

| PANEL N° 1 |

ESTADO PLURINACIONAL Y CONSTRUCCIÓN DE UNA DEMOCRACIA INTERCULTURAL



Panel sobre el Estado plurinacional y la construcción de la democracia intercultural. El panel realizó un balance de los avances, logros y dificultades en la construcción de un Estado plurinacional e intercultural y sus implicaciones en la región andina, con especial atención al posicionamiento de las organizaciones indígenas en el contexto país y país-región andina.

PODER INDÍGENA EN BOLIVIA, ECUADOR Y PERÚ

XAVIER ALBÓ¹

Quiero comentar en esta ocasión el libro “Movimientos y Poder Indígena en Bolivia, Ecuador y Perú”, del que soy autor y fue editado a principios de 2008, y que compara la evolución de esos tres países en los temas de interculturalidad.

Deseo primero ver cómo, en la evolución de esos tres países, las influencias han sido mutuas y las experiencias, tanto en temas de interculturalidad y plurinacionalidad, se han entrecruzado.

Dos enfoques tienen que ver con esto: uno es el de tipo étnico para analizar y encontrar soluciones a los desafíos, y el otro es el enfoque de clase social. Además, habrá que analizar el fenómeno de “identidades múltiples”, que es central en este debate.

En la historia de nuestros países, obviamente, la época colonial tiene un gran peso sobre la conciencia de la población. En Ecuador, por ejemplo, en 1991, se realizó una gran reunión de representantes de pueblos indígenas, de trabajadores y de afrodescendientes y una tendencia allí era preguntarse: “¿qué hacemos con estos 500 años? ¿hay que botar fuera estos 500 años y decirle al Rey de España que devuelva la plata?”. Esa reunión debatió mucho, y al final primó el realismo. Lo que se podía hacer era celebrar porque eran 500 años

1 Xavier Albó (boliviano) es sacerdote jesuita, doctor en antropología lingüística. En 1971 cofundó el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), del que fue su primer director y hoy es miembro del Directorio. Ha sido coordinador latinoamericano de jesuitas en áreas indígenas (1995). Es autor o coautor de una treintena de libros sobre temáticas indígenas, lingüísticas, sociológicas y antropológicas. Ha sido profesor visitante o regular de universidades de EEUU, Francia, Brasil, Perú y Bolivia. Recibió el premio de la Fundación Hiroshima para la Paz y la Cultura, en Estocolmo, Suecia, en 1998. Es uno de los intelectuales bolivianos más destacados.

de resistencia. Alguien dijo: “han intentado durante 500 años que no seamos un actor, no han podido y aquí estamos”.

O sea que ha habido 500 años de resistencia. Entonces, dentro de esos llamados 500 años de resistencia me voy a fijar en lo más reciente.

Acabada la época colonial, tenemos la fase de la República. En la República, en los tres países y en otros que tienen condiciones de poblaciones semejantes a los nuestros, lo primero que fue evidente era la presencia del indio.

La deseada “refundación” de nuestros países en Ecuador y Bolivia que se experimenta hoy quiere enfrentar el “vicio de origen” de este problema. Ese “vicio de origen” o “vicio primero” fue que estos países se construyeron sin la participación de la mayoría de su población, los indios.

Incluso veamos los nombres: Ecuador hace referencia a su posición a la línea equinoccial de la Tierra, no quisieron usar tampoco la palabra Quito, que es indígena. Bolivia debía llamarse Charcas o algo así, pero escogió simplemente Bolivia. Imagínense, el primer nombre fue país Bolívar, capital Sucre. Perú sí mantuvo su nombre antiguo.

Los indios, los indígenas, ¿qué papel jugaban allá? Casi ninguno, a pesar de que en el caso del Alto y Bajo Perú quienes dieron la idea de que se podían liberar del imperio español fueron Túpac Amaru y Tomás Katari. Fue una rebelión indígena muy fuerte, que cruzó 1.500 kilómetros entre el sur de Perú y el sur de Bolivia. Allá, los criollos empezaron a pensar que era posible romper con España. Entonces, los criollos hicieron la segunda rebelión, que tuvo más éxito que la primera y que llegó a la independencia, pero una independencia que se hizo sin los indígenas. Los indios eran la chusma. Al fundarse las nuevas repúblicas, la tendencia predominante era ser liberales. ¿Y qué quería decir libertad en ese contexto? Tener propiedad privada, individual. Y, por lo tanto, todos quienes tenían territorios comunales debían deshacerlos, desintegrarlos, volverlos individuales, quizás con la ilusión de apoderarse de ellas. Este fue un punto de partida.

¿Cómo empezó a cambiar eso ya en el siglo XX? La idea de cambiar surgió parcialmente en México, con la revolución mexicana, que fue

incluso anterior a la revolución rusa. Unos meses antes, pero fue anterior. Y la revolución mexicana, cuya influencia duró años y años, empezó a consolidarse con un partido único, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), allá por los años 30, cuando Cárdenas afianzó la reforma agraria.

¿Desde la perspectiva intercultural, cómo se presenta la situación? Surgieron los que se llaman los Institutos Indigenistas. El Instituto Indigenista se creó en México y luego se intentó hacerlo en todos los países. Incluso se debatió hacer el Instituto Indigenista Interamericano y se pensó inicialmente que el país sede podía ser Bolivia, pero la inestabilidad boliviana hizo que se decidiera por otro país.

Por una parte, con esta primera iniciativa del Instituto Indigenista, se dice que por fin el Estado se preocupa de los indígenas. Pero cuál era la fórmula de ese instituto. Les decían a los indígenas: “miren señores, los vamos a educar y apoyar con tal de que ustedes poco a poco dejen de ser indígenas y se civilicen, sean igualitos a nosotros”.

De ahí surge el modelo del Estado mestizo, “la masa cósmica”, como lo llamaban allá en México. El mensaje era “vuélvanse como nosotros, háganse mestizos y dejen de ser lo que son, porque todo eso los lleva a la pobreza, identifíquense con nosotros”.

Este es el modelo que empezó en México y pasó pronto a otros países. En el caso boliviano, la Revolución Nacional de 1952 toma muchas de esas ideas de la necesidad de mestizarnos, de abandonar las identidades indígenas.

La Revolución del 52 fue el resultado de casi dos décadas. Tras la Guerra del Chaco, la sociedad empezó a señalar: “Bolivia no puede seguir por el mismo camino, hay que cambiar, no podemos ser los de antes, tenemos que ser distintos”.

Se empezó a pensar en ese país distinto, analizando varias tendencias políticas, incluso el socialismo militar. Se aprobó una nueva Constitución en 1938, probablemente la más innovativa antes de la que está actualmente en vigencia en Bolivia, que empezó a reconocer a las comunidades indígenas, derechos y otras cosas. Ello quedó sólo en el papel, porque la pugna de poderes era distinta, y la oposición iden-

tificó a este movimiento como algo “pseudo popular”, parecido a las críticas que recibió el oficialismo tras la aprobación de la nueva CPE en La Glorietta de Sucre. Pero esa Constitución de 1938 tuvo influencia conceptual y política en años venideros.

14 años después, tras una revolución sangrienta, el nuevo gobierno del MNR se impuso en 1952. Allí es que empezaron a copiar a México diciendo: “dejen de ser indios, ya se acabó eso, nunca más los van a insultar diciéndoles indios, dejen de ser eso, sean mestizos y sean campesinos”.

Ciertamente, este proceso implicó una inclusión de los indígenas y campesinos que nunca habían tenido en el pasado. Hay que reconocerle a la Revolución de 1952 que le dio a este sector una incursión en la vida social y política que nunca habían tenido y se formó, por ejemplo, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), entre otras organizaciones.

Se hizo la reforma agraria, se recuperaron tierras, fue algo que tuvo éxito en el sentido de incorporar dentro de la República a la población que había estado excluida.

En Ecuador y Perú la cosa fue algo distinta. Allá, la fuente inicial de concientización y movilización vino de grupos que podían llamarse partidos socialistas y comunistas. En Ecuador, los indígenas se organizaron en la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) relativamente temprano, en 1944, con el apoyo del Partido Comunista y lo hicieron tomando el nombre de “indios”, a diferencia de Bolivia, en el que se usa la palabra “campesinos”. En Ecuador ese movimiento tuvo algunos éxitos. Se debe mencionar la influencia y el liderazgo de Dolores Cacuango, es impresionante las cosas que hizo esta mujer, nacida al norte de Pichincha. Cacuango fundó con otros dos dirigentes, un hombre y una mujer, la FEI.

Un historiador peruano dice que la principal novedad que tuvo el siglo XX para Perú fue que descubrieron que era un país que estaba lleno de indígenas. Sin embargo, no acabaron de entender esa realidad. El intelectual y político marxista peruano José Carlos Mariátegui, que era muy lúcido pero con un cuerpo muy débil, ni siquiera pudo ir a la sierra, la conocía a través de otros intelectuales. Mariá-

tegui le dio mucha importancia a la temática india, pero sólo desde la perspectiva económica y de explotación social, no necesariamente cultural o de autoidentificación. Mariátegui pensaba que si en otra parte se habla del proletariado, ellos debían hablar de los indios también porque eran los pobres de los pobres. Sin embargo, junto con ello, en Perú hubo otras influencias y corrientes. Muchos defendían la modernización que vivía el país, se produjo mucha migración de la sierra a la costa, etc. La problemática indígena no llegó a prosperar en Perú.

De todas maneras, en 1947 se fundó la Confederación de Campesinos del Perú (CCP), que empezó trabajando en la costa y después poco a poco fue asumiendo un liderazgo en la sierra. En las regiones altas, el CCP empezó a hacer tomas de haciendas, que era el intento de las comunidades que están cerca de las empresas petroleras.

Pero el golpe de gracia al movimiento indigenista peruano lo dio la revolución, que fue una revolución muy distinta de la boliviana. En Perú, el punto central de la revolución de Juan Velasco Alvarado fue que los militares nacionalistas tomaron el poder y quisieron hacer un Estado moderno, medio socialista, inspirado en la experiencia de Yugoslavia y de otros países.

En el caso de la temática agraria, el gobierno intentó hacer propuestas de modernización, como grandes cooperativas, pero nuevamente el modelo era “ustedes se liberaran pero si dejan de ser indígenas y se convierten en campesinos”. Pero el modelo seguía siendo el de Bolivia, el de la Revolución de 1952.

Ecuador intentó en esa época iniciar un proceso de reformas similares, pero con medidas que yo llamo “descafeinadas”, inspiradas un poco en las reformas colombianas de mediados de siglo. Las “michi” reformas de Ecuador no llegaron muy lejos.

De ahí ya viene el siguiente paso, que es el del tema del indio. Este retorno tuvo dos pistas, la amazónica y la andina: por una parte empezaron a entrar en escena quienes penetraban a la Amazonía para realizar actividades económicas. Otros intereses, caminos de integración, colonizadores, petroleras, madereras, etc. empezaron a llegar a la región amazónica de los tres países. Tras esa penetración a las tie-

rras bajas, que tienen pueblos más dispersos, éstos empezaron a reaccionar. Los primeros que dieron la voz de alarma fueron los de Ecuador, empezaron los shuar, que son un pueblo impresionante, un pueblo luchador. Cuando la Colonia intentó entrar allá, no lo lograron en lo absoluto y en eso se parecen mucho a los mapuches de Chile o a los guaraníes de Bolivia.

