RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Luque, Susana de

Nuevos marcos normativos en Latinoamérica : la constitución plurinacional de Bolivia (2009)

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Luque, S. de (2019). Nuevos marcos normativos en Latinoamérica: la constitución plurinacional de Bolivia (2009). (Tesis de maestría). Bernal, Argentina : Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/989

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad
Nacional
de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

de Luque, Susana, Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto,
Marzo de 2015, 143 pp.,
http://ridaa.unq.edu.ar,
Universidad Nacional de Quilmes, Secretaría de Posgrado,
Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades

Nuevos marcos normativos en Latinoamérica: la constitución plurinacional de Bolivia (2009)

TESIS DE MAESTRÍA

Susana de Luque

sudeluque@gmail.com

Resumen

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 a los idearios políticos y filosóficos sobre los que se sustentan los marcos normativos y las prácticas políticas, económicas, sociales y culturales en las sociedades latinoamericanas. La trascendencia de la nueva Constitución radica 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. Tal es el caso, tanto de las conceptualizaciones y tradiciones políticas que provienen de una matriz liberal y republicana occidental, como de los presupuestos epistémicos sobre los que se asienta la producción de conocimientos así como nuestra relación con la naturaleza. En esta línea, se analizan a partir de diversos autores críticos, los conceptos filosófico políticos y los presupuestos epistémicos que caracterizan a la racionalidad moderna. El pluralismo de la nueva Constitución boliviana pone en el foco el rol del Estado, el que deja de ser un receptáculo de libertades individuales para constituirse en un lugar de articulación de sujetos políticos diferentes: pueblos y naciones indígenas, comunidades interculturales, comunidades afrodescendientes, individuos e inclusive la naturaleza es reconocida, de forma novedosa, como sujeto de derechos.

Desde esta perspectiva, el establecimiento de una democracia intercultural se torna fundamental para lograr el dialogo en la diversidad y posibilitar la convivencia. El horizonte indígena enriquece los análisis filosóficos y políticos en tanto incorpora los mecanismos de la democracia comunitaria presuponen una nueva subjetividad política basada en el consenso y la prevalencia de lo comunitario frente a lo individual. Reivindica además una relación de proximidad existencial con la naturaleza y propone una forma de vida sustentada en el régimen del “vivir bien” que resulta una crítica profunda

a los modos de vida consumistas propios del capitalismo.

Abstract

The reading and analysis of the Bolivian Plurinational Constitution, adopted in 2009, have accomplished the role of triggering critical points, problems and reflections on political and philosophical ideologies, which frame the political, economic, social and cultural practices in Latin American societies. Considering its aboriginal influence and imprint, the new Constitution expresses a different rationale that leads us to question the Western world's perspectives, theoretical frameworks and hegemonic categories. In particular, on the political conceptualizations and traditions that come from a Western world's liberal and republican matrix, and on epistemic assumptions on which knowledge and our relationship with nature are based. From this perspective, a review and analysis of key authors was conducted on the political philosophical concepts and epistemic assumptions that characterize the modern rationale. The pluralism of the new Bolivian Constitution focuses on the role of the state, which ceases to be a receptacle of individual freedoms to become a linking place of different political subjects, such as aboriginal nations and peoples, intercultural communities African-descendant communities, individuals, and even nature, which is recognized in a novel way as a subject of rights. From this perspective, the establishment of an inter-cultural democracy becomes critical to achieve a dialogue on diversity and to facilitate the coexistence. The aboriginal influence enriches the philosophical and political analysis by incorporating the mechanisms of community democracy that presuppose a new political subjectivity based on consensus, and the prevalence of community over individual. It also claims a relationship of existential closeness with nature, and proposes a way of life based on the principle of "living well," which turns into a serious critique of consumerism-based lifestyle of capitalism.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Universidad Nacional de Quilmes

Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades

Mención en Filosofía Social y Política

NUEVOS MARCOS NORMATIVOS EN LATINOAMERICA: LA CONSTITUCION PLURINACIONAL DE BOLIVIA (2009)

Autora: SUSANA DE LUQUE

Directora: Dra. ESTHER DIAZ

Co-directora: Mg. GRACIELA MATEO

Fecha: 30 de marzo de 2015

INDICE

1. Introducción ……...……4
2. La modernidad occidental……..……. 7
   2.1. Estado, soberanía y derechos individuales en la filosofía política occidental…...7
   2.2. Los Estados nacionales y la matriz colonial en América latina……20
3. Liberalismo y razón de Estado en la perspectiva de Michel Foucault……..24
   3.1. La razón de Estado en el período clásico (siglos XVI y XVII)…….26
   3.2. La razón de Estado frugal (siglos XVIII y XIX)……...29
   3.3. La razón de Estado neoliberal……37
4. El proyecto epistemológico de Occidente: subjetividad individual y razón práctica ...42
   4.1. Crítica a la epistemología fundacional ……..42
   4.2. Razón práctica y explicación científica……..50
   4.3. El utilitarismo como principio moral…….53
      4.3.1.La crítica de Amartya Sen a la filosofía utilitaria liberal……...57
5. Constitución y Estado Plurinacional en Bolivia……...58
   5.1. Globalización y crisis del Estado nación en América Latina…….58
   5.2. El horizonte pluralista…….62
      5.2.1.La Constitución boliviana en contexto……63
      5.2.2.La Constitución boliviana en foco: antecedentes ……...69
   5.3. El Estado y la sociedad Plural en la nueva Constitución……74
      5.3.1.Los alcances del pluralismo……76
      5.3.2.Pluralismo político……..78
      5.3.3.Pluralismo jurídico y económico……81
      5.3.4.Reflexiones sobre el Estado……83
6. Cultura, cosmovisión y pensamiento andino……..85
   6.1. Lengua y cultura…….85
   6.2. Sistema de creencias……...86
   6.3. Pensamiento andino desde una perspectiva filosófica……90
      6.3.1.Pachamama: espacio y tiempo…….……...93
      6.3.2.Principios organizadores de la cosmovisión andina……96
   6.4. La naturaleza con derechos……102

6.4.1.Los derechos de la naturaleza en la Constitución boliviana……110
6.5. Pluralismo epistemológico y ecología de saberes ……..112
6.6. Vivir bien…….114
7. El dialogo intercultural desde América latina……..120
8. Conclusiones……128
9. Bibliografía……...134

Resumen

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 a los idearios políticos y filosóficos sobre los que se sustentan los marcos normativos y las prácticas políticas, económicas, sociales y culturales en las sociedades latinoamericanas. La trascendencia de la nueva Constitución radica 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. Tal es el caso, tanto de las conceptualizaciones y tradiciones políticas que provienen de una matriz liberal y republicana occidental, como de los presupuestos epistémicos sobre los que se asienta la producción de conocimientos así como nuestra relación con la naturaleza. En esta línea, se analizan a partir de diversos autores críticos, los conceptos filosófico políticos y los presupuestos epistémicos que caracterizan a la racionalidad moderna. El pluralismo de la nueva Constitución boliviana pone en el foco el rol del Estado, el que deja de ser un receptáculo de libertades individuales para constituirse en un lugar de articulación de sujetos políticos diferentes: pueblos y naciones indígenas, comunidades interculturales, comunidades afrodescendientes, individuos e inclusive la naturaleza es reconocida, de forma novedosa, como sujeto de derechos. Desde esta perspectiva, el establecimiento de una democracia intercultural se torna fundamental para lograr el dialogo en la diversidad y posibilitar la convivencia. El horizonte indígena enriquece los análisis filosóficos y políticos en tanto incorpora los mecanismos de la democracia comunitaria presuponen una nueva subjetividad política basada en el consenso y la prevalencia de lo comunitario frente a lo individual. Reivindica además una relación de proximidad existencial con la naturaleza y propone una forma de vida sustentada en el régimen del “vivir bien” que resulta una crítica profunda a los modos de vida consumistas propios del capitalismo.

Abstract

The reading and analysis of the Bolivian Plurinational Constitution, adopted in 2009, have accomplished the role of triggering critical points, problems and reflections on political and philosophical ideologies, which frame the political, economic, social and cultural practices in Latin American societies. Considering its aboriginal influence and imprint, the new Constitution expresses a different rationale that leads us to question the Western world's perspectives, theoretical frameworks and hegemonic categories. In particular, on the political conceptualizations and traditions that come from a Western world's liberal and republican matrix, and on epistemic assumptions on which knowledge and our relationship with nature are based. From this perspective, a review and analysis of key authors was conducted on the political philosophical concepts and epistemic assumptions that characterize the modern rationale. The pluralism of the new Bolivian Constitution focuses on the role of the state, which ceases to be a receptacle of individual freedoms to become a linking place of different political subjects, such as aboriginal nations and peoples, intercultural communities African-descendant communities, individuals, and even nature, which is recognized in a novel way as a subject of rights. From this perspective, the establishment of an inter-cultural democracy becomes critical to achieve a dialogue on diversity and to facilitate the coexistence. The aboriginal influence enriches the philosophical and political analysis by incorporating the mechanisms of community democracy that presuppose a new political subjectivity based on consensus, and the prevalence of community over individual. It also claims a relationship of existential closeness with nature, and proposes a way of life based on the principle of "living well," which turns into a serious critique of consumerism-based lifestyle of capitalism.

NUEVOS MARCOS DE CONVIVENCIA EN LATINOAMERICA:

LA CONSTITUCION PLURINACIONAL DE BOLIVIA (2009)

"El vino, de plátano, y si sale agrio, ¡nuestro vino!"

José Martí, "Nuestra América"

1. Introducción

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 a los principios organizadores que rigen los marcos normativos sancionados para 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.

Se busca desarrollar específicamente el contraste que supone el establecimiento de este marco normativo innovador, con 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, conforme a las transformaciones sociales que impulsaron tales cambios jurídicos 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. Esta 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 los movimientos sociales, considerados a sí mismos como excluidos del

proceso de globalización, la posibilidad de trascender el espacio y lograr 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 e inclusive a servir de referencia a otros procesos de cambio. La conmemoración del V Centenario de la Conquista española (1492-1992) proveyó a tales pueblos y naciones indígenas 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 autores como 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. Es decir, 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), la autora 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 teórico 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 la investigación, a modo de ejemplo podría mencionarse que:

a) 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 en tanto se apoya la idea de que cada sociedad y sólo ella es quién puede definir las reglas de convivencia que surjan de la discusión de sus integrantes y de su particular composición.

b) La perspectiva teórica 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.

c) Se propone usar el contraste, no para idealizar una cosmovisión diferente, sino para señalar la necesidad de tener una mirada crítica sobre marcos de convivencia que fueron establecidos de acuerdo con el orden colonial primero, y neocolonial más tarde, y que se encuentran hoy eficientemente naturalizados.

Por esta razón, el presente trabajo ha sido estructurado del siguiente modo: en primer lugar se presentan los elementos centrales del paradigma occidental moderno, tanto en lo que hace a sus concepciones filosófico políticas como en lo que se refiere a sus presupuestos epistemológicos. Se parte de la idea 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 tales como contrato social, soberanía, derechos subjetivos y liberalismo. El tratamiento de estos conceptos contribuye a caracterizar las configuraciones teóricas que han revestido mayor influencia en la conformación de los idearios políticos y en las construcciones empíricas de las sociedades occidentales incluyendo las sociedades 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 neocolonialismo como elementos centrales de su propuesta.

En la segunda parte del trabajo se presenta un análisis de la Constitución Plurinacional de Bolivia de 2009 con la intención de mostrar los elementos de un nuevo paradigma puesto en juego que se cristaliza a partir de su sanción. Se intenta, a través de su análisis, desplegar los elementos novedosos que se nutren de una racionalidad diferente -indígena andina- y que estructuran y dan 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 dialogo intercultural que articule la convivencia entre sujetos políticos diferentes. Entre los elementos novedosos se cuentan también dos de gran relevancia que han sido 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 detenta en la cosmovisión andina. Su constitución como sujeto de derechos plantea un desafío teórico trascendente en el mundo jurídico en tanto 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 que está presente en la mayoría de los pueblos indígenas de la región. Esta característica representa un lugar privilegiado para constituirse en una crítica del

paradigma consumista e individualista de Occidente. Ambos elementos -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 han trabajado un grupo nutrido de autores, latinoamericanos en su mayoría, cuyos escritos han sido publicados por CLACSO, la editorial Abya Yala (Ecuador), La Muela del Diablo (Bolivia) y numerosos artículos y publicaciones en diversos medios académicos. En este grupo se encuentran Luis Tapia, Ximena Soruco Sologuren, María Teresa Zegada Claure, Álvaro García Linera, Raúl Eugenio Zaffaroni, Alberto Acosta, Eduardo Gudynas, Josef Estermann, Mabel Thwaites Rey, Luis Alberto Reyes, entre muchos otros intelectuales.

La sociedad boliviana es sumamente compleja y el proceso en el que está inmersa es rico e innovador en tanto involucra valoraciones y prácticas que se diferencian ampliamente de las conocidas. Las temáticas planteadas nos conducen a reflexiones y consideraciones que amplían la perspectiva 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 Ecuador de 2008 que comparte con la boliviana su pertenencia a un horizonte pluralista y de democracia intercultural.

2. La modernidad occidental

2.1. Estado, soberanía y derechos individuales en la concepción de la filosofía política moderna

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 reflexión de la filosofía política comenzó a definir nuevas problemáticas, conceptos y teorías. Si bien tuvo su centro en Europa, el nuevo paradigma no tardó en ser hegemónico y, a partir de la conquista y la expansión colonial, incluir en su modelo civilizatorio al resto de los territorios de Occidente.

En Europa, la construcción de los Estados soberanos fue un proceso indisolublemente ligado a la disolución de las estructuras feudales y al 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 duradero[1]. El término soberanía aparece en escena junto con el término Estado a fines del siglo XVI[2]. Ambos conceptos afirman una realidad que se contrapone al poder medieval, tanto al poder del papado como al del imperio. La soberanía del Estado implicará la concentración del poder sobre una población, en un territorio y dispondrá además del monopolio de la violencia. Los nuevos Estados soberanos rompieron con las estructuras sociales feudales, caracterizadas por sus elementos jerárquicos y en su lugar impulsaron la emancipación del individuo. Frente a esta situación, la construcción política estatal 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 porque significará la eliminación de los poderes feudales y de los cuerpos intermedios vigentes, y en el externo, porque incluye la relación con otros Estados soberanos en una época de transformación y desintegración imperial. En el ámbito de la filosofía política existen numerosos autores que definen el concepto de soberanía, entre ellos uno de sus precursores es Jean Bodin (1529-1596), para quién la soberanía 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 indivisible[3]. Bodin seguía la tradición aristotélico tomista según la cual la unidad de la sociedad no es el individuo sino la familia y en ello se diferencia de uno de los filósofos políticos de mayor trascendencia en la conformación del nuevo paradigma: Thomas Hobbes (1588-1679)[4].

---

[1] Los 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.

[2] Véase Bobbio, N y Mateucci, N., *Diccionario de Política 4ta ed.* México, Siglo XXI, 1986. Pág. 1535.

[3] Según 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., *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político 2da ed.*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pág. 80.

[4] Hobbes también sostenía una posición absolutista en la que el poder soberano no tenía límites jurídicos ni éticos, pero la toma de sus decisiones estaba basada en una racionalidad que tenía como objetivo lograr la paz

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 al modelo vigente desde Grecia clásica, que estaba asentado sobre dos preceptos centrales. Por un lado, se apoyaba en la consideración del ser humano como un ser con una naturaleza "política" innata. Por el otro, sostenía la preeminencia del todo frente a 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 el modelo tradicional existía una vinculación intrínseca, ontológica, entre el ser humano y la comunidad política que constituía la polis. Esta 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 social cumplía su rol y con ello colaboraba con el orden del conjunto. Las distinciones y las discriminaciones sociales en el ejercicio de los derechos y las obligaciones quedaban así plasmadas ontológicamente en una estructura fuertemente estratificada y 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 de la puesta en práctica de los principios éticos que guiaban sus conductas personales y sociales. El bien común de la sociedad se lograba a partir de un obrar racional y ético

---

social en favor de los intereses y utilidades de los individuos. Además 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. Del mismo modo, 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- sirvieron 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 diferencia de los autores anteriores veía en el Parlamento el origen del poder supremo. Por su parte Jean Jacques Rousseau (1712-1778) más adelante, definirá la soberanía como la emanación del poder del pueblo inaugurando la tradición democrática moderna.

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 al mismo tiempo condenaba a la esclavitud y a 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 también 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 nuevas constelaciones teóricas. Una de sus expresiones más importantes la constituye la escuela del derecho natural o *iusnaturalismo*. En ella se agrupan filósofos que tienen 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 teóricas de la filosofía política moderna de mayor relevancia. Tal 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.[5]

El iusnaturalismo moderno se diferencia del modelo clásico en sus dos postulados centrales. Por un lado -respecto a la preeminencia del todo sobre las partes- , desconoce la idea de un orden metafísico universal que la sociedad reproduce, en el que cada cosa tiene su lugar, 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. Por otro lado -respecto a la sociabilidad innata del hombre- el iusnaturalismo 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

[5] Dotti, J.E., "Pensamiento político moderno", en: de Olaso, E., (ed.), *Enciclopedia iberoamericana de filosofía, Volumen VI. Del Renacimiento a la Ilustración I*, Madrid, Trotta, 1994, apartado I1.

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, motorizado por su interés personal, se somete a las leyes y a un gobierno que le garantice su seguridad. La pregunta central que el modelo iusnaturalista intentará responder es porqué los hombres obedecen y de donde surge la legitimidad de quienes ejercen el mando.

La respuesta teórica a la pregunta sobre la obligación política se expresará, desde los pensadores iusnaturalistas, en la teoría del contrato social. Sin duda, la teoría del contrato constituye uno de los artefactos teóricos que ha tenido 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 acceden 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 es 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. Esta situación 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 parcialmente a sus libertades para delegarlas a una organización mayor -el Estado- que a partir de tal adhesión y del consenso logrado por quiénes 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 origen.[6]

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

[6] Dotti, op.cit., apartado II.2.

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 que sirve de marco para la comprensión y la construcción de una vida en sociedad. En la medida en que 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; retomando otra vez a Dotti:

> 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 moderna.[7]

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 y garantizar la seguridad y la supervivencia de los individuos; es por ello que:

> […] se trata del *pacto* o *contrato social*, que marca el antes y el después respecto de la decisión –individual y colectiva– de convivir políticamente. Sin acuerdo, no hay vida en común bajo una autoridad soberana. Lo que para los antiguos era la conclusión natural de la evolución de formas de existencia siempre orgánicas y comunitarias, para los modernos es el resultado de una ruptura voluntaria de la condición en que la naturaleza ha puesto al hombre.[8]

El orden político y social del modelo tradicional provenía de un orden incuestionable dado por el cosmos, pero la modernidad realizará una inversión de sentido. En el nuevo paradigma, los roles y las posiciones diferenciadas, y los beneficios y las obligaciones que ellos entrañan son comprendidas como construcciones artificiales y revisten menor trascendencia si se las considera en relación a los valores de libertad e igualdad que constituyen su núcleo esencial. Dotti agrega:

> Fundamentalmente, el núcleo de la pedagogía iluminista es que las distinciones, prerrogativas y obligaciones, inevitables en toda convivencia, son artificiales y secundarias frente a la libertad y a la igualdad propias del hombre en cuanto tal, previo a su pertenencia a tal o cual rango dentro de un orden político.[9]

---

[7] Dotti, op.cit., apartado I.2.
[8] Dotti, op.cit., apartado II.1.
[9] Dotti, op.cit., introducción.

La teoría del contrato, en las versiones de Hobbes, Locke y también de Kant, constituye una construcción meta-teórica que despliega un razonamiento ético-político mediante el cual se valora primordialmente la libertad individual antes de valorar una fórmula política de convivencia. Si bien Rousseau comparte con estos autores la idea del contrato como acuerdo voluntario, sostiene que la voluntad general tiene prioridad respecto a la voluntad individual. Para Rousseau, el ejercicio del poder soberano expresaba una racionalidad centrada en la voluntad general antes que individual. Los intereses particulares quedaban subsumidos al logro del bien común y ello constituía el vínculo social fundamental. Sin este acuerdo no existiría la sociedad con lo que la soberanía se definía entonces como la expresión de la voluntad general más que como la simple adición de las voluntades individuales.

Entre los distintos teóricos que postulan la idea del contrato social se pueden encontrar enormes divergencias tales como la mencionada respecto a Rousseau. En referencia a tales diferencias, Norberto Bobbio[10] menciona que 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 demostrativa.[11]

Los pensadores iusnaturalistas intentaron utilizar el paradigma teórico y metodológico que había dado lugar a los nuevos conocimientos científicos de la física y la astronomía para la elaboración de teorías respecto de la sociedad y el Estado. Hobbes, por ejemplo, pretendía elaborar una "geometría moral" que estableciera leyes naturales que permitieran explicar el comportamiento humano y a partir de esta racionalidad fundar un orden social y político 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 poder cimentar la nueva organización social y política que traía consigo la modernidad.

> Sin embargo, (según Bobbio y Bovero) más allá de las variaciones estructurales, dentro de los límites de un modelo único, y más allá de las divergencias ideológicas, todas las filosofías políticas que se incluyen en el ámbito del iusnaturalismo tienen, respecto a las

[10] Según Bobbio (1909-2004) la fecha de inicio del iusnaturalismo está dado por la obra de Hugo Grocio (1583-1645) y su finalización está dada tanto por las grandes codificaciones de la época napoleónica de principios del siglo XIX como por el historicismo hegeliano.

[11] Bobbio, N. y Bovero, M., *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, Fondo de Cultura, 1986, pág.18.

> que las anteceden y a las que las siguen, una característica distintiva común: la tentativa de construir una teoría racional del Estado.[12]

El ejercicio de la racionalidad aplicada al pensamiento sobre la vida en sociedad y a la organización política de sus miembros se expresó a fines del siglo XVIII en las consignas del Iluminismo de 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 nuevo impulso 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 derechos del sujeto frente al Estado y son privados cuando se trata de los derechos 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 a los seres humanos, se niegan los derechos a los animales que hasta ese momento eran juzgados y penalizados sirviendo de chivos expiatorios ya que se evitaba con ello que el castigo recayera sobre los humanos. Los derechos subjetivos definen los ámbitos de acción dentro de los cuáles sus titulares pueden actuar y se considera que todo aquello que no está específicamente prohibido, es territorio 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 la pregunta acerca de porqué el individuo tiene que hacer tal o cual cosa. Ellos 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 porque se privilegian los derechos -en términos conceptuales- frente a las obligaciones.[13]

---

[12] Ibídem, pág. 126.

