de lealtades transnacionales. Las identidades nacionales ya no se pueden entender separadamente del contexto local, regional y transnacional. También existen problemas al interior del bloque indígena entre los diferentes pueblos que lo componen. Estos conflictos se hallan motorizados por diversas razones;

entre ellas, por situaciones creadas a partir del extremismo identitario, concepto que alude a la puja por definir quién es más originario.

Para concretar un ejercicio de diálogo intercultural que realmente atienda a las nuevas problemáticas, es decisivo trabajar en la articulación de la democracia y el Estado. De Sousa Santos reivindica la demo-diversidad; entiende que es de suma importancia ampliar las formas de participación democrática y crear espacios de participación cualitativa para los movimientos sociales. Es necesario apropiarse de las formas occidentales que sean útiles e incorporar las formas de participación indo-céntricas. En este sentido, el ejercicio del pluralismo jurídico es muy importante para articular unidad y diversidad y estar atentos a que la auto-determinación de los pueblos indígenas implica una nueva territorialidad.

En un trabajo sumamente interesante, la socióloga boliviana Patricia Chávez presenta una contraposición entre dos posturas originadas desde la matriz cultural indígena que sustentan posiciones y proyectos políticos divergentes. Una plantea la necesaria radicalización de los procesos políticos; se nutre del katarismo y se presenta sintetizada en la figura de Pedro Portugal, intelectual y militante boliviano, director del diario *Pukará*. La otra asume que el marco institucional provisto por la Constitución Plurinacional puede ser idóneo para lograr la convivencia entre actores diversos; su exponente es el historiador aimara Roberto Choque¹⁸⁴.

¹⁸⁴Según menciona la autora P. Chávez: “Este análisis parte de la consideración de los ensayos que Roberto Choque -Proceso de descolonización- y Pedro Portugal -Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu- realizaron sobre descolonización, como insumos de reflexión y debate para el presente trabajo. De ellos, cabe resaltar el hecho de que son pensados y propuestos desde una matriz cultural específica, la indígena, lo que signifi-

El trabajo de Portugal se muestra crítico de las miradas descolonizadoras de intelectuales bolivianos y extranjeros que, a partir de una mirada “osificada” de los pueblos indígenas, reproducen su posición de subordinación. En sus palabras:

El eje de la reflexión de los estudios poscoloniales es, pues, la alteridad entendida como el descubrimiento que el “yo” hace del “otro”. Sin embargo, el “yo” que descubre es el “yo” colonizador, occidental. Exacerbar la diferencia del “otro” se convierte en condición para dar validez a sus postulados, construyendo así un discurso que conduce hacia senderos que en vez de descolonizar al “otro” lo puede someter a un nuevo tipo de dominación¹⁸⁵.

Según Portugal, la reivindicación ideológica de recuperación cultural en base a una imagen mitologizada y atemporal de los pueblos indígenas, corre el riesgo de que, lejos de la descolonización deseada, contribuya a una nueva forma de colonialismo. La búsqueda de libertad queda oculta por un discurso que se centra en el reconocimiento y la recuperación de la cultura. El peligro de esta visión es que concluya reservando para los indígenas un lugar de reconocimiento acotado a determinados ámbitos, como la relación con la naturaleza o el ejercicio de prácticas culturales propias, pero los aleje de los verdaderos lugares

ca un enriquecimiento del debate porque son parte de las visiones y reflexiones de un sector larga e históricamente subalternizado y marginado no sólo de las estructuras de poder y de decisión, sino de los espacios de construcción de conocimiento”. Chávez, L.P. (2010). *Cómo pensar la descolonización en un marco de interculturalidad*. En AAVV. *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*. (p.14). La Paz: Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Plurinacional de Bolivia y Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (FBDM).

¹⁸⁵Citado en Chávez, 2010, p.17.

de toma de decisión política. La colonización constituyó un proceso de conquista que incluyó la desestructuración de las sociedades preexistentes, que fueron despojadas de su capacidad de autogobierno. La descolonización se entiende, entonces, como la disolución de este proceso de dominio y la reestructuración de los pueblos antes sometidos, que deben recuperar su autodeterminación. Tal como afirma Portugal:

(...) es necesario redundar en que la descolonización sólo puede ser entendida como un proceso de liquidación del sistema colonial y productor de independencia en los antiguos territorios dependientes (...). La descolonización, entendemos nosotros, es continuar el camino de integración y unidad que, bajo la forma de la “sociedad de los Inkas”, los españoles encontraron y desestructuraron en la invasión iniciada en 1532¹⁸⁶.

Esta liquidación del sistema colonial, y la liberación y reconstitución de la civilización inca, presenta al menos dos componentes que cabe analizar. En primer lugar, se menciona la necesidad de constitución de la propia “nación, raza o la cultura” en base a la recuperación de sus referentes históricos¹⁸⁷. Pero esta construcción debería dejar afuera a los sectores criollos y mestizos que son el resultado y la expresión del mismo proceso de dominación. La nación boliviana y los intelectuales criollos se constituyeron a la par de la subordinación indígena. En segundo lugar, Portugal considera que el pensamiento post-colonial es retrógrado, fosiliza al indio y lo mantiene lejos del

¹⁸⁶Citado en Chávez, 2010, p.20.