Este pueblo se organizó en la Federación Shuar. En estos casos, siempre en el inicio se tiene una especie de apoyo. En este caso fueron, paradójicamente, los salesianos, hay que reconocer aquello. Los salesianos tenían unos colegios internados en esa región y eso ayudó a estos indígenas a organizarse. La Federación Shuar se creó un día que llegó un camino de penetración y se organizó en una combinación de defensa de identidad indígena y también de defensa de intereses económicos. Hubo una época en que este fenómeno fue ampliamente estudiado. Esta etnia tuvo una radio shuar que alcanzó mucha fuerza y después hicieron una serie de proyectos ganaderos por la región para mejorar los ingresos de su gente. El movimiento tuvo mucha fuerza y fueron reuniéndose con otros pueblos hasta acabar unos años después, en 1980, en la formación de la instancia que se llamó Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE).

Analicemos el nombre, que tenía una inclinación ideológica. Se llamaba Confederación de Nacionalidades, ya empezaba a salir la palabra “nacionalidades”, ya no eran “etnias”, sino “naciones”.

En Perú esta defensa de los pueblos amazónicos se produjo también relativamente temprano y se dio a través de los pueblos aguarunas, que también se sentían amenazados en la Amazonía peruana. Su institución se denominó Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP). En Bolivia, este proceso de organización de los pueblos amazónicos se dio más tarde y fue claramente para copiar lo que pasaba en Perú, gracias a que vinieron aquí los antropólogos peruanos que conocían aquello y sirvieron de puente para copiar el modelo de AIDSESP y crear, después, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB).

En la parte andina, el cambio de identidad, para pasar de conceptos mayormente de clase social a conceptos de identidad indígena, em-

pezó en Bolivia. Bolivia era el sitio que más se había “campesinizado” y fue el primero que cuestionó esta idea de que eran sólo campesinos y no indígenas.

Deseo contarles una anécdota: en Jesús de Machaca, a solicitud de la comunidad, dimos un cursillo para mallkus el año 71, es decir 18 años después de la reforma agraria de 1953. Muchos de los mallkus andaban de saco y corbata, muchos ya no usaban el poncho, por ejemplo, aunque Jesús de Machaca es una de las comunidades que más la había mantenido. En medio del curso para los mallkus, aparecieron los dirigentes de la central del sindicato de Jesús de Machaca intentando clausurar el curso antes de tiempo. Eso es para demostrar cuál era el sentimiento a principios de los años 70 y cómo ha cambiado la situación hasta ahora.

A principios de los años 70 surgió un debate al interior de las comunidades, de si haberse “campesinizado” y haberse organizado alrededor de sindicatos, no les había hecho perder su carácter aymara.

Los primeros que empezaron a revalorizar su identidad indígena fueron los representantes de la provincia Aroma, que era la tierra de Túpac Katari. Katari había hecho la revolución anticolonial más fuerte en Bolivia, entonces llamada Charcas. Recordemos ese episodio: habían matado a Tomás Katari, que se había sublevado en la región de Chuquisaca y Potosí, y habían matado, con caballos, a Túpac Amaru y a Micaela Bastidas en la región de Cusco. Fue entonces que Julián Apaza decide tomar el nombre de uno y el apellido del otro y se hace llamar Túpac Katari. En la provincia Aroma hace su rebelión y luego es descuartizado también en esa provincia, en la comunidad Sullcani, cerca de Ayo Ayo. Por eso es que la identidad indígena, la identidad aymara, era fuerte en esa región.

Dos jóvenes de esa región empiezan a trabajar en el tema indígena. Uno era Raimundo Tambo y el otro Genaro Flores, ambos estudiaban en la ciudad de La Paz. En La Paz entraron en contacto con el famoso ideólogo Fausto Reynaga, que había escrito un libro revolucionario. Los tres coincidían en que la definición de clase era insuficiente para definir la identidad de la población y que tenían que cambiar esa situación. ¿Cómo lo hicieron? Metiéndose en la organización que ya existía, la Confederación Sindical Unica de Tra-

bajadores Campesinos de Bolivia que ya mencioné y que se había creado bajo el influjo del gobierno del MNR en 1952.

Ellos se infiltraron en las regiones que habían sido “campesinizadas” y empezaron a transformarlas desde adentro, sobre todo en La Paz, y con bastante éxito. Al mismo país que les había dicho que “a ustedes los aceptamos, los toleramos si se hacen campesinos”, ellos respondieron “somos campesinos, cierto, trabajamos la tierra, pero también somos aymaras”. Entonces empezó a surgir, a fines de los años 60, el denominado “movimiento katarista”, el primero de su tipo en los países andinos.

Poco tiempo después, independientemente de lo que ocurría en Bolivia, en Ecuador pasó algo parecido en la sierra. Allí fue una comunidad la que empezó a decir “aquí todos somos runas”, justamente una palabra que se usa despectivamente con respecto a los indígenas, aunque en quechua significa “persona” u “hombre”.

Esa comunidad creó una pequeña organización, con nombre quechua, que en español significa “el despertar de los runas”. Fue creciendo y rápidamente se transformó en Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI). Crecieron como organización, y también creció la organización de los pueblos amazónicos, y surgió finalmente la coordinadora entre ambas, que primero se llamó Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Y la primera persona que dirigió a los indígenas de la selva y a los de la sierra en el marco de la CONAIE fue una mujer, a la que encontré aquí hace pocos días, Blanca Chancoso. Ella fue dirigente por primera vez cuando tenía poco más de 20 años, una mujer muy interesante y muy valiente.

Surgió en Ecuador la idea, entre los indígenas, de que los habían “engañado”, de que la única manera de ser influyentes y de mejorar sus condiciones de vida era si se “campesinizaban” y se mestizaban. En ese momento, año 1986, enfrentaron muchas críticas de otros sectores de la sociedad por usar la palabra “nacionalidades” en el nombre de su organización. Bueno, todavía espanta a muchos el uso de esta palabra.

En Bolivia todavía existen algunas personas, pocas, que se espantan con las palabras “nacionalidades indígenas” o el término “plurina-

cional". Uno que se espanta todavía es el ex presidente Carlos Mesa. Pero ni las Naciones Unidas se espanta con ese término. Es más, las Naciones Unidas lo aceptan. Por ejemplo, en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, de 2007, en el artículo 9 dice: "Los *pueblos* y los individuos indígenas tienen derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbres de la comunidad o nación de que se trate. Del ejercicio de ese derecho no puede resultar discriminación de ningún tipo". Es decir que si la organización de todos los Estados, como son las Naciones Unidas, no se espanta al decir "pueblos indígenas" o "naciones indígenas", nosotros tampoco deberíamos.

De hecho, en las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia, si se aprueba en enero, ya está incluido el concepto de "plurinacionalidad".

Estas luchas por la autoidentificación étnica que he relatado se dieron desde fines de los 60 hasta los 80. De los tres países, Perú no participa de esta corriente. Una leve influencia se vivió en el sur del Perú, cuya población es aymara, donde surgió también un movimiento katarista, un poco inspirado en lo que hacían sus pares de Bolivia, pero ocurrió sin fuerza. De todas maneras existen coincidencias. Nosotros en CIPCA, la entidad en la que trabajo, vivíamos un momento de terribles presiones durante la dictadura de García Meza (1980-1981). En ese momento teníamos un programa de radio, que fue censurado por el gobierno militar. Pero nosotros lo seguimos emitiendo, se llamaba "Julián Apaza". ¿Cómo hacíamos? Una persona llevaba la cinta al otro lado de la frontera, agarraba cualquier minibús hacia Puno, y por la radio Onda Azul de Puno se emitía el programa. ¿Para qué cuento esta anécdota? Porque éramos parte de la misma nación aymara pero dividida por una frontera estatal.

Perú, poco después, vivió la tragedia de la guerra, de Sendero Luminoso, de la influencia de los militares. En lo único que se podía pensar era en sobrevivir y por eso el tema de la identidad indígena o de los pueblos indígenas no avanzaba nada. Sendero Luminoso tampoco hacía ninguna referencia a ello porque su ideología solamente los hacía pensar en temas de clases sociales.

Por eso Perú no pudo hacer nada ese tiempo respecto de los pueblos indígenas, en ese tiempo seguía muy fuertemente el discurso de clase. Pero cuando había patronos y peones en la tierra, la cosa era mucho más fácil. El patrón era el malo y los peones de hacienda, los que se rebelaban, eran los buenos. Pero con la llegada de la reforma agraria y cuando todos volvieron a ser una comunidad, se hablaba de comunidades reconstruidas, el discurso de clase quedaban un poco más camuflado y en un terreno con mayores dificultades. Ahí surgieron los sindicatos agrarios, así que el enfoque seguía siendo de clase.

La gente de Ecuador también creía más en sindicatos y una perspectiva clasista. Entonces, los dirigentes que emergían de los pueblos indígenas veían que habían abusos de tipo económico, pero a la vez veían que tenían una identidad diferente a la del resto de la sociedad. De ahí la mezcla entre factores de clase y de identidad indígena.

Aquí en Bolivia la cosa atravesó por un momento de mucha efervescencia y debate intenso. Surgió el partido Movimiento Indio Túpac Katari y otras facciones del katarismo que se insertaron en la organización sindical. Al final, sus dirigentes solucionaron el problema muy salomónicamente. Dijeron: “tenemos que ver este problema a través de dos ojos, porque los problemas son dos. Por un ojo vemos que somos campesinos explotados y por eso tenemos que levantarnos junto con otros explotados, con los obreros, con la COB, etc.”. Para ellos, el otro ojo veía que esos pueblos eran indígenas, aymaras en este caso. Ya en el año 80 se veían como “naciones oprimidas”, como “pueblos oprimidos”. Esos conceptos, de “nación” y “pueblo”, empezaron a usarse ya en ese tiempo.

Su razonamiento era: “tenemos que reunirnos todos los pueblos oprimidos, los aymaras, los quechuas, los guaraníes, los quechuas que están en Perú y Ecuador, etc., para juntar fuerzas contra el Estado colonial”.

En Ecuador pasaba lo mismo. Por una parte estaba la organización que ya mencioné, ECUARUNARI, que usaba la matriz de identidad étnica y por otra estaba una entidad que se llamaba Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOCA), que tenía una matriz ideológica de lucha de clases.

Permítanme referirme un poco más a esto. La FENOCA había nacido de otra organización, que era de obreros y de tendencia católica, llamada CEDOCA, es decir Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos. Se convirtió en FENOCA, primero, y luego se fusionaron a ECUARUNARI. Luego apareció el problema de los afrodescendientes. Sus dirigentes no sabían hacia dónde ir.

Me acuerdo que una vez estuve en una reunión en la CONAIE y apareció una persona de raza negra que decía: “yo también soy de la CONAIE, yo también soy indígena”. Pero la CONAIE no entendió ese mensaje, esa idea de que los negros de Ecuador también se sentían indígenas y nos los incorporaron. Los negros finalmente entraron a la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negros (FENOCIN). Sin embargo, la concepción fundamental de los negros es de clase, cosa que tiene sentido también. Entonces ha habido un juego, una tensión, entre una identidad de clase social y una identidad indígena. Ello surgió en Ecuador y Bolivia, pero a la larga ambas visiones se fusionaron.

Volvamos a Perú. En Perú después de Sendero Luminoso se pensó que entrarían en esta misma corriente de autoidentificación étnica, pero ello no sucedió por la influencia del gobierno de Alberto Fujimori, que empezó su gobierno en 1990. Fujimori entró al poder muy autoritario y muy modernizador. Incluso el programa de educación intercultural bilingüe en Perú había sido muy bueno, Fujimori no le dio importancia, hasta que el propio Banco Mundial le llamó la atención y le pidió que lo continuara porque, después de muchas dudas, consideró que era un plan interesante. Entonces Fujimori llamó a Víctor Hugo Cárdenas, que todavía no era vicepresidente de Bolivia, y le preguntó qué se podía hacer con la educación bilingüe. En Ecuador también hubo una experiencia similar en este aspecto. Fujimori tuvo que obedecer al Banco Mundial e impulsar la educación bilingüe e intercultural. Pero Fujimori no entendía ese problema en absoluto, a pesar de que era de ascendencia japonesa, y por tanto intercultural, pero tenía poca visión en ese sentido.