[13] Habermas, J., *La constelación posnacional*, Buenos Aires, Paidós Ibérica, 2000, págs. 148 y 149.

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, pero 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 a la legitimidad de las normas jurídicas positivas, es el poder estatal quien debe ocuparse de su validez mediante dos caminos. Por un lado garantizando que se cumplan los procedimientos racionales establecidos para su legislación, por el otro, 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. Paulatinamente, 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, quienes ocupan en la actualidad el punto de referencia moral -o la ética vinculante- tanto local como a nivel internacional. A pesar de ello, son varios los países fuera de Occidente que 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 derechos económicos, sino que critican el predominio de una perspectiva que privilegia los derechos antes que las obligaciones.[14]

[14] Es 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 los 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, 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., "The African Context of Human Rights", en *Africa Today*, 34, 1987, pág. 5." Citado en Habermas, op.cit., pág. 159. Por su parte, 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. B. 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 incompletud.

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 tradición republicana y la tradición liberal. Mientras la tesis republicana pone el acento en la dimensión política del individuo -y está 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 definidas como "libertad de los antiguos", quienes concebían a la libertad de la persona en relación con su status en la comunidad -libre o esclavo- pero tenían una visión positiva en tanto la libertad se relacionaba con la participación política y con las posibilidades de autorrealización moral. Por el contrario, la "libertad de los modernos" se basa en una visión negativa de la libertad, considerada 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, existe 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 que 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 parlamento[15]. Desde la ciencia política actual, el constitucionalismo se define como una técnica jurídica que tiene como objetivo asegurar a los ciudadanos el ejercicio de sus derechos individuales limitando el poder soberano del Estado[16]. A lo largo de la historia, tal técnica jurídica se habría presentado 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 ellas implican que los actos del poder público deben enmarcarse en el conjunto de leyes

[15] La 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.
[16] Véase Bobbio y Mateucci, op.cit., pág. 389.

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, teórica, que sirvió de base para la configuración de un ideario, pero en la práctica el contrato social 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. Fueron numerosos los pensadores y filósofos que 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 XX.[17]

La teoría del contrato ha recibido innumerables críticas a sus fundamentos y afirmaciones, entre ellas, las más importantes son las críticas de David Hume (1711-1776) y la de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Si bien en la actualidad las teorías del contrato social no tienen una gran vigencia en la filosofía política, sí es posible señalar que este concepto ha dejado una impronta importantísima en el imaginario de filosofía política moderna y contemporánea. Es desde esta perspectiva que autores como de Sousa Santos para quien "el contrato social es la metáfora fundadora de la racionalidad social y política de la modernidad occidental"[18], utilizan la noción del contrato para realizar una crítica a tal racionalidad, develar sus presupuestos y debilidades así como los mecanismos a partir de los cuáles 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, el contrato incluye a individuos y sus asociaciones, pero no incluye a otros seres distintos del ser humano como, por ejemplo, la naturaleza. Desde esta perspectiva y de acuerdo con el nuevo paradigma moderno, su naturaleza es antropocéntrica. En segundo lugar, sólo quienes detentan la ciudadanía, fundada territorialmente, pueden ser considerados parte del acuerdo, por lo que quedan excluidos quienes no son considerados

[17] Esto no significa que previamente no existieran intelectuales como José Carlos Mariátegui (1894-1930), José María Arguedas (1911-1969) o Gamaliel Churata (1897-1969) que ya desde la segunda década del siglo XX comenzaron a plantear opciones emancipatorias que reivindicaban la identidad indígena, pero que sin embargo, no se tradujeron en opciones políticas con posibilidad de poder. Véase Mazzeo, M., *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América,* Buenos Aires, El Colectivo, 2008.

[18] de Sousa Santos, B., *Reinventar la democracia, reinventar el Estado,* Buenos Aires, CLACSO Libros, 2006, pág. 9.

ciudadanos, entre ellos las mujeres, los niños, los extranjeros, los inmigrantes, entre otros seres humanos considerados aun como parte del estado de naturaleza. Por último, la ficción contractual no incluye los intereses personales que quedan reservados a un ámbito privado y sólo incluye el acuerdo de aquellos intereses considerados públicos.

Puede decirse que existe una contradicción entre la lógica operativa del contrato y su lógica de legitimación. De acuerdo con su lógica operativa el contrato actúa a través de criterios de inclusión y exclusión pero lo llamativo es que de acuerdo con su lógica de legitimación, opera como si no existieran exclusiones. Los criterios 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. Dice de Sousa Santos al respecto:

> Las tensiones y antinomias de la contractualización social no se resuelven, en última instancia, por la vía contractual. Su gestión controlada depende de tres presupuestos de carácter meta-contractual: un régimen general de valores, un sistema común de medidas y un espacio- tiempo privilegiado.[19]

En cuanto al régimen general de valores, éste se refiere al rol integrador y creador de sociabilidad que tienen los ideales de bien común y de 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 a la sociedad.

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), quién dio inicio a la cartografía moderna, establecieron no sólo criterios de escalas, sino también una forma de ver el mundo eurocéntrica.[20] La técnica de conformación de escalas, por ejemplo, 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 numerosos formas, la mercancía y el dinero, constituyen sus manifestaciones más visibles. A través de ellas es posible medir elementos

---

[19] de Sousa Santos, B., *Reinventar la democracia, reinventar el Estado, Buenos Aires,* CLACSO Libros, 2006, pág. 10.

[20] Gerardus 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 tamaño de otros países o continentes.

trascendentales para el capitalismo como el valor de cambio, los salarios, las utilidades, la cuantificación de los riesgos y de los daños.

Por último, en cuanto al espacio-tiempo privilegiado, éste 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. El espacio estatal nacional 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 nacionales. 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 estatal.[21]

El contrato social y los principios sobre los cuáles se ha construido -libertad e igualdad- ha servido de fundamento de la convivencia social y ha devenido un paradigma que 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 ha sido objeto de numerosas luchas sociales y políticas en virtud de las cuáles se redefinieron instituciones y se incorporaron al contrato nuevos actores. Según el autor, tres grandes constelaciones institucionales actuaron en este proceso conflictivo de incorporación/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-. Y, por último, la

[21] de Sousa Santos, op.cit., pág. 12.

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.

Sin embargo, estos procesos resultaron limitados y confirmaron exclusiones que se manifestaron, por ejemplo, en quiénes no accedieron a la ciudadanía a través del trabajo por ser desocupados o trabajadores informales, o quiénes 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 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 encarnaban.[22]

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 los países de América latina, donde la contractualización fue mucho más limitada y precaria que en los países centrales.

2.2. Los Estados nacionales y la matriz colonial

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. Pero estas ideas resultaron limitadas en tanto 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 limitada, se construyó una civilización industrial con centro en Europa que avanzó a través de la conquista y la expoliación de territorios de otros continentes y que no dudó en beneficiarse con el usufructo de sus recursos naturales, sus esclavos y sus materias primas.

Este dispositivo encontró sus argumentos racionales justificatorios tanto en el ámbito de la filosofía como en el de la sociología que estaba, en ese entonces, dando sus primeros pasos teóricos. Las teorías de Hegel y 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

[22] de Sousa Santos, op.cit., pág. 15.

su grado de evolución racional[23]. Los nativos no europeos eran considerados pueblos infantiles que no tenían la posibilidad de alcanzar el requerido status de racionalidad y verdad.

Por su parte 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. Spencer interpretaba que la historia evolucionaba a partir de un progreso que iba desde 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 el caso de los alemanes o los ingleses. Ambos pensadores elaboraron teorías en las que justificaron con argumentos racionales el etnocentrismo europeo, su superioridad y su derecho a dominar pueblos de otras latitudes y longitudes. Tales argumentaciones fortalecieron la idea del rol tutelar que los pueblos civilizados debían ejercer respecto de quienes estaban prácticamente en condición de mera naturaleza. En relación con esto el académico Enrique Dussel (1934-) 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 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, encubierta.[24]

Esta idea de "otra cara dominada, explotada y encubierta" puede ser relacionada con lo que de Sousa Santos define como pensamiento abismal para hacer referencia al modo en que la dominación colonial europea fue dispuesta al resto del mundo. El concepto de pensamiento abismal se basa en la idea de que las concepciones dominantes establecieron líneas demarcadoras que definieron un mundo metropolitano -en el que el contrato social estaba vigente- cuya existencia se asentaba en la

[23] La presuposición de todo el sistema hegeliano es que el mundo es racional. Su filosofía intentará describir a través de su sistema de categorías el curso racional del mundo. Este curso puede ser comprendido como el despliegue de la "Idea" que como construcción racional está originalmente vacía de contenido pero que sólo 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.

[24] Dussel, E., citado en Roitman Rosenmann, M., *Pensar América latina: el desarrollo de la sociología latinoamericana*, Buenos Aires, CLACSO, 2008. Pág. 42.

invisibilización y en la negación del otro, o sea del mundo colonial. Tal concepción se llevó adelante a través de dos dispositivos fundamentales: el conocimiento y el derecho modernos. El conocimiento moderno dejó del lado luminoso y visible a la ciencia, mientras que los saberes tradicionales particulares de las culturas colonizadas quedaron en la oscuridad.

En cuanto al derecho moderno, la línea global que separa el viejo mundo del nuevo, fue la que posibilitó su emergencia y en particular la del derecho internacional moderno. El Tratado de Tordesillas (1494)[25] 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 al 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, invisibilizados. 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.

> 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 civil.[26]

Conocimiento y derecho modernos constituyen las dos mayores líneas globales de tiempo moderno y son interdependientes. Los saberes tradicionales no pueden ser jugados en términos de verdad y falsedad, los criterios jurídicos metropolitanos tampoco son válidos para los territorios coloniales.

[25] El Tratado de Tordesillas fue signado por Portugal y España y establecía una línea de demarcación sobre tierra y mar que dividía las posesiones de ambas potencias.

[26] de Sousa Santos, B., "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes" en Tapia Mealla, L. (coordinador), *Pluralismo Epistemológico*, La Paz, Muela del Diablo Editores, 2009, pág.36.

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.

En América latina las constituciones nacionales del siglo XIX fueron liberales y republicanas, y como tal se asentaron en la idea de una sociedad compuesta por individuos con iguales derechos y obligaciones quiénes conformaban la sociedad nacional. 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.[27]

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 moderna 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 de 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. Estos 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 política moderna -asentada en la adscripción de un individuo a un Estado nacional partir de los lazos territoriales- fue largo y escarpado, no fue automático, generó resistencias, encontró obstáculos y tuvo sus propias características distintivas si se lo 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 ésta generaron un nuevo escenario político fecundo para la instauración del nuevo régimen político. La caída de la monarquía española actuó como un catalizador en la realidad americana y facilitó la propagación de un nuevo ideario político y de nuevas definiciones sobre quiénes serían los nuevos sujetos políticos y cómo ejercerían la nueva legitimidad ciudadana. Pero el individuo moderno, tal como lo conocemos hoy, no existía en América cuando la situación de independencia se presentó en

[27] 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.

las colonias españolas. Ello determinó una especificidad propia que combinó exclusión de mayorías a la par que convivencia, durante un largo período, de un conjunto de prácticas políticas y sociales del antiguo régimen junto a modalidades de participación política modernas. Las nuevas prácticas republicanas se fundamentaban en el voto individual en contraste con las viejas prácticas políticas 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 esta comunidad política quedaron excluidos sectores amplios de la población -entre ellos los pueblos indígenas- mientras que la ciudadanía política se mantuvo sumamente restringida a pequeños sectores acomodados. Será recién a mediados del siglo XX cuando comenzará a producirse la integración de las mayorías.

3. Liberalismo y razón de Estado en la visión de Michel Foucault

En la obra *Nacimiento de la Biopolítica*[28], Foucault se enfoca en el estudio de las condiciones que posibilitaron el surgimiento de una importante tecnología de poder -la biopolítica- que, junto con los dispositivos disciplinarios, intervinieron definitivamente en el proceso complejo y múltiple por el cual se dio forma a la subjetividad moderna. Esta condición de posibilidad está dada por la irrupción del liberalismo como régimen de verdad. El autor define el concepto de gubernamentalidad, y a partir de él se podrán 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 la construcción de sus subjetividades.

Foucault ya había definido una microfísica del poder relacionada con la implementación y el funcionamiento de dispositivos disciplinarios actuantes sobre los cuerpos individuales[29].

La acción permanente y sin pausa del control disciplinario sobre los humanos a lo largo de la época histórica moderna había redundado en la internalización de los valores de una conciencia responsable,

[28] Este texto recopila las clases dictadas por el autor en el College de France entre enero y abril de 1979 y es el único en el que el autor trata temas contemporáneos tales como el neoliberalismo.

[29] Las disciplinas actúan sobre el cuerpo-máquina, es decir el cuerpo individual al que siguen de cerca, y lo moldean a fondo marcando su tiempo, delineando sus pareceres y su subjetividad. Todos estos dispositivos constituyen 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 maquina 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 logran que los individuos incorporen pautas y modelos de comportamiento logrando una verdadera ocupación política del cuerpo. Véase Foucault, M., *Historia de la Sexualidad 1. La voluntad del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008.

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 implica una individuación descendente. Con anterioridad el cuerpo que importaba era el del soberano, con el acceso al poder de la burguesía se instauran prácticas para vigilar los cuerpos de los encerrados primero y la vida de la población después: anatomopolítica y biopolítica. Esta última actúa sobre la 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 de la población. Esta macrofísica del poder refiere a fenómenos colectivos que atañen a un grupo de seres vivos atravesados por leyes biológicas y cuya regulación 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. El paroxismo de la biopolítica son los exterminios racistas del siglo XX.

> 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 enteramente.[30]

Con la biopolítica es indispensable que entre en juego el Estado. Foucault analizará, entonces, las condiciones que posibilitaron la implementación de esta macrofísica de poder y para ello se enfocará en el estudio de la racionalización de la práctica 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 tales como se presentaron históricamente y también como se racionalizaron, es decir, cuáles fueron las características que tuvo el ejercicio de una reflexión teórica que tenía como objetivo 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 el autor 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, y siempre de acuerdo con la razón de Estado es lo que el autor define como arte

[30] Foucault, M., *Historia de la Sexualidad 1. La voluntad del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008, pág. 132.

de gobernar o práctica de la gubernamentalidad. Esta 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 funcionamiento del mismo, mucho más que en las clases que lo ejercen o en la dirección que podría adquirir una teoría del Estado[31]. En línea con su rechazo a concepciones esencialistas y a universalismos, y a su convicción respecto de un abordaje heurístico del Estado a partir de prácticas concretas e históricas expresadas en las gubernamentalidades, menciona lo siguiente:

> 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 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 múltiples.[32]

En este párrafo 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.

3.1. Razón de Estado en el período clásico (siglo XVI y XVII)

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 apoyaba su poder en el mando del ejército. En cuanto a la relación del rey con sus súbditos, ésta era de carácter paternalista y depositaba en la autoridad la responsabilidad por la salvación. La razón de

[31] Es interesante su perspectiva respecto a 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 en el socialismo más que una teoría del Estado, necesita un arte de gobernar ya que siempre ha estado adosado a otras gubernamentalidades.

[32] Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, pág. 96.

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 estatales y construye su propia soberanía, el gobernante tendrá que respetar un conjunto de leyes divinas, naturales y morales que son exteriores al Estado. El autor menciona:

> […] el Estado no es ni una casa, ni una iglesia, ni un imperio. El Estado es una realidad específica y discontinua. Sólo existe para sí y en relación consigo, cualquiera sea el sistema de obediencia que deba a otros sistemas como la naturaleza o Dios.[33]

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 se presenta- 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 los 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. Es una gestión que se hace cargo de todos los detalles de las actividades de los individuos y de 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, 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 entonces las prácticas de gubernamentalidad que corresponden a la razón de Estado del período clásico. Dice Foucault:

[33] Ibídem, pág. 20.

> Entonces, mercantilismo por un lado, Estado de policía por otro, balanza europea: todo esto constituyó el cuerpo concreto de este nuevo arte de gobernar que se ajustaba al principio de la razón de Estado. Son tres maneras -solidarias entre sí, además- de gobernar de acuerdo con una racionalidad cuyo principio y ámbito de aplicación es el Estado.[34]

Como se ha mencionado, la gestión externa se caracteriza por ser limitada mientras que la gestión interna o Estado de policía, se caracteriza por su ilimitación. Sin embargo, paralelamente a la institución de esta razón de Estado, y como contrapartida y reverso de ella, en este período 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 nueva etapa cuando, como contracara del arte de gobernar impulsado por la razón de Estado, la polémica teórica por los límites al poder soberano adquiere actualidad. En este debate participan distintas construcciones conceptuales: en primer lugar se convoca a las leyes fundamentales del reino que son anteriores y constitutivas del Estado por lo que lo preceden y limitan desde afuera. En un segundo lugar, la teoría del derecho natural, basada en la idea de un hombre racional libre de escoger tanto el uso del poder como el modo de conservar su vida de acuerdo con los dictados de su razón. 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. Estos derechos individuales son imprescriptibles y el soberano debe acatarlos, o sea que limitan su poder. En tercer lugar, el derecho natural sirvió de fundamento a los teóricos del contrato social, entre ellos Hobbes, Locke y Rousseau quiénes se basarán en sus preceptos para elaborar las distintas teorías respecto a la constitución, fundamento y legitimidad del poder soberano cuyo rol se instituye precisamente a través del contrato. Por último, señala 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 teóricas sirvieron para poner en el centro de la escena cuáles serían los modos de relación entre gobernantes y gobernados. Las limitaciones que plantean al ejercicio del gobierno son todas exteriores, es decir, que 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 también lo que hacen es activarse, una vez que el soberano traspasa un límite a partir del cual su gobierno se torna ilegítimo. Y menciona:

> […] 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

[34] Ibídem, pág. 21.

> la razón de Estado, la encontramos por el lado de la razón jurídica. Pero como pueden ver, es una limitación externa.[35]

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 pero 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.

3.2. La razón de Estado frugal (siglos XVIII y XIX)

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 del siglo XVI y XVII, sino que será interno a las nuevas prácticas gubernamentales. El nuevo arte de gobernar que se desarrolla a partir de mediados del siglo XVIII retoma los objetivos planteados por la razón de Estado 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, lo impulsará desde su interior. La razón gubernamental moderna establece una regulación interna de la racionalidad gubernamental.

La limitación de la acción del gobierno -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 el autor, 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 planteados. Es en base a ellos que el gobierno tendrá que autoimponerse un límite y establecer una agenda que defina lo que conviene hacer y lo que no conviene. Debe calcular cuales son los límites que mejor permiten alcanzar los objetivos deseados. Pero estos límites no están trazados en los individuos en tanto deban someter ciertos aspectos de su libertad al Estado mientras que sobre otros aspectos éste no tenga injerencia, es 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 como penalizar al soberano o en cuestionar la legitimidad de sus acciones, sino que a partir de ahora se centrará en como disminuir

[35] Ibídem, pág. 25.

la injerencia del Estado, como 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 científica puede leerse en el contexto general de formación de los discursos científicos de especialización en áreas temáticas y de 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 antiguos 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 verdad[36]. Este régimen 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 aseguraran prosperidad y riqueza pero la lógica que animará sus principios será radicalmente diferente.

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 que constituyen su objeto de estudio, lo que le permite el establecimiento de regularidades. A partir de estas regularidades, es capaz de formular leyes naturales -de precios, salarios, oferta, demanda, entre otras- , que se erigen como verdades contra las que no se puede ir en contra y en función de las cuáles se discriminarán las acciones correctas que el gobierno debe tomar, de aquellas que no son convenientes. Esto significa que las acciones se medirán a partir de una lógica pragmática de éxito o fracaso y que en función de ello, debe calcular, entre un gobierno máximo y un gobierno mínimo, cual es el punto justo. Además de los objetivos de gobierno ya mencionados -riqueza, fortaleza, solidez- se incorporará un nuevo objetivo definido a partir de las reflexiones y los aportes teóricos 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: la autolimitación de la práctica gubernamental por el principio de verdad. Y esto es, justamente, lo singular de este nuevo arte de

[36] Según 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" Ibídem, pág.53.

gobernar a partir de la ciencia económica, en el que simultáneamente se constituyen un nuevo ámbito de verdad y un nuevo principio de autolimitación interno del Estado. Esta nueva racionalidad y el nuevo tipo de cálculo que lo animan, 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 máxima.[37]

El liberalismo, entonces, instituye una práctica a partir de un principio y un modo de racionalización que busca una economía máxima y en consecuencia un Estado mínimo, y en este sentido, constituye 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 cuáles pueden evaluarse las prácticas del gobierno. La conexión entre la economía política y la razón de Estado se da en un lugar privilegiado, el mercado. Tal como menciona el autor:

> […] el principio de esa conexión que procuré señalar, esa conexión entre práctica de gobierno y régimen de verdad seria lo siguiente […] que había, pues, algo que en el régimen de gobierno, en la práctica gubernamental de los siglos XVI y XVII y también en la Edad Media, había constituido uno de los objetos privilegiados de la intervención, de la regulación gubernamental, algo que había sido el objeto privilegiado de la vigilancia y las intervenciones del gobierno. 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 suceden 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.[38]

No es que el mercado no hubiera ocupado el centro de la reflexión y de la acción en la etapa anterior pero, en esta oportunidad, las numerosas intervenciones de gobierno que lo caracterizaban se dejan a un lado para que puedan desenvolverse en libertad los procesos naturales y los mecanismos espontáneos que lo caracterizan. Tales mecanismos y procesos no deben ser alterados ni desnaturalizados, sino liberados para obtener unos objetivos deseados. Como ejemplo puede

[37] Foucault, op.cit., pág. 360.
[38] Foucault, op.cit., pág. 45.

mencionarse la búsqueda de lo que se define como un “precio verdadero”, concepto que reemplaza el objetivo de lograr un “precio justo” tal como buscaba el mercado en la etapa anterior. Hasta el siglo XVII el mercado era un lugar de jurisdicción, un espacio en el que se realizaba la justicia en tanto la búsqueda de un precio justo garantizaba cierta justicia distributiva. El gobierno intervenía a partir de una gran cantidad de reglamentaciones que 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 un lugar de veridicción y a la vez un lugar de verificación o falseamiento de la práctica gubernamental. Foucault expresa que existieron numerosas razones que explican cómo el mercado se transformó en un lugar de veridicción y cuenta entre ellas fundamentalmente el crecimiento económico y poblacional continuo, la afluencia también continua de oro desde las colonias, la intensificación de la producción agrícola y por último, 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 del Estado frugal, centrado en las leyes del mercado, no implica que la razón jurídica no tenga lugar en este mecanismo. Lo que se va a plantear es 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 rousseauniana, y la radical cuyos antecedentes se pueden encontrar en el empirismo inglés.