¹⁸⁷Tales como Tupac Katari, Willka Zarate, Laureano Machaca, figuras emblemáticas que han guiado a los movimientos indianistas y kataristas.

poder. Descolonizar significa tener en cuenta los actuales mecanismos de poder, por lo que propone pensar una forma estatal propia para organizar el *Qollasuyo* y el *Tawantinsuyu*. Como señala la autora, es llamativo que Portugal critique las instituciones occidentales pero, al mismo tiempo, apele a la construcción del Estado indígena. Tampoco resulta fácil imaginar la construcción de una instancia central estatal de poder indígena en un contexto caracterizado por la heterogeneidad y el conflicto de los incas con otros pueblos, como los aimaras. Sin embargo, Portugal argumenta que su propuesta de reconstrucción del incario intenta poner en el centro de la escena la discusión sobre la participación de los indígenas en el gobierno. El Estado y los partidos políticos actuales se construyeron sobre su sometimiento y su exclusión racial, social, cultural y política, y esta situación requiere ser revertida.

La propuesta de Roberto Choque considera que el Estado Plurinacional y los mecanismos institucionales vigentes son herramientas idóneas para lograr la descolonización. A diferencia de Portugal, no visualiza una oposición entre la sociedad y el Estado bolivianos y los pueblos indígenas. Sostiene que las reivindicaciones culturales (la recuperación de la historia, la construcción de la identidad, la autoestima y la posibilidad de vivir de acuerdo con los valores ancestrales) son elementos claves del proceso de descolonización. Plantea la necesidad de que el Estado juegue un rol activo en la educación. A través de ella se reproducen los mecanismos de dominación, por lo que debe darse una transformación profunda en favor de una educación liberadora, revolucionaria, orientada a la justicia y a la verdad. También plantea la obligación de transformar el aparato burocrático estatal para adaptarlo a las necesidades de la diversidad y garantizar así un verdadero ejercicio de la interculturalidad. La propuesta quizás más interesante

de Choque consiste en la articulación de actores que enfrentan distintas formas de opresión y exclusión (social, cultural y económica) y que pueden estar involucrados en el proceso de descolonización; entre ellos, las culturas indígenas del Amazonas, las mujeres, los afrobolivianos, los jóvenes, los profesionales. Como resume Chávez:

Aquí, es notable el hecho de que el proceso descolonizador sea pensado en relación con los problemas de sectores que también son parte de otros procesos de opresión, o que viven la colonialidad desde sus experiencias específicas. Aunque este acercamiento a otras luchas es aún primicial, es importante reconocer esta apertura: la descolonización implica enfrentar a todas las formas de exclusión social, cultural y económica, lo cual implica luchar por los derechos civiles y políticos de todos, hombres y mujeres, que buscan la igualdad y la justicia¹⁸⁸.

A partir de esta idea, cabría realizar dos observaciones: cómo establecer unos criterios comunes para articular las luchas de sectores tan diferentes; cómo utilizar al Estado como herramienta de descolonización dado que, por su naturaleza e historia, constituye un mecanismo de reproducción de desigualdades y mantenimiento de los predomios.

En opinión de la autora, la interculturalidad como ejercicio crítico -no funcional- provee un marco para construir un pensamiento que deleve los modos de funcionamiento del orden dominante, hegemonizado por una cultura eurocéntrica, considerada superior respecto del resto de las culturas y, por lo tanto, un ideal a alcanzar dados sus valores universales. El giro descolonizador implica el abandono de este

¹⁸⁸Chávez, 2010, p.27.

paradigma universalista para construir otro en el que lo universal sea el reconocimiento de la diferencia. Algunas críticas a esta óptica remiten a que la existencia de culturas definidas resta viabilidad al diálogo intercultural, en tanto éstas aparecen como unidades autosuficientes, con lo que se refuerza un relativismo inconducente. Algunos autores bolivianos sostienen la necesidad de resignificar el concepto de diálogo intercultural, señalando que su esencia radica en el ejercicio de una crítica radical del orden dominante. Este proyecto crítico de la sociedad capitalista occidental sería el valor en común, el marco que haría posible el diálogo entre actores diferentes.

Uno de los intelectuales que han trabajado la propuesta de un núcleo común de intereses que posibilite el diálogo intercultural es el ya mencionado Luis Tapia. Este autor apuesta por la construcción de un cogobierno multicultural que no esté atravesado por la colonialidad ni la explotación y que se halle sustentado en la idea de igualdad. Elabora la noción de transcítica para conceptualizar el proceso mediante el cual las distintas culturas puedan acercarse entre sí y cuestionar sus núcleos de desigualdades con el objetivo de definir un marco axiológico común que fundamente una organización política del conjunto:

Sugiero pensar por transcítica una serie de procesos por medio de los cuales se realiza la construcción de una comunidad de derechos, a través de procesos de conocimiento de otras matrices culturales, no sólo en un sentido sino en varias direcciones, es decir, una sociedad que conoce a otras y viceversa, pero en el cual no sólo se transmite concepciones de mundo e historias particulares sino que también se entabla un proceso de crítica a algunos principios organizadores de otras matrices sociales y políticas, no para convencer de la superioridad de otra cultura, sobre todo de la que

históricamente fue dominante, sino para propiciar un proceso de selección normativa, en este caso de derechos que permitan construir el núcleo de la vida política común, sin desechar totalmente otros ámbitos de organización social propios de cada cultura¹⁸⁹.