Por lo tanto, ese tema nunca arrancó del todo. Pero, poco después, a Fujimori le salió el tiro por la culata en otro punto, después de que abrió todo el país a las inversiones extranjeras y sobre todo a las in-

versiones mineras. Perú se convirtió, junto con Chile, en uno de los países que más espacios abrió a las multinacionales.

En Perú, la llegada tan grande de inversiones hizo que se despertara la conciencia de los residentes de esas zonas. Así surgió una organización que se llama Coordinadora Nacional de las Comunidades Afectadas por la Minería (CONACAMI) que tuvo como su líder a Miguel Palacín Quispe. Es decir que la conciencia empezó a surgir en reacción a un problema de recursos naturales, y este territorio pasó a ser un espacio donde se encontraba fundamentalmente el problema social de clase, explotación y contaminación, y al mismo tiempo lo étnico, ya que existen comunidades y una población que tiene su propio territorio. La CONACAMI se transformó en una punta de lanza y en una influencia regional, hasta el punto que la semana pasada en Cochabamba hubo una reunión andina de CONACAMI y de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) con representantes desde Colombia hasta Chile.

En Ecuador se dio algo similar, la producción minera aumentó varias veces y esta expansión tan fuerte de la minería es lo que despertó la conciencia étnica de mucha gente de la sierra, que se veía avasallada. ¿Qué es lo que pasaba? Las empresas empezaban a acaparar comunidades, a poner sus campamentos, a contaminar los ríos, etc. Surgieron algunas comunidades que dijeron “esto no va, tenemos que defendernos”. Tenían que defender, como territorios, los recursos naturales y los territorios estaban perdiéndose por culpa de esa influencia tan grande de las empresas.

Pasemos al último punto. En este asunto también surgió lo que se ha venido a denominar “el indio permitido”, especialmente en los años 90.

Por entonces se dieron muchos cambios importantes a nivel mundial: uno de esos cambios fue que se había desmoronado la guerra fría entre EEUU y la ex URSS. Esto se había acabado, entonces surgieron los Estados de la Europa del Este y los de la ex URSS. Se descubrió también que a pesar de que habían tenido una ideología puramente de clase, las identidades nacionales y de otro tipo no varían. Todas esas identidades surgían con mucha fuerza, y por lo tanto, lo étnico,

a partir de Chechenia, de Bosnia, tuvo una nueva visibilidad. Esto influyó incluso en los gobiernos neoliberales.

El segundo punto en el plano internacional que también influyó era la conciencia de que los derechos humanos habían que ampliarlos al concepto de derechos colectivos y al derecho a ser diferentes. Y el derecho a ser diferente, las que lo pelean con más fuerza son las mujeres, los movimientos feministas, pero también lo pelearon estos pueblos. En España, por ejemplo, uno puede ser español, pero a la vez se puede ser catalán o vasco.

El tercer asunto que surgió con fuerza era el movimiento verde, en referencia a los derechos precisamente de los recursos naturales y los partidos verdes redescubrían que los que tienen más conciencia ecológica eran los pueblos indígenas, tanto los que estaban en la Amazonía como los que estaban en la sierra.

Por eso, todo lo indígena pasó a ser parte de un nuevo concepto de derechos humanos, el derecho a ser diferente, etc., y el tema indígena empezó a ser parte del panorama internacional.

Junto con la emergencia que tenían aquí esos “indios alzados”, digámoslo así, desde los Estados empezaron a buscar al “indio permitido”.

Paradójicamente, pero significativamente, la primera Constitución de Sudamérica que empezó a reconocer en un artículo la importancia del país pluricultural fue Perú, con Fujimori. Pero en otras partes empezó también a llegar eso. El ex presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, el gran neoliberal aquí en Bolivia, es el que cambió la Constitución en 1994 para hacer frente a las emergencias de las corrientes internas y para mostrar que estaba en la onda de lo que pasaba afuera. Cuando buscó a un candidato a vicepresidente, después de hacer encuestas y sondeos, dijo: “mi vicepresidente tiene que ser totalmente distinto a mí” y fue elegido Víctor Hugo Cárdenas, dirigente aymara. También influyó Víctor Hugo Cárdenas en el cambio de la Constitución, sin duda, porque él compartía esos temas, era un katarista de los primeros.

Entonces la Constitución boliviana cambió, reconoció por fin a los pueblos indígenas en un artículo perdido dentro del régimen espe-

cial, del régimen agrario. Donde antes se decía que habían sindicatos allá, se metió ahí, un poco a la fuerza, en un solo artículo, pero de media página, la síntesis de lo que decía el Convenio 169 de la OIT. Dice la OIT que el Convenio 169 es el único instrumento jurídico internacional con carácter vinculante que protege y regula los derechos de los pueblos indígenas en diferentes áreas de su interés. El Convenio 169 es una norma que se considera esencial y mínima. Incorpora muchas demandas y reclamos indígenas y los convierte en derechos internacionales reconocidos.

Entonces por esos caminos, también desde el Estado al incluirse al “indio permitido” se empiezan a aceptar estos conceptos e incluirse en las constituciones en la década de los 90.

En la Constitución ecuatoriana de 1998 había una mayoría de constituyentes liberales, en el sentido más feo de la palabra, de tez blanca y todo eso, y no pensaban en estos temas como algo importante. Como la CONAIE en Ecuador estaba ya bien organizada y había creado un partido político, llamado significativamente Pachakuti, lograron defender su idea con una fuerza brutal y la Asamblea, a través de la Constitución de 1998, fue la más avanzada en esa temática de todo el continente antes de las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia.

Es así que llegamos a esta situación, que ya hemos asumido el Estado plurinacional, incluso constitucionalmente. Algo que había empezado hace menos de dos décadas ya lo tenemos como parte de la definición de los Estados de Ecuador, Perú y Bolivia.

LA PLURINACIONALIDAD: IGUALES Y DIVERSOS EN BUSCA DEL “SUMAK KAWSAY”

ANA MARÍA LARREA MALDONADO²

La nueva Constitución Política de la República del Ecuador, aprobada en septiembre de 2008 por la Asamblea Nacional Constituyente incorpora un cambio de gran trascendencia para la vida del país: se pasa del Estado pluricultural y multiétnico de la Constitución del 98 al Estado intercultural y plurinacional. De este modo, se recoge una de las reivindicaciones más profundas e importantes de los movimientos indígenas y afroecuatorianos del país. Definir al Estado ecuatoriano como intercultural y plurinacional no es una simple declaratoria, implica profundas transformaciones en la sociedad, el Estado, la democracia y el modo de desarrollo.

El debate social

El debate social previo a la Asamblea Constituyente impulsado por la CONAIE y la FENOCIN en sus respectivos ámbitos de influencia mostró las dificultades en la definición de los alcances concretos de la plurinacionalidad. Una serie de sentidos contrapuestos y convergentes se presentaron. Quizá el más importante y en el que más tela da que cortar, es el debate sobre el papel del Estado frente a los pue-

2 Ana María Larrea (ecuatoriana) es antropóloga, postgraduada en estudios internacionales del desarrollo de la Universidad de Oslo, Noruega, y en desarrollo y gestión local de la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador. Es candidata a magíster en poder, desarrollo local y movimientos sociales. Fue asambleísta alterna ecuatoriana. Ha sido directora del Instituto de Estudios Ecuatorianos, del que es actualmente coordinadora; fue miembro del Comité Directivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), en representación de Ecuador, Colombia y Venezuela. Ha asesorado a varios gobiernos locales indígenas. Sus principales publicaciones versan sobre pueblos indígenas, gobiernos locales, participación social y movimientos sociales.

blos indígenas, afroecuatorianos y montubios y, concomitantemente, el grado de autonomía que implicaría la plurinacionalidad.

En el campo de las organizaciones sociales existe una diversidad de concepciones y expectativas respecto a la plurinacionalidad. En las visiones más radicales provenientes sobre todo de la Amazonía, las organizaciones indígenas desplazan al Estado de sus territorios, asumiendo el control incluso de los recursos estratégicos. Mientras, en organizaciones como la ECUARUNARI, el fortalecimiento del rol del Estado en el control de los recursos estratégicos es importante. De ahí que muchos indígenas de la ECUARUNARI hayan planteado con fuerza la reivindicación de la “nacionalización” de los recursos estratégicos frente a las políticas neoliberales de privatización de los mismos. En el fondo se entrecruzan las demandas étnicas con las demandas clasistas; la lucha contra el neoliberalismo y la lucha por la autodeterminación. Estas dos visiones están presentes dentro de la CONAIE y suponen un profundo proceso de deliberación y construcción de acuerdos políticos entre sus filiales.

El proceso constituyente abierto en el Ecuador en los últimos meses ha sido el escenario propicio para que la demanda sobre la plurinacionalidad haya sido retomada como el eje de las reivindicaciones de la CONAIE. Durante el año 2007, la CONAIE llevó a cabo un proceso participativo de elaboración de la propuesta de Constitución. En este proceso se realizaron talleres con las bases de las tres regionales de la CONAIE: CONAICE, ECUARUNARI y CONFENIAE. El eje de la discusión giró en torno a los alcances y las implicaciones de la propuesta del Estado plurinacional, principal planteamiento del proyecto político de la CONAIE publicado en 1994. Los resultados del proceso participativo fueron publicados en el documento de principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador y en la propuesta de nueva constitución de la CONAIE.

Por otra parte, desde organizaciones como la FENOCIN la interculturalidad pasó a convertirse en el centro de su propuesta sobre el carácter del Estado, entrando en una disputa abierta con la CONAIE al oponerse a la plurinacionalidad. El argumento principal era que la plurinacionalidad implicaba aislamiento de los pueblos indígenas del resto de la sociedad, mientras la interculturalidad posibilitaba los encuentros entre los diferentes grupos étnicos. Algunos dirigen-

tes de los pueblos afroecuatorianos también se alinearon con este planteamiento de la FENOCIN.

Detrás de estos planteamientos estaba toda la historia de disputa y confrontación entre las dos principales organizaciones indígenas nacionales por espacios dentro del Estado y construcción de hegemonía al interior del propio movimiento étnico en el país.

Estas disputas llevaron a que durante el proceso constituyente, el Ecuador viva un falso debate entre plurinacionalidad e interculturalidad, debate en el que se trataba a los dos términos como contrapuestos, cuando en realidad la interculturalidad es una dimensión de la plurinacionalidad. Sin plurinacionalidad no puede haber interculturalidad. La relación intercultural supone el reconocimiento del otro, si no nos reconocemos en nuestra diversidad, difícilmente podemos mantener relaciones interculturales. Un Estado monocultural no reconoce la diversidad de las sociedades. Reconoce a una sola cultura, la dominante, como la única cultura oficial, las otras culturas no cuentan, son invisibilizadas y se pretende “integrarlas” en el marco de una perspectiva homogeneizadora.

En sociedades marcadas por la desigualdad no se puede pensar la interculturalidad sin tomar en cuenta los procesos de dominación. El diálogo intercultural parte de la premisa del diálogo entre iguales. Éste no es posible cuando una de las culturas está subordinada a la otra. De esta manera el tema de las relaciones interculturales, más que un aspecto antropológico se convierte en un aspecto fundamentalmente político. La desigualdad económica está acompañada de profundos procesos de exclusión social, discriminación y desconocimiento cultural del otro. De ahí que al hablar de inclusión e integración social se haga imprescindible generar estrategias claras de reconocimiento a la diferencia y a la diversidad, que a la larga conduzcan a generar cambios en las estructuras de poder.

Y en la Asamblea Constituyente...