La posición axiomática sostiene una argumentación que parte de la idea de que los derechos naturales u originarios de los individuos deben ser analizados para determinar cuáles de ellos pueden cederse y cuáles no, y 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. La otra postura, protagonizada por el radicalismo inglés se caracteriza por su argumentación empirista. Ella parte del análisis de la práctica gubernamental, revisa las acciones de gobierno, sus objetivos, sus límites de hecho y sus límites deseados, definidos a partir del cálculo de utilidad. En un principio, el radicalismo inglés 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. Es decir, considera clave si las acciones de gobierno 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 el siglo XVI y XVII como tecnología jurídica que acompaña a la razón de Estado estará ligado a las preocupaciones de soberanía y legitimidad, en cambio la nueva 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 Estado.[39]

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 son 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 gobernantes respecto del gobierno, de carácter empírico. A pesar de ello, es, según su juicio, 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 derecho. En 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. Desde 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.[40]

La nueva razón gubernamental articula dos principios fundamentales de su autolimitación, por un lado, como se ha mencionado, entiende al mercado como el lugar de los intercambios y como un espacio de veridicción. Por otro lado, 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 que es fundamental para comprender la nueva racionalidad

[39] Foucault, op.cit., pág. 60.
[40] Foucault, op.cit., pág. 64.

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 equilibro 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 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 que 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 instaura 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 a 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. Por último, el tercer elemento característico de la nueva razón gubernamental es el lugar de 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 de los intercambios impulsados por esta idea, servirá 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 colonización 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 teóricos 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 quien ha querido que se establezca mundialmente una actividad económica de producción e intercambio y es ella quien 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 -que son 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 que de forma espontánea converge con los intereses de los otros, constituye la contracara de la razón gubernamental del 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 empirista inglesa de Locke. La gran transformación teórica que se planteará a partir de allí es la definición del sujeto no tanto por la consideración de su libertad, o por la oposición del alma y el cuerpo, o por la presencia inevitable del pecado, sino por sus elecciones individuales que son irreductibles e intransmisibles[41].

El principio de una elección que es individual, irreductible e intransmisible, atomística y siempre referida al sujeto mismo, es el interés. Cabe señalar aquí la posición crítica a la escuela iusnaturalista que presenta Hume para quién adherimos al contrato no tanto por la obligación jurídica que surge de su adhesión sino por el interés de salvaguardar nuestra vida, el comercio y los intereses en general. Nuestro compromiso de adherir al contrato se renueva en la medida que observamos que ello resulta imprescindible para el logro de nuestros intereses. El principio empírico que explica la adhesión al

[41] Es interesante lo que Foucault menciona respecto al carácter penoso de las cosas: "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 análisis." Foucault, op.cit., pág. 312. Respecto a la intrasmisibilidad 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.

contrato social es -más que una pura voluntad jurídica- el interés del ser humano por salvaguardar su vida y proteger sus intereses. Pero esto no significa que el sujeto de interés reemplace al sujeto jurídico sino que ambos coexisten, aunque de hecho, el sujeto de interés desborda permanentemente al sujeto 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 y subjetiva que, si bien tiene una lógica diferente a la del sujeto de derecho, es articulable con la voluntad jurídica que se expresa en la idea del contrato social.

El sujeto de derecho es en primer lugar el titular de los derechos naturales pero al mismo tiempo, en el proceso de su constitución, necesariamente 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 ya que mientras 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 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 que están fuera de su control tales como el clima o las decisiones de otros gobiernos, pero 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 que es involuntario, indefinido e intotalizable no descalifican su cálculo de interés sino que, por el contrario, es allí donde se funda su cálculo individual y egoísta. El carácter positivo se su cálculo se basa justamente en todo lo que precisamente escapa de él.

Adam Smith puede ser considerado el fundador de una ontología atomística, es decir, la idea de que persiguiendo el propio interés, la mano invisible del mercado lo conduce a promover el bienestar del conjunto. El concepto de *homo economicus* (lockeano) y la idea 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 egoístas[42].

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. Por un lado la mano invisible hace funcionar al sujeto de interés individual dentro de una totalidad que funda su racionalidad en sus decisiones egoístas. Pero esa totalidad, como tal, escapa al dominio humano y contiene resabios teológicos emparentados con cierto optimismo económico. Smith sostiene que los agentes económicos deben actuar en función de sus intereses individuales y deben ser ciegos a la totalidad pues la experiencia histórica indica que la preocupación por el bienestar general, más allá que el expresado en la perspectiva atomística que sostiene, no ha dado buenos resultados. En esta idea se funda la condena a una visión política del proceso económico totalizadora 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 económico y sustrae al soberano y al Estado lo esencial de la vida en sociedad, los procesos económicos. La mano invisible descalifica a una razón política ajustada al Estado y a su soberanía.

3.3. La razón de Estado en el neoliberalismo

Foucault utiliza varias clases de su curso "El nacimiento de la biopolítca" 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 en nuestros días. Entre los economistas de Friburgo se cuentan Ludwig von Mises (1881-1973), Walter Eucken (1891-1950), Ludwig Erhard (1897-1977)[43] 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 que pudieran hacer referencia a los derechos históricos o a la legitimidad jurídica y que permitieran construir sobre las ruinas del régimen nazi, un nuevo Estado alemán soberano. Esta situación dramática por la que

[42] Foucault, op.cit., pág.320.
[43] Erhard fue conocido como el padre del llamado "milagro económico alemán" de la segunda posguerra.

atravesaba Alemania habría servido de contexto para el surgimiento de una articulación conceptual que emparentará libertad económica y soberanía política. Es decir, 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 poder 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 indefinidamente[44]. Marcaba 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, que si una se implementa no es posible escapar a las otras tres, y que, a pesar de que 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 entre liberalismo y el resto. Para los ordoliberales[45] alemanes las críticas al liberalismo hechas por sus adversarios deben ser atribuidas precisamente al Estado, a su racionalidad y a sus defectos intrínsecos. Y menciona:

> 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 mismo, no el principio de limitación del Estado sino su principio de regulación interna de punta a punta de su existencia y su acción.[46]

Y agrega más abajo respecto a 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

[44] Foucault discrepa con la idea de un Estado fuerte durante el nazismo. Por el contrario lo ve como un Estado débil, tanto por haber perdido jurídicamente su personería en favor de constituirse como un instrumento de la voluntad popular, porque el rol central del liderazgo del Führer descalifica al Estado desde adentro, así como también por la preeminencia del partido político en desmedro del Estado.

[45] Este 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, estos economistas venían produciendo un corpus conceptual que se constituirá en el antecedente más influyente del neoliberalismo estadounidense.

[46]Foucault, op.cit., pág. 149.

> 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 Estado.[47]

De este fragmento puede inferirse que Foucault sostiene que el neoliberalismo no es una versión remozada del liberalismo sino que es dueño de su propia lógica teórica. Tal nueva lógica puede ser identificada en una serie de desplazamientos conceptuales si se lo compara con el liberalismo característico de los siglos anteriores. En primer lugar, para las ordoliberales el principio de mercado, basado en el intercambio y la equivalencia, ya no será lo central y cederá su protagonismo al principio de competencia articulado con la desigualdad. 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. El Estado deberá tener una política activa de vigilancia e intervención permanente pero que es selectiva y nada tiene que ver con el dirigismo 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 competencia no es considerada como el resultado del juego natural de los apetitos, instintos y comportamientos, sino una esencia, un principio formal que tiene una lógica interna y una estructura propia. Por ello, la competencia debe ser construida a partir de condiciones que son cuidadosa y artificialmente establecidas. En este razonamiento puede verse claramente la naturaleza diferente que la intervención estatal tiene 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 al tema de los monopolios, la concepción clásica lo entendía como una consecuencia, a medias natural y necesaria del juego competitivo que hacía necesaria la intervención económica. Los ordoliberales sostienen que el monopolio no es parte de la lógica económica e histórica de la competencia y argumentan: 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) la fragmentación estatal y los proteccionismos favorecen el monopolio y d) la tendencia a la concentración se compensa en el largo plazo con otras tendencias que la neutralizan. Respecto a las acciones conformes, éstas pueden ser reguladoras u ordenadoras. Las primeras proponen actuar sobre las condiciones del

[47] Foucault, op.cit., pág. 149.

mercado con el objetivo de lograr la estabilidad de precios y el control de la inflación (no se establecen como objetivos políticas de pleno empleo o mantenimiento del poder adquisitivo, es decir, no hay una vinculación del mercado con lo social). Las acciones ordenadoras, por su lado, actúan sobre las condiciones estructurales y más generales del mercado. Por ejemplo: población, educación, régimen jurídico de explotación, entre otras. Por último, la política social no se plantea la igualdad como objetivo sino que el neoliberalismo sostiene que 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 no se relaciona con una intervención que tiene como objetivo corregir una inequidad producto del mercado, sino que se plantea como una intervención sobre la sociedad para lograr 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 re-conceptualización del Estado de derecho del siglo XIX. Este nuevo Estado de derecho formalizará la acción de gobierno como prestadora de las reglas del juego en el que participan como jugadores 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 teórica. 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 racional.[48]

La originalidad de la propuesta de Foucault estriba en el lugar protagónico que su teoría 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 quiénes sostienen que en el siglo XVIII fueron las ideas sobre democracia y la soberanía popular las que marcaron los rumbos de las nuevas realidades políticas y estatales. Sostiene que el problema de la legitimidad del orden político y de las constituciones quedó desplazado del centro de la escena política 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. Vinculado con ello, es interesante destacar el análisis de la distinción entre sujeto jurídico y sujeto de interés. Ambos tienen una heterogeneidad estructural y una vinculación diferente con el poder político, además Foucault considera que el sujeto de interés desborda en forma permanente al sujeto jurídico, sin embargo, ello no obstaculiza que los dos sujetos pueden coexistir.

Para concluir, es interesante señalar una vez más cuál es el enfoque de este autor respecto al Estado, entendido como el resultado de las prácticas de gubernamentalidad que están siempre de acuerdo con la razón de Estado y que lo recortan como especificidad móvil, discontinua e histórica:

> Y en ese aspecto trate 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 frio- 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, como conquista, como se encoge, como se extiende a tal o cual dominio, como inventa, forma, desarrolla nuevas prácticas; ese es el problema, y no hacer del Estado, sobre el escenario de

[48] Foucault, op.cit., págs. 306 y 307.

un guiño, una especie de gendarme que venga a aporrear a los diferentes personajes de la historia.[49]

4. El proyecto epistemológico de Occidente: subjetividad individual y razón práctica

4.1. Crítica a la epistemología fundacional

En los apartados anteriores se ha intentado reflejar algunos conceptos claves de la filosofía política generada en Europa que sirven de fundamento a Occidente, junto con críticas de pensadores que tienen como objeto de estudio la realidad europea, como la perspectiva de quiénes 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 las realidades políticas de nuestras sociedades americanas. 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 cuanto de local tienen las construcciones universales que la razón occidental esgrimió tanto para sus sociedades nacionales como, y sobre todo, para dar razón a la conquista, el sometimiento y la expoliación de las que las sociedades americanas fueron objeto.

Es por esta razón que en este apartado se intentará profundizar en otro de los grandes dispositivos de dominación como es el del predominio de las ciencias, ya que el modo de conocimiento que se desarrolla en la modernidad, es uno de los elementos clave donde debe buscarse 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 a la centralidad que adquiere el individuo, quién se constituye simultáneamente en sujeto de conocimiento, sujeto en ejercicio de una voluntad libre y, siguiendo a Foucault, también en sujeto de interés.

El proyecto epistemológico de la modernidad, centrado en el desarrollo de las ciencias exactas y naturales primero, y sociales un poco más tarde, ha recibido numerosas críticas desde distintas posiciones epistémicas y metodológicas. Desde una perspectiva comunitarista,[50] el filósofo

[49] Foucault, op.cit., pág.21.

[50] El 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 McIntyre (1929-), Michael Sandel (1953-), Michael Walzer (1935-) y Charles Taylor, entre otros. Los comunitaristas critican 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. Los comunitaristas toman de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) la idea según la

canadiense Charles Taylor realiza una crítica profunda al proyecto epistemológico moderno cuya particularidad es su asiento en el predominio del racionalismo como fundamento y fuente de todo conocimiento. La teoría del conocimiento sobre la que se construyen las edificaciones teóricas de la ciencia moderna es, según Taylor, aquella que considera al conocimiento como la representación interna de una realidad externa que es independiente, dando lugar a la conformación de una epistemología representacional.

El filósofo francés René Descartes (1596-1650) vino a dar un giro reflexivo en la epistemología representacional. Plantea que el verdadero conocimiento no requiere sólo la congruencia entre la representación interna de la mente y el objeto externo, sino que requiere 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 el poder considerar al pensamiento como un conjunto de operaciones formales que se llevan a cabo dentro de la mente del sujeto y que están totalmente separadas y descontaminadas del objeto. Sin embargo, diversos estudios realizados 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 fines.[51]

La hipótesis central del trabajo de Taylor es que la desvinculación entre sujeto y objeto constituye una concepción muy arraigada en nuestra cultura y que tal noción tiene una trascendencia moral. En otras palabras, sostiene que 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 idea de una certeza auto-reflexiva y auto-dada como condición central del conocimiento verdadero que se instaura a partir de Descartes. Señala también la importancia del ideal de autorresponsabilidad fomentado en la visión de los protagonistas de la ciencia tales como Nicolás Copérnico (1473-1543), Galileo Galilei (1564-1642), Charles Darwin (1809-1882) o Sigmund Freud (1856-1939), quiénes fueron capaces de oponerse a los conocimientos dominantes de su época defendiendo sus propias convicciones. El ideal moderno de la libertad es entendido entonces como autonomía responsable.

---

cual el significado de las expresiones lingüísticas no se da por su relación con la formación mental de un significado (representacionistas) sino que se da 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.

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

> Ser libre en el sentido moderno del término, es ser auto-responsable, apoyarse en el propio juicio, hallar el propio propósito en sí mismo.[52]

El proyecto epistemológico moderno y su teoría del conocimiento basado en los ideales de certeza y libertad auto-responsable operan a través de tres presupuestos antropológicos.

El primer presupuesto es aquel que considera al individuo como un sujeto libre y racional desvinculado de su entorno natural y social. Este presupuesto 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 presupuesto es el que supone un "yo" dotado de los atributos del primer postulado y capaz de reorganizar y operar sobre el universo social y natural para lograr su propio beneficio así como el beneficio de los otros. Este presupuesto es el que se opera en 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 tercer presupuesto antropológico es, de algún modo, una consecuencia social de los dos anteriores y refiere a la interpretación atomista de la sociedad que es considera el resultado de la suma de los propósitos individuales. Tal presupuesto es el que 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 tales como Hegel, Wittgenstein, Martin Heidegger (1889-1976) y Maurice Merleau Ponty (1908-1961). Si bien comparten una forma básica de argumentación que tiene sus orígenes 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 nueva revolución en la teoría del conocimiento. Desde Descartes, el sujeto cognoscente giraba en torno al objeto a conocer, pero, a partir de Kant, esta relación se invierte y hace que sea el objeto el que deba adecuarse a las condiciones del sujeto[53]. Para Kant las formas de captar la realidad son idénticas en todos los seres humanos, son universales -con ello su pensamiento se asemeja a los ideales universalistas de los ideólogos de la

---

[52]Taylor, Ch., *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica. 1997, pág. 26.

[53] Todo 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., *Critica de la Razón Pura*.

Ilustración, contemporáneos a su teoría-. Estas categorías universales que posibilitan 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 quién 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 tratando de ocasionar una ruptura profunda con el proyecto epistemológico moderno y su teoría del conocimiento representacional.

Para Heidegger, por ejemplo, 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 de Kant centrado en la mente del sujeto y de las condiciones necesarias para la experiencia, pues 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 precisamente representaciones 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 comprensión no está, en última instancia, basada totalmente en representaciones, esto es en imágenes identificables con independencia de lo que figuran.[54]

Respecto al 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"[55] será definido por los propósitos compartidos con el grupo. En el caso del atomismo, lo rechaza por considerar la prioridad de la sociedad como *locus* de la identidad individual y adhiere al concepto de comunidad de habla antes que a la idea de un lenguaje individual. El modo de vida del "ser ahí" que define Heidegger 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 que pusieron en el centro de la escena no solo la importancia del lenguaje para

[54] Taylor, op.cit., pág. 33.

[55] *Dasein* es el vocablo que Heidegger utiliza para conceptualizar la idea del ser que siempre está "en" el mundo, como agente comprometido en la realización de una cierta forma de vida. Véase Taylor, op.cit., pág.32.

el desarrollo del pensamiento humano, sino que desatacaron que la capacidad de hablar no se sitúa en el individuo sino en la comunidad de habla. Herder reacciona a 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 que se diferencia de la perspectiva kantiana que pertenece a la tradición iusnaturalista e iluminista que entronizo al individuo liberal. Herder opone a la razón y la reflexión, al cosmopolitismo el espíritu del pueblo. El sentimiento y la intuición colaboran en la construcción del concepto de nación. Corresponde a una matriz organicista a partir de la cual se enuncia que el proceso de formación de una nación es un proceso 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 si 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 vertiente crítica de la epistemología fundacional es aquella originada en el pensamiento nietzscheano, entre ellos el de 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 critican, desde Hegel a Heidegger o Merleau Ponty. Más vale 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 las ideas de Nietzsche la visión del lenguaje como un ordenador del mundo y de 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 una revelación de 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 de los discursos propios de las distintas épocas históricas. Los modos de subjetivación son el tema central en la filosofía de este autor y la pregunta recurrente que recorre toda su obra. Socava la idea de la existencia de un sujeto trascendental kantiano (a-histórico), portador de una estructura formal que establece los límites dentro de los cuáles puede percibir el mundo, comprenderlo e interactuar con él. En contraposición, practica una "ontología histórica" rastreando en las condiciones epocales que hicieron posible la constitución de la subjetividad moderna. El autor dedica sus primeros libros al estudio de las prácticas discursivas, de los distintos saberes y modos de producción de la verdad. Estudiará 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 históricos de conocimiento.[56] En esta etapa arqueológica Foucault se centrará en el relevamiento de las condiciones históricas de producción de la verdad e intentará responder por qué un objeto de estudio se constituye como tal en un momento histórico determinado y como 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 critica el análisis histórico tradicional porque pone el acento en las totalidades, en los encadenamientos, los nexos y las continuidades como estructuras inamovibles. Foucault ve a las formaciones históricas como formaciones superpuestas móviles (caleidoscopio) y su interés se centra en el hallazgo de las variaciones y en la disolución de la idea de una racionalidad del devenir histórico que se entienda a partir de invariantes.

El autor tiene una visión crítica de la historia, es decir, no adhiere a una perspectiva lineal de una historia impulsada por el progreso y la razón. No cree en una teleología, ni en una verdad única y final, ni tampoco cree en el desarrollo del Espíritu tal como lo habían sostenido filósofos de la modernidad, como Descartes, Kant, y Hegel, entre otros. Foucault propone nuevos interrogantes y se centra en el análisis de aquellos fenómenos que son 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 instaura un nuevo modo de hacer filosofía.

Para Taylor la polémica entre quienes defienden la idea de 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.

El autor de Sousa Santos también realiza una crítica al paradigma científico moderno 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 lo 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

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

y que transformaron a la ciencia en un conocimiento acotado. Si conocer es cuantificar, aquello que no es medible no es susceptible de ser conocido. En segundo lugar el conocimiento científico es teórico y se construye a partir del análisis, es decir de 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. El autor 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).[57]

Y 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 preceden.[58]

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 status epistemológico que

[57] de Sousa Santos, *B., Una epistemología del Sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI, 2009 Pág.21.
[58] Ibídem, pág. 21.

sustentan las ciencias naturales -en ella se inscriben el positivismo lógico del Circulo de Viena, el empirismo lógico y el racionalismo crítico-. La otra vertiente epistemológica 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 que 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. El autor 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 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.

B. de Sousa Santos realiza un análisis detallado de las múltiples razones que han conducido a la crisis del paradigma epistemológico occidental y las agrupa en condiciones teóricas y condiciones sociales. Entre las condiciones teóricas señala los cuestionamientos realizados por múltiples teorías científicas cuyos desarrollos teóricos han logrado conmover los pilares de apoyo de la ciencia moderna. En primer lugar, destaca el impacto provocado por la teoría de Einstein y su conclusión respecto a la relatividad de las mediciones de tiempo y espacio. Antes se consideraban valores absolutos y a partir de su teoría se considerarán relativos al sistema en el cual son medidos. En segundo lugar, los avances de mecánica cuántica y el *principio de incertidumbre* de Heisenberg[59] 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. Por último, el autor destaca los cuestionamientos planteados por el teorema de Gödel[60],que señala las limitaciones de las teorías aritméticas, así como la teoría de las estructuras disipativas de Ilya Prigogine (1917-2003)[61] que establece una nueva concepción de la materia y de la naturaleza. Desde esta perspectiva, son las mismas teorías científicas las que están señalando las fisuras y los límites del conocimiento científico. La legitimidad de las leyes científicas es cuestionada -ya desde Karl Popper (1902-1994) son consideradas probabilísticas-, y se cuestiona también la hegemonía de la explicación causal que se adapta bien a una ciencia que busca intervenir en lo real y que mide sus logros a partir de los resultados de tal intervención -la tecnología- pero que se muestra inmune a otro tipo de

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

[60] El teorema toma su nombre de Kurt Gödel (1906-1978), lógico y matemático austríaco-estadounidense quién lo formulara en 1931.