Articular la convivencia, respetar las otredades, acabar con el mono-culturalismo. La amplia heterogeneidad que recorre la sociedad boliviana (caracterizada por su abigarramiento, sus contradicciones y negaciones superpuestas en virtud de las distintas etapas históricas, su enorme complejidad) constituye un verdadero desafío para la práctica política. El ejercicio intercultural tendrá que contemplar no sólo los intereses de los pueblos indígenas y su heterogeneidad interna, sino también los amplios sectores mestizos y las distintas formas culturales que han resultado luego de siglos de hibridación. El “núcleo común” deberá ser sólido para mantener unida a una Bolivia que, en su origen histórico, como formación Estado-nacional, conlleva la marca de la violencia y la exclusión. Son objetivos ambiciosos que requieren de una práctica institucional que necesita ser construida día a día.

¹⁸⁹Citado en Chávez, 2010, pp.30-31.

| CONCLUSIONES |

Sin duda, la Constitución Plurinacional de Bolivia significa una innovación institucional de enorme trascendencia en la medida que, tal como se ha presentado, sus ideas rectoras cuestionan los preceptos fundantes de las sociedades occidentales modernas. Ellas articulan valores y objetivos que dan nacimiento a un nuevo paradigma local que puede constituirse en un gran aporte para otras naciones.

Esta Constitución plantea un desafío conceptual para el Estado nación y cuestiona los principios que lo fundamentaron. El concepto de soberanía estatal como expresión de la racionalización jurídica del poder se redimensiona a partir de la adopción de un pluralismo que reconoce la autonomía y el autogobierno de los pueblos indígenas, y lleva a poner en foco una de las condiciones teóricas y prácticas fundamentales de su construcción histórica: el territorio. Las fronteras son cuestionadas: la delimitación histórica del Estado nación sólo puede ser validada a partir de una lógica colonial que definió territorios en función de sus propios intereses y objetivos. Los reclamos identitarios traen consigo el cuestionamiento de las territorialidades preexistentes a la colonia. En este punto, aun al interior de Bolivia, se producen contradicciones que pueden enfrentar los espacios comunitarios con la dinámica nacional. Esta situación se resuelve en la Constitución a través del desdoblamiento del concepto de soberanía, que se sanciona directa y delegada. La pregunta es cómo se materializan estas soberanías superpuestas en las que se reserva el autogobierno para los pueblos indígenas, pero tam-

bién se depositan en el gobierno central las decisiones sobre el manejo de los recursos naturales no renovables, las obras de infraestructura, la educación. El poder central reserva también para sí el monopolio de la violencia legítima, el manejo del ejército y la policía.

El problema suscitado a partir de la construcción de una autopista que atravesaría un territorio indígena (Tipnis) es un ejemplo del tipo de conflictos que pueden presentarse¹⁹⁰. Frente a la presión ejercida

¹⁹⁰Se trata del conflicto generado por el proyecto del gobierno central para la construcción de una carretera que atravesaría el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (Tipnis). Este territorio incluye municipios de dos departamentos distintos (Beni y Cochabamba) y fue declarado Territorio indígena en 1990. Frente a la construcción de tal carretera, las dirigencias comunitarias indígenas se expresaron en abril de 2010 del siguiente modo en la RESOLUCIÓN N° 0004/2010 DE LA SUB-CENTRAL DEL TERRITORIO INDÍGENA Y PARQUE NACIONAL ISIBORO SÉCURE AUTÓNOMO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS MOXEÑO, YURACARÉ Y CHIMAN, JUNTO A LA CENTRAL DE PUEBLOS ÉTNICO MOXEÑOS DEL BENI: “Exigimos al Gobierno del Estado Plurinacional, poner en práctica el respeto a la Madre Tierra, biodiversidad y los derechos de los pueblos indígenas constitucionalmente reconocidos y paralizar las obras iniciadas de la Carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos. Exigimos a las instancias gubernamentales e internacionales involucradas en el Proyecto de la Carretera Villa Tunari - San Ignacio de Moxos, respetar los procedimientos legales para la implementación de proyectos de este tipo, es decir, cumplir con las normas. Exigimos a la Asamblea Plurinacional ejercer su rol fiscalizador y hacer respetar los derechos de los bolivianos indígenas como nosotros. Advertimos a todos los interesados en la construcción de la carretera, que no permitiremos el inicio de ninguna actividad en el TIPNIS sin nuestro consentimiento y conocimiento pleno, en el marco del ejercicio pleno de nuestros derechos propietarios y de nuestros derechos básicos humanos. Apoyamos la posición de defensa territorial de nuestros hermanos indígenas y originarios que también sufren atropellos y vulneración de nuestros derechos por la actitud gubernamental. Apelaremos a organizaciones nacionales e internacionales para que se sumen a la defensa de los territorios indígenas que se encuentran en riesgo de desintegración. Junto con nuestra organización matriz la CIDOB planteamos acciones coordinadas y consecuentes con la defensa de los derechos de los pueblos indígenas a los cuales representa y pararse firme ante el gobierno central, los gobiernos departamentales y municipales. Exigimos al Presidente del Estado Plurinacional, en su condición de Primer Presidente Indígena de Bolivia, haga cumplir su política de Estado

por los reclamos indígenas, en octubre de 2011, el presidente Morales promulgó la zona del Tipnis como “territorio intangible”. La intangibilidad, prevista como clasificación en el reglamento de Áreas Protegidas, implica la protección absoluta del área, dada la fragilidad de sus ecosistemas, y garantiza su conservación como área “prístina”. Todo debe ser preservado y no se permiten actividades de uso público (como, por ejemplo, la carretera). Sin embargo, esto no excluye la presencia humana de las comunidades y sus actividades dentro del ecosistema. Así se presenta una doble condición: a) la definición de área protegida intangible garantiza que el espacio material geográfico y delimitado está bajo control estatal y -tal como define el artículo trescientos ochenta y cinco de la Constitución- se constituye en un bien común de toda la sociedad; b) al existir en el área territorios indígenas, necesariamente, la gestión debe ser compartida.