Las organizaciones indígenas, campesinas, afroecuatorianas y montubias llegaron a la Asamblea Constituyente sin una agenda común. Desde la CONAIE se había hecho un esfuerzo grande para lograr

consensos a su interior y existía una propuesta sobre los alcances que esta organización daba a la plurinacionalidad. Frente al debate colocado entre plurinacionalidad e interculturalidad, la Asamblea Constituyente optó por reconocer al Estado ecuatoriano como intercultural y plurinacional.

Pero ¿cuáles son los alcances que dio la Asamblea Constituyente a la plurinacionalidad? La nueva Constitución perfila la plurinacionalidad en los siguientes ámbitos: 1) el reconocimiento de territorios indígenas, afroecuatorianos o de pueblos montubios que pasarán a asumir las mismas competencias del gobierno seccional de la escala correspondiente. 2) Se establece el “sumak kawsay” o “buen vivir” como el objetivo a alcanzar en el proceso de desarrollo. 3) la ampliación de los derechos colectivos. 4) el reconocimiento a la justicia indígena, en el marco del respeto a los derechos humanos, como una jurisdicción especial. 5) el reconocimiento a las nacionalidades y pueblos indígenas y afroecuatorianos como sujetos de derechos. 6) El fortalecimiento de la Educación Intercultural Bilingüe, bajo la rectoría del Estado, y el fortalecimiento de la interculturalidad en el sistema “hispano” de educación, a través de la enseñanza de los idiomas ancestrales. 7) El reconocimiento de la nacionalidad ecuatoriana por nacimiento para las personas que pertenecen a una nacionalidad indígena reconocida en el país y que nacieron en las zonas de frontera. 8) El reconocimiento del castellano, kichwa y el shuar como idiomas oficiales de relación intercultural y de los demás idiomas como oficiales en las zonas en las que habitan las nacionalidades respectivas.

La agenda de la CONAIE contemplaba además la representación directa, que no fue aprobada por la Asamblea Constituyente, el cambio en la institucionalidad pública de manera de contar con representación en todas las instancias estatales, el consentimiento informado previo para la implementación de proyectos extractivos en sus territorios. La Asamblea no dio paso al consentimiento informado previo, pero le dio a la consulta el carácter de “previa, libre e informada”, estableció que la consulta será realizada por el Estado y que en caso de que no exista el consentimiento por parte de las colectividades afectadas, se procederá conforme a la ley, dejando de este modo abierto un mecanismo para la resolución del conflicto.

Pero ¿qué implica el Estado plurinacional?

El Estado plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, que hace realidad el principio de la unidad en la diversidad y busca superar el empobrecimiento y la discriminación de siglos de las civilizaciones indígenas. La plurinacionalidad supone un cambio en la estructura del Estado, en el modelo de desarrollo y en la democracia³.

En el modelo de desarrollo, la plurinacionalidad implica garantizar el ejercicio pleno de la soberanía popular y superar el neoliberalismo que ha debilitado al Estado privatizándolo y utilizándolo para el beneficio de los grupos de poder económico y político⁴. El planteamiento de plurinacionalidad postula una relación distinta entre el Estado, el mercado, la sociedad y la naturaleza. Una relación basada en el “sumak kawsay” o “buen vivir”.

De hecho la idea de desarrollo es inexistente en la cosmovisión de los pueblos indígenas andinos, pues el futuro está atrás, es aquello que no miramos, ni conocemos; mientras al pasado lo tenemos al frente, lo vemos, lo conocemos, nos constituye y con él caminamos. En este camino nos acompañan los ancestros que se hacen uno con nosotros, con la comunidad y con la naturaleza. Compartimos entonces el “estar” juntos con todos estos seres. Seres que tienen vida y son parte nuestra. El mundo de arriba, el mundo de abajo, el mundo de afuera y el mundo del aquí, se conectan y hacen parte de esta totalidad, dentro de una perspectiva espiral del tiempo y no lineal.

Al tratar de explicar las concepciones andinas, necesariamente he tenido que recurrir al “nosotros” porque el mundo no puede ser entendido desde la perspectiva del “yo” de occidente. La comunidad cobija, protege, demanda y es parte del nosotros. Por lo tanto, el pensamiento andino es eminentemente colectivo. La comunidad es el sustento y es la base de la reproducción de ese sujeto colectivo que todos y cada uno “somos”. De ahí que el ser humano es una pieza de

3 Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador, Quito, 2007.

4 CONAIE, op cit

este todo, que no puede ser entendido en sus partes. La totalidad se expresa en cada ser y cada ser en la totalidad. “El universo es permanente, siempre ha existido y existirá; nace y muere dentro de sí mismo y sólo el tiempo lo cambia” (pensamiento kichwa). De ahí que hacer daño a la naturaleza es hacernos daño a nosotros mismos. Cada acto, cada compartimiento tiene consecuencias cósmicas, los cerros se enojan o se alegran, se ríen o se entristecen, sienten... piensan... existen (están).

El “sumak kawsay”, o vida plena, expresa esta cosmovisión. Alcanzar la vida plena es la tarea del sabio y consiste en llegar a un grado de armonía total con la comunidad y con el cosmos.

Si recurrimos a la “traducción cultural” que nos sugiere Boaventura de Sousa Santos (2006: 32, 39 – 41, 49), nuestro debate sobre el desarrollo se enriquece enormemente: ya no estamos hablando de crecimiento económico, ni del PIB, estamos hablando de relaciones, de amplias relaciones, entre los seres humanos, la naturaleza, la vida comunitaria, los ancestros, el pasado y el futuro. Esto implicaría que ya no estamos hablando de Estado y mercado exclusivamente como elementos del desarrollo, sino que hablamos de Estado, mercado, naturaleza y sociedad. De ahí que pensar en el buen vivir (“alli kawsay”) para alcanzar el “sumak kawsay” (la vida plena) nos conduce a pensar qué relaciones debemos entablar entre Estado, mercado, naturaleza y sociedad.

La plurinacionalidad promueve la justicia económica y pregona la igualdad. La lucha por la igualdad es también la lucha por el reconocimiento de la diferencia. Igualdad no es sinónimo de homogenización. Ni diferencia sinónimo de desigualdad. No existe una verdadera disyuntiva entre las políticas que promueven la igualdad en términos redistributivos y aquellas que promueven el reconocimiento a las diferencias y las particularidades culturales. Igualdad y diferencia no son dos nociones contrapuestas, por el contrario constituyen dos dimensiones de la justicia social. Este es el sentido de la unidad en la diversidad. De ahí que para construir una sociedad democrática y pluralista la orientación estratégica busque la transformación en tres planos articulados entre sí: el socio-económico para asegurar la igualdad, el político que permita cambios en las estructuras de poder, de manera que la diferencia deje de ser un elemento

de dominación y opresión y el socio-cultural, encaminado al reconocimiento de la diferencia y a abrir las posibilidades para un aprendizaje entre culturas⁵.

En el plano de la democracia, el Estado plurinacional supone la construcción de un Estado radicalmente democrático: recupera y fortalece el Estado y la sociedad para garantizar el ejercicio pleno de la soberanía popular. La plurinacionalidad supone el reconocimiento a las autoridades de los pueblos y nacionalidades, elegidas de acuerdo a sus usos y costumbres, dentro del Estado unitario, en igualdad de condiciones con los demás sectores de la sociedad. De ahí que la plurinacionalidad reconoce y valora las distintas formas de democracia existentes en el país: la democracia comunitaria, la democracia deliberativa, la democracia participativa nutren y complementan a la democracia representativa, promoviendo un verdadero ejercicio democrático intercultural.

Y la construcción de un Estado radicalmente democrático es también la construcción de un Estado policéntrico. De ahí que la plurinacionalidad va de la mano con la descentralización y no con el debilitamiento del Estado. Podemos tener un estado fuerte y descentralizado, con una sociedad fuerte.

Pensar que la plurinacionalidad implica “crear un Estado dentro de otro Estado” o es un mecanismo para garantizar privilegios indebidos, es tan absurdo como pensar que los gobiernos locales de un país son Estados dentro del Estado. El carácter unitario del Estado no está en cuestión de ninguna manera, pero se trata de un Estado que reconoce las diversas formas de ejercicio de la autoridad existentes en el país y la capacidad de los pueblos de autodeterminarse, una dimensión clave de la soberanía popular.

Autodeterminación es algo muy distinto a independencia⁶. Así como los gobiernos seccionales en este país gozan de autonomía y son dueños de sus propias decisiones, así también las nacionalidades y pue-

5 Díaz Polanco, Héctor, 2005, “Los dilemas del pluralismo”, en: Pablo Dávalos (comp.) Pueblos indígenas, Estado y democracia, Buenos Aires, CLACSO.

6 De Sousa Santos, Boaventura, 2007, “La reinención del Estado y el Estado plurinacional” en OSAL Año VIII, N° 22, septiembre, Buenos Aires: CLACSO.

blos indígenas y afroecuatorianos tienen el derecho de ejercer sus propias formas de gobierno, de acuerdo a sus prácticas tradicionales y dentro del marco jurídico del Estado unitario.

Hay que recordar que los pueblos indígenas del Ecuador han sido quienes más han defendido la soberanía territorial del Ecuador, y la han defendido con su misma vida. Cuando las elites defienden la autonomía, saludamos y recogemos este concepto, pero cuando la defensa de la autonomía viene desde los pueblos, los acusamos de separatistas. No estamos hablando de separatismo, estamos hablando de unidad reconociendo la diversidad, de la construcción de un nuevo tipo de autonomía, basada en la solidaridad, en el reconocimiento de aquellos que han sido invisibles por siglos, de aquellos que en palabras de Galeano son los "nadies"⁷:

Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada

Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos

Que no son, aunque sean

Que no hablan idiomas, sino dialectos

Que no profesan religiones, sino supersticiones

Que no hacen arte, sino artesanía

Que no practican cultura, sino folklore

Que no son seres humanos, sino recursos humanos

Que no tienen cara, sino brazos

Que no tienen nombre, sino número

Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local

Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata

7 Galeano, Eduardo. 2007, "El libro de los abrazos", Buenos Aires: Catálogos.

La plurinacionalidad implica una ruptura con la noción liberal de la nación, aquella según la cual a cada Estado le corresponde una nación. El reconocer que un Estado no deja de ser unitario por estar constituido por múltiples naciones es sin duda un avance democrático, pero también un avance teórico-político, basado en la concepción de la diversidad. La existencia de múltiples naciones conlleva además al reconocimiento de múltiples adscripciones identitarias, el ser indígena y el pertenecer, por lo tanto, a una nacionalidad originaria, no implica el dejar de ser ecuatoriano. Los indígenas entonces son sujetos de una doble identidad, la identidad indígena y la identidad ecuatoriana. La plurinacionalidad implica la construcción de una cultura común, de una identidad compartida, que en nuestro caso es la ecuatoriana

Por último, la plurinacionalidad conlleva la construcción de una sociedad post-colonial. El colonialismo no terminó con la independencia, pues la creación de nuestras repúblicas no implicó una lucha contra el sistema monárquico, sino el alcanzar la independencia de la corona española. Las diversidades fueron consideradas como un obstáculo para el “progreso” y por consiguiente, las elites impulsaron un proceso de homogenización de los sectores subalternos, caracterizados como carentes de potencial político para plantear o constituir una alternativa para pensar el país. De este modo, el nacimiento de la república ecuatoriana está signado por la exclusión de las mayorías de la construcción nacional⁸.

La idea de emancipación del pueblo, con la que se rompió los lazos coloniales, chocó con los hábitos políticos coloniales profundamente arraigados en las sociedades latinoamericanas. Emancipar empieza a adquirir el significado de “civilizar” al pueblo de su atraso y anarquía⁹. En el siglo XIX imperaba la idea de que el pueblo no estaba preparado para regirse por un sistema republicano superior a su capacidad. De ahí el intento de fundar la república “desde arriba”¹⁰.