[61] Prigogine 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 llevo a cuestionar la idea tradicional de tiempo y espacio. Fue Premio Nobel de Química en 1977.

valoraciones. Es desde el mismo ámbito de la ciencia desde donde se cuestionan la objetividad y la previsibilidad científica. Los científicos han devenido filósofos que se preguntan por la certeza del conocimiento y muestran sus dudas respecto al seguro tránsito de la ciencia 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 con sus consecuencias de estratificación de la comunidad científica y aumento creciente de la brecha tecnológica entre centro y periferia.

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, "socia" privilegiada de la empresa científica, prioriza las estrategias en detrimento de la ética.

4.2. Razón práctica y explicación científica

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

Taylor caracteriza como escéptica la concepción moderna de 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 de 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. El autor sostiene que existe una vinculación profunda entre naturalismo y subjetivismo. La crítica a esta relación llega otra vez del lado de la fenomenología. Desde esta perspectiva, se sostiene que las prácticas humanas de deliberación, de debate y de comprensión moral así como el lenguaje que utilizamos en ellas para hablar de nosotros, para expresar nuestras posturas y nuestros sentimientos no es un lenguaje neutro, sino que se apoya en nuestras convicciones y valoraciones por lo que 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 sostiene la representación como modo de producir tal conocimiento. La pretensión de verdad debe ser contrastada empíricamente y debe ser 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 descripta en términos objetivos (absolutos). En la medida que la verdad que se pretende debe ser neutral respecto a valores, la adopción de este modelo conduce al subjetivismo ético.

Estos vínculos entre explicación científica y racionalidad práctica explican el éxito de la filosofía utilitarista en la sociedad moderna. Para uno de sus pensadores centrales, 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, a pesar de que en general lo hacen de un modo confuso y muchas veces contraproducente. Taylor critica el razonamiento de Mill por considerar que éste obedece a la llamada falacia naturalista que significa sostener que porque alguien quiere o desea algo, ese algo es "moralmente" deseable.[62] Y señala:

> […] 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 subjetivismo.[63]

El autor propone el concepto de evaluación fuerte para hace referencia a 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

[62] Por ejemplo, se puede desear fumar pero eso no implica que fumar sea algo intrínsecamente bueno.
[63] Taylor, op.cit., pág. 64.

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 perfeccionados indefinidamente. Ha sido, además la única idea moral que ha logrado armonizarse en consonancia con la razón y la ciencia. En la filosofía Antigua 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 como 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 pre moderna.[64]

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 ética.[65]

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 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 este tipo de explicación científica se presenta como incapaz de argumentar y convencer acerca de posiciones que puedan ser divergentes y que no se correspondan

[64] Taylor, op.cit., pág.72.
[65] Dotti, op.cit., Apartado I.2.

con una “moral civilizada”. Sin embargo, a pesar de que Taylor no considera a la razón exenta de límites, cree que, en este sentido, ésta tiene una tarea que realizar. Para el autor el problema no se halla en relación a 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, quiénes directamente no revisten la condición de seres humanos sino que se constituyen en excepciones justificables. Taylor cree que existen acuerdos morales básicos que son 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 que no pueden sino aceptar. Es posible cambiar el punto de vista moral de alguien a partir de la razón propiciando auto comprensión y auto claridad. Así, para este autor, mientras la razón instrumental se impone 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.

4.3. El utilitarismo como principio moral

El utilitarismo ha tenido un rol central 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. En primer lugar, el consecuencialismo, cuyo significado estriba en que las elecciones que realizamos están motivadas por una evaluación racional de resultados que sólo está determinada por la bondad del estado social consecuente y que prescinde de valoraciones éticas. Tal tipo de valoración se contrapone a la posición aristotélica, en tanto la evaluación que ella propone se basa en la consideración de la virtud. Es decir, se puede decir que alguien es bueno porque es leal o tiene coraje. Y estas actitudes no son evaluadas por las consecuencias de los actos realizados en acuerdo con ellas sino porque son consideradas en sí mismas virtuosas. En segundo lugar, el utilitarismo plantea la medición del bienestar a partir de la utilidad y del logro de la felicidad sin ningún tipo de consideración ética. Nuevamente si se la compara con la tradición aristotélica existe entre ambas una distancia importante en tanto esta última, recuperada en la tradición republicana, considera como valor elevado la participación política. Sin ella no es posible la autorrealización, de modo que la dimensión social está presente en la significación de la vida buena. Por último, la tercera idea fuerza del utilitarismo es aquella relacionada con el atomismo según el

cual el bienestar social es el resultado de la suma de bienestares individuales. Según Taylor este atomismo tiene a su vez dos ideas rectoras que lo sostienen. 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 tratos.[66]

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 es notablemente acrítica ya que no incorpora valores éticos ni críticos en su análisis.

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

> De este modo, las familias y las amistades encuentran su lugar. Sin embargo, más allá de éstas, las estructuras institucionales comunes deben entenderse como pertenecientes a la naturaleza de los instrumentos colectivos. 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 individuales. Esta interpretación de la sociedad incorpora el componente atomista del bienestarismo de [Amartya] Sen.[67]

[66] Taylor, op.cit., pág. 178.
[67] Taylor, op.cit., pág. 248.

Esta concepción da paso a la caracterización de aquellos bienes comunes que pueden ser convergentes, es decir, que satisfacen las necesidades de muchos individuos y se construyen para tal fin -un dique, un puente, obras de infraestructura, seguridad-. Los bienes convergentes satisfacen necesidades de los individuos y de la comunidad en general. 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 conseguirlos de otra forma. En mi lenguaje son bienes convergentes porque todo ello tiene que ver solamente con cómo debemos ocuparnos de proporcionarlos.[68]

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 bienestares individuales y ésta es su naturaleza. Pero hay 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. Forman parte de este grupo -llamado por Taylor "bienes comunes"- 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 que no puede ser reducido a la suma de los beneficios que trae para cada una de las partes. El patriotismo entra dentro de esta categoría de bienes comunes.

Otro de los temas considerados por Taylor es el de la relación que existe entre las posturas morales y las teorías políticas. Para este autor, en la actualidad existe una familia de teorías liberales que pueden ser catalogadas como "procedimentales". De acuerdo con ellas, la sociedad -considerada una asociación de individuos que adscriben a una concepción de la buena vida y que tienen un plan de vida- tiene 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 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

[68] Taylor, op.cit., pág. 251.

> 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, como 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 liberal.[69]

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 son reconocidos, tienen un estatus de menor importancia. La tradición republicana, en cambio, valora la participación ciudadana y la considera la base de su dignidad. La diferencia entre el despotismo y la democracia es que, mientras en el primero las restricciones y disciplinas que se imponen al pueblo se establecen por la fuerza, en la segunda, es decir en la sociedad democrática, el acatamiento al orden común se relaciona con el sentido que adquieren las instituciones políticas en tanto baluartes de la dignidad ciudadana. Montesquieu[70] 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 que es distinto al de la amistad, y que está cimentado en la pertenencia a una sociedad política común. La tradición republicana recupera la tradición aristotélica de la virtud como un bien que tiene una dimensión social que 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 república.[71] El

---

[69] Taylor, op.cit., pág. 246.

[70] Charles Louis de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755).

[71] El autor propone una distinción entre los bienes comunes: éstos pueden ser mediatos o inmediatos. Los bienes mediatamente comunes son aquellos que refieren a experiencias puntuales que disfrutamos principalmente por el hecho de estar con otros. Por ejemplo, un chiste o escuchar música. Pero hay otros bienes "inmediatamente"

ciudadano se somete a las leyes para lograr su dignidad y la de los otros. En los bienes convergentes la motivación 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 al 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.

4.3.1. 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*[72] 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 critica el predominio de un enfoque que repara exclusivamente en los aspectos técnicos de la disciplina a partir de los cuáles 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.[73] 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. En este sentido, la racionalidad será expresada por la búsqueda de la máxima ganancia individual y el comportamiento real se identificará con el comportamiento racional. Sen sostiene que tal identificación no se reconcilia con la realidad ya que cuando actuamos lo hacemos a partir de un arco bastante más rico de opciones

---

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, op.cit., págs. 250-252.

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

[73] Tal como se presentó en el apartado correspondiente al análisis del liberalismo desde la perspectiva de Foucault.

y motivaciones que la considerada en tal estrecha concepción de la racionalidad que destaca la irracionalidad de cualquier conducta que no sea perseguir la maximización del propio interés.

El enfoque técnico imperante se interesa en temas logísticos más que en fines últimos, es decir, procura encontrar los medios para el logro de "utilidad" antes que definir los fines, y se mantiene aséptico de 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 donde la relación de la economía con la ética era estrecha. La riqueza sólo era considerada útil en tanto constituía un medio para el logro de otros fines más elevados. Si bien Sen critica al enfoque técnico y 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. Su cuestionamiento resulta, a pesar de sus limitaciones, 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 vida.[74]

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

5. Constitución y Estado Plurinacional en América latina

5.1. Globalización y crisis del Estado nación

En la actualidad, el proceso de globalización en marcha impulsado por el desarrollo de 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

[74] Sen, A., *La idea de la justicia*, Madrid, Taurus, 2010, pág.330.

al capitalismo una expansión antes inimaginable. En términos económicos las modificaciones son numerosas y entre ellas se destaca la creación, el desarrollo y la expansión vertiginosa de un mercado financiero global interconectado electrónicamente y que opera sin descanso y fluidamente a lo largo y ancho del mundo. Esta situación ha contribuido a la generación de tendencias financieras autónomas que separan al mundo de las finanzas de la economía real, y que con frecuencia pueden ocasionar flujos económicos especulativos que perjudiquen a los gobiernos 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 económicamente, ocasionando con ello desplazamientos migratorios y reacomodamientos en la ecología social. Según 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 reproducción material sustantiva.[75]

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 modificado el alcance y la disponibilidad de información y ha multiplicado las interacciones sociales 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 nacional propio del Estado nación moderno se encuentra en la actualidad, tanto en el plano teórico como práctico, en revisión. Las sociedades estatalmente organizadas ven hoy 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 transfronteras

[75] Thwaites Rey, Mabel 2010 "Después de la globalización neoliberal: ¿Qué Estado en América Latina?" en *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) Año XI, Nº 27, abril, págs. 23 y 24.

que en muchos casos son capaces de movilizar una gran cantidad de capital e influencias, mayor inclusive a la de muchos Estados soberanos.

Por otra parte, los Estados nacionales 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 son los acuerdos militares (OTAN), económicos (ALCA, TLCAN, APEC, Mercosur, ALBA)[76] o políticos (Unión Europea). Fuera del ámbito estatal también existen instituciones internacionales como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional, que tienen enorme influencia. Por último, los 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 nacionales.

Más allá de ello y 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 y con ello despejar el camino al capital financiero y trasnacional. De este modo, el poder global se articula con los Estados nacionales.

Pero la crisis que atraviesa el Estado nación moderno desde hace unas décadas, también puede 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

[76] ALCA (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).

independización del Oriente rico liderada por Santa Cruz- pueden llevar, aunque este no haya sido el caso, al conflicto o a la secesión. Las fronteras de los Estados nacionales han sido trazadas sobre medios que hoy en día se consideran ilegítimos tales como las anexiones, las conquistas o las invasiones. Los límites fronterizos terminaron incluyendo dentro del Estado nación a contingentes culturalmente disimiles en muchos casos obligados a abandonar sus culturas y a asimilarse compulsivamente al orden mayoritario.[77]

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 ATTAC[78] y Avaaz[79], 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 de percepción del otro.[80]

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 socialista.[81] Dice Thwaites Rey:

> 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 populares.[82]

---

[77] Para autores como John Rawls (1921-2002) la existencia de las fronteras es un hecho dado pero para autores 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.

[78] Asociación 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.

[79] Avaaz 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.

[80] A 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.

[81] En 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 rían, que la amanezcan todos" Comité del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Declaración del 1 de enero de 1994.

[82] Thwaites Rey, op.cit., pág. 29.

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 continente.[83]

Sin embargo, en la primera década del siglo XXI se establecieron en América latina nuevos gobiernos que pueden ser denominados pos-neoliberales, en tanto expresan una retórica crítica al neoliberalismo, fortalecen el rol del Estado en áreas claves y se muestran sensibles a incorporar los reclamos de los excluidos. El acuerdo en estas definiciones ha impulsado la creación de nuevas instituciones regionales tales como UNASUR[84], CELAC[85], ampliación del Mercosur, iniciativas que han permitido modificar la relación de fuerzas regionales y fortalecer la democracia y la soberanía de los Estados nacionales a través de acciones concertadas en defensa de intereses comunes.[86]

El cuestionamiento de la formación histórica expresada en el Estado nación está relacionada 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 nuevas realidades políticas y sociales por las que atraviesa la actualidad latinoamericana. Puede ser buen ejercicio relativizar conceptos naturalizados en las ciencias sociales y preconceptos, para ampliar los espectros de análisis. En este caso se realizará respecto de la Carta Magna boliviana.

5.2. El horizonte pluralista

La Constitución Plurinacional 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 indigenista. La nueva Constitución inaugura una forma de interpelación de los pueblos y propone un nuevo modo de articulación de la convivencia social al reconocer nuevos sujetos de derechos -naciones, pueblos, comunidades, individuos y naturaleza-. El Estado Plurinacional representa el

---

[83] Thwaites Rey, op.cit. pág. 28.
[84] UNASUR (Unión de Naciones Suramericanas).
[85] CELAC (Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños).
[86] Gobiernos de: Venezuela (1999); Brasil (2003), Argentina (2003), Uruguay (2004), Bolivia (2005), Ecuador (2006), Nicaragua (2007), Paraguay (2008) y Salvador (2009.

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* campesinas[87] reconocidas como autónomas y como sujetos colectivos de derecho; la naturaleza, a quién también, de forma novedosa, se le otorga un rol jurídico destacado[88] y, por último, los consabidos individuos. El Estado Plurinacional significa el reconocimiento de la centralidad que el sujeto indígena tiene en esta sociedad e 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 hace presente y produce 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 a la occidental y promueve con ello la incorporación de elementos normativos, axiológicos y epistémicos novedosos. Estos nuevos horizontes culturales 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.

5.2.1. La Constitución boliviana en contexto

Históricamente el constitucionalismo se asocia a la separación de poderes y a la limitación del poder soberano en beneficio de los derechos 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 tiene como objetivo transformar en derecho positivo los derechos considerados fundamentales.

---

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

[88] La 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) mientras que otros consideran que si bien en su articulado se considera a la naturaleza, esto es distinto de otorgarle status jurídico como sujeto de derecho, tal como sí se expresa claramente en la Constitución de Ecuador de 2008 (Gudynas).

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 que son 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 estar 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 a 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 107[89] de la Organización Internacional del Trabajo (O.I.T.) sancionado en 1957, por un nuevo acuerdo, el Convenio 169[90], sancionado en 1989 por la misma institución.

Al interior del período del horizonte pluralista (1982-2009) pueden identificarse tres ciclos diferentes de reformas constitucionales: el ciclo de Constitucionalismo Multicultural (1982 -1988), el ciclo de

[89] Tal 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 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." Extraído de la página web de OIT. http://www.ilo.org/public/spanish/index.htm.

[90] Tal 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 devengue jurídicamente vinculante" Extraído de Página Web OIT. http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm.

Constitucionalismo Pluricultural (1989-2005) y por último, el ciclo de Constitucionalismo Plurinacional (2006-2009). Tomados en conjunto permiten divisar y conceptualizar un horizonte de Constitucionalismo Pluralista[91].

Más allá de la profundidad de las reformas constitucionales propuestas en cada una 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 indígena.[92]

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 disolvían para pasar a integrar las modernas sociedades de individuos, aunque, como ya se ha mencionado, no todos ellos con posibilidades de ser ciudadanos. Estas constituciones fueron excluyentes, no sólo respecto de los pueblos indígenas sino en general 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 exclusiva de los hombres blancos, propietarios e ilustrados.

La adopción por parte de las elites locales del modelo de constitución liberal -fundamentalmente de la estadounidense- significó no sólo el desconocimiento del hecho colonial sino en conjunto con ello, 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 quiénes opusieran resistencia al proceso de expropiación de tierras y anexión de territorios que el

[91] Véase Yrigoyen Fajardo, R.Z., "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 Veintiuno Editores, 2011.

[92] Ibídem, pág. 139.

capitalismo productivo impulsaba con gran voracidad. En este contexto es fácil de comprender porque las constituciones liberales implementaron un monismo jurídico, es decir, el establecimiento de una sola ley válida dentro de un determinado Estado. Los indios eran salvajes y bárbaros, vivían en "estado de naturaleza" según los preceptos de la teorías del contrato social, y era necesario cristianizarlos e incorporarlos, o exterminarlos. No hubo medias tintas ni sensibilidad, ni voluntad para reconocer sus propios sistemas de valores, sus cosmovisiones, sus leyes. El tema del pluralismo jurídico es, sin duda, uno de los puntos críticos. 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 de los derechos sociales en numerosas Cartas Magnas latinoamericanas[93]. El constitucionalismo social integracionista -que se inicia con la Constitución mexicana de 1917- surgió a partir de la crítica al liberalismo y a sus preceptos individualistas y garantizó derechos colectivos, sociales y la ampliación de la participación política. Respecto a los pueblos indígenas marcó un punto de inflexión interesante al criticar la respuesta asimilacioncita liberal y reconocer algunos derechos colectivos tales como el derecho 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. Es decir que 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 107 de la O.I.T. de 1957, comenzó a ser cuestionado duramente en la medida que, si bien el modelo fomentaba la integración, ésta era consideraba desde una perspectiva mono-cultural a partir de la cual los pueblos indígenas eran considerados 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

[93] La 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.

el centro de la escena, el derecho al respeto por la diversidad étnica y cultural, así como la consideración del status 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 y del que participaron representantes de estos pueblos.

El primer ciclo del horizonte pluralista está centrado en el reconocimiento del multiculturalismo en las sociedades nacionales y 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 constituían la ficción que había servido de sustento para la conformación de los Estados nacionales Una construcción notablemente forzada y 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 nueva perspectiva permite identificar un avance en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas al reconocerles el derecho a su identidad cultural y su carácter de "pueblo", las constituciones reformadas en este período no reconocen el pluralismo jurídico ni el derecho a una jurisdicción indígena, sino que se limitan a reconocer la existencia de un derecho consuetudinario. Por otra parte tampoco representan una transformación profunda de la configuración estatal.

El segundo ciclo del horizonte pluralista es aquel denominado pluricultural y comprende el período que va entre los años 1989 hasta el 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" o "nación multicultural" y "Estado pluricultural" insinuando el comienzo de una reconfiguración del Estado. Un elemento que aportó a este contexto fue el debate teórico propiciado por autores comunitaristas que se enfocaron en estas temáticas en los países centrales. Este período se inaugura con la sanción del mencionado convenio 169 de OIT ratificado en primera instancia (1991) por México y a continuación firmado por otros países. Pero 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 órganos 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 constitucional.[94]

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 las reformas producidas en favor del reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas, las reformas constitucionales de los noventa trajeron también 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 pueblos indígenas generará la oposición y el reclamo de parte de los poderes legislativos quiénes 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 la Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas aprobada en 2006-2007.[95] A diferencia de los ciclos anteriores, en este período el cambio es profundo

[94] Yrigoyen Fajardo, op.cit., pág. 142.

[95] La 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, la salud, 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

en tanto, no sólo se reconocen las raíces milenarias de los pueblos indígenas, sino que ellos mismos se transforman en los sujetos constituyentes. Se reconoce como objetivo principal la descolonización y también se sancionan los derechos de los pueblos indígenas a su propio autogobierno. Hay una reconfiguración del Estado que se refunda como Estado Plurinacional y un 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 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 plurinacional.[96]

Efectivamente el proceso de sanción de la Constitución boliviana no fue lineal ni estuvo exento de marchas y contramarchas. Particularmente el texto constitucional 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.

5.2.2. La Constitución boliviana en foco: antecedentes

El éxito histórico de los Estados nacionales 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, particularmente la democracia fue realmente débil y la historia de este país registra altos niveles de exclusión social y política de amplios grupos sociales, entre ellos los pueblos y las naciones indígenas y campesinas.[97]

---

socialmente injustas." Información extraída del documento original.http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf.

[96] Yrigoyen Fajardo, op.cit. pág. 141.

[97] Al respecto, es interesante citar las palabras de Evo Morales en uno de sus discursos en 2007: "Como un líder indígena de Bolivia, sé lo que la exclusión se parece. Antes de 1952, mi pueblo no se les permitía ni siquiera

Luego de la independencia española (1825) Bolivia inició como el resto de los países de Latinoamérica su camino de república independiente. Más adelante y en consonancia con los requerimientos del orden capitalista mundial se constituyó como Estado nacional y se integró a la economía internacional como país 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, que tenían sus propias lenguas y cosmovisiones, sus propias creencias y costumbres. En consonancia con un desarrollo económico desparejo y concentrado en algunas actividades económicas de exportación, la integración económica y social del pueblo boliviano fue muy débil y su mercado interno muy poco desarrollado. Desde el punto de vista de la integración política, hasta 1952 funcionó en Bolivia un orden político excluyente de la mayoría indígena que sólo reconocía como ciudadanos a hombres criollos, letrados y propietarios. En 1952, la revolución nacionalista[98], 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 procuraban lograr a partir de una concepción del mundo que era 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.[99] El ciclo neoliberal dejaría como herencia, entras otras cuestiones, una sociedad en la que sólo una minoría producía y consumía y una gran masa formaba parte de la economía informal.

Sin embargo, a partir de la década del ochenta y con mayor visibilidad y avances a partir de los noventa diversas agrupaciones sociales y políticas comenzaron a presionar por un cambio profundo en la sociedad[100]. Cabe en este punto hacer una mención a la diferencia teórica existente entre el

---

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

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

[99] En este caso y por cuarta vez asume el gobierno Víctor Paz Estenssoro.

[100] En este sentido, pueden mencionarse dos eventos importantes que ocurren en este período y concurren a fortalecer esta tendencia. Por un lado, en 1991 Bolivia ratifica el Convenio169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que reconoce y garantiza los derechos de los pueblos indígenas. Por el otro, en 1994 se reforma la constitución boliviana, y se incorpora en su artículo 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

indigenismo y el indianismo como corrientes que surgen a partir de la problemática de exclusión que sufren los pueblos y las naciones indígenas.