La declaración de intangibilidad no solo volvió atrás la construcción de la carretera, sino que obligó a suspender otras actividades económicas -como la explotación turística y forestal- que las comunidades llevaban a cabo y puso un freno al avance de la colonización cocalera. Sin embargo, a la fecha, los problemas siguen vigentes. En agosto de 2017, la ley de intangibilidad fue derogada; ello abrió la posibilidad de retomar la construcción de la carretera y reavivó las tensiones entre los actores involucrados. Final abierto para una problemática por demás compleja¹⁹¹.

que garantiza el respeto de los derechos territoriales de los pueblos indígenas Mojeños trinitarios, Chimanes y Yuracaré”. Recuperado de http://www.somossur.net/index.php?option=com_content&view=article&id=428:indigenas-del-tipnis-objetan-carretera-villa-tunari-san-ignacio-de-moxos&catid=89:defendamos-el-isiboro-secure.

¹⁹¹La Asamblea Legislativa Plurinacional sancionó una nueva ley, que deroga la dispo-

En un sentido similar, vinculado con el tema del territorio -ya que la jurisdicción indígena se recorta en base a él-, el pluralismo jurídico plantea un enorme desafío en tanto multiplica las fuentes de producción de derecho y define distintos ámbitos jurisdiccionales. Tal como se ha presentado, la construcción histórica del Estado se ha apoyado en la sanción de un derecho positivo que actúa sobre el territorio nacional considerado como un espacio homogéneo y dentro del cual los derechos subjetivos definen ámbitos de acción individuales. Reconoce un solo derecho (monismo jurídico) y su legitimidad se asienta en la racionalidad de las normas que lo han producido, en acuerdo con los mecanismos previstos por las constituciones. El Estado también tiene la obligación de imponer fácticamente las leyes y sancionar a quienes no las cumplan, es decir, ejercer su poder coactivo. Sin embargo, el pluralismo jurídico cuestiona la hegemonía del derecho moderno y su mono-culturalismo. El reconocimiento de los derechos a la autonomía indígena implica, para estos pueblos, la creación de su propia normatividad, que en la mayoría de los casos se establece en base a la tradición y las costumbres, ya que no se produce legislación escrita. El poder central no regula ni se entromete en las leyes indígenas. Sin embargo, los principios pluralistas conviven con normas limitativas que restringen la jurisdicción indígena a los indígenas, para sus asun-

sión que establecía la intangibilidad del territorio. Con ello, posibilita la construcción de la carretera considerada fundamental para la integración del país. El gobierno central argumenta que cuenta con el apoyo de las comunidades indígenas que habitan el área y que se verían beneficiadas por la posibilidad de lograr un mejor acceso a los servicios de salud, educación, vivienda, electricidad. Sin embargo, dirigentes del Tipnis, ambientalistas y opositores critican la nueva ley y señalan el alto impacto ambiental que ocasionaría tanto la tala de árboles (necesaria para la construcción del camino) como el avance de las plantaciones de coca y otras actividades mercantiles en la zona.

tos y dentro de sus territorios¹⁹². Por otra parte, la Constitución y la adhesión del país a los tratados internacionales establecen un conjunto de derechos humanos que tienen prioridad sobre cualquier otra normatividad y deben ser respetados por todos los bolivianos.

La concepción pluralista desmonta también otro de los dispositivos del Estado nación: la idea de homogeneidad impulsada a partir del discurso teórico y las políticas activas de construcción de nacionalidad. Introduce la necesidad de reconocer no sólo sujetos individuales sino fundamentalmente sujetos colectivos que ostentan el carácter de “naciones”, pueblos y comunidades interculturales y afrodescendientes. El carácter pluralista de la Constitución pone en el centro de la escena el desafío de pensar formas de articulación de la vida social y política que contemplen las subjetividades de distintos actores, sus intereses y prioridades. No se trata de articular individuos neutros, iguales ante la ley, sino que es necesario pensar la articulación de sujetos colectivos e individuos a partir de diversas cosmovisiones. El mestizaje y la diversidad cultural existentes obligan a impulsar una democracia intercultural que logre dar cabida a todos los sujetos que forman parte de la sociedad boliviana. Es menester considerar los procesos de transformación reales que vivieron los pueblos indígenas, los procesos específicos de sincretismo que en muchas oportunidades atravesaron y dan lugar a formaciones culturales híbridas. También es imprescindible considerar la gran heterogeneidad indígena, cuyos intereses al interior del bloque pueden ser divergentes.

¹⁹²Los pueblos indígenas reclamaban la jurisdicción en base a la identidad de la persona como parte de la comunidad, es decir extra territorio.