8 Ramón, Galo, 2004, “Estado, región y localidades en el Ecuador (1808 – 2000)”. En: Báez, Ospina y Ramón, Una breve historia del espacio ecuatoriano, Quito, CAMAREN-IEE.

9 Villavicencio, Susana, 2003. “La (im)posible república”. En Borón, Atilio (Comp.), Filosofía Política Contemporánea: Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía, Buenos Aires: CLACSO.

10 Villavicencio, Susana, op cit.

Debido al colonialismo interno, que ha generado profundos procesos de exclusión, se requiere de acciones afirmativas hacia los grupos excluidos que permitan superar la discriminación en una perspectiva de justicia histórica.

REFLEXIONES SOBRE LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE Y LA PROPUESTA DE CPE

JORGE R. MIRANDA LUIZAGA¹¹

Si hacemos una reflexión sobre el proceso de la Asamblea Constituyente en Bolivia tenemos que resaltar aspectos que no corresponden a las visiones jurídicas expresamente occidentales. Al contrario, se manejaron otros conceptos de “espacio y tiempo” y formas de expresión que corresponden a otro imaginario. Estas pugnaban con las visiones “letradas” de los juristas y políticos tradicionales. Es por eso que dentro de ese proceso se notó claramente el enfrentamiento entre dos civilizaciones, que en sus aspectos filosóficos se enmarcan en concepciones claramente antagonistas: la occidental, representada por los criollos, que antes ostentaban el poder y denuncian ahora presuntas violaciones al “Estado de Derecho”; y la civilización amerindia, que exige su inclusión en el Estado-nación que siempre la excluyó.

Pero esos representantes de lo que hoy denominamos naciones o pueblos indígenas originarios campesinos¹², son los verdaderos pro-

11 Jorge Miranda Luizaga (boliviano) es doctorado en Filosofía, Química y Literatura, especialidad en antropología filosófica de las culturas andinas, por la Universidad RWTH-AACHEN, Alemania. Es experto en políticas públicas e indígenas, territorialidad y gestión de los pueblos indígenas. Su formación profesional se ha centrado en las áreas temáticas de la gestión y planificación del uso y manejo del espacio territorial municipal-comunal y planificación participativa. Ha formado parte de los equipos encargados de la implementación de leyes como Ley de Participación Popular, Ley de Municipalidades, Diálogo y UPAs en Bolivia, entre otras.

12 El término “naciones y pueblos indígenas originarios campesinos” es un término de consenso entre las diferentes organizaciones que participan del “Pacto de Unidad”; los de tierras bajas se consideran indígenas, los de tierras altas, que no están sindicalizados, originarios, y los miembros de las organizaciones sindicales rurales que se conformaron después de la Reforma Agraria de 1952, se denominan “campesinos” y que dentro de la concepción clasista del nacionalismo revolucionario fue el mejoramiento de status social dentro de los pobladores rurales, que hasta entonces como “indios” eran lo más bajo de la sociedad boliviana.

motores de ese proceso constitucional, ellos son los que exigieron una Asamblea Constituyente para dar solución a sus demandas que se expresan en términos de derechos culturales y la incorporación de sus sistemas sociales, jurídicos y económicos, expresados en los conceptos de “tierra y territorio”, recursos naturales, educación, etc.

Ahora bien, antes de continuar con la presentación de los conceptos que se manejan dentro del discurso de la propuesta de Constitución Política del Estado, tenemos que hacer una profunda reflexión sobre la semántica de muchos términos y que pertenecen conceptualmente al acervo de aquello que se busca cambiar.

Se cuestiona al sistema neoliberal, pero todavía se utilizan sus conceptos que caracterizan a los enunciados que hacen a su ideología como tal. Uno de ellos es el término “igualdad”, término que está íntimamente ligado a los principios de la filosofía occidental de “identidad”, “no contradicción” y “tercero excluido”.

Analicemos entonces ¿qué implican estos principios? Sobre ello, Gottfried Leibniz sostiene que el principio de identidad es idéntico al “*principium individualitatis*”, y ese principio es el fundamento lógico del individualismo moderno y de los estados de derecho con democracia representativa. ¿Pero no era que pretendemos incluir a los otros diferentes? Para ello no tendríamos que hablar de igualdad homogeneizante sino de “convivencialidad entre símiles”. Mediante el individualismo solamente estamos consolidando el proceso de aculturización que sufrimos como países dominados por los centros de poder mundial de tinte occidental.

Se repetiría lo que les ocurrió a los kataristas con su “teoría de los dos ojos”, un ojo veía el problema clasista y el otro ojo la opresión cultural. Pero finalmente miraron a través de “un lente ideológico occidental” y lamentablemente sólo lograron ver la dialéctica de la contradicción clasista monocultural.

Para continuar con el análisis, hay que aclarar que estas demandas tienen un carácter paradigmático cultural y no así, como algunos pensadores sostienen, una lucha dialéctica entre etnia y clase. No, porque de ser así, este proceso no implicaría un cambio, sino una reforma dentro de los parámetros de la lucha de clases de tinte mar-

xista, que no rebasaría la importancia del proceso de cambio del que son protagonistas las naciones indígenas originarias a través de sus culturas. Cualquier explicación que se pueda dar sin rebasar a la cultura dominante implicaría una subalternización de este importante proceso en el que los pueblos indígenas son los principales protagonistas.

Es importante analizar la carga semántica de muchos vocablos insertos en los discursos de “descolonialidad”. Entonces, “descolonialidad” no solamente es una apropiación del discurso político, sino permite una profunda reflexión de aquellos conceptos que hemos utilizado hasta la fecha.

El desafío de refundar el país con la participación de los excluidos, en este caso las naciones y los pueblos indígenas originarios campesinos, exige la presencia de sujetos colectivos constructores de un Estado “plurinacional” que reemplace al obsoleto Estado neoliberal y monocultural, fundamentado en el individualismo y la propiedad privada.

Dentro de la Asamblea Constituyente se discutían términos clave, los mismos que son el fundamento teórico de un “proceso de cambio”. Estos términos son: pluralismo jurídico, económico, político y social del Estado boliviano; sólo con el reconocimiento del pluralismo se desmontarán los Estados “monistas”, opresores de las grandes mayorías hasta hoy excluidas.

La imposición de un sistema jurídico “monista” favorece los intereses individuales y privados y desconoce los sistemas de derecho indígena, que dentro de la propuesta constitucional serán reconocidos en plenitud de derecho. La justicia indígena y la justicia positiva convivirán. Así se restablecerán la justicia de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos que siempre estuvo vigente, pero en la clandestinidad de un Estado “monista”.

Por eso el principio de pluralismo jurídico es fundamental para la consolidación de las demás demandas, como “tierra y territorio”, o las consabidas autonomías indígenas, que abren un camino a la autodeterminación para definir sus sistemas políticos, económicos, sociales y jurídicos.

Entonces, la exigencia expresada por las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos en temas de “tierra y territorio” conlleva no solamente el acceso a la tierra como parte de su seguridad social, sino la restitución de las unidades territoriales desestructuradas durante la Colonia, a través de las Reducciones Toledanas, y la República, mediante un modelo copiado de los “códigos napoleónicos”. Ello se ve expresado en la división política del Estado en departamentos, provincias y cantones, los mismos que han dividido a los territorios originarios, resquebrajando sus autonomías, el acceso a la tierra y, por ende, a los recursos naturales.

Entonces, el Estado plurinacional como modelo de organización política tiene como finalidad la recuperación de las autonomías territoriales de las naciones originarias. Estas demandas que se incorporaron a la Asamblea Constituyente y que se ven reflejadas dentro del texto constitucional son exigencias medulares para la transformación del Estado boliviano.

¿Cuáles son entonces estas demandas?

- a) Un derecho fundamental es el derecho a la autodeterminación a través de las autonomías indígenas. Este consagra la recuperación de sus territorios y la jurisdicción sobre temas como economía y formas de políticas comunitarias; éstas son un instrumento de descolonización que afectará profundamente al Estado-nación neoliberal en crisis.
- b) La inclusión particular, comunitaria y colectiva de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, mediante la que se consolidaría la dignidad de las culturas pero en los términos que hemos mencionado: un proceso de convivencialidad de símiles y también de disímiles bajo el respeto a la diferencia y la no subalternización de cualquier grupo social existente en un mismo territorio. Esta es una gran y difícil tarea que costará mucho y será el principal logro de la descolonialidad que se persigue.
- c) La definición de los derechos colectivos y culturales son el aspecto más interesante de la propuesta de CPE, porque rompe con la hegemonía de los derechos exclusivos individuales, los

mismos que fueron la garantía de propiedad privada y el despojo de las tierras y los territorios indígenas originarios. El capítulo sobre derechos que consagra la propuesta de la nueva CPE es uno de los más revolucionarios dentro del derecho constitucionalista, además de ser una de las primeras propuestas de esa índole. Ahora sí se hace uso pleno del principio de complementariedad entre lo particular¹³ y lo comunitario. En otros términos, se reconoce tanto los derechos particulares como los derechos colectivos, comunitarios y culturales, acompañados de los derechos agroambientales.

La congruencia de estos derechos recoge la característica cultural de las comunidades, ayllus, tentas o malokas, donde se usa la complementariedad de los derechos particulares y comunitarios para “conjurar la violencia”¹⁴, que las ideologías occidentales, tanto capitalista como socialista, no logran.

- d) Demanda de tierra y territorio es la restitución de las prácticas sociales y comunitarias de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos sobre la base de su visión geocéntrica y no así egocéntrica.
- e) La justicia indígena con plena vigencia dentro del pluralismo jurídico que ya hemos tocado.

La propuesta de CPE que fue aprobada el 21 de octubre de 2008 y que irá al referéndum ha mermado la potencia del “poder constituyente” al haber sido consensuado con las fuerzas del Poder Legislativo constituido. En el legislativo lograron poner algunos candados, como los que citaremos a continuación.

Estos son los más relevantes:

13 Expresamente no utilizamos el término “individual” porque su connotación es diferente. Lo individual sólo considera la acumulación en una persona o grupo social, en cambio si hablamos de Lo “particular”, son las potencialidades de una persona que él mismo las desarrolla en beneficio de la comunidad y se miden en términos de prestigio.

14 Consideramos que la fuente de la violencia es la negación del otro aspecto que constituye a una comunidad y/o sociedad, el derecho a ser diferente y ser reconocido por sus particularidades dentro de su comunidad y/o colectividad. Por otra parte, esta persona respeta las normas de la comunidad y sus particularidades están al servicio de ella, que le reconoce con la otorgación de prestigio.

- Se eliminó la cláusula donde las decisiones de la jurisdicción indígena no podían ser revisadas por la jurisdicción ordinaria (artículo 192, s).
- Se incorporó el término “deslinde territorial”, que marca la limitación y el alcance de la jurisdicción indígena.
- Se estableció que las autonomías indígenas no pueden sobrepasar los límites departamentales de la división política del Estado republicano actual (artículo 280).
- Se modificó el proceso de recuperación de tierras, que puede ser delegado a otras instancias autonómicas, como los gobiernos departamentales (artículo 298), y no será retroactiva respecto al latifundio o tenencia de tierras que no cumplen con la función social (artículos 315 y 399).

El actual texto es un diseño de un Estado plurinacional domesticado, amansado y controlado para lograr la mantención de un Estado todavía con acentos neoliberales; se la puede considerar una reforma estatal que reconoce algunos derechos y exigencias de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, pero de manera aún subalternizada y sin cambiar las actuales estructuras. Esta propuesta de Constitución es efectivamente una propuesta dentro del proceso de cambio, pero no el cambio que anhelamos los que ya buscan otros paradigmas para el siglo XXI.