El indigenismo no es la expresión del pensamiento indígena -ni tampoco se presenta como tal o habla en su nombre-, sino que constituye una reflexión criolla y mestiza sobre el indio. El indigenismo integracionista surge en nuestro continente en la década del veinte y es el que 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 sometía 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 auténticamente indias.[101]

El indianismo, tomado a su vez por el katarismo[102] constituyó un antecedente de suma importancia para el desarrollo del proceso que desembocó en la Constitución Plurinacional de 2009. Hacia finales

---

de origen indígena. Es de destacar que también durante los 90, se realizan importantes avances en cuanto a la cuestión de género logrando 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.

[101] En el caso de Bolivia, la corriente indianista reconoce a Fausto Reinaga como uno de sus primeros ideólogos. Descendiente de Tomás Katari y educado para ser dirigente, Reinaga recibió en un principio, una formación marxista pero hacia finales de los sesenta provocó un giro en su postura y comenzó a desarrollar una visión indianista.

[102] Según 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 y la construcción del Estado nacional. Comparten también 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 a la clase obrera. Según García Linera, la temática campesina y étnica sufrió una suerte de bloqueo epistemológico frente a la consideración, por parte del marxismo, de la primacía obrera y la paralela desconsideración de la sociedad indígena y campesina. García Linera menciona "esta posición obligará al emergente indianismo político a afirmarse precisamente en combate ideológico, tanto contra las corrientes nacionalistas como contra las marxistas, que rechazaban y negaban la temática comunitaria agraria u étnico nacional como fuerzas productivas políticas capaces de servir de poderes regenerativos de la estructura social, tal como precisamente lo hará el indianismo." García Linera, A. "Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos miradas revolucionarias." En AAVV, *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales,* Buenos Aires, Editorial El Colectivo, 2007. 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. En una primera etapa de formación discursiva, el katarismo propondrá una re-significación de la historia, la lengua y la cultura. De la mano de una intelectualidad aimara, construida a partir de la escolarización universitaria pero con vínculos con las comunidades rurales y sus sindicatos, generará una reinvención de la indianitud. El katarismo tomará como

de la década los noventa, en un clima de lucha y efervescencia política, partidos políticos y nuevos movimientos sociales confluyeron en la constitución de un frente social 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 política en la primera década del nuevo milenio. Nuevamente dos eventos emblemáticos, la guerra del agua (2000)[103] y la guerra del gas (2003)[104] -ambos hechos señalados como antecedentes en el Preámbulo de la Constitución de 2009- actuarían como aglutinadores y catalizadores de un cambio que reclamaban amplios sectores sociales[105].

---

una de sus fuentes el pensamiento y la obra de Fausto Reinaga y construirá una identidad india distanciada del izquierdismo obrerista marxista, así como también del discurso del cristianismo, considerados ambos componentes ideológicos de la dominación colonial. El katarismo de este período descalifica al marxismo como proyecto emancipador por considerar que subalterniza a los indios en favor de los obreros. A finales de los setenta, el katarismo se escinde en tres corrientes: sindical (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia - CSUTCB), partidaria (Partido Indio, Movimiento Indio Túpac Katari -MITK- y Movimiento Revolucionario Túpac Katari –MRTK-) y por último la corriente académica e historiográfica. El segundo periodo de formación discursiva del katarismo se da en la década del ochenta donde una nueva escisión en corrientes se manifiesta en: el culturalismo o pachamanismo, el integracionismo 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 india, la corriente de Felipe Quispe y los Ayllus Rojos aportará al katarismo dos elementos fundamentales. Por un lado, impulsará el reconocimiento de la identidad popular boliviana y el establecimiento de alianzas con sectores obreros y campesinos. Por el otro, reforzará la identidad aimara como especificidad nacional y como sujeto político encaminado a lograr su autonomía y autogobierno. Desde finales de la década del ochenta y durante los noventa la imposibilidad de traducir en votos la propuesta indígena conducirá a la frustración y a una nueva fragmentación (en esta época se forma el Ejército Guerrillero Tupaj Katari -EGTK-). La aplicación de políticas multiculturalistas y de cooptación por parte del Estado contribuirá también a restar 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, op.cit.

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

[104] La Guerra del gas (2003) centrada en el reclamo de una política de hidrocarburos más nacional terminó expulsando del gobierno al presidente Gonzalo Sánchez de Losada.

[105] En el año 2004 se constituyó el denominado Pacto de Unidad, un frente amplio que fue gestado por organizaciones y movimientos sociales de carácter nacional. Por un lado, 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. Por el otro lado, formaron parte del Pacto de Unidad 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 indígenas 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 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, que son 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

Evo Ayma Morales triunfó en las elecciones nacionales del 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 político 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 Constitución Plurinacional es que fue el frente indígena quien 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, y reclamó el autogobierno y la refundación de un nuevo 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 a partir de 1952 se había intentado una inclusión social y política de los grupos indígenas vía mestizaje y voto universal, ésta inclusión resultó parcial e incompleta. Las comunidades indígenas bolivianas fueron relegadas en forma permanente desde las épocas de la colonia, víctimas de una matriz social prejuiciosa que los consideraba inferiores. Y 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 en Bolivia (1985-2005) actuaron como un catalizador de la descomposición de un sujeto tradicional nacional que en realidad tenía mucho más de construcción ficticia que de realidad.

---

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 2000 marcharon a la sede del gobierno a pedir una reforma constitucional, demanda que luego concitaría el apoyo de otros actores.

5.3. El Estado y la sociedad plural en la nueva Constitución

La nueva Constitución de Bolivia sancionada en el año 2009 -y también la ecuatoriana sancionada en 2008- repiensan y re-conceptualizan 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 de sociedad plural basada en el respeto al otro, que a través de la política y a la par de un rol protagónico del Estado, logre articular las diferencias y llevar adelante un destino común.

El primer párrafo de su Preámbulo señala con elocuencia el origen de su concepción plural, así como también 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 verdores 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.[106]

Existe en Bolivia una gran diversidad de naciones y pueblos originarios que habiendo sido marginados y habiendo permanecido en calidad de semi-clandestinidad durante siglos, han logrado resistir a los embates del racismo y conservar, con mayor o menor fuerza, sus rasgos identitarios. Las naciones indígenas no son configuraciones culturales prístinas y diferenciadas sino que 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 y en función de los intereses de las elites gobernantes blancas y de 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. Es por eso que así como algunas naciones sólo tienen residencia en este país, otras como las culturas quechuas y aimaras tienen una territorialidad que excede al 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 y cultural

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

que logre articular las diferencias e impulsar una convivencia que tenga en cuenta los intereses de todos los actores.[107]

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 nuevo Estado de carácter Plurinacional, que reconoce tanto individuos como sujetos colectivos, tal como puede verse en los siguientes fragmentos:

> 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 las 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 […][108]

Junto a la refundación del Estado, queda también manifiesta en estos párrafos, la tradición histórica sobre la que se asienta la nueva etapa, así como quiénes son sus protagonistas principales. La evocación a una historia común que se remonta a "tiempos inmemoriales" y que habla "desde la profundidad de la historia" es parte de la reconstrucción identitaria del pueblo boliviano y de la reconfiguración cultural que propone la nueva Constitución. Los intelectuales e historiadores estudiosos de estos procesos la han denominado "memoria larga" y se refiere principalmente a la recuperación como parte del acervo histórico y de la identidad cultural, de aquellos tiempos previos a la colonia así como a las luchas por la emancipación colonial. 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 Katari[109] y Túpac Katari (1781), Zarate Willka[110] (1899), el líder guarayo Andrés Guayocho (1887), la batalla de Kunyuki de los guaraníes (1892), el movimiento de los caciques apoderados (1900-1930).

La memoria larga se contrapone a las denominada "memoria corta" que refiere al proceso de luchas anti-neoliberales llevadas a cabo desde los noventa y 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

---

[107] Esta 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.

[108] CPE Bolivia, 2009, Preámbulo.

[109] Tomas Katari (1745-1781) líder quechua que participó de las rebeliones anticoloniales de la época.

[110] Pablo Zárate (Willka) (1850-1903) caudillo indígena boliviano de origen aimara, uno de los líderes de las rebeliones anticoloniales de 1899.

por EEUU pretendía erradicar. También, si bien no existe unanimidad en su consideración, ciertos intelectuales hacen referencia a 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 que 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 y desarrollo en esta etapa.

La crisis de representación de los partidos políticos dejará un espacio vacante que favorece el protagonismo de los movimientos sociales e identitarios cuyo reclamo central será la reforma constitucional y la refundación de un nuevo Estado. Ninguna de las luchas llevadas adelante a lo largo de la historia, tanto en contextos que primero fueron 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 de lucha fueron diferentes, las reivindicaciones y las luchas simbólicas que las acompañaron, también lo fueron. En este sentido, la complejidad social 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 en el siguiente fragmento:

> 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).[111]

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 en Bolivia? ¿Es posible construir una hegemonía sin dominación? Preguntas interesantes, respuestas abiertas.

[111] Soruco Sologuren, X., "Estado plurinacional-pueblo, una construcción inédita en Bolivia" en *OSAL*, Año X, Nº 26, CLACSO, Buenos Aires, octubre 2009, pág.20.

5.3.1. Los alcances del pluralismo

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

> 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 país.[112]

Y el reconocimiento de la preexistencia y de los derechos de las naciones y pueblos indígenas al autogobierno, en un marco de convivencia intercultural nacional articulado por el nuevo Estado Plurinacional en el segundo:

> 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 ley.[113]

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, aunque 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 para ser reemplazado por una instancia de articulación plural que contempla individuos y sujetos colectivos.

En cuanto a los alcances de las distintas dimensiones del pluralismo, mencionados en el artículo uno, a continuación se presentan los elementos principales que las caracterizan.

El pluralismo cultural significa la posibilidad del reconocimiento de modos de existencia cultural diferentes al propio y entre los que no se establecen relaciones de subordinación o jerarquización, sino que supone 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 dialogo 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 también 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 pluralismo cultural, el pluralismo lingüístico refuerza el respeto por las identidades

[112] CPE Bolivia, 2009.
[113] CPE Bolivia, 2009.

nacionales y se traduce en el reconocimiento constitucional - en el artículo cinco - de las treinta y seis lenguas indígenas además del castellano que es la lengua oficial para todas las delegaciones gubernamentales. En cada lugar se agrega, a la obligatoriedad del castellano, la lengua local.

5.3.2. Pluralismo Político

El pluralismo político implica la articulación de distintas formas de participación democrática que establecen una verdadera ampliación de la participación política si se la compara con la historia previa de Bolivia. La democracia representativa se articula con la forma participativa y la forma comunitaria en un modelo de democracia intercultural que tiene como uno de sus valores prioritarios y transversales el respeto a la igualdad de género.

La democracia representativa implica la sanción del sufragio universal, directo, secreto y obligatorio para la elección de los representantes. La democracia participativa, por su parte, incluye la puesta a disposición del pueblo boliviano de un conjunto de instrumentos que buscan enriquecer los mecanismos representativos tratando de acortar la distancia entre representantes y representados, y buscando favorecer una participación política 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 la democracia participativa y directa el referéndum, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria de mandato y la consulta previa.

Pero el aporte quizás más interesante, desde el punto de vista de los mecanismos democráticos puestos en juego, es la sanción de la democracia comunitaria. Esta 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[114] sin duda, la consideración constitucional de los mecanismos de democracia comunitaria y su impulso como objetivo explícito del gobierno, le otorgan un rango destacado.

La democracia comunitaria tiene una naturaleza distinta a la planteada por las democracias 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. Y desde esta perspectiva, rompe con la exclusividad de los mecanismos democráticos liberales que en última instancia se expresan en la

[114] Entre ellas que los representantes por las comunidades indígenas no pueden superar el 5% del total. Hoy en día, la lucha por ampliar este porcentual sigue vigente.

dupla ciudadanía-voto. La democracia comunitaria no se basa en una legislación escrita sino en la práctica tradicional. Al respecto María Teresa Zegada Claure 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 otros.[115]

La perspectiva política indígena se expresó en las rebeliones anticoloniales de finales del siglo XVIII. Si bien 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 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 contrario, buscaban la democratización de las comunidades indígenas imponiendo 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 quién mandaban".[116]
Para Soruco Sologuren, esta perspectiva constituye el núcleo organizador de la democracia comunitaria y contiene un ángulo de visión de la relación política basado en una determinada caracterización de la relación "yo-otro", que se expresa en una particular concepción de la soberanía y el autogobierno. La autora destaca que se trata de 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 históricamente la democracia comunitaria ha adoptado formas y particularidades propias en las distintas comunidades y épocas históricas.
La homogeneidad social ha sido la respuesta que el Estado nación ha dado 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

[115] Zegada Claure, M.T., "Elementos para pensar reconfiguración del campo político boliviano", *Revista Critica y Emancipación*, Año 2, Nro. 3, Buenos Aires, CLACSO, 2010, pág.319.
[116]Soruco Sologuren, X., "Estado plurinacional-pueblo, una construcción inédita en Bolivia" en *OSAL*, Año X, Nº 26, Buenos Aires, CLACSO, octubre 2009, pág.26.

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. Y agrega:

> 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 etno-céntrica, porque necesita subsumir todos los sujetos, su tiempo-espacio heterogéneo, en una misma identidad.[117]

Por el contrario, desde el horizonte indígena la relación política que se plantea entre yo y el otro no es una relación 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 contrapone una libertad positiva con base en el consenso y el reconocimiento del otro como condición indispensable para el logro de mi 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 antes las Cortes de Cádiz, dijo al Estado colonial: "un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre".[118]

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, en su artículo séptimo, éste 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 de la soberanía permite conciliar por un lado la posibilidad del autogobierno comunitario indígena, ya que los distintos pueblos y naciones indígenas ejercen su propia soberanía en su ámbito territorial, pueden tener su sistema político propio y gozar de la administración de los recursos renovables. Desde esta perspectiva la soberanía es directa, pero es también delegada y de carácter nacional porque las partes delegan en el Estado las funciones y atribuciones para la articulación de los intereses de todos 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

[117] Ibídem, pág.27.
[118] Ibídem, pág.28.

absoluto. El Estado Plurinacional más vale se erige, por un lado, como una instancia articuladora superior que propicia el dialogo 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 boliviano.[119]

Soruco Sologuren sugiere que la utilización del concepto de pueblo en lugar de nación es más idóneo 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 lograr articular a los diferentes actores: individuos, pueblos y naciones indígenas, comunidades interculturales -en referencia a los sindicatos- y comunidades de afrodescendientes, quiénes, articulados, lo constituyen.

5.3.3. 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 de los derechos de los pueblos indígenas a su autonomía -y con ello a elegir sus autoridades, darse sus normas y administrar justicia -, aunque tales avances no fueron suficientemente orgánicos ni consistentes. Tampoco se habían desarrollado suficientes mecanismos institucionales para resolver conflictos de un modo plural y frente a ellos terminó prevaleciendo la justicia ordinaria. Es decir, que se sentaron las bases para el pluralismo pero en la práctica, la institucionalidad fue desbordada en perjuicio de la jurisdicción indígena.

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

[119]CPE Bolivia, 2009.

> (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 […][120]

En los hechos, en Bolivia, el pluralismo jurídico implica el establecimiento de tres jurisdicciones con igual rango: ordinaria, agroambiental e indígena. La jurisdicción ordinaria es la que atiende los asuntos comunes que no son parte de las otras dos jurisdicciones[121]. 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 aplicarán sus principios, valores culturales, normas y 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 que 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 jurisdicciones. 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 jurisdicciones. En la búsqueda de una verdadera paridad entre las justicias ordinaria e indígena, la Constitución boliviana 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 tales territorios 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 políticos 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

[120] Yrigoyen Fajardo, op.cit., pág. 150.

[121] La justicia ordinaria tiene como máxima autoridad al Tribunal Supremo de Justicia, dividido en salas especializadas y cuyos miembros son elegidos por sufragio universal. Sus mandatos duran cinco años y no pueden ser reelegidos. Actúa también como Casación para los casos de revisión de sentencia.

de dos o más departamentos-; se introdujeron modificaciones en cuanto a la competencia jurisdiccional limitándola, como en el caso de los individuos que integran sus comunidad 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 en la medida que la práctica jurídica históricamente ha operado con criterios coloniales, de exclusión y de monoculturalismo 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 efectivos.[122]

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 minería[123] mientras que la forma económica comunitaria es aquella que 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 producen para el mercado. En relación al rol de intervencionismo económico del Estado, la Constitución adopta como hoja de ruta que guía su accionar, los lineamientos del vivir bien.[124]

5.3.4. 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 una transformación del rol estatal, tanto en su dimensión teórica como en sus prácticas concretas e institucionalidades. Prácticamente todos coinciden en señalar el carácter transicional del Estado Plurinacional y la necesidad de

[122] Yrigoyen Fajardo, op.cit., pág. 154.
[123] Este sector ha sido de mucha relevancia para Evo Morales ya que son más de 400.000 cooperativistas que lo han apoyado.
[124] El "vivir bien" como principio rector de la vida en sociedad es tratado más adelante en el punto 6.6.

construcción e innovación política que se requieren para el ejercicio efectivo de una democracia intercultural.

El autor 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 requiere de una nueva territorialidad[125] y de una nueva solidaridad, que en esta primera etapa tendrá que establecer acciones afirmativas de reparación histórica con determinados grupos[126]. La creación de una cultura común y de una nueva solidaridad se debe basar en un acuerdo de la sociedad para articular la interculturalidad y establecer los derechos y obligaciones de los grupos y los individuos. Es necesario repensar categorías conceptuales como la del bien común, identidad nacional, solidaridad nacional y territorio, entre otros.

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. Pero más allá de ello, sostiene que el Estado es un órgano de dominación capitalista, por lo que el intento de producir un cambio desde el mismo Estado nación 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.

> 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) formal.[127]

El vicepresidente actual de Bolivia (2015) Álvaro García Linera, por su parte, sostiene que los movimientos sociales tienen 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 lograra en el largo plazo. Según García Linera una de las contradicciones por la que atraviesa el actual bloque de poder es la discrepancia entre los

[125] Una territorialidad heterogénea en contraposición a la homogénea del Estado nación.
[126] Véase concepto de "Geometría variable de los Estados" en de Sousa Santos, B., *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO, 2010.
[127] Thwaites Rey, op.cit., pág. 40.

requerimientos de 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.

6. Cultura, cosmovisión y pensamiento andino

6.1. Lengua y Cultura

Cada cultura dispone, elabora, vive una cosmovisión particular dentro de la cual adquieren significados sus prácticas sociales. Desde sus vivencias espirituales, sus angustias, temores, satisfacciones y sus conocimientos, a la forma de cubrir sus necesidades vitales, cada práctica adquiere un lugar significativo en base a un contexto de un universo particular articulado por el lenguaje. La noción de cultura ha sido central en la constitución del proyecto científico antropológico y el concepto ha sido revisitado por un sinnúmero de autores.[128] Históricamente, la definición de Herder fue la que introdujo y dejó como herencia más importante la idea de que no existe el humano fuera de una experiencia cultural específica. Contrariamente a la idea de naturaleza humana invariable, introdujo la noción de que ella es una arcilla moldeable. El individuo y la sociedad son inseparables y 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. Desde esta perspectiva la lengua es considerada un elemento central constitutivo de la cultura y de la nacionalidad.

Las primeras teorías del lenguaje fueron las elaboradas por Hobbes, Locke y de Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780). Estas teorías consideraban que tanto el pensamiento como la palabra son eventos simples que se dan en los individuos. De este modo, conciben que 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

[128] Su 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 tienen en común la búsqueda de principios o leyes universales que puedan explicar el mundo de la cultura y que puedan poner en evidencia las uniformidades y regularidades que lo 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.

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 evento 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 que cualquier otro ente[129], la diferencia entre el ser humano y el resto de los entes es que el hombre tiene "existencia", es decir, tiene 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 que está 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 a otro ser humano, es de una naturaleza diferente ya que este otro ente 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. Desde las filosofías que distinguen entre sujeto y objeto, ese otro ente igual a mí puede ser estudiado como objeto, en cambio, desde 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, como ya se ha mencionado, desecha totalmente la concepción del sujeto cognoscente abstracto propia de las filosofías cartesiana y kantiana.

6.2. Sistema de creencias

Existe en Bolivia una gran diversidad de naciones y pueblos originarios. En la Constitución se reconocen como oficiales treinta y seis lenguas distintas, además del castellano. Sin embargo, en la medida 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 más vale considerando los intereses de las elites gobernantes y de las potencias extranjeras, ambas

[129] Tal 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. (coordinador), *Pluralismo Epistemológico,* La Paz, Muela del Diablo Editores, 2009, pág. 149.

cartografías difieren entre sí. Es por eso que así como algunas naciones sólo tienen residencia en este país, otras como las culturas quechua y aimara tienen una territorialidad que excede al ámbito boliviano para extenderse a otros países de la región. En cuanto a influencia y extensión en la zona andina, sin duda la cultura quechua es la que tiene 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 es la segunda en número de habitantes en el país. [130]. Ambas forman parte de la cultura andina -o de las Tierras Altas- y se diferencian de las naciones y los pueblos del Oriente boliviano -o también llamados de las Tierras Bajas-. Este grupo de naciones y pueblos, numéricamente mucho menores y cuyas lenguas en algunos casos corren riesgo de extinción, tuvieron visibilidad política recién a partir del año 1990 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 boliviana en su conjunto.

Históricamente, la cultura que hegemonizó el poder en la región de los Andes del Sur -entendiendo por esto el territorio que se extiende desde el Sur de Colombia al Norte de Argentina- fue la cultura inca.[131] Con centro en el Cusco, construyeron un imperio en base a 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 que sostenía una narrativa que exaltaba sus triunfos 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 espiritual de las comunidades incorporadas a su imperio. Ellas eran obligadas a llevar sus huacas -adoratorios que ocupaban un

[130] En 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. Extraído página web http://www.ine.gob.bo

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

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 su obra *El pensamiento indígena en América*[132] el experto de la Universidad de Catamarca, Luis Alberto Reyes expresa:

> 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 sujetada 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).[133]

Lo característico de las culturas agrícolas era justamente la importancia central que tenían las huacas, que eran sexuadas y entre ellas existían relaciones de parentesco aunque no de subordinación ni de jerarquía. Reyes destaca en su obra, 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 hombres.[134]

No fue sencillo para los incas -ni tampoco luego para los curas doctrineros- someter a estas religiosidades de pueblos que estaban 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 inca[135]. En los Mitos de Huarochirí[136] puede verse como por un lado las culturas agrarias centraban su religiosidad en las huacas regionales, pero por el otro, eran permeables a la presencia ordenadora del inca en materia religiosa, expresada en la separación entre los dioses de arriba y de abajo. Según Reyes:

---

[132] Reyes, L.A., *El pensamiento indígena en América* 2da. Ed., Buenos Aires, Biblos, 2009.