El dato difícil de cambiar es aquel dejado por la geografía colonial que recortó a Bolivia como una especificidad autónoma y discontinua que convive con otros Estados. El análisis de Pedro Portugal, que concluye en la constitución de un nuevo Estado en el *Qollasuyo* y *Tawantinsuyu*, ya sea que se lo utilice como artilugio o como un objetivo político deseado, conduce a la reflexión sobre los lazos sociales existentes entre los sujetos políticos, sus solidaridades, la existencia del “pueblo” tal como lo conceptualiza Soruco Sologuren. La descolonización y la crítica al orden capitalista pueden cumplir, según la visión de algunos autores, el rol de eje articulador de las mayorías bolivianas. La resignificación de la historia, la construcción de los conceptos de memoria larga, mediana y corta, más las experiencias políticas actuales, definen una experiencia común que contribuye a instaurar un marco de diálogo intercultural. De acuerdo con esta nueva Constitución, el ser boliviano ya no significa la violencia de dejar de ser indígena para incorporarse a través del mestizaje; tampoco la fragmentación en pequeñas naciones aisladas, sino la construcción de una democracia resignificada y viabilizada por un nuevo pacto de convivencia. La convivencia social requiere fundamentalmente de un ejercicio de diálogo intercultural, que es su condición de posibilidad. Esto presupone un conjunto de reglas compartidas que habiliten la comunicación, y un ejercicio crítico que repare en las posiciones de poder que detentan los diferentes actores.

La Constitución debe albergar a todos, pero no es pretendidamente neutra: sanciona una opción ética. Si bien el Estado es definido como el lugar de articulación de diferentes movimientos sociales -entre los que el protagonismo indígena no es excluyente-, los principios rectores de la vida en sociedad se nutren primordialmente de la cosmo-

visión andina. Según Soruco Sologuren, el horizonte indígena (como ángulo de visión de la relación política) expresa una nueva subjetividad, que no busca la asimilación ni la destrucción del otro -como los procesos homogeneizadores expresados por el Estado nación-, sino que expresa una actitud de reconocimiento que fertilizaría la convivencia de lo diferente. Esta aseveración, de gran potencia política, podría ser la clave de una hegemonía sin dominación. Esta nueva subjetividad cuestiona los partidos políticos y las estructuras de poder, los *habitus*¹⁹³ y las formas de ser de lo social y lo político. La democracia comunitaria emerge como paradigma de los pueblos indígenas, pero sus instituciones no quedan reservadas a sus territorios, sino que se proyectan al ámbito nacional desde la misma Constitución, que impulsa sus mecanismos para el conjunto.

La opción boliviana se opone a las éticas liberales fundadas en los presupuestos antropológicos de un yo desvinculado e instrumental y una noción atomística de lo social, sobre los que se construyeron los idearios de las sociedades occidentales modernas. Las nuevas pautas de convivencia proponen una ética vinculante que se nutre de la cosmovisión andina y se basa en una identidad que no es individual sino comunitaria. Esta perspectiva cambia el orden de prioridades y se apoya en definiciones éticas que se alejan del escepticismo moral individualista. Así, la elección del régimen del vivir bien como guía para la acción comunitaria tiene la potencia de no significar una elección procedimental, sino un plan de vida que suscita a la vez una toma de posición frente al paradigma civilizatorio del capitalismo occidental. En primer

¹⁹³Concepto utilizado por Bourdieu para definir el conjunto de disposiciones duraderas que los individuos han internalizado y que tienden a reproducir el orden imperante.

lugar, porque el objetivo del “vivir bien” incluye la opción por una ética siempre comunitaria, ya que nunca es considerado desde una óptica individual. En segundo lugar, porque implica una definición acerca del modelo económico conveniente y el establecimiento de una mirada diferente acerca de la relación con la naturaleza. La contradicción con el paradigma de la economía capitalista (centrado en el bienestar individual, la propiedad privada, la idea de un crecimiento ilimitado bajo el supuesto de unos recursos naturales infinitos) queda expuesta en forma flagrante. La comprensión del bienestar desde una perspectiva cuantitativa, en la que la acumulación y la posesión de bienes materiales parecen satisfacer los intereses humanos más profundos, es cuestionada. El utilitarismo definió los criterios de felicidad tratando de abstraer una regla común a todos. Es lo que Foucault denomina el sujeto del interés, cuyas elecciones se basan en su carácter individual, irreductible e intransmisible, profundamente egoísta, cuya relación con la sociedad -en términos de definición de bien colectivo- no requiere más que la persecución de lo propio. La confinación del proceso económico al ámbito del mercado y el carácter incognoscible que adquiere a partir de la concepción de la “mano invisible”, escinden la economía de la política y distinguen al *homo economicus* del *homo juridicus*, que carga con la dimensión de la obligación política. Se articulan como dos sujetos diferentes, que coexisten, pero la economía pierde su carácter de “política” para constituirse en un conocimiento científico de los mecanismos naturales del mercado. El *homo juridicus* adhiere al contrato, renuncia a sus intereses en forma voluntaria, acepta la limitación de sus libertades; el *homo economicus* no abandona nunca la consecución de su interés, reforzado por la identificación de su conducta con la conducta racional. El neoliberalismo produjo además un cambio en los principios reguladores del

mercado, y los mecanismos de competencia reemplazaron a los de intercambio. La dinámica competitiva salió del mercado para abarcar la sociedad entera, a la que impuso una lógica y una ética de empresa que mercantilizan las relaciones interpersonales.