ASAMBLEA CONSTITUYENTE, ESTADO PLURINACIONAL Y DEMOCRACIA INTERCULTURAL: LA EXPERIENCIA BOLIVIANA

FERNANDO GARCÉS V.¹⁵

La Asamblea Constituyente boliviana: una compleja trama democrática

René Zavaleta solía repetir que la configuración de la sociedad boliviana es abigarrada¹⁶ y yo creo que esta idea se podría aplicar a la Asamblea Constituyente boliviana (AC). Si para Zavaleta lo abigarrado implica la complejidad de una formación social debido a la coexistencia de múltiples tiempos históricos y formas de producción¹⁷, la AC fue un espacio de producción discursiva política que explicitó lo que Fabian¹⁸ llama la “negación de la coetaneidad” o la “no simultaneidad de la contemporaneidad”, según Boaventura de Sousa Santos¹⁹. Junto al tiempo de la juridicidad occidental y su despliegue técnico constitucional, corrieron otros tiempos, palabras, ideas y lenguajes que pugnaban por configurar una “mama ley” que responda,

-
- 15 Luis Fernando Garcés (ecuatoriano) es doctor en estudios culturales latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Ha sido coordinador académico del doctorado en educación de la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, y coordinador general del Centro de Comunicación y Desarrollo Andino (CENDA). Ha sido docente universitario en Ecuador y Bolivia. Entre sus publicaciones destacan “Lengua y conocimiento quechua. Colonialidad, interculturalidad y políticas de la diferencia en Bolivia”; “Discursos y prácticas (des)colonizadores en el contexto de la Asamblea Constituyente de Bolivia” y “Elementos para el debate sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas y originarios en el proceso constituyente boliviano”.
- 16 Zavaleta, René, 1986, “Lo nacional-popular en Bolivia”. La Paz: Plural (2ª ed., 2008); 1989, *El Estado en América Latina*. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- 17 Tapia, Luis, 2002, “La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta”. La Paz: Muela del Diablo.
- 18 Fabian, Johannes, 1983, “Time and the Other. How Anthropology Makes its Object”. New York: Columbia University Press.
- 19 Santos, Boaventura de Sousa, 2007, “La reinención del Estado y el Estado plurinacional”. Cochabamba: CEJIS, CENDA, CEDIB.

probablemente, a otro imaginario de lo que la “ciudad letrada”²⁰ esperaba de una Constitución Política del Estado. Fue, en tal sentido, una instancia de construcción política abigarrada, por la composición de los asambleístas, por las tensiones discursivas, por los intereses que portaba tal diversidad.²¹

Aunque los resultados pueden haber dejado insatisfechos a muchos de cada lado de los bloques políticos antagónicos –gobierno y oposición– el proceso de deliberación conflictiva, la creatividad propositiva (sobre todo del sector indígena campesino), la intensidad y densidad de los posicionamientos políticos, hacen de ella una experiencia única en términos de construcción democrática, si se entiende por democracia no un formato preestablecido desde la oficialidad estatal sino un campo en construcción desde el *pólemos* que caracteriza la política como antagonismo y conflicto²².

Las afirmaciones anteriores no quieren ser una apología de la AC. Como fue de conocimiento público, en tanto espacio de debate y confrontación política intenso, ella no estuvo exenta de dolorosos episodios de discriminación, racismo y prácticas de obstrucción del proceso²³.

Una Asamblea Constituyente pensada desde abajo

La instalación de la AC fue el resultado de un largo proceso de movilización de distintos actores, cuyo origen se puede ubicar más allá o más acá en el tiempo de la memoria social²⁴. Como se sabe, la de-

20 Rama, Ángel, 1984, “La ciudad letrada”. Santiago, Chile: Tamar (2004).

21 Sobre la composición de la Asamblea Constituyente, véase Albó (2008).

22 Mouffe, Chantal, 1993, “El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical”. Barcelona: Paidós (1999).

23 Garcés, Fernando, 2008, “Discursos y prácticas (des)colonizadores en el contexto de la Asamblea Constituyente de Bolivia”, en *Página y signos. Revista de Lingüística y Literatura*, Año 2, N° 3. Cochabamba: Kipus, Carrera de Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas, pp. 105-132.

24 Garcés, Fernando, 2006, “Ordenamiento territorial, recursos naturales y Asamblea Constituyente en Bolivia: ¿hacia un Estado Plurinacional?”, en *Revista Aportes Andinos*, N° 17. Quito: UASB, Programa Andino de Derechos Humanos,

<http://www.uasb.edu.ec/padh/revista17/actualidad/fernandogarcés.htm>, consulta del 20-12-06.

nominada “Guerra del Agua”, el año 2000, se convirtió en un caso sin precedentes que dio la vuelta al mundo como ejemplo de lucha de un pueblo movilizadado que logró la expulsión de una transnacional en busca de apropiarse de un recurso vital²⁵. Luego de la Guerra del Agua, un dirigente urbano que había liderizado la llamada Coordinadora del Agua plantea la necesidad de que en el país se convoque a una Asamblea Constituyente como mecanismo de que el pueblo boliviano tenga capacidad de decisión sobre sus recursos. A partir de ese momento, el planteamiento de una Asamblea Constituyente cobra fuerza en las discusiones y eventos orgánicos de las comunidades campesinas, indígenas y originarias. Por ello, no es raro que en febrero de 2002 el entonces presidente Gonzalo Sánchez de Lozada buscara impedir que se logre, mediante presión, la realización de una Asamblea Constituyente; para lograr su objetivo convoca a la formación de un Consejo Ciudadano, al que se le asigna la tarea de preparar una serie de reformas a la Constitución Política del Estado.

Durante junio y julio de ese mismo año se realiza la *Marcha de los Pueblos Indígenas por la Soberanía, el Territorio y los Recursos Naturales*, planteando claramente tres objetivos: 1) tierra para indígenas y campesinos; 2) respeto al territorio de los pueblos indígenas; y, 3) realización inmediata de una Asamblea Constituyente con participación de los pueblos originarios²⁶. A partir de este momento, las distintas organizaciones indígenas, campesinas, originarias y de colonizadores plantean ya de manera permanente la necesidad de una Asamblea Constituyente para refundar una Bolivia constituida en 1825 al margen de sus pueblos y naciones.²⁷

Octubre de 2003 marca un momento clave en la historia boliviana de lucha por el control sobre recursos estratégicos importantes y por la

25 Shultz, Jim, 2008, “La Guerra del Agua en Cochabamba y sus secuelas”, en *Desafiando la globalización. Historias de la experiencia boliviana*, editado por Jim Shultz y Melissa Crane Draper. La Paz: El Centro para la Democracia, Plural, pp. 17-51.

26 Silvia Rivera, 2004, “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”, en *Aportes Andinos*, N° 11. Quito: UASB, PADH, pp. 1-15.

27 No deja de ser irónico que quienes cuatro años después, en nombre de la democracia, decían defender la Asamblea Constituyente de supuestos actos dictatoriales fueron los que en el 2002 despreciaron la marcha, se burlaron de los marchistas y consideraron una demanda absolutamente descabellada la necesidad de una Asamblea Constituyente Popular y Originaria.

búsqueda de devolución de la soberanía popular: es el momento en que se hace explícita con toda su fuerza el planteamiento de la nacionalización de los hidrocarburos, la convocatoria a una Asamblea Constituyente Popular y la expulsión de Sánchez de Lozada de la conducción del gobierno²⁸.

En septiembre del 2004 se organiza el Pacto de Unidad Indígena, Originario y Campesino²⁹, que se plantea como objetivo central lograr la convocatoria a una Asamblea Constituyente soberana, participativa y fundacional; esto es, una asamblea, 1) autónoma, no sometida a los poderes constituidos del Estado y depositaria de la voluntad popular; 2) con la participación del mayor número de representantes sociales, especialmente de los pueblos indígenas secularmente excluidos de la participación política; y, 3) que reestructure y refunde desde su raíz un país marcado por una estructura colonial de dominación.

Las movilizaciones de mayo-junio del 2005 no desembocan en una convocatoria inmediata a la Asamblea Constituyente ni en la nacionalización de los hidrocarburos, tal como demandaban los movimientos sociales en las calles, sino en una convocatoria a elecciones que derivó la problemática al siguiente gobierno, asumido por Evo Morales desde el 22 de enero de 2006.

Es en este contexto que se debe ubicar la importancia que tuvo el aporte del Pacto de Unidad en cuanto a, por lo menos, tres aspectos. En primer lugar, como articulación de organizaciones que, a pesar de muchos temas e intereses comunes, no tenían una tradición de diálogo conjunto y de construcción propositiva de sus planteamientos

28 Gordon, Gretchen y Aaron Luoma, 2008, "Petróleo y gas: la riqueza ilusoria debajo de sus pies", en *Desafiando la globalización. Historias de la experiencia boliviana*. La Paz: El Centro para la Democracia, Plural, pp. 87-129.

29 Al momento de constitución del Pacto de Unidad, conformaron el mismo las siguientes organizaciones: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), el Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qullasuyu (CONAMAQ), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa" (FNMCB-BS), la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), el Movimiento Sin Tierra de Bolivia (MST-B), el Bloque de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Norte Amazónico de Bolivia (BOCINAB), la Central Departamental de Trabajadores Asalariados del Campo (CDTAC).

y demandas. Luego, como espacio de constitución de un nuevo sujeto político que se expresó en la, para algunos, extraña denominación indígena originario campesino y las tensiones que esto supuso.³⁰ Finalmente, como proceso constructivo de una propuesta que fue trabajada a lo largo de un año de debates y discusiones no exentas de tensiones que en momentos expresaron fuertes desacuerdos sobre temas medulares de cara a los intereses de los actores: autonomías, recursos naturales, representación política, control social como cuarto poder, etc. Aunque el proceso venía desde atrás con lo que cada organización venía construyendo sectorialmente.

El eje articulador de la propuesta: el Estado plurinacional. Cómo se lo entendía y lo que implica

En el proceso de construcción de la propuesta del Pacto de Unidad, que se desarrolló entre mayo del 2006 y mayo del 2007, el tema común articulador de todas las propuestas sectoriales fue la apuesta porque el Estado boliviano se declare como plurinacional. Cada organización contenía en su propuesta la idea de que el Estado boliviano debe declararse plurinacional pero ninguna explicitaba qué significaba ello.

Se hizo un intenso trabajo de debate y explicitación que quedó formalizado en el texto presentado el 5 de agosto a los asambleístas orgánicos bajo el título “¿Qué entendemos por un Estado plurinacional? (CSUTCB y otros). A continuación me permito hacer una suerte de síntesis de las ideas fuerzas de dicho trabajo de construcción colectiva.

30 En la Propuesta del Pacto de Unidad (CSUTCB y otros 2006; CSUTCB 2007) se usa permanentemente esta fórmula: *naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos*. Ello se debe a la discusión interna en búsqueda de lograr un consenso: los pueblos indígenas de tierras bajas plantean la dificultad de reconocerse como naciones debido a la reducida población que, en muchos casos, los conforman. En cambio, los quechuas, aimaras y guaraníes sí se autoreconocen como naciones originarias. Por otro lado, aunque existen muchos cuestionamientos a la denominación de *campesinos* por parte de las organizaciones que se autodenominan indígenas y originarias, las organizaciones campesinas plantean que tales comunidades mantienen sus formas culturales originarias y de manejo territorial a pesar del proceso de campesinización al que las sometió el Estado del 52.