[133] Ibídem, pág.86.

[134] Pachamama como Tierra debe ser distinguida de *Allpa* que es la tierra en sí misma. El concepto de Pachamama es mucho más abarcador.

[135] Ya durante la Conquista, aproximadamente desde los años 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.

[136] Los "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.

> 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*[137], los hombres.[138]

Sin embargo, a pesar de las grandes diferencias religiosas existentes entre los incas y los otros pueblos, la religiosidad de ambos tenía elementos en común que favorecieron la convivencia y la tolerancia religiosa. Entre estos elementos centrales, 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 dioses de los pueblos y comunidades sometidas pasarán a constituir el panteón de abajo. Esta configuración acertaba además con el carácter elitista que tenía el culto oficial al Sol. De este modo, no existía un choque de dos religiones excluyentes sino una cierta convivencia religiosa 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 que es 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 a 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 a la lengua, el quechua intentó ser impuesto por el incario como lengua común en todas sus provincias, aunque no pudo imponerse totalmente. 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, según este autor, el quechua y el aimara comparten un treinta y cuatro por ciento de los vocablos dando lugar a lo que se denomina "quechumara" con lo que la interrelación entre ambos pueblos está sellada en un importante corpus compartido. A lo largo de los Andes, hoy persiste una gran variedad de formas lingüísticas diferentes. Las distinciones no solo están relacionadas con las culturas o regiones donde se habla la lengua sino que también han surgido numerosos conflictos por la hegemonía de una u otra variedad a partir de su

[137] Vocablo quechua que significa hombres.
[138] Reyes., op.cit., pág. 86.

notación en castellano, la que ha dado origen a dos formaciones lingüísticas: pentavocálica y trivocálica.[139] 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 quechua.[140]

Lengua, religión y cultura andina se han construido -y se continúan construyendo- a partir de la hibridación, el mestizaje y la superposición 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 trasformación que ha dado lugar a un universo rico en diferencias y particularidades aunque también con numerosos elementos en común.

6.3. 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. Esta obra aporta elementos muy valiosos para el estudio y la comprensión de estas cosmovisiones. Reyes sostiene que el estudio del pensamiento indígena americano desafía las miradas y teorías que se realizan desde la academia. Destaca que el estudio de los pueblos indígenas de América ha sido frecuentemente dejado de lado como objeto de estudio así como ha tenido un lugar marginal en los programas educativos oficiales. Sostiene que el estudio de los pueblos indígenas ha sido realizado frecuentemente desde un ángulo antropológico o histórico, en cambio la perspectiva de sus análisis 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 a ella. 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 del autor en tanto no deja de considerar las condiciones de enunciación y la intencionalidad con la que tales textos fueron escritos.

---

[139] Especialmente 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.
[140] Estermann, J., "La filosofía quechua" www.olimon.org/uan/12-quechua-estermann.pdf.

Si bien Reyes caracteriza al pensamiento indígena como un pensamiento mítico y destaca la centralidad que la categoría de "mito" ha tenido en la mayoría de los estudios sobre las sociedades arcaicas, también alerta sobre la necesidad de eliminar preconceptos y replantear la categorización del mito como fundamento exclusivo del pensamiento indígena, ya que tal actitud podría obstaculizar la comprensión de sus particularidades.[141] Reyes se distancia de las posiciones funcionalistas y estructuralistas y adhiere a una perspectiva fenomenológica- hermenéutica que considera de mayor plasticidad para manejar ambigüedades, más cercana a lo emocional y con foco en el análisis de las razones profundas de la existencia y del ser. El análisis hermenéutico resulta interesante en tanto 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 cientificistas. 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 están relacionados con la filosofía y constituyen una forma de trasmitir conocimientos fundamentales a través de las generaciones a pesar de que no solo expresan causas.

La pregunta por las recurrencias de ciertas temáticas en los mitos ha tenido una cantidad de respuestas diferentes de parte de las distintas perspectivas teóricas y disciplinares desde las que se ha abordado su estudio. Entre ellas se destacan la existencia de constantes arquetípicas -relacionadas con cierta espiritualidad común en los seres humanos-, la universalidad de las experiencias 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 de recurrencias, 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 que 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 si y que emergen alternadamente.[142]

---

[141] Reyes analiza las posturas teóricas de diversos autores y escuelas respecto al mito, analiza sus limitaciones y aclara que no seguirá ninguna teoría 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 teóricas de Malinowski, Claude Levi Strauss (1908-2009) y Mircea Elíade (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 Levi Strauss, los mitos son importantes en tanto de ellos se pueden abstraer rasgos estructurales, invariantes, vacíos de contenido. Es de Elíade de quien, a pesar de algunas críticas, toma principalmente su marco teórico.

[142] Reyes, op.cit., pág. 29.

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 tales como 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 sexuado donde no sólo los seres humanos o los animales tienen sexo, sino que ésta es una característica que recorre al universo completo y que está presente inclusive en decisiones de la vida cotidiana -como quien cuida el ganado, que es masculino y por ende lo deben cuidar las mujeres o quién siembre la tierra, que es femenina y que por lo 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 y en general la presencia masculina es más transitoria, fugaz, y oficia de mero consorte fecundador. Existe también una convertibilidad recíproca, es decir que el mismo ser puede manifestarse con uno u otro sexo. Por eso, los nacimientos de mellizos eran un gran evento, sobre todo si la dupla estaba integrada por un hombre y una mujer como en el mito de Wilka[143]. Es una cosmovisión que se basa en las alternancias, en la que 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 y la dualidad también se expresa en el desdoblamiento 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:

[143] El mito de los Wilka refiere a la historia de los hijos mellizos (un hombre y una mujer) que la Pachamama tuvo con Pachacamac. Véase Reyes, op.cit., pág. 79.

> 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 América.[144]

Para poder develar las claves de una teología andina debe descartarse la influencia de la teología de la trascendencia como 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 en la medida 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.

6.3.1. La 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. Es un principio ordenador de la vida. Si existe un principio en estas culturas de índole popular y agrario, este es la Pachamama lo cual implica también una profunda valoración de lo femenino. Por eso, en la medida que se desarrollaron las dinastías incas, de carácter masculinas, la figura de la Pachamama quedo desplazada ya que no podía ser conciliada con las estructuras jerárquicas, sacerdotales y guerreras que éstos ostentaban y por lo general suscitaba ocultamiento y desprecio. La Pachamama es la deidad más antigua que se conoce y su culto es uno de los más extendidos y de mayor permanencia en el tiempo, sobre todo si se es comparada con la transitoriedad masculina.

Si bien normalmente la Pachamama se asocia con la tierra y la agricultura, ella es mucho más que una deidad a la que se la convoca para la actividad agrícola. La Pachamama incluye en su significado a las categorías de espacio y tiempo en su relación con la vida. Significa un universo ordenado en categorías espacio-temporales, símbolo de la vida y la muerte e 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:

[144] Reyes, op.cit., pág.34.

> 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 cultural.[145]

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 interrelacionada[146]. Esta concepción del espacio es diferente a las traídas por los españoles. Mendoza Santander aclara:

> El mundo de arriba es el de las estrellas, las constelaciones como Katachillay 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 pacha.[147]

El *kay* pacha es el espacio cultural donde reside el hombre andino o *runa*, es el aquí y ahora y también a partir de él se categorizan otros espacios. El espacio de arriba respeto 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 también a las zonas bajas, costas, valles. Respecto a las orientaciones laterales también tienen connotaciones: el lado izquierdo es positivo, noble, femenino, mientras que el lado derecho es negativo, masculino y no tiene poder. Es frecuente que estas distinciones sean tenidas en cuenta para la realización de rituales y celebraciones e inclusive que estén vinculadas al establecimiento de ciertas restricciones para determinadas prácticas como, por ejemplo, los matrimonios.

Es precisamente en la comunicación entre dos ámbitos, el mundo de abajo y el de arriba donde se asientan las claves del conocimiento. En el ámbito 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[148], 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.

---

[145] Hurtado de Mendoza Santander, W., *Metáfora y pensamiento de la cultura quechua*, Lima, Asamblea Nacional de Rectores, 2009, pág.114.

[146] Estermann identifica la relacionalidad como el principio andino que funda una ontología propia. Véase más adelante, punto 6.3.2.

[147] Hurtado de Mendoza Santander, op.cit., pág. 115.

[148] *Chakanas* significa “puentes” en quechua.

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 por eso en los relatos se puede pasar de un orden a otro sin que se genere un sinsentido. Los espacios, además, tienen una vinculación ontológica con el ser humano, por eso, en la medida 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.

La noción de tiempo no es singular sino que debe ser considerada en plural -"tiempos"- y refiere 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 cultura occidental sino que el tiempo es cíclico. Los indígenas tienen una concepción sacrificial del universo, esto significa que entienden que éste tiene una dinámica permanente en la que 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 que tienen de la muerte es que ésta es parte de la destrucción y la asimilación necesaria 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 que tienen como objetivo 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 recuperan.[149]

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

[149] Reyes, op.cit., pág. 92.

6.3.2. Los principios de la cosmovisión andina

Como se ha presentado, la conclusión central 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, si bien no se contraponen a los conceptos presentados por Reyes, los completan y complementan, además de sistematizar ciertas ideas que están presentes en su obra aunque de modo disperso. Los aportes conceptuales de Estermann constituyen una referencia, tanto desde el punto de vista filosófico como teológico, 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 al conjunto de creencias, mitos, principios éticos, saberes, que constituyen la cosmovisión andina. Sostiene que en la medida que no existen textos históricos de primera mano, autorías individuales e instituciones académicas que sistematicen el cuerpo de saberes, en general 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, en la medida que 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[150]. De este modo, se podrán analizar y sistematizar los conocimientos dando un paso importante para su constitución como filosofía. Es necesario hacer un ejercicio de dialogo intercultural y superar el prejuicio académico en torno al status "filosófico" del pensamiento quechua.

La reflexión sobre los modos de abordaje de pensamientos o cosmovisiones diferentes a la propia, constituye una tarea fundamental y un requisito indispensable para la realización de un dialogo 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 a 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,

[150] Trabajo llevado adelante por Reyes, tal como se ha expuesto anteriormente.

> sino desde su propia cosmovisión y filosofía que no es la misma que fungía de madrina al bautizar la nueva teología cristiana a principios de nuestra era.[151]

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

El principio rector del modo de los indígenas 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 a aquello que se presenta accesible a la intuición directa, la sustancia es lo primordial y, desde esta perspectiva, la relación solo constituye un accidente, algo que le ocurre al ente, tal como pueden ser 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, como entes aislados, pues lo fundante de esta ontología es la relación. Pero esta relación es distinta de la causalidad ya que ésta corresponde a una relación ontológica esencialista. Más vale, 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, y no están compartamentalizados. De ello se desprende que naturaleza e individuo son la misma cosa y 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, y negativa porque nada puede existir fuera de sus relaciones.

La perspectiva relacional no es exclusiva del pensamiento indígena y puede ser encontrada en otras 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 lo 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

[151] Estermann, 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., pág.6.

> "axioma inconsciente" de la filosofía andina y la clave pre-conceptual de la interpretación hermenéutica de la experiencia del runa andino.[152]

La racionalidad occidental moderna está construida sobre la base del individuo al que se lo 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 cambio 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.

Es interesante llevar la perspectiva relacional a sus expresiones en el plano lingüístico, tal como lo realiza 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 sufijos.[153]

En castellano la construcción de la proposición es sustantivo-céntrica, es decir que está centrada en el sustantivo que normalmente es el núcleo del sujeto. De este sujeto, modificado por sus accidentes -entre los cuales 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 -es verbo-céntrica- y a él se incorporan una cantidad de sufijos que señalan las relaciones entre las personas y entre las cosas involucradas. Por ejemplo, un sufijo refiere a la relación que puede ser "yo-tu", o "ella-él", "él-tu", entre otros[154].

---

[152] Estermann, J., "La filosofía quechua" www.olimon.org/uan/12-quechua-estermann.pdf, pág. 4.

[153] Estermann, J., "Vivir "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?, pág. 5.

[154] Según menciona el autor: "Como ejemplo se mencionan los sufijos interpersonales que como partes del verbo no son palabras propias: En aymara *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"* aymara. Existen sufijos interpersonales para todo tipo de relaciones interpersonales (yo–tu; yo–él/ella/ello; tu- yo; tu-él/ella/ello; él/ella/ello-yo; él/ella/ello- tu; él/ella/ello-nosotros; él/ella/ello-él/ella/ello; nosotros-él/ella/ello)." Estermann, J., "Vivir "Vivir bien como utopía política.

La relacionalidad se manifiesta y se explica a través de otros principios que organizan el pensamiento indígena andino. Ellos son la *complementariedad*, la *correspondencia*, la *reciprocidad* y la *ciclicidad*. El principio de *complementariedad* expresa la relación que se establece con otro que es opuesto, pero es a la vez complementario y permite constituir con ese otro, un todo completo que es de una naturaleza diferente -como el status de persona explicado anteriormente-. Sin duda, este principio tiene similitudes con la lógica dialéctica e igual que ella cuestiona el principio de no contradicción, uno de los principios lógicos que rige en 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 que Reyes, también Estermann señala que esta oposición o dinámica de opuestos se refleja en un mundo sexuado. Pero tal sexuidad 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 sexuidad permite rescatar estas características y diferenciarlo de la sexualidad occidental de base biológica, genital, erótica y reproductiva. Así, en el pensamiento indígena, la complementariedad se expresa a través de referencias a la sexuidad 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 al occidental. La correspondencia refiere a la relación que existe, entre el micro y el macro cosmos, entre dos espacios que se relacionan 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 concepción reduccionista del concepto de causalidad que lo recorta a una relación funcional que es el 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 afectiva.[155]

El ritual viene a reestablecer una situación de desequilibrio con el entorno y allí radica su eficiencia simbólica. La relación de 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

---

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?, págs. 5 y 6.

[155]Ávila Santamaría, R., "El derecho de la naturaleza: fundamentos" en Acosta, A. y Martínez, E. (Compiladores), *La Naturaleza con derechos: De la filosofía a la política*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2011, pág. 212.

infraterrenal- y es de validez universal. El respeto a la naturaleza tiene una relación de correspondencia 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 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 tiene un fuerte componente de ética universal. Este principio se relaciona con la idea de justicia y rige todos los intercambios, ya sea entre los entes entre sí, como así también entre los órdenes relacionados por la correspondencia. Tales intercambios son de todo tipo, y aun aquellos que son 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 se relaciona con 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 relacionado con la experiencia vinculada con los ciclos de la naturaleza y sobre todo con los ciclos agrícolas, el pensamiento andino respecto del tiempo, destaca su *ciclicidad*.

El tiempo andino no es lineal como en Occidente, recorre más bien un movimiento circular, en espiral y está 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 que tiene como objetivo 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, pero 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 reformas.[156]

[156] Estermann, J., "Vivir "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?, pág. 1.

El tiempo andino tiene una impronta cualitativa más que cuantitativa. Esto significa que es considerado mucho más en relación a su oportunidad, a ser el momento propicio para algo, que en relación a una visión acumulativa o cuantificada.[157]

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", pero es interesante señalar que el estar retrasado o adelantado no existen como conceptos, ya que estas nociones remiten a una perspectiva lineal y progresiva del tiempo. Desde su concepción, no es posible presionar o manipular al 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.

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 futuro.[158]

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 del pensamiento occidental. De acuerdo con su propuesta, el ejercicio de una interculturalidad deconstructiva posibilitaría contrastar cosmovisiones y constelaciones de ideas, así como develar los presupuestos que se encuentran naturalizados en la sociedad. 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 que no tiene homólogo en la cultura occidental. A partir de estas dos nociones Estermann propone la construcción de la Pachasofía como un saber que se produce a partir de estos presupuestos.

---

[157] Su 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.

[158] El vocablo quechua *ñaupa* debe ser comprendido en relación con al concepto espacio-temporal que constituye el universo de Pacha en la cosmovisión andina. Y, 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, op.cit., pág. 120.

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 ecosofia 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.

6.4. La naturaleza con derechos

Son numerosos los teóricos que sostienen que es necesario producir una re-conceptualización de la noción de naturaleza. La concepción que ha dominado en Occidente ha sido 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 moderna: la distinción tajante entre sujeto y objeto o entre el hombre y la naturaleza.[159] 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 dominación. Se construyó así una relación de dominio que estaba cimentada en la búsqueda de satisfacción de las necesidades esencialmente humanas. El humano quedó escindido del resto del universo y 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 y fundamentaba un dominio pleno y un goce ilimitado de los recursos que tenía 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.

Pero 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*[160] 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 su 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

[159] También entre los griegos las opiniones estaban escindidas. Para Aristóteles y los estoicos el hombre era un invitado de la Naturaleza, en cambio para los epicureístas el hombre tenía derecho a disponer de ella.
[160] Acosta, A. y Martínez, E. (Compiladores), *La Naturaleza con derechos: De la filosofía a la política*, 1era. Edición, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2011.

> resultado de visiones y prácticas que consideran a la Naturaleza fuente inagotable de riquezas o depósito de desechos.[161]

Sin duda, los problemas ecológicos, constituyen en la actualidad una de las preocupaciones más importantes y 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 tal como lo 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 bajo dos perspectivas. Por un lado, el ecologismo jurídico o ambientalismo considera que el medio ambiente es el bien colectivo jurídico a resguardar. Desde esta 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, esta dificultad no es menor.[162] La segunda perspectiva teórica es la llevada adelante fundamentalmente por los grupos científicos y se la denomina ecologismo no jurídico o ecología profunda y propone la necesidad de intervenir con mucha más profundidad en el cuidado del ambiente y otorgar personería jurídica a la naturaleza.

Otro problema que se encuentra vinculado con el reconocimiento de los derechos de la naturaleza es la discusión sobre los derechos de los animales, que ha tenido en los últimos años un gran impulso. La problemática ecológica así como el debate acerca de los derechos de los animales están emparentadas 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 trasformación teórica que requiere.

Respecto 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 siglo XVII era común hacer juicios y condenar a los animales. Se los consideraba responsables pero no por el hecho de que tuvieran derechos -pues en ese entonces pocos humanos los tenían-, sino porque frecuentemente eran utilizados como chivos expiatorios ya que el juicio y castigo al animal exculpaban a su dueño de toda responsabilidad.[163] Existía una relación estrecha entre los animales y quiénes eran considerados

---

[161] Ibídem, pág. 7.

[162] Normalmente éste es el discurso que adoptan muchas empresas que dañan el medio ambiente para responder a los reclamos sociales. En otros casos, simplemente para posicionarse, a través de prácticas de marketing verde.

[163] Zaffaroni menciona que eran muy comunes los juicios a cerdos que mataban a niños y con ello se disimulaba la responsabilidad de sus padres. Véase Zaffaroni, E.R., "La Pachamama y el humano" en Acosta, A. y

parcialmente humanos o medio animales como el caso de los negros, las mujeres o los colonizados. En la medida que estaba en duda que tuvieran un alma, y se los veía 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 las 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 quiénes 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,[164] continuarán siendo los chivos expiatorios de la sociedad moderna.

Raúl Zaffaroni realiza una crítica de la reflexión teórica y filosófica generada en los países centrales para abordar la problemática de los derechos de sujetos diferentes al humano, ya que considera que ésta ha sido impotente para lograr una transformación. Para este autor, si bien han existido numerosos aportes teóricos, 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 teóricos filosóficos destaca aquellos cuyas ideas, por su naturaleza, plantean un cambio de paradigma y que pueden ser considerados antecedentes de la ecología profunda. Entre ellos el ecólogo estadounidense, especializado en ética ambiental Aldo Leopold (1887-1948) puede ser considerado su precursor. Su idea principal se basa en la propuesta de construcción de una base ética para el tratamiento de todos los seres vivientes.[165] 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 quién sostenía que no se podía admitir el sufrimiento que en forma evidente podían experimentar 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 entienden que negárselos implica la defensa de tesis especistas[166] que pueden ser asimiladas al racismo. El filósofo

---

Martínez, E. (Compiladores), *La Naturaleza con derechos: De la filosofía a la política*, 1era. Edición, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2011.

[164] La 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 quemas de brujas).

[165] Según 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, op.cit., pág. 69.

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

estadounidense experto en derechos de los animales Tom Regan, (1938-), critica la posición kantiana sustentada en la idea 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 fines de otros.[167] 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"[168]. 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 logre incorporar nuevos sujetos no humanos.[169]

Sin embargo, estas posiciones, si bien constituyen antecedentes muy importantes en la línea de la ecología profunda y plantean cambios éticos fundamentales, no han tenido el impacto suficiente como para avanzar en una respuesta capaz de modificar el paradigma vigente. Un elemento que agrega confusión al tema son los antecedentes de las legislaciones modernas en favor del medio ambiente y de los animales en las que el régimen nazi ha sido pionero. Pero, 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:

> 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 desenmarañar.[170]

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 naturaleza[171], y dominio del primero sobre la segunda, como en la posición kantiana que

---

[167] "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, op.cit., pág. 71.

[168] Zaffaroni, op.cit., pág. 72.

[169] "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, op.cit. pág. 72.

[170] Zaffaroni, op.cit. pág. 92.

[171] Como se ha mencionado, a lo largo de la historia las posiciones filosóficas respecto a los animales han sido bastante ambiguas. Descartes, sin embargo, es uno de los autores que ha mantenido una posición más coherente,

limita la ética a los humanos[172]. La idea de que el conocimiento debe posibilitar el dominio no es una idea natural, sino construida a partir de la cultura occidental. Valen 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 lo hacía el Santo Oficio de la Inquisición con sus reos, para desvelar el último de sus secretos"[173]

En este sentido, la interrogación que el hombre hace sobre su objeto de estudio es siempre una pregunta que está acotada debido a su propia posición de superioridad.[174] 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. Es por eso que no es capaz de oír otras respuestas ni de vivenciar su pertenencia a la misma realidad del objeto. Este extrañamiento con el objeto es especialmente peligroso cuando el objeto en cuestión es otro humano ya que tal tipo de mirada tiende a la deshumanización y a la cosificación.