El vivir bien, en cambio, se apoya en la solidaridad, descarta el individualismo y la competencia como modo de comprender las interacciones sociales. La economía social y solidaria que de él se desprende plantea una reconceptualización política de los espacios de intercambio de bienes y servicios, es decir de los mercados, en función de su carácter social y no de los intereses del capital. Bienes públicos como la educación, el transporte, la defensa, la alimentación, no se producen ni se regulan a través de criterios de oferta y demanda. Como menciona el vicepresidente en ejercicio de Bolivia (2017), García Linera:

En cambio, la utilización de los excedentes generados por la industrialización que promueve hoy Bolivia prioriza el valor de uso, no el valor de cambio: satisfacer necesidades antes que ganancias. Tal es el caso de los servicios básicos (agua, electricidad, etc.), elevados a la categoría de derechos humanos y por lo tanto distribuidos, porque son considerados necesarios, no rentables. También es el caso de la compra de productos agrícolas por parte del Estado, que apunta a garantizar la soberanía alimentaria del país y la disponibilidad de alimentos vendidos a un precio “justo”: es decir, fijado de manera que los productos sean accesibles a los consumidores, y no cambia en función de la oferta y la demanda¹⁹⁴.

¹⁹⁴García Linera, A. (septiembre de 2011). Las contradicciones de la revolución boliviana. *Le Monde Diplomatique* (edición Cono Sur) (147). Recuperado de <http://www.eldiplo.org/index.php?cID=2000374>.

Otro de los aportes relevantes de la nueva normativa constitucional, que se nutre de la cosmovisión andina, es el reconocimiento de la importancia existencial que se asigna a la naturaleza. Tal como se ha mencionado, la concepción indígena de la Pachamama introduce la necesidad de reconsiderar la relación de los humanos con la naturaleza. La temática planteada acerca de los derechos de la naturaleza y su conexión con la situación de deterioro a nivel planetario, pone en el centro de la escena la reflexión acerca de nuestra relación con ella. Una vez más, se cuestiona el paradigma capitalista basado en la supuesta infinitud de los recursos naturales, sustentado en uno de los artificios conceptuales más trascendentes de la modernidad como es el de la desvinculación entre el sujeto y el objeto. A partir de una concepción de la vida en la que el ser humano es comprendido como parte de un todo mayor que lo abarca -en este sentido, se aproxima al modelo griego clásico- y con el que integra un orden vital que supone la armonía como referencia, el vínculo con el entorno natural no se plantea como una relación de dominio. El paradigma antropocéntrico es cuestionado y reemplazado por la construcción teórica de nuevos conceptos, como el de biocentrismo, o la idea de un contrato existencial¹⁹⁵ que amplíe el universo e incorpore a todos los seres vivos. La ampliación de la categoría de ser vivo da lugar a una nueva y más extensa conceptualización de la igualdad. Se amplían los horizontes: la discusión sobre la naturaleza como sujeto de derechos se impone como necesidad universal y civilizatoria, habida cuenta de los riesgos que entraña el viejo modelo.

¹⁹⁵Véase Ávila Santamaría, 2011.

Como se ha mencionado, las constituciones expresan utopías, marcan rumbos, señalan objetivos. La descolonización incluye un proceso amplio y complejo que abarca las modalidades políticas, económicas, culturales, cognitivas y existenciales. Se requiere de una actitud crítica para develar presupuestos naturalizados y el fortalecimiento de una soberanía conceptual capaz de pensar las alternativas, abrirse a nuevos conceptos y nuevas realidades. Requiere también de un tiempo de experiencia, de prueba, de diálogo, de conflictos y consensos. La democracia intercultural precisa de un esfuerzo epistémico, político, ético y existencial para ser pensada¹⁹⁶. El constitucionalismo pluralista expresado en las cartas magnas de Bolivia y Ecuador representa una innovación normativa que puede constituirse en un aporte de gran relevancia para el constitucionalismo universal. Ellas proponen distintas y novedosas formas de organización del poder, la democracia, la convivencia, la economía, la relación con la naturaleza y la justicia. Proponen nuevas lógicas y racionalidades que cuestionan la matriz occidental mono-cultural y uni-nacional fundada en el paradigma de la modernidad.

¹⁹⁶Véase Walsh, 2010.

| BIBLIOGRAFÍA |

- AAVV. (2007). *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.
- AAVV. (2009). *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz: Instituto Internacional de Integración Convenio Andrés Bello III CAB.
- Acosta, A. y Martínez, E. (comps.) (2011). *La Naturaleza con derechos: De la filosofía a la política*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Acosta, A. (2011). El buen (con)vivir, una utopía por (re)construir. *Alcances de la Constitución de Montecristi. Obets Revista de Ciencias Sociales*, 6 (1), pp. 35-67.
- Amor, C. (2006). *Rawls post Rawls*. Buenos Aires: Prometeo.
- Andrade, S., Grijalva, A., Storini, C. (ed.). (2009). *La nueva constitución del Ecuador. Estado, derechos e instituciones*. Quito: Corporación Editora Nacional y Universidad Andina Simón Bolívar, sede Quito.
- Bauman, Z. (2008). *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Buenos Aires: Paidós.
- (1999). *La Globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Berlín, I. (1993). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Bobbio, N. (2001). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (1989). *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. y Bovero, M. (1986). *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. México: Fondo de Cultura.