El texto comienza expresando el desafío de refundar el país mediante la participación de los indígenas como pueblos, es decir, como sujetos colectivos constructores de un Estado plurinacional que trascienda el modelo de Estado liberal y monocultural fundamentado en el ciudadano individual. Para ello es necesario reconocer y asumir que históricamente el Estado boliviano ha construido un modelo liberal que ha impuesto la cultura occidental, debilitadora de los sistemas jurídicos y políticos indígenas. Asimismo, la división político-administrativa del país ha dividido las unidades territoriales de los pueblos, resquebrajando la autonomía y el control sobre la tierra y los recursos naturales. Se ha impuesto también un sistema jurídico uniforme en el que la administración de la justicia favorece los intereses del mercado y priva a los pueblos de sus medios de subsistencia.

Sin embargo, a pesar de estas imposiciones y mecanismos de dominación, los pueblos indígenas han resistido y mantenido sus identidades. Por eso se puede afirmar que hoy en Bolivia cohabitan y existen diversas naciones, pueblos y culturas con derecho a una convivencia pacífica y solidaria. Es en este sentido que se propone un Estado plurinacional unitario.

El Pacto de Unidad comprendía el Estado plurinacional como un modelo de organización política que tiene como fin la descolonización de las naciones y pueblos indígenas, recuperando, reafirmando y fortaleciendo la autonomía territorial para vivir bien y con visión solidaria. Así, se planteaba que los pueblos indígenas serían el motor de la unidad y el bienestar de todos los bolivianos, garantizando el ejercicio pleno de todos los derechos. El principio de pluralismo jurídico es fundamental como principio rector del Estado plurinacional. Y por él se entiende la coexistencia, dentro del Estado plurinacional, de los sistemas jurídicos indígena, originario y campesino con el sistema jurídico occidental en un plano de igualdad, respeto y coordinación. El Estado plurinacional, basado en autonomías indígenas, originarias y campesinas, es un camino hacia la autodeterminación como naciones y pueblos para poder definir sus propias políticas y sistemas sociales, económicos y jurídicos. De esta manera se reafirman sus estructuras de gobierno, elección de autoridades y administración de justicia.

Por otro lado, la afirmación del Estado plurinacional significa pensar en un ordenamiento territorial asimétrico: con entidades territoriales organizadas sobre la base del Estado colonial y republicano y con entidades territoriales organizadas sobre la base de los territorios de los pueblos indígenas, según sus prácticas de uso ancestrales o actuales. Además, para que el Estado plurinacional se constituya en una realidad es importante el ejercicio del derecho a la tierra y a los recursos naturales; con ello se busca poner fin al latifundio y a la concentración de la tierra en pocas manos, por un lado, y al monopolio sobre los recursos naturales en beneficio de intereses privados, por otro. Finalmente, se planteaba que la estructura del nuevo Estado debe implicar que los poderes públicos tengan representación directa de las naciones y pueblos indígenas, originarios y campesinos según sus normas propias.

En resumen, las organizaciones del Pacto de Unidad planteaban una forma de Estado en el que los colectivos políticos puedan expresar su acuerdo y tomar decisiones sobre las cuestiones medulares del Estado. Se desecha, de esta manera, la idea de que el Estado tiene soberanía única y absoluta sobre su territorio y se posibilita formas de autogobierno (hacia el interior de los pueblos indígenas) y cogobierno (de los pueblos indígenas con el Estado plurinacional).

¿Cuáles serían entonces los ejes vertebradores del Estado plurinacional? Señalamos los principales:

Ejercicio del derecho de autodeterminación y autonomías indígenas. El derecho de autodeterminación es el derecho colectivo fundamental que reclaman pueblos indígenas por ser sujetos colectivos preexistentes a los Estados modernos. Es el derecho del que se derivan los demás: territorio y jurisdicción sobre temas económicos, sociales, políticos, etc.

Las autonomías indígenas se plantean como formas de gobierno que producen fisuras en el imaginario y las prácticas del Estado-nación en crisis. No como acomodaciones del sistema liberal para lograr equilibrios en el sistema político y estatal³¹.

31 Kymlicka, Will, 1995, "Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal del derecho de las minorías". Barcelona: Paidós (1ª ed., 1996) y Safran, William, 2002, "Dimensiones espaciales y

Inclusión y redistribución simultánea que permitan abolir exclusión y desigualdad. Esto significa superar las reduccionistas visiones clasistas o culturalistas (eticistas) y recuperar la “teoría de los dos ojos”³². También implica aprender a movernos en la duplicidad semántica del concepto de nación: a) tanto desde la visión “nacional-popular” que se mantiene en la memoria corta de los pueblos indígenas y de buen sector de la sociedad boliviana en general³³ en el sentido de mantener o reactivar mecanismos de distribución y redistribución de los excedentes producidos por los recursos llamados “estratégicos”, b) como en el sentido de las comunidades preexistentes al Estado que enfatizan la diferencia y el cogobierno en términos de control soberano sobre el territorio.

Tal vez aquí conviene hacer una aclaración frente a una objeción recurrente en algunos sectores intelectuales bolivianos sobre el carácter multiculturalista que tendrían las autonomías indígenas formuladas en el proyecto de nueva Constitución. Se dice que la fórmula de reconocimiento de territorios indígenas termina “minorizando” a los pueblos indígenas de Bolivia cuando éstos, en realidad, son mayorías. A este punto se debe advertir que, aunque se considera que los pueblos indígenas en Bolivia constituyen el 62% de la población, según el Censo del año 2001, ellos no son una unidad homogénea y en el contexto de tierras bajas, constituyen verdaderas minorías en las que, frente al poder agroempresarial y ganadero, es necesario el desarrollo de sus formas de autogobierno. Ello se ha plasmado en la propuesta de autonomías indígenas.

Con respecto a la parte occidental del país, la posibilidad de que el Estado boliviano abandone su histórica carga colonial y devenga en una forma política “andina”, dependerá no sólo de la correlación de fuerzas sino también de la capacidad hegemónica que tengan las propuestas de gobierno indígena de expandir sus *habitus* administrativos al aparato estatal. Esto no significa, efectivamente, que esté ausente el riesgo de una fragmentación de los sectores subalternos

funcionales de la autonomía”, en *Identidad y autogobierno en sociedades multiculturales*, coordinado por William Safran y Ramón Máiz. Barcelona: Ariel, pp.19-45.

32 Sanjinés, Javier, 2005, “El espejismo del mestizaje”. La Paz: IFEA, Embajada de Francia, PIEB.

33 Zavaleta, René, y Rivera, Silvia, op cit.

que comiencen a funcionar en lógica de trinchera territorial antes que en búsqueda de coaliciones solidarias más amplias.

Derechos colectivos en, por lo menos, igualdad de jerarquía que los derechos individuales. El ejercicio de los derechos colectivos primarios de los pueblos indígenas, incluso tratándose de las restricciones internas que no acepta la “apertura” liberal de Kymlicka (1995), busca abrir boquetes en el sistema político liberal que ha entronizado los derechos individuales como valores supremos de la humanidad. Éstos han sido garantes de propiedad privada como despojo de propiedad colectiva y familiar de tierras y territorios indígenas originarios. Recordemos, al respecto, que la Ley de Exvinculación de 1874 proporcionó el reconocimiento del derecho ciudadano de que los adultos indígenas puedan enajenar sus tierras comunales³⁴.

Sin embargo, el ejercicio de los derechos primarios de los pueblos indígenas –el que ejercen en cuanto pueblos– no implica la negación del desarrollo de los derechos colectivos derivados; es decir, aquellos que el resto de población boliviana debe ejercer en tanto colectividad que se mueve aún en los marcos imaginarios del Estado-nación. El Estado boliviano debe articular ambos tipos de derechos colectivos como forma de ejercicio de una soberanía plural y de acceso a determinados beneficios fruto de los excedentes del capital en circulación en el país.

Reconocimiento del pluralismo jurídico que permita el ejercicio de la normatividad jurídica, cognitiva, política y económica en igualdad jerárquica. Esto tiene que ver también con la superación de la mirada multiculturalista que tolera las llamadas “protecciones externas” pero no “las restricciones internas” (Kymlicka 1995) que ejercen los pueblos indígenas en sus territorios. Éste es el límite de la tolerancia liberal que plantea Kymlicka: no es posible, según él, que al interior de las formas de autogobierno se permita el disenso frente a los derechos individuales y las marcas occidentales de “justicia”. Por ello, el pluralismo jurídico implica que las decisiones de los sistemas jurídicos indígenas no sean revisadas por la normativa del Estado central.

34 Rivera, Silvia, 2004, op cit

Redistribución de propiedad de la tierra y el territorio para hacer efectivo uso, control y gestión desde prácticas de pueblos indígenas. Éste es uno de los planteamientos centrales de la lucha indígena, originaria y campesina de la Bolivia de las últimas décadas: no sólo luchar por la recuperación del territorio, sino también de la tierra (como mecanismo de expropiación de las grandes concentraciones que detentan los terratenientes de tierras bajas); y no sólo luchar por la tierra, sino también por el territorio.

La desconstitución del proceso y los riesgos de convertir el Estado plurinacional en “materia estatal”

Como ha quedado claro de lo anteriormente dicho, la demanda de realización de la Asamblea Constituyente en Bolivia y la propuesta de Estado plurinacional es fruto del proceso impugnador de una democracia secuestrada, es fruto de un proceso desestabilizador que llevaron adelante los movimientos sociales al poner en jaque al Estado, a la clase política “esmirriada” y al capital transnacional que se movía a sus anchas en el país.

Con los acuerdos del pasado 21 de octubre se mermó el carácter constituyente del proceso, se desarticuló la potencia del “poder constituyente” de la que habla Negri (1994). La potencia del proceso desatado por las movilizaciones que empezaron el 2000 y que había abierto el campo de posibilidades políticas se ha visto fuertemente neutralizada porque el proceso fue tomado por el poder constituido.

Es claro que han quedado elementos importantes que permiten avanzar en términos de conquista de derechos a nivel legal: reconocimiento de la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígenas, originarios y campesinos (artículo 2), el reconocimiento del pluralismo jurídico (art. 178), la misma declaratoria del Estado como plurinacional (artículo 1), etc., permiten seguir diseñando, pensando, incluso “experimentando” (Santos 2007) otra forma de Estado. El asunto central no es lo que queda en la letra sino la desconstitución del proceso. Claro, esta desconstitución va de la mano con los candados que se le agregaron al texto. Así, para citar algunos ejemplos, en los acuerdos congresales:

- a) Se eliminó la cláusula de que las decisiones de la jurisdicción indígena no deben ser revisadas por la jurisdicción ordinaria (artículo 192).
- b) Se formuló la participación directa de pueblos indígenas bajo un modelo multiculturalista de minorías (artículo 146).
- c) Se dejó claro que las formas autonómicas indígenas no pueden afectar los límites departamentales, reconstituyendo el ordenamiento territorial republicano y colonial (artículo 280).
- d) Se configuró un modelo de autonomías indígenas que las reduce a lo que pueden dar las competencias municipales y a los espacios determinados por las TCOs (artículos 290, 303, 7ma disposición transitoria).
- e) De manera más grave, se retrocedió en lo que se consideraba el proceso de recuperación de la tierra y territorio: la facultad privativa sobre la política de tierras (junto a bosque y agua) que tenía el Estado central pasó a convertirse en una facultad exclusiva que puede ser delegada a las otras formas autonómicas (artículo 298). Además, no sólo se incluyó expresamente la no retroactividad de la designación del latifundio sino que, además, se concedió garantías para que bajo la modalidad de empresa agrícola los terratenientes puedan tener el número de hectáreas que quieran (artículos 399 y 315).