> El d*ominu*s 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 se aproxima al absoluto. Allí queda totalmente aplastado y aparece el crimen masivo.[175]

---

aunque discutible, en sus argumentaciones. Sostenía que los animales eran máquinas, sin sentimiento, que cumplían con el carácter de ser cosas y estar a disposición de los humanos. Pero estas aseveraciones fueron rechazadas por los pensadores iluministas del siglo XVIII y XIX que la encontraron incompatible 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.

[172] La 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.

[173] Citado en Acosta El buen convivir Acosta, A. "El buen (con) vivir, una utopía por (re)construir. Alcances de la Constitución de Montecristi" *Obets Revista de Ciencias Sociales* vol.6 n° 1, 2011, pág. 46.

[174] Zaffaroni señala que la palabra objeto en su etimología refiere a algo que se dispara o se lanza "en contra de" y que este significado es distinto de algo que permanece pasivamente enfrente del sujeto que conoce. La palabra objeto (*objectum*) fue erróneamente traducida como lo que permanece enfrente (*gegenstand*) con una connotación pasiva cuando en realidad *objectum* significa "lo que se lanza o dispara" (*jectum*) "en contra de" (*ob*). 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, lo llevan hacia abajo como lo indica su etimología (*sub* significa hacia abajo y *jectum* lanzado) La acumulación de las respuestas entitativas no esperadas llevan al hombre a una situación de mayor sordera y aun extrañamiento progresivo que aumenta su distancia con el objeto.

[175]Zaffaroni, op.cit., págs. 97 y 98.

Las ciencias biológicas también se construyeron sobre las raíces del paradigma cartesiano y el darwinismo, una de las teorías más exitosas de la disciplina y 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 visones de la biología que toman como premisa principal la idea de que los seres vivos están integrados por comunidades organizadas de virus y bacterias, y ponen el foco en la cooperación y en la necesidad de responsabilidad individual y colectiva.

Una de las teorías 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 Gaia[176]. 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 central 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 nueva 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 necesidades humanas en tanto necesidades primarias de alimentación, pero si 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 Gaia centrada en la cooperación puede constituir un elemento positivo para el cambio de paradigma. Boff sostiene que "Gaia es la Pachamama" tal como lo refiere en el siguiente párrafo:

> 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.[177]

La ética de Gaia puede servir como referencia en la medida que es la única que tiene una visión holística que puede contribuir a un giro conceptual. Zaffaroni señala la necesidad de atacar el vínculo

[176] La etimología del vocablo Gaia provendría de Gea, quién era la diosa que simbolizaba la Tierra en la mitología griega.
[177] Citado en Zaffaroni, op.cit., pág. 84.

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 exabrupto de Descartes, que en definitiva se acercaba a un *romanticismo* -más que a un *racionalismo*, por paradojal que parezca-, pues si el humano era el único *racional* y por ende destinado a *dominar* 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*.[178]

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. También alerta sobre las dificultades y resistencias con que la propuesta se puede encontrar en la medida que el antropocentrismo está ligado al optimismo tecnológico y privilegia una mirada cuantitativa y utilitaria que descarta otro tipo de valoraciones como pueden ser 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 resistencias.[179]

Señala que respecto de la naturaleza suele imponerse un enfoque economicista que va de la mano de 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 paisajes que no tengan estas características. Así por ejemplo muchos paisajes áridos o semiáridos dan lugar a explotaciones descontroladas de megaproyectos extractivistas. La radicalidad de establecer unos 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, significa reconocer sus atributos independientemente de cualquier conciencia, interés o reconocimiento. Esta perspectiva, que defiende la vida en sí misma -biocentrismo- sostiene un carácter no instrumental de la naturaleza y plantea la consideración de múltiples dimensiones de valor antes que una escala de valores inamovible o vinculada exclusivamente con su utilidad económica o con una estética

---

[178] Zaffaroni, op.cit., pág. 93.
[179] Gudynas, E., "Los derechos de la naturaleza en serio" en Acosta, A. y Martínez, E. (Compiladores), *La Naturaleza con derechos: De la filosofía a la política*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2011, pág. 258.

determinada. Esta postura tiene la ventaja de estar alineada con las cosmovisiones indígenas que reconoce valores propios al ambiente e inclusive reconoce valores morales en los animales y otros entes de la naturaleza.

Algunos autores distinguen entre el *locus* del valor -animal, planta, medio 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 fines.[180]

Las posturas antropogenéticas se relacionan con aquellas que sostiene que otros seres vivos, distintos del hombre, pueden tener conciencia de sí mismos y valorar su propia existencia aunque dentro de sus posibilidades cognitivas y afectivas.

Otro argumento que se añade a la defensa de la necesidad de establecer a la naturaleza como titular de derechos es aquel que pone el acento en la evolución histórica del otorgamiento de derechos subjetivos. Estos se han ido extendiendo progresivamente hacia nuevas áreas así como también han ido reconociendo nuevos sujetos. Este proceso se denomina "generación de derechos" y caracteriza como derechos de primera generación a los civiles y políticos, y como derechos de segunda generación, a los sociales. Cabe señalar que en ambos casos -derechos de primera y segunda generación- 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 nuevos beneficiarios -derechos colectivos, de los pueblos originarios, de las mujeres, de los homosexuales, entre otros-. Posteriormente, los derechos de tercera generación integraron los derechos a un medio ambiente sano, a la paz y al desarrollo. Por último, en la actualidad se discute acerca de una cuarta categoría que incluiría los derechos relacionados con las nuevas tecnologías relacionadas con 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 con lo que en su discusión intervienen otros actores con lógicas diferenciadas, tal como lo 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

[180] Ibídem, pág. 259.

> regímenes de responsabilidad 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 nacionales.[181]

Desde la perspectiva de la generación de derechos, constituir como sujeto de derecho un ente no humano, si bien plantea un desafío conceptual, sería consistente con la lógica histórica de una incorporación progresiva.

6.4.1. Los derechos de la Naturaleza en la Constitución Plurinacional de Bolivia

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 sostener su pertinencia y la defensa de la necesidad de tal inclusión.

Las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador, si bien incorporan el tema de la Naturaleza lo resuelven de un modo diferente. En el caso de la constitución ecuatoriana, en el artículo setenta y uno se establecen los "Derechos de la Naturaleza" y se reconoce a la naturaleza o 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 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 ecosistema.[182]

En los artículos siguientes de la Constitución ecuatoriana 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 del patrimonio genético nacional, mientras que, por ultimo establece que la producción, prestación, uso y aprovechamiento de los servicios ambientales serán regulados por el

---

[181] Murcia, D., "El Sujeto Naturaleza: elementos para su comprensión" en Acosta, A. y Martínez, E. (Compiladores), *La Naturaleza con derechos: De la filosofía a la política,* 1era. Edición, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2011, págs. 289 y 290.

[182] Constitución del Ecuador, Montecristi, 2008, Título II Derechos, Capítulo séptimo, Derechos de la Naturaleza.

Estado y no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado.[183]

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 verdores 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 el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia.[184]

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 medioambiente.[185]

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 -llamados de tercera generación- que pertenecen a una tradición diferente de aquella que sostiene que la naturaleza debe ser sujeto de derechos. 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 constitución de la naturaleza como sujeto de derecho es explícita en la Constitución ecuatoriana, en la boliviana esta idea se encuentra implícita. Sostiene que 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 tales señales se encuentran, la invocación a la

[183] Constitución de Ecuador, 2008, Título II Derechos, Capítulo séptimo, Derechos de la Naturaleza, art.74.
[184] CPE, Bolivia, 2009, Preámbulo.
[185] CPE, Bolivia, 2009, Capítulo V, Derechos Económicos y Sociales, Sección I Derecho al Medio Ambiente.

Pachamama en el Preámbulo, el reconocimiento y el derecho de otros seres vivos a habitar en un medio ambiente saludable y por último 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 -expresado en las constituciones de 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 que se sancionan estos derechos y se recuperan éticas vinculantes relacionadas con el carácter del buen vivir o el buen (con) vivir -como menciona Acosta- ello constituye además un gran aporte al constitucionalismo universal.

6.5. 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 otros discursos o formas de pensar distintos de aquellos validados por los procedimientos racionales, únicos capaces de lograr objetividad y acceso a la verdad. El establecimiento 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 en términos 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 etno-céntrico y menos antropocéntrico.

Este nuevo 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 forma 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 de las prácticas a partir de las cuales ha sido generado. Esta perspectiva de 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 sociales.[186]

Se sostiene que existe una pluralidad de formas de conocimiento y las estrategias para producirlo pueden variar en cada cultura. Las prácticas cognitivas tienen sentido en contextos culturales específicos y deben ser comprendidas desde una perspectiva pluralista. Existen, además, una pluralidad de formas de pensamiento al interior de cada cultura tal como menciona Luis Tapia en el Prólogo del libro *Pluralismo Epistemológico*[187]:

> 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 pensamiento.[188]

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 en la actualidad 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 primer supuesto 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 de conciencia. Las viejas dicotomías tales como 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, plantea que es necesario superar la dicotomía entre ciencias sociales y naturales, y en el nuevo paradigma deben ser las primeras las que hegemonicen el conocimiento.

---

[186] Véase Olivé, L. "Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica" en Tapia Mealla, L. (coordinador), *Pluralismo Epistemológico*, La Paz, Muela del Diablo Editores, 2009.

[187] Luis Tapia Mealla es un prestigioso, filósofo, docente e investigador boliviano. En su amplia bibliografía se encuentra las obras *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).

[188] Tapia Mealla, L. (coordinador), op.cit., pág. 13.

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 de grupos sociales concretos. La ecología de saberes debe escoger por aquellas formas de conocimiento que garanticen el mayor nivel de participación de los grupos sociales involucrados, tanto desde el punto de vista de su práctica -diseño, ejecución y control- como desde el punto de vista de 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 es descriptivista, y 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 interdisciplinares que desborden los conocimientos específicos y logren producir una perspectiva amplia, rica y 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 acto y producto del conocimiento son inseparables. La ciencia moderna no constituye la única forma de explicar el mundo, existen muchas otras. 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.

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.

6.6. Vivir bien

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, tales como la búsqueda de justicia o de paz, sino su referencia a principios éticos que los individuos deben observar para la vida en comunidad. El artículo ocho en su primer parágrafo hace referencia a los principios éticos-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 condensan una ética de reciprocidad. Se enuncian también 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, entre ellas los aimaras, quechuas, mapuches, guaraníes, kunas (Panamá) y los ashuar (Ecuador). Si bien la traducción de los vocablos utilizados por los distintos pueblos registran ciertas variaciones entre sí, la idea del buen vivir, vivir bien o vida buena a la que hace referencia el concepto, está animada por el mismo espíritu. Entre los aimaras y tal como se menciona en la Constitución boliviana se lo denomina "*suma qamaña*" mientras que entre los quechuas se utiliza 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-clandestinidad o en carácter 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 el establecimiento de una mirada acerca de la relación con la naturaleza. Establece además una prioridad ética en tanto 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 en la idea de un crecimiento económico ilimitado bajo el supuesto de unos recursos naturales infinitos. Tal paradigma supone también que los beneficios del modelo de desarrollo económico 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 y en este sentido, las organizaciones científicas que adhieren a los preceptos de una ecología profunda, lo ilustran con datos contundentes y advierten acerca de los riesgos que tal deterioro entraña a futuro y que podría comprometer la existencia en nuestro planeta. Por el otro, está también 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 que 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 internacional.[189]

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 clave de estas cartas de convivencia y es enunciado en los Preámbulos de ambas constituciones 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;[...][190]

Y 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* […][191]

Sin embargo, si bien su presencia en el Preámbulo permite inferir su importancia, en la Constitución boliviana el objetivo del "vivir bien" está más acotado y relacionado fundamentalmente con la cuestión económica; se encuentra presente en el capítulo en el que se detallan los artículos que hacen a la Organización Económica del Estado.[192] 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 destaca el establecimiento de los derechos de la naturaleza. El Estado, además, tiene el deber de garantizar su acceso tal como se menciona en el artículo tres:

---

[189] Estermann menciona que si se quisiera extender el nivel de vida 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?, pág. 9.

[190] CPE Bolivia, 2009. Preámbulo.

[191] Constitución del Ecuador, 2008. Preámbulo.

[192] CPE, Bolivia, 2009. Cuarta Parte correspondiente a "Estructura y Organización Económica del Estado."

> 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 vivir.[193]

En el caso boliviano, la Constitución asegura que el modelo económico boliviano 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 económica 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. Y si bien el Estado reconoce la iniciativa privada, promueve la organización económica comunitaria, fundada en principios y visiones de los pueblos y naciones *indígena originario* campesinos. Tal organización comunitaria 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 y 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 de vida 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 e identificado con el hedonismo y el ocio. Por el contrario, 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

[193] Constitución del Ecuador, 2008, articulo 3. La Constitución ecuatoriana reconoce en la sección de Derechos un detalle exhaustivo de los Derechos del Buen Vivir, entre ellos se enumeran los derechos a: Agua y alimentación; Ambiente sano; Comunicación e información; Cultura y Ciencia; Educación; Hábitat y vivienda; Salud; Trabajo y seguridad social. También el Titulo 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.

occidental aun 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 inconducta de Eva requirió 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 quiénes debieron dejar una vida rebosante de bienestar y tuvieron que comenzar a trabajar comprometiendo su cuerpo en tareas físicas que eran consideradas un castigo. Pero Occidente también reconoce la tradición griega de la vida buena vinculada a la autorrealización del varón adulto, a través del ejercicio del intelecto y de 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 tiene 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 existe una concepción de la pobreza basada en la carencia de bienes materiales, ni de una felicidad basada en la abundancia y en 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, dentro de un conjunto más amplio 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 y colonización de América en los siglos XVI y XVII significaron la instrumentación de una política extractivista por parte de las potencias imperiales que no dudaron en cometer genocidio ni explotar irracionalmente la naturaleza. El neocolonialismo del siglo XIX también significó para nuestro continente, integrado ahora a la división internacional del trabajo, la exportación de naturaleza. En la actualidad, la exportación de naturaleza continúa, la preeminencia de las exportaciones de productos primarios es un fenómeno observable aun en países con gobiernos reformistas que procuran la inclusión social. Sin embargo, en muchos casos -y en este sentido las Constituciones multiculturales del segundo ciclo del horizonte pluralista han hecho mucho por ello- 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 transnacional.

La científica y filósofa india Vandana Shiva[194] sostiene que más que un comercio realmente libre lo que propone el capitalismo actual es un comercio forzoso, lucrativo para las corporaciones. Se impulsa una economía de consumo que más que liberar, aprisiona al ser humano.[195] 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 sobre 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 indicadores, conceptos y herramientas propias. Cuestiona la concepción de bienestar entendida como riqueza y acumulación de bienes, así como también requiere 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 en las decisiones, abandonando la perspectiva técnica que caracteriza a la ciencia económica actual. En este sentido, es interesante reseñar la experiencia comentada por Shiva respecto al Reino de Bután. Para medir el bienestar, este país ha construido sus propios coeficientes. A partir de 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 principios 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, por ejemplo, han decidido no ingresar a la

[194] Activista 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), y 4) la regeneración del sentimiento democrático (Movimiento Democracia Viva). Dentro de esta fundación, está Navdanya, una organización que guarda semillas indias nativas, bajo el principio de que "la semilla es el primer eslabón de la cadena alimenticia, salvarla es nuestro deber, compartirla es nuestra cultura". Extraído de diversas páginas web: http://vandanashiva.com/ y http://www.navdanya.org/.

[195] La palabra "consumo" proviene de la Edad Media y se utilizaba para referirse al tuberculoso. Véase Shiva, V., "Democracia de la Tierra y los derechos de la naturaleza" en Acosta, A. y Martínez, E. (Compiladores), *La Naturaleza con derechos: De la filosofía a la política*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2011.

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 solo 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*.[196]

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 parte de diversos grupos sociales no indígenas que lo ven como plataforma idónea para la crítica y el cuestionamiento del modelo de desarrollo económico capitalista vigente. El concepto de vivir bien tiene una dimensión utópica y es mucho más que una declaración constitucional, es una oportunidad de construcción colectiva de una sociedad inclusiva e implica un cambio en el paradigma civilizatorio.

7. Dialogo intercultural desde América latina

Los significados asociados a la interculturalidad no son unívocos, ni sus distintos significados, carentes de intencionalidad política. Existe una noción tradicional que la asocia a la posibilidad de establecimiento de una relación de respeto y dialogo entre diversas culturas con el objetivo de lograr una convivencia pacífica y armónica. Sin embargo, otras visiones ponen el acento en la superficialidad de este tipo de propuestas, en tanto no reparan en la posición relativa y los distintos grados de poder que detentan 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 dialogo realizado 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 dialogo intercultural construidas desde esta perspectiva. Es por esta

[196] Shiva, op.cit., págs.164-165.

razón que diversos estudiosos de la realidad latinoamericana destacan la necesidad de hacer una distinción entre una interculturalidad funcional[197] como la descripta, y una interculturalidad critica que atiende a las relaciones de poder que entrelazan a los interlocutores e intenta la deconstrucción del orden imperante. Se critica el tomar como referencia los marcos teóricos producidos en los países desarrollados, que muchas veces son los que se utilizan en organismos internacionales -como el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo-, y que son insuficientes para ser utilizados en el análisis de las realidades latinoamericanas.

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

Uno de los referentes más importantes del multiculturalismo es el filósofo canadiense Will Kymlicka. Su visión, desde una perspectiva liberal comunitarista, tiene como limitación su referencia a la problemática de los países centrales en las que 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 estados 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 dentro de los dos modelos planteados, para este autor, la inmigración y la incorporación de minorías nacionales son las dos fuentes más comunes de multiculturalidad en los Estados modernos y el esquema puede ser útil para arrojar luz sobre el tratamiento de los derechos de minorías[198].

---

[197] El concepto fue propuesto por el Fidel Tubino (1909-1973), abogado, sacerdote y profesor universitario peruano. Citado en Walsh, C., "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político epistémicas de refundar el Estado", *Revista Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 131-152, julio-diciembre 2008, pág.141.

[198] Kymlicka plantea que 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. Tomo 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

En cuanto al concepto de plurinacionalidad, se trata también de un concepto descriptivo, utilizado fundamentalmente en América del Sur para referir a la experiencia de convivencia de grupos indígenas, negros, blancos y en los que el mestizaje ha sido una experiencia muy importante. El carácter de 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 descripta. Es necesario construirla partiendo de la idea que es un concepto que está vinculado a una actitud muy diferente a la tolerancia y a 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 re-conceptualización de las realidades políticas como el Estado nación y el cuestionamiento de la lógica y la racionalidad occidental. Mientras la universalización del concepto de sociedades multiculturales puede entrañar el ocultamiento de diferencias importantes, la plurinacionalidad y la interculturalidad deben considerarse en forma conjunta.

> La plurinacionalidad y la interculturalidad son complementarias. Como hemos mencionado, la interculturalidad apunta 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 integrar.[199]

El autor de Sousa Santos trata este tema a lo largo de su obra y despliega innumerables argumentos y propuestas en favor del ejercicio de un dialogo intercultural. Una de las observaciones presente en sus textos –en línea con las teorías de la argumentación- es que la interculturalidad requiere de una cultura común que defina como organizarla. Sin este acuerdo mínimo, sin este espacio común en el que se definan las condiciones de un marco de entendimiento, no es posible la realización de un diálogo. Es necesario instalar mecanismos de consenso diferentes a las lógicas de verdad universal

---

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 derechos 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.

[199] Walsh, op.cit., pág. 142.

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 Pannikar (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 necesario comprender al otro "sin presuponer que éste tenga nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base"[200]. 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 poder lograr un diálogo intercultural.

Por otro lado, 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 y señala que el primer paso para lograrla lo constituye el reconocimiento de la situación de explotación y de dominio colonial, y la necesidad de reparación histórica que tales injusticias entrañan. Para ello, de Sousa Santos 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 dialogo pues implica cambios en 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

[200] Según 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 *(dia-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.

fronteras y que 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 trasnacional. Por otro lado, también existen problemas al interior del bloque indígena entre los diferentes pueblos que lo componen. Estos conflictos se hayan 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 lograr un ejercicio de dialogo intercultural que realmente atienda a las nuevas problemáticas que se plantean es necesario trabajar en la articulación de la democracia y el Estado. El autor de Sousa Santos reivindica la demo diversidad y sostiene que es de suma importancia poder 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 en las que se sustentan posiciones y proyectos políticos divergentes. Por un lado, una propuesta que plantea la necesidad de radicalización de los procesos políticos, que se nutre del katarismo y que se presenta sintetizada en la postura de Pedro Portugal, intelectual y militante boliviano, director del diario Pukará. La otra postura es aquella que sostiene que el marco institucional provisto por la Constitución Plurinacional puede ser idóneo para lograr la convivencia entre actores diversos y su exponente es el historiador aimara Roberto Choque.[201]

El trabajo de Pedro 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"

[201] Según 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 significa 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., "Como pensar la descolonización en un marco de interculturalidad" en A.A.V.V. *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), 2010, pág.14.