- Bobbio, N. y Mateucci, N. (1986), *Diccionario de Política* (4ª ed.). México: Siglo XXI.
- Bourdieu; P., Chamboredon, J.C. y Passeron, J.C. (1994). *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Braslavsky, A. (2006). *Historia Ecológica de Iberoamérica*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Bruzzone, E. (2009). *Las Guerras del Agua. América del Sur, en la mira de las grandes potencias*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Brysk, A. (2009). *De la tribu a la aldea global. Derecho de los pueblos indígenas, redes trasnacionales y relaciones internacionales en América Latina*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Chávez L. P. (2010). *Cómo pensar la descolonización en un marco de interculturalidad*. En AAVV. *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Plurinacional de Bolivia y Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (fBDM). Recuperado de <http://www.bivica.org/upload/debate-cambio.pdf>
- Churata, G. (2010). *La resurrección de los muertos*. Lima: A.F.A. Editores Importadores.
- (2011). *El Pez de Oro*. Lima: A.N.R.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.
- (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- (2008). *Pensar el Estado y la Sociedad: desafíos actuales*. La Paz: CLACSO Muela del Diablo Comuna.
- (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO.

- (2005). *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Buenos Aires: CLACSO.
- (septiembre 2001). Los nuevos movimientos sociales. *Revista OSAL* 5 (II). Buenos Aires: CLACSO, pp. 177-183.
- Dotti, J. (1994). Pensamiento político moderno. En de Olaso Ed. (ed.). *Enciclopedia iberoamericana de filosofía. Del Renacimiento a la Ilustración I*. Madrid: Trotta.
- Cabrero, F. (coord.) (2013). *Ciudadanía intercultural. Aportes desde la participación política de los pueblos indígenas en Latinoamérica*. Nueva York: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- Díaz, E. (2014). *La filosofía de Michel Foucault* (5^{ta} ed). Buenos Aires: Biblos.
- (2012). *El poder y la vida. Modulaciones epistemológicas*. Buenos Aires: Biblos.
- (2010). *Las grietas del control*. Buenos Aires: Biblos.
- (2001). Enamorados del poder. En *Buenos Aires, una mirada filosófica*. Buenos Aires: Biblos.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito: Abya Yala.
- La Teología Andina como realidad y como proyecto. Una deconstrucción intercultural. Recuperado de http://chakana.nl/files/pub/Estermann_Josef__La_Teologia_Andina_Como_Realidad_y_Proyecto.pdf
- Vivir bien como utopía política. La concepción andina del “Vivir bien” (*suma qamaña/allin kawsay*) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia. Recuperado de www.iseatbolivia.org/iseat2013/.../2-vivir-bien/
 - La filosofía quechua. Recuperado de www.olimon.org/uan/12-quechua-estermann.pdf.
- Fitoussi, J.P. y Laurent, E. (2011). *La nueva ecología política. Economía y desarrollo humano*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2008) *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber* (2^{da} ed.). Buenos Aires: Siglo XXI.

- (1980) *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- García Linera, A. (setiembre 2011). Las contradicciones de la revolución boliviana. *Le Monde Diplomatique* (edición Cono Sur) (147). Recuperado de <http://www.eldiplo.org/index.php?CID=2000374>.
- (2009). *Forma valor y forma comunidad*. La Paz: Muela del Diablo Editores.
- (2008). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: CLACSO/Prometeo.
- (setiembre 2001). La estructura de los movimientos sociales en Bolivia. *OSAL, II* (5), pp. 185-188.
- Girardi, E. (2009). *El ejemplo aymara en Bolivia*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Grüner, E. (coord.) (2011). *Nuestra América y el pensar crítico. Fragmentos de Pensamiento Crítico de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.
- Guber, R. (2004). El trabajo de campo como instancia reflexiva del conocimiento. En *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional*. Buenos Aires: Paidós.
- Habermas, J., Dworkin, R. y Günther, K. (noviembre 1999). ¿Impera el derecho sobre la política? *Revista Argentina de Teoría Jurídica*, 1 (1).
- Hall, J.A. e Ikenberry, G.J. (1993). *El Estado*. Madrid: Alianza.
- Hurtado de Mendoza Santander, W. (2009). *Metáfora y pensamiento de la cultura quechua*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.
- Kusch, R. (1978). *Dioses, indios y porteños*. Buenos Aires: Biblos.
- Kymlicka, W. (1996). *Filosofía Política Contemporánea. Una introducción*. Barcelona: Ariel.
- (1997). *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Paidós.
- (2006). *Fronteras territoriales*. Madrid: Mínima Trotta.
- Makaran Cubis, G. (julio/diciembre 2009). El nacionalismo étnico en los Andes: el caso de los aymaras en Bolivia. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*. (49), pp. 35-78.