En resumen, el texto consensuado por el Congreso ha avanzado en el diseño de una plurinacionalidad moderada, domesticada (como las reformas multiculturalistas del 90) que da paso a efectivizar las formas de contención que permitan reducir el miedo de desestructuración de la “nación” y de la institucionalidad liberal. Es la plurinacionalidad que establece los límites de la autodeterminación de los pueblos y que sanciona lo permitido. El riesgo es que enarbolemos ahora el membrete de lo plurinacional pero de una plurinacionalidad amansada y controlada por el poder constituido, una plurinacionalidad que se convierta en “materia estatal” como diría Zavaleta (1986), esto es, una reforma estatal que profundice los mecanismos de participación indígena en el Estado pero de manera subordinada y sin cambiar sus estructuras. Por eso la reinscripción del concepto de

nación boliviana (artículo 3), de nacionalidad boliviana (artículos 142 y 143) y la re inserción del concepto de “República de Bolivia” que no estaba en el texto de Oruro (artículo 11), son los límites y los resabios del multiculturalismo y del desesperado intento de retener el formato del Estado-nación.

De las políticas interculturales a la politización de la interculturalidad

Para finalizar, quisiera llamar la atención sobre las posibilidades productivas que nos ofrece la reflexión sobre lo intercultural en el contexto actual boliviano. Es decir, creo que nos encontramos en un momento que nos posibilita pensar las implicaciones y alcances de la interculturalidad desde una perspectiva bastante diferente del escenario que promovió su difusión en los 90. En efecto, las comprensiones de lo intercultural durante la década pasada estuvieron maniatadas por el contexto del multiculturalismo neoliberal o estatal en el que se instalaron las reformas de segunda generación. Así, las nociones más comunes de lo intercultural vinieron dadas: a) por su comprensión literal: relación “entre” culturas; b) como potenciamiento de una actitud de tolerancia en las interrelaciones culturales interpersonales; c) como dimensión positiva a la que debe aspirar la diversidad boliviana de tal manera que permita el entendimiento armónico entre sus partes; y c) como convocatoria a la participación e inclusión de los sectores históricamente excluidos de los ámbitos de decisión estatal, principalmente indígenas³⁵.

El contexto que desató la Guerra del Agua y las tensiones vividas al interior de la Asamblea Constituyente nos llevan a reubicar la mirada sobre los procesos interculturales desde una clave de lectura cruzada por las relaciones de poder. Y esto es de suma importancia: una cosa es analizar la interculturalidad en cuanto a interrelaciones culturales, –poniendo el énfasis analítico en las identidades culturales– y otra

35 Albó, Xavier, 1999, “Iguales aunque diferentes. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia”. La Paz: CIPCA; Albó, Xavier y Anaya, Amalia, 2003, “Niños alegres, libres, expresivos. La audacia de la educación intercultural bilingüe en Bolivia”. La Paz: UNICEF, CIPCA; López, Luis Enrique, 2005, “De resquicios a boquerones. La educación intercultural bilingüe en Bolivia”. La Paz: Proeib Andes, Plural.

cosa es ver dichas interrelaciones en el contexto de las identidades políticas activadas en escenarios complejos de posicionamiento sobre intereses antagónicos. Aquí, la interculturalidad no necesariamente evoca el deseo de un armonioso acuerdo y de convivencia ciudadana pacífica.

Como recuerdan varios autores³⁶, la interculturalidad no puede pensarse por fuera de las marcas coloniales que calan nuestras sociedades y que se expresan en históricas formas de usurpación de las memorias y los territorios, en históricas formas de instauración de negaciones y desigualdades socioraciales. El desafío al que nos enfrentamos, entonces, es respondernos a la pregunta de cómo articular el imaginario de la interculturalidad, pensado como proyecto de convivencia de "lo boliviano", cuando ella se pone en acción en la arena política donde prima el *pólemos*, la conflictividad y el posicionamiento que hace al otro adversario y/o enemigo³⁷. La Asamblea Constituyente boliviana del 2007-2008 puede darnos luces en ese camino –aún por construir– de abolir las clases sociales desde la diferencia y de luchar por el derecho a la diferencia desde las clases empobrecidas.

36 Paz, Sarela, 2005, "Reflexiones sobre la interculturalidad y el conflicto", en Conflicto y colaboración en el manejo de los recursos naturales (Experiencias de Bolivia y Argentina), Tarija: JAINA; 2006, "Desandando los caminos de la interculturalidad: una aproximación a la educación intercultural bilingüe", en Escuelas y procesos de cambio, Cochabamba, CESU; Regalsky, Pablo, 2005, "Territorio e interculturalidad: la participación campesina indígena y la reconfiguración del espacio andino rural", en Movimientos indígenas y Estado en Bolivia, La Paz, PROEIB Andes, CENDA, Plural; Walsh, Catherine, 2007, "Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento desde la diferencia colonial", en Educación superior, interculturalidad y descolonización, La Paz, PIEB, CEUB.

37 Mouffe, Chantal, op cit, y Schmitt, Carl, 1932, "El concepto de lo político", en http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/CarlSchmitt/CarlSchmitt_ElConceptoDeLoPolítico.htm

COMENTARIO: IDENTIDAD INDÍGENA, UN ASUNTO DE PODER

CÉSAR GERMANÁ³⁸

Deseo exponer algunas reflexiones que den cuenta de los problemas que están implícitos en los conceptos de Estado plurinacional y democracia intercultural.

En Perú no tenemos, como en Bolivia y Ecuador, una Constitución intercultural o plurinacional. Nuestra Constitución es abiertamente *antiplurinacional y antidemocracia* intercultural. Más aún, recientemente, con motivo del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, el gobierno peruano promulgó un conjunto muy amplio de decretos y leyes por las cuales se afecta de manera directa los derechos de los pueblos de la selva y de la sierra.

El punto de partida de lo que quisiera señalar tiene que ver con algunas propuestas del intelectual marxista peruano José Carlos Mariátegui. Creo que no fue muy justa la interpretación que hizo al respecto Xavier Albó, cuando señaló que Mariátegui no había conocido la sierra peruana. Si bien es cierto que por sus condiciones físicas no conoció el mundo andino sino a través de las referencias de dirigentes campesinos, profesores e intelectuales que iban a visitarlo a Lima, lo que no hay que olvidar es que provenía de una familia con profundas raíces en el mundo andino. Se insiste mucho en su apellido paterno –Mariátegui–, pero no se habla de su apellido materno –Lachira–. La familia de la madre de Mariátegui correspondía a una etnia que provenía de una zona indígena del norte del país y ello

38 César Germaná (peruano) es doctor por la Universidad Stendhal de Francia y tiene una maestría por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Chile. En 1970 ingresó a la Universidad de San Marcos como catedrático en la Facultad de Ciencias Sociales, en la que él había estudiado. Es investigador y autor de varios textos sobre temáticas relacionadas a la sociología y sistemas políticos.

tuvo una influencia muy grande en el pensamiento del intelectual. Ese hecho le dio un trasfondo espiritual e intelectual diferente a la obra de Mariátegui.

Lo segundo que es importante y que me gustaría señalar es el papel central que le atribuye Mariátegui a la comunidad como forma de regeneración o de transformación de la sociedad peruana y de América. El veía en la comunidad una de las instituciones que servirían de base a lo que él denominaba, y eso también es importante recalcar, “el socialismo indoamericano”.

En Mariátegui creo que se encuentra la primera afirmación de lo que planteó en este seminario Jorge Miranda: la idea de la “descolonización” del poder, tanto las de corte económico y político como la “del saber”. En Mariátegui encontramos por primera vez un genuino pensamiento “americano”, quizás junto a José Martí en Cuba.

La forma diferente de pensar nuestro continente que ofrecía Mariátegui, evidentemente con ambigüedades y dificultades, pero que incluía un cuestionamiento radical a las concepciones eurocéntricas, nos ayuda a plantear hoy que el problema fundamental tal como se está planteando en Perú tiene que ver más con el poder que con la identidad.

Lo que en el fondo está planteado en el problema indígena es el problema del poder y creo que Mariátegui lo vio en esa perspectiva, la perspectiva de una regeneración o de un nuevo orden basado en la comunidad indígena.

Porque las ideas de “indio” o “negro” o “blanco” no son sino categorías que impuso la colonización española y portuguesa de América. Hasta 1492 no existían ni indios, ni negros, ni blancos, son identidades creadas, impuestas por la dominación colonial y por lo tanto expresión de una forma de poder.

Estas relaciones entre los conquistadores y los conquistados, que son relaciones de dominación, buscaron ser legitimadas mediante la idea de que los colonizadores eran “superiores” y los colonizados, “inferiores”. Esta colonialidad se ha ido reproduciendo y es por eso que en el nacimiento de la República, como bien lo señaló Xavier Albó, se construyó no solamente *en ausencia* de la población originaria, sino

contra la población originaria. Sobre este punto, es difícil referirnos a nuestro continente y no notar que América Latina hace referencia al mundo europeo, latino, romano. Los conquistadores veían a este continente como una prolongación de Europa. Por eso la idea de alguno de nosotros de plantearnos el continente como Indo América.

Hacia los años 1950, el orden que se había establecido con la República entra en crisis. El Estado oligárquico, como se denominaba, porque era una minoría la que tenía el control del conjunto de la sociedad, entra en severa crisis.

Esta crisis tiene que ver con el hecho de que los indios eran siervos hasta ese momento, que fue cuando dejaron de serlo. En Perú, en 1930, por ejemplo, se calcula que había una población de cinco millones de habitantes. De ellos, cuatro millones eran campesinos, que vivían bajo un régimen de servidumbre o semi servidumbre.

En ese sentido, cuando el orden oligárquico se desmorona hacia los años 1950, entonces este orden oligárquico no logra evitar que esos siervos se vayan convirtiendo en asalariados o en pequeños propietarios. Es decir que se da una “desindianización” de la identidad que había dominado la sociedad peruana.

Por eso es que hay un hecho característico en Perú: la población de Los Andes no se identifica a sí misma como indígena, como india, sino como campesina o andina. Esto tiene que ver básicamente con el proceso de “descolonización” de las relaciones económicas y políticas en esa década. El otro factor importante que ha contribuido a esta reclasificación de la identidad tiene que ver con la crisis del sistema mundial, lo que se llama la globalización neoliberal. Esa crisis ha permitido que resurjan las identidades, como por ejemplo la indígena.

Un elemento central en esta reclasificación de la sociedad peruana tiene que ver con la importancia que se le otorga a la comunidad. La comunidad se convierte en un refugio de la población dominada y excluida en la Colonia y en la República y resurge en este último período con más fuerza, como parte de la revalorización de su identidad, de sus tradiciones, de su cultura y sobre todo el derecho de autogobernarse.

Quizás allí es donde se encuentre el elemento principal de esto, que Jorge Miranda llamaba en su exposición el “ayllu moderno”.

Ésta, que es una “comunidad” andina o selvática, pero también urbana, porque millones de personas del mundo rural se fueron a vivir a las ciudades en los años 70, plantea la necesidad del autogobierno.

Quizás el problema principal en la región, tal como lo veo por las exposiciones que se han hecho de Ecuador y Bolivia, es la disputa, el enfrentamiento entre dos perspectivas a veces no claramente planteadas ni claramente delimitadas. Esas perspectivas son las que buscan la recomposición del Estado y, por lo tanto, afianzar un nuevo Estado nacional o plurinacional, y los que plantean una perspectiva basada en la comunidad.

Me parece a mí que la visión estatista o la visión comunitarista son las tendencias que atraviesan transversalmente a los movimientos sociales. Están presentes en su seno ambas pulsiones.

Un caso característico, aunque con otras orientaciones, es el de Brasil, donde hay también esa disyuntiva entre la visión básicamente impuesta sobre el presidente Lula da Silva para que defienda un centralismo estatista, con la visión diferente de afianzar la comunidad.

Es muy interesante ver cómo estas identidades creadas por la dominación colonial se están revalorizando y en ese sentido estamos en un proceso de descolonización del imaginario del saber, pero también de la autoridad y de las reglas del trabajo. Creo que ésa es una de las perspectivas más fructíferas de la orientación del debate.