> 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 dominación.[202]

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 lograr la descolonización deseada, pueda contribuir 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 la naturaleza o el ejercicio de prácticas culturales propias, pero que los aleje de los verdaderos lugares de toma de decisión política. La colonización constituyó un proceso de conquista que incluyó la desestructuración de las sociedades preexistentes, las que fueron despojadas de su capacidad de autogobierno. Desde esta perspectiva, la descolonización se entiende como la disolución de este proceso de dominio y la reestructuración de los pueblos anteriormente sometidos quienes 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 1532.[203]

Esta liquidación del sistema colonial, y la liberación y reconstitución de la civilización inca tiene al menos dos componentes que es necesario 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 históricos[204]. 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, que fosiliza al indio y lo mantiene lejos del 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. Tal 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

[202] Citado en Chávez, op.cit., pág. 17.
[203] Citado en Chávez, op.cit., pág. 20.
[204] Tales como Tupac Katari, Willka Zarate, Laureano Machaqa quienes son las figuras emblemáticas que han guiado a los movimientos indianistas y kataristas.

central estatal de poder indígena en un contexto caracterizado por la heterogeneidad y el conflicto de los incas con otros pueblos, entre ellos, los aimaras. Sin embargo, Portugal argumenta que su propuesta de reconstrucción del incario intenta poner en el centro de 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, por su lado, 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. Y sostiene que las reivindicaciones culturales tales como la recuperación de la historia, la construcción de la identidad, la autoestima y la posibilidad de vivir de acuerdo con sus valores ancestrales son elementos centrales del proceso de descolonización. Plantea la necesidad de que el Estado tenga un rol activo en la educación ya que es a través de ella que se reproducen los mecanismos de dominación, por lo que debe darse una transformación profunda en favor de una educación liberadora, revolucionaria y orientada a la justicia y a la verdad. También plantea la necesidad de la trasformación del aparato burocrático estatal para adaptarlo a las necesidades de la diversidad cultural y para garantizar un verdadero ejercicio de la interculturalidad. Pero la propuesta quizás más interesante de Choque consiste en la idea de lograr la articulación de actores que enfrentan distintas formas de opresión y de exclusión social, cultural y económica y que puede estar involucrados en el proceso de descolonización, entre ellos las culturas indígenas del Amazonas, las mujeres, los afro-bolivianos, los jóvenes, los profesionales. Como resume la autora:

> 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 justicia.[205]

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

La autora menciona que la interculturalidad como ejercicio crítico -no funcional- provee un marco para construir un pensamiento crítico que devele los mecanismos de funcionamiento del orden

[205] Chávez, op.cit., pág. 27.

dominante hegemonizado por una cultura eurocéntrica, considerada superior respecto al resto de las culturas y por lo tanto un ideal a alcanzar dados sus valores universales. El giro descolonizador implica el abandono de este 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 dialogo intercultural en tanto tales culturas quedan como unidades autosuficientes, con lo que se refuerza un relativismo cultural que es inconducente. Algunos autores bolivianos sostienen la necesidad de resignificar el concepto de dialogo intercultural señalando que su esencia radica en el ejercicio de una crítica radical del orden dominante, un proyecto crítico de la sociedad capitalista occidental. Este sería el valor en común, el marco que haría posible el dialogo entre actores diferentes.

Uno de los autores que han trabajado la propuesta de un núcleo común de intereses que posibilite el diálogo intercultural es el ya mencionado intelectual boliviano Luis Tapia. Este autor sostiene la necesidad de 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. Este intelectual elabora la noción de transcrítica para conceptualizar el proceso mediante el cual las distintas culturas puedan acercarse entre sí y cuestionar sus núcleos de desigualdades con el objetivo de construir un marco axiológico común que fundamente una organización política del conjunto. Tapia menciona:

> Sugiero pensar por transcrítica 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 cultura.[206]

Articular la convivencia, respetar las otredades, acabar con el monoculturalismo. La amplia heterogeneidad que recorre a la sociedad boliviana caracterizada por su abigarramiento, por sus contradicciones y negaciones superpuestas en virtud de las distintas etapas históricas, por su enorme complejidad, constituye un verdadero desafío para la práctica política. El ejercicio intercultural tendrá que contemplar no solo 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" tendrá que ser sólido para mantener unida a una Bolivia que

[206] Citado en Chávez, op.cit., págs.30 y 31.

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.

8. Conclusiones

Sin duda la Constitución Plurinacional de Bolivia constituye 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 y articulan valores y objetivos que dan nacimiento a un nuevo paradigma local pero que puede constituirse en un gran aporte para otras sociedades.

La Constitución Plurinacional plantea un desafío conceptual para el Estado nación y cuestiona los principios fundantes que lo constituyeron. El concepto de soberanía 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 que lleva a poner en foco una de las condiciones teóricas y prácticas fundamentales de su construcción histórica: el territorio. Las fronteras son cuestionadas en tanto 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. En este sentido, los reclamos identitarios traen consigo el cuestionamiento de las territorialidades preexistentes a la colonia. En este punto, y 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 para los pueblos indígenas el auto-gobierno, pero también 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 ejercicio del 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 presentarse[207]. Frente a los reclamos indígenas, el veinticuatro de 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, por un lado la definición de área protegida intangible implica que el espacio material geográfico y delimitado está bajo control estatal y tal como se define en la Constitución, en su artículo trescientos ochenta y cinco, se constituye en un bien común de toda la sociedad. Al mismo tiempo, al existir dentro del 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 tales como la explotación turística y forestal que las comunidades llevaban a cabo y puso un freno al avance de la colonización cocalera en la zona. A la fecha los problemas por este tema siguen vigentes.

[207] Se trata del conflicto generado por el proyecto del gobierno central de 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 Nº 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 que garantiza el respeto de los derechos territoriales de los pueblos indígenas Mojeños trinitarios , Chimanes y Yuracaré".Extraído 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.

En un sentido similar y vinculado con el tema del territorio -ya que la jurisdicción indígena se recorta en base a él-, el pluralismo jurídico también 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 nación 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 monoculturalismo. 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. En este sentido 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 asuntos y dentro de sus territorios[208]. Por otra parte, la Constitución y la adhesión del país a los tratados internacionales celebrados con otros países establecen un conjunto de derechos humanos que tienen prioridad sobre cualquier otra normatividad y que 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 de las políticas activas de construcción de nacionalidad. Introduce la necesidad de reconocer no sólo sujetos individuales sino fundamentalmente sujetos colectivos que tienen el carácter de "naciones", pueblos y comunidades interculturales y afrodescendientes.

El carácter pluralista de la nueva constitución pone en el centro de la escena la necesidad de pensar formas de articulación de la vida social y política que contemplen las subjetividades de distintos actores sociales, sus intereses y prioridades. Pero no se trata de articular individuos neutros, iguales ante la ley, sino que en este caso, es necesario pensar la articulación de sujetos colectivos e individuos que puedan tener distintas 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 necesario considerar los procesos de transformación reales que vivieron los pueblos indígenas y los procesos particulares de sincretismo que en muchas oportunidades

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

atravesaron y que dan lugar a formaciones culturales hibridas. También es imprescindible considerar la gran heterogeneidad indígena cuyos intereses al interior del bloque pueden también ser divergentes. 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 distintos 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. En este sentido, la re-significación de la historia, la construcción de los conceptos de memoria larga, mediana y corta y las experiencias políticas actuales definen una experiencia histórica común que contribuye a la constitución de 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, ni tampoco implica la fragmentación en pequeñas naciones aisladas sino la construcción de una democracia resignificada y viabilizada por un nuevo pacto de convivencia. Esto significa entender que la convivencia social requiere fundamentalmente de un ejercicio de dialogo intercultural que es su condición de posibilidad. Pero la instancia de un dialogo intercultural presupone un conjunto de reglas compartidas que habiliten la comunicación. Requiere también un ejercicio crítico de la misma 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 fundamentalmente de la cosmovisión andina. Según Soruco Sologuren, el horizonte indígena, como ángulo de visión de la relación política, expresa una nueva subjetividad política 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 tiene una gran potencia política y podría ser la clave de una hegemonía sin dominación. Esta nueva subjetividad política cuestiona los partidos políticos y las estructuras de poder, los *habitus*[209] 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

[209] Concepto utilizado por Bourdieu para definir el conjunto de disposiciones duraderas que los individuos tienen internalizadas y que tienden a reproducir el orden imperante.

sino que se proyectan al ámbito nacional desde la misma Constitución, que impulsa sus mecanismos para toda la sociedad.

La opción boliviana se opone a las éticas liberales fundadas en los presupuestos antropológicos de un yo desvinculado e instrumental y de una noción atomística de la sociedad sobre los que se construyeron los idearios políticos y sociales de las sociedades modernas. Las nuevas pautas de convivencia proponen una ética vinculante que se nutre de la cosmovisión andina y que se basa en una identidad que no es individual sino comunitaria. Esta perspectiva comunitaria cambia el orden de prioridades y se apoya en definiciones éticas que se alejan del escepticismo moral individualista que funda la sociedad liberal. Así, la elección del régimen del vivir bien como guía para la acción comunitaria tiene la potencia de no significar una elección procedimental, sino la elección de un plan de vida que suscita a la vez una toma de posición frente al paradigma civilizatorio del capitalismo occidental. En primer lugar, porque el objetivo del "vivir bien" incluye la opción por una ética que es 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 y en la idea de un crecimiento económico ilimitado bajo el supuesto de unos recursos naturales infinitos, queda expuesta en forma flagrante. La comprensión del bienestar desde una perspectiva cuantitativista en la que 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 que fuera común a todos. Es lo que Foucault denomina el sujeto del interés, un sujeto cuyas elecciones se basan en su carácter individual, irreductible e intrasmisible, profundamente egoísta, y 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 es quien 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* que adhiere al contrato, renuncia a sus intereses en forma voluntaria, acepta la limitación de sus libertades mientras que 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 mecanismos de intercambio. La dinámica

competitiva salió del mercado para ocupar toda la sociedad, a la que impuso una lógica y una ética de empresa que mercantilizan las relaciones interpersonales.

El vivir bien se apoya en la solidaridad y descarta el individualismo y la competencia como modo de comprender las interacciones sociales. La economía social y solidaria que de él se desprende mide la competitividad y la productividad de los sistemas comunitarios. Plantea a la vez una re-conceptualización 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. Los 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. Tal como menciona el vicepresidente en ejercicio en Bolivia (2015) 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 demanda.[210]

Otro de los aportes relevantes de la nueva normativa constitucional y que se nutre de la cosmovisión andina, es el reconocimiento de la importancia existencial que tiene la naturaleza. Tal como se ha mencionado, bajo esta perspectiva la concepción indígena de la Pachamama introduce la necesidad de reconsideración de 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 del medio ambiente 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, y sustentado en uno de los artificios conceptuales más trascendentes de la modernidad como es el de la separación entre el sujeto y el objeto. A partir de una concepción de la vida en la que el ser humano es comprendido como una parte de un todo mayor que lo abarca -y en este sentido se aproxima al modelo griego clásico- y con el que constituye un orden vital que supone la armonía como referencia, la relación con el entorno natural no se plantea como una relación de dominio. El paradigma antropocéntrico es cuestionado y da lugar a la construcción teórica de nuevos conceptos tales como el de biocentrismo, o la idea de un contrato existencial[211] 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

[210] García Linera, A., "Las contradicciones de la revolución boliviana" en *Le Monde Diplomatique, edición Cono Sur*, Edición Nro. 147 - Setiembre de 2011, http://www.eldiplo.org/index.php?cID=2000374.
[211] Véase Ávila Santamaría, op.cit.

conceptualización de la igualdad. Se amplían los horizontes y la discusión sobre la naturaleza como sujeto de derechos se impone como necesidad universal y civilizatoria, dado los riesgos que entraña el viejo paradigma.

Como se ha mencionado, las constituciones expresan utopías, marcan rumbos, señalan objetivos. La descolonización incluye un proceso amplio que abarca las modalidades políticas, económicas, culturales, cognitivas y existenciales. Requiere un pensar amplio y una soberanía conceptual para pensar las alternativas, tener apertura frente a los nuevos conceptos y las nuevas realidades. Requiere también un tiempo de experiencia, de prueba, de dialogo, de conflictos y consensos. La democracia intercultural requiere de un esfuerzo epistémico, político, ético y existencial para poder pensarla.[212]

El Constitucionalismo pluralista expresado en las constituciones de Bolivia y Ecuador representa una innovación normativa que puede constituirse en un aporte interesante para el constitucionalismo universal. Ellas proponen distintas y nuevas formas de organización del poder, la democracia, la convivencia, la economía, la relación con la naturaleza y la justicia. Proponen nuevas lógicas y racionalidades y ponen en cuestionamiento la matriz occidental mono-cultural y uninacional fundada en el paradigma de la modernidad.

9. Bibliografía

- A.A.VV., *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*, Buenos Aires, Editorial El Colectivo, 2007.
- A.A.V.V., *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. Instituto Internacional de Integración Convenio Andrés Bello III CAB, La Paz, 2009.
- Acosta, A. y Martínez, E. (Compiladores), *La Naturaleza con derechos: De la filosofía a la política*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2011.
- Acosta, A., "El buen (con) vivir, una utopía por (re) construir. Alcances de la Constitución de Montecristi" *Obets Revista de Ciencias Sociales* vol.6 n° 1, 2011.
- Amor, C., *Rawls post Rawls*, Prometeo, Buenos Aires, 2006.

[212] Véase Walsh, op.cit.

- Andrade, S., Grijalva, A., Storini, C., (Editores), *La nueva constitución del Ecuador. Estado derechos e instituciones*, Corporación Editora Nacional y Universidad Andina Simón Bolívar, sede Quito, Quito, 2009.

- Bauman, Z., *Vidas Desperdiciadas: la modernidad y sus parias*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

- *La Globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999.

- Berlín, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1993.

- Bobbio, N., *Estado, gobierno y sociedad Por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

- Bobbio, N. y Bovero, M., *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, Fondo de Cultura, 1986.

- Bobbio, N y Mateucci, N., *Diccionario de Política 4ta ed.* México, Siglo XXI, 1986.

- Bourdieu; P., Chamboredon, J.C y Passeron, J.C., *El oficio del sociólogo*, México, Siglo XXI Editores, 1994.

-Bourdieu, P. y Wacquant, L. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Editorial Grijalbo, 1995.

- Braslavsky, A., *Historia Ecológica de Iberoamérica*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2006.

- Bruzzone, E., *Las Guerras del Agua. América del Sur, en la mira de las grandes potencias*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2009.

- Brysk, A., *De la tribu a la aldea global. Derecho de los pueblos indígenas, redes trasnacionales y relaciones internacionales en América Latina*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2009.

- Chávez L. P., "Como pensar la descolonización en un marco de interculturalidad" en A.A.V.V. *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), 2010. Disponible en http://www.bivica.org/upload/debate-cambio.pdf.

- Churata, G., *La resurrección de los muertos*, Lima, A.F.A. Editores Importadores, Lima, 2010.

- *El Pez de Oro*, Lima, A.N.R., 2011.

- de Sousa Santos, B., *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO, 2010.

- *Una epistemología del Sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI, 2009.

- *Pensar el Estado y la Sociedad: desafíos actuales*, La Paz, CLACSO Muela del Diablo Comuna, 2008.

- *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

- *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*, Buenos Aires, CLACSO, 2005.

-"Los nuevos movimientos sociales", *Revista OSAL*, Buenos Aires, Septiembre 2001.

- Dotti, J., "Pensamiento político moderno", en: E. de Olaso (ed.), *Enciclopedia iberoamericana de filosofía. Del Renacimiento a la Ilustración I*, Madrid, Trotta, 1994.

- Cabrero, F. (Coordinador), *Ciudadanía intercultural. Aportes desde la participación política de los pueblos indígenas en Latinoamérica.* Nueva York, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2013.

- Díaz, E., *La filosofía de Michel Foucault 5ta ed.*, Buenos Aires, Biblos, 2014

- *El poder y la vida. Modulaciones epistemológicas*, Buenos Aires, Biblos, 2012.

- *Las grietas del control*, Buenos Aires, Biblos, 2010.

- "Enamorados del poder", en *Buenos Aires, una mirada filosófica*, Buenos Aires, Biblos, 2001.

- Estermann, J., *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya Yala, Quito, Ecuador, 1998.

-"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

-"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?

-"La filosofía quechua", www.olimon.org/uan/12-quechua-estermann.pdf.

- Fitoussi, J.P y Laurent, E., *La nueva ecología política. Economía y desarrollo humano*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011.

- Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007.

- *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber, 2da.ed., Buenos Aires,* Siglo XXI Editores Argentina, 2008.

- García Linera, A., "Las contradicciones de la revolución boliviana" en *Le Monde Diplomatique, edición Cono Sur,* Edición Nro. 147 - Setiembre de 2011, http://www.eldiplo.org/index.php?cID=2000374.

- *Forma valor y forma comunidad*, La Paz, Muela del Diablo Editores, 2009.

- *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia,* CLACSO, Prometeo, Buenos Aires, 2008.

- "La estructura de los movimientos sociales en Bolivia", *Revista OSAL*, Setiembre 2001.
- Girardi, E., *El ejemplo aymara en Bolivia*, Buenos Aires, Capital intelectual, 2009.
- Grüner, E. (coordinador) *Nuestra América y el pensar crítico. Fragmentos de Pensamiento Crítico de Latinoamérica y el Caribe*, Buenos Aires, CLACSO, 2011.
- Guber, R., "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, 2004.
- Habermas, J., *La constelación posnacional*, Buenos Aires, Paidós Ibérica, 2000.
- Habermas, J., Dworkin, R. y Günther, K. "¿Impera el derecho sobre la política?" *Revista Argentina de Teoría Jurídica*, Vol. 1, Número 1, noviembre 1999.
- Hall, J.A. e Ikenberry, G.J., *El Estado*, Madrid, Alianza Editorial S.A., 1993.
- Hurtado de Mendoza Santander, W., *Metáfora y pensamiento de la cultura quechua*, Lima, Asamblea Nacional de Rectores, 2009.
- Kusch, R., *Dioses, indios y porteños*, Buenos Aires, Biblos, 1978.
- Kymlicka, W., *Filosofía Política Contemporánea. Una introducción*, Barcelona, Ariel, 1996.
- *Ciudadanía Multicultural*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997.
- *Fronteras territoriales*, Madrid, Mínima Trotta, 2006.
- Makaran Cubis, G. "El nacionalismo étnico en los Andes. El caso de los aymaras en Bolivia." Latinoamérica. *Revista de Estudios Latinoamericanos*. n.49 México jul./dic. 2009.
- Malinowski, B., "Qué es la cultura". En: *Una Teoría Científica de la Cultura*, Madrid, Sarpe, 1984.
- Marshall, H. y Bottomore, T. *Ciudadanía y clase social*, Buenos Aires, Losada, 2004.
- Martí i Puig, S., "Después de la década de los pueblos indígenas, ¿qué?: el impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina." En: *Nueva Sociedad* / Fundación Foro Nueva Sociedad, no. 227, Buenos Aires, mayo-junio, 2010.
- Mac Intyre, A., *Ética y Política. Ensayos Escogidos (ii)*, Granada, Editorial Nuevo Inicio, 2009.
- Mayorga, F., "Movimiento sociales y participación política en Bolivia" en *Ciudadanía y legitimidad democrática en América latina*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.
- Ramírez, S., *La guerra silenciosa*. *Despojo y resistencia de los pueblos indígenas*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2006.
- Mazzeo, M., *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*, Buenos Aires, El Colectivo, 2008.
- Prigogine, I. y Stengers, I, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1983.
- Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1979.
- Reinaga, F., *La Revolución India*, La Paz, Ed. PIB, 1970.

- Reyes, L.A., *El pensamiento indígena en América* 2da. Ed., Buenos Aires, Biblos, 2009.
- Roitman Rosenmann, M., *Pensar América latina: el desarrollo de la sociología latinoamericana*, Buenos Aires, CLACSO, 2008.
- Sábato, H, *Pueblo y nación*, Buenos Aires, Capital intelectual, 2010.
- Sen, A., *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza editorial, 1999.
- *La idea de justicia*, Madrid, Taurus, 2010.
- Singer, P., *Ética práctica*, Cambridge, CUP, 1995.
- Stefanoni, P., Do Alto, H., *La Revolución de Evo. De la coca al palacio*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2006.
- Soruco Sologuren, X., "Estado plurinacional-pueblo, una construcción inédita en Bolivia" en *OSAL*, Año X, Nº 26, CLACSO, Buenos Aires, octubre 2009.
- Tapia Mealla, L. (coordinador), *Pluralismo Epistemológico*, La Paz, Muela del Diablo Editores, 2009.
- Taylor, Ch., *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica. 1997.
- *Una edad secularizada*, Barcelona, Gedisa, 2009.
- *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós Ibérica S.A., 2006.
- *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2006.
- *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2003.
- *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2003.
- *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica. 1994.
- Thwaites Rey, Mabel 2010 "Después de la globalización neoliberal: ¿Qué Estado en América Latina?" en *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) Año XI, Nº 27, abril.
- Van Cott, D., "Los movimientos indígenas y sus logros: la representación y el reconocimiento jurídico en los Andes" en *América Latina Hoy* (en línea), Salamanca Abril 2004, Disponible en: http://estudiosterritoriales.org/articulo.oa?id=30803606>ISSN1130-2887
- "Constitutional Reform in the Andes: Redefining Indigenous-State Relations" en Rachel Sieder, *Multiculturalism in Latin America*. En Sieder, R. *Multiculturalism in Latinamerica: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Basingstoke y New York Palgrave, 2002.
- *From Movements to Parties in Latin America. The Evolution of Ethnic Politics*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005.

- Walsh, C., “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político epistémicas de refundar el Estado”, *Revista Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 131-152, julio-diciembre 2008.
- Yrigoyen Fajardo, R.Z., “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 Veintiuno Editores, 2011.
- Yashar, D., *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- “Democracy, Indigenous Movements, and the Postliberal Challenge in Latin America” *World Politics*, Vol. 52, No. 1 (Oct., 1999), pp. 76-104, Princeton, Princeton University and Cambridge University Press, 1999.
- Zavaleta Mercado, R. “La formación de las clases sociales” en *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, n.19, Año 2, Buenos Aires, CLACSO, Junio 2009.
- Zegada Claure, M.T., “Elementos para pensar reconfiguración del campo político boliviano”, *Revista Critica y Emancipación*, Año 2, Nro. 3, Buenos Aires, CLACSO, 2010.
- Walzer, M., *Las esferas de la justicia*, México, FCE, 1993.

Revistas

- *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO, 2007 a la actualidad. Publicación mensual.
- *Crítica y Emancipación*, Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, CLACSO, Buenos Aires, desde 2008 a la actualidad. Publicación quincenal.
- *Le Monde Diplomatique*, edición Cono Sur. Publicación mensual.
- *Nueva crónica y buen gobierno*. Instituto Prisma y Plural, La Paz, 2010 -2011. Publicación quincenal.
- *OSAL. Observatorio Social de América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2000 a actualidad. Publicación semestral.
- *Pukara. Cultura, sociedad y política de los pueblos originarios*. La Paz, 2006 a la actualidad. Publicación mensual.
- *Sudestada. Cultura, política y actualidad*. Año 13 No.124, entrevista a Evo Morales, Buenos Aires, Noviembre 2013.

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.earthcharterinaction.org.*