- Malinowski, B. (1984). Qué es la cultura. En *Una Teoría Científica de la Cultura*. Madrid: Sarpe.
- Marshall, H. y Bottomore, T. (2004). *Ciudadanía y clase social*. Buenos Aires: Losada.
- Martí i Puig, S. (mayo-junio 2010). Después de la década de los pueblos indígenas, ¿qué?: el impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina. *Nueva Sociedad*, (227), pp. 68-82.
- Mac Intyre, A (2009). *Ética y Política. Ensayos Escogidos (ii)*. Granada: Nuevo Inicio.
- Mayorga, F. (2011). Movimientos sociales y participación política en Bolivia. En *Ciudadanía y legitimidad democrática en América latina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Ramírez, S. (2006). *La guerra silenciosa. Despojo y resistencia de los pueblos indígenas*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Mazzeo, M. (2013) *El socialismo enraizado*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- (2008). *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Buenos Aires: El Colectivo.
- Prigogine, I. y Stengers, I. (1983). *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la Justicia*. México: FCE.
- Reinaga, F. (1970). *La Revolución India*. La Paz: Ed. PIB.
- Reyes, L.A. (2009). *El pensamiento indígena en América* (2ª ed.). Buenos Aires: Biblos.
- Roitman Rosenmann, M. (2008). *Pensar América latina: el desarrollo de la sociología latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO.
- Sábato, H, (2010). *Pueblo y nación*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Sen, A. (1999). *Sobre ética y economía*. Madrid: Alianza.
- (2010). *La idea de justicia*. Madrid: Taurus.
- Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo.

- Singer, P. (1995). *Ética práctica*. Cambridge: CUP.
- Stefanoni, P. y Do Alto, H. (2006). *La Revolución de Evo. De la coca al palacio*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Soruco Sologuren, X. (2009). Estado plurinacional-pueblo, una construcción inédita en Bolivia. *OSAL*, X (26), pp. 19-33.
- Tapia Mealla, L. (coord.) (2009). *Pluralismo Epistemológico*. La Paz: Muela del Diablo Editores.
- Taylor, Ch. (1997). *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- (2009). *Una edad secularizada*. Barcelona: Gedisa.
- (2006). *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- (2006). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- (2003). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- (2003). *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona: Paidós.
- (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Thwaites Rey, M. (abril 2010). Después de la globalización neoliberal: ¿qué Estado en América Latina? *OSAL*, XI (27), pp.19-43.
- Van Cott, D. (2004). Los movimientos indígenas y sus logros: la representación y el reconocimiento jurídico en los Andes. *América Latina Hoy* (en línea). Recuperado de http://estudiosterritoriales.org/articulo_oa?id=30803606>ISSN1130-2887
- (2002). Constitutional Reform in the Andes: Redefining Indigenous-State Relations. En Sieder, R. *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Basingstoke - New York: Palgrave.
- (2005). *From Movements to Parties in Latin America. The Evolution of Ethnic Politics*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Walsh, C. (julio-diciembre 2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa* (9), pp. 131-152.

- Yrigoyen Fajardo, R.Z. (2011). El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. En Rodríguez Garavito, C., *El derecho en América Latina, Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Yashar, D. (October 2005). *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1999) Democracy, Indigenous Movements, and the Postliberal Challenge in Latin America. *World Politics*, 52 (1), pp. 76-104.
- Zavaleta Mercado, R. (junio 2009). La formación de las clases nacionales. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 2 (19).
- Zegada Claure, M.T. (primer semestre 2010). Elementos para pensar la reconfiguración del campo político boliviano. *Crítica y Emancipación*, 2 (3), pp. 307-321.
- Walzer, M. (1993). *Las esferas de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Revistas

- *Crítica y Emancipación*. Buenos Aires, CLACSO. Publicación quincenal.
- *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Buenos Aires, CLACSO. Publicación mensual.
- *Le Monde Diplomatique* (edición Cono Sur). Buenos Aires. Publicación mensual.
- *Nueva crónica y buen gobierno*. La Paz: Instituto Prisma y Plural. Publicación quincenal.
- *OSAL. Observatorio Social de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO. Publicación semestral.
- *Pukará. Cultura, sociedad y política de los pueblos originarios*. La Paz. Publicación mensual.

- *Sudestada. Cultura, política y actualidad*. Año 13 (124). Entrevista a Evo Morales, Buenos Aires, noviembre 2013.
- *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, Colegio Mayor de Cundinamarca N° 9: 131-152, julio-diciembre 2008.

Documentos

- Constitución de la Nación Argentina, Santa Fe-Paraná, 1994.
- Constitución Política de Ecuador Año 2008.
- Constitución Política del Estado. Bolivia. Texto aprobado en el referéndum constituyente de 2009.
- La Carta de la Tierra. Naciones Unidas, 2000, Internet, www.earthcharterin-action.org.

Desafíos normativos latinoamericanos La Constitución Plurinacional de Bolivia (2009)

La Constitución Plurinacional sancionada en 2009, que consagra la refundación del Estado de Bolivia, representa mucho más que un marco formal-legal. Al reconocer los derechos de los pueblos y naciones *indígena originario* campesinos, y al expresar las líneas principales de un proyecto intercultural común, la carta magna (a semejanza de la constitución ecuatoriana de 2008) asume los desafíos de un modelo que cuestiona la matriz republicana y liberal de las sociedades latinoamericanas.

Para comprender la dimensión de estos desafíos, Susana de Luque contrasta los límites de la racionalidad moderna (la centralidad del sujeto individual, el peso del discurso científico, la progresiva hegemonía del mercado capitalista global) y su modelo de Estado nación con la apertura que supone la cosmovisión compleja del pensamiento andino. La incorporación de la naturaleza (Pachamama) como sujeto de derecho y el precepto comunitario del “vivir bien”, ambos en el texto constitucional, abren un debate trascendente y expresan una inédita alternativa crítica para estos tiempos.